

SZEKÉR GITTA

AZ ISZLÁM KÖZÉP-ÁZSIÁBAN

Változatok egy vallásra

Történelem

■ Az iszlám először a 7. század közepén érkezett Közép-Ázsiába az arabok vezette katonai terjeszkedéssel, s hamar meghódította az Amudarja és a Szir-darja folyók körül található városokat, amelyek nemsokára az új Iszlám Kalifátus virágzó központjaivá váltak. Az iszlamizációnak ez az első hulláma, noha nem volt békés – a muszlim hadak vezetője, Qutayba ibn Muszlim az ellenállást kíméletlenül megtorolta –, mégis lassan haladt előre, különösen a sztyeppen: a muszlimok még két évszázad múltán is a lakosságnak csupán az egytizedét alkották.¹

Az iszlamizáció „második hullámát”, amely az északabbra élő sztyepei népeket, elsősorban a kazahokat és a kirgizeket érintette, a térségben vándorló szúfik, illetve kazáni tatár kereskedők hozták el. A 12. századtól az iszlám – annak is elsősorban a szúfi változata – a türk népek életének szerves részévé vált. A szúfizmus az iszlám misztikus ága, ahol a hívők az Allah iránti spirituális „szerelmet”, a Vele való egyesülést különböző lelki gyakorlatokon, egy mester vezetésével igyekeznek elérni. Egyes szúfi írások beszélnek az Allahhal való teljes egyesülésről is; ez utóbbi az ortodoxia szemében elfogadhatatlan tanítás. A szúfizmus térhódítására jellemző, hogy nemsokára egész Közép-Ázsiát átítatták a különböző misztikus tanok.² A legfontosabb tariqa, azaz szúfi rend a csendes elvonulással szemben a világi életben való részvételt tanító naqshbandí volt, amelynek a nép-



Az iszlám régióként más és más dinamikával rendelkezik; arra, hogy a vallásgyakorlatot és a spiritualitást miképp formálta egy terület régebbi, preiszlám öröksége és az iszlám hódítások után átvett madzhab, kitűnő példa az iszlám világ egyik érdekes és kevésbé ismert része, Közép-Ázsia.

szerúsége ma is töretlen, mellette pedig sok követője volt a jaszavví és a qadari rendnek is.³

A 9. és a 13. század között Közép-Ázsia a Pax Islamica virágzó része volt, s ezt az időszakot mind vallási, mind kulturális szempontból nevezhetjük a térség aranykorának. A mai Üzbegisztán területén lévő Bukhara városa adta a szunnita iszlám egyik legnagyobb vallástudósát és hadíszgyűjtőjét, Abú Abdullah Muhammad al-Bukhárít. A nagy hadvezér, Timur Lenk fővárosa, Szamarkand korának egyik legragyogóbb városa volt, s hírnévben nem maradt el mögöttük Khíva és Merv sem. Innen származik továbbá a középkor egyik legnagyobb orvosa és filozófusa, Ibn Színá (latinosan Avicenna)⁴, a polihisztor tudósok, al-Farábí⁵ és al-Bírúní⁶, a matematikus al-Khwárezmí, illetve Alisír Navoi⁷, a türk irodalom egyik atyja.

Ezt az aranykort a téma jó ismerője, S. Frederick Starr elsősorban az akkor uralkodó vallási toleranciával magyarázza, ami lehetővé tette a kulturális sokszínűséget, illetve a Közép-Ázsiát átszelő Selyemúttal, amely ekkoriban karavánok tömegeit vonzotta a térségbe. Az ennek mentén kialakuló kereskedővárosok hamar a művelődés fellegvárai lettek. Az Abbászida kalifátus (750–1258) megyengülésével a helyi dinasztiák megerősödtek, az emírek és kánok pedig – a Selyemút biztosította gazdasági virágzás jóvoltából – bőkezű mecénásoknak bizonyultak. Starr ennek megfelelően a hanyatlás fő okának elsősorban az ekkor történt nagy földrajzi felfedezéseket tartja – például a Jóreménység fokának a körülhajózását –, amelyek által a Selyemút mellett – és később helyett – más kereskedő-útvonalak alakultak ki, a gazdasági hanyatlás pedig magával hozta a kultúráét, amelyet hamar követett az iszlám egy szigorúbb, a sokszínűséget ellenző interpretációja is.⁸ Nem szabad továbbá elfelejteni a 12. századi mongol betörést sem, amely során az értékes könyvtárak nagy része megsemmisült. A mongol támadás, bár az új urak később maguk is felvették az iszlámot, komoly csapás volt az egész Közel-Keleten, egyben az Abbászida kalifátus végét is jelentette, amelynek árnyékában a közép-ázsiai kánok uralkodtak.

Közép-Ázsia 19. századi orosz meghódítása viszonylag könnyen történt, mivel az egymással háborúzó kiskirályok és törzsek helyett csupán néhány harcos szúfi csoport tanúsított ellenállást. A cári Oroszországot nem túlzottan érdekelte az itt élő népek társadalma és vallása – sőt II. Katalin esetében azt láthatjuk, hogy néha még támogatták is az iszlamizációt –, viszont a muszlimokhoz is begyűrűzött hittestvéreik, a krími és Volga menti tatárok reformmozgalma, a dzsádídija. Az arab szó „megújítást” jelent, a mozgalom tagjai pedig ennek megfelelően az iszlám vallást és a muszlimok közösségét szerették volna hozzáigazítani a modern világ kihívásaihoz, elsősorban az oktatás segítségével.⁹ „Számukra a tudás volt az ír a közösség és a hit minden bajára – írja Adeeb Khalid. Ez volt az, ami a nemzeteket erőssé és egészségessé tette, s hozzájárult azok fejlődéséhez.”¹⁰

A Szovjetunió megalakulásával Moszkva igyekezett háttérbe szorítani az iszlámot, egyrészt buzgó ateista propagandával, másrészt a közös muszlim identitás helyett az „oszd meg és uralkodj” elve alapján igyekezett erősíteni az egyes nemzetiségek öntudatát, támogatta a helyi nacionalizmusokat, például a kazahot és a tádzsikot.¹¹ Európai értelemben vett nemzetállamok nem léteztek Közép-Ázsiában; a helyi emírek és kánok sosem az egyes nemzetiségekben látták hatalmuk bázisait; az etnikum – egészen a szovjet időkig – nem játszott szerepet az identitásban.¹² Ekkor született az ún. „párhuzamos iszlám” fogalma, ami a hi-

vatalos, Moszkva által kinevezett klérus árnyékában létező „földalatti iszlámot” jelentette, s nagyrészt a különböző szúfi tariqák – elsősorban a már említett naqsbandí – voltak a legfontosabb elemei. Bennigsen és Wimbush egyenesen úgy gondolják, hogy ez volt az, ami a vallást megtartotta Közép-Ázsiában a Szovjetunió idején.¹³

A szúfizmus és a „népi iszlám” azonban sok helyen az iszlám világban szemben áll az ortodoxiával, s nem volt ez másképp Közép-Ázsiában sem, ahol a Moszkva által kinevezett, hivatalos klérus éppen emiatt került nehéz helyzetbe: egyrészt vallásmagyarázataikban nem volt helye a szúfi – és a részben pogány időkben átmentett – hagyományoknak, mint például a szentek sírjaihoz történő zarándoklatoknak, másrészt az engedély nélkül, illegálisan prédikáló mullahok és szúfi mesterek túlságosan népszerűek voltak. Ahhoz, hogy a hívőket maguk mellé állítsák, olykor még a féllilegálisan működő szúfikkal is együtt kellett működniük, hacsak nem akarták teljesen elveszteni a hitelüket a muszlimok szemében, akiknek nem volt túl jó véleményük róluk: sokak szerint a közép-ázsiai köztársaságok muszlimjait összefogni hivatott szervezet, a Szadum (Közép-Ázsia és Kazahsztán Muszlimjainak Spirituális Vezetősége, oroszul Dukhovnoe Upravlenyje Muszuljman Szrednyej Azii i Kazakhsztana) „a KGB egyik tagozata volt”, s tulajdonképpen az ateizmust volt hivatott népszerűsíteni.¹⁴

A Szovjetunió idején, ahogy egyébként ma is, a térség legfontosabb zarándokhelye a naqsbandí tariqa alapítója, Baháuddín Naqsbandí sírja volt Bukharában. Amellett, hogy a klérus a sírok látogatását és a halottak közbenjárásáért való könyörgést elítélendőnek tartotta, a jámbor – és különösen a kevésbé jámbor – hívők a KGB-nek is fejfájást okoztak, mivel egy ilyen zarándoklat gyülekezésnek minősült, s a szúfi összejövetelek során valóban sor került „szovjetellenes tevékenységekre” is, sőt egyes helyeken ezek a körök voltak az ellenállás bázisai. Razia Sultanova ironikusan jegyzi meg ezzel kapcsolatban, hogy a szovjet vezetés azért üldözte a szúfizmust, mert „túl radikális iszlámnak” tartotta, egyes mullahok pedig azért, mert nem tartották „elégé iszlámnak”.¹⁵

A „párhuzamos iszlám” azonban érthető módon képtelen volt teljes egészében megőrizni a régi világot; a szovjet évtizedek ma is nagyon erősen érződnek ezeknek az országoknak a társadalmain. Sok esetben az iszlám ma inkább kulturális, mintsem spirituális funkcióval bír: az esküvők, körülmétélek és temetések ma is iszlám hagyományok szerint zajlanak, viszont a „hivatalos” iszlám tanításokat kevesebben ismerik.¹⁶ (Ma már ez is változóban van, köszönhetően nagyrészt az információs forradalomnak: a gombamód szaporodó iszlám weboldalakhoz ma már bárki hozzáférhet a világ szinte összes pontján.)

A függetlenség után iszlám a nemzeti-etnikai identitásban is komoly tényezővé vált: a szovjetek által mesterségesen gerjesztett „nemzeti büszkeség” mára összeforrt a vallással, s a hajdani, interkulturális muszlim szentek, mint például Bukhári vagy a Jaszavví tariqa alapítója, Ahmed Jaszavví ma „üzbég” és „kazah” (sic!) nemzeti hősök. Az „üzbégség”, „kazahság”, „türkménség” stb. továbbá sokak szerint együtt jár az iszlám vallással: a középkorban Bukhara vallási szempontból is kifejezetten sokszínű város volt – többek közt a zsidó közösségéről is híres, de az iszlám hódítások után is éltek még sokáig itt buddhisták és zoroasztriánusok is. Ma nehezebb elgondolni egy „üzbég zsidót” vagy „üzbég buddhistát” – vallás és etnikum illetően összefonódása viszont nem az iszlámot van hivatva erősíteni, hanem a vallást alárendeli az etnikumnak.¹⁷ Az új kormányok átvették a szovjet idők jó muszlim – rossz muszlim antagóniáját is.

Rasanayagam egyenesen „jó iszlámról” és „rossz iszlámról” beszél, hozzátéve, hogy ez a különbségtétel nem muszlimoktól származik, és úgy véli, ezt akár a Said definiálta orientalizmus egy formájának is lehet tekinteni.¹⁸

A nemzetiség és a vallás összefonódására jó példa a buzgalom, amivel a kilencvenes évek elején függetlenedett országok a területükön egykor élt szúfi mestereket, szenteket „kazahnak”, „üzbégnek” stb. kiáltották ki. Az irántuk való vallásos tisztelet hazafias érzelmeket is kifejez, és sok szekuláris muszlim is – a rendszer iránti lojalitását kifejezendő – elzarándokol az ilyen „nemzeti szentek” sírjaihoz. Üzbegisztánban a kormány például a naqsbandi tariqát népszerűsíti, amelynek az alapítója az országban található Bukharából származik. A hivatalos retorika ezt a tariqát állítja szembe a „külföldi” fundamentalista ideológiákkal.

A „mi iszlámunk” és az „idegen iszlám” posztszovjet antagonizmusára jellemző a fogalomzavar is: gyakran összekeverik a szekularizmust az ateizmussal, továbbá sokan úgy gondolják, elég csupán muszlimnak születni ahhoz, hogy valaki egész életében az maradjon – akkor is, ha később elveszti az istenhitét.¹⁹ Az „ateista muszlim” szókapcsolat elevenen él a térségben: Adeeb Khalid szerint Közép-Ázsia muszlimjainak az iszlám világtól való hét évtizedig tartó elszigeteltségének a legfontosabb következménye vallási szempontból az lett, hogy az iszlám a hagyománnyal lett egyenlő.²⁰ Ezzel egy időben viszont valóban beszélhetünk egy „iszlám újjászületésről” is, amelynek során – főleg a fiatalok – újra felfedezik a vallásuk alapjait, és igyekeznek az iszlám szabályai szerint alakítani az életüket.

Az „ateista” és „szekuláris” közötti fogalomzavar miatt – mivel e kettőt gyakran felcserélik, szinonimaként használják – a „wahhábbi” terminus is új értelmet kapott a térségben: Chris Hann Közép-Ázsiában élve említést tesz egy ismerőséről, aki a szomszédasszonyával kapcsolatban használta ezt a kifejezést, mivel az asszony elkezdte a hagyományos iszlám kendőt, a hidzsábot hordani.²¹ Többen beszámolnak a „wahhábbi” ilyen jellegű használatáról, jellemzően amikor a hit a külsőségekben is megmutatkozik a hidzsáb, szakáll vagy hagyományos iszlám öltözék formájában, és ezek a leírások egybevágóan e sorok írójának kazahsztáni tapasztalataival is: ahogy érzékelttem, elsősorban a nők gondolták úgy, hogy hidzsábot hordó társnőik „radikálisok”, és „nem a kazah iszlámot követik”. A vélemény általában az volt, hogy ezek a dolgok „az arabok iszlámjához” tartoznak, és nekik megvannak a saját hagyományaik.

Bár természetesen nem mindenki szélsőséges, aki az iszlámot ilyen módon gyakorolja, a térségben – habár kisebb mértékben, de – felütötte a fejét a radikalizmus is, aminek az elemzők szerint az első lökést a Szovjetunió afganisztáni inváziója adta, a függetlenség után pedig különböző radikális csoportok alakultak, részben afganisztáni dzsihadisták támogatásával. Az iszlámizmus egyik gócpontja a Fergána-völgy üzbegisztáni része, ami bizonyára nem véletlen: Közép-Ázsia legsűrűbben lakott területéről van szó, ahol az erőltetett szovjet iparosítás komoly környezeti és így gazdasági károkat is okozott, továbbá a második világháború alatt a Szovjetunió más részeiből erőszakkal idetelepített népek és a helyiek közt komoly etnikai feszültségek alakultak ki. Az ebből fakadó demográfiai robbanás a függetlenség után nagyarányú munkanélküliséget eredményezett. Ez a robbanáshoz közeli hangulat mindenütt termékeny táptalaja a radikalizmusnak.²² A már idézett Ahmed Rashid 2002-ben megjelent könyvében, amely a militáns iszlám közép-ázsiai megjelenésével foglalkozik, szintén úgy véli, hogy az afganisztáni helyzet és az „arab-afgánok” (Afganisztánban, a

tálibok oldalán harcoló arab zsoldosok) megjelenése súlyosbítja a Közép-Ázsiában meglévő feszültségeket.²³

Közép-Ázsiában mindkét jelenség létező tehát: van fogalomzavar a „wahhábi” terminussal kapcsolatban, és vannak – helyenként változó mennyiségben – szélsőségesek, akik gyakran a szalafi – gúnynevükön „wahhábi” – tanokat követik. Azonban ez az iszlám erősen felülreprezentált a nemzetközi médiában, holott viszonylag fiatal, csupán a 16–17. században alakult ki egy arabiai prédikátor, Mohammed ibn Abdul-Wahháb tanításai nyomán. Az irányzat Indián keresztül érkezett Közép-Ázsiába, ahol a korai követők hamarosan a Fergána-völgyben telepedtek le.²⁴ A régióban Abdul-Wahháb tanainak legprominensebb vezetője Mohamed Rusztamov volt (m. 1989), aki a hasonló szellemiségű deobandi (India) madraszában tanult.²⁵

„Népi iszlám” a térségben – a múlt lenyomatai

■ Az iszlám régióként más és más dinamikával rendelkezik; arra, hogy a vallásgyakorlatot és a spiritualitást miképp formálta egy terület régebbi, preiszlám öröksége és az iszlám hódítások után átvett madzhab, kitűnő példa az iszlám világ egyik érdekes és kevésbé ismert része, Közép-Ázsia. A világnak ez a része évezredek óta kultúrák találkozásának volt a színhelye: indiai hódítók, Nagy Sándor katonái, buddhisták és zoroasztriánusok mellett az északi, kazah és kirgiz területeken hamar felbukkant a sámánizmus is. Ezeknek a kultúráknak, vallásoknak egyes szegmensei ma is a közép-ázsiai ún. „népi iszlám” részei. Az itt élő népek vallásgyakorlatában még mindig fellelhető a változatos preiszlám múlt.

Közép-Ázsiát az iszlám szempontjából viszonylag homogén régióként szokták kezelni: a hajdani szovjet tagköztársaságok, Türkmenisztán, Üzbegisztán, Tadzsikisztán, Kazahsztán és Kirgizisztán lakosai nagyrészt a hanafi madzhabot követő szunnita muszlimok, ezenkívül népszerűek errefelé a szúfi tariqák, főleg a Naqsbandi, illetve – kisebb mértékben – a Jaszavvi, a Kubravi és a Qadari.

A hanafita madzhab elsősorban a különböző, eredetileg nem iszlám hagyományokra való nyitottságáról lett ismert. Emmanuel Karagiannis, Közép-Ázsia politikai iszlámjának és etnikai konfliktusainak neves kutatója szerint például a madzhab toleráns hozzáállása folytán találhatóak meg Közép-Ázsiában ma is buddhista, zoroasztriánus és egyéb nem muszlim rítusok és nyomok, mint például a sámánizmus.²⁶

Alaposabb vizsgálat után felfedezhetőek bizonyos különbségek a vallásgyakorlásban és az iszlám, illetve a társadalmak kapcsolatában Közép-Ázsián belül is. Néhány város – elsősorban Üzbegisztán területén – komoly történelmi múlttal bír, például Bukhara, Szamarkand vagy Khíva. E városok nemcsak kulturális, de vallási szempontból is hozzájárultak az iszlám civilizációhoz, így itt – különösen a nagy múltú Bukharában, amit sokan „Közép-Ázsia Mekkájaként” is emlegetnek – a vallás erősebben rányomta bélyegét a környezetre, ellentétben más régiókkal, ahol a városok viszonylag rövid múltra tekinthetnek vissza – sok köztük orosz vagy szovjet alapítású –, és a lakosság évszázadokon át nomád életmódot folytatott. Általában úgy tartják, hogy a régi nagy városok környéke – tehát a déli tadzsik és üzbég területek – tradicionálisabb, szigorúbb iszlámot követ, mint az északabbra fekvő, hajdani nomád területek, azaz a mai kirgizek és kazahok.²⁷

Ebből indul ki az a brit gyarmati időkben született elmélet is, ami az iszlámon belül Közép-Ázsiában fellelhető különbségeket a letelepedett és a nomád életmódra vezeti vissza. Olaf Caroe (m. 1981), Brit-India egy magas rangú tisztviselője, aki több könyvet írt Ázsiáról és a Közel-Keletről, ezt már a (letelepedett) perzsa és a (nomád) türk népek közti különbségekre vezeti vissza: szerinte a perzsa népek „túlzott formalizmusa” (sic!), amely a tartalom rovására a külső szabályokra fekteti a hangsúlyt, ellentétben áll a türkök könnyedebb, kevésbé szigorú vallásértelmezésével, amely „tisztábban látja Istent egy hegy tetején, mint a mecsetben”.²⁸ Caroe elmélete – a nemzettipológiával együtt – idejétmúlt, sok elemző azonban ma is könnyen kísértésbe esik, hajlamos a térség különböző népeinek eltérő vallásgyakorlása közt efféle, „nemzetkarakterológiai” összefüggéseket keresni. Tény, hogy a kazahok és a kirgizek²⁹ közt csak a 18. század végétől indult el az iszlamizálódási folyamat, mégpedig II. Katalin cárnő támogatásával, aki Volga menti tatár kereskedőket küldött közéjük, abban a reményben, hogy az iszlám „lecsendesíti” a vad sztyeppe népeket, akik így könnyebben elfogadják az orosz fennhatóságot.³⁰

Ahmed Rashid, a térségről több könyvet publikáló külpolitikai újságíró is foglalkozik a hajdani nomádok – elsősorban a kirgizek és a kazahok –, illetve a régi, legendás nagyvárosok, mint például Bukhara vagy Szamarkand lakosainak eltérő iszlámjával. Tőle származik az a megállapítás is, hogy a régióban a kazahok „a legkevésbé iszlamizáltak”,³¹ bár a Szovjetunió összeomlása után elindult „iszlám reneszánsz” őket sem hagyta érintetlenül. Ezzel egy időben azonban az elmúlt évtizedekben valóban felbukkantak bizonyos „neosámán” irányzatok is, s míg ezek egy része igyekszik az ősi hitrendszert összehangolni az iszlámmal, mások – e sorok írójának kazahsztáni tapasztalatai alapján úgy tűnik – kifejezetten ellenségesen viszonyulnak az iszlámhoz mint „a kazah néplélektől idegen elemhez” (sic!), és az „ősök vallásához” való visszafordulást hirdetik.

A Szovjetunió összeomlása után kiadott *The Resurgence of Central Asia* című munkájában Rashid a muszlim kirgizekkel kapcsolatban is megemlíti, hogy sokszor igénybe veszik sámánok segítségét, akik legtöbbször maguk is „muszlim sámánok”. Míg a kirgizek esetében a két vallás így ötvöződik, addig az iszlámot szigorúbban értelmező üzbégek közt a „gyógyítók”, bár ők is sámánisztikus elemeket használnak a gyógyítás és más praktikák során, de ezeket nemcsak az iszlám vallási formuláival ötvözik, hanem magukat sem nevezik „sámánoknak”.³² Rashid más érdekességeket is leír a kirgizek hitvilágával kapcsolatban; például azt, ahogyan a továbbra is nomád vagy félnomád életmódot folytató lakosok az iszlám rituálék mellett sokszor a mai napig is őriznek a jurtákban egy borókaágából készült bölcst, ami az Életfát szimbolizálja.³³

Razia Sultanova, a sámánizmus és az iszlám összefonódásának kutatója külön figyelmet szentel a térségben a női sámánoknak és gyógyítóasszonyoknak, akiknek – az iszlám társadalmakban gyakorolt nemi szegregáció miatt – kiemelt szerep jutott a nők világában.³⁴ A vallásosabb vidékeken az ilyen asszonyok tevékenysége magában foglalja a Korán olvasását, tanítását is. Ők úgy gondolják, feladatukat Allah jelölte ki nekik, és – akárcsak a klasszikus sámánlegendákban – az elhívás alól nem tudnak kibújni. Vannak, akik egy-egy szúfi szentre hivatkoznak, aki álrukban jelent meg nekik, és megparancsolta, hogy gyógyítsanak. Ilyenkor – állításuk szerint – a szent lelke van bennük, és segíti őket abban, hogy más eltávozott lelkekkel kommunikáljanak.³⁵

Az iszlám és a sámánizmus kapcsolatát, illetve a sámán rituálék „iszlamisálását” illusztrálja Vlagyimir Baszilov, a sámánizmus elismert orosz kutatójának interjúalánya, egy nyolcvanéves kazah sámán, aki a gyógyítási folyamat során a kobuz nevű hangszeren játszik – amely rokon a mi magyar kobozunkkal –, és közben muszlim „szenteket és szellemeket” hív magához, az összegyűlteket pedig Allah különböző neveit recitálják. Az iszlámban ezt a szertartást egyébként zikrnek nevezik (a szó arabul „említést”, „emlékezést” jelent), és a vallás, különösen a szúfizmus szerves része. Baszilov a sámánizmusnak ezt a fajta „iszlamisálódását” a 19. századra teszi: ekkortól terjedtek el a fentilhez hasonló gyógyító és egyéb célokat szolgáló rítusok, amelyek során a két vallás elemei keveredtek, s ekkor kezdtek a sámánok a Korán verseit tartalmazó amuletteket is készíteni.³⁶ Sok szúfi szellemi vezető befogadja köreibbe a sámánokat, sőt Baszilov szerint azt is megengedik nekik, hogy a jóslási szertartásokat a zikrrel kombinálják.³⁷

De nemcsak a sámánizmus „iszlamisálódott”, hanem sok pogány szent is bekerült a muszlim legendakörbe. Az egyik leghíresebb ilyen csodatévő egy nő, akit Bibi Szesanbe, azaz „Kedd Asszonyosság” néven tisztelnek, különösen Üzbegisztánban. A történet egy árva lányról szól, akivel a mostohája gonoszul bánik, de Bibi Szesanbe segít neki, hogy elmeheessen egy gazdag férfi ünnepségére, ahol a férfi beleszeret, majd, miután a lány elszalad, az elhagyott félpár cipője alapján megtalálja, és feleségül veszi. A Hamupipókéét idéző történetben az immáron gazdag lány felkeresi Bibi Szesanbét, hogy meghálálja a jóságát, ő pedig cserébe azt kéri, hogy ezentúl minden kedden tartson egy lakomát más asszonyoknak, ahol elmeséli a csodáit. Ezeknek az összejöveleteknek a neve Os Bibijo. A közép-ázsiai iszlám panteonban Bibi Szesanbe a nagy szúfi szent, Baháuddín Naqsbandi nagynénjévé vált.³⁸ Az Os Bibijo szigorúan női összejövétel, s Bibi Szesanbét általában is a nők védelmezőjének tartják, aki segít társnői mindenféle baján.³⁹

A felsorolt érdekességek az ún. „népi iszlám” jellegzetességei, s ezek azok, amelyek egyedivé teszik a térségben az iszlám vallást.⁴⁰ E rövid bepillantás után a közép-ázsiai iszlám valóban különleges couleur locale-jába, az ember hajlik a kísértésre, hogy magáévá tegye a neves történész, Peter Brown szavait, aki szerint itt az iszlám „finom ködként lebeg a vallási szempontból rendkívül változatos táj fölött”.⁴¹

Az iszlám nem pusztán eltakarja a közép-ázsiai kulturális múltból itt maradt emlékeket, hanem elválaszthatatlanul egybeforrt velük, kialakítva ezzel a térségre jellemző, valóban egyedi spirituális légkört. Talán éppen ezek a különlegességek lesznek azok, amelyek képesek lesznek megmenteni az itt élő muszlimokat a radikalizmus kísértésétől, mikor a szomszédban, Iránban és Afganisztánban a szélsőségesek akár erőszakkal is ráerőltetik akarataikat a népre, Pakisztánban pedig a vallási türelmetlenség sokszor halálos áldozatokat is követel. Bár a Selyemút és az aranykor a régmúlt részeivé váltak, hatásaik, a múlt és a jelen szintézise ma is ott van abban, amit „népi iszlámnak” nevezünk.

■ JEGYZETEK

1. Hugh Kennedy: *The Prophet and the Age of the Caliphates: The Islamic Near East from the 6th to the 11th Century*. Routledge, New York, 2004. 117.

2. Alexandre Bennigsen – S. Eners Wimbush: *Mystics and Commissars: Sufism in the Soviet Union*. University of California Press, Berkeley and Los Angeles, 1986.

3. A Qadari kivételével a többi tariqa ebben a régióban is született. A Kubrawi és a Naqsbandi alapítói a mai Üzbegisztán területéről származnak, a Jaszawíé, Ahmed Jaszawwí pedig Kazahsztán déli részén élt, ahol ma a mauzóleuma is található.

4. 11. századi, perzsa származású polihisztor; elsősorban orvosi munkáival vált híressé: *Qánún fi-t-Tibb* című könyve sokáig a nyugati orvoslásban is a legfontosabb mű volt.
5. Latinosan Alpharabius, 10. századi filozófus és jogtudós, akit az arab-izlám tudománytörténet „Második Mester” névvel illet, utalva az „Első” Arisztotelészre. Származásáról megoszlanak a vélemények, valószínűleg perzsa volt, de nem zárható ki a türk származás sem.
6. 11. századi perzsa tudós, polihisztor, az iszlám világ egyik legnagyobb tudósa. Élete nagy részét a mai Afganisztán területén lévő Ghazni városában töltötte. Tudományos munkái közt vannak matematikai, asztronómiai, nyelvészeti, történelmi és antropológiai tárgyúak.
7. 15. századi költő, nyelvész, szúfi misztikus, a naqšbandi tariqa tagja. Működéséig a szépirodalom nyelve a térségben a perzsa volt, Navoi munkái nagy részét azonban nemcsak csagatáj-török nyelven írta, hanem egyenesen úgy gondolta, hogy ez a nyelv a perzsa fölött áll.
8. S. Frederick Starr: *Lost Enlightenment Central Asia's Golden Age from the Arab Conquest to Tamerlane*. Princeton University Press, Princeton, 2015.
9. A 19. század – nagyrészt a nyugati gyarmatosítás okozta kultúrsock hatására – a reformmozgalmak ideje volt szerte az iszlám világban. Az arabul Nahdának, azaz „Reneszánsznak” nevezett kezdeményezés kiindulópontja Egyiptom és – kisebb mértékben – Szíria volt, s ahogy a dzsádídija, a Nahda nagy alakjai, Mohamed Abduh, Dzsamáleddin Afgáni és Rasid Rida is az oktatásban, a modernizációban és az iszlám megreformálásában látták az iszlám társadalmak fejlődésének a kulcsát. A „reformot” azonban nem szabad összetéveszteni az Európában lezajlott folyamattal, amelyhez hasonló nem történt az iszlámban: Abduhék úgy vélték, hogy a „progresszív iszlám” tulajdonképpen nem más, mint a gyökerekhez való visszatérés, ti. a vallás megtisztítása a ráakódott, idegen elemektől.
10. Adeb Khalid: *Reform and Contention in Central Asian Islam: A Historical Perspective*. <http://www.eurasianet.org/departments/insight/articles/eav022400.shtml> Idézi: Nuska Botoiarova: *Islamic Fundamentalism in Post-Soviet Uzbekistan and Kyrgyzstan: Real or Imagined Threat*. The Graduate School of Social Sciences of Middle East Technical University, Ankara, 2005. 47.
11. A tádzsik szó egészen a szovjet időkig nem jelölt külön népet, hanem a hegyekben lakó, perzsául beszélő emberekre alkalmazták az elnevezést, akik egyébként sokszor üzbégnek vallották magukat – és fordítva, a bukhari és szamarkandi üzbég anyanyelvűek közül sokan úgy tartották, hogy ők tádzsik származásúak. Az ekkor kialakult üzbég-tádzsik ellentét ma is érezteti a hatását.
12. Yuriy Kulchik – Andrey Fadin – Victor Sergeev: *Central Asia after the Empire*. Pluto Press, London, 1996. 2.
13. Alexandre Bennigsen – S. Eners Wimbush: i. m.
14. Eren Tasar: *Islamically Informed Soviet Patriotism in Postwar Kyrgyzstan* https://www.academia.edu/3500603/Islamically_Informed_Soviet_Patriotism_in_Postwar_Kyrgyzstan
15. Razia Sultanova: *From Shamanism to Sufism: Women, Islam and Culture in Central Asia*. I. B. Tauris, London, 2014. 92.
16. Lásd például Muriel Atkin: *Islam as Faith, Politics and Bogeyman in Tajikistan*. In: Michael Bourdeaux (ed.): *The Politics of Religion in Russia and the New States of Eurasia*. Amonk, New York – London, 1995; M. Nazif Shahrani: *Islam and the political culture of "scientific atheism" in post-Soviet Central Asia*. In: Uo.
17. Michael Rywkin: *Moscow's Muslim Challenge: Soviet Central Asia*. M. E. Sharpe, New York, 1990. 89.
18. Johan Rasanayagam: *Islam in Post-Soviet Uzbekistan: The Morality of Experience*. Cambridge University Press, Cambridge, 2010. 56.
19. Chris Hann: *The Postsocialist Religious Question: Faith and Power in Central Asia and East-Central Europe*. LIT Verlag, Berlin, 2006. 63.
20. Adeb Khalid: *A Secular Islam: Nation, State, and Religion in Uzbekistan*. International Journal of Middle East Studies 2003. 4. 573–598.
21. Chris Hann: i. m. 62.
22. Nuska Botoiarova: i. m. 16.
23. Ahmed Rashid: *Jihad: the Rise of Militant Islam in Central Asia*. Yale University Press, New Haven, 2002. 228.
24. Mehrdad Haghayeghi: *Islam and Politics in Central Asia*. Palgrave Macmillan, New York, 1995. 93.
25. Olivier Roy: *The New Central Asia: The Creation of Nations*. New York University Press, New York, 2000. 154.
26. Emmanuel Karagiannis: *Political Islam in Central Asia: The Challenge of Hizb Ut-Tahrir*. Routledge, London – New York, 2010. 2.
27. Shirin Akiner, a régió egyik elismert kutatója ezzel a nomád-letelepedett ellentéttel magyarázza az iszlámizmus elterjedését a (letelepedett) tádzsik és üzbég területeken: szerinte a hajdani sztyepei népek ma is inkább kulturális kötődésként tekintenek az iszlámra, nem veszik olyan komolyan a vallásnak az élet szintje minden területére kiterjedő szabályrendszerét, ezért kevésbé fogékonyak a szélsőséges interpretációkra. Shirin Akiner: *Central Asia: New Arc of Crisis?* Royal United Services Institute for Defence Studies, London, 1993. 38–39.
28. Olaf Caroe: *Soviet Empire: The Turks of Central Asia and Stalinism*. MacMillan, London 1967. 35.
29. E két népnek sokáig a neve is szinte ugyanaz volt: az „eredeti kirgizek” a kazahok voltak, a mai kirgizeket pedig kara-kirgiznek, azaz „fekete kirgiznek” nevezték. A kazah elnevezés a cári Oroszországból ered, amit „qazaq” formában a jelenlegi Kazahsztán is megtartott.
30. H. B. Paksoy: *Nationality or Religion? Views of Central Asian Islam*. Bulletin of the Association for the Advancement of Central Asian Research 1995. 2. Lásd még https://www.academia.edu/500337/Nationality_or_religion_views_of_Central_Asian_Islam_1901-1991
31. Ahmed Rashid: *The Resurgence of Central Asia: Islam or Nationalism?* Oxford University Press, Karachi, 1994. 144.

32. Johan Rasanayagam: i. m. 204–211.
33. Ahmed Rashid: i. m. 150. Az Életfa kazah nyelven bajterek, s ezt a nevet viseli az új kazah főváros, Asztana legmagasabb tornya is, a város kiemelt turisztalátványossága. A sztyeppe hajdani népei igyekeznek az iszlám örökséget őseik szimbolikáival ötvözni.
34. Razia Sultanova: *From Shamanism to Sufism: Women, Islam and Culture in Central Asia*. I. B. Tauris, London, 2014. 21.
35. Robert L. Canfield – Gabriele Rasuly-Paleczek (eds.): *Ethnicity, Authority and Power in Central Asia: New Games Great and Small*. Routledge, New York, 2014. 185–186.
36. Vladimir Basilov: *Chosen by the Spirit*. In: Marjorie Mandelstam Balzer (ed.): *Shamanic Worlds: Rituals and Lore of Siberia and Central Asia*. Routledge, New York, 1997.
37. Vlagyimir Baszilov: *Samansztvo u narodov Szrednyei Azii i Kazakhsztana*. Nauka, Moszkva, 1996.
38. Maria Elisabeth Louw: *Everyday Islam in Post-Soviet Central Asia*; Routledge, London – New York, 2007. 155–157.
39. Razia Sultanova: i. m. 2.
40. A „népi iszlám” ellentétéként szokás a „hivatalos iszlámot” felhozni, ami azonban, ahogy már említettem, maga is sokféle lehet. Mivel az iszlámban nincs egyetlen abszolút tekintély, a „népi” és a „hivatalos” közti határok, noha valamennyire léteznek, sokszor elmosódnak, vagy elmozdulnak aszerint, hogy az adott régió muszlimjai kit tartanak vallási tekintélynek, s milyen jogiskolát, tariqát követnek.
41. Peter Brown: *The Rise of Western Christendom*. Wiley-Blackwell, Oxford, 2013. 189.

