

AZ ISZLAMIZMUS

ESZMETÖRTÉNET ÉS GEOPOLITIKA

Jany János



TYPOTEX

TARTALOMJEGYZÉK

ELŐSZÓ	9
ALAPVETÉSEK	11
ISZLÁM, ISZLAMIZMUS, ISZLAMIZÁCIÓ	25
ELŐDÖK NYOMÁBAN	30
A SZUNNITA ISZLAMIZMUS FAJTÁI	47
Az iszlamizmus fajtái a célok alapján	50
Az iszlamizmus osztályozása a módszerek alapján	85
A SZUNNITA ISZLAMIZMUS KRITIKÁI	98
A SÍCITA ISZLAMIZMUS ÉS KRITIKÁJA	107
KÖVETKEZTETÉSEK: SARQZADEGÍ	138
A történeti ív	138
Az univerzalizmus és a Pax Islamica	144
AZ ISZLAMIZMUS IRÁNYAI ÉS JELLEMZŐI	162
BIBLIOGRÁFIA	163
NÉV- ÉS TÁRGYMUTATÓ	171

ELŐSZÓ

Egy könyv előszava általában azt ismerteti, hogy miről szól majd a könyv, és miért is íródott, ám jelen esetben ez fordítva van, mert azt szeretném mindjárt az elején rögzíteni, hogy miről nem szól. Az iszlámról. Ahogy a következő hasábokon egyértelműen ki fog derülni, az iszlám és az iszlamizmus nem azonos fogalmak. Bár utóbbi részben következik az előbbiből, részben szemben is áll vele, így viszonyuk ambivalens. Jelen írás éppen ezen ambivalencia okainak, jellemzőinek feltárására vállalkozik, vagyis az iszlamizmusról és nem az iszlámról szól.

Éppen ezért a klasszikus politikai teóriák, a középkori iszlám világa éppúgy hiányzik belőle, mint az ezen a talajon álló mai konzervatív iszlámfelfogás akár a politikaelmélet, akár a filozófia, akár a jogtudomány oldaláról tekintve. Nem az volt a cél ugyanis, hogy az iszlám világának politikai teóriáit áttekintsem, mert abból igen vaskos könyv születne, melyben az iszlamizmus csak az utolsó, rövid fejezet lehetne, hanem az, hogy az iszlamizmusnak mint modern, talán nem túlzás: posztmodern jelenségnek egy önálló monográfiát szenteljek. A téma önmagában is megérdemli, hogy külön kezeljük, s ne csupán az iszlám politikaelmélet egy fejezetének tekintsük, szomorú aktualitása pedig még inkább aláhúzza e megfontolást. Természetesen az iszlamizmus önmagában nem érthető meg, ezért a könyv folyamatosan utal majd a klasszikus iszlám bizonyos tartalmaira, de csak referenciapontként, hogy a távolság a két jelenség között egyértelműen kiderüljön.

A jelen munka kizárólag tudományos célból íródott, nem célja senki vagy semmi mellett vagy ellen érveket felhozni, különösen nem a kérdés hazai belpolitikai vagy külpolitikai vonatkozásaiban. A műnek nem célja, hogy érveket biztosítson politikai viták számára, és iránymutatásként, *policy paper*ként sem használható fel. Célja annyi, és ez nem kevés, hogy az iszlamizmus bő egy évszázados történetét, gondolkodásmódjának változását, irányait, céljait, következményeit bemutassa olyan objektivitással, amilyen objektivitással társadalomtudományi munka esetében ez lehetséges.

E könyv elsősorban eszmetörténeti megközelítésű, mely számára a politikatörténet fontos háttér, de nem több. Vagyis nem az iszlamizmus politikatörténetét, jelenkori eseményhorizontját vázoltam fel, hanem problémafelvetéseit és az azokra adott válaszait. Nem azt igyekeztem feltárni, hogy mi történt, hanem azt, hogy miért történt. Természetesen a megoldások nem légüres térben születtek, hanem adott történeti szituációban, ezért ezekre folyamatosan utalnom kell, hogy a reflexiók érthetőek legyenek, de a törté-

neti háttér mindig csak annyiban kerül kibontásra, amennyiben arra szükség van az iszlamizmus érvelésének elhelyezése szempontjából.

Végezetül néhány szó az átírásról. Az arab és perzsa nevek, szavak, terminusok átírásakor igyekeztem egyfelől a magyar szöveg olvashatóságát minél inkább fenntartani, ugyanakkor filológiailag következetes is maradni. Ezt a két, részben egymással ellentétben álló célt csak kompromisszumokkal sikerült elérni. Ezért a tudományos átírásban alápontozott mássalhangzóként megjelenő betűk (sz, h, d) esetén a pontokat elhagytam, így azok sz, h és d alakban jelennek meg. Ott azonban, ahol a fonéma eltérő jellegét egy „h” hozzáírása biztosítja (dh; th), azt alkalmaztam, mert nem jelent sem olvasási, sem nyomdatechnikai nehézséget. Az ayn-t felső indexes ^c-vel jelöltem, ahogy az általában bevett gyakorlat. A hosszú magánhangzókat magyaros hosszú magánhangzóval írtam át (á, ú, í), ez csak a perzsa szavak esetében bontja meg a rendet, mivel ott az eredetiben minőségileg más magánhangzót jelöl az á betű, ami az arabban hosszúságot jelöl, de ez rendszertani következmény, ha arab és persza szavakat is át kell írni azonos szövegben. A waw jelét általában v-ként írtam át, de csak ott, ahol a kiejtésben ez valóban az is (al-Mávardí). Ahol nem, ott inkább a kiejtéshez igazítottam, mert jelölhet diftongust (au) vagy hosszú ú-t is (pl. Maudúdí nevében mindkét eset előfordul). Ahol csak lehetett, a már befogadott magyaros szóalakokat tartottam fenn függetlenül attól, hogy az mennyire helyes filológiailag (Mohamed, Korán, Irak, ajatollah, Szadat), ám nem minden esetben. A terrorista vezér Ibn Ládín nevét az eredeti alaknak megfelelően, és nem egy amerikai újságíró által elterjesztett, téves olvasatban (bin Laden) használom, a k és a q közötti különbséget fenntartom, kivéve ott, ahol az elfogadott alakok miatt ez már nem lehetséges (Korán, Irak).

ALAPVETÉSEK

Tíz dervis megalszik egy szőnyegen,
de két király egy országban sem fér meg.
(perzsa közmondás)

A mai ember számára az iszlám, iszlamizmus, politikai iszlám, iszlám radikalizmus, extrémizmus, fundamentalizmus, konzervativizmus, dzsihád, dzsihádizmus olyan szavak, melyek egyre inkább mindennapi életének részévé válnak a hírek és az internet használata révén anélkül, hogy e fogalmak pontos jelentésével tisztában lenne. Ráadásul a véleményformáló értelmiség jelentős része sincs tisztában e fogalmak pontos tartalmával és jelentésével, ezért sok esetben szinonimaként használnak olyan kifejezéseket, melyek egyáltalán nem azok, ezek közül is kiemelkedik az iszlám és az iszlamizmus. Visszatérő kategória a fundamentalizmus is, melynek jelentéstartalma szinte parttalan, mivel értik alatta a konzervativizmust éppúgy, mint az iszlám extrémizmust, a fegyveres dzsihádizmust, a primitív, rugalmatlan, intoleráns doktrinerséget, vagy végső soron a „rosszakat” a „jókkal” szemben. E mindenkinek mást jelentő és éppen túlzott jelentésgazdagsága miatt kiüresedett fogalmat szándékosan nem használom. Hasonló módon kerülöm a tipológiában a szalafi, szalafita kifejezéseket is, mert ezek tartalma legalább ennyire összetett és sokjelentésű. Ahogy Thomas Hegghammer rámutatott, a szalafita jelző elsősorban teológiai irányultságként értelmezhető, ami így semmit sem mond a szalafitának nevezett aktor politikai céljairól és tevékenységéről, holott ezek igen széles skálán mozoghatnak.¹

Növeli a nehézséget, hogy a társadalomtudományi irodalomból is hiányzik az egységes terminológiai apparátus, így egyes fogalmak szerzőnként is különbözhetnek. Szemben a természettudományokkal, ahol a fogalmaknak nagyon pontos, alaposan definiált és mindenki által azonos módon használt jelentéstartalmuk van (senki sem használhatja a proton fogalmát az elektro-

1| Hegghammer 2009: 250.

nok megjelölésére), az iszlámmal foglalkozó politikatudományi irodalomban ez nem valósul meg. Leginkább talán azért nem, mert az iszlamizmus mint nagyon is modern jelenség magát a tudományt is váratlanul érte, és az egyes szerzők egyedül próbáltak a maguk módszereivel és fogalmi rendszerével választ találni egy sor aktuális vagy mélyebb elméleti kérdésre. A sok individuális próbálkozás aztán nem ért össze egyetlen, koherens és általánosan elfogadott rendszerré, hanem jórészt egyéni szinten maradt. A modern dzsihád ideológiai, módszertani sajátosságait például néhányan dzsihádizmusnak nevezik, míg mások az újabb differenciálás szándékától hajtva a 21. századi dzsihádista mozgalmakat már neodzsihádizmusnak tartják, megkülönböztetve őket a dzsihádista irányzat korábbi megvalósulási formáitól. Hasonlóan, egyes szerzők megkülönböztetik az iszlamizmust a neofundamentalizmustól, mely utóbbit nemcsak az iszlamizmus időbeli folytatásának, hanem minőségileg más entitásnak gondolják, de ezzel sem ért egyet mindenki. E fogalomhasználat tehát csak egyes szerzőkre igaz, másokra nem, így az egyéni fogalomhasználat bizonyos szinten továbbra is fennmaradt. Ennek következtében az olyan, évszázados múltra visszatekintő, kiforrott és precízen lehatárolt fogalmakkal dolgozó klasszikus tudományágak, mint az orientalisztika, a történettudomány, a jogtudomány, az iszlámtudomány fogalmi építései kevéssé használhatóak, mint a társadalomtudományok alapvetően a nyugati civilizációból eredő saját, szintén bevett fogalmi keretben. Nem nehéz belátni, hogy az olyan kifejezések, mint alkotmányozás, alkotmányosság, emberi jogok, civil társadalom, polgárság és még egy sor hasonló fogalom egészen mást jelent születésének civilizációjában, mint az iszlám világában vagy éppen bárhol máshol a világban.

Két további, önmagában is fontos mozzanat tovább bonyolítja a fent vázolt helyzetet. Az egyik az, hogy az iszlám messze nem egy monolit egész, hanem irányzatok, felfogások, értelmezések óriási halmaza. Ezért egy ilyen heterogén jelenségre nyugati fogalmakat vetíteni akkor is nagyon kockázatos, ha azok tartalmát egyébként konszenzus övezi. Ha csak az alapvető különbségeket vesszük figyelembe, akkor is külön kell választani a szunnita és a sí'ita olvasatú iszlámot, az előbbin belül az ötös, a hetes és a tizenkettes irányzatot, utóbbin belül a teológusok, a filozófusok, a misztikusok (szúfi vagy dervis) és a jogtudósok iszlámképét, továbbá mindegyiken belül egy sor irányzatot (pl. mu'tazilita, as'arita és athari teológia; a négy jogi iskola), és akkor még szót sem ejtettünk az egyes szerzők közti lényeges különbségekről: al-Fárábí, Ibn Színá, Ibn Rusd és több tucat kiemelkedő jogtudós, akiknek neveit és munkásságát jelen kontextusban nem is érdemes felsorolni. S ekkor még mindig az iszlámról mint vallásról beszéltünk, holott az iszlámnak van egy nagyon erős civilizációs jelentéstartalma is, mely nyilván összefügg az iszlám

vallásával, de messze nem azonos vele. Arról nem is szólva, hogy az iszlám civilizáció egészen mást jelent térben és időben, mert korántsem mindegy, hogy a klasszikus korszak nagy eredményeiről vagy az oszmán korszak látványos kudarcairól, a Delhi Szultánátus indiai világáról vagy a tuaregek észak-afrikai berber világáról beszélünk, avagy azokról a területekről, melyek e két periféria között helyezkednek el. Erre a nagyon gazdag örökségre épül aztán rá a modern kor sajátos, de még heterogénebb iszlámfelfogása, mely kiemel, eltorzít, felhasznál, kihangsúlyoz olyan öröklött elemeket, melyek saját érvrendszerét erősítik és a rivális nézeteket cáfolják vagy gyengítik, továbbá új elemeket is hozzáfűz, amennyiben érdekei így kívánják.

Így jutunk el a másik fontos mozzanathoz, a politikai vagy ideológiai érintettséghez, mivel a társadalomtudományokban nagyon sokszor a szubjektív elemeket is figyelembe kell venni. Néhány szerző sajnos eleve tételezett politikai alapállásból kiindulva közelít a témához, s mondanivalóját úgy tudja leginkább kifejezni, ha a fogalmakat is ehhez a célhoz igazítja. Így azok a szerzők, akik az iszlamizmust múlt és eleve kudarcra ítélt jelenségnek tekintik (pl. Olivier Roy: *The Failure of Political Islam*), egészen másképpen használják a fogalmakat is, mint azok, akik nemcsak az iszlamizmust, hanem magát az iszlámot is veszélyesnek ítélik. Ők nem tesznek különbséget iszlám és iszlamizmus között, a dzsihád klasszikus doktrínája és a modern dzsihádizmus között, hanem ezek összemosásával igyekeznek mondanivalójuknak érvényt szerezni. A spektrum másik oldalán lévők pedig azok, akik egy liberális vagy felvilágosult iszlámfelfogás mellett kardoskodnak (pl. Bassam Tibi). Ahhoz azonban, hogy e fogalmak jelentésének valódi fontosságát megértsük, előjáróban szükséges néhány alapvetést tisztázni.

Az első, nagyon fontos alapvetés a vallás és politika, vagy más megfogalmazásban a *dín va daula*, a vallás és kormányzás egysége. A *dín* és *daula* egysége igen elterjedt és az iszlám világában alig kétségbe vont alapállás, holott ebben a formában nem állja meg a helyét. Bassam Tibi szerint vallás és politika egysége az iszlámot mint politikai vallást képviselő iszlamizmus ideológiája, de az iszlamizmus nem maga az iszlám, amely inkább erkölcsi és hitelvek összessége.² Mohammed Ayoob odáig megy, hogy azt állítja, a vallás és politika egysége egy mítosz, mely döntően az iszlamista ideológia és propaganda eredménye.³

A tisztánlátás kedvéért különbséget kell tennünk a vallás és politika azonosítása, illetve összefüggésrendszerének megállapítása között. Az azonosítás valóban nem állja meg a helyét, hiszen a muszlim tudósok minden korban

2| Tibi 2013: 52; 83–85.

3| Ayoob 2008: 10–11.

igyekeztek saját önállóságukat megőrizni és magukat a kalifa vagy szultán hatalmától távol tartani. Más kérdés, hogy ez sok esetben inkább az éthosz volt, és nem a napi gyakorlat. Az iszlám jog mellett a végrehajtó hatalom jogának – és ebből következően a két szféra külön bírósági rendszerének – fenntartása is a politikai (állami) és a vallási szféra szeparálásának igyekezetét tükrözi, vagyis a politika és a vallás közé nem lehet egyenlőségjelet tenni. Ráadásul tény, hogy az iszlámnak mint vallásnak is vannak apolitikus elemei (teológiai diskurzusok, rítus stb.), ahogy mindig voltak és most is vannak olyan hívei, akik a politikától teljesen elfordulva az iszlám vallási tartalmát hangsúlyozzák. A szúfi misztikusoktól a modern apolitikus szalafitákig terjed ez a sor térben és időben. Ámde ebből nem következik, hogy az iszlám szeparálódna a politikától, csak az, hogy vannak olyan személyek, csoportok, akik a politikai aspektust nem veszik figyelembe. Ha csak a teokratikus államformára, a kalifátusra, valamint a dzsihádra mint klasszikus koncepcióra gondolunk, kiderül, hogy iszlám és politika nagyon erősen összefügg. Ez igazából nem is lehet másképp, hiszen a korai muszlimok elsőként egy vallási közösséget hoztak létre, mely különbözött a korabeli törzsi struktúrától, de nem volt állam. Ebből adódóan ennek a vallási közösségnek egy sor kérdésben (védekezés, tárgyalások, fegyveres harc vagy visszavonulás) döntenie kellett saját sorsáról, vagyis szükségképpen átpolitizálódott.

Az kétségkívül igaz, hogy a vallás és a politika egységét a modern iszlamizmus a saját sikere érdekében nagyon erősen túlhangsúlyozza, mi több, a vallás lényegét is a politikában találja meg. Ez ellen nemcsak a modern kor liberálisai tiltakoznak, hanem így tettek a klasszikus korszak filozófusai, derivisei, teológusai is, holott ők még csak az iszlám vallás túlzott eljogiasítása ellen emelték fel szavukat (pl. al-Ghazáli). Szerintük ez a folyamat elnyomja a vallás más, nagyon fontos elemeit: a vallásos érzületet, az istenélményt, a belülről fakadó etikus viselkedést, amely nem csupán kényszernek engedelmeskedő, külsődleges megfelelés stb. A vallás és a politika azonossá tétele a korábbi évszázadokban fel sem merült – az olyan kijelentések, mint „Islam is politics” (az iszlám politika) vagy különösen az „Islam is violence” (az iszlám erőszak), a többség számára elfogadhatatlanok.

Ebből azonban nem következik, hogy *dín* és *daula* összetartozása az iszlamizmus újítása lenne. A valóság az, hogy a két szféra összetartozását már a kezdetekben levezették Mohamed életéből és tetteiből mint paradigmaticus viselkedésmódból. Az iszlám hírnöke nem csupán próféta volt a követők szemében, hanem politikus, hadvezér és döntőbíró is. Ebből adódóan a klasszikus kalifátuselmélet legkiemelkedőbb megfogalmazója, a jogtudós al-Mávárdi (974–1058) éppen ezzel az alapvetéssel kezdi kiemelkedő jelentő-

ségű politikatudományi művét,⁴ melynek még a címe is a vallás és a politika összetartozására utal (*Al-Ahkám al-szultánijja v'al vilájat al-dínijja*), mivel a *szultánijja* a világi uralmat, a *vilájat al-dínijja* pedig a vallási vezetést jelenti. A két szféra összefogója maga a kalifa, aki a próféta helyettese, és nem szabad azt sem felednünk, hogy az °Abbászidák felkelése, majd hatalomátvétele a VIII. század közepén (fekete forradalom) éppen e kalifátus-elméletnek köszönhette sikerét, mely szemben állt a jóval szekularizáltabb Omajjád-hatalomfelfogással, mely az arab királyságot emelte ki saját legitimációs bázisaként. Röviden azt lehet tehát mondani, hogy a vallás és a politika összetartozása kezdetektől jelen volt az iszlám világában, mi több, maga az iszlám és követőinek közössége, az *umma* törzsi konföderációk és harcok eredményeképpen született meg Arábiában.⁵ E szoros összefüggésrendszerből aztán a modern iszlamizmus a rá jellemző leegyszerűsítésekkel azonosságot próbál kreálni.

A vallás és a politika összetartozása olyan alaptétellé vált, melyet senki, a legnagyobb jó szándék mellett sem kérdőjelezhetett meg sem korábban, sem ma. Aki így tett, elvesztette minden megbecsülését és erkölcstudományos befolyását, bármilyen jelentős is volt az korábban. Jellemző példa erre °Alí °Abd al-Ráziq esete, aki az al-Azhar professzora és megbecsült bíró volt egy hagyományos *sarí'a*-bírószágon, ám négy hónappal botrányosnak ítélt könyve megjelenése után lemondásra kényszerítették. Műve, az *Al-Iszlám va uszúl al-hukm* (*Az iszlám és a hatalom gyökerei*) megkérdőjelezte a vallás és az iszlám összetartozását, és a kettő elválasztását javasolta. Mindezt 1925-ben, vagyis alig pár hónappal azután, hogy Törökország új ura, Kemál Atatürk kimondatta a Török Nemzetgyűléssel a kalifátus végét. Az időzítés nem volt a legszerencsésebb, ugyanakkor °Abd al-Ráziq érvelése mind módszertanilag, mind történetileg teljesen helytálló. Szerinte a kalifátus nem szükségszerű intézmény, mivel nem Mohamedtől származik, és nincs legitimációja a Koránban sem. Ráadásul az iszlám vallása nem határozza meg, hogy a muszlimok milyen kormányformában vagy államformában éljenek, mert Mohamedet a vallás, és nem a politikai rendszerek érdekelték, nem volt sem király, sem államalapító. S bár a kalifátus valóban az iszlám történetének egy fontos intézménye, a mai muszlimoknak mégis jogukban áll megválasztani, hogy milyen politikai rendszerben kívánnak élni, s az iszlám mint vallás erre nézve nem rendelkezik kötelező tanítással vagy előírással. A megfelelő politikai rendszer megválasztása és annak vallástól történő elkülönítése a vallásnak is jót fog tenni – így °Abd al-Ráziq további érvelése –, mivel megszabadul a

4| Al-Māwardī 1996: 3–4.

5| Crone 2004: 10–14.

politika szükségszerűen kompromittáló következményeitől, hiszen ő maga a kalifátust a politikával természeténél fogva együtt járó erőszakkal, pompával és csalárdsággal kötötte össze. Írása, stílusa meglehetősen bonyolult, ezért nem egy mindenki által érthető manifesztumról van szó, hanem inkább egy precíz vallástudós munkájáról, aki minden állítását igyekszik a muszlim tudományosság argumentumaival, mindenekelőtt koráni idézetekkel és prófétai hagyományokkal alátámasztani. Mondanivalóját jóval lényegretörőbben és érthetőbben mondta el egy vele készült interjúban, melyre műve elítélésének másnapján került sor.⁶ Mindezt nagyon sokan a szekularizáció egy vallásos érvelésen nyugvó változatának tekintették, ami azonban semmiképpen sem kívülről érkezett, mivel a szerző vallását buzgón gyakorló muszlim jogtudós volt, aki egyszerűen csak megállapított néhány történeti igazságot a kalifátus keletkezéséről, továbbá éppen a vallás érdekében javasolta a politikától való függetlenedését. Ám így is olyan érzékeny pontra, megcsontosodott, bár valódi alapot nélkülöző dogmára világított rá, aminek következménye egy életen át tartó meghurcolása lett, melynek emlékei még ma is hatnak.⁷ Holott valójában nem a szekularizációt javasolta, az csak következménye volt a gondolatmenetének. Ráziq nem a politikát akarta megszabadítani a politikai gondolkodás, de különösen a cselekvés számára korlátokat állító vallástól, hanem a vallás tiszta eszményét akarta a politika szükségképpen korrumpáló hatásától megkímélni. Vagyis célja tulajdonképpen nem a szekularizáció volt, hanem az iszlám vallásának megőrzése a negatív politikai hatásoktól, ez pedig alapvető különbség a kiindulási pontot illetően, még ha a végeredményt tekintve ez nem is mutatkozott meg ilyen látványosan.⁸

Pedig ‘Abd al-Ráziq nem is az iszlamizmus politikai felfogása ellen írta művét, hanem egy annál jóval kifinomultabb koncepciót vont kétségbe. Mikközben tény, hogy a modern korban a vallási és a politikai szféra relatív önállósága az iszlamizmusban tovább szűkült, és kiegyensúlyozott együttélésük ténylegesen eltorzult a politikai aspektus túhangsúlyozása miatt. Ebben a folyamatban az iszlamizmust terheli a felelősség, melynek képviselői egyes esetekben nem elégednek meg a politika és a vallás (iszlám) azonosításával, hanem egyenlőséget tesznek az iszlám és az erőszak közé. A fentiekből adódóan tehát a modern nyugati politikai követelmény az egyház és az állam szétválasztásáról már csak azért sem képzelhető el, mert az ennek alapjául szolgáló felfogás nemhogy hiányzik, hanem éppen ellentétes tartalmú. A másik ok pedig az, hogy nyugati értelemben vett egyházszervezet a szunnita iszlám világában ki sem alakult, mi több a szunnita világból még a pap-

6| Az interjú magyarul Simon 2016: 491–493 alatt olvasható.

7| ‘Abd al-Ráziq 2016: 507–509; 546; 559; 575; Butterworth 2013: 218–223.

8| Rostoványi 2010/a: 54.

ság intézménye is hiányzik, az legfeljebb a muszlimok 10%-át kitevő sícíták körében értelmezhető.

A *dín va daula* egysége mellett az iszlám alapú gondolkodás másik alapköve a *saríca*, az iszlám jog központi szerepe. Ennek háttérében az iszlám érvelési rendszerének, világgépének folyamatos beszűkülése áll. A klasszikus korban a jogtudomány mellett még virágzott a racionalitást és a görög filozófiai örökséget feldolgozó filozófia, valamint a kevésbé racionális, de a jognál mégis szélesebb spektrumban mozgó teológia is. Emellett működtek a szúfi rendek és az egyes szúfi tanítók, nem beszélve arról, hogy az iszlám civilizáció a nem iszlám tudományok tekintetében is hatalmas eredményeket ért el (orvostudomány, csillagászat, matematika, kémia, földrajztudomány), maga mögött hagyva a korabeli Európa tudásszintjét.⁹ Legkésőbb a kereszt-háborúk utáni évszázadokban azonban mindez elporladt: a tudományokban Európa megelőzte az iszlám világot, a filozófia gyakorlatilag eltűnt, a teológia is elhalványult, így nem maradt más, mint az iszlám jogtudomány, amit lassan kezdtek magával az iszlámmal azonosítani, vagy legalábbis azt állítani, hogy az iszlám lényege, tanítása, felfogása jelentős részben azonos a jogtudományával. Az iszlám jog tudománya még így is elég gazdag, plurális világ maradt, ám a kreatív erő innen is elillant, így nem maradt más hátra, mint a régi autoritások ismétlése és utánzása (*taqlíd*), ami magával vonta az iszlám jogtudomány elsekélyesedését. A *saríca*-központúság, ami az iszlamizmus talán legfontosabb alappillére – hiszen deklarált célja a *saríca* bevezetése vagy visszaállítása Szudántól Afganisztánig –, nem mondható teljesen légből kapott újításnak, ami hiányozna az iszlám rendszeréből. Mégis különbözik a klasszikus örökségtől, mivel annak torz, és ezért hamis értelmezéséről, illetve radikálisan lecupaszított, ideológiailag instrumentalizált bemutatásáról van szó, mely lehetőséget ad az iszlám nevében való megszólalásra, holott ez igen távol van a valóságtól, és több történeti, módszertani és ténybeli hibától szenved.

Először is, a *saríca* nem állítható vissza, mert soha senki nem törölte el, sőt nem törölhető el. A *saríca* eredetileg utat, ösvényt, a forráshoz vezető csapást jelentett, majd átvitt értelemben véve az Istenhez vezető útra utalt, amit a mai jogtudósok egy része is inkább erkölcsnek, mintsem konkrétan jognak gondol, mint például a pakisztáni muszlimok legismertebb jogtudósa, az USA egyetemén is megbecsült professzor, Fazlur Rahman.¹⁰ A *saríca* jogként való értelmezése csak a Mohamed halálát követő évszázadokban elterjedő jogtudomány eredménye, mely egyre leszűkültebb legista felfogásban

9| Hitti 1970: 363–407; Turner 1995: 36–201.

10| Rahman 1998: 315–316.

gondolkodik. Ez idegen az eredeti elgondolástól, mely a jogot a morál alapjain álló és arra minden esetben visszavezethető normatív rendszernek gondolja, részletszabályai tehát épp ezen alapokból vezethetők le. Példaként említhető a borivás tilalma, amely négy különböző helyen, négy különböző tartalommal szerepel a Koránban, ám konkrét szankció a legszigorúbb megfogalmazásban sem kötődik hozzá, azaz inkább tekinthető erkölcsi intelmeknek, mintsem szankcióval is ellátott *lex perfectának*. Valódi jogi norma úgy vált belőle, hogy a korai kalifák a Korán alapján büntetést rendeltek hozzá (40, majd 80 korbácsütés), ám ez a korai kalifák autoritásán és nem a Korán szövegén nyugodott. Egyébként a kezdeti, rövid időszak után a kalifák elvesztették még ezt a kiegészítő jellegű jogalkotó hatalmukat is, így az iszlám jog értelmezése (de nem a jogalkotás!) a muszlim jogtudósok kizárólagos területe lett. A szűken értelmezett *sarí^ca*, a koráni erkölcsi-jogi útmutatás így lett lassan jogtudomány, azaz *fiqh*, ami nem más, mint a *sarí^cára* vonatkozó értelmezések és az ezeken alapuló jogkiegészítések rendszere. De a *sarí^ca* és a *fiqh* fogalmi, tartalmi és episztemológiai különbözősége a mai napig megmaradt, mivel a koráni kinyilatkoztatáson alapuló jogtest és az ennek alapján kidolgozott, emberi elmén nyugvó jogtest különbözőségét mindig elismerték: az isteni jog nem változtatható, ezzel szemben az emberi megfontolás eredménye igen. A *sarí^ca* visszaállításának igénye tehát innen nézve teljesen értelmetlen: a koráni kinyilatkoztatás épp az iszlám teológia szerint örök érvényű, azt soha senki el nem törölte, és el sem törölkötte. Ezért a *sarí^ca* visszaállításának igénye nem is ebben a formában tételeződik, hanem úgy, hogy egy modern, territoriális állam jogrendszereként kell bevezetni, ami szintén nehezen értelmezhető. A *sarí^ca* akár tisztán erkölcsként, akár vallási jogként értelmezve egy vallási közösség normarendszere, mely egyfelől a vallás számára fontos alapelveket és azok dogmatikába zárt következményeit (jutalom, büntetés, menny és pokol), másfelől pedig e közösség tagjainak egymáshoz való viszonyát hangsúlyozza, de sem célja, sem tartalma szerint nem egy modern állam jog- és politikai rendszerének alapvetése vagy váza. Aki a *sarí^cát* egy állam alkotmányos rendszerének alapjává akarja tenni, az vagy az alkotmányos rend fogalmával, vagy a *sarí^ca* mibenlétével nincs tisztában. Vagy egyikkel sem. Ilyen volt például ‘Omár mollah, az európai jogfelfogásról semmilyen, az iszlám jogról is csak nagyon hézagos ismeretekkel rendelkező afgán tálibok egykori vezetője, aki Kabul 1996-ban történt elfoglalása után kijelentette, hogy az új afgán állam alkotmánya a Korán lesz.

Az értelmetlenség ebben a körben tovább fokozódik, amikor az iszlám jogot kizárólagos normaként akarják bevezetni a XXI. század viszonyai között, miközben a koráni alapok a VII. századi nomád Arábiában, a klasszikus iszlám jog normái pedig a művelt középkori városi kultúra (X–XII. század) ered-

ményeként születtek. Ezzel mit sem törődve a *sarí'a* visszaállítását egyfajta csodaszerként tüntetik fel, mintha ez megoldaná a muszlim világ évszázadok óta felgyülemlett összes problémáját, holott a valóságban inkább akadályozza a megoldások megtalálását, semmint hogy maga lenne a megoldás.¹¹

E gyakorlati megfontolástól függetlenül a törekvés még egy elméleti problémát is magában foglal: amit az iszlamizmus a *sarí'a* és annak visszaállítása alatt ért, az valójában nem a koráni útmutatások, hanem igazából a *fiqh*, a jogértelmezés útján keletkezett normák rendszere. Ezek köre értelemszerűen jóval tágabb a koráni alapoknál, ám éppen középkori eredeténél fogva nyilvánvalóan alkalmatlan a modern államok igényeinek kielégítésére, ráadásul természetesen nem is e célból íródott. Egységes *fiqh* azonban nincsen, és soha nem is volt. Mivel értelmezés eredménye, melyben tudvalevőleg a szubjektív mozzanatnak jelentős szerepe van, rengeteg jogértelmezés alakult ki az évszázadok során. Eleinte ezek az értelmezések minden intézményes keret nélkül születtek és haltak el, így a korai időszakban számuk több száz volt. A későbbi évszázadokban az értelmezések intézményes formát nyertek, így alakultak ki a jogi iskolák (*madhhab*), számuk pedig ezzel párhuzamosan négyre csökkent. Az iszlám jogra jellemző jogi pluralizmus tehát a kezdetektől fogva jelen volt, és az iskolák egymás között éppúgy vitáztak jogi kérdésekben, ahogy az iskolák maguk sem voltak monolit egészek, mivel az egyes iskolákhoz tartozó személyek, híres tudósok jogfelfogása erősen különbözött.¹² Az iszlamizmus mindebből a vibráló diverzitásból semmit sem érzékel, vagy nem akar tudni róla, és úgy tesz, mintha a *sarí'a* (valójában a *fiqh* általuk nyújtott leegyszerűsítő értelmezése) egy egységes, rendszerezett, ellentmondást nem tűrő, hézagmentes mátrix lenne, mely a modernitás összes dilemmájára tudja a választ. A valóság épp ennek a fordítottja.

Az iszlamizmus *sarí'a*-központúsága végső soron a jogra való leszűkülés és azon belüli megmerevedés folyamatában értelmezhető még akkor is, ha az iszlamizmus hoz néhány újszerű megoldást. Ám ezek meg sem közelítik a klasszikus korszak tudományos eredményeit, kiemelkedő szintjét és az egyes tudományok és érveléseik tolerált pluralizmusát. Az iszlamizmus intoleráns, monolit dogmatizmusa egy késői, sötét karikatúrája a fénykorát korábban élő nagy civilizáció hajdanvolt eredményeinek. A *sarí'a*-központúság másik oka egyértelműen politikai, mivel a genuin jogfelfogás hangsúlyozásával, majd kizárólagossá tételével lehet a nyugati hatásokat és befolyást (kulturális, gazdasági, politikai, jogi) minimalizálni, majd kizárni, hiszen a *sarí'a*-alapú jogrendszerben értelemszerűen egyetlen nyugati jogi elem sincsen, s a nyugati-

11| Simon 2014: 94.

12| Janý 2006: 58–103.