

A RADIKÁLIS POLITIKAI ISZLÁM ESZMEVILÁGA

Póczik Szilveszter

a történelemtudomány kandidátusa, tudományos főmunkatárs,
Országos Kriminológiai Intézet
poczik@okri.hu

A korai modernitás időszakában, amikor az oszmán szultánátus és vele a kalifátus rendszerre bomlásnak indult, az európai gyarmatosítás pedig lendületet vett, a gyarmati felszabadítás eszméivel összefonódó vallási fundamentalizmus nagyjából azonos időben a moszlim világ földrajzilag távol eső helyein több forrásból tört elő. A radikális társadalmi mozgalmak, miközben az iszlám eredeti szelleméhez való visszatérést követelték, egyre inkább a hagyományos iszlám papság és a korrupt uralkodó osztályok ellen irányultak.

Az Oszmán Birodalom széthullása után a Közel-Kelet államai nyugati modernizációs mintákban keresték a felemelkedés útját. Az állam és egyház erőszakos szétválasztásának hatására azonban az iszlám átpolitizálódott, s a szekularizációval az iszlám kormányzás, törvényesség, életmód elveit helyezte szembe, miközben a Nyugatot az elmaradottság fő okaként, a társadalmi modernizációt lopakodó imperializmusként leplezte le. A mai helyzet az utóbbi mintegy kétszáz éves eszmei és szervezeti fejlődés eredménye. A Nyugat úgy érzi, hogy a politikai iszlám szorosan összefonódik a terrorizmussal, és komoly nemzet- és közbiztonsági fenyegetést jelent. Az érdemi interkulturális dialógus hatalmi okoknál fogva szünetel (Segesváry, 2004,

1–8.), az iszlám társadalmi gondolkodás pedig szinte *terra incognita* a nyugati társadalomtudományban. Eközben az iszlám jegyében fogant kulturális és társadalmi újjászületés a moszlim társadalmak politikai kultúrájának fősodrába került. Az egyszerre messianisztikus, tradicionalista, reformista és harcos iszlám újjászületés (szalafizmus, szalafijja) bemutatását a wahhábizmus tárgyalásával kezdjük. Az iszlám millenarizmus, miszticizmus, mesianizmus irányzataival (madizmus, sejkizmus, bábizmus, bahái, ahmadijja) itt terjedelmi okból nem foglalkozunk.

A modern szalafijja kezdetei: a wahhábizmus

A wahhábizmus a szunnita iszlám ókonzeratív irányzata, amely önmagát az igazi, autentikus iszlám tanítás letéteményesének tartja. *Muhammad ibn Abd al-Wahháb* (1703–1792), a róla elnevezett irányzat alapítója a nagy iszlám jogi iskolák által elutasított Al-Ghazzáli és Ahmed ibn Tajmijja (Ahmad ibn Taymiyyah) szellemi örökösének tekintette magát. Úgy vélte, kizárólag a *Korán* szó szerinti szövege a jog és tudás forrása, értelmezéseknek nincs helyük. Ezért büntetendő eretnekségként elítélt minden újítást és olyan viselkedésformát vagy élethelyzetet, amelyek akár csak potenciálisan tilalmazott cselekedetek

hez vezethetnek, így például a zene élvezetét is. Elvetette a szufizmus népies, misztikus irányzatát, a szentek tisztelőtét, a Próféta születésnapjának megünneplését. Al-Wahháb és modern követői a wahhábijját nem irányzatként, hanem a *par excellence* iszlámként határozták meg, innen ered türelmetlenségük minden más irányzattal és vallással szemben (Craig, 2005).

Al-Wahháb az iszlám megtisztítására irányuló hitelveit 1740-ben nyilatkoztatta ki, majd megnyerte mozgalma számára Muhammad ibn Szaúd al-dariai emírt, aki a köznép szegényes életvitelének megfelelő fundamentalista és puritán vallási irányzatra támaszkodva kívánta egyesíteni Arábia törzseit. Az emír 1786-ra meghódította a névleg oszmán fennhatóság alatt álló Arab-félsziget középső hegyvidékét, majd Mekkát és Medinát is. A Szaúd dinasztiának 1925-re végül sikerült katonailag és felekezetiileg egyesítenie az Arab-félszigetet: 1932-ben létrejött a Hidzsáz és Nedzsd királyságból Szaúd-Arábia, mely a wahhábí irányzatot államvallásává tette. Megtiltotta más vallások gyakorlását, a nőknek tilos lett autót vezetni, nyilvánosan idegen férfiak kíséretében mutatkozni. Megszégyenítő büntetéseket vezettek be, az iszlám törvények ellen súlyosan vétőket nyilvános kivégzés fenyegette. A vallási törvények és erkölcsi előírások betartása felett a vallásrendőrség (Mutava) őrködik.

Pániszlám gondolat és modernizmus

Az iszlám újjászületési mozgalom és modernizmus egyik korai vezéralakja, egyben a pániszlám gondolat megalapozója volt *Szajjid Dzsamál al-Din al-Afgáni* (Sayyid Jamal-al-din al-Afghani). Kevésbé volt a vallás, mint inkább a nyugatellenesség apostola. 1870-ben Isztambulban kapcsolódott be a reformmoz-

galomba, de a filozófiát a hittel egyenrangúként tárgyaló egyetemi előadásai felháborították az ulémákat, és menekülni kényszerült. Kairóban talált új otthonra, népszerűsége azonban hamar kiváltotta a brit gyarmati hatóságok ellenszenvét, hiszen vallási tekintetben a dogmatizmus elvetését, politikai tekintetben a gyarmati megszállás elleni politikai aktivizmust hirdette. Az egyiptomi alkirálynak a közvetlen demokráciát célzó, iszlám alapokon álló politikai reformokat, a moszlim nemzetek egyesítésére és a gyarmati uralom lerázására alkalmas, alkotmányos politikai keretek kialakítását javasolta, de nem talált meghallgatásra, ezért később a gyarmatosítók szolgálatában álló önkényuralkodó eltávolítását és hazafias népvézérekkel való helyettesítést követelte. Felforgató eszméi miatt 1879-ben kiutasították. Rövid indiai tartózkodás után Európába költözött, előbb Londonban, majd Párizsban fejtett ki szervező tevékenységet a brit gyarmatpolitika ellen. 1889-ben az orosz cárt az angolok elleni háborúhoz akarta megnyerni. Iránba visszatérve hiába győzködte a sahot a társadalmi reformok szükségességéről. Csalódottan tért vissza Isztambulba, ahol rövid idő elteltével őrizetbe vették. 1897-ben bekövetkezett haláláig nem is hagyhatta el többé az országot.

Al-Afgáni gondolkodása az iszlám világ egysége és modernizációja körül forgott. Úgy gondolta, a nyugati technikai vívmányokat a Nyugat technikai-gazdasági és politikai fölényének leküzdése és a gyarmati függőség lerázása érdekében az iszlám világnak magáévá kell tennie. Az iszlám társadalmakat, elitjeiket és értelmiségüket a széthúzás, a modernitásellenesség, a jogfilozófiai ortodoxia miatt kritizálta. Al-Afgáni gondolatai kikövezték a modern pániszlámizmus eszmevilágához vezető utat. Úgy vélte, az európai imperializ-

mus az egész közép-keleti nagyrégiót fenyegeti, az iszlám pedig az egyetlen hatékony mobilizáló erő az imperializmussal szemben. Bár az iszlám világ egységének híve volt, nem hitte, hogy a moszlimok egyetlen államban egyesíthetők, ezért nem a kalifátus megújítása, hanem a moszlim társadalmak antiimperialista együttműködése mellett tört lándzsát. Hite szerint a racionalitással összeegyeztetett, politikailag és morálisan egyesített iszlám képes önmaga felszabadítására (Keddie, 1972; Black, 2001).

A 19. század közepén, Alexandriában született *Muhammad Abdu* (1849–1905) jogász, vallási tanító és reformer az iszlám modernizmus megalapozója volt. Folyamatosan hangsúlyozta, hogy az iszlám vallás racionális, és nem áll ellentétben a modern fejlődéssel, a tudománnyal és technikával. 1870-ben került kapcsolatba al-Afgánival. Al-Afgáni vezette be az európai irodalom, filozófia és tudományos-technikai haladás eszméibe, hatása alatt alakultak ki Egyiptom társadalmi és politikai helyzetére vonatkozó nézetei. Tőle vette át azt a gondolatot, hogy a moszlimok azért szenvednek egyre súlyosabb vereségeket a nyugati imperializmustól, mert eltávolodtak az igazi iszlám szellemétől. Abdu úgy vélte, Egyiptom népének felemelkedését az oktatás és a helyesen megélt vallásosság együttesen garantálhatja, de az iszlám világnak el kell utasítania az európai életstílust. Abdu 1876-tól tanárként és iszlám tudósként tevékenykedett, majd 1878-tól a *Dár al-uhúm* (a Tudományok Háza) főiskola tanára lett. Publicistaként *al-Abnam* nevű lapjában az oktatásügyi reformmal és történetfilozófiával kapcsolatos nézeteit népszerűsítette. 1880-ben az egyiptomi újságok főcenzora és a kormány lapjának kiadója lett. A lap hamarosan a reformista eszmék szószólójává vált, az európai

hegemonia lerázását, a moszlimok általános felszabadítását, az iszlám saját erőből történő megújítását propagálta. Az 1882. évi felkelést követően Abdu emigrálni kényszerült, de tovább hirdette nézeteit: a próféta zászlaja alatti egyesülésre, az idegen uralom lerázására és a vallásalapító atyák szelleméhez való visszatérésre buzdította a világ összes moszlim hívőjét. Fő művét *Tanulmány az Egy Istenről* címmel Bejrútban írta meg. Számos más teológiai, jogi és filológiai munkát is írt, de átfogó Korán-magyarázata felzúdulást váltott ki számos gondolkodó részéről.

Abdu a szalafizmus, a romlatlan hagyományhoz való visszatérés jegyében a nyugati és a moszlim szellemi örökség szintézisére törekedett, abban a meggyőződésben, hogy az iszlám nem akadály a modern fejlődésnek. Küzdött a bigott iszlám tradicionalizmus és ortodoxia ellen, és támogatta az újfajta vallás-felfogást népszerűsítő oktatást. A moszlim világ problémáit részben a téves hitértelmezésből, részben az uralkodók despotizmusából vezette le. Egyfelől úgy vélte, az iszlám jog elhanyagolása vagy helyette az európai jog alkalmazása súlyos hittagadás, másrészt elutasította a korábbi jogtudósok konszenzusán nyugvó dogmák támadhatatlanságát, a régi-ek mechanikus utánzását, a hagyományokhoz való merev ragaszkodást, például az európai ruházatra vonatkozó tilalmakat és a többnejűséget. A politikai szerepvállalás kivételével pártolta a nők felszabadítását a tradicionalista szerepkényszerek alól (Abduh, 1966; Black, 2001).

Abduh tanítása liberális szekularista értelmezéseknek is tápot adott (Adams, 1968), de eszméinek következetes folytatása a konzervatív reformista *Rasíd Ridá* (Rashid Rida) nevéhez fűződik (1865–1935), aki egyszerre törekedett az iszlám azonosság megőrzésére és az

iszlám közösség modernizációjának biztosítá-
sára. Úgy vélte, az iszlám nemcsak az egyéni
vallásosság tere, hanem teljes világmagyaráza-
tot adó univerzális tan. Eleinte lelkesedett az
Oszmán Birodalom keretében megvalósítan-
dó török–arab egység és föderális berendez-
kedés gondolatáért. Az általa alapított Osz-
mán Tanácsadói Társaság nevű szervezet és a
Közigazgatási Decentralizáció Oszmán Párt-
ja, amelynek Ridá szintén elnöke volt, az
arabokat és törököket integráló soknemzetisé-
gű iszlám állam, a kalifátus újjászervezésének
támogatására vállalkozott, törekvéseik azon-
ban zátonyra futottak az ifútörökök nacio-
nalizmusán. Ridá az Oszmán Birodalom
gyengülését látva a kibontakozó pánarab
nacionalizmus (baathizmus) mellé állt, amely
az európai nacionalizmusoktól kölcsönzött
eszmevilágra és politikai gyakorlatra támasz-
kodva az Atlanti-óceántól a Perzsa-öböl
valamennyi moszlim arab egy államban való
egyesítését tűzte zászlajára.¹ A szintén általa
alapított titkos Arab Liga Társaság az arab
uralkodók összefogása révén az arab területek
gyarmatosításával szemben igyekezett felven-
ni a harcot. Ridá olyan közös arab államot
álmódott, amelyben a föderális, decentralizált
berendezkedésnek köszönhetően minden
régiónak szükségletei kielégíthetőek. Ennek
esélyét pillantotta meg az első világháború
alatt az 1916. évi arab felkelésben. Ridát az
1919-ben összeülő Szír Nemzeti Kongresszus
elnökévé választotta, de az arab önállósági
törekvéseknek hamar véget vetett a titkos
Sykes–Picot-egyezményre alapuló francia–
brit megszállás. Ridá 1922-ben a Szír–Palesztin
Nemzeti Kongresszus képviselőjeként lépett
fel az arab függetlenség védelmében a Nép-
szövetségben.

¹ A pánarab nacionalizmus (baathizmus) legjelentősebb
képviselője a szír ortodox keresztény Michel Aflaq volt.

Ridá 1898-tól haláláig az iszlám reform-
mozgalom szócsöveként működő *al-Manár*
(*Világítótorony*) nevű heti-, majd havilap ki-
adója volt. Intenzíven foglalkozott a nyugati
világ förlényének okaival, az Oszmán Biroda-
lom közigazgatásának reformjával. Az iszlám
világ hanyatlását történelmi távlatban vizs-
gálva, annak okait az apologetikus joghagyó-
mányban, valamint az iszlám ellenségei és az
álságos betérők által szőtt összeesküvésben
látta meg. Álláspontja szerint az európai
vívmányok eredetileg az araboktól származó
eszmeiken alapulnak, még a női jogok is, hi-
szen az európaiak később vezették be a válás
jogintézményét, és várható, hogy a többnejű-
séget is be fogják majd vezetni. A Nyugat
szemére vetette, hogy miközben szabadság-
elvű civilizációnak láttatja magát, gyarmatosít-
óként lép fel. Ridá folyamatosan kereste a
szunniták és síiták egyesítésének lehetőségét,
és küzdött a jogtudósok dogmatizmusa ellen.
Álláspontja szerint a legfontosabb jogi szem-
pont a közösség számára való hasznosság,
nem a vallási alapú jog koherenciája. Úgy
gondolta, uralkodásra a közösség kiemelkedő
képességű tagjai hivatottak, akik mellett a
fontos társadalmi csoportok képviselői ellen-
őrző és tanácsadó szerepet töltenek be, és e
korporatív testület konszenzusos döntései
kötelező erővel bírnak.

Ridá az oktatást tekintette a nyugati fő-
lény kulcsmozzanatának, ezért az iskolaala-
pítást fontosabbnak vélte imahelyek építésé-
nél. Isztambulban iskolát alapított a vallási
fanatizmus leküzdésére, amelyben modern
oktatási módszertannal és a nyugati kulturá-
lis vívmányok népszerűsítésével próbálkozott.
Korlátozott mértékben a tehetséges lányok-
nak is lehetővé kívánta tenni az iskoláztatást.
Mivel úgy vélte, a Nyugat politikai fejlődését
az abszolutizmus ellen fellépni képes politikai

csoportosulások és szövetségek tették lehetővé, ilyenekre van szükség az iszlám világban is, megalapította a Küldetés és Vezetés Közössége elnevezésű iskolát, amely 1912 és 1914 között az egész iszlám világból fogadott hallgatókat ingyenes képzésre.

Ridá elfogadhatónak vélte a szent háborút, ha az védekező, például antikolonialista jellegű, ha az iszlám békés terjesztését vagy a vallásgyakorlatot akadályozók ellen irányul. Elutasította az iszlám erőszakos terjesztését, hiszen nézete szerint a vallási életben nem lehet helye kényszernek, az iszlámból önként kitérőket azonban halállal büntette volna.

A nyugati értékek átvételét, az iszlám visszaszorítását javasló és hagyományban szereplő személyek történelmi létezését megkérdőjelező ellenfeleivel szemben Ridá az állam és egyház szétválasztását a moszlim identitás veszélyeztetéseként értékelte. Egyre konzervatívabb nézetek felé fordult, végül a 20-as években az arab függetlenségi törekvések kudarcát látva a szaúdi uralkodóház és a wahhábi iszlám pártjára állt. 1931-ben három kötetben kiadta Muhammad Abdu életrajzát, amelyben már Abdu ortodox, konzervatív gondolati elemeit igyekezett előtérbe állítani (Tauber, 1989).

Fundamentalizmus és szent háború

Haszán al-Banná, a mai radikális politikai iszlám egyik megalapozója, 1906-ban született Kairó közelében. Osztotta Ridá nézeteit az iszlám civilizáció hanyatlásának okairól, de úgy vélte, a folyamat megfordítható az iszlám valódi szelleméhez való visszatéréssel, azoknak a járulékos elemeknek a kiküszöbölésével, amelyek felhígították az eredeti tan szigorát. Abdu és az iszlám modernisták álláspontjától eltérően al-Banná úgy gondolta, a konzervativizmushoz való ragaszkodás kisebb veszélyt

jelent az iszlámra és a hitvalló közösségre, mint a nyugati szekularizmus terjedése. Ugyanakkor kiábrándította a tradicionalizmus vaskalapossága és tehetetlensége a keresztény térítők növekvő befolyásával és az ateizmus terjedésével szemben. 1928 márciusában hozta létre Moszlim Testvériség nevű szervezetét, amely eredetileg kisebb iszlám egyesületek ernyőszervezete volt (Kepel, 1995). 1930-ra azonban már minden egyiptomi megyében rendelkezett irodával, tíz évvel később pedig már félmillió aktivista munkájára számíthatott hazájában, miközben széles népszerűséget vívott ki az országhatárokon kívül is. 1936-ban megjelent *A fény felé* című művében minden arab államférfit felszólított az iszlám megújulásban és felszabadító szent háborúban való részvételre. Írásaiban megjelent az offenzív iszlám mozzanat is: az iszlám természetes hivatása az, hogy uralkodjék, és nem az, hogy rajta uralkodjanak, feladata, hogy törvényeit minden nemzetre rákényszerítse, hatalmát az egész Földre kiterjessze.

Mozgalmának térnyerése al-Banná szervezői és eszmei vezetői tehetségének volt köszönhető. A gyerekek nappali oktatása mellett esti iskolát szervezett szüleiknek, prédikált az imaházakban és rendhagyó módon kávéházakban is. A megszálló britek és az őket kiszolgáló politikai elit fényűző életmódját szembeállította a munkások és kispolgárok szegénységével. Olyan tömegmozgalom szervezésére törekedett, amely a társadalom minden rétegében képes gyökeret eresztene. Szervezethálózatában osztályok és alosztályok foglalkoztak az egyes társadalmi csoportokkal és szakterületekkel, propagandával, finanszírozással és jogi kérdésekkel. A mozgalom széles bázisának kialakítása során a hagyományos társadalmi hálózatokra támaszkodott: imaházak, karitatív szervezetek

és lakókörzetek közösségeire. Számos üzletembertől kapott támogatást, iskolák, kórházak kapcsolódtak be a hálózatszervezésbe. Az önmagukat „családoknak” nevező mozgalmi sejtek hallatlan dinamikával vettek rész a szervezésben és toborzásban. A szervezet szolgáltatásai és közösségi keretei lehetőséget kínáltak az egyének visszaintegrálására az önszervező iszlám közösségbe és abba az átfogó eszmevilágba, amely iszlám alapokon foglalkozott a gyarmati kérdéssel, a közegészségüggyel, az oktatáspolitikával, a természeti javakkal való gazdálkodással, arab nacionalizmussal és a palesztin kérdéssel, tehát a társadalom minden rétegét érintő és foglalkoztató problémátömeeggel (Grundmann, 2005). A mozgalom döntéshozói szintjein azonban szakemberek játszottak meghatározó szerepet. 1948-ban, az első arab–izraeli háború idején a szervezet számos tagja önkéntesként vett részt az összecsapásokban. Eközben egyre inkább kiéleződött a monarchia és a társadalom közötti feszültség. Attól félve, hogy államcsínyre kerül sor, a miniszterelnök 1948 decemberében elrendelte a szervezet feloszlatását, vagyonának elkobzását, vezetőinek le tartóztatását. Három héttel később azonban a szervezet egyik tagja sikeres merényletet követett el ellene. Válaszként a kormány titkos ügynöke meggyilkolta az akkor alig negyvenhárom éves al-Bannát, aki az iszlám ügyének zászlóvivőjéből azonnal mártírájává is vált.²

² Unokája, Tarik Ramadán (Tariq Ramadan) az euroiszlám irányzathoz közel álló gondolkodó, aki elutasítja az európai moszlimok elkülönülését, de asszimilációját is. A diaszpórában élő moszlimoktól a nyugati társadalmak közéletében való részvételt vár el, hiszen letelepedésükkel részeseivé válnak a rousseau-i társadalmi szerződésnek. Cserébe viszont azt követeli, hogy az európai társadalmak biztosítsák az iszlám vallásgyakor-

Szajjid Kutb (Sayyid Qutb) (1906–1966) a Moszlim Testvériség mozgalmának másik meghatározó egyénisége volt, gondolatai ma is az iszlám politikai gondolkodás vezérfonalaként szolgálnak. Mivel világi iskolába járt, vallási ismeretei eredetileg hiányosak voltak, az iszlámot csak később fedezte fel a maga számára. Tanulmányait követően másfél évtizedig az egyiptomi Oktatási Minisztériumban az iskolareform előkészítésén dolgozott, közben publicistaként, irodalmárként és kritikusként is tevékenykedett. Eközben egyre radikálisabb nacionalista eszmék felé fordult. 1949-ben a minisztérium két éves tanulmányútra küldte az USA-ba. Az ott szerzett tapasztalatai, a szexuális szabadosság, a rasszizmus, a fajok – őt is érintő, hiszen színesbőrűnek számított – elkülönítése, a pénzimádat és a szellemi értékek iránti közömbösség végképp elfordították a nyugati életformától. Végleg az iszlám hagyományok felé fordulva, 1951-ben tagja, majd egyik vezetője lett a Moszlim Testvériség szervezetének. Az 1952 júliusában lezajlott egyiptomi forradalomig szoros kapcsolatokat ápolt a leendő elnök, Nasszer (mai átírás szerint Gamál Abd el-Nászér, Gamal Abdel Nasser) és a Szabad Tisztek köreivel, de a Moszlim Testvérek radikalizálódása miatt hamarosan börtönbe került. Nasszer az 1954-ben ellene irányuló merénylet miatt szétverette a szervezetet, Kutbot pedig huszonöt évi kényszermunkára ítélték. Bár az iraki elnök közbenjárására 1964-ben szabad-

lat maradéktalan szabadságát. Politikai célja az európai népek iszlám hitre térítése. Elképzelése szerint az önkéntes konvertiták megőrizhetnék szokásaikat, ha azok nem ellentétesek az iszlám törvényekkel. Bírálja a Nyugatot és pénzügyi intézményeit, amelyeket felelősnek tart a harmadik világ helyzetéért, de elutasítja a terrorizmust, amelynek terjedéséért nagyapja harcos-társát, Szajjid Kutbot vádolja. (Lásd *Ramadán*, 2000)

lábra helyezték, összeesküvésért hamarosan újra perbe fogták, kötélt általi halálra ítélték, és 1966 augusztusában kivégezték (Kepel, 1995, 44.). Börtönvelei alatt keletkeztek az iszlám radikalizmust máig meghatározó politikai írásai. *A Korán árnyékában és Méréföldkövek* címmel írt két legfontosabb munkájában megfogalmazott radikális elképzelései azonban nem találtak egyetértésre a Moszlim Testvériség akkori, politikai kompromisszumokra törekvő vezetői részéről (Leiken – Brooke, 2007; Zollner, 2008).

Kutb dualisztikus politika- és társadalomképét, valamint fogalomalkotását a modern iszlámizmus egyik ősforrásának tekintett Ahmed ibn Tajmijja (Ahmad ibn Taymiyyah) és az indiai muszlim politikai teoretikus Abu al-Máudúdí (Abu al-A'la Mawdudi vagy Abu al-A'la Maududi) befolyásolta legmélyebben. Központi fogalma az iszlámelőtti tudatlanság, istennélküli vakság (*dzsábilijja*) állapota, amely a nyugati világ evilági szuverenitásra és evilági tárgyak imádatára épülő társadalmait jellemzi, és amelybe az iszlám társadalmak az iszlám tanításának elhanyagolásával és a nyugatosodással lassan visszastüllyedni látszanak. Az iszlámelőtti, istennélküli tudatlanság az isteni szuverenitás és autoritás megsértése, tehát szükségképpen az Isten és megvilágosodott teremtményei elleni támadás. Kutb igazi iszlám társadalomnak az iszlám törvények (*saría*) kizárólagosságán, illetve a *Koránból* és *Szunnából* levezethető szabályokon nyugvó társadalmat tekintette: ez az imádatra egyedül érdemes (*ubúdijja*) Isten által uralt világ (*hákimijjat Allah*), amely magasabb rendű bármilyen nemzetállami, demokratikus vagy népi szuverenitásnál. Ennek megvalósítása, illetve visszaállítása érdekében Kutb szükségesnek látta az iszlámon kívüli kultúra elvetését, a megtisztulást, a tu-

datlanság korának minden tévelygésétől való megszabadulást, és ennek érdekében külső és belső szent háborút folytatását. Úgy vélte, ezt a világot minden táján fellépő élcspatnak kell vezetnie azzal a céllal, hogy Isten uralmát és kötelező imádatát helyreállítsa. Az egyéneknek a helyes meggyőződésen alapuló és egymásra ható helyes magatartása révén jöhet létre az önálló, tökéletes társadalom, amelynek irányítói Isten nevében és szellemében tevékenykednek (*Qutb*, 2000). Feladataik közé tartozik a zsidóság elleni háború is, hiszen – mint mondja – a zsidók kezdettől szövetségben állnak az iszlám ellenségeivel. Kutb keresztényellenes, valamint az európai antiszemitizmussal rokon zsidó- és cionizmusellenes érvelését, amely mára a politikai iszlám alapelemévé vált, a *Koránna* támaszkodva építi fel. Eszerint a keresztények és zsidók nem lehetnek a moszlimok hittestvérei, hiszen Istent mellőzve emberi uraknak szolgálnak, és emberek kezébe teszik a törvényalkotás lehetőségét. Mivel azonban a törvényeknek való engedelmesség és az ítékezés imádság is egyben, nyilvánvaló, hogy a keresztények és zsidók nem lehetnek egyistenhívők, hanem csak politeista hitetlenek. Kutb szerint a világ zsidóságának fő célja minden korlát, különösen a vallási előírások ledöntése annak érdekében, hogy kezébe kaparintsa a világpolitika irányítását, és az uzsora segítségével az emberiség minden forrását zsidó pénzügyi szervezetek befolyása alá vonja. A Nyugat pedig évszázadok óta az iszlám ellensége, amely kidolgozott módszertanra támaszkodva igyekszik romba dönteni az iszlám társadalmakat (Puschner, 2006).

Kutb szerint a demokrácia, liberalizmus és kapitalizmus csődöt mondott az egészséges emberi fejlődést biztosító értékek területén, melyek Kutb gondolkodásában természete-

sen megegyeznek az iszlám jog értékeivel. Az ezekkel szembenálló liberalizmus és kapitalizmus olyan világszintű egyenlőtlenségeket termelt ki – mondja –, amelyek következtében az arab világ a szovjet szocializmus rendszereinek átvételére és szövetségének elfogadására kényszerült annak ellenére, hogy az időközben kiüresedett és csupán eszmétlen nagyhatalmi érdekek szolgálatában áll.

*Újjászületés és szent háború
az iszlám világ keleti végein*

Muhammad Iqbal (Iqbal) (1877–1938) az indiai iszlám újjászületési mozgalom jellegzetes alakjaként egyszerre volt költő, filozófus és jogász, aki az indiai népi egység és nacionalizmus gondolatától az indiai kettős nemzet eszméig, az iszlám politikai egység hirdetéséig és India kettészakításának gondolatáig jutott el. Európában folytatott tanulmányait követően 1908-ban kapcsolódott be az indiai politikába, támogatta a kalifátus helyreállítását célzó mozgalmat. Később az India kettéválásában és Pakisztán létrejöttében meghatározó szerepet játszó Összindiai Moszlim Liga végrehajtó bizottságának tagja, majd elnöke lett. Bírálta az európai politikai fejlődést, főként az egyház és állam szétválasztását, a pusztító nacionalizmust és materializmust. Érdeklődése egyre inkább az iszlám kultúra és filozófia, valamint a globális iszlám közösség (umma) jövője felé fordult. Irodalmi tevékenységén vezérfonalként vonult végig a gondolat, hogy az iszlám biztosítja leginkább a nemzetek vitalitását, az egyéni képességeket és célokat a közösség szolgálatának kell alárendelni, a nők feladata pedig a közösségi értékek közvetítése a családban. Csodálattal fordult a britellenes afgán felszabadító mozgalom felé. Politikai téren Mohammed Ali Dzsinná (Mohammed Ali Jinnah) támoga-

tója volt, ő győzte meg, hogy londoni emigrációjából térjen vissza Indiába, és vegye át a moszlimok politikai vezetését, jóllehet Iqbal a vallási, Dzsinná pedig a szekularista államberendezkedés híve volt. Iqbal eszméi megvalósulását, a különálló indiai iszlám állam létrejöttét nem érthette meg, Lahore-ban halt meg 1938-ban, ma hazájában Pakisztán államióságának eszmei megalapozójaként tisztelik.

Politikai nézeteit a *Vallásos gondolkodás rekonstrukciója az iszlámban* című előadásorozatában fejtette ki 1930-ban (Iqbal, 1971). Az iszlámot egyszerre tekintete vallásnak, jogfilozófiának, politikának és a mindennapi élet szabályait meghatározó előírásnak. Viszszautasította a világi moszlim politikusok züllöttségét, hataloméhségét és társadalmi bázisukkal szembeni megvetését. Úgy vélte, nemcsak a szekularizáció gyengíti az iszlámot, hanem az indiai hinduk is elsőpréssel fenyegetik a moszlim kultúrát és örökséget. A Közel-Kelet országában tett utazásai megerősítették a belső és a nemzetközi iszlám összefogás szükségességéről vallott nézeteit. Eredeti elképzelése szerint Indiát brit ellenőrzés alatt több országra vagy tartományra kellett volna osztani, és elkülönültek volna a hindu és iszlám territóriumok. Az Észak-Indiában megalapítandó önálló, de a Brit Birodalom keretébe tartozó iszlám állam koncepciója 1930-ra kristályosodott ki Iqbal eszmevilágában. Úgy vélte, az iszlám jogfilozófiája, az egyéni polgár koncepciója és a vallási eszmevilág nem választható el a társadalmi rendtől, ezért elképzelhetetlen az állam és a nemzet leválasztása az iszlámról, hiszen a vallási közösség az iszlám világ szolidaritásának alapja. Ezért az iszlám közösségnek jogában áll elkülönülni a más vallásokhoz és etnikumokhoz tartozó – lényegében hitetlen – népességektől. Bár nem fejtette ki egyértelműen, az általa

ideálisnak tartott kormányzati forma egyfajta teokráciát jelentett.

A radikális iszlám legjelentősebb gondolkodói közé sorolható *Abu al-Máudúdí* (Abu al-A'la Mawdudi vagy Abu al-A'la Maududi) (1903–1979). Indiai újságíróként kezdte pályáját, eszméi mélyrehatóan befolyásolták a mai Pakisztán politikai életét. Pályája kezdetén Máudúdí bekapcsolódott a kalifátus fenntartására törekvő mozgalomba, amely a balkáni háborúk időszakában élte utolsó fellendülését. Amikor azonban 1924-ben Törökország a sèvres-i békeszerződés előírásainak engedve megszüntette a kalifa címet, amelynek jogosultságát számos tekintélyes iszlám tudós amúgy is vitatta, az indiai kalifamozgalom is gyorsan hanyatlani kezdett. Máudúdí a mozgalom széthullása szellemi válságba sodorta.

Politikai gondolatvilága a 30-as évek elején érlelődött kerek egésszé. Úgy vélte, az iszlám a nyugati elképzelések hatására eltávolodott eredeti szellemétől, azonban a külső befolyástól megtisztított iszlám a társadalmi és egyéni élet tökéletes rendszere, ezért nemcsak a Nyugattal, hanem a hindukkal is hadéktalanul szakítania kell. Az Iszlám Közösség mozgalmának létrehozására 1941-ben a szekularizált indiai államba való integráció vagy a különálló moszlim állam alapítása körüli vitákban került sor. A párt India kettéválásával maga is szétszakadt, Máudúdí pedig a pakisztáni párt rész elnöke lett. Reformista aktivizmusának következtében a 40-es évek végén és az 50-es évek elején kétszer is börtönbe került, sőt halálra is ítélték, de kegyelmet kapott, majd szabadlábra helyezték. 1970-ben pártjának választási vereségét követően lemondott elnöki posztjáról, de 1977-ben részt vett Ali Bhutto kormányának megbuktatásában, és támogatta a puccsista Ziaul Hak (Zia

al-Haq) iszlám diktatúráját. 1979-ben bekövetkezett haláláig ápolta a reményt, hogy a pakisztáni politikai harcok eredménye egy teokratikus állam vagy „demokratikus kalifátus” lesz, mely az iszlám szellemében képes végrehajtani a szükséges reformokat (Mawdudi, 1976).

Máudúdí úgy vélte, helytelen az államot az európai értelemben vett nacionalizmusra építeni, annak az iszlám hitközösségen kell alapulnia, tehát iszlám államnak kell lennie. Pakisztán létrejöttét követően nagyban befolyásolta annak ideológiai irányvonalát. Ennek megfelelően Pakisztán 1956. évi első alkotmánya kimondta, hogy az országnak iszlám állammá kell válnia, amelynek törvényei a *Koránon* és a *Szunnán*, a négy jó kalifa tanításain és a nagy jogtudósok által felállított szabályokon alapulnak. Máudúdí álláspontja szerint e cél elérésének legfontosabb eszköze a szent háború, a dzsihád, amelyre imádsággal, böjtöléssel és zarándoklattal kell készülni (Maududi, 2006).

Továbbra is követelte a kalifátus helyreállítását, illetve ismételt létrehozását, és az iszlám egyeduralmának megteremtését, amiért szerinte sem emberélet, sem vagyoni áldozat nem túl drága ár, hiszen a Jó és Gonosz, az istenhit és az agresszív ateizmus harcában csak győzni szabad. A szent háború azonban álláspontja szerint nem irányulhat az iszlám által tisztelt más vallások ellen, és nem szolgálhat egyéni hatalmi vagy gazdasági érdekeket vagy az iszlám erőszakos terjesztését. Célja az igazi iszlám állam megvalósítása, amely lehetővé teszi az Isten akaratával egyező törvényesség gyakorlását, és minden moszlim számára a vallásával való teljes azonosulást.

Máudúdí politikai víziójában, a demokratikus kalifátusban az emberek nem gyakorolnak autokratikus uralmat, hiszen uralmuk

Isten törvényein alapul. Ez az alapvető különbség a nyugati demokráciákkal szemben, amelyekben a nép a voltaképpeni szuverén. Az iszlám államban is joga van azonban a népnek a saria szellemétől eltérően kormányzó hatalmat eltávolítani. Máuudúdi államában kétféle polgár kaphat helyet, a teljes jogú, választói és hivatalviselési joggal felruházott moszlim polgár és az állam védelmét élvező lojális máshitű alattvaló, aki azonban nem választópolgár, nem tölthet be kulcspozíciót, és katonáskodni sem köteles (Ahmad, 1976).

Al-Banná, Kutb és Máuudúdi a mai radikális, fundamentalista, aktivista, reformista iszlám és fegyveres szervezeteinek ideológiai kiindulópontja. A radikális politikai iszlám tevékenysége három részterületre bomlik. Egyrészt – saját értelmezése szerint – totális háborút visel a Nyugat és kiszolgálói ellen, másrészt

aktív társadalompolitikai és szociális tevékenységet folytat, iskoláin és karitatív létesítményein keresztül terjeszti nézeteit, igyekszik behatolni az államigazgatásba, és közfunkciókat leválasztani róla, harmadrész pártpolitikai eszközökkel képviselteti magát a képviselői testületekben, a fennálló politikai rendet belülről bomlasztja. A politikai iszlám által hol támogatott, hol bomlasztott politikai rendszerek azonban igen kétarcúak. Egyfelől maguk is az iszlám konzervatív modernizációját képviselik, hatalmi elitjeik azonban eszmeileg és irányzatok szerint is megosztottak, de helyzetükből adódóan mindenkor ellenfelei a hatalmi helyzetüket veszélyeztető, túlzó doktriner idealizmusnak.

Kulcsszavak: *politikai eszmék, ideológiák, iszlámizmus, fundamentalizmus, terrorizmus, iszlám jog, Moszlim Testvériség*

IRODALOM

Abduh, Muhammad (1966): *The Theology of Unity*. Allen & Unwin, London

Adams, Charles C. (1968): *Islam and Modernism in Egypt*. New York

Ahmad, Sayed Riaz (1976): *Maulana Maududi and the Islamic State*. Lahore

Baumgarten, Helga (2006): *Hamas: Der politische Islam in Palästina*. Kreuzlingen

Black, Antony (2001): *The History of Islamic Political Thought*. New York

Craig, Unger (2005): *Öl, Macht und Terror*. Piper, München

Croituru, Joseph (2007): *Hamas. Der islamische Kampf um Palästina*. München

Damir-Geilsdorf, Sabine (2003): *Der islamische Wegbereiter Sayyid Qutb und seine Rezeption*. Würzburg

Grundmann, Johannes (2005): *Islamische Internationalisten – Strukturen und Aktivitäten der Muslimbruderschaft und der Islamischen Weltliga*. Wiesbaden

Iqbal, Muhammad (1971): *The Reconstruction of Religious Thought in Islam*. Lahore

Keddie, Nikki (1972): *Sayyid Jamal al-Din al-Afghani: A Political Biography*. Berkeley University Press

Kepel, Gilles (1995): *Der Prophet und der Pharao*. München

Leiken, Robert S. – Brooke, Steven (2007): The Moderate Muslim Brotherhood. *Foreign Affairs*. March/April, 17–121.

Mawdudi, Abu al-A'la (1976): *Political Theory of Islam*. Islamic Publications, Lahore

Maududi, Abu al-A'la (2006 [1930]): *Jihad in Islam*. Beirut

Puschnerat, Tania (2006): Antizionismus im Islamismus und Rechtsextremismus. In: Bundesministerium des Inneren (Hg.): *Feindbilder und Radikalisierungprozesse. Elemente und Instrumente im politischen Extremismus*. Berlin, 42–73.

Qutb, Sayyid (2000): *Social Justice in Islam*. Islamic Publications International

Qutb, Sayyid (2003): *Milestones*. Kazi Publications

Ramadan, Tariq (2000): *Der Islam und der Westen*. Marburg

Segesváry Victor (2004): *Civilizációk dialógusa. Bevezetés a civilizációk tanulmányozásába*. Mikes International. Hága

Tauber, Eliezer (1989): Rashid Rida as Pan-Arabist before World War I. In: *The Muslim World*. 79, 102–112.

Zollner, Barbara (2008): *The Muslim Brotherhood: Hasan al-Hudaybi and Ideology*. Routledge Studies in Political Islam