

**Rostoványi Zsolt**

## **A „totalizáló iszlámtól“ a „szekularizált iszlámig“. Az iszlám civilizáció a retradicionális és modernizáció kettős szorításában**

Samuel P. Huntington a kilencvenes évek elején született „civilizációs paradigmáját“, sokan az azóta eltelt több mint másfél évtized eseményeinek hatására „önbeteljesítő próféciaának“ tartják, különösen ami a nyugati és az iszlám civilizációk úgymond háborúját illeti. Mindeközben nemcsak a közvélemény, de az iszlámmal foglalkozó szakértők egy része is úgy tekint az iszlám világra, mintha az egy olyan egységes tömb volna, amelyben mindent az iszlám – ha úgy tetszik: egy totalizáló iszlám – határoz meg. Ez az iszlám pedig egy önálló egység, értékek, normák és hitek zárt és koherens rendszere<sup>1</sup>, amely magyarázattal szolgál mindenre, ami az iszlám világban történik. Ez az időtől elvonatkoztatott, esszencialista-kulturalista, „totális“ iszlám-felfogás – amely jellemző tradicionális orientalistákra (Bernard Lewis), „radikális“ iszlám-szakértőkre (Daniel Pipes), társadalomtudósokra, politikusokra, újságírókra és az utca emberére egyaránt – határozottan elurálni látszik az elmúlt másfél évtizedet.

Ezt a felfogást látszik alátámasztani az elmúlt évtizedek reislamizációs folyamatának részeként az iszlamizmus<sup>2</sup> érzékelhető erősödése szerte az iszlám világban (és azon kívül), a média által sugallt általánosító, radikális-extremista iszlám-(jó esetben iszlamizmus-) kép, továbbá az a sajnálatos, de valós tény, hogy az iszlám színteret egyértelműen a totalizáló iszlám-felfogást, egyfajta radikális-dogmatikus

---

<sup>1</sup> „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. Az örök isteni rendelkezéseket nem lehet földi divatoknak és szempontoknak alárendelni. Minden változtatás csakis belülről és az iszlámban elfogadott érvrendszerrel megtámogatva jöhet létre. Az egyes fogalmak, mint például jog, demokrácia, parlament, király, miniszterelnök, szociális gondoskodás, család, anya, stb., csakis a rendszeren belül nyerik el értelmüket, és ez a mi értelmezésünkön kívül rendszerint eltér. ... Ezt a rendszert működésével együtt csakis belülről próbálhatjuk megérteni.“ MARÓTH Miklós [2002]: Az iszlám. *Magyar Tudomány*, 2002. 2. szám. <http://www.matud.iif.hu/02feb/maroth.html>

<sup>2</sup> Az iszlamizmus tág fogalomköréhez tartozónak azokat a személyeket és szervezeteket tartjuk, akik az iszlám átpolitizált változatát – egyfajta „politikai iszlámot” –, az iszlámot mint politikai ideológiát képviselik. E dolgozatban nincs mód kitérni egyfelől az iszlamizmus nyugati szakértők és média általi sommásan leegyszerűsítő és sematikus általánosító megítélésére, másfelől az iszlamizmus rendkívüli sokszínűségére és differenciáltságára, a még az iszlamizmust objektíven megítélni próbáló szakértők között is fennálló jelentős nézetkülönbségekre. Sokan az iszlamizmust az iszlám fundamentalizmussal azonosítják, jöhetnek az iszlamizmus Gilles Kepel által dzsihádistáknak nevezett radikális szárnya mellett az iszlamista személyek és szervezetek többsége mérsékelt álláspontot képvisel. Vannak ugyanakkor, akik az „átpolitizált iszlám” kategóriáján belül tesznek különbséget a fundamentalisták (például a szaúdi *vahhábiták*) és az iszlamisták között, utóbbiakat – a katolicizmuson belüli „felszabadítás teológiájával” rokonítva – úgy jellemezve, mint akik az iszlám változó feltételeknek és körülményeknek megfelelő megreformálását, az azokhoz való adaptálását szándékoznak megvalósítani. (Vö. Robin WRIGHT [1996]: Islam and Liberal Democracy: Two Visions of Reformation. *Journal of Democracy*, 1996. 2. szám).

iszlám-értelmezést képviselő iszlamisták uralják/tematizálják – köszönhetően többek között az egész iszlám világra és az azon kívüli muszlim diaszpóra közösségekre kiterjedő iszlamista hálózatnak –, miközben az iszlámnak egészen más szerepet tulajdonító, azt egészen másként értelmező mérsékelték/liberálisok hangja úgyszólván alig hallható. Ráadásul míg a radikális iszlamisták világosan és egyértelműen megfogalmazzák célkitűzéseiket, addig a mérsékelték/liberálisok/modernisták – igaz, az iszlamizmus folyamatos nyomása alatt – állandó vitákat folytatva nem képesek egyetértésre jutni abban a tekintetben, egyfelől mit is értenek liberális/modernista iszlám alatt, másfelől milyen szerepet játszó az iszlám, meddig terjedjen hatóköre egy modern államban.

Mindez szorosan összefonódik a szekularizmus kérdéskörével, az iszlám és a szekularizmus egymáshoz való viszonyával. Az új évezredben az Egyesült Államok Közel-Kelet politikáját meghatározó, a tágran értelmezett Közel-Kelet megreformálására, demokratizálására („demokrácia-dominó”) irányuló grandiózus projektum alapvetően – némi külső (amerikai) „rásegítéssel” – belső indíttatású változásokat tételezett fel, mégpedig nemcsak az autoriter, „zsarnoki” rendszerek megdöntését (lásd Irak), hanem az iszlám „belülről” kiinduló megreformálását is. Sokak szerint ez utóbbi – szorosan összekapcsolódva az iszlám szekularizációjával – nemcsak a demokrácia „meghonosításának” lehet előfeltétele, hanem kihúzhatja a talajt az extremista-militáns iszlamista/fundamentalista szervezetek alól is.

Az az általános modernizációs válság, amely a hatvanas évek végétől az iszlám világ nagy részére jellemző, s amely lényegében táptalajul szolgált a retradicionalizáció, illetve a reiszlamizáció számára, egyúttal egyfajta intellektuális krízis is, amelyben az egyik fő – talán a legalapvetőbb – kérdés az iszlám világ (illetve a muszlimok) viszonya saját múltjához, a múlt örökségéhez (vajon pontosan mit is fed az egyáltalán?), és ezen belül természetesen az iszlámhoz (mi is az; az élet mekkora területét fedi le; milyen létszférák tartoznak az iszlám hatókörébe: csak a „szűken értelmezett” vallás, vagy mindegyik – beleértve a „szekuláris” létszférákat is?) avagy ha úgy tetszik a tradicionalizmus viszonya a modernizációhoz. A retradicionalizáció, reiszlamizáció ugyanis immáron 21. századi környezetben, a globalizáció felgyorsult folyamatával jellemezhető nemzetközi rendszerben megy végbe, egy olyan nemzetközi rendszerben, amelynek az iszlám világ országai – ha tetszik, ha nem – a szerves, alárendelt, aszimmetrikus pozícióban lévő részei. Egyes szórványos, elvetélt kiszakadási törekvésektől eltekintve a „legfundamentalistább”, „legiszlamistább” mozgalmak sem hagyhatják figyelmen kívül a realitásokat, a nemzetközi rendszer folyamatait. Megtehetik ezt persze retorikájukban, vagy hatalomra kerülve ideig-óráig, tartósan azonban semmiképpen sem.

Az iszlám autenticitás és a modernizáció egymáshoz való viszonyának a problémájára eddig sem a vallási, sem a „szekuláris” muszlim értelmiség nem találta meg a megfelelő választ. Időről-időre hatalmas viták zajlanak különböző, fenti témakörhöz kapcsolódó kérdésekről (szekularizáció, demokrácia, emberi jogok, stb.) anélkül azonban, hogy érdemi konszenzusra sikerülne jutni.

Megítélésünk szerint sem egységes iszlám, sem egységes iszlám-felfogás nem létezik. Köztudomású, hogy az iszlámnak (sem a szunnitának, sem a síitának) nincs olyan autentikus központja, amelynek állásfoglalásai az iszlám vonatkozásában egyértelműen meghatározóak lennének. Nem lebecsülhető természetesen előbbi tekintetében a kairói al-Azhar, utóbbi vonatkozásában pedig a kumi vagy nedzsefi

*mardzsaija*<sup>3</sup> (napjainkban mindenekelőtt Ali asz-Szisztáni nagy ajatolláh), vagy néhány tekintélyes média-személyiség (például Juszej al-Karadávi sejk) állásfoglalása, ezek közül azonban egyik sem tekinthető autentikus „iszlám” álláspontnak. Az iszlám világban az iszlám (és az iszlám örökség) állandó reinterpretációja folyik, s versengő, gyakran egymással ellentétes értelmezések léteznek egymás mellett és küzdenek egymással – állandóan újragondolva és átalakítva az iszlám tradíciót, igényt tartva az iszlám autenticitás kizárólagos képviselőjére –, jóllehet időről-időre kétségkívül kitapinthatóak bizonyos „mainstream” álláspontok.

Az iszlámot általában olyan organikus vallás(i rendszer)nek tekintik<sup>4</sup>, amely egyfelől az élet valamennyi aspektusa (úgymond valamennyi társadalmi létszféra mint „organikus egész”<sup>5</sup>) aktív szabályozásának igényével lép fel, másfelől pedig szerves velejárója az univerzalizmus. Mindez természetesen következik az „iszlám” szó jelentéséből is – ti. Isten akaratának való alávetés –, hiszen miután az iszlám szerint az egész világot Isten akarata mozgatja, tkp. az egész világ, minden és mindenki muszlim. Az iszlám tehát korántsem olyan „szűken értelmezett” vallás, amely pusztán a teológiára vagy a vallásgyakorlásra lenne redukálható. Az iszlám – pontosabban az „ideális”, mondhatnánk azt is: utópikus iszlám – az élet minden területét átfogó és szabályozó komplex rendszer, amelyben a vallásgyakorlat csak viszonylag kis részt foglal el, s a többi a mindennapi élet különböző „szekuláris” szféráira vonatkozó előírásokat, útmutatásokat tartalmaz.<sup>6</sup>

A muszlim vallástudósok szerint az iszlám – mint rendszer – két részből, egy teoretikusból és egy gyakorlatiból áll. A teoretikus rész alkotja a „gyökereket” (*uszúl*), a gyakorlati az ebből elágazó „ágakat” (*furú*). Előbbi tartalmazza magát a doktrínát, az elveket, a dogmatikát, utóbbi pedig az élet gyakorlati menetére vonatkozó útmutatásokat, előírásokat. Az iszlám mint gyakorlati rendszer jellemzésére a leginkább a *saría* kifejezés alkalmas, amely az iszlám legkülönbözőbb előírásait, rendelkezéseit tartalmazza, s ilyen értelemben az élet legkülönbözőbb területeit szabályozó muszlim jogrendszert jelöli. Lehet azt is mondani, hogy az iszlám belső lényege, „gyökere” maga a vallás, gyakorlati rendszere („ágai”) viszont túlnyomóan a mindennapi élet „szekuláris” szféráira vonatkozó előírásokat, útmutatásokat tartalmaznak.<sup>7</sup>

A kereszténységtől eltérően az iszlámban nem a teológia, hanem a jog foglalja el a vezető szerepet. Ezt mutatja egyfelől az is, hogy az iszlámtudományok centrumává

---

<sup>3</sup> A síita iszlámon belül a vallástudósok erőteljes hierarchikus rendje érvényesül, az egész “tetején” néhány nagyajatolláhhallal (*ájtulláh al-uzma*), akik az “imitáció forrását” (*mardzsai-taklíd*) jelentik. Az iraki Nedzsef és az iráni Kom városában élnek a legtekintélyesebb *mardzsaiák*, így az itteni *mardzsaiák* kiemelkedő szerepet töltenek be a síita iszlámban. Vö. N. Rózsa Erzsébet a kötetben szereplő tanulmányával (a szerk.).

<sup>4</sup> Vö. Bassam TIBI [1981]: *Die Krise des modernen Islams. Eine vorindustrielle Kultur im wissenschaftlich-technischen Zeitalter*. Verlag C.H. Beck, München, p. 184. valamint ugyanő [1983]: *The Renewed Role of Islam in the Political and Social Development of the Middle East. The Middle East Journal*, 37. évf. 1. szám, 1983.

<sup>5</sup> Bassam TIBI [1985]: *Der Islam und das Problem der kulturellen Bewältigung sozialen Wandels*. p. 58. Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main.

<sup>6</sup> “A társadalmi kérdésekkel foglalkozó Korán versek sokszorosát teszik ki a hívők vallási kötelezettségeit taglalóknak.” Rúholláh al-KHOMEINI [1980]: *Al-hukúma al-iszlámíja* (Az iszlám kormányzat), p. 9. Vizárat al-Irsád, Teherán.

<sup>7</sup> Előbbivel a dogma tudománya, a skolasztikus teológia (*ilm al-kalám*), utóbbival pedig a jog tudománya (*ilm al-fikh*) foglalkozik.

nem a *kalám* (tkp. teológia), hanem a *fikh*<sup>8</sup> (iszlám vallásjog) vált, másfelől pedig hogy az iszlám mint gyakorlati rendszer, „az iszlám mint funkció”<sup>9</sup> kifejezésére a leginkább alkalmas *saría* a közvélekedésben többnyire az iszlám joggal azonosul – még a szakértők jelentős hányada is iszlám (vallás)jogként interpretálja<sup>10</sup>.

Egy dolog ugyanakkor az iszlám *ab ovo* totális jellege, igénye az élet valamennyi szférájának befolyásolására, más dolog viszont az iszlám civilizáció, az iszlám világ országainak konkrét gyakorlata, amelyet mindig is nagymértékben befolyásoltak és meghatároztak az adott korszak történelmi feltételei. Az iszlám mint zárt, koherens rendszer legfeljebb csak az ideák szintjén létezik, a valóság, a tényleges gyakorlat egészen más képet mutat. Iszlám, mint olyan sohasem létezett önmagában, az iszlámot mindig is különböző személyek, vallástudósok, vallásjogi tudósok, szervezetek, mozgalmak, stb. képviselik, illetve jelenítik meg, mégpedig saját interpretációjukban. „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 világi«.”<sup>11</sup> „Az »iszlámmal« sohasem mint egységes, koherens doktrínával találkozunk, hanem mint különböző ideológiákkal, különböző iszlámokkal.”<sup>12</sup> „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

---

<sup>8</sup> Szemantikailag a *fikh* jelentése tudás, azonban az iszlámban a *par excellence* tudás tulajdonképpen a jogi tudás. „Az iszlám jog tanulmányozása nélkül nem lehet megérteni az iszlámot.” Joseph SCHACHT [1979]: *An Introduction to Islamic Law*. p. 1. Oxford University Press, Oxford.

<sup>9</sup> Fazlur RAHMAN [1979]: *Islam*. p. 100. The University of Chicago Press, Chicago and London.

<sup>10</sup> Simon Róbert meghatározásában a *saría* „a muszlim vallásjog, amely a lét minden szféráját átszövi”, a *fikh* pedig úgy definiálja, mint „muszlim jogtudomány” (vö. Tárgy-és névmutató eligazító magyarázatokkal. In: GOLDZIER Ignác: *Az iszlám kultúrája*. p. 1014., p. 1045. Gondolat Könyvkiadó, Budapest, 1981. 2. kötet.), illetve „... lévén a kialakuló vallásjog, a *saría* elsődleges alapja a Korán ...” (SIMON Róbert [1987]: Mohamed és a Korán. In: *A Korán világa*. p. 501. Helikon Kiadó, Budapest.). Két, az utóbbi években megjelent magyar nyelvű munka szerzői hasonlóképpen vélekednek. „Az iszlám jog, a *sharía* elsősorban a valláserkölcsekre összefüggő kérdésekre fordítja figyelmét.” (JANY János [2006]: *Klaszikus iszlám jog. Egy jogi kultúra természetrajza*. p. 17. Gondolat Kiadó, Budapest.); „...a *saría*, a társadalom egészét átszövő és minden ízében szabályozó vallásjogrendszer ...” (SALAMON András – Abdul Fattah MUNIF [2003]: *Saría – Allah törvénye. Az iszlám jog különös világa*. p. 13. PressCon Kiadó, Budapest.) 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.) [1983]: *Das Vermächtnis des Islams*. p. 167. Deutscher Taschenbuch Verlag, München, Band 2. Schacht a *fikh*-et az „iszlám jogtudománnyal” azonosítja. *i.m.* p. 177. Sokan – a kérdés összetettsége miatt – árnyaltabban fogalmazzak: „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.” Azim NANJI [2008]: *Dictionary of Islam*. p. 167. Penguin Books, London, stb.

<sup>11</sup> Dieter SENGHAAS [1996]: *Geokultur: Wirklichkeit oder Fiktion? Drei Abhandlungen zur Debatte über den „Zusammenprall der Zivilisationen“*. In: *IIS-Arbeitspapier* Nr. 1/96. pp. 16-17. Institut für Interkulturelle und Internationale Studien, Universität Bremen.

<sup>12</sup> Maxime RODINSON [1979]: *Marxism and the Muslim World*. p. 152. Zed Press, London.

vallást –, hogy az politikai céljaikat szolgálja.<sup>13</sup> „A muszlim hang sokkal inkább kakofónia, semmint kórus.”<sup>14</sup>

Az iszlámnak természetesen – más vallásokhoz hasonlóan – vannak szövegei, tradíciói, korai vallástudósok munkái és értelmezései, jogi és egyéb dokumentumai. Ezek azonban sokkal inkább „à la carte választékot” kínálnak, irányzatoktól, időtől, egyéntől és kontextustól függő értelmezési, és ezeknek megfelelő cselekvési lehetőségeket, mint a politikai, szociális, morális, stb. cselekvésekre vonatkozó konkrétumokat.

Különösen 2001. szeptember 11. óta, mióta az iszlám a nemzetközi figyelem homlokterébe került, bestsellerré vált a Korán, s minduntalan azt a kérdést hallani: mit mond erről vagy arról a Korán? Mintha a Korán alapján bármiről is egyértelmű véleményt lehetne mondani, s a Koránban foglaltaknak nem különböző jelentései, különböző interpretációi lennének. „Ameddig vita folyik arról, valójában mit is mond a Korán, ez azt jelenti, hogy valójában senki sem tudja, legalábbis azok, akik azt hiszik, hogy tudják, nem értenek egyet egymással. ... A kulcskérdés nem az, mit mond a Korán, hanem az, mit mondanak a muszlimok, hogy mit mond a Korán.”<sup>15</sup> „Az a vélekedés, hogy az »iszlám« mint olyan morális útmutatással, illetve magyarázattal ... szolgál a muszlimok minden tette számára, pusztá leegyszerűsítés.”<sup>16</sup>

Az iszlám egyik legfontosabb sajátossága mindig is diverzitása, értelmezéseinek és kifejezésmódjainak sokszínűsége, pluralizmusa volt. A muszlim történelem során időről-időre az iszlám értelmezése – Kepel kifejezésével „az iszlám világ »jelentésteli tere«”<sup>17</sup> – fölötti hegemonia megszerzésére irányuló törekvéseknek lehettünk tanúi. Az utóbbi évtizedekben ennek legnyilvánvalóbb példája az „olajiszlám virágzása”<sup>18</sup> nyomán Szaúd-Arábia arra irányuló törekvése volt, hogy a szaúdi állami és vallási vezetés által képviselt *vahhábita* iszlám váljék az iszlám kizárólagos értelmezésévé. Az 1979-es iráni iszlám forradalom győzelmét követően azonban Szaúd-Arábiának komoly riválisa akadt, miután a Khomeini-féle iráni (egyébként síita) iszlám-interpretációnak sikerült jelentős pozíciókra szert tennie az iszlám „jelentésteli terében”, s különösen a nyolcvanas és kilencvenes évtizedet a szaúdi és iráni iszlám-értelmezések között folyó elkeseredett küzdelem jellemezte az iszlám „jelentésteli tere” fölötti uralom megszerzése céljából.

---

<sup>13</sup> Fawaz A. GERGES [2007]: *Journey of the Jihadist. Inside Muslim Militancy*. p. 11. A Harvest Book, Orlando, Austin, stb.

<sup>14</sup> Jytte KLAUSEN [2005]: *The Islamic Challenge. Politics and Religion in Western Europe*. p. 81. Oxford University Press, Oxford, New York, stb.

<sup>15</sup> Olivier ROY [2004]: *Globalized Islam. The Search for a New Ummah*. Columbia University Press, New York, p. 10. Mindmáig érvényes Goldziher Ignác kijelentése: „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”. GOLDZIHHER Ignác [1981]: Az iszlám vallása. In: *Az iszlám kultúrája*. p. 804. Gondolat Könyvkiadó, Budapest, 2. kötet.

<sup>16</sup> Fred HALLIDAY [1996]: *Islam and the Myth of Confrontation. Religion and Politics in the Middle East*. p. 114. I.B. Tauris Publishers, London and New York.

<sup>17</sup> Gilles KEPEL [2007]: *Dzsiháid*. p. 135. Európa Könyvkiadó, Budapest.

<sup>18</sup> *u.o.* p. 111.

Elvileg létezik természetesen „az iszlám mint zárt gondolati rendszer“, azonban csakis teoretikai szinten, mint egy „elképzelt“ avagy „képzeletbeli iszlám“<sup>19</sup>. Az iszlám világ tényleges gyakorlata a kezdeti időszaktól eltekintve sohasem felelt meg ennek az idealizált-utópikus képnek. Ráadásul az utóbbi évszázadokban teoretikai szinten – az iszlám keretei között – is folyó hatalmas 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 megkérdőjelezzik.

A továbbra is fenti iszlám-képet vallók néhány jól körülhatárolható, az iszlám viszonylatában eltérő indíttatású csoportra oszthatók. A hagyományos orientalista végzettségűek szakmai szempontokból indulnak ki és többségük pozitívan viszonyul az iszlámhoz.<sup>20</sup> Az iszlám fundamentalisták – akik magától értetődően szintén pozitívan vélekednek az iszlámról – ezt az idealizált iszlám-felfogást a gyakorlatban szeretnék megvalósítani. Az iszlám-szakértők részéről viszont elsősorban azok képviselik a fenti felfogást, akik negatívan viszonyulnak az iszlámhoz, veszélyforrást, fenyegetést látnak benne.

Kétségtelen tény, hogy „az iszlám szokásait és eljárásait isteni eredetű törvények szentesítik ... az örök isteni rendelkezéseket nem lehet földi divatoknak és szempontoknak alárendelni“<sup>21</sup>. Az elmúlt évtizedek „iszlámon belül“ folyó vitáinak egyik központi kérdése éppen ez: meddig terjed az „isteni törvény“ – egyáltalán: az iszlám – hatóköre, mi a „tisztá“ iszlám és mi az, ami „kulturális ráakódás“, hol húzódik a „szakrális“ és a „szekuláris“ szféra határa és vajon az „isteni törvény“ mennyiben befolyásolja az utóbbit?

A liberális/modernista/reformer muszlimok köre is rendkívül differenciált, mégis világosan kitapintható az a közös törekvésük, hogy az iszlámot megfeleltessék a modern világ követelményeinek. Iszlám-értelmezésük ezért a felvilágosodás tradícióin és értékein alapul, hangsúlyozzák az iszlám racionalista tradícióit, összeegyeztethetőnek tartják a nyugati civilizáció értékeit (demokrácia, pluralizmus, emberi jogok, stb.) és az iszlámot, s – bár gyakran ki nem mondva, de – szorgalmazzák az iszlám szekularizációját, ami a totalizáló iszlám-értelmezéssel szemben az iszlám vallási-spirituális jellegének hangsúlyozását, valamint a vallás és a politika különválasztását jelenti.<sup>22</sup>

---

<sup>19</sup> Olivier ROY [2007]: *Secularism Confronts Islam*. p. 42. Columbia University Press, New York.

<sup>20</sup> Az orientalizmushoz, illetve az orientalistákhoz az Edward SAID könyve (*Orientalizmus*. Európa Kiadó, Budapest, 2000) által kiváltott hatalmas vita óta negatív konnotációk is tapadnak. Bár Said sok megállapításával egyetértünk, nem osztjuk egyoldalúan általánosító álláspontját és az általa felvázolt eredendően negatív orientalizmus-képet, de alapjaiban nem értünk egyet a Said által a leginkább bírált Bernard Lewis iszlám-felfogásával sem. (Az orientalizmus-vitáról bővebben lásd ROSTOVÁNYI Zsolt [2004]: *Az iszlám világ és a Nyugat. Interpretációk összecsapása, avagy a kölcsönös fenyegetettség mítosza és valósága*. pp. 67-73. Corvina Kiadó, Budapest.)

<sup>21</sup> MARÓTH Miklós [2002]: *i.m.*

<sup>22</sup> Fenti irányzat néhány jelentős teoretikusa az iráni Abdel-Karím Szorús, Mohammad Modzstahed Sabesztári és Mohszen Kadivar, a szudáni származású Abdullahi Ahmed an-Náim, az indiai Asghar Ali Engineer, a tunéziai Rásid al-Gannúsi, a kenyai születésű Ali Mazrui, az európai iszlám esetében a szíriai születésű és évtizedekig Németországban élt

Maga Bernard Lewis állapítja meg, hogy az iszlám világ napjainkra visszafordíthatatlanul nyugatiassá vált.<sup>23</sup> Ezen a tényen aligha változtatnak az iszlám világban felerősödött „nyugattalanítási“ törekvések. Az egész globalizált világ a nyugati intézmények (parlamentek, pártok, alkotmány, stb.) alapján működik és ez a helyzet aligha változik meg a jövőben. Lewis nem minden alap nélkül állítja, hogy az emberi történelem minden korszakában a modernitást (vagy az annak megfelelő terminust) az adott kor domináns és terjeszkedő civilizációjának normái és sztenderdjei határozták meg, s minden domináns civilizáció a saját „modernitását“ kényszeríti rá környezetére, s befolyása messze túlterjed határain. A maga idején ez volt a helyzet az iszlám civilizációval, de a modern nyugati civilizáció az első, amelynek hatásai és befolyása az egész világra kiterjednek. Napjaink domináns civilizációja a nyugati, következésképpen a nyugati civilizáció sztenderdjei határozzák meg a modernitást.<sup>24</sup>

Ezeknek a „sztenderdeknek“, fogalmaknak természetesen más a jelentéstartalma az iszlám világban, hiszen többségüket olyan szóval, kifejezéssel adják vissza, amelynek az iszlám történelemben korábban más jelentése volt. Megítélésünk szerint azonban az iszlám világ országainak többségében ahogy a gazdaság<sup>25</sup>, úgy a politika szférájára sem terjed ki az iszlám (mint vallás) hatóköre. Míg egyik oldalról kétségkívül szerepet játszik ezen fogalmak eredeti, a nyugatiétól eltérő jelentéstartalma (egyes „konzervatívabb“ országokban – Szaúd-Arábia, Öböl-menti monarchiák – különösen), s az iszlamista körök pont az eredeti jelentéstartalom kizárólagossá tételén fáradoznak, addig a másik oldalról a liberális-modernista körök törekvése épp ellenkező: a nyugati jelentéstartalomnak való minél teljesebb megfelelés. Csupán egy példa: Fred Halliday az emberi jogok „iszlám diskurzusát“ elemezve ötféle megközelítést sorol fel, kezdve attól, amelyik az iszlám és az emberi jogok tökéletes összhangját vallja, egészen addig, amelyik szerint a kettő teljes mértékben összeegyeztethetetlen.<sup>26</sup> Muhammad Imára pedig az iszlámon belüli háromféle különböző felfogást hozza fel példaként arra, hogy a muszlim teoretikusok körében e kérdés kapcsán (is) meglehetősen nagy a bizonytalanság és zavarodottság.<sup>27</sup> A tárgykörben zajló vita egyik alapvető kérdése éppen az, vajon általános érvényű „iszlám“ fogalmakról és kategóriákról, vagy – jelentéstartalmukban is – egy adott és

---

Bassam Tibi és a „médiasztár“ Tariq Ramadan, aki a Muszlim Testvérek alapítójának, Ahmad Haszan al-Bannának az unokája.

<sup>23</sup> Bernard LEWIS [1996]: The Middle East, Westernized despite Itself. *Middle East Quarterly*, March 1996

<sup>24</sup> Bernard LEWIS [1997]: The West and the Middle East. *Foreign Affairs*, January/February 1997

<sup>25</sup> Az iszlám világ országaiban vannak „iszlám“ alapokon álló bankok és pénzügyintézetek (amelyek egyebek mellett nem alkalmazzák az iszlám által tiltott kamatot – bár az is értelmezés kérdése, pontosan mit fed a Koránban fellelhető „*ribá*” kifejezés, amire a tilalom vonatkozik), sőt számuk növekvőben van, azonban az iszlám világ országainak gazdasági rendszerei alapvetően nem iszlám alapokon működnek. Vajon mitől is lenne egy gazdaság „iszlám gazdaság”? Csak egyetérthetünk azzal a megállapítással, miszerint „az »iszlám gazdaságtan« nem más, mint a neoklasszikus gazdasági teória vallási köntösben”. Vö. Mehrzad BOROJERDI [2004]: Subduing Globalization. The Challenge of the Indigenization Movement. In: Birgit SCHAEBLER – Leif STENBERG (eds.): *Globalization and the Muslim World*. p. 38. Syracuse University Press, Syracuse, New York.

<sup>26</sup> Fred HALLIDAY [1996]: *i.m.* pp. 133-141.

<sup>27</sup> Muhammad IMARA [1996]: *Islam and Human Rights*. ISESCO, Rabat.

már meghaladott történelmi kor viszonyainak és feltételrendszerének megfelelő „kulturális“ fogalmakról és kategóriákról van szó.

### ***Az iszlám rendszere: változatlan vagy megváltoztatható?***

Az iszlám rendszerének egyik leglényegesebb alkotóeleme a *saría*. Pontos jelentése „vízhez, forráshoz vezető út”, „tisztá út”, s jöllehet általában – mint láttuk – az iszlám jogot értik rajta, lényegesen több annál s jórészt morális, erkölcsi előírásokat és normákat tartalmaz. A *saría* egyes muszlim vallástudósok szerint az iszlám külső megjelenése, belső lényege a *dín*. A *dín* (vallás, hit) jelenti magát a hitet, a meggyőződést, az Isten akaratának megfelelő életmódnak való elkötelezettséget, míg a *saría* az ezeknek megfelelő élet- és viselkedési mód részletes kifejezője, „magartatási kódex“.

A *saría* az elterjedt vélekedésekkel ellentétben nem egy egységes, az iszlám világ minden részén ugyanabban a formában érvényes, merev és megváltoztathatatlan rendszer. A *saría* ugyanis „az emberi intellektus“ terméke<sup>28</sup>, 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 hogy azoknak az elveknek megfelelően öltözzünk, amelyek alapján ő a ruházatát megválasztotta.“<sup>29</sup>

És itt lehet talán a legjobban megragadni azt a sarkalatos pontot, amely a leginkább választóvonalat jelent a „szűk“ és „tág“, a „totális“ és „szekuláris“, a kulturális kontextusba ágyazott és a „tisztá iszlám-“, avagy „ az iszlám mint puszta vallás-“ értelmezések között, ez pedig azt az alapvető kérdést illeti, 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, mi a szakrális és mi a szekuláris. 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 adott 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? Ez a kérdés állandó viták tárgyát képezte és képezi, hiszen a Kórán versei is a legkülönbözőképpen értelmezhetők, hát még az, amit „emberi intellektus“ hozott létre: eleve „megfelel-e“ az iszlámnak vagy sem, s ha igen, egy adott kor sajátosságait tükrözi-e, avagy általános érvényűnek tekinthető?

E kérdés kapcsán állandó viták tárgyát képezi maga az iszlám jog, illetve a *saría* is. 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

---

<sup>28</sup> Tariq RAMADAN [2004]: *Western Muslims and the Future of Islam*. p. 34. Oxford University Press, Oxford, New York, stb.

<sup>29</sup> *u.o.* p. 36.



értékek) és egy emberi értelmezésből és alkalmazásból (*fikh*) áll.<sup>30</sup> Egyik az isteni kinyilatkoztatás világa, másik pedig a földi alkalmazásé, illetve gyakorlaté. Nemcsak Tariq Ramadan tartja azonban magát a *sariát* 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 próféta szunna emberi interpretációjának termékei egy adott történelmi kontextusban. Ha egy adott javaslatról azt állítják, hogy a *sarián* 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.“<sup>31</sup>

Köztudott, hogy az iszlám írásban is lefektetett, majd jogilag is kodifikált rendszerének a kialakulása során egyértelműen a közösség változó társadalmi gyakorlata élvezett prioritást, s az új jelenségek és gyakorlatok nagy része – egy *hadisszal* 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 kilakult tételeket csak a későbbiekben vezették vissza autentikus „istenti“ vagy „prófétai“ forrásokra. Az iszlám teljes rendszerének kanonizációjával viszont az addigi rugalmasság megszűnt, a rendszer megmerevedett, a 9–10. századra „bezárultak az *idzstihád*“<sup>32</sup> kapui“.

Az iszlám első évszázadaiban tehát a helyi hagyományokat megtestesítő szokások alapozták meg az iszlám (jog)rendszerét, vagyis a közösség mindennapi gyakorlata.<sup>33</sup> A közmegegyezés, a konszenzus (*idzsmá*) révén a közösség közvéleménye, illetve közös gyakorlata szentesített és tett az iszlám értékrend (és jogrend) részévé valamilyen új jelenséget, ezzel biztosítva a társadalom egésze szokásjogának érvényesülését. Jóllehet az iszlám rendszerének elsődleges forrása, a Korán értelmezését nagymértékben meghatározták a próféta hagyományok (szunna), a konszenzus (*idzsmá*) „felülírta“ a szunnát is. A szunnita iszlámban a közösség –

---

<sup>30</sup> Vö. John ESPOSITO [2008]: *The Challenge of Creating Change. The Immanent Frame*. [http://www.ssrc.org/blogs/immanent\\_frame/2008/08/25/the-challenge-of-creating-change/](http://www.ssrc.org/blogs/immanent_frame/2008/08/25/the-challenge-of-creating-change/) A kérdéshez lásd még Kilian BÄLZ [2008]: *Shariah versus Secular Law?* In: Birgit KRAWIETZ – Helmut REIFELD (Hrsg.): *Islam and the Rule of Law. Between Sharia and Secularization*. pp. 121-126. Konrad-Adenauer-Stiftung e.V., Sankt-Augustin/Berlin.

<sup>31</sup> Abdullahi Ahmed An-NA'IM [2008]: *Islam and the Secular State. Negotiating the Future of the Shari'a*. p. 35. Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, and London, England. An-Na'im professzort, aki egyike a modernista/reformer muszlim tudósoknak egy 2007-es amerikai előadásán történt bemutatásakor „az iszlám hit Martin Luther-jének“, illetve „az iszlám hit Thomas Jefferson-jának“ nevezték.

<sup>32</sup> Önálló véleményalkotás, független állásfoglalás olyan kérdésekben, amelyek autentikus forrásokkal nem, vagy nem egyértelműen támaszthatók alá. A rendszer kiformalódása addig két fő elv, módszer alapján történt. Egyik a „tanulás“ (*ilm*), vagyis a hagyományos, „adott“, változatlan források (Korán, szunna, *hadisz*) ismerete, a másik az emberi intelligencián és véleményalkotáson alapuló „megértés“ (*fikh*). Első az objektív, a második a szubjektív. A 9-10. századra a rendszer egésze objektív adottsággá vált és az új generációk számára már úgy jelent meg, mint adott, autentikus ismeretanyag. A *fikh* maga is *ilm* lett, ettől kezdődően nem lehetett többé *fikh*et gyakorolni (vagyis valamit személyes logikai okfejtés útján megérteni), hanem csupán a *fikh*et tanulmányozni. Ezzel tulajdonképpen lezárult egy folyamat, létrejött az iszlám ortodoxia. Bővebben lásd Fazlur RAHMAN [1979]: *i.m.* pp. 100-104. A mai arab nyelvben a *fikh* elsődleges jelentése muszlim vallásjogtudomány, az *ilmé* pedig tudomány.

<sup>33</sup> A különböző vallásjogi irányzatok/iskolák (*madzhab*) területi alapon jöttek létre, s a helyi gyakorlatot, a helyi szokásokat építették be a jogba.

tulajdonképpen a vallástudósok – (több száz évvel ezelőtti) konszenzusa által legitimált tradíció normatív értékű és kötelező erejű, s mindent „felülír”.<sup>34</sup> Bármiféle eltérés a tradíciótól megszakítja a kontinuitást a múlt kötelező érvényű konszenzusa és a mai modern világ változásai között.

Az egyik fő problémát az jelenti, hogy ez a konszenzus – amely a tradicionalista muszlimok szerint az a szilárd pillér, amelyen a vallás nyugszik – több száz évvel ezelőtti viszonyokat tükröz. Az „*idzstihád* kapuinak bezárulása“ 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.

Tűnhetett, azonban sokak számára nem tűnt, illetve nem tűnik annak, s a modernista/reformer muszlimok a tradíció „deszakralizálása“ mellett törnek lándzsát. Akárhogy is nézzük ugyanis, az iszlám rendszerének jelentős része emberi „termék“, amely nyilvánvalóan elválaszthatatlan a történelmi kontextustól, az adott kor és az adott hely társadalmi, kulturális viszonyaitól. Kijelenthető egyfelől 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.<sup>35</sup>

Ezeknek a kérdéseknek az eltérő megválaszolása eredményezi azt, hogy az iszlám világon belül is különbözőek az iszlám-értelmezések s gyakran ugyanaz a hivatkozási alap teljesen eltérő következtetések levonására teremt lehetőséget – mint például a kalifátus kérdése (hogy ti. az iszlám lényegéből következik-e szükségessége vagy sem) és ezzel szoros összefüggésben a vallás és a politikum/állam egymáshoz való viszonya.

Az iszlám világ, az iszlám civilizáció folyamatait nem egy totális, idealizált, utópikus, esszencialista iszlám-kép, hanem az iszlám világ tényleges állapota és folyamatai, a muszlimok diskurzusai és konkrét gyakorlatai alapján lehet és kell elemezni.

### ***Az iszlám mint vallás és az iszlám mint civilizáció***

Az iszlám szó két markánsan különböző, egymással mégis összefüggő jelentésben használatos: egyfelől mint vallás, másfelől mint e vallás köré szerveződő civilizáció.<sup>36</sup> Tariq Ramadan nyomán tegyük ehhez hozzá a harmadikat is, mégpedig (az angolszász értelemben használatos, a civilizációnál kisebb egységet) a kultúrát – jóllehet ennek

---

<sup>34</sup> A *hidzsáb* (kendő) viselete például nem a Koránban szerepel, hanem a klasszikus iszlám tradíció része. Számtalan egyéb példa is említhető.

<sup>35</sup> Ezúttal eltekintünk annak a kérdésnek a taglalásától, hogy az “isteni törvény” valójában mennyire származik Istentől.

<sup>36</sup> Vö. mások mellett Erwin I.J. ROSENTHAL [1965]: *Islam in the Modern National State*. p. 5. Cambridge University Press, Cambridge, Bernard LEWIS [2004]: *Az iszlám válsága*. p. 28. Európa Könyvkiadó, Budapest, Muhammad IMÁRA [1981]: *Al-izlám va-l-urúba va-l-almánija* (Az iszlám, az arabizmus és a szekularizáció). pp. 5-7. Dár al-Vahda, Bejrút, stb.

„iszlám“ jellegét többen megkérdőjelezzik.<sup>37</sup> Többek szerint létezik emellett egy negyedik jelentése is, ez pedig az iszlám mint politikai rendszer<sup>38</sup>. Ez utóbbi azonban csak azzal a megszorítással érvényes, amennyiben az iszlám politikai rendszeren az iszlamisták által szorgalmazott „iszlám államot“ értjük, mivel egyébként ahogy a gazdaság sem „iszlám“ vagy „keresztény“, úgy a politikai/kormányzati rendszer sem az.<sup>39</sup> Ez utóbbi, negyedik jelentés alatt tehát a politikai/politizáló iszlám, vagyis az iszlám mint politikai ideológia értendő. Ez azonban az iszlámnak egy speciális szegmense, s erre egy külön kifejezés használatos, mégpedig az iszlamizmus.

Problémát lényegében az okoz, hogy e jelentéseket gyakran összekeverik, nem különítik el világosan egymástól. A nyugati civilizáció esetében lényegesen könnyebb a helyzet, hiszen külön fogalmak jelölik a civilizációt, illetve a gyökerét adó vallást: nyugati civilizáció és kereszténység. Az iszlám vallás illetve civilizáció esetében viszont ugyanaz a szó jelöli mindkettőt, a kettő ugyanakkor semmiképpen nem azonosítható.

A vallás ugyanis a civilizációnak csak egyik – igaz, rendkívül fontos – eleme. Egyáltalán nem mindegy ugyanakkor, hogy milyen – pontosabban: milyenként értelmezett – vallás köré szerveződik a civilizáció. Ugyanis ha az esszencialista, totális és időtlen iszlám-felfogást tesszük meg a civilizáció alapjává, egy, a történelmi fejlődéstől elvonatkoztatott, bármiféle modernizációnak komoly akadályát képező iszlám civilizáció lesz a végeredmény.

A helyzetet tovább bonyolítja, hogy az iszlám az arabság vallásaként keletkezett<sup>40</sup>, s távan vett szülőhelyén, a Közel-Kelet térségében máig az arab (illetve a korai iszlamizáció miatt a perzsa) tradíciók nyomják rá bélyegüket. Egyes szakértők előszeretettel alkalmazzák az „arab civilizáció“ fogalmát az „iszlám civilizáció“ helyett, az etnikai, illetve nyelvi tényezőt részesítve előnyben a civilizációs-kulturális fejlődésben a vallással szemben, míg mások „arab iszlám civilizációról“ vagy „iszlám (muszlim) arab civilizációról“ beszélnek<sup>41</sup>. Az arab nacionalizmus teoretikusai a kettőt – ti. az „arab“ illetve az „iszlám“ tényezőt – összekapcsolták egymással és az arabság

---

<sup>37</sup> Tariq RAMADAN [2004]: *i.m.* pp. 214-215.

<sup>38</sup> „Az iszlám tehát részben vallás, részben politikai rendszer, és egyben a mindennapokat meghatározó életforma is.” Vö. MARÓTH Miklós [2006]: *Az iszlám születése. História*, 2006. 3. szám. Lásd még <http://www.historia.hu/archivum/2006/0603maroth.htm>

<sup>39</sup> „A víznek van egy sajátos szerkezete és lényege. Nincs vallásos és nem vallásos víz, vagy vallásos és nem vallásos bor. Ugyanez érvényes az igazságra, a kormányzatra, a tudományra és a filozófiára ... amelyek iszlamizációja teljesen értelmetlen volna. Nem beszélhetünk olyan szociológia tudományról, amely lényegét tekintve vallásos, vagy olyan filozófiáról, amely lényegét tekintve iszlám vagy keresztény, s ugyanezen okokból nem lehet olyan kormányzati rendszerünk, amely lényegét tekintve vallásos.” Abdel-Karím SZORÚS [2004]: *Mana va mabnay-e Sekularism* (A szekularizmus jelentése és alapja) című munkájából idézi Mehrzad BOROUJERDI: *i.m.* p. 38.

<sup>40</sup> „Mohamed egy nemzeti vallást hozott létre az arabok számára.” Fazlur RAHMAN [1979]: *i.m.* p. 19.

<sup>41</sup> Vö. Arthur GOLDSCHMIDT Jr. [1997]: *A Közel-Kelet rövid története*. p. 114. Maecenas Könyvek, Budapest, Maxime RODINSON [1981]: *The Arabs*. pp. 30-35. The University of Chicago Press, Chicago and London, Khair el-Din HASEEB (Supervisor and team leader), Saad el-Din IBRAHIM, Ali NASSAR, Ali el-Din HILAL (Co-ordinators)[1991]: *The Future of the Arab Nation. Challenges and Options*. p. 68. Routledge, London and New York and The Centre for Arab Unity Studies.

megkülönböztetett szerepét hangsúlyozták az iszlám civilizáción belül. Abd ar-Rahmán al-Kavákibi (1849–1903) szerint például az arabságot „kiválasztott“ volta, a neki tulajdonított küldetésudat különbözteti meg az iszlám más népeitől s mintegy felsőbbrendűséget biztosít számára azokkal szemben.<sup>42</sup> A sokak által az arab nacionalizmus tényleges „atyjának“ tartott szíriai Száti al-Huszri (1880–1969) már egyértelműen az arabságnak, az „arabizmusnak“ ad elsőlegességet<sup>43</sup>, az arabizmus végső céljaként az arab egység – „arab umma“ megteremtését jelölve meg.<sup>44</sup>

A pánarabizmus (arabizmus vagy arab nacionalizmus) jóllehet etnikai háttérű ideológia, épp az arabsággal összefonódó iszlámra alapozva egy „konstruált arab civilizációt“<sup>45</sup> képvisel. Hiba lenne azonban azt gondolni, hogy a civilizáció „előrevivői“ csak arab etnikumúak lettek volna! Ellenkezőleg, különböző etnikumokhoz tartozók sora járult hozzá valamilyen módon a civilizáció fejlődéséhez. Célszerűbbnek tűnik tehát „arab civilizáció“ helyett a jóval kiterjedtebb civilizációs egység, az „iszlám civilizáció“ használata, azzal a nagyon is lényeges megszorítással, hogy az iszlám civilizáció előrevivői között pedig szép számmal találhatók nem muszlimok – mindenekelőtt keresztények és zsidók. Mondhatnánk azt is: iszlám civilizáció, de arab kultúra, amely része az előbbinek. Nyugodtan állítható ugyanis, hogy az iszlám 7–9. századi expanziója során egy kiterjedt, az iszlám vallás és a *saría* által egységesített civilizáció jött létre.

Ezen a ponton érdemes egy rövid kitérőt tenni. Ha 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 ha úgy tetszik 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 vallás az egyik lényegi, de nem kizárólagos összetevője. A nehezen megválaszolható kérdés persze az, mi ebben pontosan az „iszlám“ elem, illetve hogyan is értelmezhető („szűken“ vagy „tágan“) maga az iszlám?

Természetesen az iszlám vallási, illetve civilizációs jellege szorosan összefügg egymással. Közismert, hogy Samuel Huntington a vallást tartja a civilizációk

---

<sup>42</sup> Kavákibi egy munkájában az arabság 26 olyan jellemvonását sorolja fel – iszlám iránti fogékonyság, erős közösségi érzés, civilizáltság, stb. –, amelyek az arabokat megkülönböztetik az iszlám más népeitől, mintegy „azok fölé“ emelik. Vö. Abd al-Rahman al-KAWAKIBI [1983]: *The Qualities of the Arabs*. (Részlet a szerző Umm al-Kurá – A falvak anyja [tkp. Mekka elnevezése] – c. munkájából.) In: Anouar ABDEL-MALEK (ed.): *Contemporary Arab Political Thought*. pp. 136-138. Zed Books Ltd, London.

<sup>43</sup> Huszri egyik munkája az „al-Urúba avvalan“ – Az arabizmus mindenekelőtt – címet viseli. Vö. Sati al-HUSRI [1983]: *The Primacy of Arabism*. In: Anouar ABDEL-MALEK (ed.): *i.m.* pp. 138-140.

<sup>44</sup> Huszri nagyon pragmatikus érvekkel támasztja alá álláspontját: az arab egység megvalósítása – amely feltételezi az arab országok politikai unióját – sokkal reálisabb célkitűzés, mint a sokkalta kiterjedtebb, a legkülönbözőbb etnikumokat magában foglaló muszlim egységé. Vö: Sati al-HUSRI [2007]: *Muslim Unity and Arab Unity*. In: John J. DONOHUE – John L. ESPOSITO (eds.): *Islam in Transition. Muslim Perspectives*. pp. 49-53. Oxford University Press, New York and Oxford.

<sup>45</sup> Bassam TIBI [1995]: *Krieg der Zivilisationen. Politik und Religion zwischen Vernunft und Fundamentalismus*. p. 101. Hoffmann und Campe Verlag, Hamburg.

legfontosabb, központi elemének.<sup>46</sup> Eisenstadt megkülönböztette a vallás két aspektusát – ti. egyfelől mint kultusz-, illetve gondolati rendszer, másfelől pedig egy civilizáció belső, intézményi dinamikájának fő komponense – az iszlám vallást olyan speciális, az iszlám civilizációt megalapozó tényezőnek tartja, amely lényegében az iszlám civilizáció belső dinamikáját biztosította.<sup>47</sup> Eisenstadt a mongolokat hozza példaként – de más nomád törzsek is említhetők lennének –, akik betörték iszlám területekre, s rendkívül gyorsan adaptálódtak az iszlámhoz s „a vallási-politikai vízió szolgálatába álltak“, az iszlám civilizáció „rendkívül dinamikus politikai erejévé“ válva.

A Közel-Kelet térségétől távoli, az arab-perzsa régiókon kívüli területeken – mindenekelőtt Délkelet-Ázsiában – az iszlám helyi civilizációkkal, illetve kultúrákkal találta magát szemben. Ezek gyakran lényegesen különböztek a közel-keleti tradícióktól. A problémát nem az iszlám vallási aspektusa – ti. mint kultusz- és gondolati rendszer – okozta, hanem „magatartási kódexe“, a *saría* alkalmazása a helyi viszonyokra. A közel-keleti tradíciókat magában hordozó iszlám és a helyi tradíciók találkozása egyfajta sajátos szintézist eredményezett: általában a *saría* alkalmazkodott a helyi feltételekhez, magába építve bizonyos helyi szokásokat, és elhagyva a helyi feltételeknek nem megfelelő közel-keletieket. Voltaképpen a helyi gyakorlat – amelynek lényegében semmi köze nem volt az iszlámhoz – „iszlamizálódott“, legalábbis annyiban, hogy felöltötte magára az „iszlám köntösét“ és a *saría* részévé vált. Az egyik legmarkánsabb példát az elmondottakra az indiai iszlám szolgáltatója: nemcsak hogy a közel-keletitől eltérő, de esetenként az ortodox iszlámmal kifejezetten ellentétes helyi gyakorlat vált a *saría* részévé (helyi szentek és sírok tisztelete stb.). Az iszlámra áttért helyi muszlimok az iszlám ortodox rituáléját gyakorta hinduista elemek sorával egészítették ki.<sup>48</sup>

Joggal vethető fel a kérdés: létezik-e egyáltalán autentikus „iszlám“ hagyomány; mit is takar egyáltalán az „iszlám“ örökség? Évszázadok óta létező, állandó és változatlan tradíciók helyett sokkal inkább olyan diskurzus- és interpretáció-készletet, amelyek az adott kor adott igényeit tükrözik.<sup>49</sup> Az örökség ugyanis minden korban úgy jelenik meg, ahogy azt az adott kor kollektív emlékezete realizálja.

Itt térjünk vissza egy pillanatra az „iszlám kultúrához“, hiszen – mint arra korábban utaltunk – különböző helyi kultúrákból tevődik össze az iszlám civilizáció. „Az iszlám nem kultúra“ – teszi az első olvasatra meglepőnek tűnő kijelentést Tariq Ramadan. „Akár szeretjük, akár nem, az iszlám lényege vallási“ – folytatja.<sup>50</sup> Arra hivatkozik, hogy ha az iszlámról beszélünk, akkor mindenekelőtt hitről, spiritualitásról és etikáról beszélünk. Ezek határozzák meg az iszlám egyetemes alapelveit. Ami viszont a „szociális ügyek“ területét illeti, az teljesen nyitott a szokások, a kultúrák előtt.

---

<sup>46</sup> „A civilizációt meghatározó összes objektív elem közül ... a legfontosabb rendszerint a vallás. Samuel P. HUNTINGTON [1998]: *A civilizációk összecsapása és a világrend átalakulása*. p. 51. Európa Könyvkiadó, Budapest.

<sup>47</sup> Vö. Shmuel N. EISENSTADT [1987]: *Webers Analyse des Islams und die Gestalt der islamischen Zivilisation*. In: Wolfgang SCHLUCHTER (Hrsg.): *Max Webers Sicht des Islams. Interpretation und Kritik*. p. 355. Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main.

<sup>48</sup> Bővebben lásd Ja'far SHARIF [1972]: *Islam in India or the Qánún-i-Islám. The Customs of the Muslims of India*. p. 7. Curzon Press, London and Dublin. Egyes indiai törzseknek, illetve kasztoknak bizonyos tagjai áttértek az iszlámra, mások viszont nem, így ugyanazon kaszton belül muszlim és hindu ágak léteztek egymás mellett.

<sup>49</sup> Fred HALLIDAY [1996]: *i.m.* p. 147.

<sup>50</sup> Tariq RAMADAN [2004]: *i.m.* p. 214.

A muszlimok mindig is különböző kulturális közegekben éltek, s bármiféle kulturális környezetben otthon érezhetik magukat. A kultúrák, a szokások diverzitása Ramadan szerint nem mond ellent az iszlám egységének.

És valóban: az iszlám kezdetektől fogva etnizálódott, különböző etnikumokhoz (mindenekelőtt az iszlám történelemben legfontosabb szerepet betöltő arabokhoz, perzsákhoz illetve törökökhöz) kötődött. A lehetetlenséggel határos vállalkozás lenne annak eldöntése, hogy mondjuk az iszlám civilizáció részét képező arab kultúrában mi a speciálisan „iszlám“ és mi az „arab“ elem. (A sort folytathatnánk egyéb kultúrákkal.) A nemzetállamok kialakulását és megerősödését követően pedig az iszlám már nemcsak etnikumokhoz, hanem az államhatárok által övezett területen élők („kvázi“) nemzetéhez is kötődik. Bármilyen paradoxonként hangozzék is, ezt az etnokulturális illetve etnonacionalista felfogást erősítette az iszlamizmus térnyerése is! A közel-keleti országok többségében az iszlamizmus „nacionalizálódott“<sup>51</sup>, s az iszlamista szervezetek többsége az iszlamista ideológia köntösében bár, de elsősorban nemzeti érdekeket képviselt a palesztin Hamásztól a libanoni Hezbollahon át a török Refah Partisi-ig és az algériai FIS-ig. (Ezzel a folyamattal párhuzamosan ment végbe ugyanakkor egy ellentétes is: a nemzetközi iszlamizmus kialakulása.)

A reiszlamizáció folyamata ugyanakkor együtt jár egy erőteljes dekulteralizációs folyamattal is, ami különösen Európára, az Európában élő muszlim közösségekre jellemző. Ennek lényege az etnokulturális iszlám dekonstrukciója, az iszlám „mag“ köré épült kulturális kontextus teljes lebontása és egy olyan „tisza“ vallási identitás felépítése, amely egyáltalán nem kötődik egy adott kultúrához. Mindennek persze rendkívül szerteágazó konzekvenciái vannak. Ezek közül talán a legfontosabb, hogy a kulturális kontextustól független, „puszta“ vallásként tekint az iszlámra, vagyis valójában a szekularizáció folyamatát erősíti! Lehetővé teszi ugyanakkor azt, hogy – a mások mellett Tariq Ramadan által is képviselt felfogásnak megfelelően – a muszlimok bármilyen politikai vagy kulturális környezetben teljes mértékben megélhessék muszlimságukat. Tariq Ramadan – akit egyébként Olivier Roy a „modern fundamentalisták“ között tart számon<sup>52</sup> - iszlám-értelmezése voltaképpen nem más, mint az iszlám szekularizálása.

Az iszlám mint vallás és az iszlám mint civilizáció megkülönböztetése azért is fontos, mert utóbbinak nemcsak iszlám vallásúak a részesei. Már az iszlám hódítások kezdeti időszakában mind nagyobb számban kerültek nem muszlimok is az egyre növekvő iszlám világbirodalom fennhatósága alá. A *dzimmi* (*ahl adz-dzimma*) kategóriája jelölte azokat az iszlám területeken élő nem muszlimokat, akik a muszlimok védelmét, oltalmát élvezték<sup>53</sup>, és ezért cserében fejadót (*dzsizja*) kellett fizetniük. A történelmi fejlődés számos időszakában a különböző iszlám birodalmak, dinasztiák területein élők között (például az Oszmán Birodalomban) többségben voltak a nem muszlimok. Ezek a nem muszlimok – legyen szó keresztényekről, zsidókról vagy más vallásúakról – anélkül váltak részeseivé az iszlámnak mint civilizációnak, hogy iszlám vallásúak lettek volna.

Az arabság körében évszázadok óta kisebb-nagyobb keresztény közösségek élnek (koptok Egyiptomban, maroniták Libanonban, asszírok, káldeusok Irakban, stb.),

---

<sup>51</sup> Olivier ROY [2004]: *i.m.* p. 63.

<sup>52</sup> Olivier ROY [2007]: *i.m.* p. 42. Roy egyébként élesen bírálja Ramadant az általa használt „kettős nyelvért”. Lásd *i.m.* p. 6., p. 25., p. 42.

<sup>53</sup> A *dzimma* szó jelentése védelem, oltalmazás

akik keresztény vallásúak, ugyanakkor benne élnek az iszlám civilizációban, bizonyos szempontból részesei annak. Anyanyelvük arab, szokásaik viszont – keresztény mivoltukból eredően – több ponton különböznek a muszlimokétól. Az ő civilizációs hovatarozásuk pontos meghatározása egyértelműen aligha lehetséges. Közülük sokan az iszlámra nem mint vallásra, hanem mint kultúrára és civilizációra, közös történelmi múltra és örökségre tekintenek. Michel Aflak, az arab nacionalizmus ideológiájának meghatározó keresztény teoretikusa az általa igen nagyra értékelt iszlámot kultúrának és civilizációnak, „kulturális és szellemi olvasztótégelynek“, egyúttal az arabizmus legmagasabb szintű megtestesítőjének tekintette.<sup>54</sup> Mások viszont inkább a nyugati civilizációt tekintik mintának.<sup>55</sup>

Bizonyos szempontból hasonló volt a helyzet a történelmi fejlődés során az iszlám civilizáció területén élő zsidóság esetében, akik szerves részét képezték az iszlám (zsidó-izlám) civilizációnak, maguk is alkotó módon hozzájárulva annak fejlődéséhez, illetve alkalmazkodva annak sajátosságaihoz kölcsönhatások sorozatán át. Mindez a legnyilvánvalóbban az Ibériai-félszigeten mutatkozott meg a több évszázados iszlám uralom és a három monoteista világvallás, az iszlám, a judaizmus és a kereszténység békés együttélése (*convivencia*) során. A 10–11. századra ez a régió vált az iszlám civilizáció szellemi-tudományos központjává, ahol párhuzamosan, egymástól nehezen különválaszthatóan fejlődött az iszlám illetve zsidó racionalizmus.<sup>56</sup>

Az iszlám keletkezését követően a kalifátus létrejötte egyesítette a térségben hosszú időn keresztül kulturális megosztottságban, részint a Termékeny Félhold területén élő, arameus nyelven beszélő, részint Alexandriában és a Római Birodalom keleti tartományaiiban élő, görög nyelven beszélő, hellenizált zsidóságot. Az iszlám fennhatósága alatt élő zsidóság a későbbiekben arabizálódott, illetve iszlamizálódott, fontos komponensévé válva „egy sokszínű, pluralista civilizációnak“.<sup>57</sup> Bernard Lewis „a zsidók és az arabok szimbiózisáról“, illetve „judeo-izlám szimbiózisról“ beszél<sup>58</sup>, amelynek során kialakult egy „judeo-izlám kultúra“, „judeo-izlám tradíció“. Ez nem szükségszerűen az iszlámra való áttérést jelentette, hanem „az asszimilációt az iszlám gondolkodás- és viselkedésmódba“.<sup>59</sup>

---

<sup>54</sup> „Az arabizmus és az iszlám kapcsolata nem hasonlítható össze bármilyen más nacionalizmus és vallás egymáshoz való viszonyával. Ha felébred az arab keresztények nacionalizmusa és visszanyerik eredeti karakterüket, felismerik majd, hogy számukra az iszlám egy olyan nacionalista kultúra, amelybe bele kell ágyazódnuk, hogy megértsék és megszeressék ... úgyis mint arab mivoltuk legnagyobb értékét.” Michel AFLAK [1976]: *al-Baasz va- t-turász* (A Baasz és a múlt öröksége). p. 98. Dár al-Hurrija li-l-Tibaa, Bagdad, valamint *Choice of Texts from the Ba'th Party Founder's Thought* [1977], k.n. p. 57.

<sup>55</sup> A kolonizáció időszakában egyes keresztény közösségek és a nyugati nagyhatalmak között igen szoros kapcsolatok alakultak ki, egyes nyugati államok kifejezetten a közel-keleti keresztény közösségek védnökeiként és képviselőiként tüntették fel magukat (lásd például Franciaország és a libanoni maronita keresztények kapcsolatát).

<sup>56</sup> „A zsidó és a muszlim gondolkodók ugyanazt a szókészletet használták, ugyanazokon a problémákon töprengtek.” Esther BENBASSA – Aron RODRIGUE [2003]: *A szefárd zsidók története*. p. 36. Osiris Kiadó, Budapest. Elegendő csupán az egyidőben élt muszlim Ibn Rusdra (Averroes, 1126–1198) és a zsidó Mose bin Majmonra (Majmonidész, 1138–1204) gondolni.

<sup>57</sup> Bernard LEWIS [1987]: *The Jews of Islam*. p. 73. Princeton University Press, Princeton, New Jersey.

<sup>58</sup> u.o. p. 68., p. 77.

<sup>59</sup> u.o. p. 78.

Az iszlám civilizáció területén élő zsidóság kérdése a 19. század végétől részévé vált a Palesztina területén létrehozandó zsidó állam körüli politikai problémakomplexumnak s teljes mértékben átpolitizálódott. Az arab országokban, illetve Iránban élő szefárd, illetve mizrahi zsidóság nagy része Izraelbe települt át, s túlnyomó többségük a kizárólagos zsidó identitás vállalására kötelezte el magát.<sup>60</sup>

Ha egyfelől igaz az, hogy nemcsak iszlám vallásúak lehetnek részesei az iszlám civilizációnak – hanem mások mellett keresztények vagy zsidó vallásúak is –, másfelől az is igaz, hogy iszlám vallásúak nemcsak az iszlám civilizációhoz tartozhatnak. Véleményünk szerint az „őshonos“ európai muszlimok, a bosnyákok vagy az albánok annak ellenére, hogy vallásuk az iszlám, éppúgy nem az iszlám civilizációhoz tartoznak, mint mondjuk a magyar vagy lengyel muszlimok. A kérdés persze ennél lényegesen összetettebb, és ha lehet még bonyolultabb a törökök vagy az Európában élő muszlim kisebbségek esetében.

Fenti esetekben a civilizációs hovatartozás aligha ítélnél meg egyértelműen: egyfelől értelmezés, másfelől egyéni vállalás kérdése. Már a huntingtoni civilizációs választóvonalak is fölvetnek egy sor problémát. „Hol ér véget Európa? Európa ott ér véget, ahol a nyugati kereszténység, és ahol az iszlám és az ortodoxia világa kezdődik“<sup>61</sup> – jelenti ki Huntington, aki nemhogy Albániát, de Görögországot sem sorolja a nyugati civilizációhoz.<sup>62</sup> Törökországot klasszikus „elszakadó államnak“ tartja, amely „olyan uralkodó kultúrával bír, mely egy adott civilizáción belül jelöli ki a helyét, csak hogy vezetői egy másik civilizáció irányába indulnának“.<sup>63</sup> Ez természetesen azt jelenti, hogy Törökország helye az iszlám civilizáción belül lenne, kemalista vezetői viszont a nyugatihoz szeretnének tartozni. A balkáni muszlim népeességű államokról külön nem ejt szót. Beszél viszont a volt Jugoszlávia, illetve Szovjetunió utódállamairól, amelyekben „multicivilizációs csoportok“ összecsapásai vezettek újabb felosztásokhoz, illetve amelyekben át kell hidalni a „civilizációs törésvonalat“. Különbséget tesz az „egy civilizációhoz tartozó, ám elkülönülő kulturális csoportokból álló országok“ (Csehszlovákia, Kanada) és az ún. hasadó államok között, amelyekben „jelentős csoportok tartoznak különböző civilizációkhoz“. Előbbiekben is lehetnek mély belső ellentétek, amelyek akár felbomlásukhoz is vezethetnek, az igazi megosztottság azonban utóbbiakra jellemző.<sup>64</sup>

Anélkül, hogy Huntington állításainak részletes kritikájába belemennénk, az általános vélekedés Törökországot inkább tekinti az iszlám, mint a nyugati civilizációhoz tartozónak. De vajon Albánia vagy Bosznia is az iszlám civilizáció része lenne? Vagy a Bulgáriában vagy Montenegróban élő muszlimok? És az Európai Unió államaiban élő muszlim kisebbségek – köztük a már ott született, állampolgársággal is rendelkezők – az iszlám civilizáció nyugati civilizációban élő képviselői? Aligha

---

<sup>60</sup> Az iszlám vallási, illetve civilizációs jellegéhez hasonlóan összetett kérdés a zsidóság vallási, nemzeti/etnikai illetve civilizációs jellege, aminek a részletes taglalásába ezúttal nincs mód belebocsátkozni. Annak eldöntése, hogy a zsidó mivolt vallási vagy nemzeti hovatartozást jelent (a cionizmus egyértelműen utóbbi mellett foglalt állást), nyilvánvalóan szubjektív, konkrét egyénektől függő. Előbbit elfogadva létezhet olyan kategória, hogy arab zsidó (ti. zsidó vallású arab), utóbbit elfogadva viszont nem.

<sup>61</sup> Samuel P. HUNTINGTON [1998]: *i.m.* p. 259.

<sup>62</sup> „Görögország nem része a nyugati civilizációnak, de otthona volt annak a klasszikus civilizációnak, mely a Nyugat egyik fő forrása.” *u.o.* p. 264.

<sup>63</sup> *u.o.* pp. 220-221.

<sup>64</sup> *u.o.* p. 218.



lehetséges ezekre a kérdésekre egyértelmű választ adni, pontosabban a válasz jelentős mértékben függ az iszlám (és a civilizáció) értelmezésétől.<sup>65</sup> Minél komplexebb rendszerként, minél inkább „totalitásként“ („nem csupán vallásként“) értelmezzük az iszlámot, annál inkább igen a válasz. Amennyiben viszont az iszlám dekulturizált, deetnizált, deterritorializált, „puszta“ vallásra redukált felfogását fogadjuk el, a válasz egyértelmű nem.

### ***Elnyugatiasodás vs. retradicionalizáció***

A szimbolikusan 1798-tól, Napóleon expedíciós csapatainak az egyiptomi mamlúkok felett aratott győzelmétől megindult kolonizáció nem csupán az európai technikát, gazdaságot, politikai rendszereket, intézményeket tette ismertté az iszlám világban, hanem a nyugati nézeteket, eszmerendszereket, ideológiákat is. A liberalizmus, a nacionalizmus, majd hamarosan a szocializmus, később a marxizmus Európában kifejlődött gondolati rendszere „átkerült” az iszlám világába, s kölcsönhatásba lépett a prekoloniális muszlim társadalmak lényegében kizárólagos ideológiájával, az iszlámmal.

A tradicionális muszlim társadalmak – és a korábban örökérvényűnek vélt értékrend, normarendszer – bomlása, újfajta struktúrák kialakulása, a nyugati uralom fokozódó elnyomása, a nyugati befolyás növekedése tartós és mély identitás-válságot is eredményeztek. A muszlim gondolkodók keresni kezdték a felzárkózás, a fejlődés, mégpedig a modern kornak megfelelő fejlődés lehetőségeit. Eközben a gazdaságba, társadalomba, politikai intézményrendszerbe beépültek az európai minták, elemek, amelyek egyre erőteljesebben bomlasztották a tradicionális struktúrákat.

Egyes közel-keleti államokban a kormányzatok modernizációs programokba, nyugat-barát reformok sorozatába kezdtek. A nyugati és a nyugat-barát helyi kormányok általi kihívásokra többféle muszlim válasz született, amelyek közös vonása, hogy mindegyik a reform, az iszlám és/vagy a társadalom megreformálásának a szükségességéből indultak ki.

A két legfontosabb vonulat az iszlám modernizmus, illetve az iszlám fundamentalizmus. Előbbi képviselői az iszlám megreformálását, a modern világ feltételrendszeréhez való hozzáigazítását tartották szükségesnek, amely együtt járt az iszlám örökség reinterpretációjával és újbóli felépítésével, hogy az iszlám (világ) képes legyen megfelelő válasszal szolgálni a modern világ, a Nyugat politikai, kulturális, tudományos és egyéb kihívásaira, s egyúttal visszanyerje függetlenségét, megszabadulva az európai imperializmustól/kolonializmustól való közvetett illetve közvetlen függőségtől. Ennek az irányzatnak sok képviselője kifejezetten a szekularizáció, vagyis az iszlámnak a közszférából való száműzése mellett foglalt állást. Az iszlám modernizmus sok ideológiai irányzat meghonosodását illetve megerősödését segítette elő az iszlám világban a szekuláris nacionalizmustól egészen a pániszlámizmusig.

---

<sup>65</sup> A civilizációs hovatartozás kérdése természetesen sok egyéb, itt nem tárgyalandó tényezőtől is függ, egyebek mellett a szóban forgó egyének, illetve közösségek döntésétől, illetve attól is, hogy a külvilág minek tartja őket.

Az iszlám fundamentalizmus viszont nem az iszlámot kívánta megváltoztatni, hanem a környező világot. Képviselői ugyanis a fő problémát éppen abban látták, hogy az idők folyamán eltértek az iszlámtól, a politika, a gazdaság és társadalom nem az iszlám elvei szerint működött, illetve ha magáról azt hirdette is, azok nem az „eredeti” iszlám „tisztá” alapelvei voltak, hanem egy eltorzított, „beszennyezett”, a politikai hatalom érdekeinek megfelelő, azt legitimáló iszláméi. Vissza kell hát térni az eredeti, „tisztá” iszlámhoz (amely csupán Mohamed próféta és az őt követő négy „igaz úton járó” kalifa időszakában érvényesült<sup>66</sup>), vagyis megtisztítani az iszlámot a ráakódásoktól, szennyeződésektől és – kiindulva az iszlám totális, az élet minden területét átfogó és szabályozó jellegéből – a politikát, a társadalmat is erre alapozni.

Az iszlám fundamentalizmus teoretikusai dolgozták ki az „iszlám állam” modelljét, síkraszálltak a társadalom egészének iszlamizálása mellett, ezzel megalapozóivá váltak a politikai iszlám, illetve az iszlamizmus ideológiájának. Jelentős különbség az iszlám fundamentalizmus és az iszlám modernizmus között, hogy előbbi – a részletkérdésekben, illetve a követendő módszerek, az „iszlám állam” megvalósításának útjai tekintetében fennálló számottevő eltérések ellenére – összeáll egy viszonylag koherens rendszerré, utóbbi viszont nem.

Az iszlámban kibontakozó reformmozgalom nagy hatással volt a politika- és államelméletekre is. A nyugati politikaelméletek, a demokráciáról, a hatalomról, a képviselőről, a népszuverenitásról, stb. vallott nézetek ismertté váltak az iszlám világban is. Emellett a kolonializmus “meghonosította” a nyugati politikai intézményrendszer különböző elemeit is az iszlám világ régióiban. A helyi reakció mindegyike többféle volt, s rendkívül széles skálán mozgott a “nyugati” politikai intézményrendszer, kategóriák, nézetek elutasításától s helyettük a sajátos “iszlám” politikaelmélet kidolgozásától egészen azok teljes átvételéig. Az mindenesetre tény, hogy a modern nyugati politika- és államelméletek hatása alól azok sem vonhatták ki teljes mértékben magukat, akik szembehelyezkedtek velük. A teoretikusok egy számottevő része olyan elméletek kidolgozásán fáradozott, amelyek “iszlám” gyökerezettségűek, ugyanakkor – a realitások felismerése alapján – megfelelnek a modern kor követelményeinek is, vagyis eleget tesznek részint a modern államiság követelményeinek, részint – többé vagy kevésbé – a nyugati politikaelméletek bizonyos általános elvárásainak. Ily módon zömmel “klasszikus” iszlám kategóriák telítődtek gyakran új tartalommal, sokszor megőrizve eredeti, különböző jelentéstartalmukat is, teret adva ezzel az igen sokféle értelmezhetőségnek.

Eleve új tartalmat nyert a “*daula*”, amely korábban az iszlám történelmi fejlődés sajátosságainak megfelelően elsődlegesen “dinasztia” jelentésű volt, most azonban felvette az “állam” jelentéstartalmat is. Megjelent a korábban ismeretlen “állampolgár” (*muwátin*), s teret nyert az a politikai pártrendszer is, amely ebben a formájában nem volt jellemző a klasszikus muszlim fejlődésre.

---

<sup>66</sup> A síita fundamentalista teoretikusok véleménye valamelyest eltér a szunnitákétól. Ők ugyanis a Mohamed prófétát követő első három “igaz úton járó” kalifát – ha személyüket a vallástól való eltávolodás miatt általában nyíltan nem is bírálják – nem tartják jogszerű vezetőknek, csak a negyediket, Alit. Az első három kalifa implicit bírálatára utal Khomeini azon kijelentése, miszerint Ali kormányzata a helyreállítást, reformot szolgáló “reform kormányzat” (*hukúmat iszláh*) volt, s Ali uralma volt az iszlám történelemnek az utolsó olyan korszaka, amikor érvényesültek az iszlám elvei. Ezután a kalifátust a szultanátus és az örökletes monarchia váltotta fel, vagyis a zsarnoki uralom, amely mind a mai napig tart. Rúholláh al- KHOMEINI [1980]: *i.m.* p. 33., p. 43.

Új jelentéstartalmat kapott az „*umma*“ is, ami eredetileg a muszlimok vallási közössége, pontosabban – a Korán használata szerint – valamilyen vallást követő nép, közösség.<sup>67</sup> A mohamedi *umma* eredetileg kizárólag arabokat foglalt magában, majd a hódítások során váltak más, az iszlámot felvett etnikumok is az *umma* részévé. Az iszlám *umma*, az iszlám világban élő muszlimok vallási-spirituális közössége ma is igen fontos, a muszlimok számára alapvetően meghatározó összetartozás-érzést nyújtó fogalom. Csakhogy az *umma* szó a modern korban felvette a nemzet (bizonyos értelemben a nép) jelentéstartalmát is. A 19. század vége felé az arab világban a külföldről, mindenekelőtt Európáról szóló szövegekben egyre inkább az *umma* szóval jelölték a nemzetet. Amikor pedig európai országokkal vagy az Egyesült Államokkal kapcsolatban nemzetgyűlésről esett szó, azt a *madzslisz al-umma* kifejezéssel adták vissza. Ez a sajtóban, illetve a közbeszédben terjedő, a hagyományostól eltérő jelentéstartalom egyes vallástudósokat is arra késztetett, hogy újradefiniálják az *umma* fogalmát. A kairói al-Azhar sejkje, Huszain al-Marszafi 1881-ben úgy foglalt állást, hogy az *umma* nem csupán a hithez, hanem a területhez vagy nyelvhez is kapcsolható fogalom. Külön kiemelte utóbbi fontosságát, mivel a közös nyelv valamiféle egységet fejez ki.<sup>68</sup>

Ettől kezdődően vált elfogadottá az *umma* új jelentéstartalmának alkalmazása az iszlám világra is, mégpedig elsősorban az “arab nemzet” vonatkozásában (*al-umma al-arabíja*). Ez az *umma*-fogalom magában rejtje az iszlám *umma* valamikori nagyságának tudatát s kifejezi a gyakorlatban meglévő fragmentáltsággal szemben egyfajta vágyat, reményt az arab egység, az egységes arab nemzet létrejötte irányában. Ritkábban, de az országhatárok övezte nemzet-fogalmat is az *umma* szóval jelölik: *al-umma al-miszríja*, egyiptomi nemzet. A parlament elnevezése egyes arab országokban (például Jordániában) *madzslisz al-umma*, vagyis nemzetgyűlés (másutt – így Egyiptomban – *madzslisz as-saab*, vagyis népgyűlés).

A teoretikusok többsége a változás, a reformok szükségessége mellett szállt síkra. A változás, a “megújulás” (*tadzsdíd*), illetve a “reform” (*iszláh*) az iszlámban sajátosan értelmezendő. Mind a “*tadzsdíd*”, mind az “*iszláh*” klasszikus iszlám terminusok, amelyek lényegében az igaz hitre vonatkoznak. A Korán például azokat nevezi az “*iszláhot*” végrehajtó “*muszlihún*”-nak, a “akik szilárdan ragaszkodnak az Íráshoz, és elvégzik az istentiszteletet”.<sup>69</sup> Egy prófétai hagyomány szerint pedig Mohamed próféta szólott Isten azon küldötteiről, akik “megújítják” a hitet – vagyis biztosítják az iszlám eredeti szellemének érvényesülését. A “reformnak” tehát – klasszikus iszlám értelmezésében – mindig is van egy olyan belső jelentéstartalma, amely (mindenekelőtt morális szempontból) az iszlám “igazi” szelleméhez, eredeti jelentéséhez való visszatérést hirdeti.

Az a tény, hogy a modern politikai intézményrendszert, legalábbis annak legtöbb elemét a kolonializmus “ültette át” az iszlám világba, nem csupán a gyakorlat, hanem az elméletek síkján is ellentmondásos helyzetet eredményezett. Sokan – és nem alaptalanul – érveltek azzal, hogy egyes politikai intézmények nem adekvátak a helyi feltételekkel, nem következnek szervesen a fejlődés sajátosságaiból. Általánossá vált az a törekvés, hogy megtalálják “iszlám” megfelelőjüket avagy helyettesítsék valamilyen,

---

<sup>67</sup> Vö. Korán, 10:19, 22:34, 35:42 stb.

<sup>68</sup> Ami AYALON [1987]: *Language and Change in the Arab Middle East. The Evolution of Modern Political Discourse*. p. 27. Oxford University Press, New York and Oxford.

<sup>69</sup> Korán 7:170

a muszlim történelemben meglévő intézménnyel. A modern parlamentet például sokan a klasszikus iszlámbeli *“ahl as-súra”*-val illetve *“ahl al-hall va-l-akd”*-dal azonosították.

A 19. századi nyugati dominanciára és a Nyugattól való függőségre az iszlám világ válasza nem volt egyértelműen elutasító vagy szembenálló. A vezetők és az elit egy része magáévá tette a nyugati ideológiákat – beleértve a szekularizációt is. Ez a nyugatias elit együttműködött a brit és francia gyarmati adminisztrációval. A 19. század második felétől egyik fő céljává az abszolutista monarchikus rendszerek alkotmányos kormányzási formával való felváltása volt. Ezt célozta a több országban is kibontakozó konstitucionalizmus mozgalma, amely olyan politikai modell megvalósítására törekedett, amely az alkotmányosságon és a racionális uralmon alapul. Sajátos módon ez a szemlélet a vallási értelmiség, az *ulema* bizonyos köreiből is teret nyert, akik szakítottak az iszlám jogrendszer tradicionális felfogásával és együttműködtek a liberális-nacionalista vezetőkkel és egyidejűleg léptek fel az abszolút monarchiákkal és a nyugati kolonializmussal/imperializmussal szemben. Ezt példázta az 1879–82-es Arábi-felkelés Egyiptomban, vagy az iráni 1905–11-es alkotmányos forradalom, de hasonló folyamatok játszódtak le Szíriában és Algériában is. A vallási vezetők egy része tehát a szekuláris nacionalista elit oldalán aktívan részt vett a függetlenség elnyerését és a modern nemzetállam létrehozását zászlajára tűző mozgalmakban.

Ez a modernista vallási értelmiség azonban fenntartásokkal viseltetett a nyugati ideológiákkal, intézményekkel, jogrendszerrel és szokásokkal szemben, s továbbra is fontos szerepet szánt (volna) az iszlámnak. Nem ez következett azonban be, s a 20. század első felére a liberális, majd radikális nacionalizmus szekularizált ideológiája vált a modern államok fő szervező elvévé a rá épülő társadalmi-politikai rendszerrel egyetemben. Az uralkodó nacionalista politikai/katonai elit határozottan különválasztotta az államot és a vallást, azonban nem tartotta fenn az állam ideológiai semlegességét. A tradicionális vallási vezetők és intézmények társadalomban betöltött szerepét aláásták és radikálisan visszaszorították, a vallást a hivatalos állami ideológiával próbálták meg helyettesíteni, miközben megőrizték az iszlám retorikát, sőt a hivatalos állami ideológiát állították úgy be, mintha az képviselné az „igazi” iszlámot.

E folyamatra kiváló példát szolgáltat Egyiptom. Fuád király 1936-os halálát követően fia, Farúk lett a király, akinek a kezdeti népszerűsége hamarosan erodálódott. A politikai elit az Európából importált szekuláris politikai intézményrendszer (beleértve a parlamenti rendszert) és ideológiák hatása alatt az európai/nyugati értékek és intézmények mellett tette le a voksát, azokat kísérelte meg ráerőltetni Egyiptomra, az ország modernizálásához elengedhetetlenül szükséges feltételnek tartva a kulturális identitás újra-definiálását. Ezek a lépések úgy is felfoghatók, mint a „tradíciók elleni támadás”.<sup>70</sup>

Az egyiptomi értelmiség egy része munkásságával azt kívánta igazolni, hogy az egyiptomi kulturális identitás voltaképpen az európai liberális tradíciókból vezethető le. Közülük a legismertebb Táhá Huszain Egyiptomot a Mediterráneum szerves részének tartva megállapítja, hogy „semmilyen intellektuális vagy kulturális különbség nincs a Mediterráneum térségében felnőtt emberek között”, s markáns különbséget téve – természetesen kulturális téren – Kelet és Nyugat között, Egyiptomot az utóbbihoz kapcsolja. Hosszan sorolja azokat a vívmányokat, amelyeket Egyiptom átvett Európától. Igaz, hogy fennmaradtak bizonyos régi iszlám intézmények – teszi hozzá –, azonban

---

<sup>70</sup> William L. CLEVELAND [2000]: *A History of the Modern Middle East*. p. 195. Westview Press, Boulder and Oxford.

ezek is jelentősen megváltoztak. „Tagadhatatlan tény, hogy napról-napra közelebb kerülünk Európához és válunk annak integráns részévé.”<sup>71</sup>

A nasszerizmus demonstrálja talán a legnyilvánvalóbban, hogy a második világháborút követően a közel-keleti országokban uralkodó ideológiává vált radikális nacionalizmus esetében, voltaképpen az iszlámot is magába építő, de alapjaiban szekularizált indíttatású ideológiáról volt szó, amely a politikai/állami szférát szekuláris rendező elvek alapján – az iszlám argumentáció mint legitimációs eszköz segítségével – irányította. Az 1952-es egyiptomi forradalom győzelmét az *ulema* és a Muszlim Testvérek igen széles tömegbázissal rendelkező szervezetének hathatós támogatása segítette elő. A szabad tisztek azonban hamarosan leszámoltak a Testvérek szervezetével. Az államosításokat, a földreformot és egyéb „szocialista” jellegű intézkedéseket a politikai vezetés úgy próbálta mindenki számára elfogadhatóvá tenni, hogy egyenlőségjelet tett az iszlám és a szocializmus közé, az iszlámot kimondottan a szocializmus vallásaként interpretálva.<sup>72</sup>

### ***Iszlám és szekularizmus***

Max Weber nyomán a szekularizáció – „a világ varázstalanodása”<sup>73</sup> – 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 maga a szekularizáció, az intézményi autoritás differenciálódása, amelyet a racionalizáció kényszerít ki. Ebben a folyamatban, az intézmények és 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 ellentét-párjai a szakrális és a profán.<sup>74</sup> A kultúrában végbemenő változásoknak is két szintje van. Az egyik az intézményekkel kapcsolatos, a másik viszont a morállal és a szimbólumokkal.

---

<sup>71</sup> Taha HUSAYN [2007]: *The Future of Culture in Egypt*. Részlet a szerző *Musztakbal asz-szakáfa fi Miszr* (A kultúra jövője Egyiptomban) című, 1938-ban megjelent könyvéből. In: John J. DONOHUE – John L. ESPOSITO (eds.): *i.m.* pp. 54-58.

<sup>72</sup> Mindezt kiválóan tükrözik Nasszer beszédei. „Az iszlám által létrehozott állam, amelyet Mohamed ... alapított meg, az első szocialista állam volt. Mohamed a próféta volt az első, aki már abban az időben bevezette az államosítás politikáját. Az iszlám állam ... a Próféta után ... a szocializmus útján haladt tovább... Vannak, akik azt mondják: az iszlám reakciós vallás. Erre én azt válaszolom: Nem! Soha! Az iszlám haladó vallás, a fejlődés és az élet vallása. Az iszlám úgy képviseli a vallást, hogy egyben a világot is képviseli... Az iszlám hirdette meg először, hogy mindenki egyenlő és szabad... Íme, ez a szocializmus.” Gamal Abdel NASSZER [1964]: *Madzsmúia khutab va-taszrihát va-bajánát* (Összes beszédek, közlemények és nyilatkozatok). pp. 460-462. Al-hajat al-ámma li-suún al-matábía al-amiríja bil-Káhira. Kairó, 2. kötet.

<sup>73</sup> „Die Entzauberung der Welt”.

<sup>74</sup> Daniel BELL [1991]: *The Return of the Sacred? The Argument on the Future of Religion*. In: Daniel BELL: *The Winding Passage. Sociological Essays and Journeys*. p. 332. Transaction Publishers.

A szekularizációnak – akárcsak az iszlámnak – különböző értelmezései lehetségesek, amelyek más-más aspektusra helyezik a hangsúlyt. Az egyik a vallás (a nyugati civilizációban az egyház) és az állam, avagy ha úgy tetszik a vallás és a politika szétválasztása. A másik a vallás „száműzése“ a közszférából a magánszférába. A harmadik – előbbihez kapcsolódóan – a vallás jelentős háttérbe szorulása és a „világi“ előtérbe kerülése, a társadalom „elvilágiasodása“. Egy negyedik – szélsőséges, merev – értelmezés pedig kimondottan a vallástalansággal, 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 szekularizmus és az iszlám világ viszonyát. Annyit előljáróban 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 szekularizmus-értelmezés alapján a kettő összeegyeztethetetlen. A liberális/modernista iszlám- és szekularizmus-értelmezések alapján viszont a kettő összeegyeztethető egymással.

Az előbbi kérdésre az esszencialista, totális iszlám-felfogást vallók egyértelmű nemmel válaszolnak, legyen szó akár iszlamista teoretikusokról, akár nyugati szakértőkről. Az iszlámizmus egyik szellemi atyjának tartott Szajjid Kutb szerint az iszlám természetével ellentétes a vallás olyan elkülönítése a társadalomtól, ami a nyugati világot jellemzi.<sup>75</sup> Ahogy egy helyütt megfogalmazza: az iszlám történelemben sohasem létezett „a szakrális vs. szekuláris dichotómia”.<sup>76</sup> Bernard Lewis az iszlám világot jellemezve megállapítja, hogy „annak egyáltalán nincs értelme, hogy laikusokról beszéljünk. A pusztá elképzelés, hogy létezhet valami, ami elkülönült vagy akár csak elkülöníthető a vallási hatalomtól, olyasmiről, amit a keresztény nemzetek nyelveiben a laikus, világi vagy szekuláris jelzőkkel szokás illetni, teljesen idegen az iszlám gondolkodástól és gyakorlattól.”<sup>77</sup> Az iszlám jog talán 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”.<sup>78</sup>

Vannak, akik az iszlám és a kereszténység közötti különbségre vezetnek vissza, egyfelől az iszlám és a szekularizmus összeegyeztethetlenségét, másfelől a nyugati szekularizációt. E nézet kapcsán egyetérthetünk Olivier Roy-val abban, hogy „nincs laikus vallás”<sup>79</sup>, hiszen valamennyi monoteista világvallás az igazság hirdetésének igényével lép fel, azzal, hogy az emberi cselekedetekkel, emberi viselkedéssel kapcsolatban is mondjon valamit. Mégis, a kereszténység és az iszlám között e téren fennálló különbséget sokan Jézus a Bibliából jól ismert mondására vezetnek vissza – amelyhez hasonló a Koránban nem található: „Adjátok meg a császárnak, ami a

---

<sup>75</sup> Szajjid KUTB [1983]: *al-Adála al-idzstimájja fi-l-izlám* (A társadalmi igazságosság az iszlámban). p. 18. Dár as-surúk, Kairó-Bejrút.

<sup>76</sup> Szajjid KUTB [é.n.]: *Islam – the Religion of the Future*. p. 7. I.I.F.S.O. Salimiah.

<sup>77</sup> Bernard LEWIS [2004]: *i.m.* p. 36.

<sup>78</sup> Joseph SCHACHT [1983]: *i.m.* p. 168.

<sup>79</sup> Olivier ROY [2007]: *i.m.* p. 38.

császáré, és az Istennek, ami az Istené“<sup>80</sup>. 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<sup>81</sup>, 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)?

Tulajdonképpen a 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 ezt is „exportálta“ az iszlám világba – pontosabban mondva inkább az iszlám világ „importálta“ Nyugatról. A szekularizmusra használatos arab kifejezés az „*almánija*“. Nyugaton tanult, a nyugati ideológiák iránt fogékony keresztény arabok vezették be a kifejezést, mégpedig Bernard Lewis szerint először „*álamánija*“ formában, amely egyértelműen jelezte, hogy a kifejezés az „*álam*“, világ szóból származik. Később némileg módosult, mégpedig először „*alamánija*“, majd „*almánija*“, illetve „*ilmánija*“ formára.<sup>82</sup> 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. A kairói Arab Nyelv Akadémiájának állásfoglalása szerint a szó egyértelműen az „*álam*“ – világ – szóból ered (egyres javaslatok szerint a félreértések elkerülése végett szerencsésebb lenne „*álamánijának*“ nevezni).<sup>83</sup>

A muszlim vallási értelmiség és a modern muszlim gondolkodók jelentős része is – hasonlóan az iszlamistákhoz – a szekularizmust az iszlám „antitézisének“ tartja, a *dzsáhilijával*<sup>84</sup> azonosítja, s a *kufir*, hitetlenség kategóriájába sorolja<sup>85</sup>. Fazlur Rahman például a szekularizmust – mint „a modernitás csapását“ az ateizmussal azonosítja,

---

<sup>80</sup> Máté 22,21

<sup>81</sup> Lásd például a keresztény pártok részvételét a politikában.

<sup>82</sup> Bernard LEWIS [2004]: *What Went Wrong? Western Impact and Middle Eastern Response*. p. 117. Phoenix, London.

<sup>83</sup> Vö. Fauzi M. NAJJAR [1996]: *The Debate on Islam and Secularism in Egypt*. *Arab Studies Quarterly*, Spring 1996.

<sup>84</sup> Az iszlám előtti „tudatlanság“ korának elnevezése. Az iszlamista teoretikusok – mindenekelőtt Maudúdí és Szajjid Kutb – a nem iszlám, a nem az iszlám elvei alapján működő társadalmak jelölésére használják. „Egész környezetünk ... dzsáhilija. ... Valamennyi, a világon ma létező társadalom dzsáhili... Ezekkel a dzsáhili társadalmakkal kapcsolatban az iszlám állásfoglalása egyetlen mondatban megfogalmazható: valamennyi ilyen társadalmat az iszlámmal ellentétesnek és illegálisnak tartja.” Szajjid KUTB [1965]: *Maálím fi-t-tarik* (Mér földkövek az úton). Kairó, különböző helyeiről

<sup>85</sup> „Az iszlám és a szekularizmus közötti küzdelem cseppet sem új. Ez csupán az iszlám és a dzsáhilija 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](http://www.islamtoday.com/book/I_secular/Islam%20and%20Secularism%20_proofread_.pdf)

s iszlám világbeli megjelenését a kolonializmus negatív hatásának tulajdonítja.<sup>86</sup> A demokrácia mellett hitet tevő modernista muszlim gondolkodó, Abdel-Karím Szorús árnyaltabban közelíti a kérdést. A szekularizmus két fajtáját különbözteti meg egymástól: a politikai és a filozófiai szekularizmust. Előbbi a vallás és az állam különválasztását jelenti, utóbbi viszont azt, hogy nincs Isten. A politikai szekularizmus Szorús 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 szekularizmus negatív ítéletet mond a vallásról.<sup>87</sup> Szorús szerint a szekularizmus eleinte toleráns volt, mivel a vallás fokozatos gyengülésével számolt. A vallások széles körben tapasztalható erősödése azonban militánsá tette a szekularizmust. A militáns szekularizmus pedig a vallás két aspektusa – ti. egyfelől az igazság, másfelől az identitás kifejezője – közül utóbbit erősíti. Szorús 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”.<sup>88</sup>

Pedig a szekularizmus kifejezés első alkalmazói az iszlám világban a fogalmat nem ateizmus, hitetlenség értelemben használták. Az 1919-ben alapított egyiptomi *Vafd* Párt neve először *Hizb Almáni*, vagyis Szekuláris Párt volt a következő jelmonddal: „*Ad-din li-lláh va-l-vatan li-l-dzsami*”, 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 és nemzeti identitáson alapul”.<sup>89</sup> Najjar szerint a törökországi, ataturki vallás-ellenes lépések eredményezték, hogy az „*almánija*” szerte az iszlám világban az ateizmussal azonosult.

Olyannyira, hogy szélsőséges iszlamisták szerint a szekularistáknak halálbüntetés jár. Erre hivatkoztak azt követően is, amikor 1992. június 8-án az Iszlám Dzsihad két tagja Egyiptomban meggyilkolta a vallás és a politika különválasztása mellett határozottan síkra szálló Farag Fodát. Muhammad al-Gazáli sejk, ismert egyiptomi vallási vezető úgy nyilatkozott, hogy a szekularisták komoly veszélyt jelentenek a társadalomra, ezért egyenesen a kormány kötelezettsége, hogy halálra ítélje őket. Ennek ellenére az egyiptomi Legfelső Bíróság a merénylet első számú gyanúsítottját, Abd as-Sarif Ahmad Ibráhimot ítélte halálra. A bíróság nem fogadta el a védelem azon érvelését, hogy a merénylet 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.<sup>90</sup>

---

<sup>86</sup> Fazlur RAHMAN [1982]: *Islam and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition*. p. 15. Chicago University Press, Chicago.

<sup>87</sup> Abdulkarim SOROUSH [2007]: *Militant Secularism*. A szerző 2007. augusztus 2-án egy párizsi egyetemen tartott előadásának összefoglalója.

[http://www.dr.soroush.com/English/On\\_DrSoroush/E-CMO-2007Militant%20Secularism.html](http://www.dr.soroush.com/English/On_DrSoroush/E-CMO-2007Militant%20Secularism.html)

<sup>88</sup> Abdel-Karím Szorúst idézi Tamara SONN [2005]: *Islam and Modernity: Are They Compatible?* In: Shireen T. HUNTER – Huma MALIK (eds.): *Modernization, Democracy, and Islam*. pp. 73-74. Praeger, Westport, Connecticut, London in cooperation with the Center for Strategic and International Studies, Washington, D.C.

<sup>89</sup> Vö. Fauzi M. NAJJAR [1996]: *i.m.*

<sup>90</sup> *u.o.*



Az iszlám világban sem mindenki azonosítja azonban a szekularizmust az ateizmussal. Muhammad Imára, a mérsékelt iszlamizmus kiemelkedő egyiptomi képviselője a szekularisták két típusát különbözteti meg egymástól: a szélsőségeseket és a mérsékeltet. Előbbiek, akik az iszlám világban erős kisebbséget képviselnek, magát a vallást utasítják el, míg a szekularisták nagy többségét jelentő mérsékelték 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.”<sup>91</sup> Fahmi Huvaiddi, 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, egyenlőségre és demokráciára nézve.<sup>92</sup>

### ***A 18–19. századi reformok és a szekularizáció***

A 18–19. században belső kezdeményezésre, pragmatikus megfontolásokból kormányzati szintű reformok sorát valósították meg iszlám világ-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”.<sup>93</sup>

A reformok egyik következménye lett az „iszlám szekularizálódása”<sup>94</sup>, 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 legitimitációját Nyugatról importált modellek váltották fel”.<sup>95</sup> 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 elitre és a tradicionális, iszlám-orientált többségre. Ezt a kormányzatok által végrehajtott modernizációt nevezi Esposito „progresszív szekularizációnak”.<sup>96</sup>

---

<sup>91</sup> Muhammad Imára az as-Saab 1994. január 7-i számában megjelent cikkéből idézi Fauzi M. NAJJAR[1996]: *i.m.*

<sup>92</sup> Fahmi HUVAIDI: Tahrír al-maszala al-almánija. Al-Ahrám, 1992. szeptember 1. Idézi Fauzi M. NAJJAR[1996]: *i.m.*

<sup>93</sup> Bassam TIBI [1987]: *Vom Gottesreich zum Nationalstaat. Islam und panarabischer Nationalismus.* p. 83. Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main.

<sup>94</sup> MARÓTH Miklós [2002]: *i.m.*

<sup>95</sup> John L. ESPOSITO [1984]: *Islam and Politics.* p. 44. Syracuse University Press, Syracuse, New York.

<sup>96</sup> *u.o.*

Mások a „strukturális szekularizáció“<sup>97</sup> 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 intézmények.

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 világ-beli 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“<sup>98</sup>.

Ami a „szubjektív szekularizációt“, vagyis „a vallási vízió emberek tudatából való kioldását“<sup>99</sup> illeti, ez a folyamat is megindult az iszlámban 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 államszocializmus, vagy a monarchia-központú nacionalizmus formáját öltötte<sup>100</sup> – „az állam vallásává vált“.<sup>101</sup> Ez az „állami szekularizmus“ azonban

---

<sup>97</sup> Francis ROBINSON [1987]: Säkularisierung im Islam. In: Wolfgang SCHLUCHTER (Hrsg.): *Max Webers Sicht des Islams. Interpretation und Kritik*. p. 258., p. 260. Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main.

<sup>98</sup> I.M. LAPIDUS [1987]: Islam and Modernity. In: S.N. EISENSTADT (ed.): *Patterns of Modernity. Volume II: Beyond the West*. p. 102. New York University Press, New York.

<sup>99</sup> Francis ROBINSON [1987]: *i.m.* p. 261.

<sup>100</sup> Lásd az ataturki Törököságot, a Pahlavik Iránját, a nasszeri Egyiptomot, a *baaszista* Irakot és Szíriát, az arab szocialista Algériát, stb.

<sup>101</sup> Mansoor MOADDEL [2005]: *Islamic Modernism, Nationalism, and Fundamentalism. Episode and Discourse*. p. 340. The University of Chicago Press, Chicago and London.

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.

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 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.

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 (Averroes). A hellén örökséget a nyugati civilizációra átörökítő, s ahhoz nagyon sokat hozzátevő iszlám racionalizmus nagymértékben megalapozta az európai felvilágosodást és a reneszánszt. Ennek kapcsán Maxime Rodinson meggyőzően bizonyítja be, hogy a középkori muszlim kultúra legalább olyan mértékben viselte magán a racionalizmus jegyeit, mint az akkori nyugati, a „poszt-koráni“ 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.<sup>102</sup>

Bernard 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 volt. Az iszlám világ nemcsak hogy elfogadta az antikvitás örökségét, hanem „sokkal jobban hasznosította, mint bárki más“. Ezenkívül az ősi civilizációk lokálisak, jobb esetben regionálisak voltak. Az „iszlám ökömené“ volt az első, amely „soktörzsű (*multiracial*), multikulturális, bizonyos értelemben interkontinentális civilizációt hozott létre. Az iszlám civilizáció messze túlterjedt a római és hellenisztikus kultúrán, és képes volt Ázsia távoli civilizációjától lényeges elemeket kölcsönözni, adaptálni és magába építeni.“<sup>103</sup>

### ***A vallás és a politika az iszlám világban***

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

---

<sup>102</sup> Maxime RODINSON [1973]: *Islam and Capitalism*. p. 103. Pantheon Books, New York.

<sup>103</sup> Bernard LEWIS [1997]: *i.m.*

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* – az iszlám doktrínának megfelelően –, avagy *ad-dín va-sz-szijásza*, a szakrális/vallási és a dinasztikus/állami/politikai. 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 időszakában sem.

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 ez szükségképpen azt jelenti-e, hogy a vallás és a politika egysége – netán valamiféle „teokratikus politika” – az iszlám sajátos, más vallásoktól megkülönböztető jellemvonása lenne?

Amint azt az iszlamizmus teoretikusai 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? 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.<sup>104</sup> 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.<sup>105</sup>

Nemcsak az iszlamizmus képviselői, hanem a szakértők többsége is egyetért abban, hogy az iszlám világ politikai gyakorlata az omajjád dinasztia uralkodásától kezdődően nem felelt meg az iszlám elveinek. Az omajjád dinasztia uralkodása „*mulk*”, vagyis világi, királyi uralom volt. „Az omajjádakat istentelenségük és vallásellenességük miatt úzték el” – írja Goldziher.<sup>106</sup> Ez a helyzet az abbászidák idején némileg változott, azonban mind az omajjádák, mind az abbászidák kalifátusára sokkal inkább illik a „fél-szekuláris”<sup>107</sup>, mint az „iszlám” jelző.

„Az iszlám mint politikai és civilizációs projektum egész történetét realista, politikai megfontolások határozták meg”<sup>108</sup> –, 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.

---

<sup>104</sup> William Montgomery WATT [1989]: *Islamic Fundamentalism and Modernity*. p. 89. Routledge, London and New York.

<sup>105</sup> *u.o.*

<sup>106</sup> GOLDZIHÉR Ignác [1981]: A hadisz kialakulása. In: *Az iszlám kultúrája*. p. 249. Gondolat Könyvkiadó, Budapest, I. kötet.

<sup>107</sup> Ashgar Ali ENGINEER [2007]: Islam and Secularism. In: John J. DONOHUE – John L. ESPOSITO (eds.): *i.m.* p. 138.

<sup>108</sup> Fred HALLIDAY [1996]: *Islam and the Myth of Confrontation i.m.* p. 118.

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.“<sup>109</sup>

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“<sup>110</sup> sokhelyütt kurd, török, kaukázusi és egyéb katonai vezetők kezébe került, akiknek a lépéseit hatalmi/politikai/katonai megfontolások határozták meg és nem a *saría*. Már a 8–9. századtól a kalifátusban duális struktúra jött létre, vagyis elkülönült egymástól „a szekuláris politikai rezsím és a párhuzamos muszlim közösségi és vallási szervezetek“, vagyis különváltak egymástól az „állami intézmények“ és a vallási közösségek.<sup>111</sup> Egyre kevésbé lehetett a szultán hatalmát a kalifától eredeztetni, amikor a valóságban „a kalifát a szultán állította és mozdította el“<sup>112</sup>.

Mindig fontos volt ugyanakkor a politikai hatalom vallási legitimációja. Ennek az abbászida dinasztia uralkodásától kezdődően meghatározó komponensévé vált a *sariá*hoz való viszony. A politikai/állami és a vallási intézmények különválását követően egy sajátos szövetség jött létre a kettő között: utóbbi (vagyis lényegében a vallástudósok, a „többé vagy kevésbé domesztikált *ulema*“<sup>113</sup>) kinyilvánította az uralkodó legitimitását, cserében viszont előbbitől szabad kezet kapott a *saría* konkrét megformálásában és az igazságszolgáltatásban. A politikai és vallási intézményeknek ez a „szimbiózis“ a két fél sajátos „összejátszására“ épült: az *ulema* nem ragaszkodott ahhoz, hogy a politikai vezetés – az uralkodó – lépései minden tekintetben a *sarián* alapuljanak. Sok olyan terület volt, ahol az uralkodó szabadon – „autokratikusan“ – dönthetett, anélkül, hogy a Koránra vagy az iszlám előírásaira tekintettel lett volna.<sup>114</sup> Az uralkodó tkp. korlátlan világi hatalmának elismerése az *ulema* részéről egyértelműen legitimálta a vallás és a politika szeparációját.<sup>115</sup>

Bármilyen paradoxonként hangozzék is, a *saría* is a politikai szféra autonómiáját erősítette, mégpedig azért, hogy „kitermelte“ a vallástudósok és vallásjogi tudósok csoportját, akik a politikai hatalomtól – lényegében az uralkodó akaratától – függetlenül

---

<sup>109</sup> Olivier ROY [2007]: *i.m.* p. 50.

<sup>110</sup> Mansoor MOADDEL [2005]: *i.m.* p. 33.

<sup>111</sup> I.M. LAPIDUS [1987]: *i.m.* p. 90.

<sup>112</sup> Albert HOURANI [1983]: *Arabic Thought in the Liberal Age (1798–1939)*. p. 14. Cambridge University Press, Cambridge. 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, jöllehet 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.

<sup>113</sup> Olivier ROY [2007]: *i.m.* p. 50.

<sup>114</sup> William Montgomery WATT [1989]: *i.m.* pp. 91-92.

<sup>115</sup> Mansoor MOADDEL [2005]: *i.m.* p. 35.

értelmezték illetve hozták a szabályokat. Az *ulema* szerepe Roy szerint sokkal közelebb áll a civil társadalomhoz, mint a teokráciához.<sup>116</sup>

Ezt a „politikai szekularizmust”<sup>117</sup> tükrözi a muszlim társadalmak szerkezete is. A tradicionális muszlim társadalmak mindenekelőtt a törzsiség és a csoportszolidaritás (*aszabíja*) alapján épültek fel, s ebben az iszlám nem sok szerepet játszott. A törzsi szokásjogot manapság is sokan tévesen keverik össze a *sariával* (például 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. Lévéen szó azonban iszlám közegről, természetesen tekintettel vannak az iszlámra, azonban mindenekelőtt úgy, hogy érdekeiknek megfelelően használják fel azt. 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 „nagymuftija”, első számú hivatalos vallási vezetője, aki az iszlámot általában a politikai vezetés érdekeinek megfelelően értelmezi, többek között a fontosabb kérdésekre vonatkozó *fetvák*, vallási dekrétumok kibocsátásával.

### ***A szekularizáció teoretikai megalapozása***

A vallás és az állam (politika) különválasztásának – lényegében a szekularizációnak – az első teoretikusai az iszlám világban a nacionalizmus nyugati eredetű ideológiáját átvevő, zömmel szíriai keresztények voltak. E téren az első jelentős, tevékenységével a modernkori iszlám-értelmezésekre meghatározó hatást gyakorló muszlim vallástudós Ali Abd ar-Rázik volt, aki híres, hatalmas vitákat kiváltó munkájában<sup>118</sup> 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 megalapozott kifejtését adja annak, hogy az iszlám mindenekelőtt és kizárólagosan vallás.

Mohamed próféta küldetése – véli Abd ar-Rázik – kizárólag vallási jellegű volt. Ezt támasztja alá a Korán és a szunna is. “Muhammad ... Allah küldötte és a próféták pecsétje!”<sup>119</sup> – áll a Koránban, s ebből teljesen nyilvánvaló, hogy ő próféta, Alláh apostola és nem király. A prófétai uralom végeredményben “spirituális hatalom” (*vilája rúhíja*) – tehát kimondottan vallási hatalom –, szemben a nem-vallási jellegű “materiális hatalommal” (*vilája máddíja*). A vallási uralom – érvel tovább Abd ar-Rázik – a Próféta halálával megszűnt, s a vallási uralmat a “nem-vallási uralom” (*zaáma lá díníja*) váltotta föl, ami egyszerűen világi, avagy politikai uralmi forma. Ez bármilyen konkrét formát

---

<sup>116</sup> Olivier ROY [2007]: *i.m.* p. 52.

<sup>117</sup> *u.o.* p. 51.

<sup>118</sup> Ali ABD AR-RÁZIK [1978]: *al-Iszlám va-uszúl al-hukm* (Az iszlám és a kormányzás alapelvei). Bejrút. A munka először 1925-ben jelent meg.

<sup>119</sup> *Korán* 33:40

öltött is (*mamlaka* – monarchikus állam; *daula* – dinasztikus államiság; avagy *hukúma* – politikai kormányzat) nem volt más, mint egy “civil”, világi politikai kormányzati forma (*hukúma madanija dunjavija*), amelynek nem sok köze volt a valláshoz.<sup>120</sup>

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.

Abd ar-Rázikkal látszólag ellentétes következtetésre jutott Muhammad Rasíd Rida, aki az iszlámnak elsősorban politikai jelentőséget tulajdonított. Hangsúlyozta a vallási és világi szférák egységét, de főként az iszlám és a világi, politikai hatalom viszonyával foglalkozott, ezt tartotta meghatározónak, hiszen “a muszlimok szerint vallásuk valójában csak akkor juthat érvényre, ha létrejön egy erős és független muszlim állam, amely az iszlám törvényeit bármely idegen uralomtól függetlenül érvényesíteni tudja”<sup>121</sup> Rida erősen politikai töltetű iszlámja majdhogynem független a vallástól!

Rida egy olyan iszlám kormányzati forma szükségességét hangsúlyozza, amely megteremti az összhangot a vallási és világi szférák között. Rida kalifátusa a vallási jogból következő kötelezettség. A kalifa funkciója részint “vallási”, részint “világi”. “Vallási” annyiban, hogy létének szükségességét az iszlám vallásjog egyik fő forrása (az *idzsmá*, konszenzus) is kimondja, illetve a kalifa elsődleges feladata az iszlám jogrendszer, az “isteni jog” érvényre juttatása; “világi” pedig annyiban, hogy azok a konkrét feladatok, amelyeket a kalifának el kell látnia, döntően “világi” jellegűek. Végül is a kalifa posztja vallásilag is legitimált, és egy vallási eredetű, de túlnyomóan világi jellegű kérdések szabályozására szolgáló jogrendszer (a *saría*) gyakorlati alkalmazására szolgál.

Rida kalifája elsősorban és mindenekelőtt világi vezető, a kalifai funkció elsősorban világi/politikai jellegű. A kalifa “világi” hatalma bizonyos szempontból “vallási” hatalom is egyúttal, de messzemenőig nem azonos például a pápa vallási hatalmával a kereszténységben. Sőt Rida odáig megy, hogy az iszlám egyik fő jellemzőjének azt tartja, hogy megszünteti, felszámolja a kimondottan vallási, spirituális hatalmat (“semmi olyan nincs az iszlámban, amit spirituális hatalomnak nevezhetnénk”), és “a kalifa minden szempontból világi uralkodó”.<sup>122</sup>

Rida nem fogadta el a török nemzetgyűlés által kreált “spirituális kalifátus” intézményét sem! Ez az érvelés pedig már egészen közel jár ahhoz, ahogyan a vallás és a politika különválasztásának szükségességét valló teoretikusok érvelnek! Ráadásul a szorosán vett vallási kérdések intézését mintegy “ki is vonja” a kalifa közvetlen hatásköréből, speciális vallási intézményekre bízva, s hangsúlyozza, hogy a vallási propagandának mentesnek kell lennie a politikai hatalomtól, illetve befolyástól.<sup>123</sup>

---

<sup>120</sup> Ali ABD AR-RÁZIK [1978]: *i.m.* p. 91.

<sup>121</sup> Muhammad Rasíd RIDA [é.n.]: *al-Khiláfa au al-imáma al-uzma* (A kalifátus vagy a legfelső imamátus). p. 114. Kairó, Bejrút.

<sup>122</sup> *u.o.* p. 5., p. 127.

<sup>123</sup> *u.o.* p. 119.

Rida a politikai hatalomgyakorlás szinte teljesen “szekularizált” jellegének az indoklásához a “*dín*” és a “*saría*”, illetve az “*ibádát*” és a “*muámalát*”<sup>124</sup> kettősségének hangsúlyozásán át jut – természetesen az iszlám egység keretein belül. Azzal együtt, hogy ezek a kategóriák egymással igen szorosan összefonódnak, bizonyos mértékben – legalábbis ami gyakorlati kezelésüket, jogi szabályozásukat illeti – el is különülnek. Következésképpen mindazok a kérdések, amelyek nem a szűken vett vallásgyakorlásra vonatkoznak, amelyek nem érintik az iszlám “gyökereit”, hanem csak az “ágakat”<sup>125</sup>, az ember-alkotta törvények hatáskörébe tartoznak. Természetesen ezekre is érvényesek az iszlám általános alapelvei (egyenlőség, kölcsönös együttműködés, stb.), azonban ezek keretein belül a közösség teljesen szabadon szabályozhatja a “világi” kérdéseket. Mi ez, ha nem a vallási és világi szférák, a vallás és a politika különválasztása? Rida iszlám állama – vallási jellegének erőteljes hangsúlyozása ellenére – valójában nagyon is “világi”, “politikai” állam.

Rida a kalifai funkciót szinte teljes egészében világi, politikai kérdésnek tekintette, amennyiben “világi” kérdésekben az *idzstihád* révén szinte teljesen szabad a kalifa törvényhozói jogköre, a politikai hatalmat a képviselői testület révén a közösség gyakorolja, stb. A hatalomgyakorlás “szekuláris” jellegének kérdésében Rida egészen közel áll az általa hevesen bírált Abd ar-Rázik nézeteihez. A fő különbség kettőjük között a hatalom eredetének értékelésében van. Itt ugyanabból kiindulva jutnak ellentétes álláspontra, hiszen azt a tényt, hogy a kalifai funkciót az *idzsmá* legitimálja, Rida úgy értelmezi, hogy végső soron az isteni jog által legitimált, tehát vallási eredetű; ezzel szemben Abd ar-Rázik szerint – lévén az *idzsmá* nem “elsődleges forrás” – nem vallási, hanem világi eredetű. (Ebből is látható, hogy ugyanazok a tények, dolgok kategóriák, kijelentések különbözőképpen értelmezhetők és gyakran teljesen eltérő következtetések vonhatók le belőlük.)

A mérsékelt iszlamista felfogásuként számon tartott – és láthatólag a szekuláris állam és a teokrácia között a középutat kereső – Muhammad Imára abból indul ki, hogy míg a kereszténység pusztán spirituális vallás, az iszlám ezzel szemben nem választja el a spirituálist a világitól. Nincs igaza azoknak a szekularistáknak, akik szerint az iszlámnak csupán spirituális üzenete van, de azoknak az iszlamistáknak sem, akik egy kimondottan vallási államban gondolkodnak. Az iszlám éppúgy elutasítja a szekularizmust, mint a vallási autoritáson alapuló államot.

Imára szerint az állam nem alapvető eleme az iszlámnak. A Korán semmit sem mond egy iszlám államról. Ez azonban nem jelenti azt, hogy ne lenne szoros kapcsolat a vallás és az állam között. Jóllehet a Korán nem foglalkozik az iszlám állam kérdésével, viszont egy sor olyan előírást, kötelezettséget tartalmaz, amelyek nem lennének betarthatók illetve végrehajthatók egy iszlám állam létesítése nélkül. Csakis egy iszlám állam lehet képes a *saría* előírásait végrehajtani. Ezek pedig a “vallási kötelezettségekből következő civil kötelezettségek”. Az iszlám állam – ami sem

---

<sup>124</sup> A muszlim vallástudósok szerint a “*dín*” az iszlám belső lényege, maga a hit, a meggyőződés, a “*saría*” pedig ennek külső megjelenési formája, “magatartási kódex”. Az “*ibádát*” a szorosan vett vallási kötelezettségeket, a közvetlenül Istennek szentelt cselekedeteket jelenti, a “*muámalát*” pedig az emberek egymás közötti kapcsolataira, a társadalmi kapcsolatokra vonatkozó kötelezettségeket.

<sup>125</sup> A “gyökerek” (*uszúl*) képezik az iszlám teoretikus részét, a dogmatikát, doktrínát, hittételeket (*akáidu*), s ebből “ágaznak el” az “ágak” (*furú*), a gyakorlati útmutatások, a mindennapi életre vonatkozó előírások, kötelezettségek (*ahkám*).



teokrácia, sem szekuláris állam – tehát nem a “gyökerekből” (*uszúl*), hanem az “ágakból” (*furú*) következik. Létesítése a vallásból következő civil kötelezettség.

### ***Az atatürki szekularizáció és teoretikai háttere***

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<sup>126</sup> eltörlése, a *saría* felváltása a svájci polgári törvénykönyv egy módosított változatával, a fez török férfiak általi viseletének megtiltása stb.).

A török nemzetgyűlés által publikált s 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.<sup>127</sup>

A törökországi kemalista modernizációs törekvések hátterében világosan felismerhető a kiemelkedő teoretikus, a fő tanítómesterének Durkheimet tekintő Ziya Gökalp nézeteinek a hatása, aki tulajdonképpen elméleti megalapozását adta a vallási és világi hatalom különválasztása szükségességének. A kalifátus intézményének eltörlése és a szekularizáció folyamatának a felgyorsulása azonban már túlment Gökalp elképzelésein.

Gökalp vizsgálódásainak a fókuszában a civilizáció kérdése áll. Tönnies nyomán határozott különbséget tesz a civilizáció és a kultúra között. A különbség annak ellenére fennáll, hogy mind a civilizáció, mind a kultúra a társadalmi életnek bizonyos azonos szféráit, a vallásit, a morálist, a jogit, az intellektuálist, az esztétikait, a gazdaságit, a nyelvit és a technológiaiát öleli fel. Ez a nyolc szféra jelenti mind a civilizációt, mind a kultúrát. A különbség az, hogy a kultúra alapvetően nemzeti, a civilizáció viszont nemzetközi. A kultúra egy nemzet társadalmi rendszerének említett nyolc szféráját kapcsolja össze rendszerré, a civilizáció viszont a fejlettség azonos szintjére jutott különböző nemzetekéit.<sup>128</sup>

---

<sup>126</sup> A sejhüliszlám (*saikh al-izlám*) az isztambuli *mufti* hivatalos címe volt az Oszmán Birodalomban. A sejhüliszlámot a szultán nevezte ki, ez volt a – szultán-kalifá utáni – legmagasabb iszlám vallási méltóság, “állami pozíció” a birodalomban.

<sup>127</sup> Sylvia G. HAIM [1965]: *The Abolition of the Caliphate and Its Aftermath*. In: Thomas W. ARNOLD (ed.): *The Caliphate*. pp. 210-218. Routledge and Kegan Paul, London.

<sup>128</sup> Ziya GÖKALP [1959]: *Turkish Nationalism and Western Civilization. Selected Essays*. p. 104. George Allen and Unwin Ltd, London.

Gökalp másik alapvető különbségtétele a “nemzet” és az “*umma*”, a vallási közösség közötti. Az *umma* az ugyanazon valláshoz tartozó emberek csoportja, a muszlimoké, a keresztényeké vagy a zsidóké. Valamennyi vallás *ummát* alkot, másik oldalról pedig az *ummához* tartozás kifejezője, az *umma* közös, összetartó eleme a vallás. A nemzetben – eltérően az *ummától* – nemcsak a vallás az összekötő kapocs, hanem más közös, összetartó elemek is biztosítják az egységet, mégpedig a nyelv, a morál, a jog, a politikai intézmények, az esztétikum, a gazdasági szervezetek, a tudomány, a filozófia, a technológia – vagyis mindazok, amelyek együttesen “kultúrának” nevezhetők. Gökalp a nemzetet a következőképpen definiálja: “azoknak az embereknek az összessége, akik ugyanahhoz a kultúrához tartoznak”.<sup>129</sup> A kultúra tehát a nemzet, a vallás pedig az *umma* intézményeinek összessége. A civilizáció ebben az összefüggésben különböző kultúrájú és vallású társadalmak intézményeinek együttese. A kultúra és a vallás szempontjából egymásnak idegen társadalmak is tartozhatnak egyazon civilizációhoz.<sup>130</sup>

A harmadik alapvető különbségtétel Gökalp teóriájában a “primitív” és az “organikus” társadalmak elkülönítése. A primitív társadalmakban csupán egyféle autoritás létezik, mégpedig a vallási, ezzel szemben az organikus társadalmakban a vallási autoritás mellett jelen van a politikai és a kulturális autoritás is. Megfogalmazásában a vallás által egységesített és a vallási autoritás által vezérelt “kollektivitás” az “*umma*”, a politika által egységesített és a politikai autoritás vezérelte “kollektivitás” az “állam”, végül a kultúra által összefogott és a kulturális autoritás vezette “kollektivitás” a “nemzet”. Mindezekből az következik, hogy a primitív társadalmak az “*umma*” formáját öltik. Ezekben sem a politikai, sem a nemzeti intézmények nem fejlődnek ki. Ezzel szemben az organikus társadalmakban mindhárom intézmény kifejlődött, s az *umma* előkészíti az állam, az pedig a nemzet létrejöttét.<sup>131</sup>

A primitív társadalmakban – mivel a politikai és kulturális szervezetek nem fejlődtek ki – a vallási intézmények töltik be a másik két intézmény funkcióit is, vagyis “az *umma* államként és nemzetként is funkcionál”. Az organikus társadalomban viszont már kifejlődött a politikai és kulturális autoritás, s ezek szuverén módon léteznek. A vallási autoritás tehát csak a “spirituális intézményekre” terjedhet ki, s “károssá válik, ha kiterjed a világi vagy szekuláris – különösen a materiális – intézményekre, mert meggátolja ezeket az intézményeket abban, hogy alkalmazkodjanak az élet feltételeihez”. A világi, szekuláris intézmények a politikai vagy kulturális autoritás szférájába tartoznak. A vallás igazi funkciói – véli Gökalp – csakis az organikus társadalmakban juthatnak érvényre, mivel csak ott jelenik meg a vallás saját szférájában.<sup>132</sup> A vallás egyik legfontosabb feladata az organikus társadalmakban az, hogy a többi intézményt hagyja szabadon, saját szférájában tevékenykedni.

A vallási és politikai hatalom kettőssége – lényegében elkülönítésének szükségessége – jelenik meg Gökalpnál, amikor az iszlám jogrendszerét tárgyalja, s felhívja a figyelmet annak szűken vett vallási illetve (világi) jogi részére. Hosszan fejtegeti a *mufiti* és *kádi* (illetve rendeleteik, az *iftá* és a *kadá*) funkcióit. Aláhúzza, hogy a *mufiti* Isten parancsait továbbítja, ezért is posztja nem a kalifa kinevezésétől függ, míg a *kádi* a kalifa megbízottja, aki funkcióját a kalifa nevében gyakorolja. A *kádit* köti az, hogy a kalifa az adott kérdésben hogyan rendelkezett az *idzstihád* alapján, a *mufitit*

---

<sup>129</sup> u.o. p. 224.

<sup>130</sup> u.o. p. 269.

<sup>131</sup> u.o. p. 184.

<sup>132</sup> u.o. p. 185.

viszont nem. Egy *kadá* érvényteleníthet egy másik *kadát*, egy *iftá* azonban nem egy másik *iftát*. A *muftié* végül is a kalifai funkciókból eredő vallási, a *kádié* a szultáni funkciókból eredő politikai felelősség. Az *iftá* és a *kadá* funkciókat nem gyakorolhatja ugyanaz a személy! Lényegében a *kádi* a világi, a *mufti* pedig a vallási kérdésekkel foglalkozik. Adott esetben a *kádi* a társadalom szükségleteinek megfelelően olyan döntéseket is hozhat, olyan dolgokat is engedélyezhet, amelyek szűken vett vallási szempontból nem megengedettek.<sup>133</sup>

Gökalp félreérthetetlenül az európai civilizáció mellé áll. Törökország felemelkedésének egyedüli eszközét abban látja, hogy “teljes egészében alkalmazkodjunk a nyugati civilizációhoz!” Nézeteit a következőkben összegzi: “társadalompolitikánk alapelve a következő kell hogy legyen: a török nemzethez, az iszlám valláshoz és az európai civilizációhoz tartozás”.<sup>134</sup> Arra azonban nem ad választ, hogy ez a három tényező a gyakorlatban hogyan képezhet szerves egységet. Különkülön mindegyik szükségességét bebizonyítja, azonban mintegy függetlenül a többitől.

### ***Az isteni és/vagy népszuverenitás problematikája***

A vallás és a politika egymáshoz való viszonyának a kérdése szorosan összefügg a szuverenitás problematikájával: az egyik póluson Isten kizárólagos szuverenitása, a másikon pedig a népszuverenitás áll. Nyilvánvalónak tűnik, hogy előbbiről beszélhetünk abban az esetben, amikor a vallás és a politika összeolvad, utóbbiról pedig amikor a kettő szétválik egymástól. A muszlim teoretikusok azonban a kettő kombinációjának széles skáláját dolgozták ki, s ennek megfelelően a kettő nemcsak összeegyeztethető, hanem össze is olvadhat, ugyanakkor szemben is állhat, illetve teljes egészében külön is válhat egymástól.

A fundamentalizmus kedvelt szlogenje a „*lá hukma illa li-lláh*“, vagyis „a szuverenitás kizárólag Istené“. A modern fundamentalizmus teoretikusai minderre új kifejezést is alkalmaznak: ez pedig a feltételezhetően Maudúditól származó „*hákimíja*“. A kérdés óriási vitákat váltott ki muszlim teoretikusok körében is, amelynek részleteire ezúton nincs mód kitérni, csupán az értelmezések és gyakorlati alkalmazások sokféleségét kívánjuk ismételten jelezni, amelyek – mint annyi más területen – homlokegyenest eltérő következtetések levonására szolgáltatnak lehetőséget.

Isten kizárólagos szuverenitása ugyanis politikai szuverenitásként is értelmezhető, vagyis Isten a legfelső és egyedüli, kizárólagos törvényhozó. Ennek értelmében az emberek nem mások, mint az isteni törvény végrehajtói, akiknek tehát az a feladatuk, hogy értelmezzék és végrehajtsák az isteni törvényt. Ezért jutnak Khomeini *velájat-e fakih* teóriájában meghatározó szerephez a vallásjogi tudósok (*fakihok*), hiszen tanult mivoltukból eredően csakis ők (a *mudzstahidok*) képesek az isteni törvény értelmezésére és végrehajtásának felügyeletére.

A *hákimíja* szélsőséges esetben teokráciaként értelmezhető. Ezen „oldanak“ viszont a teoretikusok, amikor az isteni szuverenitást a népszuverenitással kísérik meg

---

<sup>133</sup> Gökalp a kamat vallási tilalmát hozza föl példaként, amellyel szemben a *kádi* engedélyezheti ezt az “abszolút vallástalan cselekedetet” ún. “elkerülhetetlen kamat” formájában. *u.o.* p. 204.

<sup>134</sup> *u.o.* p. 279.

összhangba hozni. Imára a *hákimíja* kapcsán hangot is ad ugyanis annak az aggodalmának, hogy Isten kizárólagos szuverenitásának a hangoztatása egyes iszlamisták részéről kifejezetten a szekularisták malmára hajtja a vizet, mivel sokan úgy élik azt meg, mint ami fenyegeti a modern társadalom működésének alapelveit. Imára szerint a *hákimíja* idegen az iszlám politikai gondolkodástól (beleértve annak Khomeini-féle jogi interpretációját is), ezért elvetendő, s helyébe a modern, „racionális *idzstihádót*“ kell állítani.<sup>135</sup>

Maga az Imára által bírált Maudúdi viszont még annyit is újí, hogy bevezeti a „teo-demokrácia“ fogalmát, amely nem más, mint „isteni demokratikus kormányzat“, az „isteni autoritás“ és a „népszuverenitás“ kettőssége.<sup>136</sup> Másokkal együtt ugyanis ő is, bár az abszolút autoritást Istenhez rendeli, a politikai hatalom letéteményesének a népet, a közösséget tartja. Persze nem véletlenül, hiszen az iszlám szerint az emberek Isten földi képviselői (*khalifat Alláh*), s a Maudúdi által az iszlám politikai rendszer egyik fő sajátosságának tartott képviselő – *khiláfa* – elve azt jelenti, hogy az ember mint Isten földi képviselője a földön gyakorolja az Isten által ráruházott hatalmat.<sup>137</sup>

A legtovább az iráni Ali Saríati megy, akinél tökéletes a harmónia Isten kizárólagos szuverenitása és a népszuverenitás között, miután Isten és a nép azonos kategóriák. „Akárhányszor a Koránban társadalmi kérdésekről esik szó, Allah és az *annász* (a nép – R.Zs.) egymásnak gyakorlatilag szinonimái. A két szó gyakran felcserélhető és ugyanazt jelenti. .. Annak, hogy »az uralom Istené«, a jelentése az, hogy az uralkodás a népé.“<sup>138</sup> Saríatinál egyfelől a társadalom állandóságát biztosítják az iszlám, illetve a Korán által kifejezett megváltoztathatatlan, az emberi beavatkozás számára elérhetetlen törvények, másfelől viszont az emberi felelősség és az emberi szabadság – amely szükségszerűen a társadalom megváltoztatására, fejlesztésére ösztönöz – e változatlan törvények felismerésében és az azoknak megfelelő, azokkal összhangban álló változás indukálásában áll.<sup>139</sup>

Saríatinál az iszlám totalitását bizonyos mértékben korlátozza a népszuverenitás elve. Tulajdonképpen ugyanerre a következtetésre jut Imára is, amikor azt hangsúlyozza, hogy a hatalom forrása az *umma*, az iszlám alapokon álló állam egyidejűleg iszlám és civil, tehát nem teokrácia, mivel jöllehet a vallásnak megvan a maga funkciója, de semmiképpen sem egyesülhet a vallás és az állam. A politikára és a társadalomra vonatkozó „civil“ lépéseknek az iszlám szelleméből kell következniük. Imára tehát szétválasztja egymástól a vallást és az államot, ugyanakkor a civil szférát sem vonja ki az iszlám – nyilván közvetett, szellemiségéből következő – befolyása alól. Imára „középutas“ – vagyis a teokrácia és a szekularizáció közötti – álláspontjától azonban már csupán egy lépés a szekularizáció.

Fentiek alapján az isteni- illetve népszuverenitás egymáshoz való viszonyának legalább ötféle értelmezése létezik:

- Isten kizárólagos szuverenitása (tkp. teokrácia);

---

<sup>135</sup> Muhammad IMÁRA: *Nazaríját al-hákimíja fí fikr Abi l-Ala al-Maudúdi* (A hákimíja kérdése Maudúdi teóriájában) c. munkájából idézi Fauzi M. NAJJAR [1996]: *i.m.*

<sup>136</sup> Abu'l Ala MAWDUDI [1978]: *Political Theory of Islam*. In: Khurshid AHMAD (ed.): *Islam – Its Meaning and Message*. pp. 160-161. Centre of Islamic Studies, Qum.

<sup>137</sup> „Az iszlám államban ... népi helytartóság (népképviselő) valósul meg”, ami a diktatori vagy abszolút uralom tagadása. *u.o.* p. 170.

<sup>138</sup> Ali SHARÍATI [1979]: *On the Sociology of Islam*. pp. 116-117. Mizan Press, Berkeley.

<sup>139</sup> *u.o.* pp. 50-51.

- A népszuverenitás által korlátozott isteni autoritás („teo-demokrácia“);
- Az isteni- és a népszuverenitás egybeolvadása;
- A vallási és civil szféra különválasztása, de utóbbit előbbi határozza meg;
- A vallási és civil szféra különválasztása utóbbi (kvázi vagy teljes) függetlensége mellett.

### ***A szekularizáció a mai iszlám világban***

Ami a szekularizáció mai helyzetét illeti, úgy véljük, Fazlur Rahman hatvanas évek végén tett megállapítása a mai iszlám világra is érvényes, hogy ti. „explicit szekularizmus” csak minimális mértékben van jelen, viszont meglehetősen erőteljesek a gyakorlati szekularista trendek a jelenlegi muszlim politikai életben<sup>140</sup> – nevezzük ezt „látens” vagy „implicit szekularizmusnak”. Az „explicit szekularizmust” inkább csak a társadalmi és politikai rend értékeiről, a demokráciáról, emberi jogokról, civil társadalomról, szabadságról, stb. folyó diskurzus során elhangzott egyes álláspontok képviselik.

A hatvanas évek vége óta tartó, majd az 1979-es iráni iszlám forradalom győzelmétől újabb lendületet kapott reiszlamizációs folyamat hatására ugyanakkor az iszlám világ színtere – beleértve a politikai színteret is – iszlamizálódott, ami nem csupán a politikai iszlám (az iszlamizmus) markáns előretörésében, hanem az iszlám – mindenekelőtt a társadalmi-közösségi életben betöltött – szerepének általános megerősödésében, a társadalom reszakralizációjában is megnyilvánult.<sup>141</sup> A színtér általános iszlamizálódása 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 működneek. A reiszlamizáció felerősödött folyamata annak sem mond ellent, hogy az iszlám világ napjainkra visszafordíthatatlanul „nyugatiassá” vált<sup>142</sup>, 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

<sup>140</sup> Fazlur RAHMAN [1979]: *i.m.* p. 229. (Az első kiadás 1966-ban jelent meg.)

<sup>141</sup> A Gallup 2005-ös és 2006-os közvéleménykutatása során az iszlám világ 12 országában a megkérdezettek túlnyomó többsége azt állította, hogy a vallás fontos szerepet játszik mindennapi életében (Indonéziában 99 százalék, Egyiptomban, Szaúd-Arábiában és az Emirátusokban 98 százalék, de még a legalacsonyabb arányt mutató Kuvaitban és Marokkóban is 82 százalék, illetve Iránban 74 százalék. (Csak érdekességképpen: ettől nem sokkal maradt el az Egyesült Államok, ahol a megkérdezettek 68 százaléka válaszolta azt, hogy a vallás fontos szerepet játszik életében.) Vö. *Ordinary Muslims. Gallup World Poll, Special Report: Muslim World.* <http://media.gallup.com/MuslimWestFacts/PDF/GALLUPMUSLIMSTUDIESOrdinaryMuslims030607rev.pdf>

<sup>142</sup> Vö. Bernard LEWIS [1996]: *The Middle East, Westernized despite Itself. Middle East Quarterly*, March 1996, illetve Bernard LEWIS [2005]: *From Babel to Dragomans. Interpreting the Middle East.* pp. 273-286. Phoenix, London.

*hidzsáb*, a fejkendő viselete, férfiaknál a szakáll hordása), egyáltalán nem járt a tradicionális társadalmi formák erősödésével (poligámia, gyermekek számának növekedése, stb.). Ellenkezőleg: a reiszlamizáció párhuzamosan halad a nyugatiasodással/modernizációval.<sup>143</sup> 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 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 állam és a társadalom iszlamizálásán, az iszlám állam megvalósításán fáradozó iszlamizmus politikai kategóriáinak zömét a nyugati politikatudományoktól vette át, és ha kellett, „iszlamizálta“ azokat, illetve klasszikus iszlám kategóriákat töltött meg modern jelentéstartalommal (Hezbollah = *hizb Alláh* = Isten pártja; *hákimija* = isteni szuverenitás stb.).

Az iszlám világ-beli 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.<sup>144</sup> A szekularisták a vallás erős állami kontrollját valósítják meg, s általában elnyomják tradicionális vagy népi kifejezési formáit. Ebből is ered az a sajátos, némiképp paradox helyzet, hogy a szekuláris, autoriter politikai vezetések által ellenzéknek/ellenségnek tekintett iszlamisták 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. (Természetesen alapvetően különbözik maga a kiindulópont is, hiszen az iszlámban nem létezik egyház a szó nyugati értelmében.) 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.<sup>145</sup> 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 – mégha 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

---

<sup>143</sup> Olivier ROY [2004]: *i.m.* p. 14.

<sup>144</sup> Vö. Olivier ROY [2004]: *i.m.* p. 3., továbbá Mohd. Zeyaul HAQUE: The debate on secularism and democracy. *The Milli Gazette*. <http://milligazette.com/Archives/15072001/31.htm>

<sup>145</sup> John L. ESPOSITO [1984]: *i.m.* p. 94.

Jordániáig.<sup>146</sup> Kérdés azonban, hogy ezek az alkotmányokba beépített „iszlám elemek“ vajon mennyire határozzák meg az adott „muszlim államok“ politikai gyakorlatát?

Az iszlám világ országainak többsége esetében az alkotmányban valamilyen módon említés történik az iszlámról, mint államvallásról, s tíz ország alkotmányában utalás történik a *sariára* is, mint a törvénykezés elsődleges vagy fő forrására. (Az iszlám világ két országa, Törökország és Indonézia alkotmányában nem szerepel az iszlám.) Mindez azonban szinte egyáltalán nem köti meg a jogalkotókat, illetve a jogalkalmazókat kezét s nem jelenti azt, hogy ezekben az országokban a törvénykezés alapja ténylegesen is a *saría* lenne. Minderre a legjobb példát Egyiptom szolgáltatja.

Az egyiptomi alkotmány második cikkelye kimondja, hogy az iszlám államvallás, továbbá a törvénykezés alapvető forrása az iszlám jog.<sup>147</sup> Az egyiptomi alkotmánybíróság 1993. május 15-i határozatában ezt a cikkelyt értelmezve kimondja, hogy a törvényhozókat abban az értelemben kötik a *saría* alapelvei, hogy a törvények nem lehetnek ellentétesek az iszlám előírásaival. Mindez azonban csupán az iszlám jog „általános elveire és megváltoztathatalan forrásaira“ vonatkozik. Vannak azonban olyan „specifikus előírások“, amelyek „az idő és a hely változásának“ megfelelő értelmezésen alapulnak – vagyis nyitottak az *idzstihád*, az önálló véleményformálás, „független megokolás“ előtt.<sup>148</sup> Lényegében tehát arról van szó, hogy jóllehet a törvényhozót köti a *saría* eszménye és alapelvei, az alapelvek gyakorlati alkalmazásában tág tere van az értelmezések sokfélesége által biztosított rugalmasságnak. Ezúton hidalható át a *saría* és a szekuláris jog közötti ellentmondás.

### ***Irán: teokrácia és/vagy demokrácia***

A vallás és a politika viszonyát illetően érdemes külön is megvizsgálni az iráni példát, hiszen Iránt – ahol e két szféra látszólag teljesen összefonódik – némelyek a „teokrácia“ megtestesítőjének tartják.<sup>149</sup> Nemhogy teokráciáról nincs azonban szó, a vallás és a politika két viszonylag jól elkülönülő szférát alkot utóbbi egyértelmű meghatározó szerepével. Egyes szakértők még azt az első hallásra meglepőnek tűnő, ámde nem megalapozatlan kijelentést is megkockáztatják, hogy az Iszlám Köztársaság erőteljes

---

<sup>146</sup> Montgomery Watt is Törökországot, illetve Szaúd-Arábiát tartja a két „extrém“ esetnek, míg a többi ország valahol e két szélsőség között helyezkedik el. Vö. William Montgomery WATT [1989]: *Islamic Fundamentalism and Modernity*. p. 42. Routledge, London and New York. Kepel a politikai hatalom és az iszlám viszonya vonatkozásában a skála két végpontjára ugyancsak a „szaúdi »fúziót«” és a „török laicitást” állítja, hozzáfűzve, hogy utóbbi egyáltalán nem azt jelentette még a hatvanas években sem, hogy a hatalom a vallással kapcsolatban olyan semleges lett volna, mint például a francia állam, hogy ne érdeklődött volna a vallási tevékenységek iránt. Vö. Gilles KEPEL [2007]: *i.m.* p. 87.

<sup>147</sup> Az egyiptomi alkotmány szövegét lásd az *Egyptian State Information Service* honlapján: <http://www.sis.gov.eg>

<sup>148</sup> Vö. Kilian BALZ [2008]: Shariah versus Secular Law? In: Birgit KRAWIETZ – Helmut REIFELD (Hrsg.): *Islam and the Rule of Law. Between Sharia and Secularization*. pp. 122-123. Konrad-Adenauer-Stiftung e.V., Sankt-Augustin/Berlin.

<sup>149</sup> Vannak, akik a „Khomeini által létrehozott teokratikus síita-iszlám államról” beszélnek. Lásd Farhad KAZEMI [1996]: *Civil Society and Iranian Politics*. In: Augustus Richard NORTON (ed.): *Civil Society in the Middle East*. p. 124. E.J. Brill, Leiden, New York, 2. kötet.

ideologikus jellege ellenére „a vallás és a szekularizmus elegye“.<sup>150</sup> Ráadásul Irán a Közel-Kelet azon ritka államai közé tartozik, ahol nem autokratikus politikai vezetésről, hanem „kvázi-demokratikusról“ beszélhetünk, legalábbis ami a demokrácia intézményrendszerének a meglétét illeti.

Iránban alulról jövő népi forradalom söpörte el a sah autokratikus, egyúttal szekuláris rendszerét. A forradalom bázisát adó heterogén társadalmi rétegek részéről alapvetően kétféle igény fogalmazódott meg, illetve kristályosodott ki: egyfelől az addigi autokráciával szemben valamiféle szélesebb körű politikai képviselet (mondjuk így: demokrácia), másfelől pedig a szekularizációval szemben az iszlám határozott – akár a politikai hatalmat is magában foglaló (mondjuk így: teokrácia) – érvényesítése. A kettő közötti kompromisszumot tükrözi végül is az Iszlám Köztársaság sajátos politikai intézményrendszere.

Jóllehet a rendszer a legfelső vezető (tkp. a vallási vezető) meghatározó szerepére épül, a kialakult struktúra meglehetősen nehézvé tenné a hatalom monopolizálását. A legfelső vezető és a Forradalmi Gárda mellett ugyanis ott áll a köztársasági elnök és a parlament. Előbbi szuverenitása lényegében a *sarián*, utóbbié viszont a választók döntésén alapul.

A Khomeini-féle „*velájat-e fakih*“ koncepció, vagyis a vallásjogi tudósok aktív politikai szerepvállalása eleve idegen a síita iszlám többségi felfogásától. A síitáknál – amint arra korábban már utaltunk – a vallástudósok erőteljes hierarchikus rendje érvényesül, amelynek legfelső szintjét a nagy ajatolláhok (*mardzsa-e taklíd*, az „imitáció forrása“) képviselik. A vallási vezetők többsége azonban mindig is kvietista felfogást képviselve távol tartotta magát a politikától.

Az 1979-es iszlám forradalom nem a vallási hierarchia legfelső szintjét, hanem a vallástudósok második vonalát vonta be a politikai hatalomba, a nagy ajatolláhokat távol tartotta attól. Jószerivel egyedüli kivételt a „forradalom vezetője“, Khomeini ajatolláh képviselt. Khomeini halálát követően még inkább politikai szempontok kerültek előtérbe. Utóda, Khamenei kifejezetten politikai kinevezett, s nem tartozott a vallási vezetés élvonalába. Az 1989-ben módosított alkotmány el is törli azt az 1980-as alkotmányban még szereplő előírást, hogy a legfelső vezetőnek a nagy ajatolláhok (*mardzsa-e taklíd*) sorából kell kikerülnie. A legfelső vezető személyére vonatkozó feltételek sorában is eltolódás történt a vallásiak felől a politikaiak felé. A legfelső vezető hatalmát jelentősen korlátozza tehát az a tény is, hogy őt a vallási hierarchiában több tekintélyes síita vallástudós is megelőzi, vagyis ezáltal megkérdőjeleződik spirituális vezetői mivolta.

Még figyelemre méltóbb azonban az, hogy a politikai vezetés által hozott törvények szükség esetén lényegében felülírhatják az isteni törvényt! E kérdés kapcsán többen is hivatkoznak a legfőbb vezető, Khomeini az akkor államfői funkciót betöltő Khameneihez 1988. január 6-án írt levelére, amelyben arról ír, hogy a kormányzat egyoldalúan hatályon kívül helyezhet bizonyos, *saría*-konform előírásokat.<sup>151</sup> Tehát nem arról van szó, hogy olyan kérdésekben dönthet a kormányzat, amelyeket a *saría* nem szabályoz, hanem hogy ha az állam érdekei úgy kívánják, kifejezetten felülírhatja a *sariát*! Khomeini azt hozza fel példának, hogy a kormányzat akár a mekkai zarándoklatot is megtilthatja, ha ez az iszlám állam érdekeit szolgálja.

---

<sup>150</sup> Mansoor MOADDEL [2005]: *i.m.* p. 331.

<sup>151</sup> Vö. Olivier ROY [2004]: *i.m.* p. 87.



Az iráni külpolitika lépéseit – különösen Khomeini halála óta – egyértelműen az iráni nemzeti érdekek érvényesítése és nem vallási-ideológiai szempontok határozzák meg. Csupán két példa: a keresztény örmények támogatása a muszlim (ráadásul síita) Azerbajdzsánnal szemben, illetve együttműködés az Egyesült Államokkal az afganisztáni tálib rendszer megdöntésében.

Még egy lényeges kiegyensúlyozó tényező „az állam-társadalom viszony paradoxona”<sup>152</sup>, vagyis az állam és a civil társadalom közötti „dualizmus”<sup>153</sup>. Iránban különösen kiépült a civil társadalom – beleértve ebbe a vallási alapítványok, a bonyadok széles körét –, amely képes jelentősen ellensúlyozni az állam vagy a politikában részt vevő vallási vezetők részéről a hatalom monopolizálása irányában ható törekéseket.

### ***Az iszlám és a globalizáció: a „poszt-izlamizmus” kora***

Az elmúlt évtizedek nemzetközi rendszerének meghatározó folyamata, a globalizáció az iszlám világot sem hagyta érintetlenül, ellentmondások sorát erősítve fel nemcsak az iszlám világon, hanem magán az iszlámon belül is. Az iszlám világ országai a nemzetközi rendszer, illetve a Nyugat fejlett országai által dominált kapitalista világgazdasági rendszer többnyire alárendelt, aszimmetrikus függőségi viszonyban lévő részei.

Napjainkra végérvényesen bebizonyosodott, hogy az immáron évszázados múltra visszatekintő, jórészt mesterséges határok meghúzásával kreált nemzetállamok végképp meggyökeresedtek az iszlám világban, tartósan számolni kell tehát a nemzetépítés, az államhatárok által övezett területeken élők nemzetté válásának a folyamatával, mégpedig a globalizáció, az erősödő nemzetköziesedés korában. Ebben a folyamatban pedig az iszlám lényeges szerepet játszik.

A látszólagos ellentmondások egyik legnyilvánvalóbbika az, hogy míg az iszlám világ (bár nem sok sikerrel, de) halad előre a (felemás) modernizáció és a nyugatosítás útján, ezzel párhuzamosan rendkívül változatos formákat ölt a reiszlamizáció, a vallási újjáéledés folyamata. Utóbbi azonban – újabb paradoxonként – valójában nem mond ellent az előbbinek, sőt a kettő még erősítheti is egymást. A globalizáció, illetve a nyugatosítás folyamata kifejezetten kedvező talajt teremtett a reiszlamizáció számára, az iszlám erősödő deterritorializációja pedig hozzájárult egy olyan új, „tisztá”, dekkulturalizált, deetnizált és deterritorializált vallási identitás felépítéséhez, amely a korábbinál lényegesen sikeresebben lehet képes alkalmazkodni a globalizáció sajátosságaihoz.

Újabb látszólagos paradoxon tehát, hogy míg egyfelől megerősödtek az iszlám világban a területi államok, s az iszlamista mozgalmak többségét erőteljesen meghatározzák a nemzeti/nemzetállami/etnikai sajátosságok<sup>154</sup> s tevékenységük határozottan nacionalista jelleget ölt – vagyis megfigyelhető az „iszlamizmus

---

<sup>152</sup> Farhad KAZEMI [1996]: *i.m.* p. 151.

<sup>153</sup> Mansoor MOADDEL [2005]: *i.m.* p. 331.

<sup>154</sup> Ismétetlen hangsúlyozzuk, hogy az iszlám világban nem nyugati értelemben vett nemzetekről, legfeljebb csak „kvázi-nemzetekről” beszélhetünk, hiszen javában tart még a nemzetépítés folyamata.

nacionalizációja<sup>155</sup> –, addig ezzel mintegy párhuzamosan nagyon markánsan jelentkezik és erősödik az iszlám deterritorializációja. Mindezt Roy alapvetően a politikai iszlám (tkp. az iszlamizmus) kudarcára és az ún. neofundamentalizmus megerősödésére és sikereire vezeti vissza.

Szakértői körökben is komoly viták tárgyát képezi az iszlamizmus helyzete: leáldozóban van-e csillaga vagy éppen ellenkezőleg: felfelé ível? Gilles Kepel egyértelműen előbbi mellett foglal állást. „Ma pedig, az iszlamista kor leáldozásával a muzulmán társadalmak a világ felé nyitás és demokratizálódás révén látnak hozzá az új jövő felépítéséhez, amelynek nincs valódi alternatívája.”<sup>156</sup> Más szakértők is úgy vélik, hogy az iszlám állam megvalósítását zászlajára tűző iszlamizmus a kilencvenes évekre kudarcot vallott, az „iszlamista kor” leáldozott<sup>157</sup> s napjainkban immáron „poszt-iszlamizmusról”<sup>158</sup> beszélhetünk. Bernard Lewis kevésbé optimista. „Ha a fundamentalisták jól számítanak, és sikerrel vívják háborújukat, akkor sötét jövő vár a világra, különösen azon részére, ahol muszlimok élnek.”<sup>159</sup> Daniel Pipes még kevésbé, hiszen ő az iszlamizmus egészét a „civilizáció ellenségének” minősíti, minden iszlamistát „potenciális gyilkosnak” tartva, elutasítva a különbségtételt az iszlamizmus „fő áramlata” és „pereme” között.<sup>160</sup>

A „poszt-iszlamizmus” vagy „neofundamentalizmus” kifejezések is jelzik, hogy a széleskörűen elterjedt, de teljesen félrevezető mechanikus általánosításokon és sztereotípiákon túllépni, s a valós helyzetet elemezni kívánó szakértők árnyalt, differenciált módon, a különböző fő irányzatokon belüli, egymástól gyakran jelentősen eltérő áramlatok közötti különbségekre tekintettel próbálják meg bemutatni az iszlám, illetve az iszlám világ folyamatait.

A „poszt-iszlamizmus” egyáltalán nem jelenti azt, hogy véget ért volna a reiszlamizációs folyamat, legfeljebb azt, hogy új szakaszba lépett. A poszt-iszlamizmus egyik legfőbb jellegzetessége ugyanis a „reiszlamizáció privatizációja”<sup>161</sup>, ami adott esetben szó szerinti magánosítást is jelenthet.

Az iszlamizmus nem más, mint átpolitizált iszlám, az iszlám mint politikai ideológia, vagyis tulajdonképpen politikai célokat megvalósítani kívánó aktivista fundamentalista mozgalom. A jelenlegi poszt-iszlamista korban az iszlamizmusnak három tendenciája rajzolódik ki.

Az iszlamizmus jelentős része, sokak szerint fő áramlata „pacifikálódott”, megindult a politikai párttá válás útján s betagozódott, beintegrálódott az adott ország politikai rendszerébe. A „mainstream iszlamisták” legszervezettebb, az iszlám világ

---

<sup>155</sup> Olivier ROY [2004]: *i.m.* p. 63. Roy szerint a késő kilencvenes évekre az iszlamista mozgalmak többsége már inkább volt nacionalista, mint iszlamista. *u.o.* p. 83. Fawaz Gerges pedig úgy véli, a mainstream iszlamizmus már a hetvenes-nyolcvanas évektől elfogadta a politikai játékszabályokat, s a *dzsihadisták* fő áramlatává is a „vallási nacionalisták” váltak. Fawaz A. GERGES [2005]: *The Far Enemy. Why Jihad Went Global.* p. 2., pp. 24-34. Cambridge University Press, Cambridge stb.

<sup>156</sup> Gilles KEPEL [2007]: *i.m.* p. 616.

<sup>157</sup> *u.o.*

<sup>158</sup> Olivier ROY [2004]: *i.m.* p. 97.

<sup>159</sup> Bernard LEWIS [2004]: *i.m.* p. 212.

<sup>160</sup> Lásd Daniel Pipes különböző munkáit, amelyek megtalálhatók a szerző honlapján: <http://www.danielpipes.org>

<sup>161</sup> Olivier ROY [2004]: *i.m.* p. 97.

egészét behálózó mozgalma, a Muszlim Testvérek elfogadta a politikai játékszabályokat, és több vezetője is hitet tett a modernitás olyan értékei mellett, mint a demokrácia és az emberi jogok. Az egyiptomi Iszlám Dzsihad két helyi vezetője kategorikusan elhatárolódott a szervezet feltételezett vezetőjétől, Uszáma bin Ládén jobbkezeitől, Aiman az-Zaváhiritől. Miután a szervezet tüzszünetet hirdetett, az egyiptomi kormány a kétezres évek elején több száz bebörtönzött tagját szabadon bocsátotta. Az algériai FIS 1997-ben hivatalos deklarációban befejezettnek nyilvánította a fegyveres harcot. A sort folytathatnánk.

E téren persze az iszlamista szervezeteknek komoly akadályokkal kell számolniuk. Országaik autoriter politikai vezetései eleve rossz szemmel nézik a pluralizmus bármiféle megnyilvánulási formáját s különös aggodalommal tekintenek azokra az iszlamista szervezetekre, amelyek nem sokkal korábban még a radikalizmustól sem visszariadva próbálták megdönteni az uralkodó politikai vezetéseket. Egyes országokban (Egyiptom) kifejezetten tiltják iszlamista csoportosulások politikai párttá szerveződését. Amennyiben iszlamista szervezetek sikert érnek el a választásokon, eleve számíthatnak arra, hogy komoly akadályokkal kell megküzdeniük azért, hogy működőképes kormányzati tényezővé válhassanak (lásd Algériát a FIS 1991-es választási sikere után, vagy a Hamász 2006 januári választási győzelme utáni helyzetet).

Az iszlamista szervezetek irányában ugyanis nemcsak saját országaik politikai vezetései, hanem a Nyugat részéről is jelentős bizalmatlanság nyilvánul meg. Miután egyes radikális szervezetek a szélsőséges lépésektől sem riadtak vissza, sokan ennek alapján általánosítva az egész iszlamizmust szélsőségesnek, az iszlamista szervezeteket differenciálatlanul „terroristának“ minősítik. A politikusok és a közvélemény széles köreiben, de még a szakértők között is sokakban él az a gyanú, hogy egy iszlamista szervezet csak azért folyamosodik békés eszközökhöz, csak azért tesz hitet a demokrácia és a pluralizmus mellett, hogy „elaltassa“ a figyelmet és megragadhassa a hatalmat, azután pedig egy csapásra ismét radikalizálódik és iszlamizálja az államot és a társadalmat, megszüntetve azokat az intézményeket, amelyek révén pedig maga hatalomra kerülhetett. Mind többen vélik úgy, hogy a siíta iszlám egyik legfontosabb alapelve, a *takíja* (leplezés, színlelés) általánosságban jellemzi az iszlamistákat (a szunnitákat is), akik csak színlelik azt, hogy végérvényesen feladták az erőszakot, hogy elfogadták a politikai játékszabályokat, s valójában csak arra várnak, hogy hatalomra kerülhessenek, s akkor majd megmutatják igazi arcukat.

Mindez a legélesebben Törökországban nyilvánul meg, ahol az iszlamista gyökerezettségű, ugyanakkor a teljes jogú európai uniós tagságot szorgalmazó és ezért „EU-konform“ reformintézkedések sorát meghozó Igazság és Felemelkedés Pártja (AKP) a lakosság nagy többségének támogatását élvezve kormányozza az országot. Az Atatürki szekuláris hagyományokon „örkődő“ hadsereg és alkotmánybíróság már több – esetenként a demokratikus kereteket feszegető – kísérletet tett a kormány megbuktatására, sőt a párt betiltására és több mint 70 politikai tisztséget viselő tagjának a politikából öt évre történő száműzésére. Ebben a Törökországon belüli, iszlamista kormány és szekuláris ellenzék közötti küzdelemben az Európai Unió több ízben is egyértelműen a kormány mellett foglalt állást. A török gazdaság ugyanakkor látványosan fejlődik, a török iszlamista vezetés pedig sorra tesz eleget részint az EU, részint a nemzetközi pénzügyi szervezetek feltételeinek. Igaz, közben olyan, a szekuláris rétegek heves tiltakozását, ugyanakkor iszlamisták támogatását kiváltó törvénymódosításokat is kezdeményez a török parlamentben, mint például a kendőviselési tilalom eltörlése az egyetemeken. Ez utóbbi lépések csak fokozzák egyes

nyugati (és törökországi szekuláris) körök – beleértve török-szakértőket is – kételyeit és bizalmatlanságát az iszlamista kormánnyal szemben, feltételezve azt, hogy az Európai Unióhoz való csatlakozás szándékának leple alatt fokról-fokra iszlamizálja Törökországot.

Tipikusan olyan kérdéssel állunk szemben, ahol nem lehet eldönteni, kinek van igaza. Algériában a hadsereg beavatkozása meggátolta az iszlamisták hatalomra jutását. A palesztin területeken a Hamász hiába nyerte meg nagy fölénnyel a választásokat, nem engedték kormányozni. Ebben a két esetben tehát nem lehet tudni, hogy az iszlamisták kormányra kerülve – illetve nyugodt körülmények között kormányozva – milyen intézkedéseket tettek volna. Törökországban a kormány EU-konform és az iszlám szerepét erősítő intézkedéseket egyaránt hoz. Hogy ez utóbbi téren meddig kíván elmenni, azt csupán találgatni lehet.

Összességében megállapítható, hogy az iszlamista szervezetek többpárti politikai rendszerbe történő integrálódási stratégiája több országban is sikeresnek bizonyult (Törökország, Kuvait, Jordánia, Bahrein, Jemen, Tadzsikisztán), vagy legalábbis bizonyos eredményekre vezetett (Egyiptom, Marokkó, Malajzia). Furcsa paradoxon, hogy az iszlamista szervezetek – legalábbis retorikájukban – elkötelezettebb hívei a demokratizálódásnak, mint a szekulárisak.

A „*dzsihadizmus*“ vagy „*dzsihadista szalafizmus*“, vagyis a radikális, az iszlamizációt erőszakkal, a dzsihad eszközeivel végrehajtani kívánó, a terror eszközeitől sem visszariadó irányzat határozottan periferizálódott a szó konkrét értelmében is, mivel akcióit csupán a „periférián“ képes a siker reményében végrehajtani. A *dzsihadizmus* a hetvenes-nyolcvanas években két részre szakadt. Egyik ága a *dzsihadisták* többségét adó „vallási nacionalisták“<sup>162</sup>, akik a politika és a társadalom iszlamizálását – tkp. az iszlám forradalmat – saját országaikban kívánták megvalósítani, a másik pedig a nemzetközi, transznacionális vonulat (nemzetközi iszlamizmus, avagy „*alkáidizmus*“), akik nemzetköziesítették a dzsihadot és egy világméretű iszlám forradalomban gondolkodtak.

A vallási nacionalisták szerte az iszlám világban támadást indítottak országaik politikai vezetése ellen, miután fő céljuk a fennálló, a Nyugattal együttműködő szekuláris politikai és társadalmi rend megdöntése, a politika és a társadalom iszlamizálása és egy iszlám állam létrehozása volt. Ez a törekvésük azonban a kilencvenes évek második felére általános kudarcot vallott, gyakorlatilag mindenütt vereséget szenvedtek. Mindennek nem kis része volt abban, hogy egyfelől magán a *dzsihadista* mozgalmon belül eltolódás ment végbe a lokalizmus felől a globalizmus felé, felerősítve a nemzetközi *dzsihadizmus* tevékenységét, másfelől pedig az iszlamista szervezetek egy másik, jelentős része átalakult egy olyan neofundamentalista mozgalommá – inkább irányzattá, áramlattá –, amely a közzféra helyett sokkal inkább a magánszférára, a politikum helyett sokkal inkább a vallásra helyezi a hangsúlyt.

A neofundamentalizmus ebben az értelemben „egy zárt, írás-hű és konzervatív iszlám-értelmezés, amely elutasítja a nemzeti és állami dimenziót és helyébe az *ummát*, a muszlimok *sarián* (iszlám jog) alapuló univerzális közösségét állítja.“<sup>163</sup> A neofundamentalizmus mindenekelőtt a migrációban, vagy kisebbségben – elsősorban

---

<sup>162</sup> Fawaz A. GERGES [2005]: *i.m.* p. 25., p. 29. stb.

<sup>163</sup> Olivier ROY [2004]: *i.m.* p. 1.

Nyugaton – élő második- és harmadik generációs, „gyökértelen“ muszlimok körében terjedt el, párhuzamosan az iszlám deterritorializációjával.

### ***Az iszlám individualizálódása és dekulturizálódása***

Az európai muszlimok körében készült felmérések arról tanúskodnak, hogy többségük identitását elsősorban muszlimként éli meg.<sup>164</sup> Ahhoz pedig, hogy valaki egy univerzális valláshoz tartozónak érezze magát elsősorban, a vallás specifikus, kulturális, illetve etnikai kontextusoktól való „megtisztítása“ szükséges. Az iszlám civilizáció országaiban az iszlám eleve egy adott kultúrában testesül meg, s emiatt nem könnyű (gyakran lehetetlen) megállapítani, hogy mi a specifikusan „iszlám“ elem és mi az, ami a kultúra sajátosságaiból következik. Nyugaton a muszlim kisebbségek elsősorban etnokulturális köntösben jelennek meg (arabok, perzsák, törökök, pakisztániak, stb.), ezeket a különböző etnokulturális közösségeket viszont összeköti és közös nevezőre hozza muszlimságuk.

A globális iszlám identitás kialakulásához az iszlám „lekapcsolása“ szükséges az adott kultúrától, vagyis az iszlám dekulturizálása és pusztán vallási ismérvek szerinti újra-definiálása. Ez a törekvés nem új, korábban is voltak ilyen irányú kísérletek az iszlám történelemben. Eredendően újak viszont a külső körülmények és feltételek: a globalizáció, illetve a kisebbségi iszlám arányának jelentős megnövekedése.

„A neofundamentalisták az individuális, újjászületett muszlimokból próbálják meg felépíteni az igazi ummát – vagyis a természetes miliójükről lekapcsolt egyenlők homogén közösséget, akik az igazi iszlám gyakorlásának mint kizárólagos célnak szentelik magukat.“<sup>165</sup>

Ennek a folyamatnak része a *saría* bizonyos mértékű marginalizációja, illetve a „*saría* szekularizációja“<sup>166</sup> is. Előbbi an-Na'im értelmezésében – az általa szorgalmazott szekuláris állam vonatkozásában – azt jelenti, hogy az államnak akkor sincs joga a vallási törvény érvényre juttatására, ha a lakosság többsége az adott vallás híve. A *saría* betartása a hívek szabad döntésétől függ, amennyiben ezt az állam akarná kikényszeríteni, akkor „alapelvei elveszítenék vallási autoritásukat és értéküket“.<sup>167</sup>

Az európai és amerikai muszlim közösségek esetében pedig az iszlám jogi normáinak rekonstrukciója figyelhető meg összefüggésben azzal a törekvéssel, hogy az iszlám alkalmazkodjon a helyi jogrendszerekhez. Az iszlám állam létrehozására és a *saría* bevezetésére irányuló törekvés nyugati környezetben marginálisnak nevezhető és csak bizonyos radikális, szélsőséges muszlim szervezetek esetében figyelhető meg. Ami általános viszont, az az iszlám adaptálása. Ez azonban sajátos módon meghatározóan „passzív adaptáció“, vagyis elsősorban nem muszlim vallás- és vallásjogi tudósok

---

<sup>164</sup> Vö. *Muslims in Europe: Economic Worries Top Concerns about Religious and Cultural Identity. 13 Nation Pew Global Attitudes Survey.* The Pew Global Attitudes Project, July 6, 2006. <http://pewglobal.org/reports/pdf/254.pdf>

<sup>165</sup> Olivier ROY [2004]: *i.m.* pp. 268-269.

<sup>166</sup> Jocelyne CESARI [2006]: *When Islam and Democracy Meet. Muslims in Europe and in the United States.* p. 56. Palgrave Macmillan, New York, Houndmills, Basingstoke.

<sup>167</sup> Abdullahi Ahmed AN-NA'IM: *Islam and the Secular State* c. könyvéből idézi John ESPOSITO [2008]: *i.m.*

végzik, hanem nyugati jogászok. E folyamat következménye „az iszlám egy új formájának lassú és »láthatatlan« kiépülése, egy, a nyugati jog nyelvére lefordított iszlámé“. Hatására olyan hibrid formák jönnek létre, mint Nagy-Britanniában az „*angrezi saría*“, a „brit *saría*“, amely a brit jogrendszernek és a *sariának* egy sajátos keveréke.<sup>168</sup>

Az elmondottak szoros velejárója az iszlám deterritorializációja. Az újradefiniált muszlim közösség, az *umma* ugyanis egyre kevésbé kötődik meghatározott területhez, hanem mind inkább „elképzelt“ vagy „virtuális“ közösségként értelmezhető. Egyébként sincs sehol olyan konkrét tér, ahol az iszlám mint vallás a maga tisztaságában nemcsak hogy megélhető, hanem az államot és a társadalmat is áthatja. Az iszlám világa, a *dár al-islám* egyre kevésbé konkrét területet, mint inkább megfelelő környezetet jelent. Az „új globális iszlám“ az iszlám világot is új megvilágításba helyezi: nem annyira geográfiai entitásként értelmezendő, mint inkább ideák, gondolatok és gyakorlatok világaként.<sup>169</sup>

Sajátos módon egyes muszlim teoretikusok és vallási vezetők szerint ez a dekulturalizált iszlám Nyugaton – vagyis nem muszlim országokban – sokkal inkább megélhető, mint az iszlám világ országaiban, mivel utóbbiak csak nevükben muszlimok, valójában képmutatóak a hit vonatkozásában. Ahogy a híres-hírhedt radikális, Londonban élő iszlamista vezető, Abu Hamza al-Maszri mondta egy interjúban, arra biztatva a muszlimokat, hogy „muszlim környezetbe“ emigráljanak, de ne muszlim országokba, mert „bár vannak muszlimjaink, de nincsenek iszlám államaink“.<sup>170</sup>

Nagyon komoly félreértés azt gondolni, hogy amikor egyes muszlimok Európát is a *dár al-islám* (az iszlám világa) részének tekintik, azt kizárólag földrajzi/területi értelemben teszik. Nem feltétlenül, hiszen a *dár al-islám* territoriális értelemben egyre inkább érvényét veszíti. Nem véletlenül folyik komoly vita erről a kérdésről a muszlim vallástudósok körében is. A *dár al-islám* ugyanis sehol sem szerepel a Koránban vagy a szunnában. Ezt a kategóriát – a nem muszlim területekre vontkozó *dár al-harb*-bal (a háború világa) majd később a muszlimokkal szerződéses viszonyban állókra érvényes *dár al-ahd*-dal (a szerződés világa) együtt – muszlim vallástudósok hozták létre az akkori világ realitásai alapján. Nem véletlenül jelenti ki Tariq Ramadan, hogy ezek a kategóriák nem tartoznak az iszlám alapvető forrásaihoz, hanem emberi törekvések termékei egy adott helyzet sajátosságainak, geopolitikai realitásainak leírására. Ez a kettős, leegyszerűsítő és redukcionista világkép – véli Ramadan – egyáltalán nem felel meg a mai összetett, komplex viszonyoknak. Ramadan javasolja elhagyásukat, a Nyugaton élő muszlimok jelölésére pedig a „nyugati tartózkodási hely“ (*Western abode*) terminus bevezetését.<sup>171</sup>

A territoriális értelemben vett iszlám világ – mindenekelőtt a Közel-Kelet – térsége mind inkább megszűnik az iszlám érvényesülése szempontjából vonzó terület lenni, s a virtuális, „elképzelt“ *umma* nem kis mértékben épp azokat köti össze, akik elszakadtak a földrajzi/területi értelemben vett iszlám világtól.

---

<sup>168</sup> Jocelyne CESARI [2006]: *i.m.* p. 57. Az „*angrezi saría*” a „brit *saría*” – a brit jogrendszernek megfelelően újra-definiált *saría* – urdu elnevezése

<sup>169</sup> Leif STENBERG [2004]: Islam, Knowledge, and “the West”: The Making of a Global Islam. In: Birgit SCHAEBLER – Leif STENBERG (eds.): *Globalization and the Muslim World*. pp. 93-110. Syracuse University Press, Syracuse, New York.

<sup>170</sup> Abu Hamza 2000. október 17-i interjújából idézi Olivier ROY [2004]: *i.m.* p. 158.

<sup>171</sup> Vö. Tariq RAMADAN [2004]: *i.m.* pp. 62-73.

A deterritorializáció nyomon követhető a nemzetközi iszlamizmus, a *dzsihádisták* tevékenységében is. Az általuk végrehajtott akciók jelentős hányada nem az iszlám világ térségéhez kapcsolódik, ha pedig igen, akkor nem az akciót végrehajtók származási országához. A *dzsihádisták* túlnyomó többségének egyáltalán nincs, vagy minimális a kapcsolata eredeti származási országával. Ők sokkal inkább tekinthetők „deterritorializált népességnek“, mint diaszpórának.<sup>172</sup>

Az iszlamizmus ugyanakkor jelentős mértékben megváltoztatta az iszlám világ immáron poszt-izlamista társadalmait, azokon belül is az iszlám és a politika viszonyát. Az iszlamisták ugyanis azáltal, hogy erőteljesen át-, sőt túlpolitizálták a vallást, lényegében a vallás nevében erősítették meg a politika elsődlegességét a vallással szemben. Az önállóságát elveszített és a politikumnak alárendelt vallás pedig mintegy szükségképpen kezdte keresni autonómiáját és önálló kifejeződési formáit a politikummal szemben, teret adva a vallásosság különböző megnyilvánulásainak. Ebben az értelemben a neofundamentalizmus nem más, mint a vallási újjáéledés egy megnyilvánulási módja.

Míg az iszlamista diskurzus a vallás és a politika egységéről szólt, a poszt-izlamista éppen ellenkezőleg, a két szférát autonómnak tekinti. Ez egyáltalán nem jelenti a vallás szerepének a csökkenését, hanem a vallás és a politika, a vallás és az állam kapcsolatának a megváltozását – vagyis tkp. bizonyos mértékű szekularizálódást, legalábbis az ahhoz szükséges előfeltételek megteremtését – mégpedig a vallás oldaláról kiindulva.

Olivier Roy különbséget téve vallás és vallásosság között úgy véli, az utóbbi évek meghatározó tendenciája „a vallásosság túlsúlya a vallással szemben“, előbbi alatt „a személyes hit önkifejeződését“, utóbbi alatt pedig „a hitek és dogmák a tudás legitim birtokosainak testülete által kollektíve irányított koherens korpuszát“ értve.<sup>173</sup>

Jocelyne Cesari szerint – főként Európában – egy „individualizált és szekuláris iszlám“ keletkezésének lehetünk tanúi<sup>174</sup> hasonlóképpen ahhoz, ahogy a katolicizmus és a protestantizmus is kialakította a maga perszonalizált és szekularizált változatát. Cesari ezen belül a muszlimok három típusát különbözteti meg: akik a hit egy „privát változatát“ gyakorolják, a hitüket nem gyakorló, de az iszlámmal etikai vagy emocionális alapokon azonosuló muszlimokat és végül a fundamentalistákat, akik a kommunális iszlám egy totalizáló verzióját képviselik.<sup>175</sup>

Akbar Ahmed a globalizáció kihívásaira adott iszlám válaszok három fajtáját különbözteti meg – a misztikust, a tradicionalistát és a modernistát –, az iszlám eleve meglévő három különböző szemléletmódnak, világnézetnek (ti. az „elfogadó“, a „megőrző“ és a „szintetizáló“) megfelelően három modellt felvázolva.<sup>176</sup> Metaforikusan három indiai város (és az ott működő oktatási intézmények) fejezik ki e modellek eltérő világszemléletét: Adzsmer, Deoband és Aligarh. Ahmed ezzel lényegében nem ad újat, hiszen szakértői körökben régóta elfogadott fenti három, egymástól markánsan

---

<sup>172</sup> Vö. Olivier ROY [2004]: *i.m.* p. 305.

<sup>173</sup> *u.o.* pp. 5-6.

<sup>174</sup> Jocelyne CESARI [2006]: *i.m.* p. 46.

<sup>175</sup> *u.o.* Cesari a vallási választás individualizációja kapcsán négyféle muszlim identitást különböztet meg: a kommunális iszlámot, az etikai iszlámot, a kulturális iszlámot és az emocionális iszlámot. Lásd *u.o.* pp. 45-46.

<sup>176</sup> Akbar AHMED [2007]: *Journey into Islam. The Crisis of Globalization.* pp. 32-44. Brookings Institution Press, Washington, D.C.

különböző irányzat létezése az iszlámon belül a 18–19. századi reformmozgalom keletkezése óta.

Az „Adzsmar-modell” azokra a muszlimokra vonatkozik, akiket az iszlám misztikus tradíciói, a *szúfizmus* befolyásolnak a leginkább. „Deoband-modell”<sup>177</sup> alatt Ahmed az ortodox iszlámon alapuló iszlám – mondjuk inkább: iszlamista – mozgalmakat érti a *vahhábizmustól* a Muszlim Testvéreken át a Hamászig, amelyet olyan teoretikusok munkái fémjeleznek, mint Ibn Tajmíja, Szajjid Kutb vagy Maulána Maudúdi. Az „Aligarh-modell” a globalizmus kihívásaira adott különböző modernista muszlim válaszokat jelöli és olyan személyiségeket tudhat magáénak, mint Szajjid Ahmad Khán, Muhammad Abduh, Reza Pahlavi<sup>178</sup> vagy Malajzia vezetői. Ezek a modellek nyilván „ideáltipikusnak” tekintendők, komoly kritikával illetik egymást, mégis egységességüket – különösen közös fenyegetettség esetén – a Próféta „erőteljes szavai” biztosítják.<sup>179</sup>

Ahmed úgy véli, a muszlim társadalmak vezetéseinek többségét „fogyul ejtette” a Deoband-modell, kitöltve az államok kudarc nyomán támadt vákuumot. E modell pozícióit tovább erősítették az afganisztáni, iraki és libanoni események. Ezzel szemben az Aligarh-modell által befolyásolt muszlim kormányok bizonytalanok és gyengék. Ahmed szerint a Nyugat fontos feladata lenne az Aligarh-modell erőteljes támogatása, ugyanakkor a muszlimoknak is újra kell gondolniuk e három modellt a mai kor viszonyaihoz való alkalmazkodás szempontjait szem előtt tartva. „A muszlimoknak fel kell ismerniük, hogy sérelmeik orvoslásának leghatékonyabb »fegyvere« a tudás és az értelem, sokkal inkább, mint a pusztá erő.”<sup>180</sup>

### ***Felhasznált irodalom***

- ABD AR-RÁZIK, Ali [1978]: *al-Iszlám va-uszúl al-hukm* (Az iszlám és a kormányzás alapelvei), Bejrút.
- ABDEL-MALEK, Anouar (ed.) [1983]: *Contemporary Arab Political Thought*. Zed Books Ltd, London.
- AFLAK, Michel [1976]: *al-Baasz va at-turász* (A Baasz és a múlt öröksége). Dár al-Hurrija li-t-Tibáa, Bagdad.
- AHMED, Akbar [2007]: *Journey into Islam. The Crisis of Globalization*. Brookings Institution Press, Washington, D.C.
- AYALON, Ami [1987]: *Language and Change in the Arab Middle East. The Evolution of Modern Political Discourse*. Oxford University Press, New York and Oxford.
- BÄLZ, Kilian [2008]: 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, pp. 121-126.

---

<sup>177</sup> A deobandi iszlám az egyik fontos ideológiai megalapozásaként szolgált az afganisztáni tálibok mozgalmanak. A kérdéshez bővebben lásd ROSTOVÁNYI Zsolt [2004]: *i.m.*, különösen pp. 142-143.

<sup>178</sup> Ezúttal nincs mód kitérni arra, vajon Szajjid Ahmad Khán, Muhammad Abduh és Reza Pahlavi hogyan kerülhetett Ahmednél egyazon kategóriába,

<sup>179</sup> Akbar AHMED [2007]: *i.m.* p. 39.

<sup>180</sup> *u.o.* p. 264.



- BELL, Daniel [1991]: *The Return of the Sacred? The Argument on the Future of Religion*. In: Daniel BELL: *The Winding Passage. Sociological Essays and Journeys*. Transaction Publishers.
- BENBASSA, Esther – RODRIGUE, Aron [2003]: *A szefárd zsidók története*. Osiris Kiadó, Budapest.
- BOROUJERDI, Mehrzad [2004]: *Subduing Globalization. The Challenge of the Indigenization Movement*. In: Birgit SCHAEBLER – Leif STENBERG (eds.): *Globalization and the Muslim World*. Syracuse University Press, Syracuse, New York.
- CESARI, Jocelyne [2006]: *When Islam and Democracy Meet. Muslims in Europe and in the United States*. Palgrave Macmillan, New York, Houndmills, Basingstoke.
- Choice of Texts from the Ba'ith Party Founder's Thought* [1977], k.n.
- CLEVELAND, William L. [2000]: *A History of the Modern Middle East*. Westview Press, Boulder and Oxford.
- DONOHUE, John J. – ESPOSITO, John L. (eds.) [2007]: *Islam in Transition. Muslim Perspectives*. Oxford University Press, New York and Oxford.
- EISENSTADT, Shmuel N. [1987]: *Webers Analyse des Islams und die Gestalt der islamischen Zivilisation*. In: Wolfgang SCHLUCHTER (Hrsg.): *Max Webers Sicht des Islams i.m.* pp. 342-359.
- ENGINEER, Ashgar Ali [2007]: *Islam and Secularism*. In: John J. DONOHUE – John L. ESPOSITO (eds.): *i.m.*
- ESPOSITO, John L. [1984]: *Islam and Politics*. Syracuse University Press, Syracuse, New York.
- ESPOSITO, John [2008]: *Who Speaks for Islam? The Immanent Frame. Secularism, Religion, and the Public Sphere*. *The Social Science Research Council (SSRC) Blogs*, 2008. 03. 02. [http://www.ssrc.org/blogs/immanent\\_frame/2008/03/02/who-speaks-for-islam/](http://www.ssrc.org/blogs/immanent_frame/2008/03/02/who-speaks-for-islam/) (Letöltve: 2009. 05. 07.)
- ESPOSITO, John [2008]: *The Challenge of Creating Change. The Immanent Frame. Secularism, Religion, and the Public Sphere*. *The Social Science Research Council (SSRC) Blogs*, 2008. 08. 25. [http://www.ssrc.org/blogs/immanent\\_frame/2008/08/25/the-challenge-of-creating-change/](http://www.ssrc.org/blogs/immanent_frame/2008/08/25/the-challenge-of-creating-change/) (Letöltve: 2009. 05. 07.)
- GERGES, Fawaz A. [2005]: *The Far Enemy. Why Jihad Went Global*. Cambridge University Press, Cambridge stb.
- GERGES, Fawaz A. [2007]: *Journey of the Jihadist. Inside Muslim Militancy*. A Harvest Book, Orlando, Austin, stb.
- GOLDZIHNER Ignác [1981]: *A hadisz kialakulása*. In: *Az iszlám kultúrája*. Gondolat Könyvkiadó, Budapest, 1. kötet, pp. 192-591.
- GOLDZIHNER Ignác [1981]: *Az iszlám vallása*. In: *Az iszlám kultúrája*. Gondolat Könyvkiadó, Budapest, 2. kötet.
- GÖKALP, Ziya [1959]: *Turkish Nationalism and Western Civilization. Selected Essays*. George Allen and Unwin Ltd, London.
- HAIM, Sylvia G. [1965]: *The Abolition of the Caliphate and Its Aftermath*. In: Thomas W. ARNOLD: *The Caliphate*. Routledge and Kegan Paul, London, pp. 210-218.
- HALLIDAY, Fred [1996]: *Islam and the Myth of Confrontation. Religion and Politics in the Middle East*. I.B. Tauris Publishers, London and New York.
- HAQUE, Mohd. Zeyaul: *The debate on secularism and democracy*. *The Milli Gazette*. <http://milligazette.com/Archives/15072001/31.htm> (Letöltve: 2009. 07. 08.)

- HASEEB, Khair el-Din (Supervisor and team leader), Saad el-Din IBRAHIM, Ali NASSAR, Ali el-Din HILAL (Co-ordinators)[1991]: *The Future of the Arab Nation. Challenges and Options*. Routledge, London and New York and The Centre for Arab Unity Studies.
- HOURANI, Albert [1983]: *Arabic Thought in the Liberal Age (1798–1939)*. Cambridge University Press, Cambridge.
- HUNTINGTON, Samuel P. [1998]: *A civilizációk összecsapása és a világtrend átalakulása*. Európa Könyvkiadó, Budapest.
- HUSAYN, Taha [2007]: The Future of Culture in Egypt. Részlet a szerző Musztafbal asz-szakáfa fi Miszr (A kultúra jövője Egyiptomban) című, 1938-ban megjelent könyvéből. In: John J. DONOHUE – John L. ESPOSITO (eds.): *i.m.* pp. 54-58.
- HUSRI, Sati al- [1983]: The Primacy of Arabism. In: Anouar ABDEL-MALEK (ed.): *i.m.* pp. 138-140.
- HUSRI, Sati al- [2007]: Muslim Unity and Arab Unity. In: John J. DONOHUE – John L. ESPOSITO (eds.): *i.m.* pp. 49-53.
- IMÁRA, Muhammad [1981]: *al-Iszlám va al-urúba va al-almánija* (Az iszlám az arabizmus és a szekularizáció). Dár al-Vahda, Bejrút.
- IMÁRA, Muhammad [1996]: *Islam and Human Rights*. ISESCO, Rabat.
- JANY János [2006]: *Klaszikus iszlám jog. Egy jogi kultúra természetrajza*. Gondolat Kiadó, Budapest.
- KAWAKIBI, Abd al-Rahman al- [1983]: The Qualities of the Arabs. (Részlet a szerző Umm al-Kurá – A falvak anyja [tkp. Mekka elnevezése] – c. munkájából.) In: Anouar ABDEL-MALEK (ed.): *i.m.* pp. 136-138.
- KAZEMI, Farhad [1996]: Civil Society and Iranian Politics. In: Augustus Richard NORTON (ed.): *Civil Society in the Middle East*. E.J. Brill, Leiden, New York, Köln, 2. kötet pp. 119-152.
- KEPEL, Gilles [2007]: *Dzsiháid*. Európa Könyvkiadó, Budapest.
- KHOMEINI, Rúholláh al- [1980]: *al-Hukúma al-izlámija* (Az iszlám kormányzat), Vizárat al-Irsád, Teherán.
- KLAUSEN, Jytte [2005]: *The Islamic Challenge. Politics and Religion in Western Europe*. Oxford University Press, Oxford, New York stb.
- KUTB, Szajjid [1965]: *Maálim fi-t-tarik* (Mérőldkövek az úton). Kairó.
- KUTB, Szajjid [1983]: *al-Adála al-idzstimájija fi-l-izlám* (A társadalmi igazságosság az iszlámban). Dár as-Surúk, Kairó-Bejrút.
- KUTB, Szajjid [é.n.]: *Islam – the Religion of the Future*. I.I.F.S.O. Salimiah.
- LAPIDUS, I.M. [1987]: Islam and Modernity. In: S.N. EISENSTADT (ed.): *Patterns of Modernity. Volume II: Beyond the West*. New York University Press, New York, pp. 89-115.
- LEWIS, Bernard [1987]: *The Jews of Islam*. Princeton University Press, Princeton, New Jersey.
- LEWIS, Bernard [1996]: The Middle East, Westernized despite Itself. *Middle East Quarterly*, March 1996.
- LEWIS, Bernard [1997]: The West and the Middle East. *Foreign Affairs*, January/February 1997.
- LEWIS, Bernard [2004]: *What Went Wrong? Western Impact and Middle Eastern Response*. Phoenix, London.
- LEWIS, Bernard [2004]: *Az iszlám válsága*. Európa Könyvkiadó, Budapest.
- LEWIS, Bernard [2005]: *From Babel to Dragomans. Interpreting the Middle East*. Phoenix, London.

- MAHMOOD, Saba [2006]: Secularism, Hermeneutics, and Empire: The Politics of Islamic Reformation. *Public Culture*, 18:2, 2006. <http://ls.berkeley.edu/dept/anth/mahmood.secularism.pdf> (Letöltve: 2008. 02. 14.)
- MARÓTH Miklós [2002]: Az iszlám. *Magyar Tudomány*, 2002. 2. szám. Interneten lásd: <http://www.matud.iif.hu/02feb/maroth.html>
- MARÓTH Miklós [2006]: Az iszlám születése. *História*, 2006. 3. szám. Interneten lásd: <http://www.historia.hu/archivum/2006/0603maroth.htm>
- MAWDUDI, Abu'l Ala [1978]: Political Theory of Islam. In: Khurshid AHMAD (ed.): *Islam – Its Meaning and Message*. Centre of Islamic Studies, Qum, pp. 147-171.
- MOADDEL, Mansoor [2005]: *Islamic Modernism, Nationalism, and Fundamentalism. Episode and Discourse*. The University of Chicago Press, Chicago and London.
- Muslims in Europe: Economic Worries Top Concerns about Religious and Cultural Identity. 13 Nation Pew Global Attitudes Survey. *The Pew Global Attitudes Project*, July 6, 2006. <http://pewglobal.org/reports/pdf/254.pdf> (Letöltve: 2009. 03. 05.)
- NA'IM, Abdullahi Ahmed an- [2008]: *Islam and the Secular State. Negotiating the Future of the Shari'a*. Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, and London, England
- NAJJAR, Fauzi M. [1996]: The Debate on Islam and Secularism in Egypt. *Arab Studies Quarterly*, Spring 1996.
- NANJI, Azim [2008]: *Dictionary of Islam*. Penguin Books, London stb.
- NASSZER (Nászir), Gamal Abdel [1964]: *Madzsmúa khutab va taszrihát va bajánát* (Összes beszédek, közlemények és nyilatkozatok). Al-hajat al-ámma li-suún al-matábia al-amiríjja bil-Káhira. Kairó.
- NORTON, Augustus Richard (ed.) [1995, 1996]: *Civil Society in the Middle East*. Vol. 1-2. E.J. Brill, Leiden, New York, Köln.
- OADAH, Sheikh Salman b. Fahd al-: *Islam and Secularism*. [http://www.islamtoday.com/book/I\\_secular/Islam%20and%20Secularism%20proofread\\_.pdf](http://www.islamtoday.com/book/I_secular/Islam%20and%20Secularism%20proofread_.pdf) (Letöltve: 2009. 05. 07.)
- RAHMAN, Fazlur [1979]: *Islam*. The University of Chicago Press, Chicago and London.
- RAHMAN, Fazlur [1982]: *Islam and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition*. Chicago University Press, Chicago.
- RAMADAN, Tariq [2004]: *Western Muslims and the Future of Islam*. Oxford University Press, Oxford, New York stb.
- RIDA, Muhammad Rasíd [é.n.]: *al-Khiláfa au al-imáma al-uzma* (A kalifátus avagy a legfelső imamátus). Kairó, Bejrút.
- ROBINSON, Francis [1987]: Säkularisierung im Islam. In: Wolfgang SCHLUCHTER (Hrsg): *i.m.* pp. 256-271.
- RODINSON, Maxime [1973]: *Islam and Capitalism*. Pantheon Books, New York.
- RODINSON, Maxime [1979]: *Marxism and the Muslim World*. Zed Press, London.
- ROSENTHAL, Erwin I.J. [1965]: *Islam in the Modern National State*. Cambridge University Press, Cambridge.
- ROSTOVÁNYI Zsolt [2004]: *Az iszlám világ és a Nyugat. Interpretációk összecsapása, avagy a kölcsönös fenyegetettség mítosza és valósága*. Corvina Kiadó, Budapest.
- ROY, Olivier [2004]: *Globalized Islam. The Search for a New Ummah*. Columbia University Press, New York.
- ROY, Olivier [2007]: *Secularism Confronts Islam*. Columbia University Press, New York.

- SACHEDINA, Abdulaziz [2001]: *The Islamic Roots of Democratic Pluralism*. Oxford University Press, Oxford.
- SAID, Edward W. [2000]: *Orientalizmus*. Európa Kiadó, Budapest.
- SALAMON András – Abdul Fattah MUNIF [2003]: *Saría – Allah törvénye. Az iszlám jog különös világa*. PressCon Kiadó, Budapest.
- SCHACHT, Joseph [1979]: *An Introduction to Islamic Law*. Oxford University Press, Oxford.
- SCHACHT, Joseph [1983]: Islamisches religiöses Recht. In: Joseph SCHACHT – C.E. BOSWORTH (Hrsg.): *Das Vermächtnis des Islams*. Deutscher Taschenbuch Verlag, München, Band 2. pp. 167-180.
- SCHLUCHTER, Wolfgang (Hrsg.) [1987]: *Max Webers Sicht des Islams. Interpretation und Kritik*. Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main.
- SENGHAAS, Dieter [1996]: Geokultur: Wirklichkeit oder Fiktion? Drei Abhandlungen zur Debatte über den "Zusammenprall der Zivilisationen". In: *IIS-Arbeitspapier* Nr. 1/96. Institut für Interkulturelle und Internationale Studien, Universität Bremen.
- SHARI'ATI, Ali [1979]: *On the Sociology of Islam*. Mizan Press, Berkeley.
- SHARIF, Ja'far [1972]: *Islam in India or the Qánún-i-Islám. The Customs of the Muslims of India*. Curzon Press, London and Dublin.
- SIMON Róbert [1981]: Tárgy-és névmutató eligazító magyarázatokkal. In: GOLDZIER Ignác: *Az iszlám kultúrája*. Gondolat Könyvkiadó, Budapest, 2. kötet, pp. 995-1055.
- SIMON Róbert [1987]: Mohamed és a Korán. In: *A Korán világa*. Helikon Kiadó, Budapest.
- SONN, Tamara [2005]: Islam and Modernity: Are They Compatible? In: Shireen T. HUNTER – Huma MALIK (eds.): *Modernization, Democracy, and Islam*. Praeger, Westport, Connecticut, London in cooperation with the Center for Strategic and International Studies, Washington, D.C.
- SOROUGH, Abdulkarim: *Militant Secularism*  
[http://www.drSOROUGH.com/English/On\\_DrSorOUGH/E-CMO-2007-Militant%20Secularism.html](http://www.drSOROUGH.com/English/On_DrSorOUGH/E-CMO-2007-Militant%20Secularism.html) (Letöltve: 2009. 03. 05.)
- STENBERG, Leif [2004]: Islam, Knowledge, and "the West": The Making of a Global Islam. In: Birgit SCHAEBLER – Leif STENBERG (eds.): *Globalization and the Muslim World*. Syracuse University Press, Syracuse, New York, pp. 93-110.
- TIBI, Bassam [1981]: *Die Krise des modernen Islams. Eine vorindustrielle Kultur im wissenschaftlich-technischen Zeitalter*. Verlag C.H. Beck, München.
- TIBI, Bassam [1983]: The Renewed Role of Islam in the Political and Social Development of the Middle East. *The Middle East Journal*, 37. évf. 1. szám.
- TIBI, Bassam [1985]: *Der Islam und das Problem der kulturellen Bewältigung sozialen Wandels*. Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main.
- TIBI, Bassam [1987]: *Vom Gottesreich zum Nationalstaat. Islam und panarabischer Nationalismus*. Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main.
- TIBI, Bassam [1995]: *Krieg der Zivilisationen. Politik und Religion zwischen Vernunft und Fundamentalismus*. Hoffmann und Campe Verlag, Hamburg.
- WATT, William Montgomery [1989]: *Islamic Fundamentalism and Modernity*. Routledge, London and New York.
- WRIGHT, Robin [1996]: Islam and Liberal Democracy: Two Visions of Reformation. *Journal of Democracy*, 1996. 2. szám.