

MIÉRT NEM ÉRTJÜK A MUSZLIMOKAT, A MUSZLIMOK MIÉRT NEM ÉRTENEK MINKET?

AZ ISZLÁM RENDSZERÉRŐL¹

[DOI 10.35402/kek.2019.3.1](https://doi.org/10.35402/kek.2019.3.1)

Absztrakt

Islám és a Nyugat. Mindkét rendszer alapja egy univerzális monoteista vallás, de míg az egyik oldalon a vallás végigkíséri és meghatározza a társadalmi fejlődést, addig a másik oldalon ez a domináns jelleg a fejlődés egy pontján megszűnik. Két egymástól eltérő civilizáció, eltérő társadalmi fejlődéssel, de mind a kettő hatott egymásra, hol destruktív módon, háborúk esetén, vagy amikor magát a másik ellenében definiálta (pl. mint aszimmetrikus ellenfogalmat), hol pedig konstruktív módon, például az egymástól átvett tudományos eredmények esetében. Az interakciók ellenére mindkét rendszer megtartotta alapvető vonásait, ez eredményezi azt, hogy az egyik nem érti a másikat, mert eltérő „koordináta rendszert” használnak, másképp gondolkodnak, kommunikálnak bizonyos alapvető dolgokról – ahogy Thomas Kuhn mondaná, eltérő nyelvet használnak – és nincs tolmács, nincs lexikon a másikkhoz. Ez a tanulmány az iszlám rendszerének néhány egyedi, fontos elemét próbálja meg interpretálni, lefordítani a Nyugat nyelvére, ilyenek a politikai vezetés, a törvény, a kultúra, és vizsgálja a Habermas-féle társadalmi nyilvánosság szerkezetváltozását az iszlámra vonatkozóan.

Kulcsszavak: Mohamed, Kuhn, Habermas, DAIS/Iszlám Állam, kalifátus, saría, szúfizmus, kháridzsita, Medinai Alkotmány.

Abstract

Islam and the West. Both systems are based on a universal monotheistic religion, but on one side religion accompanies and determines social development, on the other side this dominant character ceases at one point of development. Two different civilization with different social development. However, they both interacted, in

1 Jelen tanulmány a szerző doktori disszertációjának szerves része, melynek címe: „Dzsiháid. Terrorizmus vagy szabadságharc? A fogalom multidiszciplináris vizsgálata”, és a Budapesti Corvinus Egyetem, Társadalmi Kommunikáció Doktori Iskolájában készült.

a destructive way, like in wars, or when defining themselves against each other (eg. as an asymmetric counter-conception), and in a constructive way, for example, in the case of successive scientific results. Despite the interactions, both systems have retained their basic features, which results in one not understanding the other because they use a different „coordinate system”, thinking, communicating differently in basic things – as Thomas Kuhn would say, using a different language – and no interpreter, there is no lexicon to the other. This study attempts to interpret, and translate some of the unique, important elements of the Islamic system into Western language, such as political leadership, law, culture, and studying the structural change of Habermas’s social publicity towards Islam.

Keywords: Muhammed, Kuhn, Habermas, DAESH/Islamic State, caliphate, Sharia, Sufism, Khawarij, Constitution of Medina.

A két civilizáció kölcsönhatásáról

Miért nem értjük a muszlimokat és a muszlimok miért nem értenek minket?

1400 éve, amióta az iszlám kinyilatkoztatásra került az Arab-félszigeten, él egymás mellett a két civilizáció, az iszlám és a Nyugat. Természetesen nem beszélhetünk már a kezdetekkor civilizációról, mert hosszú folyamat volt mindkét oldalon, míg kialakult a saját rendszer. Mindkét rendszer alapja egy univerzális monoteista vallás, de míg az egyik oldalon a vallás végigkíséri és meghatározza a társadalmi fejlődést, addig a másik oldalon ez a domináns jelleg a fejlődés egy pontján megszűnik. Két egymástól eltérő civilizáció, eltérő társadalmi fejlődéssel, de itt kell megjegyezni, hogy mind a kettő hatott egymásra, hol destruktív módon, háborúk esetén, vagy amikor magát a másik ellenében definiálta (pl. mint aszimmetrikus ellenfogalmat), hol pedig konstruktív módon, például az egymástól átvett tudományos eredmények esetében. Az utóbbira eklatáns példa a középkori iszlám aranykora, amikor az ókor tudó-

mányos munkásságát nem egyszerűen beemelték az iszlám rendszerébe, megmentve azt a feledéstől,² de innovatív módon tovább is fejlesztették azt, amit majd később az európai tudomány használt fel, és fejlesztett tovább. Éppen ezért van olyan álláspont, ami Európa kialakulásánál nem zsidó-keresztény, hanem zsidó-keresztény-muszlim gyökerekről beszél (Tibi 2003). Természetesen ez fordítva is elmondható, de az ókori európai örökség a történelmi mozgással elhalványult az iszlámon belül, egy ponton túl nem tudott már a fejlődés eleme lenni, mivel ezt az iszlám ortodoxia retradicionálizációja nem tette lehetővé, és az európai befolyás csak az újkortól, a kolonizációval válik újból befolyásoló erővé az iszlámban, máig ható aktorként. Mindezek ellenére napjainkban most ott tartunk, hogy felgyorsult, globalizált korunkban csak csekély, felületes ismeretekkel bír a két civilizáció egymásról, nem ismerik, és ezért nem értik egymást. Elég végigolvasni egy érettségi tételt Mohamed koráról, vagy fellapozni egy lexikont a dzsihádnál, ebből pontosan látszik, hogy mi hol tartunk. A másik oldalon is hasonló a helyzet, ha nem rosszabb.

Thomas Kuhn híres tudománytörténeti munkájában – *A tudományos forradalmak szerkezete* – elveti azt az elfogadott klasszikus diszciplínát, mely szerint a tudomány egy egyre intenzívebb, lineáris fejlődés eredménye, melyet, ha visszafelé vizsgálunk az időben, úgy annál primitívebb, naivabb stációkkal találkozunk a mai tudomány szemével nézve. Ehelyett Kuhn azt mondja, hogy egymástól jól elkülöníthető korokról van szó, amelyek mindegyikének megvannak a saját szabályai, és ezekkel vizsgálva az adott korszakot, saját koordináta-rendszerében egyik sem primitív, vagy éppenséggel naiv, hanem kifejezetten adekvát. A munka központi fogalma a matematikából kölcsönzött *inkommerzurabilitás*, melyet alapul véve arra a megállapításra jut, hogy a vizsgált korszakokban „a két tudóscsoport, mivel különböző világban dolgozik, ugyanonnan ugyanabba az irányba nézve különböző dolgokat lát. Mindkét csoport a világot nézi, és amit néznek, az nem változik meg. Bizonyos területeken azonban mást látnak, és a dolgokat más viszonyban látják egymással” (Kuhn 2002:156). A két korszak két különböző tudóscsoportja tehát külön „nyelvet” beszél, és az összemérhetetlenség áthidalására, Kuhn a fordításban látja a megoldást. Ez utóbbit az idő múlásával tovább gondolja, tovább finomítja, míg végül eljut a két világ által reprezentált két külön-

2 Számos ókori tudományos munka (ld. Arisztotelész) csak arab fordításban maradt fenn.

böző lexikonig, mely kulcs az adott korszak megértéséhez (Fehér 1999). Szemantikailag nézve, a dolgozat szerint a Kuhn-modell érthető magyarázatot ad arra, miért nem érti egymást a tárgyalt két világ, az iszlám és a Nyugat, természetesen azt is figyelembe véve, hogy az eredeti diszciplína egymást követő tudományos korszakokról értekezik, itt pedig párhuzamos világokról, civilizációról, kultúráról, vagy tudományokról van szó.

Érdemes végigkövetni azt a kommunikációt, amit a történelem során használt a Nyugat a két civilizáció leírására: keresztények és pogányok, Európa és iszlám, Nyugat és Kelet, míg napjainkra eljutottunk a Nyugat és iszlám fogalmakhoz. Ez utóbbi fogalompár kilóg a sorból, hisz az egyik földrajzi, a másik vallási kategória, míg az összes többi egymással azonos kategória. Ha eljárszunk azzal a gondolattal, hogy a címkézésnek ez a lánc megfelelő kronológiai sorrendben van, akkor azt látjuk, hogy kezdetben tisztán vallási alapon definiálta magát és a másikat a nyugati diskurzus. Az idő előrehaladtával azonban a vallási öndefiníciót felváltotta a földrajzi (sőt egy idő után tágította is azt), míg a másik keretezésénél szinte végig vallási kategóriát használt. Az önmeghatározásnál Európát felváltotta a Nyugat fogalma, jelezve, hogy a történelem során az Egyesült Államok is megjelent a történetben, mint új aktor. Amikor pedig a keresztényekből Európa lett, akkor az Európában lezajló és meghatározó társadalmi változásra, a szekularizációra utal a definícióváltás. A másik keretezésénél viszont kitart a változatlanság, ami elsősorban vallási jellegű. Természetesen ezt tekinthetjük spekulációnak, de az analógia alapján, ha másképp nem is, szimbolikusan van jogosultsága.

Mint már említettük, a két civilizáció eltér egymástól. Mindkettő kialakulásában a vallás fontos szerepet játszott, de ezek az eltérő vallások eltérő társadalmi fejlődést jelöltek ki. Mindkét civilizáció hatott egymásra, de egyik sem befolyásolta döntően a másikat, mert bár mindkettő beemelt a másiktól bizonyos elemeket, de alapvetően a saját útjukat járták (földrajzi értelemben szó szerint) egymás mellett. Érdekes vetélkedés alakult ki mind katonailag, mind kulturálisan, hol az egyik, hol a másik volt a domináns.

Az iszlám születése után alig néhány évtizeddel megindul az arab katonai expanzió. 711 júliusában Tárik ibn Zijád berber serege Gibraltárnál³ átkel Eu-

3 Gibraltár neve a katonai manőver vezetőjének, Tárik vezérnek állít emléket: Gibraltár, azaz Dzsebel al-Tárik jelentése, Tárik sziklája.

rópába, a Kelet betör nyugatra. A muszlim terjeszkedést 732-ben Poitiers-nél Martell Károly állítja meg, de Hispánia még évszázadokig az iszlám fenntartása alatt áll. Ezután következik a középkori Európa nagy keleti kalandja, a szentföldi hadjáratok, a Nyugat megy keletre hódítani. Ezután ismét a muszlimokon van a sor, Kelet ismét betör nyugatra, de immár az oszmán törökök zászlója alatt. 1798 júliusában ismét fordul az irány, ekkor száll partra Alexandriában Bonaparte Napóleon, és kezdetét veszi az egyiptomi hadjárat. Ez egyúttal az európai kolonizáció kezdetét is jelenti, és a Nyugatnak ez a behatása mind a mai napig érződik Keleten. A velünk élő történelem vizsgálatok azonban még egy dátumot meg kell említeni, aminek a szimbolikája legalább olyan erős, mint a fenti időpontoké. 2001. szeptember 11-én a Kelet ismét betör nyugatra, és egy új háború veszi kezdetét. Katonai szempontból itt tart most a világunk.

Ha megnézzük a kulturális fejlettséget, azt látjuk, hogy az iszlám korai szakaszában az előretörő arab expanzióval párhuzamosan, a kialakuló iszlám kultúra történelmi léptékben mérve viszonylag hamar nagyon magas szintet ért el, és minden téren lekörözte a korabeli Európát. Olyan komoly fölényre tett szert, hogy előnyét vele szemben, az arab birodalom fragmentációjával kezdődő hanyatlás alatt is sokáig megőrizte, és az a keresztes hadjáratok végéig biztosan kitartott, mint az a korabeli beszámolókból kiderül (Ibn Munqidz 2006). Európa tulajdonképpen a reneszánszsal kezdte lekörözni ellenlábását, aminek az egyik katalizátora a keresztes hadjáratok alatt intenzívvé váló érintkezés a fejlettebb iszlám civilizációval, illetve a tőlük átvett, az iszlám által korábban beemelt és továbbfejlesztett ókori tudásanyag integrálása az európai tudományokba, kultúrába. További fontos momentum volt Európa társadalmi fejlődésében a XVII. századi világháborúként is emlegetett harmincéves háborút lezáró vesztfáliai béke, mely hosszú távon olyan környezetet teremtett a kontinensen, hogy Európa elindulhatott egy olyan társadalmi fejlődési úton, mely hegemoniát teremtett számára, és maga mögé utasíthatta vetélytársát, az iszlámot. Az 1648-ban megkötött békeszerződés nemcsak békét teremtett, de felborította az addig fennálló rendet is. Lehetővé vált, hogy független nemzetállamok alakuljanak ki Európában, háttérbe szorította a katolicizmust, ezzel utat nyitott a szekularizációnak, megerősítette a protestantizmust, és ezek együttesen olyan környezetet teremtettek, mely utat nyitott a polgárságnak, és elindította Európát a kapitalista fejlődés útján

(Weber 1982). (Nem hagyhatók figyelmen kívül a háború által „kitermelt” katonai újítások sem, taktika, fegyverzet, nagy létszámú zsoldos sereg etc., melyek később a katonai forradalomból kimaradt Oszmán birodalom legyőzéséhez vezettek).

A két társadalmi nyilvánosság szerkezetváltozásáról

Európa fejlődésének állomásai nyomon követhetőek a társadalmi nyilvánosságának szerkezetváltozásaiban is. Habermas erről szóló könyvének új kiadásához írt előszavában azt írja: „A nyilvánosság szerkezetváltozása az állam és a gazdaság átalakulásába ágyazódik be” (Habermas 1993:17). Munkájában az antik görög nyilvánosságból indulva, a középkori reprezentatív-demonstratív nyilvánosságon keresztül jut el a polgári nyilvánosságig, mely a modern jogállamokban a társadalmi kommunikáció alapját adja, mint intézményesített társadalmi tér, ami egyfajta ellensúlyként viselkedik, lehetőséget biztosítva a társadalom polgárainak a szabad vélemény-nyilvánításra, mely által ellenőrizhetik a politikai intézményrendszert, nyomást gyakorolhatnak a hatalomra. Hosszú évszázadok teltek el mire a XVIII. század folyamán kialakultak Európában a közsféra létrejöttének feltételei. Az antik nyilvánosság tulajdonképpen teljes volt, de csak egy bizonyos társadalmi rétegre korlátozódott, a szabad férfiakra. Fizikai tere a görögöknél az agora,⁴ a rómaiaknál a fórum volt. Jelentős visszalépés a középkori rendi Európa társadalmi nyilvánossága. Habermas címkézése sokat mondó: reprezentatív. A jogok itt tovább szűkülnek olyan férfiakra, mint az uralkodó és környezete, az arisztokrácia és a klérus tagjaira. Színterei az uralkodó és támasza, az egyház rendezvényei, melyeken az uralkodó rendek hatalmi jelképei, retorikája, külsőségei reprezentálták a nyilvánosságot. Ebben az udvari-lovagi nyilvánosságban a magán- és közsféra nem különül el, a polgári nyilvánosságnak pedig az elemei sem lelhetők fel, mint például az antik nyilvánosságban. A mai értelemben vett nyilvánosság a polgári társadalmak kialakulásával jelent meg kávéházi salonok, tudós asztaltársaságok, intenzívvé váló levelezések, majd pedig a kialakuló újságírás formájában. A gazdaságilag erősödő polgárság igényt formált arra, hogy be-

4 Innen ered a politika kifejezés. A görög társadalom alapja a városállam, a polisz. Az agorán a város, azaz a polisz dolgait vitatták meg, ez lett a politika, görögül politiké.

leszóljon az állam ügyeibe, azokat nyilvánosan megvitassa. Ezek a folyamatok szorosan összefüggtek a demokrácia kialakulásával, megszilárdulásával. Ez a modell azonban a XX. században, az irányított tömegmédiaterjedésével erodálódott, a nyilvánosság már előállították és így már nem, vagy csak korlátozva tölti be a hatalmi ellensúly szerepét. A kritikai nyilvánosság manipulálható lett. A változás azonban nem áll le, és amire Habermas még nem térhetett ki a könyvében, az napjaink kézzelfogható realitása, megjelent az internet alapú közösségi média, mely újból kritikus közösségekké szervezi a véleményt nyilvánító egyéneket, és tömeges elterjedése, valamint népszerűsége révén képes befolyásolni a politikát, nyomást gyakorolni a hatalomra. Ez a társadalmi nyilvánosság legújabb modellje. Nézzük meg ezeket a folyamatokat az iszlámon belül.

Érdekes párhuzamokat vonhatunk a két rendszer közt, ha a nyilvánosság szerkezetváltozásait vizsgáljuk. Mind szellemiségében, mind szerkezetében Mohamed medinai korszakának társadalmi kommunikációja nagyon hasonlít az antik görög nyilvánossághoz. Medina ebben a korban városállam, medinai muszlimok, *anszárók*, azaz társak, valamint a kivándorló mekkai muszlimok, a *mubádzsirúnok* lakják. Rajtuk kívül zsidó törzseket is találunk a városban. A város ügyeit a mecsetben beszéljük meg, minden pénteken. Ami a görögöknél az agora, az a muszlimoknál a mecset. Ráadásul Mohamed a város bírja is, így a törvénykezések is ott zajlanak. A jogokat a görögöknél a szabad férfiak, Medinában pedig a muszlim férfiak bírják. De mi van az ott élő zsidó törzsekkel? Ebből az időből, 622-ből, fennmaradt egy okirat, *A medinai alkotmány*. Ez az okmány világosan rögzíti nemcsak a muszlimok, de a velük élő zsidók jogait és kötelezettségeit is. Ez egy szerződés a kivándorlók és a társak közt, ami világosan kimondja, hogy immáron egy bonthatatlan közösséget (*ummát*) alkotnak, és ebben mindenkit ugyanolyan jog és kötelezettség illet meg. Emellett előnyösen rendezi a zsidók helyzetét is, akik szabadon gyakorolhatják vallásukat, és amennyiben viselik a rájuk kirótt terheket, akkor élvezik az umma védelmét, és gyakorlatilag olyan jogokat kaptak, mint a muszlimok (Mohamed, 622). Gyakran példálózunk azzal napjainkban, hogy a demokrácia transzportja megoldhatatlan probléma az iszlám világban, mert annak ott nincsenek gyökerei. A medinai alkotmány ennek az ellenkezőjét támasztja alá, függetlenül attól, hogy a demokrácia szónak (amit akár ismerhettek is a korabeli arabok) nyoma sincs benne:

„(25) The Jews of the Banu Auf are one community with the believers (the Jews have their religion and the Muslims have theirs), their freedmen and their persons except those who behave unjustly and sinfully, for they hurt but themselves and their families.

(37) The Jews must bear their expenses and the Muslims their expenses. Each must help the other against anyone who attacks the people of this document. They must seek mutual advice and consultation, and loyalty is a protection against treachery. A man is not liable for his ally's misdeeds. The wronged must be helped” (Mohamed 622:25, 37).

A reprezentatív nyilvánosság az iszlám társadalomban is megjelent már az első kalifák idején, de igazán az Omajjádok, majd pedig az Abbászidák alatt teljesedett ki. A kalifák, szultánok, és kormányzók udvarának fényűző pompája, a hozzá tartozó klisékkel, szertartásokkal jó példa erre. A mecsetek megmaradtak, mint a közbeszéd helyszínei, sőt előlépett mellettük a híres keleti piac (*szuk*) is, de politikai befolyása az itt zajló közbeszédnek nem volt. Az iszlám társadalmi nyilvánosságának sokáig ez volt a modellje. Ennek ellenére itt kell kiemelni, hogy a medinai korszaktól az arab hódításokon át a kereszties háborúk időszakáig olyan nyitott és innovatív volt a korai iszlám társadalom, hogy az „teljesen megfelelt a kapitalista gazdaság weberi kritériumainak” – idézi Rostoványi a francia orientalista, Maxime Rodinson könyvét az *Islam and Capitalism*-t (Rostoványi 2004:83).

A polgári nyilvánosság léte, vagy nem léte az iszlámon belül már nem ilyen nyilvánvaló. Az európaihoz hasonló, politikai befolyással bíró klaszrikus polgári nyilvánosság az iszlámon belül nem tudott kialakulni. Ez azonban nem azt jelenti, hogy nem jelentek meg, ha jelentős késéssel is, a polgári nyilvánosság bizonyos intézményei, mint például a sajtó. Ezek azonban nem az iszlámon belüli fejlődés eredményeként jöttek létre, hanem a kolonizáció negatív hatásait kompenzálni kívánó reformista mozgalmak ideológusai hívták létre, nyugati mintára.⁵ Fejlődését azonban több tényező is hátráltatta. Az egyik, hogy folyamatosan szigorú cenzúrának volt kitéve a regnáló hatalom által, így volt olyan kiadvány, ami külföldön, pl. Párizsban jelent meg, de

5 Ilyen volt többek közt Dzsamál ad-Din al-Afgáni, Mohamed Abdu, Rasíd Rida, de a Muszlim Testvériség híres ideológusa, Szajjid Kutb is tevékenykedett újságíróként.

ennél is súlyosabb volt az iszlám világban ekkorra már általánosan jellemző írástudatlanság, ami miatt ezek a reformeszmék csak az elithez juthattak el, ők viszont kötődtek a hatalomhoz. A szignifikáns gátló tényező azonban maga az iszlám rendszere volt. Míg Európában a társadalmi változások utat nyitottak a fejlődésnek, addig az iszlám középkorban kialakult társadalmi rendszere elutasított mindenfajta változást, legyen annak iránya kifelé mutató modernizálás, nyugatiasodás, vagy éppen befelé mutató, mint az ún. iszlám fundamentalista mozgalmak. Az iszlám megmerevedett, nem a vallás, hanem a köré felépült rendszer, ami minden változásra a retraditionalizációval reagált, és általánosan véve reagál még mind a mai napig, ezért mondhatjuk azt, hogy a legfontosabb modell, a polgári nyilvánosság nem gyökerezett meg az iszlám világában.

A XX. században megjelenő, tömegmédiával fémjelzett előállított nyilvánosság azonban már nem késett sokat a Nyugathoz képest az iszlámban.⁶ Az egész világot érintő változások, a világháborúk, a gyarmati rendszerek felbomlása, technikai forradalmak etc. az iszlám világát sem hagyták érintetlenül. Az iszlám rendszerét is megkísérették a változás szelei, nacionalizmus, jelzős szocialista rendszerek, vagy a demokrácia transzportjának formájában, de ezek a változások (Goldziher szóhasználatával) még nem jegecesedtek ki, mert bár sok nyugati társadalmi intézmény vert gyökeret, de ezek működése, működtetése messze elmarad még a demokrácia kritériumaitól.⁷ Mindezek ellenére az előállított nyilvánosság viszonylag gyorsan terjedt el, ennek oka a nyilvánosság jellegéből adódik, nevezetesen, hogy irányított. Az iszlám világon belül is felismerte az adott hatalom (főleg az autokrata) az ebben rejlő lehetőséget, a manipulációt, a véleményformáló erőt, és ezt a már hagyományosnak mondható cenzúrával párosította, és használja.

A XX. századra jellemző változások a XXI. században tovább folytatódtak, sőt tovább fokozódtak,

6 Egy kiragadott példa: az amerikai hírcsatornát, a CNN-t 1980-ban alapították, az iszlám világ hasonló csatornája, a katarai al-Dzsazíra csak 16 évet „készt”.

7 A közel-keleti civil társadalmakról többek közt Csicsmann ír „A Közel-Kelet demokratizálódásának esélyei a 21. században” című tanulmányában. Itt statisztikai adatokat is közöl, például Egyiptomban egy 1991-es felmérés (The Arab Human Report 2002 Creating Opportunities for Future Generation. pp. 161. UNDP, New York) szerint 13.239 civil szervezetet tartottak nyilván, míg egy 1992-es felmérés szerint a megszállt palesztin területeken is 444 ilyen szervezet ténykedett.

létrejött az infokommunikáció. A gyors és olcsó szélessávú internet, a modern kommunikációs eszközök, az okostelefonok tömeggyártása, alacsony ára, könnyű hozzáférhetősége újfajta nyilvánosságot hívott létre. Ez a nyilvánosság a közösségi médiára épít. Az iszlám világban az Arab Tavasz eseményei expliciten megmutatták ennek a nyilvánosságnak az erejét, mert az adott, regnáló, autoriter hatalom elleni tüntetések a közösségi médián szerveződtek. Az Arab Tavasz ezzel együtt más problémát is felszínre hozott. Nevezetesen, hiába az infokommunikációs társadalom bő eszköztára, ha a remélt változásokra nem adottak a társadalmi körülmények. Mint ismeretes, az Arab Tavasz messze nem váltotta be a hozzáfűzött reményeket. A helyi diktatórikus vezetések ellen tört ki, de mindenhol elbukott. Chomsky korábbi megállapítását kölcsönvéve, „a régi kalózok helyett csak újak jelentek meg” (Chomsky 2002), a régió három végén máig tartó háborúk törtek ki (Szíria, Líbia, Jemen), melyek destabilizálták a Közel-Keletet, és Észak-Afrikát, emberek millióit tették menekültté, és ezáltal új kihívások elé állították a Nyugatot is. (Ezekben a folyamatokban más tényezők is dolgoztak, de az Arab Tavasz, illetve kudarcának katalizátor szerepe kétségtelen). Most úgy tűnik, az iszlám világban – különösen a központi arab részeken, melyek mindig is kiemelt szereppel bírtak – olyan folyamatok erősödnek, amik megpróbálják az iszlám rendszerét visszaállítani. Nézzük most meg, mi ez a rendszer, miben tér el a mi társadalmunktól.

A vezetésről

Bátran állíthatjuk, hogy az iszlám egy kis sivatagi településről indult el, de nagyon rövid idő alatt az akkor ismert világ jelentős részén elterjedt, és óriási kiterjedésű birodalmat hozott létre. A sivatag nomádjai jó harcosok voltak, gyorsan mozogtak, bírták a nélkülözéseket, az új vallás pedig komoly ideológiai muníciónak bizonyult. A törzsi villongásokban, belső csatározásokban elpazarolt energiák a kifelé irányuló, zsákmányszerző hadjáratokban, katonai hódításokban realizálódtak. A történelem során azonban csak azok a nomád birodalmak tudtak tartósan megmaradni, amelyek képesek voltak kiépíteni egy nem katonai terjeszkedésen alapuló államiságot. Az arab birodalom is hamar eltűnt volna a történelem színpadjáról, de a kohéziós erő, az iszlám fenntartotta, megőrizte. Kellott valami, ami a gyorsan terjeszkedő, sokszínű, különféle behódolt

népekből álló heterogén birodalmat homogenizálja, összetartja. Ez volt az iszlám, illetve az erre épülő iszlám állam rendszere. Abban a korban, az általuk ismert példák alapján választhattak a perzsa istenkirályság, vagy a bizánci cezaropapista rendszer közt (Simon 2014), de egyiket sem tették, hanem egy új típusú rendszer, az iszlám alapú teokratikus állam rendszerét kezdték el kiépíteni. Az idő múlásával azonban egyre több idegen elemet építettek be azokból a rendszerekből, amiket konzekvensen negligáltak az állam építés kezdetén (perzsa és bizánci), és ezáltal egyre jobban eltértek az iszlám eredetileg kijelölt útjától, és ez belülről erodálta a birodalmat. Tulajdonképpen ez a kritikai narratíva – ami mind a mai napig népszerű a muszlim közbeszédben –, a *szalafijja* vezérfonala. Visszatérni a gyökerekhez, az igaz úton járó kalifák eszméjéhez. A Közel-Keletet napjainkban ismét vérbe borító DAIS/Iszlám Államnak is ez az ideológiai vezérfonala, és ez sokat árt nemcsak a *szalafijjának*, de az egész iszlám megítélésének is. (Egy példa a történelemből arra, hogy brutális módszerekkel hogyan lehet beszennyezni egy jó ideológiát). Másrésztől, a kialakult iszlám rendszer ortodoxiává merevedett, és gátja lett a társadalmi fejlődésnek. A Nyugat is csak akkor tudott megindulni a kapitalista fejlődés útján, amikor a saját „cezaropapista” modelljén túllépett. Ezek a folyamatok azonban az iszlám történelmében sokkal később realizálódtak, már amennyiben.

A korai iszlám közösségnek az első komoly kihívása egészen más jellegű volt, nevezetesen a közösség vezetése. Mohamed élete spirituális és világi értelemben is teljes volt. Vallásának nemcsak alapítója, de az *ummának* (az iszlám közösség) a vallási és világi vezetője is volt, minden vezető funkciójában, mint próféta, törvényhozó, bíró és hadvezér. Egy valamiről azonban nem rendelkezett, és ez komolyan kihatott az iszlám további alakulására – az utódlásról. Mohamed fiú örökös nélkül hunyt el, és halálakor, 632-ben, a közösségnek el kellett döntenie, hogy ki lépjen a próféta örökébe.

A közösség prominens alakjai két nézőpont köré csoportosultak. Az egyik szerint a próféta helyére a családjából kell választani vezetőt. Ezt az elvet elsősorban a próféta szűkebb családja, és azok hozzátartozói vallották. A legesélyesebb aspiráns a vezetésre Mohamed kedvelt unokaöccse, Fatima lányának férje, Ali ibn Abi Tálib volt. A korabeli feljegyzések szerint Ali mind szellemileg, mind fizikailag kiváló tulajdonságokkal rendelkezett, amik a vezetésre predesztinálták őt. Írni is tudott, így írónként már fiatalon ott volt a próféta tanácskozásain, aki

gyakran kikérte a véleményét is. Ő írta meg a híres hudajbíjai szerződést 628-ban, melyben a próféta 10 évre fegyvernyugvást kötött a mekkaiakkal, és 631-ben szintén ő tette közzé azt a próféta rendelkezést, mely szerint Mekkában csak muszlimok élhetnek. Tehetséges hadvezér, és félelmetes harcos hírében állt, erejéről, tetteiről már az életében legendák szóltak. A muszlimok kollektív emlékezete szerint Hajbár ostromakor egy óriási kitépott vasajtót pajzsként maga előtt tartva rontott az ellenségre. Ráadásul ájtatos ember hírében állt, a hagyomány szerint ő volt az első férfi, aki felvette az iszlámot. Egyszóval Ali ideális vezető volt.

Az *umma* vezetőinek többsége azonban egy másik elvet szorgalmazott. E szerint a közösség minden tagja lehet vezető, ha megfelelő vezetői tulajdonságokkal rendelkezik, és nem kell feltétlenül a próféta közvetlen családjából választani. Ehhez a csoporthoz tartoztak a nagy öregek is, a próféta kortársai, akik a koruknál fogva alkalmasabbnak tartották magukat a vezetésre (és talán jobban áhították a hatalmat), mint a tőlük jóval fiatalabb Ali. A vezetésért, a hatalom birtoklásáért folytatott küzdelmet ez az utóbbi csoport nyerte, amikor az egyik idős próféta társ, Omár megfogta a próféta öreg barátjának, és egyik apósának, Abu Bakr-nak a kezét, és megérintette a sajátjával, majd a többi próféta társ követte a példát⁸ (Hillenbrand 2016). Ezzel a rítussal lett lett Abu Bakr, Mohamed próféta utóda, helyettese, arabul kalifa. A választást az is erősítette, hogy Abu Bakr több alkalommal is helyettesítette a prófétát a pénteki ima alatt, amikor betegség miatt Mohamed nem tudta vezetni az istentiszteletet.

Az államformát, vezetőjéről kalifátusnak nevezték el, és Abu Bakr-al kezdődik a muszlimok idealizált kora, a helyesen vezetett kalifák ideje, *al-hulafá ar-rásidún*, az ún. ortodox kalifátus. A kalifa ekkor egyszemélyben a hatalom letéteményese, övé a vallási, és az állami hatalom is. Kötelessége a hit védelme, a törvények hozása és betartatása, és természetesen katonailag is felelős a közösségért.

A muszlimok tehát elvetették az általuk ismert bizánci és a perzsa mintát, és egy más vezetési típust kreáltak, melynek lényege a választhatóság és a közmegegyezés, azaz minden erényes muszlim választható, de a megválasztáshoz a közösség konszenzusa kell. (Ezt hívjuk mi demokráciának). Ez volt az elv.

8 Ebből a gesztusból alakult ki a húségesküet (*baaja*) szimbolizáló kézfogás szertartása, melyet a választott vezetőnek, elsősorban a kalifának tesznek az alattvalói, mely egyúttal szentesíti is a közösség döntését. Ezt a rítust újabban a DAIS hozta vissza a köztudatba.

A valóság azonban ennél prózaibb, mert nem az egyszerű tevépásztorok közül választották a kalifát, hanem egy szűk körön, az *umma* arisztokráciáján belül ment végbe a választás, sőt, mind a négy, igaz úton járó kalifa valamilyen fokon rokonságban állt a prófétával. Abu Bakr-t, az őt ajánló Omár követete, őt Oszmán, aki a gazdag és befolyásos mekkai omajja klán tagja volt (akik a kezdetekkor Mekkában még hevesen támadták a prófétát, és csak annak sikerei láttán vették fel az iszlámot), az utolsó helyesen vezetett kalifa Ali volt, aki így 24 évet várt, hogy nagybátyja, Mohamed helyébe lépjen. Ennek a négy kalifának az uralkodását tekintik az iszlám első „aranykorának”, egyrészt a próféta emléke és tanítása még frissen élt, másrészt Abu Bakr uralkodásával meginduló katonai expanzió, a *fath* zsákmányszerző hadjáratai révén olyan gazdasági jólétet teremtett, amiről korábban az arab törzsi társadalom álmodni sem mert. A sors fintora, hogy a négy kalifa közül csak az első halt természetes halált, míg a többi erőszakos úton, de nem csatában, hanem orgyilkosok által, valamint Ali uralkodására esett az első *fitna*, belső háború is, ami meghatározta az iszlám további alakulását. Az addig egységes iszlám ugyan is ebben a korban szakadt három ágra, a szunnita, a síita és a háridzsita irányzatra.

Ez a három fő vallási irányzat mind a mai napig megtalálható, és az első kettőnek a befolyása szignifikáns az iszlámban.⁹ A vallásszakadásnak, a vallási irányzatok kialakulásának nem vallási, hanem politikai oka volt elsősorban, nevezetesen a vezetés körüli vita, ki legyen a kalifa? (Vallási specifikummal később töltődtek fel). Ezt példázza a párt szó is, a *siat Ali*, azaz Ali pártja. Ez annak a csoportosulásnak a neve, akik Alit akarták eleve kalifának, azaz a próféta szűkebb családjának szánták a vezetést, ebből lett a *síita* elnevezés. A síitáknál tehát a karizmatikus vezetőn van a hangsúly. Az ezzel szemben álló csoport szélesebb platformra, a közösség konszenzusára kívánta helyezni a vezető választását, és a prófétai hagyományokra, a *szunna*-ra hivatkozott, őket ez alapján hívják *szunnitáknak*. Itt a karizmatikus közösség kap hangsúlyt (Rostoványi 1998). Ez utóbbi elnevezés nem rögtön gyökerezett meg az iszlámban, nagyjából a IX. századra, az Abbászida

9 Az iszlám világ 80-85%-ban szunnita, 20-15%-ban síita. A háridzsiták késői leszármazottai, a mérsékelt *ibáditák*, ma elsősorban Ománban [(Omán vezető vallása; (Dévényi 2010.)], és kisebb számban Algériában élnek. Ez utóbbiról ld. bővebben, Claude Pavard 1974 *Lumière du M'zab*. Boulogne, Delroisse. A háridzsiták száma az egész iszlám populáció tekintetében elenyésző.

kalifátus idejére esik az az időszak, amire a többségi iszlám, a szunnita ortodoxia minden elemével kikristályosodik, és a követőit innentől nevezik szunnitáknak. A harmadik irányzat, a *kháridzsita* megjelenése, kialakulása is szorosan kötődik a már említett *fitna*-hoz.¹⁰

Az első két kalifa tevékenykedése a muszlim narratíva szerint szinte tökéletes volt, mindenben a prófétai minta szerint jártak el. Oszmán alatt azonban elterjedt a nepotizmus, saját családjának általában tehetségtelen, de korrupst tagjait helyezte a vezető pozíciókba, mellőzve ezzel sok tehetséges és már kipróbált vezetőt. Ez okozta vesztét is, a kalifát a félreállított korábbi vezetők gyilkolták meg. A 4. kalifa, Ali hatalomra kerülését, az előző vezető, Oszmán unokatestvére, Moávija, aki a gazdag damaszkuszi tartomány helytartója volt, nem nézte jó szemmel. Ő is aspirált a kalifaságra, és követelését politikailag azzal támasztotta alá, hogy kijelentette, Oszmán meggyilkolása jogtalan volt, és ebben vétkes az új kalifa, Ali is. Ali, korának legnagyobb hadvezére, nem tétlenkedett. Sziffin mellett, 657 júliusában csapott össze a két hadsereg. A prófétai tiltás ellenére muszlim harcolt muszlimmal!¹¹ Ez fontos aspektusa volt a harcnak, amit Moávija ki is használt. A napokig tartó küzdelemben Ali csapatai kerekedtek felül, de ekkor Moávija emberei a Korán lapjait tűzték a lándzsájukra, mire Ali parancsot adott a harc beszüntetésére, és beleegyezett Moávija javaslatába, hogy választott bírák döntsék el a küzdelmet, és ne a fegyverek. Ez egyrészt Ali vallásosságának nagyságát mutatja, másrészt olyan súlyos taktikai hiba volt, ami kihatott az ő és családja életére,¹² kalifaságára és az iszlám további alakulására. Ez a rendezési elv nem tetszett Ali serege egy jelentős hányadának, mert ők az vallották, „*La hukma illa li-Alláh!*”, azaz „A döntés egyedül iste-

10 A első „polgárháborúnál” (pontos kifejezéssel belső harcnál, arabul *fitna*), ill. háridzsita mozgalomnál azért érdemes elidőzni, mert bár a mozgalom mai leszármazottjainak sem demográfiai, sem politikai súlyuk nincs az iszlámban, de az eredeti mozgalom nézetei, elvei visszaköszönnék korunk szunnita alapú terrorista szervezeteiben, ld. DAIS, al-Káida.

11 Az első olyan csata, ahol muszlim küzdött muszlim ellen, az ún. teve csata volt, Khoreiba mellett, 656. december 9-én. Ebben Ali, az új kalifa legyőzi az ellene szervezkedő muszlimok seregét, melyek egyik vezetője a próféta egyik fiatal felesége, Aisa volt.

12 Alit 661. január 22-én egy kháridzsita gyilkolta meg egy mérgezett törrel, a kúfai mecsetben, imádkozás közben. Két fiát, Haszánt és Huszeint, az őt követő kalifa, volt ellensége, Moávija utódja, fia, Jazíd ölette meg.

nél”, és kivonultak Ali táborából. Innen kapták legnépszerűbb nevüket, mint lázadók, vagy kivonulók, azaz *kháridzsiták*, s nevezik őket a fenti jelmondatuk után *al-muhakkima*-nak (Simon 2014), de van olyan muszlim narratíva, ami egyenesen renegátoknak, *al maraka*-nak bélyegezi őket (Benke 1987).

Tulajdonképpen a *háridzsiták* voltak az első „fundamentalisták” az iszlám történetében. Ők mindenben a puritán prófétai modellt követték, a lehető legszigorúbban. A Koránt olyan szépen recitálták (és recitálják mind a mai napig), hogy azt a többi irányzat is elismeri. Azt vallják, hogy a közösségen belül bárki megválasztható kalifának, aki a megfelelő tulajdonságokkal rendelkezik, és nem kell feltétlen a próféta családjából származnia. Ez eddig megfelel a szunniták álláspontjának, csak-hogy a „kivonulók” ennél tovább is mentek, mivel azt vallották, hogy nem feltétlen kell a választáshoz a teljes közösség konszenzusa (ők maguk akkor ellenkalifát is választottak), ill. a kalifa, amennyiben nem az iszlámnak megfelelően uralkodik, le is váltható. És még egy fontos elem, amennyiben valaki nem értett egyet az ő elveikkel, azt nem tartották igazi muszlimnak, hanem hitehagyással vádolták, és az ilyen embert családostól ki kellett irtani. A hit elhagyásával való vádaskodás az iszlámban, a *takfir*. Akit ezzel sújtanak az a *káfir*, azaz hitetlen, nem muszlim. Ez olyan súlyos vád, amiért halál jár, de a bizonyítása nem egyszerű folyamat, alaposan, tanúkkal alátámasztva kell lefolytatni, és amennyiben alaptalan a vád, akkor súlyos büntetés jár a vádlónak. Éppen ezért az iszlámban (eltekintve a *háridzsitáktól*, és napjaink radikálisaitól, *mukaf-fira*) nem alkalmazták, csak a legvégső esetben. A *háridzsiták* mozgalma tehát egyrészt a teokratikus közösség konszenzusán alapuló elvet vallja magának, de olyan szélsőséges elveket is, mint a hitelenné nyilvánítás, ill. az *isztirád*, ami lehetővé teszi, hogy gyakorlatilag kivizsgálás nélkül megöljék a hitelenné nyilvánított illetőt, és annak családját, akár kiskorú gyermekeit is. Mindezt csupán azért, mert az illető olyan muszlim, aki nem ért egyet az ő elveikkel. Pontosan ezért, az ilyen szigorú és kegyetlen elvek miatt nem válhatott tömegmozgalmá, mainstream irányzattá a *háridzsita* iszlám. Ez a felfogás, ill. módszerek napjainkban leginkább a jelenleg Szíriában és Irakban tevékenykedő DAIS nevű szunnita terrorszervezetre jellemző, ami Iszlám Államnak, vagy Kalifátusnak hívatja magát. A történelmi igazsághoz hozzátartozik, hogy az iszlám kivetette magából az ilyen szélsőséges nézeteket valló csoportokat, mert az ilyen gyakorlat nem-

csak a teljes közösség, de még egy kisebb csoport hosszútávú működését is ellehetetleníti. Ez a praxis minden bizonnyal meghatározza a DAIS helyét is az iszlám öntisztulásán belül.

Nem árt még egyszer aláhúzni, hogy az iszlám vallási irányzatainak kialakulásban nem vallási ok, hanem a politika, a hatalom gyakorlásának kérdése, azaz emberi gyarlóság állt. Mindez a próféta halála után alig három évtizeddel, amikor lezárult az igaz úton járó kalifák kora.

Visszakanyarodva a kalifátus intézményére, érdemes azt történelmi mozgásában nagyon röviden és vázlatosan áttekinteni. Alit az Omajja klán tagja, Moávija követte, megalapítva ezzel az Omajjád Kalifátust. Moáviját, a II. igaz úton járó kalifa, Omár idejében meghódított Jeruzsálemben választják kalifává. Bár a muszlim narratíva általánosan „isten-telennek” címkézi az Omajjádok uralmát, azt nem lehet tőlük eltagadni, hogy ekkor történtek a legnagyobb hódítások az iszlám történetében. Kínától Hispaniáig terjedt a birodalom, amihez új fővárost, a központi helyen lévő Damaszkuszt választották. Moávija, valószínűleg hódításai miatt, bizánci mintára kezdi átszervezni a birodalmat (a hadsereg felépítése, a meghódított bizánci adminisztráció alkalmazása etc.). Bár kalifának választják, de először az iszlám történetében *mulk*-nak, királynak hívatja magát, és dinasztikussá teszi az uralkodást. Az Omajjádok világi uralmát egy új *fitna* söpörte el, és eljött az Abbászida Kalifátus ideje, mely alatt újból megerősödik az állam teokratikus jellege. Ezzel párhuzamosan megkezdődik a kalifa politikai hatalmának fokozatos erodálása, egyfajta duális struktúra kezd kialakulni, melyben a politikai hatalmat szultánok, emírek képviselik a kalifa mellett. Katonailag már nem történik olyan jelentős terjeszkedés, mint korábban, sőt elkezdődik a birodalom fragmentációja a Córdobai Emirátus létrejöttével, mégis ez a korszak a kultúra és tudományok fénykora, az Ezeregy éjszaka kalifátusa, és ennek alapja a meghódított Kelet kimeríthetetlen gazdagsága volt. A főváros is keletebbre költözik, al-Manszúr kalifa megalapítja az új központot, Bagdadot. Az Abbászidák perzsa hatás mintájára szervezik a birodalmat (vezír intézmény, perzsa uralkodói despotizmus és szokások etc.), de két fontos dolgot, az iszlámot és az arab nyelvet minden eszközzel megerősítik (Benke 1987).

A síiták sokáig kimaradtak a hatalom gyakorlásából – bár volt egy időszak, amikor az Abbászidák al-Mamún kalifa) a síita iszlámban gondolkodtak, aminek a karizmatikus vezető elmélete megfele-

lően alátámasztotta az uralkodó hatalmát, de végül a kialakult szunnita ortodoxia kristályosodott meg (Watt 2000), az Abbászidák idején mégis sikerült önálló államokat létrehozniuk, előbb az Idriszidák Északnyugat-Afrikában, majd a Fatimidák Egyiptomban, ezek azonban viszonylag hamar felmorzsolódtak, az utóbbit az a Juszuif Szaláh ad-Dín ibn Ajjúb (Szaladin) szunnizálta, aki a kereszteshadjáratok emblematikus alakjává vált a későbbi történelem során. Ezután közel ötszáz éves szünet következett, míg egy új síita állam alakult Perzsiában, a Szászánida Birodalom.

Az Abbaszidák uralmát a kegyetlen mongol hódítás törte meg 1258-ban, ami egyúttal a szunnita arab kalifátus végét is jelentette. A mongolok a kalifát és családját is kivégezték, és ez máig tartó traumát okozott az iszlám világnak, különösen a központi arab területeken érhető ez utol mind a mai napig a kollektív emlékezetben. (Az arab kalifátus eredeti funkciójában már sosem támad fel). A kalifátus három évig nem is létezik, mígnem Egyiptomban, a kalifa egyik megmenekült családtagja által a Mamelukok élesztik újjá az intézményt, ami Kairóból 1517-ben Konstantinápolyba kerül, amikor az iszlám második nagy terjeszkedési hulláma, az Oszmán Birodalom hódítása eléri Észak-Afrikát. Ekkor a török szultánok a kalifa cím megszerzésével szimbolikusan is átveszik az *umma* felett a spirituális hatalmat, ez 1924-ig tart, amikor Musztafa Kemal „Atatürk” vezette Török Köztársaság jogilag véglegesen felszámolja a kalifátust, napjainkig tartó, feldolgozhatatlan kollektív traumát okozva ezzel az egész ummának. De vajon ténylegesen véglegesen?

2014. június 29-én, az iraki Moszulban, a DAIS (másnéven Iszlám Állam) terrrorszervezet vezetője, Abu Bakr Al-Bagdadi újból kikiáltja a kalifátust, aminek ő lesz a vezetője, Ibrahim kalifa néven.

A törvényről

A Mohamed halála után felgyorsuló arab katonai expanzió óriási területekre terjesztette ki a létrejövő kalifátus hatalmát. A kis Medinai Kalifátus nagyon hamar egy heterogén, különböző népeket magába foglaló, internacionális birodalommá duzzadt. Szükségessé vált egy egységes állami intézményrendszer megteremtése, ami homogenizálja a birodalmat és biztosítja az uralom legitimitását.

Köztudott, az állam működésének szabályai a törvényeiben vannak lefektetve és egy teokratikus közösségnél, államnál, a törvények a valláson ala-

pulnak, ami jelen esetben eo ipso az iszlám. A rendező elv, ami az iszlám vallás köré épült ki, az iszlám világ különleges jogrendszere, a *saría*.¹³

A szónak már a jelentése is beszédes, forráshoz (vízhez) vezető ösvény. (Sivatagi népről lévén szó, a fontosságát ez is példázza). Közismert dolog, hogy az iszlám az élet minden területére kiterjedő vallás. Az, amivel kihathat az élet különböző területeire, az a *saría*. Tulajdonképpen ez a vallás funkciója. Iránytű a muszlimoknak, hogyan éljenek, hogyan intézzék ügyes-bajos dolgaikat. Ajánlásokat fogalmaz meg a mindennapokra, megmondja mi a jó és mi a rossz – kötelező, azaz *vádzsib* (pl. rituális előírások, a hit öt pillérének a betartása), ajánlott, *mandúb*, vagy megengedett, *mubáh*, elítélendő, azaz *makruh* és tilalmas, *harám* dolgok, cselekedetek formájában (Simon 2009:363; Hillenbrand 2016). A *saría* tehát sokkal több mint jogrendszer, de ugyanakkor tartalmaz ahhoz hasonló elemeket is (pl. büntető-, család-, társasági jog).

A *sariának* az a része, ami leginkább közel áll a nyugati jogértelmezéshez, ahhoz, amit jognak nevezünk, az a *fikh*. Eredeti jelentése megértés, ismeret, jártasság. A *fikh* a *saría* gyakorlati vonatkozású törvényeinek, az elsődleges forrásokból (Korán és *szunna*) levezethető erkölcsi normáknak, és a vitatható, egyéni véleményalkotással (*idzstihád*) hozott jogi döntéseknek (*fatva*) az ismeretét, értelmezését, az abban való jártasságot jelenti (Salamon – Munif 2003:35). Az „abban jártas emberek” akik a *fikh-t* művelik, a vallásjogtudósok (*fugahá*).

Az újítás, *bidaa* bevezetése, az iszlám rendszerbe való beépítése nem egyszerű mechanizmus: annak meg kell felelnie az elsődleges forrásoknak, a Koránnak és a *szunnának*, s ha nem adekvát, akkor meg kell vizsgálni, hogy az analógia (*kijász*) segítségével, precedens alapon megfelel-e az iszlám előírásainak, és ha semmilyen előzményt nem találnak a tudósok, akkor az önálló véleményalkotás intézménye (*idzstihád*), és az ehhez szükséges közmegegyezés (*idzma*) segítségével hozzák meg a döntést, ez a *fatva-t*. A *fikh* kialakulása és letisztulása viszonylag hosszú időt vett igénybe, és az Abbászidák fénykorában a IX. században teljesedett ki (innentől mondhatjuk, *iszlám dín va daula*.) Ekkor „jegecesedett ki” a négy jogi iskola, az Abu Hanífa, Málík ibn Anasz, as-Sáfí, Ibn Hanbal nevével jelzett hanafita, málikita, sáfíita és hanbalita *madhhab*-ok.

13 A sariáról általában ld. Rostoványi 1998; Jany 2006; a saría és állam viszonyáról ld. Iványi 2009. Az iszlám jog fejlődéséről bővebben ld. Abu Ameenah Bilal Philips 1990 *The Evolution of Fikh*.

Felvetődik a kérdés, mi volt előtte? A muszlim narratíva szerint a vallásjogi iskolák kialakulása előtti iskola, az ún. Mohamed *madzhabja*. Ezt követték az igaz úton járó kalifák, és ezt követték – „hivatalosan”, ha a gyakorlatban el is tértek tőle – az őket az uralomban váltó, „istentelen” Omajjádok. Itt a jog forrása elsődlegesen a kinyilatkoztatás, a Korán volt, de már a próféta életében is szerepet kapott az *idzstihád*, olyan esetekben, ahol nem volt adekvát kinyilatkoztatás. Arra is tudunk példát, hogy a megváltozott körülmények miatt ugyanarról a dolgról eltérnek a korai, mekkai kinyilatkoztatások, a későbbi medinaiaiktól, ami a későbbi korok muszlimjainak többféle interpretációra adott, és ad mind a mai napig lehetőséget. Ez világosan látszik a például a dzsihad értelmezésében is.

A jog forrásainál érdemes egy rövid elemzés erejéig kitérni a *szunnára* és a *hadiszokra* az iszlámban betöltött sui generis szerepük miatt. A legfontosabb forrás a Korán. Ami benne van, az szent és változhatatlan. Az első kalifa, Abu Bakr adta parancsba a Korán versek összegyűjtését Zajd ibn Szábitnak – prófétai társ volt és írnokeként tevékenykedett –, aki aprólékos munkával papiruszdarabokra, állatbőrre, kőlapokra etc. írt feljegyzésekből állította össze a végző, kanonizált verziót. Ez óriási munka volt, főleg az adott kor körülményei közt, és csak Oszmán kalifasága alatt készült el. Az akkor készült néhány másolatot szétküldték a birodalom tartományi városaiba, ez a ma létező Korán példányok alapja. A *szunna* jelentése hagyomány, szokás, azon gyakorlati dolgok összességét jelenti, ami a prófétára és társaira volt jellemző Medinában. A *hadisz* jelentése közlés, amit a próféta, és társai mondtak. Ahogy Goldziher írta, a *hadisz* elméleti diszciplína, míg a *szunna* a gyakorlati útmutatások összessége (Goldziher 1981). A *hadiszok* a *szunnával* együtt, a Korán után a legfontosabb forrásnak számítanak az iszlám jogrendszerében. Összegyűjtésük és osztályozásuk igazi tudomány az iszlám világban. A *hadiszok* lejegyzése később, az Omajjád korban, Omár ibn Abdulaziz idején kezdődött (i.sz. 718-ban) és sokkal tovább is tartott, mint a Korán versek, az *áják* összeírása (An-Nawawi 2008). Több tízezer *hadisz*t írtak össze, és ezekből (a szunniták) hat gyűjteményt tartanak igazán fontosnak: al-Buhári, Muszlim, Abu Dáúd, at-Tirmidzi, an-Naszái és Ibn Mádza gyűjteményeit, és ezekből is csak az első kettő a teljesen hiteles, azaz *szahíb*. A *hadisznál* nemcsak a tartalom számít, de az is kiemelten fontos, hogy a közlés szájról szájra hogyan hagyományozódott tovább. Ezért két részből áll, a szövegtörzsből, *matn*, és a hagyományozók

láncaiból, *isznád*. Tehát nemcsak az számít, hogy hiteles legyen a tartalom, de az is fontos, hogy a lánc is hiteles és logikus legyen. Többféle módon csoportosítják őket, pl. ki mondta, a tovább hagyományozók hiteles embernek számítanak, vagy sem, azok milyen kapcsolatban álltak egymással, egymást hogyan idézik etc., és végül mindegyiket besorolják a hiteles, *szahíb*, jó, *haszan*, gyenge, *datf*, vagy a kóh, *maudú* kategóriába.

A *hadisz* terminusai (*musztalah al-hadisz*) nyugati társadalomtudományok felől közelítve egyszerű elképesztőek, és ugyanakkor lenyűgözőek is. A mi szemléletünkötől teljesen különbözik, amit azonban illik nagyon komolyan venni, mert ez az 1300 éves iszlám tudomány több mint 1,6 milliárd ember életében tölt be fontos szerepet, és ad hivatkozási alapot tetteikre – legyenek azok akár milyenek, jók, vagy rosszak – mind a mai napig!

A kultúráról

Ami a kereszténységben a teológia, az többé-kevésbé a *saría* az iszlámban. Láttuk, a teológia bizonyos értelemben be van építve az iszlám jogba, ami a vallástudomány leágazásai közt az élen jár (Hillenbrand 2016), de ez nem is lehet másképp, hisz „*iszlám dín va daula*”, azaz: az iszlámban a valóság és az állam nem válik szét. Beszédese az iszlám teológia elnevezése, a *kalám*, ami beszédet jelent. A kifejezés arra utal, hogy a korai iszlámban a valástudósok sok vitát folytattak egymás közt, illetve a meghódított területek gondolkodóival. A bizánci területek meghódításával kapcsolatba kerültek a görög filozófiával is, és ez rendkívül termékeny találkozásnak bizonyult. (A szír keresztények közvetítő szerepe a jog, a teológia és a filozófia területén is szignifikánsnak bizonyult). Az iszlám abban az időszakában figyelemre méltó nyitottságról tett tanúbizonyságot, melynek eredményeként nagyon sok számára hasznos újítást (*bidaa*) emelt be a rendszerébe.¹⁴ Ilyenek voltak az ókori görög bölcsélet eredményei is, amik nem egyszerű utánzásnak, de továbblépésnek bizonyultak az egyetemes filozófia területén. Végül soron ez a hozzáállás az iszlám világban a tudomány addig nem látott fejlődését is elhozta a matematika, csillagászat, kémia, orvostudo-

¹⁴ Gyakorlatilag minden meghódított területről beemelték az iszlám kultúrájába a hasznosnak ítélt elemeket, egy fő kritérium mentén, az nem ellenkezhettek a vallás, az iszlám tanításaival. Így a görög mellett a perzsa, és például az indiai hatás is releváns az iszlám rendszerében.

mány etc. területein is.¹⁵ A korra jellemző a magas szintű írásbeliség és műveltség, ami a kor muszlim férfi-ideáljának egyik tulajdonsága volt, ellentétben a kora középkor Európájával. (Emlékezzünk csak a síiták és szunniták által is nagyra tartott 4. kalifára, Alira, aki nemcsak bajnok, de írástudó is volt, és akit a muszlim emlékezet szerint Korán-olvasás közben gyilkolt meg háridzsita merénylője). A tudomány fejlődéséhez, a tudás terjesztéséhez egy kevéssé ismert technikai vívmány is hozzájárult, egy katonai hadjárat utójátékaként. Ez a papír gyártásának forradalmasítása volt.

Az iszlám legfontosabb olvasnivalója eo ipso a Korán. Az, hogy a szent könyv az óriási birodalom minden szegletében ott legyen, fontos volt a hatalomnak, de ennek technikai akadályai voltak. A papirusz nehézkes és túl vastag volt egy terjedelmes könyvhöz, az egyetlen alkalmas anyag, a papír viszont túl drága volt, ráadásul a kínaiaktól kellett exportálni (már akkor is), akik féltve őrizték készítésének titkát. A VIII. században azonban változott a helyzet. A Talasz folyó melletti csatában isz. 751-ben az egymás kárára terjeszkedő arab és kínai birodalom seregei megütköztek, amiben a Mennyei Birodalom releváns vereséget szenvedett. A korabeli feljegyzések szerint az arabok húszezer foglyot ejtettek, akik közt volt néhány kínai mester, akik ismerték a papír készítésének a titkát. A foglyokat a legközelebbi nagyvárosba, Szamarkandba szállították, ami hamarosan a papírgyártás fellegvára lett. Innen terjedt tovább a többi birodalmi központ felé, Bagdadba, Damaszkuszba, Mekkába, Medinába (Bloom 2001). Az arabok azonban nem egyszerűen megismerték a papír készítésének módját, hanem tovább is fejlesztették azt. Vízimalmot (innen a papírmalom elnevezés), és fémszítát alkalmaztak (ma is használják), így képesek voltak

könnyebb, vékonyabb papír előállítására, aminek a felületét enyvel kenték be, így arra apró betűkkel, sűrű sorokban lehetett írni (Kalmár 1980). Gyakorlatilag már nem készítették, hanem nagy mennyiségben gyártották a papírt, ami ezáltal olcsóbb lett, és lassan, de biztosan kiszorította a pergament és a papiruszt a piacról. Mindez kihatott a könyvkészítésre (a könyv kisebb és olcsóbb lett), ami nemcsak a Korán-terjesztést, de általában a tudományok terjedését is segítette. (A papírkészítés az arabok által jutott el Európába, Észak-Afrikán és az Ibériai-félszigeten keresztül).

Nem túlértékelve a papír gyártásának technikai vívmányait a tudományok terjedésének és fejlődésének szempontjából, ezen a területen ki kell még emelni azt a fordítási buzgalmat, ami a növekvő arab birodalmat jellemezte már az Omajjádok korától. Először a mindennapokban szükséges gyakorlati tudást ültették át arabra, mint az orvostudományt és a csillagászatot (utazás, hadászat, és a mekkai imairány, *kibla* meghatározása voltak az elsődleges szempontok), majd az Abbászidák idejétől a tudomány minden ismert ága sorra került. A IX. században alapította Bagdadban al-Mámún kalifa a Bölcsesség Házát (*Dár al-hikma*), amely nemcsak fordító központ volt hatalmas könyvtárral, de kiterjedt kutató munkát is folytattak itt, majd a következő évszázadban, 970-ben megalapították a világ első egyetemét, a ma is működő kairói al-Azhar-t. A magas tudományok mellett a közoktatásra is gondot fordítottak, birodalom-szerte kiépült a Korán tanításán alapuló iskolák (*madrasza*) rendszere, mely mind a napig fennáll.

Ebben a korban éri el az iszlám filozófia (*falszafá*) is a fénykorát. Az iszlám filozófia és teológia között nagyon erőteljes az átjárás, a gyakran azonos kérdésfeltevés miatt, ami természetesen a vallást, az iszlámot érintette. A görög filozófusok, különösen Arisztotelész és Platón nagy hatást gyakoroltak az iszlám gondolkodásra. A leghíresebb muszlim filozófusok, al-Kindi „az arabok filozófusa”, al-Farabi „Második Tanító”, Ibn Szína, vagy Ibn Rusd mind az ő bölcséletükön keresztül kezdtek gondolkodni, és alkottak eredetit. Al-Farabi királytükreibe egyértelműen Platón hatása érhető utol, Arisztotelész jelentőségét pedig az mutatja, hogy az iszlám filozófiai munkákban „Első Tanítóként” nevezik (Bor-Petersma, 2010). A filozófia még azokat a muszlim gondolkodókat (pl. al-Gazáli, Ibn Tájmiyya) is megérintette, akik azt károsnak, a vallás ellenségének látták, de módszereit, különösen a logikát, dialektikát elsajátították és felhasználták saját érvelésük alátámasztására. Jellemző

15 Nem tartozik szorosan a tárgyhoz, de itt érdemes megemlíteni, hogy nemcsak a reneszánsz születésében, de minden bizonnyal a gótika kialakulásában is fontos szerepet töltött be az iszlám. Európa a kereszties hadjáratok révén ismerkedett meg behatóan az iszlám tudományokkal, többek közt a matematika és az építészet eredményeivel, és ennek hatása tükröződik a közel-keleti, nem sokkal később pedig a nyugat-európai, pl. franciaországi, angliai lovagvárak, templomok építésében. Ez az elmélet itt azért is érdekes, mert ennek egyik úttörő propagálója, aki oxfordi diplomamunkájában a kereszties háborúk hatását kutatta a XII. század európai katonai építészetében /Crusaders Castles (1910)/, az a Thomas Edward Lawrence, aki az I. világháború alatt a közel-keleti front arab gerilla harcaiban szerzett magának hírnevet, mint Arabiai Lawrence.

volt, hogy a filozófusok más tudományterületen is ki-magaslót alkottak, például Ibn Szína híres orvos volt, Ibn Rusd orvos, csillagász és jogász. Kettejük munkássága az európai gondolkodásra és tudományokra oly nagy hatással volt, hogy latin nevet is kaptak: Ibn Szína-t Avicennaként, míg Ibn Rusd-ot Averroesként tartja számon a nyugati tudomány. Ők ketten az iszlám filozófiai gondolkodás utolsó kiemelkedő alakjai, akik még eredetileg alkottak – Ibn Szína keleten, Ibn Rusd pedig másfél évszázaddal később nyugaton – mert a párhuzamosan futó szellemi áramlatok közül az *ulemá* (vallástudósok) által képviselt ortodoxia tudott döntő befolyást szerezni a társadalomban, és ez a filozófiát a vallásra károsnak tekintette, így a filozófiai gondolkodás táptalaját vesztette.

Az iszlám kultúrájának tárgyalásakor érdemes még elidőzni egy olyan szellemi áramlatnál, ami már a VIII. századtól része az iszlámnak és hatása még ma is tart, ez az iszlám miszticizmusa, a szúfizmus, arabul *tasavvuf*.¹⁶ Nevét követőjének (*szúfi*) viseletéről, a durva gyapjú köpenyről (*szúfi*) kapta. A szúfizmus alulról építkező, népies iszlám. A külsőségekkel ellentétben a vallás belső átélésére helyezi a hangsúlyt, és ezt aszkétizmussal és extázissal éri el a *szúfik*. Ez a belső út a *tariká*, ami keskeny ösvényt jelent, ellentétben a *saría* széles, és mindenki számára világos útjával, ami a társadalmi útvesztőhöz ad világos intelmeket a muszlimok számára. *Tarikának* hívják a különböző *szúfi* rendeket is, amik az iszlám által uralt világ legtávolabbi zugában is megfordultak – gyakran kényszerű száműzés okán. Ez azonban azt eredményezte, hogy az iszlám legsikeresebb misszionáriusai is ők voltak. Sok híres muszlim gondolkodó volt *szúfi*, vagy életének egy pontján a szúfizmusban találta meg önmagát (ld. al-Gazáli). Volt, hogy a hatalom pártolta őket, például az Ottománok uralma alatt, de az iszlám ortodoxia mindig fenntartással viseltetett iránta.

Összegzés

Az iszlám rendszerének e rövid – és hangsúlyosan szubjektív – áttekintése során láttuk, hogy az iszlám milyen társadalmi utat jelölt ki magának, és ezen az úton haladva milyen innovatív pozícióba

16 A szúfizmus gyökerei bizonyos értelemben megtalálhatók az iszlám alaptanításaiban. A Koránban több helyen is találunk misztikus utalásokat, történeteket. Ilyen például a 17. szúra, az Al-Iszra, melynek első verse a próféta csodálatos éjszakai utazásáról szól Arábia mélyéről, a jeruzsálemi al-Aksza mecsetbe.

hozta magát a fejlődés egy bizonyos pontjára. Azon túl azonban nem tudott tovább lépni, ami addig a fejlődés motorja volt, most annak az akadálya lett. Egész pontosan a vallás, mint idea köré kikristályosodó ortodoxia nehézkessé, merevvé tette az addig rugalmas rendszert, és a fejlődés gátja lett. Ezt a permanenssé váló helyzetet tovább fokozták, rontották az iszlámot ért külső negatív behatások (Nyugat), melyek így együttesen okozták/okozzák az iszlám napjainkban is meglévő válságát.

Felhasznált irodalom

- Benke József 1987 *Az arabok története*. Kossuth Kiadó, Budapest
- Bloom, Jonathan M. 2001 *Paper before print. The History and Impact of Paper in the Islamic World*. New Haven, Yale University Press.
- Bor, Jan - Petersma, Errit 2010 *Képes filozófiatörténet*. Budapest, Typotex.
- Chomsky, Noam 2002 *Pirates and Emperors, Old and New. International Terrorism in the Real World*. London, Pluto Press.
- Csicsmann László 2010 A Közel-Kelet demokratizálódásának esélyei a 21. században. In úo. szerk. *Islám és modernizáció a Közel-Keleten. Az államiság eltérő modelljei*. Budapest, Aula.
- Dévényi Kinga 2010 Omán: a legrégebbi arab állam. In Csicsmann László szerk. *Islám és modernizáció a Közel-Keleten. Az államiság eltérő modelljei*. Budapest, Aula.
- Fehér Márta 1999 A paradigmától a lexikonig... In Thomas Kuhn *A tudományos forradalmak szerkezete*. Budapest, Osiris Kiadó.
- Goldziher Ignác 1981 *Az iszlám kultúrája I-II. kötet*. Művelődéstörténeti tanulmányok. Budapest, Gondolat.
- Habermas, Jürgen 1993 *A társadalmi nyilvánosság szerkezetváltozása*. Budapest, Gondolat Könyvkiadó, Századvég Könyvtár.
- Hillenbradt, Carole 2016 *Az iszlám. Új történeti bevezetés*. Budapest, Kossuth Kiadó.
- Ibn Munqidz, Uszáma 2006 *Intelmek könyve. Egy szíriai emír memoárja a keresztes háborúk korából*. Budapest, Corvina.
- Iványi Tamás 2009 *Saría és állam az iszlámban. Mozaikok az iszlám alkalmazásának történetéből. Keletkutatás*. Körösi Csoma Társaság, 2009 tavasz. http://korosicsomatarsasag.hu/wp-content/uploads/2018/01/Keletkutatás_2009-tavasz.pdf (Letöltés: 2016.11.19)

- Kalmár Péter 1980 *A kétezer éves papír*. Budapest, Gondolat.
- Kuhn, Thomas 2002 *A tudományos forradalmak szerkezete*. Budapest, Osiris Kiadó.
- Mohamed Próféta 622, 1955 *A medínai alkotmány*. In A. Guillaume: *The life of Muhammed – A Translation of Ishaq's Sirat Rasul Allah*. Oxford University Press, Karachi, 1955:231-233. (magyar fordítás Budapest, Magyarországi Muszlimok Egyháza).
- An-Nawawi, Jahja ibn Saraf, Abu Zakarija 2008 *Negyven hadisz. Fordítás és magyarázat*. Budapest, Magyarországi Muszlimok Egyháza.
- Pavard, Claude 1974 *Lumières du M'zab*. Boulogne, Delroisse.
- Philips, Abu Ameenah Bilal 1990 *The Evolution of Fikh. Islamic Law & The Madh-habs*. Riyadh, International Islamic Publishing House.
- Rostoványi Zsolt 1998 *Az iszlám a 21. század küszöbén*. Budapest, Aula.
- Rostoványi Zsolt 2004 *Az iszlám világ és a nyugat. Interpretációk összecsapása, avagy a kölcsönös fenyegetettség mítosza és valósága*. Budapest, Corvina.
- Salamon András – Abdul Fatah Munif 2003 *Saría. Allah törvénye. Az iszlám jog különös világa*. Budapest, PressCon Kiadó.
- Simon Róbert 2009 *Islám kulturális lexikon*. Budapest, Corvina Kiadó.
- Simon Róbert 2014 *Az iszlám fundamentalizmus. Gyökerek és elágazások Mohamedtől az al-Qáidáig*. Budapest, Corvina Kiadó.
- Tibi, Bassam 2003 *Keresztes háború és dzsihád. Az iszlám és a keresztény világ*. Budapest, Corvina.

