



---

# ÁLLAMTUDOMÁNYI

---

## MŰHELYTANULMÁNYOK

---

2018. évi 7. szám

Hegedűs Soma

# Az iszlám, mint politikaelméleti probléma

---

Nemzeti Közszolgálati Egyetem · National University of Public Service  
Budapest

ISSN 2498-5627  
[www.allamtudomany.hu](http://www.allamtudomany.hu)

**Az iszlám, mint politikaelméleti probléma**

Összefoglaló

A 21. század egyik feszültség-teljes kérdése, hogy a második világháborút követően kikristályosodott nyugati demokráciák hogyan tudják megőrizni politikai rendszereiket az egyes államokban társadalmi szinten jelentkező etnikai változásokkal. A téma egyik központi, érzékeny pontja az iszlám vallás prognosztizálható erősödése, miközben egészen a posztmodern beköszöntéig lényegében kultúrtörténeti alapvetésként élt a kép, hogy a nyugati (európai) kultúrkör és politikai felfogás egyik ellenpontja az iszlám világ. „Összeegyeztethető-e hosszú távon az iszlám vallás a demokratikus politikai rendszereink regnáló vívmányaival (vallásszabadság, világnézetileg semleges állam, emberi jogok, jogegyenlőség, stb.)?” A kérdés tudományos megközelítése első lépésben teoretikai elemzést kíván, melyet jelen tanulmány az iszlám keletkezésének és egyes alapvető tanainak mélyebb elemzésével kísérel betölteni. A tanulmány elsősorban Tilman Nagel munkáinak vizsgálatával mutat rá számos problematikus pontra. Így például a harci közösség és az üdvösséget biztosító rendről alkotott elképzelések örökségére az iszlámban, mindenekelőtt pedig a politika és a vallás immanens összefonódására az iszlám születése, illetőleg az Arab Birodalom létrejötte során. A tanulmányban bemutatásra kerülő dilemmák figyelembevétele és az azokra adott hatékony válaszok szolgálhatnak egy modern társadalompolitika, vagy akár olyan elképzelések, mint az európai iszlám modellje alapjául.

„A politika, mint a közösség egészére vonatkozó cselekvés az iszlámban mindig az isteni akarat megvalósítása, vallási kötelezettség.”

(Tilman Nagel)<sup>i</sup>

**I. A politikai gondolat alapvonásai az iszlámban**

„Al-Islam Din wa Daula.”, vagyis: „az iszlám vallás és állam.” Így hangzik egy mind az iszlám világban, mind a nyugati iszlámkutatók számára ismert formula, mely szuggerálja, az iszlámnak nemcsak vallási, hanem politikai missziója is van.

---

<sup>1</sup> ELTE Állam-, és Jogtudományi Kar, Állam- és Jogtudományi Doktori Iskola, Jog- és Társadalomelméleti Tanszék; Universität zu Köln, Rechtswissenschaftliche Fakultät.

Habár az iszlámról alkotott eme felfogás megkérdőjelezésére egyes „felvilágosult” muszlimok és bizonyos nyugati teoretikusok is kísérletet tettek, az iszlám és a politika közötti immanens viszony továbbra is aktuális témaköre nemcsak a vallástudománynak, hanem az állam-, és politikaelméletnek is. Mi több, könnyen lehet, hogy a 21. század legjelentősebb valláspolitikai kérdésévé válik az úgynevezett nyugati államokban, melyeknek az osztársadalmi szinten – részben a migráció, részben az etnikai háttér megváltozása által – jelentkező vallási változásokat feldolgozniuk szükséges és azokra reagálniuk is kell politikailag.

Természetesen a „nyugatosodás” folyamatában, az Oszmán Birodalom bukásának és az Oszmán Kalifátus megszűnésének következményeként történtek kísérletek arra, hogy a modern államfelfogást – és mindenekelőtt a világi és vallási szféra elválasztását – a klasszikus iszlám teóriával összhangba hozzák.<sup>ii</sup> Ezek a kísérletek azonban sem időbelileg-térbelileg, sem teoretikailag nem voltak egységesek: A „reformmozgalmak” mindenekelőtt a 19. század második felében kezdődtek és elsősorban két eltérő „szellemi irányzatból” eredtek: Egyik volt a nyugat által „befolyásolt” nacionalisták új generációja, a másik volt a „méréskeltek” tábora, akik az „ulama”, vagyis az iszlám jogtudósainak egy progresszív kis csoportjai voltak. (Heinrichs, 1968., 82.) Az utóbbi évtizedekben történelmi események és a nyugati országokban folyamatosan növekvő számú iszlám kisebbségek az európai és amerikai vezető értelmiségtől is egyre nagyobb teret követelnek az iszlám világ mélyebb feltárására és értelmezésére napjaink társadalmi-politikai adottságainak fényében.

Az iszlám és a politikai szféra immanens összefüggéseinek ábrázolását megelőzően foglalkoznunk szükséges két elméleti állásponttal, melyek az iszlám politikai tartalmát vitatják, vagy legalábbis relativizálják.

1925-ben látott napvilágot Ali Abda ar-Raziq jelentős, ugyanakkor vitatott műve „Az iszlám és az uralom alapjai” címmel. Ar-Raziq írásműve heves vitákat váltott ki, mert ar-Raziq könyvében amellett érvelt, hogy az iszlám semmiféle uralkodási formának sem képviselője. Sőt az iszlám lényegében semmiféle kapcsolódásban sem áll a politikával. Állásfoglalása szerint az iszlám egy üzenet és nem jelent uralmi viszonyokat, egy vallás bármiféle politikai szerveződés igénye nélkül, a sariát pedig „szellemi törvényként” kell értelmezni a fennálló uralmi viszonyokhoz való bármiféle viszonyulás nélkül. Ar-Raziq egyik legfontosabb érve, hogy a politikai rezsím Mohammed idejében bizonytalan volt, nem kristályosodott ki tiszta hatalmi rendszer. Ebből fakadóan az utókor számára súlyos következményeket eredményezhet, ha dogmatikus politikai konklúziók kerülnek levezetésre az akkori politikai szisztéma felépítéséből. Ar-Raziq úgy vélte, hogy a proféta (Mohammed) feladata nem terjedt ki valamiféle kormányzati forma közvetítésére: Egyedül a saría-t kellett – egyfajta spirituális törvényként – továbbhagyományoznia. (Ebert, Efn, 2010.)

„Ali Abd ar-Raziq-nál az iszlám kiformalódásának fázisa, vagyis a vallásalapítás évei leválasztásra kerülnek a kalifátus történetéről.” – állapítja meg ezt már 2001-ben Bassam Tibi politológus ar-Raziq írásával kapcsolatban. (Tibi, 2001., 37-38.) Tibi szerint fontos megérteni, hogy a kalifátus egy történelmi folyamat eredménye az iszlámban és semmiképpen sem vallási fundamentum. Ebben a történelmi folyamatban döntő pont volt, amikor az ummajád kalifák (661-750) magukat „khalifat Allah”-nak, vagyis „Allah képviselőinek” kezdték titulálni. Azáltal, hogy ezt a címet az ummajád kalifák magukra vonatkoztatták, az uralmi rendszer egyszerre „szakralizálódott” is. Mindazonáltal ez a változás nem az iszlám eredeti, „isteni” kinyilatkoztatásából eredt. A hatalom szakralizálódásának ez a felfogása egy ellentmondáshoz

vezetett, mivel Allah – alapvetően – semmiféle isteni tulajdonsággal sem ruházta fel az embert, magát Mohammedet sem. Szerepe „csak” abban állt Tibi szerint, hogy Mohammed elfogadta Allah kinyilatkoztatását, így Allah küldöttévé vált. Tibi argumentációja szerint a Koránban nem esik szó semmiféle ideális államformáról sem, ezenkívül sem a daula (állam), sem a nizam (rendszer), sem a hukumah (kormányzás) fogalmak nem lelhetőek fel. Márpedig az iszlámban éppen a Korán a legfontosabb – elsődleges – tekintély a vallási és világi előírások tekintetében is. Tibi vitatja ezért, hogy az iszlám valóban „politikai vallás” lenne. Érvrendszeréből kikövetkeztethető, hogy az „Al-Islam din wa daula” formula tartalmát elutasítja, mert a muszlim „világközösség”, vagyis a minden muszlimot az egész világon felölelő, vallási szerveződés, az umma – jelentőségében és szerepében – megelőzi az államot az iszlámban. (Tibi, 2001.)

Ahogy az már ar-Raziq és Bassam Tibi érvrendszere kapcsán is felmerült, a vallásalapítás időszaka, körülményei, illetőleg Mohammed fellépésének kora különösen jelentős szerepet játszanak az iszlám és a politika viszonyának megítélésében. Ennek a korszaknak a vizsgálata azonban jelentős nehézségekbe ütközött: *„Az iszlám keletkezése egy különösen sokrétű folyamat volt, melynek legfontosabb vonásai a történelemtudomány által máig nem kerültek felvázolásra kielégítően.”* – írta az iszlámkutató és orientalista Tilman Nagel a tudományos vizsgálódás problémáira reagálva. (Nagel, 1994., 14.) Ez a „sokrétű folyamat” kerül – elsődlegesen Nagel tudományos hozzájárulása által – elemzésre jelen tanulmány első fejezetében.

## **I. 1. A politikai gondolat születése az iszlámban**

Nagel szemszögéből a már idézett sokrétű folyamat nagy jelentőséggel bír, mert az iszlám születésének folyamatát annak társadalmi-politikai kontextusaival együtt vizsgálja és – szemben ar-Raziq-kal és Tibi-vel – nem választja le azokról. Ennek következtében az eredményei is különbözőek.

Mielőtt a vallás és politika az iszlámban lezajlott szoros összefonódásának egyes pontjai ábrázolásra kerülnének, fontos lefektetni Nagel néhány főbb tézisét: a legfontosabb kiindulópont, hogy ugyan az iszlám is beszél e világról és túlvilágról, azok viszonya egymáshoz más, mint a kereszténységben. Az iszlám duális világnézete a két szférát alapvetően egy kiegyenlített pozícióban helyezi el. És miközben az „evilági” és a túlvilág közötti különbségtétel a kereszténységben végső soron nemcsak a szekularizációt tette lehetővé, hanem azáltal maga a politika is egy sajátos értelmezést nyert<sup>iii</sup>, az iszlámban a politika centrifugális ereje mindig a muszlim közösségeken belül helyezkedik el. Ebből következik, hogy az „Allah akarta” rend áll a muszlim politikai gondolat centrumában, mivel csak ez a rend képes az emberek számára „üdvösséget” eredményezni. Vagyis az iszlám politikai gondolat fontos része a kísérlet az „Allah által akart rend” megvalósítására.<sup>iv</sup> A „din” arab szó teszi az immanens összefüggést a vallás és politika között még világosabbá: A Korán-ban gyakran előjövő „din”, ami az iszlám egyik központi fogalma, a „hittel – vallással” fordítható le, de annak jelentése az arab nyelvben túlmegy ezen, s egyúttal a próféta által kinyilatkoztatott és megvalósított „isteni

rendet” is értjük alatta. Habár a ’siyasa’ speciális kifejezése már a 11. század óta létezik az arab nyelvben (és a 19. század óta a politika szavunk nyugati interpretációjához hasonló értelemben használatos), a kísérletek a modernitásban is sikertelenek maradtak a politikai szféra „din”-től való izolálására. (Nagel, 1981.)

Mohammed b. Abdallah fellépése és a vallásalapítás időszakában Mohammed törzse, a Qurais a 6. század fordulóján vezető szerepet töltött be Mekkában.<sup>v</sup> (Nagel, 1998.) Ott, ahol 610 körül Mohammed megkapta „spirituális” profétai elhívását. Azáltal, hogy Mohammed kortársaira „társadalomkritikus” prédikációkkal, intésekkel és fenyegetésekkel kísérelt meg hatni, hamar politikai szereplővé is vált Mekkában. A próféta vallási aktivitásának alapvetően két fő politikai aspektusa volt: Egyrésztől egy idő után Mohammed Allah-ot már nemcsak a „legnagyobb”, hanem az „egyedüli” Istenként hirdette, másrésztől törzsi vezetőket – azok társadalmi pozícióiban is – erős, morális jellegű kritikával illetet. (Nagel, 1994., 20.) Ami Mohammed monoteizmusát illeti, Arábiát – azon belül pedig különös tekintettel igaz volt ez Mekkára - még a 7. század kezdetén is egy bizonyos vallási sokszínűség jellemezte.<sup>vi</sup> (Nagel, 1998., 5.) Miután Allahról már, mint az egyedüli istenről prédikált, aki maga mellett más, „hamis” isteneket nem tűrhet meg, szakadások és feszültségek keletkeztek a más rítusokat és „istenkéket” tisztelő törzsek és klánok között. A pogány klánok és törzsek számára Allah csak egy volt a számos isten között és ezek az istenségek össze voltak kötve a Kába-kultusszal. Ezen túlmenően pedig közvetlenül a városon kívül is voltak más istenoltárok és kultikus helyek. Habár kezdetben Mohammed Istene („a legfőbb isten”) nem különbözött tulajdonságaiban ezektől a más istenektől, a próféta kísérletet tett arra, hogy a más istenségeket tisztelőket „megtérítse”, olykor erőteljes, mondhatni agresszív prédikációk útján. Később, az „egyetlen isten” bejelentésével saját törzse, vagyis a Qurais más törzsekhez való viszonyait is erősen terhelte.

Ahogy az már érintésre került, Mohammed eme ún. kihívó, mondhatni provokáló fellépése a fennálló törzsi-, hatalmi-viszonyokat erősen megkérdőjelezte, hiszen egyebek mellett a mekkai klánok vezetői – mégha különböző mértékben is – spekulációk és manipulációk útján a mekkai rítusok és vallási tradíciók gyakorlásából tettek szert vagyonra. Ennek ellenére az arra rászoruló helyieket nem segítették. Mohammed a meggazdagodásuk e módjára és egyidejűleg hiányos közösségi elkötelezettségükre hivatkozással is támadni kezdte őket, heves prédikációival pedig fokozatosan ásta alá morálisan a közösségek vezetőinek társadalmi pozícióit. (Nagel, 1998., 6.) Ezt a számukra mindenképpen egyre kedvezőtlenebb és kényelmetlenebb helyzetet természetesen Mekka társadalmilag-politikailag „erős emberei” is észlelték: És így vált Mohammed profétai missziójának első évtizede – legalábbis látszólag – eredménytelenné és a pozíciója Mekkában tarthatatlanná, amelynek következtében Mohammednek és követőinek menekülnie kellett a városból. Ez volt a nagyjelentőségű Hidzsra (és egyúttal az iszlám időszámítás kezdetének is az időpontja), amikor is Mohammed 622-ben Mekkából – a visszatérés feltett szándékával - Medinába kényszerült áttelepedni. Mindazon tényekre tekintettel, hogy a „kivándorlók” – vagyis Mohammed és a Mekkából kimenekült, ekkor még nem túl nagyszámú hívei – a kezdeti időszakban Medinában sem tudtak biztos társadalmi-politikai helyzetet megteremteni maguk számára,<sup>vii</sup> (Nagel, 1998., 30.) Mohammed lépés-, illetőleg döntéskényszerbe került: Vagy kompromisszumot keres és veszíti el azzal az életvallási üzenete, illetőleg üzenete teljes tekintélyvesztésen megy keresztül, vagy felvállalja a számkivetettség kockázatát, amely akár egy vallási mártíromság lehetőségét is magában hordozza. Ennek a döntési helyzetnek a hangsúlyozása nagy jelentőséggel bír, mivel

Mohammed e sükséghelyzetre adott válaszai adják az egyik hangsúlyos különbséget a kereszténység és az iszlám politikához való viszonyai tekintetében. A négy újszövetségi evangélium leírása szerint a kereszténység központi alakja, Jézus egy hasonlóan kiszolgáltatott válsághelyzetben lemondott a politikai aktivizmusról, illetőleg a Lukács Evangéliuma 22. fejezete szerint a „kard használatáról” is, ezáltal vált az evilági mártíromság a kereszténység egyik központi motívumává. Ezzel szemben az iszlám vezéralakja, Mohammed minden taktikai-politikai képességét felhasználva igyekezett a maga javára fordítani a küzdelmet: Anélkül, hogy ezen a ponton elhatározta volna magát, hogy feladja vallási misszióját, diplomáciai és politikai aktivitással, taktikával és háborús vállalkozásokkal - kezdetben „zsákmányszerző” hadjáratokkal - azon fáradozott, hogy az „isteni kinyilatkoztatásnak” teret és érvényt szerezzen. Több kisebb, a Quaris-szal szemben indított zsákmányszerző hadjáratot követően Mohammed talán legnagyobb, döntő politikai érdeme abban állt, hogy sikerült más pogány, medinai törzsek – az úgynevezett „segítőket” – meggyőzni arról, hogy vegyenek részt egy különösen kockázatos háborús vállalkozásban Badr mellett a mekkaiakkal szemben. És ugyan a 624-ben Badr mellett lezajlott csata semmiképpen sem mint a legnagyobb harci konfliktusok egyike kerül be a történelemkönyvek hasábjaira, történelmi következménye rendkívüli: Mohammed valószínűtlennek tűnt győzelme – a jelentős zsákmány mellett – hirtelenjében óriási presztízst kölcsönzött számára, nemcsak Medinában. A győzelem egyidejűleg egy hibrid politikai szövetség kialakulásának magját is elvetette: egy közösséget, amelyet egyrésztől még egy törzsi szövetség profán pragmatikája és magatartásmintája jellemzett, másrésztől azonban már egy vallásos, kohéziós impulzus mozgatótt. (Nagel, 1998., 31.) A „segítők” és a „Mohammed-hívek” összeolvadásával egy harci közösség jött létre, amely hosszútávú, magán a próféta személyén is messze túlnyúló konzekvenciákat hordozott magában. Ennek a „harc közösségnek” a katalizátora, mozgatórugója egy vallási motívum volt, mégpedig a „harc Allah ügyéért”. Vagyis Mohammed híveinek fő motívuma az volt, hogy Allah üzenetét akár harccal is előmozdítsák. Mindazonáltal ebben a szövetségben pogány arabok is voltak: A katonai szövetségnek a létrejöttében természetesen a Mohammed-követők vallási érdekeltségének és a medinai pogány törzsek (később más arab törzsek) érdekeinek a véletlenszerű találkozása is fontos szerepet játszott.

## **I.2. Egy vallásbirodalom kibontakozása**

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

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

Mielőtt a Mohammed halálát követő további történelmi fejlemények politikai-vallási összefüggéseit vizsgálat alá vonnánk, szükséges a Mohammed által tételezett muszlim „teológiai”<sup>viii</sup> értelmezés némely vonatkozásait is gondosabban megtekintenünk. Miért?

Muszlim értelmezési szempontból a próféta vallási teljesítménye hibátlan és felülmúlhatatlan volt: Mohammed a muszlim vallásosság legmagasabb fokát érte el, ami emberek számára csak lehetséges. Ez a legfontosabb ok, amiért a „kezdetek felidézése” és emlékezete, vagyis Mohammed kora és a hívők medinai harci közössége egészen a jelenkorig oly különösen jelentős szerepet játszik az iszlámban. Mindig újra és újra adódik és visszatér az iszlámban egy orientációs szükséglet a medinai muszlim „ősközösséghez” és indirekt következik abból, hogy nemcsak Mohammed maga, hanem az akkori társadalompolitikai viszonyok is amolyan mintakép-funkciót tölthetnek be az utókor számára. (Nagel, 1994., 260.)

Ami a Mohammed híveiből álló közösség vallási súlypontját illeti, a medinai időszakban a vallásosság szigorú normák követésében való megjelenése, vagyis egyfajta „törvényvallásosság” tendenciájának kibontakozása rajzolódik ki. E folyamat során a feddések, intelmek, illetőleg a morális tartalommal bíró amolyan „fabulák” folyamatosan alakultak át evilági szankciókkal összekötött normákká. Jóllehet Mohammed eredeti üzenetvilágában még az egyéni felelősség és azzal a „jó” cselekedetek a személyes üdvözülésben központi szerepet játszottak, a későmedinai időben egy kísérlet figyelhető meg arra irányulóan, hogy a folyamatosan növekedő és egyre nagyobb közösség – muszlim kifejezésekkel - „hívóinek arcát” normatív eszközökkel, tulajdonképpen törvényekkel „isten felé fordítsa”. Ezeknek a törvényeknek kellett a hívők számára az üdvösséget biztosítania és ezáltal Allah akaratát már itt, a Földön megvalósítania. Ezek a törvények adták egy „üdvösséget őrző” közösség kereteit és tették jelentősebbé az ehhez a közösséghez való tartozást, vagyis egy bizonyos vallási kollektívizmust az egyéni felelősséghez és a belső, individuális hithez képest. Éppen ebből a fejleményből fakad az iszlámkutatók közötti vita egyik magja is az iszlám politikai természete vonatkozásában, mivel Mohammed – paradox módon – a medinai törvényvallásosság kialakulásával egyidejűleg a „szívből származó hit” jelentőségét is kihangsúlyozta.<sup>ix</sup> (Nagel, 1994., 31.) Megjegyzendő, hogy az „iszlám” szó az „arc istenhez való fordítását”, vagy rövidebben az „odaadást, odafordulást istenhez” jelenti. Ez az odafordulás a mindennapi imák

külső aktusában is kifejezésre került, ami azonban még egy határvonalat jelentett a szimbolikus – vagy akár színlelt – rítusok és az őszinte, belső odaadás között. Mindezidáig nem sikerült tisztázni, Mohammed közössége milyen módon és körülmények miatt kapta az iszlám elnevezést, mindazonáltal ez a megjelölés a közösség eme külső karakterét hangsúlyozta: Amelyhez való tartozás legfontosabb előfeltétele az Allah-hal – és az ő „küldöttjével” szembeni engedelmesség volt. (Nagel, 1994.)

Ugyancsak rögzíteni szükséges, hogy a próféta hagyatékát annak politikai ismertetőjegyei nélkül jellemezni hiányos a kép: Mohammed ugyanis nem pusztán egy vallási üzenetet, morális posztulátumokat, stb. hagyott hátra, hanem egy politikai-társadalmi felépítményt is. Ahogyan az már röviden ábrázolásra került, Mohammed közvetlenül halála előtt már az Arab-félsziget leghatalmasabb személye volt és vallási küldetését – túlnyomóan – aktív vallási-diplomáciai tevékenység révén vitte keresztül. Nem mellékes, hogy mindazon tapasztalatok, amelyeket Mohammed az „isteni kinyilatkoztatások terjesztésének ügyéért folytatott harcai” során szerzett, visszatükröződnek a Koránból – és természetesen a haditokból is – és mint prófétai bölcsességeként, irányelvekként, vagy akár normákként éltek tovább a muszlim világban.<sup>x</sup> Ebből fakadóan érvényesülhetnek Mohammed „gyakorlati tapasztalatai” éppen a politika világában előképként muszlimok számára. Egy fontos alapvetés az iszlámban, hogy az „isteni jogi vezetés” (huda) pontosan a prófétai idők medinai közösségében valósult meg. Következtetésképpen ez volt – muszlim szempontból – „a legjobb kommuna” az emberiség történelmében. Ami ugyan Mohammed halálával befejeződött, mindazonáltal a muszlimok részéről - muszlimok számára - újra és újra megfogalmazódik az igény, hogy eme visszavágyott politikai-társadalmi formációt a lehető leghamarabb újra restaurálni szükséges. (Nagel, 2014., 198.)

Mohammed egyik legfontosabb hagyatéka a hívők harci közössége volt, amely a próféta halálát követően jelentős változásokon ment keresztül. (Nagel, 1998., 32-51.) A harci közösség jelentősége abban állt, hogy a hívek – vagyonukkal, vagy akár életükkel – a próféta politikai céljait szolgálták: A kezdetben a Medinába kivándorolt közösség védelmét és ellátását, később aztán egyre erőteljesebben lépett előtérbe a vallási üzenet terjesztése és egyfajta radikális muszlim valóságértelmezés realizálása. Emellett természetesen a prédaszerzés is jelentős szerepet játszott. Fontos tehát rögzíteni, hogy – ahogyan az Korán-szövegek alapján egyértelműen azonosítható – a harci közösség az iszlám vallási-politikai arculatának alakulásában azért játszott központi szerepet, mert a prófétai direktívák szerint a dzsihádban, vagyis a katonai akciókban történő aktív szerepvállalás éppen a hit elhagyhatatlan bizonyítékaként szolgált. (Korán, 8. szúra, 72, 74) Ebből a felfogásból ered egy érdekes „teológiai-szociológiai” differenciálódás is az iszlámban: Mindazok ugyanis, akik a katonai akciókon részt vesznek, a hívők, azonban mindazok, akik noha az iszlám szövetségi rendszeréhez tartoznak, azonban hitüket a harci közösségben való aktív közreműködésükkel nem bizonyítják, muszlimok, de nem igazi hívők. (Nagel, 2014.) Az iszlám történelmében ez a tagozódás sok konzekvenciát vont maga után.<sup>xi</sup> A „mudzsahedinnek” (mugahidun), tehát a határokokon „szolgálatot teljesítő” kombatánsok még az iszlám hajtóerejeként jelentek meg és a gyakorlatban vezető szerepet játszottak a vallás terjesztésében. A próféta halála után és legfőképpen az első muszlim polgárháborút (656-661) követően a vallásosság súlypontja egyre inkább a rítusvallásosság irányába mozdult el, amelynek szerepe Mohammed részéről még „másodrangúként” került (le)értékelésre. Ez a változás azonban nem jelentette azt is, hogy az



Arab Birodalom háborús eszközökkel történő vallás-, és hatalom-kiterjesztésének, illetőleg a „harcos hit” prófétai üzenetének szerepe és relevanciája megkérdőjeleződött, vagy akár teljesen feledésbe merült volna. Sőt még az uralom militiarizációjának időszakában, vagyis Mamun és al-Mutasim érájában (9. század) is fontos szerep hárult az irreguláris haderőkre a határokon, amelyek a zsoldosereg mellett fontos elemek maradtak a kalifák haderőiben. (Krämer, 2007., 86.) Ezen túlmenően nem irreleváns, hogy a harci közösség képéből a saria számos fundamentális jellegű fogalma formálódott ki, amelyek alapvetően határoztak meg olyan muszlim értelmezéseket, mint az „iszlám háza” és a „háború háza” közötti feszültségteljes viszonyról alkotott koncepció.<sup>xii</sup>

Az elkövetkezendőkben még további két, a harci közösség prófétai örökségéből eredő történelmi következményt szükséges röviden ábrázolni: Az első ezek közül, hogy az ún. szufi-rendeknek, vagyis az iszlám szunnitizmus egy misztikus ágának a története: A szufi rendeket az aktuális viták során gyakran kerülnek feltüntetésre a „politikai iszlám” ellentétpárjaként, vagyis az iszlám spirituális, békés interpretációs lehetőségeként. Mindazonáltal Nagel álláspontja szerint maguk, a szufik is számos esetben váltak részeseivé a „háború házával” való katonai konfliktusoknak, így nem állíthatók szembe teljesen a „törvényvallásosság” irányvonalával az iszlámban.<sup>xiii</sup> Nagel egy másik fontos megállapítása az állami erőszakmonopol problematikájára vonatkozik.: Mivel az iszlám sajátos hitértelmezése révén (lásd: fentebb) az üdvösség kérdésének individuális felelőssége és a háborús aktivitás Allah ügyéért már az iszlám kezdeti időszakában szorosan összekapcsolódott, a harc az iszlámért, - vagy más történelmi kontextusban - a hitetlenek ellen folyó háború sohasem tudott az uralkodók kizárólagos feladatává, „kiváltságává” válni. Ebből adódott, hogy az állam az efféle, a prófétai üzenetek által ébresztett és alulról feltörő harci vállalkozásokat sohasem tudta teljesen kontroll alá keríteni. (Nagel, 2014.) Nagel erre lát egy modern példát az 1978-79-es iráni forradalom egyes harcos elemeiben is. (Nagel, 1981., 266.)

Jelen fejezet a továbbiakban mindösszesen némely, az iszlám történelmében megfigyelhető politizációs tendenciák jelentősebb állomásainak sematizált ábrázolására kell, hogy korlátozódjon.

Mohammed próféta halálával egy vallási-politikai vákuum jött létre, mivel pozíciója egy vallási és egy politikai vezérszerepet is magában foglalt. „*Mohammednek nagyon egészséges nézetei voltak: Megszilárdította politikai rendszerét és mindaddig, amíg az utódjai, vagyis a kalifák között fennmaradt, kormányzati formája teljesen egységes volt.*” (Rousseau, 1762.) Ebből a helyzetből eredt a kérdés, hogy kinek és a próféta hivatalának mely funkcióiban volt szükséges átvennie helyét? Alapvetően ez a kérdés, pontosabban fogalmazva az erre a kérdésre adott válaszkísérletek okozták az iszlám „összakadását”. Annak érdekében, hogy erre a problémás helyzetre valamilyen megoldás születhessen, került létrehozásra a kalifátus intézménye, amely egészen a 20. századig jelentős politikai és szimbolikus szerepet játszott az iszlám világban és manapság is az iszlám körül forgó tudományos diskurzusok középpontjában áll. Ezeknek a vitáknak a jelentőségére, kiterjedésére és mélységére tekintettel a kalifátus intézménye nem képezheti jelen tanulmány tárgyát.

Ehelyütt pusztán az alábbiakat szükséges leszögezni a kalifátus intézményének születése vonatkozásában: Amikor Abu Bakr, az első „isteni jog által vezérelt” (huda) kalifa „isten küldöttjének helyetteseként” (halifat rasul Allah) kinevezésre került, a kalifátus hivatala szinte még teljesen kiformálatlan intézmény volt. (Nagel, 1998., 12.) Mindazonáltal gyorsan

megmutatkozott, hogy a vallási egység erős, centrális politikai erő nélkül gyorsan felszakadozik: Abu Bakr-nak alig néhány hónap után már csapatokat kellett szerveznie annak érdekében, hogy távoli provinciákban élő törzseket ismét az iszlámhoz „térítsen”. A rebellis klánok az „egyigaz” valláshoz való visszatérésüket – amennyiben az erről tanúskodó források hitelesek – a következő hitvallással kellett kifejezniük: „Nincs más isten Allahon kívül, és Mohammed az ő szolgája és Allah küldötte.” Abban az esetben, ha a lázadó törzsek ezzel a megvallással magukat ismét hívőként vallották meg, el tudták kerülni a fegyveres konfliktust. (Nagel, 1998., 13.)

Ugyan Mohammed politikai öröksége a kalifátus intézményének megalapításával átmenetileg megmenekült, mindazonáltal a tisztázatlan és vitatott viszonyok a centrális hatalom, vagyis éppen az újonnan alapított kalifátus körül a rendkívül gyorsan növekedő birodalomban előbb polgárháborúhoz, később pedig az iszlám belső szakadásához vezettek. Ezek a polgárháborúk voltak az elsődleges okai a különböző muszlim vallási irányzatok kialakulásának. Következésképpen leszögezni szükséges, hogy az iszlám belső vallási differenciálódásának - legalábbis az síita és a szunnita iszlám fő formái tekintetében - mindenek előtt politikai gyökerei voltak. A teológiai jellegű különbségek a különböző vallási irányzatok között csak a későbbiek során, úgymond járulékos jelleggel alakultak ki. (Nagel, 1994., 36-37.)

Az első, vagyis az iszlám és a politikai gondolat kapcsolatáról szóló fejezet összefoglalásaként a legfontosabb megállapítások a következők: Az iszlámban a szoros összefonódás a politika és a vallás között nem a modernitás produktuma, sem pedig a modern politikai ideológiák valamely hatása eredményeképpen alakult ki, hanem ez már az iszlám születésekor lejátszódott egy komplex folyamat eredményeként. Az Arab (Iszlám) Birodalom egy nagyon erős vallási impulzus hatására jött létre, s szoros kölcsönhatásban állt az iszlám tanok kialakulásával és terjedésével.

## **II. Iszlám és iszlamizmus: Az elhatárolás nehézségei**

A közéleti viták köznapi szóhasználatában a politikai iszlám, vallási fundamentalizmus, illetőleg extremizmus („muszlim szélsőségesek”), valamint az iszlamizmus kifejezésekkel is általában hasonló kontextusban, lényegében szinonimaként találkozhatunk. A legaktuálisabb, illetőleg legfeszültségteljesebb elhatárolási probléma a politikai iszlám - iszlamizmus kapcsán merül fel.

A Német Szövetségi Köztársaság kancellárasszonya, Angela Merkel a 2017-es őszi választási vita során nyilatkozott úgy, hogy az „iszlám Németországhoz tartozik, amennyiben egy *alkotmánykonform iszlám*ról van szó.” Ausztria újonnan megválasztott szövetségi kancellárja, Sebastian Kurz hasonlóan fogalmazott, amikor arról beszélt, hogy az osztrák lakosság etnikai összetétele miatt ma már ki kell mondani, hogy „az iszlám Ausztriához tartozik, de a *politikai iszlámnak* semmi keresnivalója Ausztriában”. Milyen problémára mutatnak rá ezek a fordulatok?

A politikai gondolkodásban elterjedt nézet, hogy a XX. századik második felében ismét „szintérré” lépő iszlám az ötvenes évektől egy erősödő *repolitizációs* folyamaton ment keresztül. Márpedig ennek volt az eredménye az iszlám ébredés és végsősoron – még ha ideológiai előfutárokkal is (pl. Muszlim Testvériség) - maga az iszlamizmus is. Mi is volt pontosabban ez a folyamat? Ez a folyamat az arab, az iszlám fordulat, mely során a különböző arab bal-, és jobboldali mozgalmak között és által folytatott diskurzust felváltotta az iszlám azonosságtudat hangsúlyozása. Az arab szocializmust és nacionalizmust is megalapozó „világi” ideológiák helyét ezzel az iszlám vette át. Amely ugyan a nyugati szekuláris ideológiákkal szemben igyekezett hangsúlyozni antimodern vonásait is, mégis magát, mint a modernitás, vagyis a „jövő” muszlim alternatíváját mutatta be. Ebből fakadóan kerül az iszlamizmus – mint a modernitás hatásproduktuma - modern jelenségként ábrázolásra. „*Az iszlamizmus az ideológiák modern korszakának iszlám variánsa.*” (Meier, 1994., 169.) Eszerint ide tartozna minden olyan újabb kori, az iszlámmal kapcsolatos mozgalom, illetőleg ideológiai csoportosulás, mely magát ösztársadalmi szinten, alulról kísérli meg szervezni, központi - kormányzati-állami – hozzájárulás nélkül, legtöbbször éppen a fennálló állami, (nemzetközi) jogi rend ellen. Függetlenül attól, hogy a mozgalom a későbbiekben – célját elérve – esetleg már hatalmi pozícióba kerül, ahogy az történt Iránban az 1970-es évek végén. (Meier, 1994.) Fenti gondolatmenetből is kiviláglik, hogy e felfogás szerint az iszlamizmus, vagy politikai iszlám és az iszlám, mint vallás ugyan valóban komplex, egymásba ágyazódó jelenségek, egymásról mégis leválaszthatók. És éppen ez teszi lehetővé olyan elképzelések aktuálpolitikai felvetését is, mint a politikai iszlám „államhatárokon kívül tartása”, vagy éppen a „muszlim Luther Márton”, illetőleg egy muszlim reformációs modell keresése. Erre szolgálnak példaként – egyebek mellett - Ahmuda an-Naifar teoretikai kísérletei is (an-Naifar, 1984.), vagy olyan konkrét politikai intézkedések, mint a burka-viselet jogszabályi korlátozása Nyugat-Európa egyes országaiban.

Mindazonáltal éppen az iszlám vonatkozásában ez az értelmezés rendkívül vitatott. Ennek oka először is magáról a vallásról alkotott azon téves kép, amely szerint ma a *vallás* „*kedves emberek privát közösségeinek amolyan ragasztóanyaga*”, amely közösségek különbözősége más társaságoktól pusztán néhány sajátos megjegyzés formájában elégségesen megragadható. (Nagel, 2014., 261.) Ez a felfogás azonban figyelmen kívül hagyja – ahogyan azt Nagel írja – az emberi történelem egyik súlyos következményekkel járó, állandóan visszatérő jelenségét, vagyis a dominanciára való törekvést. Érdemes itt felidézni az értéktételezések problematikáit fejtegető, egyébként erkölcsileg sokat vitatott jogtudós, Carl Schmitt gondolatvezetését, melyben Schmitt kifejti, hogy a különböző közösségi értékfelfogások érvényesítésének célzata szükségképpen magában foglalja az agresszivitás lehetőségét. Ezt a potenciális agresszivitást nevezi Max Weber – sajátos kifejezéssel – *támadási pontnak*. „*Szavak* (az értékfilozófiában), *mint álláspont vagy szempont elterelnek erről és egy látszólag határtalan relativizmus, relacionizmus és perspektivizmus, mindezekkel együtt pedig egy éppen ilyen partalan tolerancia benyomását keltik, szoros kapcsolatban egy alapvetően jóakarató neutralizmussal. Mihelyst azonban tudatosodik, hogy ez egyúttal támadási pontot is jelent, azonnal háttérbe szorulnak a neutralisztikus illúziók.*” (Schmitt, 2011, 43-44.) A két, fenti gondolatmenet tárgykörünk kapcsán az iszlám sajátos valóságértelmezésének abszolutisztikus igénye miatt nyer nagyobb jelentőséget.

A továbbiakban három pontban kerülnek felvázolásra az iszlám és az iszlamizmus elhatárolásának némely főbb teoretikai dilemmái. (Nagel, 2014., 195-269.)

Kérdésként vetődik fel először is, hogy a kereszténységhez hasonlóan miért nem lehet az iszlám vonatkozásában is nemcsak az egyház és az állam, hanem egyáltalán a vallás gyakorlása és a politika között tisztább választóvonalat meghúzni? Fentebb az első fejezetben már utaltunk rá, hogy a keresztény hit központi értékvilágához – három legfőbb értékéhez – tartozik a reménykedés. Ez a kereszténységben nem jelent ugyan teljes apolitizmust, azonban a keresztény hit alapvetően a túlvilágra, a „láthatatlanra” fókuszál, illetőleg az „ügyek” morális, egyúttal politikai rendeződését az apokaliptikus végidők isteni közbeavatkozásától várja. Ezzel szemben az iszlámban előtérbe kerül „isten birodalmának” evilági, a jelenben, a mostban történő megvalósítása. Amely végül azáltal lesz teljes, hogy a végső soron Allah akaratára visszavezethető evilági magatartási normákat a világon minden ember követi. Ehhez a felfogáshoz kapcsolódik egy sokat vitatott Korán-részlet (8. szúra, 12. vers) is, amely az iszlám eme végső állapotának teljesülése érdekében a követőknek akár az erőszak alkalmazását is engedélyezi a „hitetlenekkel” szemben. Fentiek fényében a keresztény reménykedés nemcsak egyfajta amolyan bárgyú passzivitást jelenthet, hanem egyenesen Allah-hal szembeni engedetlenségként is értelmezhető.

Még hangsúlyosabb ez a dilemma, amennyiben már az I. fejezetben is érintett harci közösség vallási alapjait vizsgáljuk. Ennek középpontjában – legalábbis egy konkrét időszakban – az állt, hogy a hit egyfajta személyes bizonyítékként került megjelölésre a háborúban való közreműködés Allah ügyéért. Ebből fakadt Mohammed hatástörténetének egyik, ha nem a legkarakteresebb külső jegye, ami nem más, mint az önérvényesítésért és a dominancia megszerzéséért latba vetett erőszak. (Nagel, 1998., 32.) Ugyan a kezdeti hódításokat követően a hangsúly eltolódott a rítusok gyakorlása felé, a készség azonban, harcra szállni az „isteni ügyért” fegyveres eszközökkel is, legitim maradt, s az iszlám történetében a későbbiek során újra és újra előtérbe került. Általában a hitetlenekkel szembeni erőszakalkalmazás fenti interpretációjával szembeni érvként kerül bemutatásra az újabban az iszlámnak tulajdonított felfogás a „hit szabad gyakorlásáról”, amelyet legfőképpen a Korán két igeversére hivatkozással szoktak alátámasztani: A legfontosabb, a viták középpontjában a 2. szúra 256. verse áll, amelyből az iszlám által „garantált” vallásszabadság megalapozása céljából rendszerint a „*nincs kényszer a vallásban*” részlet kerül kiemelésre. Ezzel szemben azonban jelentős rendszertani és értelmezési kifogások is fennforognak. Rendszertani kifogás – egyebek mellett -, hogy az iszlám más Korán-részek alapján egyértelműen tiltja a politeizmust és élesen szembehelyezkedik a „hitetlenekkel”, így a fenti versrészletet így értelmezni rendszertanilag helytelen. Konkrét értelmezési problémaként mutatkozik, hogy az eredeti szövegben nem a imán, hanem a din szó áll, amely nem a hitet, hanem éppen az Allah „oltárán” végrehajtott vallásgyakorlást jelöli. Így pedig az adott rész a teljes verssel együtt értelmezve éppen az iszlám kizárólagosságra irányuló igényét erősítheti. (Nagel, 2014., 321.) Még szembetűnőbb ez a probléma a másik, hasonló célzattal kiemelt Korán-részlettel, ami úgy hangzik: „Aki akar, az hisz, aki akar, az marad hitetlen” (18. szúra, 29. vers). A probléma azonban akkor mutatkozik meg, amikor a teljes versrészletet egybeolvassuk: „Aki akar, az hisz, aki akar, az hitetlen marad. Az istenkáromlók számára egy tüzet tartunk fenn, mely bekebelezi őket teljesen és segítségért kiáltanak majd, a segítség nekik pedig víz, mely oly forró, mint a folyékony vas, mely megsüti az arcokat – mily borzasztó ital, mily végzetes nyugóhely!” (Nagel, 2014., 266.)

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

### **III. Az iszlám „sokszerűsége” és a tudományos kutatás problémái**

Az iszlám tanainak forrásaival kapcsolatos problémák részint összefüggésben állnak az iszlám interpretációs lehetőségeiből eredő értelmezési problémákkal. Ebből fakadóan érdemes röviden foglalkoznunk ehelyütt is az iszlám fő forrásaival, mindenekelőtt a Koránnal és a hadiszokkal. Előbbi a muszlimok szent könyve, a legfontosabb forrás, utóbbi a szunnát tartalmazó szöveges gyűjtemények. A fogalmi zavar elkerülése érdekében tehát fontos rögzíteni, hogy a szunna általános értelemben vonatkozik a muszlimok számára iránymutató prófétai cselekedetekre, kijelentésekre, vagy éppen tudatosnak vélt „mulasztásokra”, míg a hadisz ezeknek az írott gyűjteménye. (Az isznád pedig általában a hadiszokhoz kapcsolódó kvázi „forrásmegjelölés”, vagyis arra utal, hogy milyen láncolat útján valósult meg az adott hadisz továbbhagyományozása.) A hadiszok tehát elviekben leírások voltak Mohammedről, így – elviekben – fontos történelmi dokumentumokként szolgálhatnak.

Ami a Korán keletkezését illeti, fontos tudni, hogy maga a muszlim korántudomány is felosztja a könyv 114 szúráját (fejezetét) két csoportba. (Ezt a felosztást a nyugati tudományos közösség is nagyjából elfogadta további alcsoportokkal.) (Nagel, 1994., 22-24.) Az egyik csoportba tartoznak azok a szövegek, amelyek Mohammed mekkai időszakához, vagyis nagyjából a hidzsráig (622) tartozó időszakból származnak. A másik csoport a medinai időszak szövegcsoportja. A különböző időszakokból származó versek különböző élethelyzetekből származó tapasztalatok „bölcsségeit” is tartalmazzák. Ebből ered a koránértelmezés egyfajta dualisztikus problémája, amelyre példa, hogy a dzsihádra vonatkozó koránrészek kizárólag a medinai időszakból származó szúrákban lelhetőek fel. (Warner, 2017. és Nagel, 1998, 136.)

A hadiszok keletkezése – a rendszertani értelmezés szempontjából - ennél is jóval nagyobb dilemmát vet fel. A tudományos gondolkodásban ma vitatott már a „Mohammed a történelem teljes fényében tűnik fel” kijelentés. Ennek oka a hadiszok keletkezéstörténete, hiszen a nagy, hitelesebb hadiszgyűjtemények is Mohammed halála után majd kétszázévvvel jöttek létre (al-

Buhari, al-Haggag-féle gyűjtemények). A hadiszok száma több tízezerre rúghat, már a 8. században mintegy két és félezer hadiszról értekezett a hadisz-gyűjtő Ibn Shihab al-Zuhri. Hitelességük azonban már a korban is jelentős problémákat vetett fel, a modern tudomány és különösen az iszlám tanainak rendszertani értelmezése szempontjából pedig ez különösen így van. Erre egy példa a muszlim nők státuszának megítélése kapcsán releváns hadisz-gyűjtemény, amely azt a kérdést járja körül, hogy a muszlim nők mehetnek-e mecsetbe. A hadisz-szövegek tartalmuk alapján szinte teljesen eltérő iránymutatásokat adtak erre: egy részük szerint Mohammed engedélyezte ezt, más részük szerint nem. Jelentős azon hadiszok száma, amelyek szerint a próféta valamilyen feltételhez kötötte azt: „A próféta mondja: „Ne tiltsátok a ti asszonyaitoknak, hogy a mecsetbe menjenek, azonban jobb otthon maradniuk!”; „Ne tiltsátok meg a ti asszonyaitoknak, hogy éjszaka a mecsetbe mehessenek!”; „Ne tiltsátok meg a ti asszonyaitoknak, hogy a mecsetbe menjenek, ha engedélyt kértek arra!”, stb.<sup>xiv</sup>

Tilman Nagel tudományos hozzájárulása, melyben részletesen levezeti, hogy mely források minősülhetnek mégis relevánsnak a korai iszlám politikai folyamatairól és Mohammedről alkotott kép kialakítása során (Nagel, 1998., 121-185.), fenti problémákra is tekintettel minősül különösen jelentősnek. Az iszlámmal kapcsolatos legújabb tudományos viták érzékeny pontja ugyanis az iszlám ún. „sokszínűségének” a problematikája. Ez a sokszínűség alapvetően három gyökérből ered: az egyik az iszlám, pontosabban az Arab Birodalom „regionalizációs” folyamata. A gyorsan terjedő, de rendkívül rossz infrastrukturális összeköttetéssel rendelkező birodalomban ugyanis különböző, viszonylagos politikai önállósággal bíró, regionális provinciák alakultak ki. (North, Paul, 1998., 185-193.) Ez nyilvánvalóan hosszabb távon a birodalommal együtt terjedő vallásra is kihathatott. A második, már érintett problémakör a kalifátus öröklése körül kialakult polgárháborús megosztottság, illetőleg a síita iszlám, vagyis a vallási megosztottság kialakulása és továbbdifferenciálódása. (Halm, 2005., 12-27.) A harmadik – és ehelyütt legfontosabb – okként a papság kialakulásának elmaradása kerül megnevezésre. Ez szoros összefüggésben áll a források hitelességének problémájával is. Abban az esetben, ha nincs klérus, nincs tanítói tekintély sem, így – hangzik az érv – az iszlám értelmezése is individuális módon kell, hogy történjen. Ebből kifolyólag az iszlám tanaival kapcsolatosan jelentős általánosításokba sem lehetne bocsátkozni, ami a tudományos álláspontok és viták végét is jelentheti az iszlám politikai felfogása kapcsán. Nagel azonban a források hitelességének rendszerezésével elutasítja az iszlám ilyen értelemben történő „relativizálását”. *„Az iszlám (...) mindenekelőtt a Koránban tartalmilag is konkretizált hitgyakorlat, melynek az úgynevezett umma formájában speciális társadalmi és politikai jellegzetessége is van.”* (Nagel, 2014., 20.)

## Összegzés

Tanulmányomban elsődlegesen arra kerestem a választ, hogy milyen összefüggésben áll a politika az iszlám alapjaival, melyek azok a leglényegesebb pontok, amelyek valóban feszültségteljessé teszik az iszlám és a politikai szféra tisztább elválasztását. A tanulmánnyal egy átfogó, mégis kellően mély képet kívántam adni az iszlámot övező aktuális – többnyire felszínes - politikai viták tudományos háttéréről.

Az I. fejezetben ennek megfelelően bemutatásra került, hogy az iszlám vallás már születésekor szoros kapcsolatba került hatalmi-uralmi viszonyokkal. Ennek oka, hogy Mohammed vallási üzenetét részben diplomáciai aktivitással, részben erőszakgyakorlás útján vitte keresztül, amely folyamat már a Korán medinai időszakból származó részeiben is megjelent. Mohammed nemcsak vallási, hanem elsőszámú politikai tekintéllyé is vált ezzel Arábiában, így az általa a követők részére közvetített isteni normák állami-jogi jelleggel is felruházódtak. Egy közös hit alapjain létesített kommuna megalapítása a korabeli, addig széthúzó arab törzsek között óriási erőket szabadított fel, amelyek végül messze túlnóttek a korabeli törzsi Arábia közösségképződésének potenciálján. Ezek az erők előbb egy világbirodalmat, majd a világbirodalmat messze túlélő világvallást eredményeztek, melynek „teológiájában” azonban megmaradtak a sorsküzdelmeken átment próféta politikai tematikájú intelmei, valamint a medinai muszlim ősközösség hibrid lenyomatai. Jelentősrészt ebből fakadnak a II. fejezetben taglalt nehézségei is az iszlám és az iszlamizmus közötti határvonal meghúzásának. A tanulmány III. fejezetében részletezett kutatási nehézségek az iszlám forrásai vonatkozásában részben kapcsolatban állnak az iszlám sokszínűségéből és az interpretációs lehetőségek túlságosan tág mivoltából eredő dilemmákkal, melyeket - álláspontom szerint - az iszlám politikai felfogása vonatkozásában is még vizsgálni szükséges.

### **Irodalom:**

- Nagel, Tilman (2014): Angst vor Allah? Auseinandersetzungen mit dem Islam. Berlin, Duncker & Humblot GMBH
- Meier, Andreas (1994): Der politische Auftrag des Islam. Wuppertal, Peter Hammer Verlag GmbH, 1-39. és 169-217.
- Nagel, Tilman (1994): Geschichte der islamischen Theologie von Mohammed bis zur Gegenwart. München, 1-95. és 260-266.
- Nagel, Tilman (1981): Staat und Glaubensgemeinschaft im Islam. Zürich és München, Verlag C.H. Beck, I. kötet 11-81. és II. kötet 168-270.
- Nagel, Tilman (1998): Die islamische Welt bis 1500. München, R. Oldenbourg Verlag, 1-55. és 121-166.
- Reiners, Heinrich (1968): Die klassische islamische Staatsidee, ihre moderne Interpretation und ihre Verwirklichung in den Verfassungsordnungen muslimischer Staaten. München, Univ. Diss., 22-112.
- Ebert, Hans-Georg és Efný, Assem (2010): Der Islam und die Grundlagen der Herrschaft, Übersetzung und Kommentar des Werkes von Ali Abd ar-Raziq. Frankfurt am Main, Peter Lang Internationaler Verlag der Wissenschaften, 1-21.
- Krämer, Gudrun (2007): Die Geschichte des Islam. München, Beck, 43-66.
- North, Albrecht és Paul, Jürgen (1998): Der islamische Orient – die Grundzüge seiner Geschichte. Würzburg, Ergon, 185-193.
- Halm, Heinz (2005): Die Schiiten. München, C.H. Beck, 12-26.
- Ezen túlmenően a tanulmány fontos háttéranyagát, illetőleg a III. fejezetben a hadiszokról részben konkrét irodalmi forrásanyagát is képezték a Kölni Egyetem 2016-os téli szemesztere

során a „Bevezetés az iszlámtudományba“ tárgyú kurzus anyagai (kurzus előadója: Wim Raven, iszlámkutató)

Jegyzetek:

---

<sup>i</sup> Nagel, Tilman: szül. 1942., az arabisztika és az iszlámtudomány emeritus professzora a Göttingeni Egyetemen. Az 1960-as évektől jelentek meg művei az iszlámtudomány területén, kutatási tevékenysége során az iszlám forrásait arabul, törökül és perzsául is tanulmányozta. Az iszlám politikai felfogása tárgykörében írt legjelentősebb szerzeményei az 1981-ben megjelent Staat- und Glaubensgemeinschaft im Islam (Állam- és hitközösség az iszlámban) és a 2014-ben megjelent Angst vor Allah? Auseinandersetzung mit dem Islam (Félelem Alláhtól? Vita az iszlámmal) c. műve

<sup>ii</sup> Jamal al-Din Al-Afghani (1839 – 1897), Muhammad Abduh (1849 – 1905), Michel Aflaq (1910 – 1989), Ali Abd ar-Raziq (1888-1947) Muhammad Khalid (1920 – 1996), stb.

<sup>iii</sup> „A politika ezáltal egy célirányos cselekedetté vált erők és érdekek sokrétű hálózatán belül, melyek egy racionális értelmezés számára is hozzáférhetőek; ezek a cselekedetek egy racionálisan felülvizsgálható rendelkezés keretében igazolhatókká válhatnak.” (in.: Nagel, Tilma (1981): Staat und Glaubensgemeinschaft im Islam, I. Band. Artemis Verlag, Zürich und München, 12.)

<sup>iv</sup> Korán, 2. Szúra, 139. Vers és 8. szúra, 39 vers: „És harcolj a hitetlenekkel szembeni, amíg senki sem kíséri a hívőket az iszlámtól való elpártolás felé csábítani és amíg csak a vallás Allah lesz.“ „Tartsátok meg a vallás előírásait és ne pártosodjatok külön.“

<sup>v</sup> Jóllehet maga a Qurais sem volt egységes, különböző klánokból állt eltérő érdekekkel. Ezentúlmenően nem állt fenn még egy egyértelmű – legalábbis egy állami konstrukció szintjét elérő – hatalmi struktúra. Maga a Quarais gazdaságilag és politikailag is a Mekkában gyakorolt vallási kultuszokhoz kötődött. Nagel, Tilman (1998.): Die islamische Welt bis 1500. R. Oldenbourg Verlag, München, 3. és 29.,

<sup>vi</sup> A különböző pogány rituálékon kívül a perzsa vallási dualizmus követőit, a hanifákat, keresztényeket és zsidókat is voltak ebben az időben Arábiában és Mekkában is. Az iszlámot megelőző „Kába-kultusz” már akkoriban nagy jelentőséggel bírt számos arab törzs számára Mekkában.

<sup>vii</sup> Medinában a kezdetben sem az ottani pogány, arab törzsek (Aus, Hazrąg), sem a zsidó törzsek (Banu Quraiza, Banu n-Nadir) vonatkozásában nem talált Mohammed „nyitott fülekre” prédikációival.

<sup>viii</sup> A korábbiakban általános nézet volt a nyugati teoretikusok között, hogy az iszlámban nem beszélhetünk „teológiáról”, mivel az iszlám – ellentétben a kereszténységgel – nem tartalmaz ún. „logosz-tant”, a saría szerepe amolyan normatanként érvényesül. Manapság egyre gyakrabban válik használatossá az „iszlám teológia” kifejezés, alapvetően két okból: Egyrésztől kísérletként az iszlám „szakrális-vallási” oldalának hangsúlyozása céljából. Másrésztől szimpla leegyszerűsítésből kifolyólag. Ehelyütt kell megemlíteni a kalám szerepét is, amely az iszlámban a leginkább megközelíti egy rendszerszintű teológia értelmét. Iszlám teológia Nagel



---

értelmezésében: „Teológia alatt én egy törekvést értek, a vallásalapító üzenetének tartalmát, itt Mohammed Prófétáét, kibontani úgy, hogy azzal kijelentéseinek egy magában helytálló szerkezete jöjjön létre.”

<sup>ix</sup> Egy későmedinai szúra, a 49. szúra, 14-15. versei szerint: „Az igazi hívők mindazok, akik hisznek Istenben és az ő küldöttjében és nem kétségeskednek. És akik vagyonukkal és saját személyükkel Isten akaratáért háborút vezetnek. Ők azok, akik azt őszintén vélik.”

<sup>x</sup> Így például egy medinai időszakból származó koránvers igyekszik alátámasztani a fegyveres erőszak alkalmazásának jogosságát (2. szúra, 190. vers): „Harcolj isten ösvényein mindenivel szemben, aki ti veletek viaskodik; (...) Öljétek (a ti ellenségeiteket), ahol ti őket találjátok és üzzétek el őket onnan, ahonnan titeket elűztek! Mivel a fitna (vagyis a kultikus cselekedetek akadályoztatása) rosszabb, mint az ölés.”

<sup>xi</sup> Például: „Az iráni forradalom propagandaretorikája közvetlenül ezt az elképzelést alkalmazta, de radikális szunnita csoportosulások is ebben a gondolatban gyökeredznek, azáltal, hogy a fennálló állami rendet hitetlennek nyilvánítják és annak követőitől a hidzsra (kivonulás) megismétlését követelik.” (Nagel, Tilman (2014.): *Angst vor Allah? Auseinandersetzung mit dem Islam*. Duncker & Humblot GMBH, Berlin, 91.)

<sup>xii</sup> E „békétlen” koncepció szerint az „Iszlám háza” jelenti a muszlim territoriumot, amivel szemben a „Háború háza” áll, vagyis a hitetlenek területei. (Nagel, Tilman (2014.): *Angst vor Allah? Auseinandersetzung mit dem Islam*. Duncker & Humblot GMBH, Berlin, 250-251.)

<sup>xiii</sup> Következésképpen „a feltevés, mely szerint egy rigid, intoleráns, törvénykező iszlámmal egy „toleráns”, szufi-áramlat állna szemben, a történelmi tények által kerül megcáfolásra.” (Nagel, Tilman (2014.): *Angst vor Allah? Auseinandersetzung mit dem Islam*, Duncker & Humblot GMBH, Berlin, 2014, 251-252.).

<sup>xiv</sup> A hadiszokról szóló rész a Kölni Egyetem 2016-os téli szemeszterének „Bevezetés az iszlámtudományba” c. kurzusát tartó Wim Raven arabisztika-szakértő anyagi alapján készült