Csiszár Esztella

Rasid Ganúsi és a tunéziai iszlamista mozgalom diskurzuselméleti megközelítése

„A történelem szüntelenül arra oktat minket, hogy a diskurzus nemcsak egyszerűen tolmácsolja a küzdelmeket és az uralmi rendszereket, hanem érte folyik a harc, általa dúl a küzdelem, tehát a diskurzus az a hatalom, amelyet az emberek igyekeznek megkaparintani."[1]

1. A dolgozat célkitűzése

A Rasid Ganúsi vezette tunéziai iszlamista mozgalom és a Burgiba-rezsim, majd a Ben Ali-rezsim küzdelmének diskurzuselméleti perspektívából történő értelmezéséről eddig még nem született tanulmány. A Maghreb iszlamista mozgalmaival foglalkozó szakirodalom gazdasági (vö. Bellin 2002, Zartman 1991, Zoubir 2008 stb), vagy társadalmi (Hermassi, Ismail 2006, Roy 2002 stb) nézőpontból magyarázza e mozgalmak kialakulásának, történetének és célkitűzéseinek hátterét. Szép számmal születtek politikai elemzések is az észak-afrikai iszlamista mozgalmakról. (Waltz 1986, Ruedy 1996, Ware 1988, Boulby 1988, Tessler 1980, Moore 1988, Alexander 1997 stb) Ezekről az amúgy kiváló tényfeltáró munkákról általában elmondható, hogy az egyéni és közösségi érdekek törekvéseit és konfliktusait úgy mutatják be, hogy ugyan hangsúlyozzák az értékek vagy meggyőződések szerepét a preferenciák előre meghatározott hierarchiájának kielégítésében, de nem fordítanak elég figyelmet arra, hogy ezek az értékek vagy meggyőződések az identitás konstrukciójának szerves részei. A hegemóniaként felfogott politika új, konstruktivista szemlélete az identitást nem kiindulópontnak, hanem konstruáltnak, fenntartottnak és átalakíthatónak tekinti a politikai küzdelemben és rajta keresztül. A társadalmi konfliktus – konstruktivista megközelítésben – a hegemón diskurzusok identitásának kialakításában központi szerepet kap. Ezt jelöli a társadalmi ellentét fogalma, mely az identitásképzésben jelentős szerepet szán a barát-ellenség felosztásnak.

A tunéziai és általában az iszlamista mozgalmakat tárgyaló nyugati szakirodalom jelentős része nyugati nézőpontból közelít ezekre a társadalmakra. A nyugati diskurzus felsőbbrendűségének szellemében történő értelmezés torz képet nyújt az iszlám világról, figyelmen kívül hagyva azt a változást, amely az 1970-es évektől kezdve végbement. Az iszlám szókincsében történt változás ugyanis többé nem artikulálja a nyugatot (sem mint példát, sem mint ellenfelet) politikai céljainak megvalósításához. A nyugati diskurzus központi helyéről történt kimozdításával az iszlamizmus „lefokozta" a nyugati kultúrát a politikai és kulturális hegemóniáért folytatott küzdelem egy (nem kivételes) szereplőjévé, amely többé nem az emberi fejlődés vitathatatlan modellje. (Sayyid p.155) Ezt belátva kerülhetjük el azt a csapdát, amely például a szekularizmus és demokrácia nyugati modelljét kéri számon az iszlám világon, mint elérendő célt, mely felé a világnak haladnia kell.

[1] Foucault, M: A diskurzus rendje p. 51 In: Foucault: A fantasztikus könyvtár. Pallas 1998.

Az alábbiakban a tunéziai iszlám diskurzusainak feltérképezésére vállalkozom, bemutatva először a diskurzuselmélet módszerét és episztemológiai nézőpontját. A dolgozat logikájának megértéséhez szükséges az új konstruktivista irányzat ismertetése, mivel a dolgozat az essexi iskola poszt-strukturalista diskurzuselméleti fogalmaival operál. Ezt követően megkísérlem feltárni az iszlám diskurzív konstrukcióját, mely ellenáll mind az orientaizmus, mind az ellentéteként létrejött értelmezés esszencializmusának. Az iszlám az iszlamista politikai diskurzusban központi, valamennyi muszlimot egyesítő jelölőként funkcionál, és mint azt majd látni fogjuk, az iszlám értelmezéséért folytatott küzdelem a mozgalom és a rezsim között egyet jelent a diskurzus hegemóniáért folyó harccal. A diskurzusok kialakulásának megértéséhez vázolom a tunéziai kontextust, melyben az Iszlám Irányzat Mozgalom (Mouvement de la Tendance Islamique –MTI, arabul al-Ittidzsah al-Iszlami[2]) létrejött, majd bemutatom a társadalmi antagonizmust, mely egyik oldalon a Burgiba-féle szekuláris diskurzust és vele szemben a növekvő népszerűségű reiszlamizációs mozgalmat hozta létre. A tunéziai iszlamista mozgalomtól elválaszthatatlan alapítójának és vezetőjének, Rasid Ganúsinak az emblematikus személyisége, akinek életrajzi adalékai alapvető jelentőséggel bírnak a mozgalom megértéséhez. Az iszlamista mozgalom perspektíváját alapvetően Ganúsi nézetei formálták. Burgiba leváltása az általa képviselt diskurzus kizökkenését eredményezte, megfigyeljük, hogyan artikulálta új csomópontjait a létrejövő új társadalmi antagonizmus, melynek egyik pólusát a Burgibát leváltó Ben Ali elnök tunéziai iszlámot hirdető diskurzusa, a másikat az MTI-t követő en-Nahda (Újjászületés) mozgalom képezte. Az iszlamista mozgalom az 1989-es választások után ismét földalatti mozgalommá vált, illetve bizonyos nézetek szerint meg is szűnt Tunéziában, miután Ganúsi londoni száműzetésébe „magával vitte" a mozgalmat is. Így a Ben Ali-rezsimet fenyegető iszlamizmus valóságáról nem sokat állíthatunk, ám diskurzuselméleti nézőpontból egyértelműnek látszik, hogy az iszlamista mozgalom, mint a hegemón diskurzus szociális antagonizmusának alkotó másikja soha nem tűnhet el, míg a diskurzus fennáll. A dolgozat a konstruktivista szemlélet alkalmazásával új értelmezési horizont felvázolását tűzi célul, melynek középpontjában tunéziai iszlám politikai identitásának megértése áll.

2. A dolgozat episztemológiai és módszertani megközelítése: a diskurzuselmélet

2.1. A diskurzuselmélet kiindulási pontjai

A diskurzuselmélet abból a feltételezésből indul ki, hogy minden dolog és tett értelmes és jelentést hordoz, jelentésük pedig történelmileg specifikus szabályrendszerből származik. A dolgok jelentése a diskurzus rendszerében megalkotott identitásuktól és jelentőségüktől függ. A diskurzusok társadalmi és politikai konstrukciók, melyek megalapítják a viszonyrendszert különféle objektumok és gyakorlatok között, miközben a társadalmi szereplőknek olyan pozíciókat kínálnak fel, melyekkel azok azonosulhatnak. A politika megpróbálja összeszőni a diskurzus különböző területeit úgy, hogy képes legyen szervezni és uralni a jelentésmezőket egy bizonyos módon rögzítve az objektumok és a gyakorlatok identitását. A magyar diszkurzív politikatudomány jeles képviselője, Szabó Márton így fogalmaz: „Nem úgy van, hogy

[2] Az arab szavak átírása a derridai értelembe vett logocentrizmust tükrözi a fonocentrizmussal szemben, azaz az átírás a kiejtés magyar nyelv hangkészletébe illeszkedő formájában történik.

van a valóság, és vannak a tények, amik aztán jelentést generálnak, hanem a valóság a jelentésekben születik meg. A politika szövegvalóság (is), a tényeket egy szakadatlan beszédfolyam szabályai tartják életben, a politikai létező egyben nyelvi létező is. Természetesen a politika nem csak beszéd, mármint empirikusan tekintve, de létrejötte és fennállása nem függetleníthető tőle." (Szabó 2003a. 7–8.) A diskurzuselmélet tehát azt vizsgálja, hogyan artikulálódnak és versengenek egymással a társadalmi gyakorlatok a társadalmi valóságot alkotó diskurzusok megalkotásában. A diszkurzív térben létrejövő cselekvést kétféle alapvető küzdelem jellemzi: a megnevezésért és az értelmezésért vívott harc. A megnevezésért vívott harc valójában a jelölők harca: valamely társadalmilag fontos eseményt, személyt vagy dolgot a társadalmi aktorok fontosnak tartanak névvel illetni, ám egyszerre több jelölő is verseng, hogy megnevezhesse azt. A jelölő, a név azonban soha nem lehet semleges, hanem értelmezés: mindig magán hordozza a beszélő nézőpontját és ítéletét a jelöltről. Éppen ezért nem közömbös, hogy ki az, aki a társadalomban legitim módon megnevezheti az adott reáliát, így érvényesítve saját szemléletét.

2.2. A diskurzuselmélet kialakulása

Az 1968-as párizsi diáklázadás eseményei indították útnak a diskurzuselméleti megközelítés fejlődését a társadalmi, kulturális és politikai elemzésekben. Ez az esemény végül valamennyi ideológiai elnyomás elleni széles küzdelemmé terebélyesedett, mely növekvő érdeklődéssel fordult az identitás konstrukciójának és alakításának kérdéseihez. (Torfing 1999: p.1) Érdekes történelmi adalék, hogy a párizsi események hatását Ganúsi a Sorbonne Egyetem filozófiai doktori képzését végezve személyesen tapasztalhatta. Ahmida en-Neifer, aki Ganúsival együtt szervezi később a tunéziai iszlamista mozgalmat, már egy évvel korábban Párizsban tanult. En-Neifer egy interjúban a tunéziai iszlamista mozgalom kialakulásának hátterében egyebek mellett éppen az identitáskeresést említi, mely nem csak tunéziai vagy arab kérdés volt abban az időben, hanem a diáklázadás hatására a nyugati identitás is válságba került. (Beinin 1997 p.371)

A diskurzuselmélet olyan interdiszciplináris kísérletként jelent meg, mely a nyelvészeti és hermeneutikai szemléleteket a társadalom- és a politikatudomány alapvető eszméivel kívánta egyesíteni. Az 1970-es évek óta fejlődő diskurzuselméleti irányzatok abban különböznek elsősorban egymástól, hogy a diskurzus fogalmának mennyire tág értelmezési keretet kínálnak fel, valamint a politikai hatalmi harcokat mennyire képesek nyelvi dimenzióban értelmezni. A következőkben Jacob Torfing dán teoretikus alapján (Torfing 2005 p. 5-9) a diskurzuselmélet három nagy generációját mutatom be, különös tekintettel a harmadik generációra, mely integrálja és meghaladja a korábbiak nézőpontjait, így a diskurzus általuk használt poszt-strukturalista megközelítésének vizsgálatával teljesebb képet kaphatunk az egyre népszerűbbé váló szemléletről.

2.2.1. Első generáció

A filozófiában és a nyelvtudományban az 1970-es években lezajlott nyelvi-hermeneutikus paradigmaváltás következtében a társadalomkutatók a nyelvi szövegekre többé nem az objektív valóság tükröződésének puszta dokumentumaként tekintettek, hanem egyre inkább a nyelv által felépített társadalmi világot empirikusan is megragadható, vizsgálható közegeként kezdték kezelni. A politikai diskurzuselemzés Carver szerint a filozófiai és tudományszemléleti paradigmaváltás eredményeként

született meg.[3] A diskurzuselméleti irányzatok első generációja a szövegeket nyelvészeti értelemben vizsgálja főként szemantikai aspektusból közelítve az írott és szóbeli szövegekhez. Felhasználja a nyelvészetben az Austin által kidolgozott beszédaktus elméletet: a szavak révén megnyilatkozó beszéd jelentése nem egyszerűen csak valamilyen mondat, amely jelent valamit egy nyelvi rendszeren belül, hanem intencionált megnyilatkozás aktusa. A beszédaktus-elmélet arra mutat rá, hogy bizonyos típusú mondatok kiválasztása (lokúció), a benne kifejezett szándék (illokúció legnyilvánvalóbb megjelenésében: a performatívum) és az általa kiváltott hatás (perlokúció) egyaránt a beszéd részei, azaz ezáltal minden nyelvi megnyilatkozás cselekvéssé válik. Ezek kapcsolódnak valamely szintaktikai struktúrához, tehát rögzíthetők és felismerhetők.

A nyelv így a diskurzuselmélet számára új megközelítésben jelenik meg: a nyelv egyrészt nem tükör, amely a valóság eleve meglévő emberi arcát tükrözi, hanem a valóság emberi arccal való felruházásának eszköze. Másrészt a nyelv nem absztrakt rendszer vagy egyéni teljesítmény, hanem életforma, melyben életünket konstruáljuk, és benne „társadalmi tevékenységeket fejlesztünk ki és gyakorolunk, hatalmi viszonyokat teremtünk és konzerválunk" (Carver 2002: 51 idézi Szabó 2003b: p.42). Harmadsorban a nyelv nem pusztán megnevez, hanem szervez. A társadalomban létező ember a nyelv segítségével jelentéseket hoz létre, ezáltal maga alakítja a valóságot, mely így értelmezésének eredménye lesz. „Az ember a jelentések maga szőtte hálójában függő állat" – mondja Max Weberrel Clifford Geertz. (Geertz 1994. p.172).

A nyelv által konstruált valóság sajátos struktúráinak szerveződési szabályszerűségei, belső logikája, stratégiai funkciója és szimbolikus ereje folytán a maga empirikus valójában válik a kutatási tárggyá, mégpedig hermeneutikus értelemben.. A hermeneutikus alapszemlélet szerint a jelentést nem egy jelentésen kívüli realitás, hanem egy másik jelentés alakítja. „…a hermeneutikai szituáció egyetemes; a politikai ember mindig értelmező létben van, és a jelentésadás s az interpretálás nem az ember egyik vonása, hanem létezési formája vagy élet-módja." (Szabó 2003b: p.44)

2.2.2. Második generáció

A diskurzuselmélet második generációja szélesebb körre terjeszti ki a diskurzus fogalmát: már nem csak a szóbeli és írott nyelv, hanem bizonyos társadalmi gyakorlatok is beletartoznak. A kritikai diskurzuselemző iskola (Critical Discourse Analysis – CDA) tartozik ide, mely Michel Foucault gondolataira épül. A diskurzus számukra azon empirikus gyakorlatok összessége, melyek addig tekinthetők diszkurzívnak, míg szemiotikus elemet tartalmaznak.

Foucault mind korábbi, beszéd és tudás viszonyára összpontosító (A szavak és a dolgok és A tudás archeológiája, A diskurzus rendje című írásaival jellemezhető), mind későbbi pályaszakaszában, amikor tudás és hatalom összefüggései érdekelték, azokkal a komplex mechanizmusokkal foglalkozott, amelyek a tudás termelését, elrendezését és

[3] „A huszadik századi filozófia határozottan eltávolodott attól a felfogástól, amely szerint a nyelven *keresztül* a világot és alkotóelemeit észlelhetjük, mégpedig egy olyan paradigma felé, ahol a hangsúly magán a nyelven és a nyelvi elemeken van, s azon, ahogyan a világ felépül számunkra a nyelv által hordozott jelentésekből. Ez annak a tudományos és racionalista világképnek a megfordítása, amelyet a tudományos forradalom és az elmúlt pár évszázad empirikus filozófiái hagytak ránk örökül. A korábbi felfogás szerint a nyelv állítólag semleges médium, amely elvileg egyértelműen képes tükrözni a tényeket és kifejezni a jelentéseket" (Carver 2002: 50 idézi Szabó Márton 2003b: p. 42).

ennek a különféle társadalmi gyakorlatokban játszott szerepét szabályozták. Ebben befolyásolta a strukturalizmus, amely a különféle humán- és társadalomtudományokban népszerűvé válva a tudományos magyarázatokban az individuummal és az ő szándékaival és tetteivel szemben az független elemekből felépülő rendszerek, a struktúrák determináló hatását preferálta. Foucault azonban túllép a strukturalizmuson a posztstrukturalizmus irányába: radikalizálta a struktúrák determináló hatásával kapcsolatos elképzelést, egyúttal erősen kritizálva a strukturalista fogalomalkotás statikusságát.

II.2.3. Harmadik generáció

A diskurzus fogalmába tartozik minden társadalmi jelenség, nem csak annak bizonyos területei, így a diszkurzív és a társadalmi egymással felcserélhető jelzőkké válnak. Ide tartoznak a posztstrukturalista szerzők, mint Jacques Derrida, Jacques Lacan, Roland Barthes, Julia Kristeva.

A harmadik generáció diskurzuskoncepcióját Ernesto Laclau és Chantal Mouffe megfogalmazásában mutatom be, mivel ők rendezték egységes horizontba a poszt-strukturalista értelmezéseket. A Laclau és Mouffe-féle (1985) nagyhatású diskurzuselemzési irányzat központi tétele a jelentés hermeneutikai értelmezése, amely az elemzések hangsúlyát áttolja az objektív tényeket prezentálni akaró pozitivista felfogástól a jelentés- és identitás feltételeket vizsgáló diskurzuselméleti felfogásra. (Torfing 2004: p.149).

II.3 Fogalmi kategóriák

*Diszkurzív*nak nevezhető az az elméleti horizont, melyekben a tárgyak létezése konstituálódik. Másként fogalmazva *minden* tárgy a diskurzus tárgya, nem létezik objektum a diskurzus terén kívül, mivel a jelentésadás a társadalmilag konstruált szabályrendszerekben és szignifikáns különbségek által történik. A jelentéses gyakorlatok és szignifikáns különbségek horizontjaként felfogott diszkurzív eszméje azonban nem redukál mindent diskurzussá vagy von maga után a világ létezésében való kételkedést. Ellenkezőleg, azzal az állítással lép túl a szkepticizmuson és idealizmuson, hogy mindig már benne állunk egy jelentéses gyakorlatokkal és objektumokkal rendelkező világban. Ezért logikai ellentmondásba ütközünk, ha azt feltételezzük, hogy ettől elszakadva a világot egy diskurzuson kívüli külső perspektívából valaha is megpillanthatnánk. Laclau és Mouffe úgy fogalmaz, hogy a világ gondolaton kívüli létezésének semmi köze ahhoz, hogy minden objektum a diskurzus tárgyaként konstituálódik.(Howarth 2000: p. 3) Például egy földrengés vagy egy lehulló tégla kétségtelenül létező események abban az értelemben, hogy feltárulkozhatnak a tapasztalat számára itt és most, akarattól függetlenül. De e jelenségek jelentésének konstrukciója merőben különbözhet: felfogható természeti jelenségként, vagy Isten lesújtó haragjának kifejeződéseként attól függően, hogy mi strukturálja a diszkurzív mezőt. A diszkurzív szemlélet nem azt tagadja, hogy ezek a jelenségek a gondolattól függetlenül léteznek, hanem azt, hogy képesek volnának megjelenésük diszkurzív feltételein kívül létrejönni. Heidegger terminológiájával fogalmazva: az emberek egy jelentéses diskurzusokkal teli világ lakói és nem szerezhetnek ismeretet az ezen kívül eső tárgyakról.

A *diskurzus* vagy *diskurzusok* alatt a jelentéses gyakorlatok azon rendszerét értjük, melyek a szubjektumok és objektumok identitását megalkotják. Alapvetően a diskurzusok tehát a társadalmi kapcsolatok és gyakorlatok konkrét rendszerei, melyek

lényegileg politikai természetűek, mivel kialakításuk egy radikális intézmény cselekedete, mely létrehozza az ellentétek konstrukcióját, és kialakítja a belül és kívülállók közé húzott politikai határt. Ez mindig a hatalom gyakorlásával jár együtt: a megalkotott valóság szükségszerűen kizár bizonyos más lehetőségeket, és a különböző társadalmi aktorok közötti viszonyok ennek következtében rendeződnek át. A diskurzusok egyben esetleges és történeti konstrukciók, melyek mindig ki vannak téve a diskurzus megteremtéséből kizárt politikai erők támadásának és az ellenőrzés alól kibújó események bomlasztó hatásának.

A *diskurzusanalízis* az empirikus nyersanyag és információ elemzésének gyakorlata diszkurzív formában. Ez azt jelenti, hogy a diskurzusanalízis a széles körű nyelvi és nem-nyelvi adatokat (mint a beszédek, riportok, eszmék, történelmi események, interjúk, politikák, de az intézmények és szervezetek is) szövegnek vagy írásnak tekinti. Hiszen Derridával szólva, semmi sincs a szövegen kívül. Másként fogalmazva, a diskurzuselemzés az empirikus adatra úgy tekint, mint a diskurzus valóságát alkotó jelölő gyakorlatok készletére, ezek a feltételek kínálják a szubjektumok számára a tárgyak, szavak és gyakorlatok világának megtapasztalását. Az adatok nyelvi természetű szövegként kezelése kínálja fel a nyelvészeti és irodalomelméleti technikák és módszerek alkalmazását. Az egyre gyarapodó diskurzuselemzési munkákban megtalálható a Derrida-féle dekonstrukciós módszer, a Foucault-féle archeológiai és genealógiai megközelítés, a retorika és trópusok elmélete, a Saussaure által kidolgozott paradigmatikus és szintagmatikus nyelvi pólusok megkülönböztetése, a jakobsoni metafora és metonímia fogalmak (különösen ahogyan Lacan továbbértelmezte), valamint a Laclau és Mouffe által bevezetett ekvivalencia és differencia logikáján alapuló technika. A módszertani pluralizmus azért jöhet létre, mert a politikai valóság interpretálása számára számtalan elmélet kínálkozik, melyek meghatározzák magát a módszert is. Az egységes módszertan kidolgozásának hiánya Torfing szóképével élve oda vezetett, hogy a diskurzuselmélet az episztemológiai fürdővízzel együtt a metodológiai gyereket is kiöntötte. (Torfing 2005: p. 27)

2.4. A diskurzuselmélet alkalmazhatósága

A diskurzuselemzés azt vizsgálja, hogy a társadalmi gyakorlatok miképpen alakítják a szubjektumok és objektumok identitását a diszkurzív mezőben fellelhető esetleges jelölők összekapcsolásával. Bár a diskurzuselmélet a kontingencia-elvre épül, azaz a társadalmi identitás esetlegességét hangsúlyozza, mégis elismeri, hogy a jelentések rögzülése lehetséges, sőt szükségszerű. A diskurzuson belül Laclau és Mouffe négy alapkategóriát vezet be az identitás fogalmának megértéséhez: az artikuláció, az alkotóelem, a momentum, és a csomópont koncepcióját. E poszt-strukturalista kategóriákat metaforikusan, a nyelvészeti kontextusból kiragadva, komplex társadalmi jelenségek leírására alkalmas elméleti kulcsfogalmakként használják. Az identitás a jelölő elemek artikulációjával és re-artikulációjával keletkezik. Ezért az artikuláció nem más, mint bármely olyan gyakorlat, amely az elemek között kapcsolatot létesít, amelyben az artikulációs gyakorlat révén az identitás kialakul. Így meghatározva a diskurzus nem más, mint az artikulációs gyakorlat eredményeként létrejövő strukturált totalitás.

A momentumok azok a megkülönböztető pozíciók, melyek a diskurzusban artikulálódnak. Az alkotóelemek viszont azok a különbségek, melyek nem diszkurzívan artikulálódnak lebegő jellegű miatt, melyekre a társadalmi válság és kizökkenés időszakaiban tettek szert.

Paradoxonba ütközhetünk azonban, ha feltétezzük, hogy a társadalmi forma esetleges és a momentumokba történő átmenet soha sem lehet teljes, akkor mégis hogyan beszélhetünk bármely lehetséges társadalmi formációról vagy identitásról. Erre ad választ a csomópontok fogalma. Ezek olyan kitüntetett jelölők vagy vonatkoztatási pontok a diskurzusban, melyek az egyes jelentésrendszereket vagy jelölőláncolatokat egymáshoz kötik.

Laclau továbbfejlesztve a diszkurzív struktúra logikáját, bevezette az üres jelölő fogalmát. Mivel a diskurzuselméletben a társadalmi mező természete szerint mindig nyitott, a politikai gyakorlatok folytonos kísérletet tesznek a hiátus kitöltésére. Egyetlen létező társadalomban sem találkozhatunk lezárt társadalmi dimenzióval, de a lezárás és a teljessé tétel eszméje mindig is uralkodó. Ebben a folyamatban játszanak szerepet az üres jelölők. A politikai diskurzus artikulációja kizárólag a csomópontokként szolgáló üres jelölők mentén lehetséges. Másként fogalmazva: a csomópont lényegi természete maga az ürességg, mely a hegemón diskurzus sikerességének fontos feltétele. Minden kifejezés, mely bizonyos politikai kontextusban a hiány jelölőjévé válik, ugyanezt a szerepet tölti be.

2.5. A poszt-strukturalista diskurzusanalízis értelmezési pontjai

A poszt-strukturalista diskurzuselemzés értelmezési módszereinek megértéséhez Laclau és Mouffe alapján alábbi öt alapelv kínál támpontot. (Torfing 2004: p.150-151, Torfing 2005: p.14-17)

1. A társadalmi jelentés nem eleve adott, mint valami természeti tény, és nem is a társadalmi racionalitásból vagy valamiféle emberi lényegből ered. Inkább relációs módon, a *diskurzus* részeként jön létre, amelyet nem lehet a szemantika egyetlen területére vagy a társadalmi totalitás egyetlen aspektusára visszavezetni, mivel komplex nyelvi játékok keretein belül egyesíti egymással a jelentést és a cselekvést.

2. A diskurzus azoknak a *hegemonisztikus harcoknak* az eredménye, amelyek politikai és morális-intellektuális vezető szerepre törekszenek a jelentésadáson és identitásformáláson keresztül a társadalomban. Azok a kifejezésmódok válhatnak hegemónná, melyek hihető elveket kínálnak a múlt, jelen és jövő olvasásához, valamint eljutnak az emberek szívéhez és lelkéhez. Azok a hegemón gyakorlatok, melyek képesek egy diszkurzív térben egyesíteni az egyes csomópontokat nem nélkülözhetik az ideológiai totalizációt. A hegemonisztikus gyakorlat olyan politikai döntéseket foglal magába, amelyeket bizonytalan terepen hoznak meg, ahol a paradox és az apória inkább a szabályt jelentik, mint a kivételt, mivel totalizáló hegemón ideológia figyelmen kívül hagyja a társadalmi identitás esetleges természetét.

3. A jelentés hegemonisztikus artikulációi mindig együtt járnak különféle *társadalmi ellentétek* (social antagonism) megkonstruálásával, mely a fenyegető Mások kizárását jelenti, ezzel stabilizálva a diszkurzív rendszert, de egyszersmind megakadályozza annak lezárulását. A társadalmi ellentéteket identitások és jelentések kizárásával hozzák létre, melyeket egymással összekapcsol a kizártságuk azonossága. Ezzel sikerül stabilizálni a diszkurzív rendszert. Ugyanakkor a stabilitás ellen hat a radikális Másik megteremtése, mivel annak fenyegetése, problémafelvetései lehetetlenné teszik a diszkurzív rendszer teljes magába zárulását.[4]

[4] A politikai ellenség koncepciójának részletes értelmezését fejtette ki Szabó Márton a Politikai idegen című könyvében. (Szabó 2006)

4. A hegemonisztikus artikuláció akkor zökken ki (dislocated) a helyéről, amikor az új eseményeket már nem képes megmagyarázni, domesztikálni, integrálni vagy képviselni saját diszkurzív rendszerén belül. A legtöbb diskurzus rugalmas, és képes számos új eseményt integrálni szimbolikus rendszerébe, ám mindnek van egy határa, amin túl az új esemény szétfeszíti a diszkurzív teret. Ekkor nyílik meg a terep a hegemón küzdelmek előtt: hogyan gyógyítsák be a társadalmi rendet ért sebeket. Ezek előbb politikai formát öltenek, majd helyet adnak egy újra kibontakozó hegemón diskurzus számára, mely új politikai határok megvonásával tartja fenn magát. A kizökkenés strukturális vagy organikus válság formájában mutatkozik meg, amikor is megugrik a lebegő jelölők (floating signifiers) száma, vagyis a szavak már nem kapcsolódnak többé stabilan a fogalmakhoz, és így az új rend artikulációja sürgető feladattá válik, és az új hegemón küzdelmek ezeket új csomópontok mentén igyekeznek megkötni.[5]

5. A diszkurzív rendszerekben ismételten bekövetkező kizökkenések miatt az alanyt nem lehet meghatározni a diskurzuson belül elfoglalt strukturális pozíciója alapján, mint ahogyan azt korábban a strukturalista gondolkodók tették. A szubjektum ugyanis egyszerre több pozíciót is betölt a társadalomban. Az alany multiplikált identitásának jobb megértéséhez a diszkurzív rendszer állandó kizökkenései, melyek felforgatják a társadalmi és politikai rendet, kínálnak fogódzót. Ezek ugyanis lehetetlenné teszik, hogy az alany strukturális szerepkörét a maga teljességében elérhesse, csak is *meghasadt és megosztott alanyként* (split subject) létezik. Nem kerül a struktúrán kívülre, de nem érheti el a teljes strukturális identitást, sem ennek teljes hiányát, hanem Laclau ezt az állapotot bukott strukturális identitásnak nevezi. Annak érdekében, hogy felülemelkedjen a „hiány" traumatizáló tapasztalatán, igyekszik egy elképzelt teljes identitást megteremteni. Ezt pedig úgy teszi, hogy azonosul olyan hegemonisztikus törekvésekkel, amelyek az alany hasadtságának meggyógyítását ígérik egy új és teljes szubjektivitás megteremtésével.

3. Az iszlamizmus újragondolása a diskurzuselmélet keretein belül

Az iszlám orientalizmussal szembehelyezkedő megközelítése lehetővé teszi az iszlám olyan elméletének megalkotását, mely elkerüli az esszencializmus csapdáját. Ebben a felfogásban az iszlám nem redukálódik örök, rögzített és szubsztantív elemekre. Hamid el-Zien az iszlám különböző antropológiai megközelítéseit vizsgálva megállapítja, hogy az iszlám vallásgyakorlat különbözőségei komoly kihívás elé állítják a vallás jelentési egységének feltételezését, mivel az iszlám számos egymástól igen eltérő diskurzusban konstruálódik. El-Zien ebből azt a következtetést vonja le, hogy nem egyetlen iszlám, hanem egyszerre számos iszlám létezik. Ebből következően nem létezhet egyetlen igazi iszlám, s maga az iszlám, mint fogalom nem tartható fenn, mivel az iszlám pozitív tartalma ellenáll a helyi artikulációinak, ezért önkényes az egységes kategóriaként való felfogása. Mint elemzési kategória kisebb-nagyobb darabokra hullik szét. Az iszlám feldarabolódásával létrejött „kis iszlámok" sorának meghatározása során az a probléma jelentkezik, hogy az értelmezés csak más kategóriák bevonásával lesz képes működni.

[5] A lebegő jelölőknek azokat a jelölőket nevezhetjük, melyek különböző kontextusokban más és más jelentést vesznek fel. Ez nem azt jelenti, hogy az iszlámnak, demokráciának, modernitásnak, szekularizmusnak stb. különböző jelentései léteznének egyszerre egy poliszémikus térben, hanem a különféle jelentések tagadják és helyettesítik egymást a politikai küzdelem során. (Torfing 1999 p.62)

Két ilyen kategóriát mutat be a szerző, melyek felé az iszlám szerepe áthelyeződik az anti-orientalista diskurzusban: az etnicitás (bosnyákok, európai muszlim bevándorlók) és az ideológia kategóriáit.

Ezt a két megközelítést az kapcsolja össze, hogy a jelenkori világba helyezi az iszlámot, de egyúttal el is mozdítja a felszíni hatások területe felé, ahol különféle jelöltek (etnicitás, kultúra, osztály stb.) viselik a magyarázat terhét. Amit az anti-orientalizmus teremt, nem más, mint „kis iszlámok" sora, tükröződve a muszlim közösségek különféle gazdasági, etnikai és társadalmi tényezőiben. Kidolgozásra vár még azonban az iszlám koncepciója, mely nem redukálható a „kis iszlámok" közé.

Said kritikáját alapul véve két választás előtt állunk: vagy elvetjük a Said-féle oriantalista kritikát és ezzel elfogadjuk az orientalista ortodoxiát, melynek segítségével az iszlamizmus jelenségét egyszerűen az iszlám manifesztációjával magyarázhatjuk, vagy anti-orientalistaként feltételezhetjük, hogy az iszlám, mint kategória nem releváns az iszlamizmus megértésében. Ez utóbbi viszont oda vezet, hogy nem képes járható alternatívát nyújtani az iszlám fogalmának meghatározásában, és jelentősége csorbát szenved más magyarázó változók előnyben részesítésével. Mégis az iszlám jelentős politikai és társadalmi projektumokat hívott életre. Az iszlamizáció folyamatában a jelölőként felfogott iszlám elmélete nyújthat segítséget.

3.1. A jelölőként felfogott iszlám

Az iszlám politikai szerepének elemzéséhez kiindulópontként a Saussure-féle nyelvészet szolgálhat. A jelölő és jelölt közötti megkülönböztetés a jelet puszta metaforává változtatja. (tehát a jel fogalom nélkül elméleti lehetetlenség) Saussure nyelvi megközelítésében az akusztikus kép (jelölő) és a fogalom (jelölt) közötti különbség azon az elképzelésen alapul, hogy a hangsor *valamit* jelöl, mivel ha nem lenne az akusztikus képnek jelentése, értelmetlenné válna, puszta zajjá. Saussure nyelvészeti megfontolásait Roland Barthes bővítette tovább. A poliszémia jelenségét vizsgálva kijelenti, hogy egy jelölőnek nem csupán egyetlen jelöltje lehetséges, hanem kontextustól függően több is. Barthes feltételezi, hogy minden jelrendszer alapja a „természetes" nyelv, mely hiteles és transzparens médium. A természetes nyelv alapja a szoros viszony a jelölt és a jelölője között, ez a denotáló nyelvi szint.[6]

Az iszlám sem állhat jelölőként jelölt nélkül, de jelentése artikulációk hálózatában jelenik meg. Azt kell a vizsgálat tárgyává tenni, mi a különleges funkciója a jelölők hálózatában (mint csomópontnak) A jelölők megőrzik korábbi jelöltjük artikulációjának nyomait, ezek a nyomok fedezhetők fel a metafora és metonímia alakzataiban.Az iszlám esetében az „iszlám" egyszerre jelöl számos dolgot: a Koránt, a Próféta küldetését, stb., melyek artikulációi minden egyes muszlim közösség történetén végighúzódnak. Az iszlám interdiskurzivitása nem törölhető el azzal, hogy egyetlen diskurzusra szűkítjük az értelmezést. Hasonlóképp, az iszlám – az eredeti, őt létrehozó diskurzust leszámítva – nem egyetlen diskurzus terméke. Az interdiskurzivitás következménye viszont elméletileg az lenne, hogy az iszlám feloldódik az őt alkotó diskurzusokban, de mégis azt tapasztaljuk, hogy az idők során folyamatosan megőrizte a megkülönböztető minőségeit (Koránhoz való viszonyát, a muszlim közösség, umma egységének koncepcióját, stb.) Sayyid szerint (Sayyid 2003 p.43) az iszlám feloldhatatlanságának okát a politikai aktusban kell keresni. Az iszlám, mint jelölő és az általa jelölt entitások közötti kapcsolatot a politikai aktus teremti meg és tartja fenn. Az iszlám újraértelmezésében mindig ott kell kezdeni, ahol az utolsó értelmezés

[6] Később Barthes ezt elveti, és csak a konnotációs nyelvi jelölést fogadja el.

abbamaradt. Ugyanakkor az iszlám újraértelmezése folyamán az egyidejűleg, párhuzamosan létező diskurzusoktól sem lehet eltekinteni. Mindezekből az a következtetés vonható le, hogy az iszlám tartalma mind a múltbeli, mind a jelenlegi újraértelmezések közötti versengések eredménye. Valamennyi diskurzus az iszlám eredeti jelentését kívánja visszaállítani. A visszatérés aktusa azonban már eleve módosítja a visszatérés lehetőségét a kezdetekhez. Mivel az iszlámnak nem létezik egyetlen igaz jelentése e jelentés politikai konstrukcióján túl, az iszlám jelölő magában hordozza artikulációinak egész történetét, beleértve az alapításának eseményeit is. Az alapítás mozzanata azonban megkülönböztetett jelentőséggel bír. Az iszlám létrehozta a muszlim közösséget, az ummát, mely az iszlám, mint csomópont körül retrospektív módon alkotja meg identitását. A csomópontok a diskurzus összefüggésein alapulnak, ezek mentén kap értelmet minden elem, mely bekerül a diskurzusba, de nem minden diskurzus azonos csomópont köré szerveződik.[7]

3.2. Az iszlám, mint mesterjelölő az iszlamizmus diskurzusaiban

A jelentések totalizált univerzumában sokszoros csomópontokat találunk, melyek a jelölőláncok struktúrájának kialakításában vesznek részt, ám van közöttük egy kitűntetett szerepű – a mesterjelölő, mely a totalitás szintjén működik. Ez azt jelenti, hogy képes visszamenően is egységes totalitásként elrendezni a jelentésuniverzumot. (Metonímiaként a partikularitásában az egész diskurzusuniverzumot jelöli) A mesterjelölő jelöli ki más jelölők helyét a totalitásban, valamint az összes jelölő rá utal és általa egyesülve rögzíti identitásukat. Ugyanakkor a mesterjelölő, éppen emiatt nem rendelkezik saját szubsztantív tartalommal, hanem maga a közösséget összetartó viszony. Az iszlám úgy fogható fel mesterjelölőként a muszlim közösségek diskurzusában, hogy egyesíti és totalizálja a közösséget, és egyszersmind kirajzolja annak határait. A mesterjelölő a rá vonatkozó jelölést felfüggeszti, mivel nincs egyetlen referens amely ráirányulna, és a jelölők hosszú sorával sem lehet teljesen meghatározni.

Az iszlamisták Sayyid szerint (Sayyid p.46) átalakítják az iszlámot a különböző diskurzusokban betöltött csomópont szerepből mesterjelölővé. Ezáltal az iszlám is, de az iszlamista identitás is átalakul. „Az iszlám a megoldás” kijelentéssel az iszlamisták hegemonizálják a diskurzív mezőt, az iszlámot mesterjelölővé téve megalkotják a pontot, melyre minden diskurzusnak utalnia kell. Az iszlám inter-diskurzív természete abban mutatkozik meg, hogy egyszerre képes meghatározni az iszlamista diskurzusban vallást (din), földi életet (dunja) és államot (daula). Az iszlamista diskurzus úgy építi fel magát, hogy összegyűjti az iszlám működési módjait a különböző diskurzusokban és egyesíti őket az iszlám mesterjelölővé tételével.

4. A tunéziai iszlamizmus létrejöttének megközelítése diskurzuselméleti interpretációban

Az állam fokozatos szekularizációja párhuzamosan haladt a vallási intézmények és eszmék lassú hanyatlásával a kalifátus bukása utáni iszlám világban. Az iszlám mozgalmak folyamatosan próbáltak teret visszanyerni a kulturális, társadalmi és jogi

[7] Például az iszlám, mint csomópont köré rendeződnek az iszlamista diskurzusok, de a fiqh és a különféle szufi csoportok diskurzusai is, ugyanakkor nem csomópontként, csupán elemként jelenik meg az iszlám az összehasonlító vallástudomány diskurzusában, illetve a radikális szekularista közel-keleti rezsimek diskurzusaiban.

szférákban, és a szekuláris úton haladó államok is tettek engedményeket a vallás részére, hatalmuk szimbolikus legitimációjának konstruálásában és az iszlamista ellenzék felszámolása érdekében.

A 19. századtól kezdve a testvériségek, a marabutizmus és a szalafista mozgalom irányzatai után egy új diskurzus lépett színre az 1920-as évektől, mely az iszlám értelmezését magáénak követelte, a nacionalizmus. Tunéziában az új-Desztúr párt átvette a szimbolikus és szervezeti vezetést, a nép nevében beszélt a szent értékekről, amelybe az iszlám is beletartozott.

Burgiba nacionalizmusa azzal a következménnyel járt, hogy más diskurzusok, mint a pán-arabizmus nem hozhattak létre politikai közösségeket, mivel a tunéziai identitást leválasztotta a határokon túlnyúló eszmék vonzásköréről. Az iszlám egysége is töredezetté vált, ahogy saját értelmezését a tunéziai umma számára kötelezővé tette. Burgiba önjelölt mudzstahidnak[8] nevezte magát, mely olyan széles felháborodást keltő cselekedetekben nyilvánult meg, mint Ramadánkor élő televíziós adásában a böjt megtörésére való felszólítása, melyet saját példájával igazolt: narancslevet ivott a megdöbbent muszlimok szeme láttára.

A poszt-koloniális állam legfőbb vonása, hogy átveszi az iszlám feletti irányítást, hogy politikai ideológiaként használja fel. Ez a következőképp történt: A vallási diskurzus eredetileg arra szolgált, hogy összefogja a muszlimokat a gyarmati hatalom ellen, mi lenne hát logikusabb, mint mobilizálni mindent, még a vallást is egy jóval magasabb küzdelemben: a fejlődés nevében. Mint majd látni fogjuk, Ben Ali 1987-ben hatalomátvétele után először elismeri az iszlám jogos létezését a tunéziai identitás összetevőjeként a hatalom legitimációjának diskurzusában, egyúttal viszont alá is rendeli egy magasabb rendű célnak, a demokráciának és a fejlődésnek. Az állami beavatkozás a vallási szféra nacionalizációjával és az ulema marginalizációjával járt. (Hermassi 1996: p. 91) A vallástudósok szerepének peremre szorulásához nagymértékben hozzájárult, hogy a vezető szellemi központ, a Zeituna mecset vallástudósai sok kérdésben megosztottak voltak, így nem tudtak egységesen és hatékonyan fellépni a kormány radikális szekularista intézkedéseivel szemben. Megosztotta őket a reformok kérdése, az intézetben tanuló diákok városi (beldi) és vidéki (afaki) szembenállása, és különösen a gazdag tuniszi családokból érkezett hallgatók élveztek különleges előnyöket. (Ghozzi 2002 p.330)

Az új, szabadságon és egyenlőségen alapuló társadalom megteremtésén fáradozó fiatal nemzetállam, az értékeket, a szokásokat és az adóelosztást egyaránt érintő alapos reformjaival radikális változást hozott a hagyományos társadalmi szerkezetben. Az állam behatolt a magánszférába, melyet még a gyarmati rendszer sem háborgatott: az iszlám alapjának számító családi kapcsolatrendszert is célba vették reformjai. Megváltoztatva a családjogi törvényt a hagyományos társadalom legmélyebb rétegében volt képes alapvető változást elérni. Az állam saját béklyóiba láncolta a családot, miközben kiszabadította a régi hagyományos kötelékeiből: magára vállalta az addig a szokásjog vagy a Maliki jogi iskola ellenőrzésében álló kérdések eldöntését.

Az arab világban egyedülálló radikális újítás, a tunéziai Személyek Jogállásáról szóló törvény nyílt támadást intézett a régi hagyományok ellen, nagyon sok indulatot szabadítva fel. A törvény a poligámia eltörlését, az egyén beleegyezését a házasságkötésbe, és a férj egyoldalú válásának tilalmát mondta ki. A női emancipáció

[8] A mudzstahid értelmező, jogi vagy teológiai kérdésekben független döntéseket hozó jogtudós, döntései a négy uszul értelmezésén alapulnak, melyek az iszlám joggyakorlat alapját képzik: a Korán, hagyomány (szunna), analógia (kijasz) és konszenzus (idzsma) Tamimi 2001 p. 138

támogatásának törvénybe foglalásánál jóval fontosabb figyelembe venni a reform szellemét és nyílt szándékosságát, hogy szembemenjen a hagyományokkal. A politikai elit törvényhozó tekintélyként lépett fel a hagyományosan érzékeny területen és felülírta a Saría rendelkezéseit. A törvény reformjának üzenete leginkább szimbólumaiban és tágabb kontextusában mutatkozik meg. A felszabadító hatással azt célozták, hogy egy régi kor lezárultával, új világ kezdődik. A modernitás, mely a jövő ígéretét sugallta szemben állt az iszlámmal, mely a dicső múlt emlékeinek fényében tündökölt, és a fiatal nemzetállam vezetője a modernitást választotta. Sok nagy múltú intézménynek is meg kellett szűnnie e reformok következtében: a Saría bíróságokat a világi bíróságokba olvasztották, a felekezeti bíráskodás megszűnt, a habusz – alapítványokat felszámolták, a Zeituna Egyetemet és szellemi központot a Tuniszi Egyetembe integrálták, és a lunáris megfigyeléseket felváltotta az asztronómiai kalkuláció a holdhónapok kezdetének (s a hozzájuk kapcsolódó vallási ünnepek) kiszámításához. Az 1987-es kormányváltás után a vallási és jogi reformok ismét a viták középpontjába kerültek. Ám Ben Ali elnök válasza 1988-ban egyértelmű volt: a személyek jogállásáról szóló törvény és a nők jogaira vonatkozó törvények visszavonhatatlan eredményei a köztársasági rendszernek, a modernitás kettős győzelme. Az 1988-as Nemzeti Paktum megerősíti a korábbi törvényt: „ezek a reformok a nők felszabadítását és emancipálását célozzák, az idzstihád szilárd törvényeire és a Saria útmutatására alapozott országunk azon törekvésével, hogy bizonyságot tegyen az iszlám életrevalóságáról és az új kor változásainak követelményeire való nyitottságáról. A tunéziai államnak figyelemmel kell kísérnie ezt a racionális politikát, mely az idzstihádból következik, és azon kell munkálkodjon, hogy az idzstihád és a racionalitás hatása világosan láthatóvá váljon az oktatásban, vallási intézményekben és a médiában.” (Hermassi 1996 p. 93) A Személyek Jogállásáról szóló törvény és a Nemzeti Paktum egyaránt vitathatatlanul legitim Tunéziában.

Az egykori kalifátus területén létrejövő poszt-koloniális nemzetállamok politikai diskurzusai nagy hasonlóságot mutatnak abban a tekintetben, hogy az iszlámot mesterjelölőből a diskurzus egy elemévé fokozzák le, vagy a diskurzuson kívül eső „alkotó kívüliség” (constitutive outside – Laclau fogalma) helyzetébe hozzák. Négy stratégián keresztül vizsgálható az iszlám eltávolított (de el nem törölt) artikulációja: a szekularizáció, modernizáció, nacionalizáció és a nyugatosítás (westernizáció) mozzanatain.

Az új rezsimek legitimációs folyamatainak megértéséhez érdemes megvizsgálni azt a radikális változást, melyet Musztafa Kemal által a kalifátus intézményének 1924-es eltörlése eredményezett. (Tunézia lakossága nagyszabású tűntetésekkel válaszolt az intézkedésre.) A kalifátus eltörlésével az iszlám és az állami tekintély közötti történelmi kapcsolat megszűnt. Ez a szilárd kapcsolat tette lehetővé, hogy az iszlám és a muszlim közösség csomópont legyen a muszlim világ diskurzusában. Ha megszűnik a csomópont, mely a diskurzív szálakat egyben tartotta, és amelyen a politikai közösség identitása konstruálódott, a közösség megpróbálja intézményesíteni a távollétét, és új csomópontot állít fel. Ha ez nem sikerül, az a diskurzív közösség széthullásával fenyeget. Ganúsi az iszlám jelenlétét a világban a kalifátus bukása után a tenger visszavonulása utáni szórványos víztócsákhoz hasonlítja, melyekre lassú kiszáradás vár.[9] Mivel a kalifátus bukása után az iszlám, mint mesterjelölő többé nem egyetlen intézményhez van kötve, feladatának újraértelmezése tág diskurzív térben történhetett. Így az iszlám diskurzusban betöltött szerepében egyszerre figyelhetünk meg egy kifelé és egy befelé irányuló mozgást. A poszt-koloniális államok vezetői ugyanis kvázi-kalifa

[9] Ganúsi 2003 Islamic Movements: Self Critism and Reconsideration In: http://www.readingislam.com/servlet/Satellite?c=Article_C&cid=1153698300094&pagename=Zone-English-Discover_Islam%2FDIELayout

stratégiát folytatnak: a modernizáció/szekularizáció stratégiáin keresztül kitessékelik az iszlámot a diskurzuson kívülre, ám ugyanakkor az államhatalom pszeudo-kalifátusként mutatja meg az iszlám diskurzusa feletti hatalmát: a törvények hiteles és felhatalmazott értelmezőjeként lép színre. A modernizáló/szekularizáló rezsim diskurzusának határait az iszlám felhasználásával jelölte ki. Az elmaradottság, hagyomány, primitívség és anti-modernitás metaforái jelölik ebben a diskurzusban az iszlámot. Az iszlám ezen olvasata azonban nem válhatott hegemónná, mivel számos olyan diskurzus volt képes tovább létezni, melyben jelentősége változatlan maradt: az erkölcs diskurzusában a muszlimok számára totalizáló jelként semmit sem változott az iszlám szerepe. Az iszlám más diskurzív horizontokban való továbbélése teremtette meg a lehetőséget, hogy megőrizve erejét a küzdelem terévé váljon, ahol az iszlám különböző diszkurzív konfigurációi harcoltak a vezető szerepért. Azzal, hogy a modernizáló/szekularizáló rezsim a politikai rend központi konstrukciójából a perifériára szorította az iszlámot, paradox módon nem depolitizálta, hanem éppen elősegítette politizálódását, mivel kizökkentve korábbi helyzetéből szétszórta a teljes kulturális mezőben, ahol új tartalommal éledhetett újjá.

Az iszlamisták vallási ellenállása az erőszakos és egyre erősödő szekularizációra adott reakció eredményeként formálódott. A hivatalos ulema szerepének csökkenése, az arab nyelv háttérbe szorítása, a társadalmi szerkezetváltozás (urbanizáció, földrajzi mobilitás, európai kivándorlás) és az értékek átértékelődése kicsiny teret hagyott az iszlám számára a társadalomban. A középosztály megerősödése a régi paraszti társadalom végét jelentette, és így az értékekben, életmódban is alapvető változás zajlott le. Ez ellen a gyorsított modernizációs folyamat ellen, mely egyenlőtlenséget és gyökértelenséget eredményezett, léptek fel az iszlám nevében az új mozgalmak. Az iszlamisták szerveződései Tunéziában kezdetben nem szúrtak szemet a Burgiba rezsimnek. Ennek okát általában szakértők abban látják, hogy a kormány a baloldal esetleges előretörését próbálta az iszlamista mozgalmakkal ellensúlyozni. Akkor kezdték veszélyesnek látni, mikor különböző egyénekről és csoportokról hirdették, hogy eltértek az iszlám normáitól, és ezt a vádat a hivatalos iszlám és az állam ellen is megfogalmazták. Ez éppen akkor történt, mikor az állam sebezhetővé vált az 1970-es évek ideológiai és gazdasági kudarcainak köszönhetően. A rezsim gyengülése pedig éppen akkor következett be, mikorra ellen-hegemón diskurzussá érett az iszlamista diskurzus.

Felmerülhet a kérdés, hogy miért éppen az iszlamista diskurzus volt képes a Burgiba-féle szekuláris rezsim legfőbb kihívójává válni és miért nem más mozgalmak, pártok? Laclau szerint súlyos társadalmi válságban, mikor minden diskurzív rend megrázkódtatást szenved, pusztán egy diskurzus hozzáférhető jelenléte elegendő ahhoz, hogy győzelmet arathasson. Ebből következően egy diskurzus sikeres lehet a belső kvalitásaitól függetlenül is, ha egyedüli koherens struktúrát képes felmutatni egy teljesen szétzilálódott világban. Az iszlám köré szerveződő diskurzusok a muszlim világ felborult rendjében stabilitást ígértek. Maguk a diskurzust alkotó elemek pedig mindig léteztek a muszlim társadalmakban, és artikulációjukkal hozzáférhetővé váltak a politikai ellenzék kiépítésében. Az iszlamizmus tehát nem az iszlám puszta reflexiója, hanem politikai diskurzusa, mely a rendelkezésre álló iszlámot a modernista/szekuláris diskurzus aláásására használja fel. Az iszlamizmus az iszlám köré rendeződik, de vissza is hat rá, mivel e kétirányú folyamatban az iszlám interpretációja révén egyben konstruálja és hozzáférhetővé teszi az iszlám jelenéseit.

Az iszlamisták diskurzusaiban a politikai elem a vallási fölé kerekedik: többet beszélnek iszlamista „ideológiáról", mint szűk értelemben vett vallásról, feladatuknak tekintik, hogy az iszlámból olyan politikai modellt állítsanak fel, mely versenyre kelhet a nyugati nagy ideológiákkal, különösen a kapitalizmussal és a szocializmussal. Nyíltan

foglalkoznak az állam kérdésével, az iszlám köztársaságéval. Amíg a tradicionális ulema a civil társadalom megszervezését szeretné megvalósítani, addig ők a társadalom újjáépítését szeretnék az államtól lefelé.

5.A tunéziai iszlám identitás

5.1.Az iszlamista mozgalom „tunéziai specialitása”

Ahhoz, hogy a tunéziai kontextusban az iszlamista diskurzus kialakulását megértsük, érdemes feltárni a tunéziai identitás konstrukciójának vallási elemeit. Ganúsi az 1970-es évek közepére felismerte, hogy bontakozó mozgalmának sajátos tunéziai jellemzői kezdtek kialakulni, mely három fő összetevő egymásra hatásának eredménye. (Tamimi 2001 p.40)

Az első vallási identitásbeli sajátosságnak Ganúsi a hagyományos tunéziai vallásosság nevet adta (at-tadajjun at-taklidi at-tuniszi), mely három elemből áll: a Maliki iskola szerinti joggyakorlatból, az al-Asarijah-féle teológiai doktrínából és a szufizmusból. A triád a változások, interakciók és konfliktusok hosszú történetének eredménye. Erre a kombinációra az utánzás (taklid) jellemző és az újító gondolkodás (idzstihád) hiánya abban a korban, melyre hosszú stagnálás nyomta rá a bélyegét. A Maliki jogi iskola kizárólagos elfogadását is Ganúsi az idzstihád elutasításának és az intolerancia jelének tekintette. Az Abu al-Hasszán al-Asari (873-941) által kidolgozott teológiai irányzat a fatalizmus (al-Dzsabrijah) felé hajlik a mutaziliták képviselte szabad akarattal szemben. Ganúsi szerint az ehhez járuló szufizmus, melyet politikai elemnek tekint a triádban, megveti a kormányzás autoriter rendszerének alapjait, mivel a szufizmus a tanítvány feltétlen engedelmességét írja elő mesterével szemben. A tunéziai vallási identitás feltérképezésével Ganúsi a tunéziai autoritarianizmus kulturális alapjait ismerte fel. Ahhoz, hogy társadalmának kulturális mintázatát megváltoztassa a fatalizmus felcserélését a szabad akarattal, a taklid helyére az idzstihád módszerét, és a szufizmus vak követése helyett az egyenlőséget valamint a szufi sejkek szentségüktől való megfosztását javasolta.[10]

Ganúsi azonban hamar fel kellett, hogy ismerje az 1970-es évek végén, hogy stratégiájának megvalósítása mind a tunéziai társadalom, mind a rezsim felől komoly akadályokba ütközött. Mivel reformelképzelése az egész társadalom ellenállását váltotta ki, a politikai küzdelmekben mozgalmának egységes fellépése érdekében úgy tervezte, inkább békét köt a Zeituna vallástudósaival és a szufi rendekkel. Az intellektuális és teológiai reformokat háttérbe szorította a politikai aktivizmus.

A tunéziai specialitás második összetevője Ganúsi szerint a szalafista vallásosság, mellyel már szíriai tanulmányútja alatt megismerkedett. Ez négy fő elemből áll: az utánzás (taklid) elutasítása és az eredeti forrásokhoz való visszatérés (al-maszadir), az egyiptomi Hasszan al-Banna által 1928-ban alapított Ikhván al Muszlimun (Muszlim Testvériség) mozgalom politikai és társadalmi eszméi: Isten a szuverenitás kizárólagos forrása, a fennálló politikai rendszerek iszlámellenesek, ezért meg kell őket változtatni. Harmadik eleme az Ikhván oktatási és nevelési programja, és a negyedik az Ikhván intellektuális programja, mely Ganúsi szerint túlhangsúlyozza az erkölcsi és doktrínális elemeket a társadalmi és politikai összetevők rovására. Ennek következtében

[10] Ganúsi mesterdiplomáját a Tuniszi Egyetemen a 13. században élt Ibn Tajmijah iszlám tudós munkásságából írta “Végzet Ibn Tajmijah gondolataiban” címmel, akinek műveit a Zejtuna Egyetemen betiltották, mivel bírálta a fatalizmust és a szufizmust.

szerinte végül két kategória jön létre: azok, akik a testvériség tagjai és azok, akik velük szemben állnak.

Ganúsi a harmadik összetevőt racionális vallásosságnak nevezi (al-tadajjun al-aklani), mely a vallási tanok megértését és a szent szövegek értelmezését az "értelem napvilágánál" végzi. Ez az irányzat a 70-es évek végéig nem tudott kibontakozni a szalafizmus erőteljes hatása miatt. A racionalisták, akiket később iszlám baloldalnak neveztek (al-jiszar al-iszlami) elismerte a Nyugatot, annak különösen a szocialista és baloldali eszméit, ezért elutasította a szalafizmus azon elképzelését, hogy a Nyugat egy hanyatló materialista civilizáció. Az Ikhván egyszerű felosztása helyett, mely szerint vannak a hívek (mumin) és a hitetlenek (kafir), az emberiséget társadalmi és politikai kritériumok alapján hat osztályba sorolja: hazafi (vatani), khain (áruló), forradalmár (thavri), reakciós (radzsi), paraszt (fellah) és földbirtokos (iqtai). Így egy ember lehet muszlim, de mellette áruló vagy hazafi. A racionalisták nem fogadták el a kutbista kivonulást a dzsáhili társadalomból. Ganúsi egyetértett a racionalistákkal, hogy a 19-20 századi reformista iskolák tanait fel kell éleszteni, de a szalafista kritikájukban már nem osztozott. Különösen elutasította azt a gondolatot, mely Burgiba reformjait a Keireddin at-Tuniszi-féle tunéziai reformista iskola továbbélésének tekintette. Az iszlám baloldal interpretációs nézeteltérések miatt végül kilépett Ganúsi mozgalmából, és elszigetelődött. (Tamimi 2001 p.40-43)

Az iszlám baloldal magát progresszív iszlamistáknak nevezte (takaddumijun al-islamijun), vezetőjük Ahmida en-Neifer Ganúsival együtt szervezte meg még 1970-ben az Iszlám Gyülekezetet (al-Dzsamah al-Iszlamijah). En-Neifer interjújában azzal indokolta a mozgalommal való szakítását, hogy csalódott a Muszlim Testvérek eszméiben, mivel azok nem idomultak a modern társadalom kihívásaihoz. Ő tovább kívánta vinni Hasszán el-Banna eszméit és saját tunéziai társadalmának problémáira alkalmazni az iszlám tanításait. „Szükségesnek láttam valami tunéziait létrehozni. Egy olyan új fogalmat vezettem be, amely akkoriban tabu volt: a tunéziai iszlám koncepcióját". (Beinin p. 374)

Ganúsi erről az időszakról úgy nyilatkozik, hogy társaival társadalmuk nyugatosításának hátat fordítottak, így annak nyugatosított szegmenséről nem is voltak hajlandóak tudomást venni. Teljes mértékben elutasították Burgiba reformjait (a „burgibizmust"), és a Mashrekben szerzett tapasztalataik miatt ugyanakkor mereven elutasították a tunéziai vallásosság hagyományos formáit is. Ennek következtében végül a teljes társadalommal szembekerültek: összetűzésbe kerültek a nyugatosított elittel, különösen a kommunistákkal, a Zeituna központ sejkjei által vezetett hagyományos társadalommal, és a Burgiba rezsimmel. (Tamimi 2001 p.46)

5.. Rasid Ganúsi – életrajzi összefoglaló

A tunéziai iszlamista mozgalom vallási identitását alapvetően Ganúsi eszméi formálták. Az ő tapasztalataiból, tanulmányaiból kialakuló szemlélete beépült a mozgalom programjába, így egy rövid kitérőben áttekintjük életének főbb állomásait.

Rasid al-Ganúsi 1941-ben született a dél-tunéziai Gabes megyében, el-Hamma városban egy földműves család tizedik gyermekeként édesapja negyedik feleségétől. Elvégezte a hagyományos Korán-iskolát (madrasza), de mivel franciául nem tanult, így a tunéziai egyetemek ajtaja zárva maradt előtte. A vallásos neveltetése élesen szembenállt az erősen szekuláris társadalommal, mely a francia kultúrát igyekezett meghonosítani. 1964-ben Egyiptomba ment és három hónapig a Kairói Egyetem mezőgazdasági karán tanult, majd Damaszkuszban folytatta tovább tanulmányait, de ott

filozófiai tanulmányokat folytatott. Kapcsolatba került a szíriai Muszlim Testvérekkel és a nasszeri arab nacionalizmussal. Hamarosan azonban szakított a mozgalommal, mivel míg otthon, Tunéziában az „arab" és a „muszlim" felcserélhető fogalmak voltak, addig a Közel-Keleten azt tapasztalta, hogy a keresztény arabokat is megszólító arabizmus gyakran szembekerült az iszlámmal, így a nacionalizmus diskurzusában az iszlám csak másodlagos szerepet kapott. (A szíriai Testvériséget egy keresztény arab alapította) 1965-ben hét hónapos európai utat tett. Ganúsi 1968-ban diplomázott, és további tanulmányokat kezdett A párizsi Sorbonne Egyetemen, ahol Ahmida en-Neiferrel együtt szemtanúja volt a párizsi diáklázadások hatásainak. Ám családi kérésre hazatért és otthon vállalt állást, Tuniszban lett középiskolai tanár. 1966-tól a pakisztáni tabligh mozgalom Tunéziát is elérte: az iszlám gyakorlására szólították fel az utca emberét. Ganúsi csatlakozott a dawa (iszlámra hívás) csoporthoz. A középiskolában filozófiát tanított, és ezt arra használta, hogy a nyugati materialista eszmék kritikájával bemutassa az iszlám magasabbrendűségét. (el-Effendi 1987) Az 1970-es évek elejétől az iszlám csoport szervezésében központi szerepet játszott. A Burgiba-rezsim 1981-ben börtönbe záratta, ahonnan az 1984-es elnöki amnesztia engedte ki. 1986-ban ismét letartóztatták és Burgiba mindenképpen halálbüntetéssel akarta Ganúsit sújtani. Erre azonban nem kerülhetett sor, mert Ben Ali 1987-ben leváltotta Burgibát az elnöki posztról és a nemzeti kiegyezés nevében szabadon engedte az iszlamista mozgalom karizmatikus vezetőjét. 1989-ben a parlamenti választások demokratikus kudarca után Ganúsi önkéntes száműzetésbe vonult. Kezdetben Szudánban, majd Nagy-Britanniában telepedett le. London menedékjogot adott neki, amivel Tunézia felháborodását és a két ország diplomáciai kapcsolatainak elhidegülését váltotta ki. Jelenleg Ganúsi Karadavi sejk mellett az Európai Fikh Tanács tagja.

Gondolatai kevéssé ismertek nyugaton, mivel Ganúsi kizárólag arabul publikál, így főleg fordítások és interjúk állnak a nyugati olvasó rendelkezésére, de a Tunéziával foglalkozó írásokban neve egyet jelent az iszlamista mozgalommal.

6. Az Iszlám Irányzat Mozgalom megszerveződése és Habib Burgiba szekuláris reformjai

Az MTI politikai gyökerei visszanyúlnak azokig a reformokig, melyek a tunéziai függetlenség kikiáltása utáni évtizedben zajlottak. Ezekben az években az iszlám intézmények teljes leépítése zajlott. Jogi, oktatási és földreformok során a nemzeti vallási élet struktúrái az Új-Desztúr (Alkotmány) Párt irányítása alá kerültek, akik politikailag semlegesítették a tunéziai ulemát. Burgiba pszichológiai forradalomba kezdett, modernista reform felé kormányozva országát, átalakítva az iszlámot, mint az elmaradottság elleni harc részét. Elbaki Hermassi, tunéziai kutató, az MTI kialakulásával kapcsolatban megállapítja: „AZ MTI eredetének magyarázatában egy olyan nyilvánvaló ok áll, amit ritkán vesznek teljes súlyával számításba: az arab országok közül Tunézia az egyetlen, ahol a modernista elit szándékosan az iszlám intézményeket vette célba és semmisítette meg a szisztematikus társadalmi és kulturális reform nevében."[11] Burgiba támadása az iszlám ellen nagymértékben hozzájárult az iszlamista mozgalom politizálódásához. Amikor Burgiba modernizációs forradalma nem hozta meg a tunéziaiak számára a remélt társadalmi és gazdasági gyümölcseit, az iszlám intézmények elleni támadása a haladás nevében politikai fegyverré vált az elnök

[11] E Hermassi, 'La Societe tunisienne au miroir islamiste', Maghreb-Machrek, Jan/Fev/Mars 1984, p 40 idézi: Boulby 1988 p. 591

ellen. A Felvilágosodás gyermeke, sorbonne-i jogi és politikatudományi diplomával rendelkező Burgiba, politikai inspirációját Rousseautól, Lamartaine-től és Hugotól merítette. Célja az volt, hogy Tunéziát modern állammá formálja a francia forradalom elvei alapján. A burgibizmus jelszavai: a haladás, racionalitás és emberi méltóság. Ehhez azonban a tradicionális iszlám intézmények bezárására és a szokások betiltására volt szükség. [12]

Burgiba nem hagyta magára az iszlámot a szekuláris állam építése közben. 1959-ben úgy fogalmazott, hogy célja a vallás dinamikus vonásának visszaállítása. (Boulby 1988: p. 591) A függetlenségért folytatott harcban Burgiba pártja, a Neo-Desztur a tömegek mozgósítására sikeresen használta fel az iszlám szimbólumait: a párt mecsetekben tartott üléseket és felszólította az embereket, hogy imádkozzanak a nemzeti mártírokért. Burgiba „nagy harcosnak" (mudzsahid al akbar) nevezte magát, akik a francia elnyomás ellen szent háborút vívott (dzsihád). Oktatási reformja kiemelt prioritást élvezett a párt programjában: kötelezővé tette az alapfokú oktatást és egységesítette az oktatási rendszert. Ez utóbbi az ulemára mért nagy csapást. Az oktatás egységesítésével ugyanis a vallási iskolák megszűntek, így a Zeituna tudósai elveszítették hagyományos tanítói szerepkörüket.

A Zeituna szellemi központot a Tuniszi Egyetembe olvasztották, így az ott végző diákok számára kevés állás állt rendelkezésre, az is a kormány ellenőrzése alatt. Burgiba egyik első intézkedése a mecsetek pénzügyi bázisát biztosító alapítványok (habusz) megszűntetése volt, mely 150 ezer hektár föld államosítását jelentette. Ezzel a kormány megszűntette az ulema forrásait, és többen külföldre távoztak. Azok közül, akik maradtak behódoltak Burgiba reformjainak, úgy ahogyan azt korábban a franciáknak tették.

Az 1956-os Személyek Jogállásáról szóló törvény ellen az ulema nem egységesen lépett fel. 14 vallástudós fatvában ítélte el a törvényt, de többen elfogadták a világi bíróságokon felajánlott állásokat. Burgiba nagy felháborodást kiváltott intézkedéseinek egyike az iszlám tradicionális női fejkendő (hidzsáb) eltörlése: Sfaxban 1957-ben elmondott beszédében „gyűlöletes rongydarabnak" nevezte, melynek semmi köze nincs az iszlámhoz. Kitiltotta a fejkendőt az iskolából és a közszféra munkahelyeiről. 1960 Ramadánjában a televízióban a gazdasági fejlődés érdekében megtiltotta a böjtöt. (Boulby 1988 p.593)

Burgiba beszédében azzal magyarázta a böjtölés alóli mentességet, hogy ilyenkor a tunéziai termelés és munka leáll. Az elmaradottság elleni küzdelmet szent háborúnak (dzsihádnak) nevezte, amely esetén mentesség jár a böjt alól egy hadísz szerint.[13] Ezzel az intézkedésével az ulema és még a pártjából is sokan nem értettek egyet, a tuniszi főmufti pedig fatvát adott ki, melyben kijelentette, hogy a böjt továbbra is vallási kötelesség, kivétel csak betegség és fegyveres szent háború esetén lehetséges. A vallástudósok a Ramadán érdekében harcot vívtak a modernista törekvéssel szemben, és ebben széles lakossági támogatást tudhattak magukénak. Amikor Burgiba 1960-ban tudományos csillagászati eszközökkel tette kötelezővé a hónapok kiszámítását, Kairuán és Sfax vallási vezetői egy nappal korábbra hirdették ki a szent hónap első napját, mint

[12] A francia forradalom eszméit mintegy a fejük tetejére állította, hiszen ott a nép akarta ezeket az eszméket kivívni az uralkodóval és ideológiájával szemben, Burgiba pedig a néppel és ideológiájával szemben

[13] A hadísz szerint egy alkalommal mikor a Próféta Mekkában járt Ramadánkor, észrevette, hogy többen nem követik a böjt előírásait. A Próféta is megtörte a böjtjét és erre szólította fel a többieket is, mondván, hogy nagyobb erejük lesz az ellenséggel szembeni harcban, ha esznek.

Tuniszban nyíltan szembehelyezkedve Burgiba előírásával. Egy évvel később Burgiba leváltotta a Zeituna vezető imámját azzal vádolva, hogy egy nappal később akarta a Ramadán első napját kihirdetni. Ezután a második imámot is megvádolta, hogy beszédeiben rágalmazza a rezsim valláspolitikáját.[14] Erre már a lakosság tüntetéssel válaszolt. Ez volt az első nyílt elégedetlenség amely bizonyította, hogy az ulemának még mindig nagy bázisa van a tunéziai lakosság körében.

1970-ben a Zeituna élete új lendületet kapott. Ahmed ben Miled és Abdelfattah Muru későbbi MTI vezetők különféle szemináriumokat szerveztek a Nagy Mecsetben az iszlámról. Ganúsi visszatérve külföldi útjáról részt vett ezeknek a szemináriumi köröknek (halka) a munkájában. A fiatalságot rabságban tartó nyugati eszmék mellé az iszlám alternatívát kínálták a Zeituna sejkjei. Ezek az előadások főként az egyetemistákat és a középiskolásokat szólították meg.

Tunéziában a Pakisztánból induló Dawa (prédikáció, iszlámra hívás) mozgalom az 1960-as évek közepétől 1973-ig volt jelen. A nagy népszerűségnek örvendő mozgalom ekkor kettévált: akik továbbra is követték ezt a tanítást, Hívás és Kommunikáció néven folytatták tovább, a másik csoport viszont az egyiptomi Muszlim Testvérek ösvényére lépett (iszlám csoport). Míg a Dawa csoport az egyén erkölcsi tökéletesedését állította középpontba, addig az iszlám csoport a társadalom, kultúra, gondolkodás iszlám vonásaira kezdte áthelyezni a hangsúlyt. A Dawa kis csoportokban járva hívta az embereket az iszlám tanítások meghallgatására, mely nem hirdetett politikai tanokat, mégis a kormány rossz szemmel nézte őket. (el-Effendi 1987)

A tanítások társadalmi és kulturális vonatkozásban foglalkoztak az egyénnel és a családdal, politikai szinten nem. Figyelmet szenteltek a nyugati intézmények általános hanyatlásának, melyben Boulby az egyiptomi Muszlim Testvériség hatását véli felfedezni. Ugyanakkor a mozgalom nem csak külföldi eszmék befolyása alatt állt: azok az idősebb sejkek, akik nem utaztak külföldi tanulmányutakra is fontos szerepet játszottak a kulturális megújulásban. (Valószínűsíthető, hogy Mohamed Abduh írásai hozzájuk is eljutottak) Nekik köszönhető a Korán Megőrzése Szervezet (APK). A Zejtuna vallási megújulást hirdető mozgalma széles támogatottságot élvezett a fiatalság körében, de az egész lakosságról elmondható, hogy az iszlám vallásgyakorlók száma jelentősen növekedett 1967 és 1973 között.[15] Az Al Maarifa 1971-ben 6000 olvasót vonzott, ami 1979-re 25 000-re nőtt, amikor az újságot betiltották. (Boulby 1988 p.600)

Az iszlám mozgalom erősödése a kormány figyelmét is felkeltette. 1970-ben a Ramadán elleni kampány elkezdődött. Az El Amal a kormány hivatalos lapja az iszlámról kezdet cikkezni, méltatva a Korán Megőrzése Szervezet tevékenységét. 1972-ben teljes különkiadás foglalkozott Burgiba Tunéziáért folytatott harcának történetével, „Burgiba eszméinek iszlám eredete" címmel, és a főoldalon az elnök mekkai zarándokútjáról készült fénykép díszelgett. Az írás azt tárgyalta, hogy Burgiba nyugati háttere és műveltsége ellenére eszméi mélyen az iszlámban gyökereznek. (Boulby p.601) A kormány az iszlám diskurzusába való befolyásgyakorlással egy lehetséges iszlám politikai ellenzék kialakulásának akarta elejét venni.

Az 1970-es évek végére több iszlám mozgalom is szerveződött Tunéziában. Az ismert és legnagyobb Iszlám Irányzaton (MTI) kívül, a Hasszan Godbani vezette Iszlám Súra Párt, mely iráni kapcsolatokkal rendelkezett, az MTI-ből kivált Iszlám Progresszív

[14] Rahmúni sejk 1962-es letartóztatását Ganúsi a „szekuláris teokrácia" megnyilvánulásaként mutatja be. A vallástudós a következő vádpontban találtatott bűnösnek: megengedte magának, hogy a Koránt másképpen értelmezze, mint az elnök." Ghannouchi 2000

[15] Tessler a tunéziai lakosság vallásgyakorlását 1967 és 1973 között vizsgáló felmérése alapján. M Tessler, Political change and the Islamic revival in Tunisia, idézi Boulby p. 600

Irányzat, az Iszlám Élcsapat, mely kapcsolatba hozható a földalatti terrorista tevékenységekkel és az Iszlám Felszabadítási Párt, melyről nagyon kevés adat áll rendelkezésre, csak annyit lehet tudni, hogy egy palesztin sejk alapította és a kalifátus visszaállítását tűzte ki célul. (Boulby 1988 p.602) Az MTI gyökerei 1970-be nyúlnak vissza, az al Maarifa újság kiadóihoz. 1971-ben tagjai voltak a Korán Megőrzése Szervezetnek, ami lehetővé tette, hogy hallassák hangjukat, befolyásukat növeljék különféle konferenciákon, vitákon és iszlám előadásokon. Ám a szervezet megszüntette kapcsolatát a későbbi MTI tagokkal, mivel olyan híresztelés kapott lábra, hogy a Korán Megőrzése Szervezetet eszközként használják a kormány elleni küzdelmükben. A kormány ezek után gyanakodva figyelte a mozgalmat és a rendszer törvényes paraméterein kívülre szorította működését, ami elősegítette politizálódását.

7. Az iszlám diskurzusának formálódása a mozgalomban

A mozgalomhoz en-Neifer szerint azok a gyökértelenek csatlakoztak, akik sem a baloldali, sem a jobboldali ideológiákban nem hittek, és az identitáskeresés általános problémáját látja az iszlamista mozgalom vonzereje mögött, illetve az 1967-es hatnapos háborút említi, mely a nacionalista és pán-arab eszmék teljes megsemmisüléséhez vezetett. (Beinin 1997 p.371)

A kormány nem vett tudomást kezdetben az iszlám csoportokról, és a mozgalom eszméi sem voltak eleinte világosan kiépítve. A Burgiba-féle szekularizmus által képviselt nyugati eszmék ellen kezdődött meg diskurzusuk megalkotása. Amikor a középiskolások, akiket tanítottak kikerültek az egyetemre, magukkal vitték a formálódó eszméket, mely szembekerült az egyetemen meghonosodott baloldali eszmékkel, és így nyert az iszlám gondolatra épülő diskurzus formát. En-Neifer Francois Burgattal készült interjújában úgy fogalmaz, hogy az Iszlám Irányzat ekkor alakította ki politikai nézeteit. Amikor kapcsolatba kerültek a baloldali mozgalommal fedezték fel, hogy az idegen eszmék beavatkozásának a fejlődő országokban már nagy történelme van. (Beinin 1997 p.372)

Érdekes megjegyezni, hogy az Iszlám Irányzat Mozgalom elnevezését csak 1978-ban kapta. 1971-ben, mikor a Korán Megőrzése Társaságból kivált, a kormány egyszerűen iszlám csoportnak nevezte őket. 1978-ban a diák felkelésekről Ganúsi és Muru kiadott egy közleményt, az újság kiadója Vallási Irányzat képviselőinek tüntette fel a két szerzőt. Ezt a nevet aztán az egyetemisták alakították át Iszlám Irányzat Mozgalmává, a szudáni Testvériség egyetemi szervezetének mintájára. Ez is példázza, hogy a Burgiba-rezsim diskurzusának megkonstruálásában 1978-ig nem szerepeltek az iszlamisták, mivel még nevük sem volt, hogy jelölőként bármilyen pozíciót elfoglalhassanak.

Burgiba nyitása a pluralizmus felé 1981-ben az Iszlám Irányzat Mozgalom számára a politikai küzdőtérre való kijutás lehetőségét jelentette, amihez a rezsim hivatalos jóváhagyását kérte. Ezt azonban komoly belső viták előzték meg. 1980-ban a kormány az MTI belső szervezeti felépítéséről és működésről szóló dokumentumokat hozott nyilvánosságra, s ez világossá tette, hogy tud a mozgalomról, mely azonban hivatalosan nem kérte elismerését. A másik okot Ganúsi demokráciáról, pluralizmusról és az iszlám társadalomba való békés átmenetről alkotott nézeteinek következményében láthatjuk. A mozgalom diákjainak radikálisabb nézőpontja ellenezte a dekadens és korrupt rezsim törvényes elismerését, mely az MTI-t csak a rendszer egy újabb járulékává teszi. Azonban Ganúsi ekkor mozgalmáról így nyilatkozott: „Amint az

iszlám tevékenység a politikai szabadságokért és a társadalmi igazságosságért folytatott harccá válik, és a nemzetközi tábortól való függetlenségi küzdelemmé, akkor közelebb kerülünk céljainkhoz." (el-Affendi p.107) Ez a kijelentés ingoványos és konfrontatív terepre mozdította el a mozgalmat. Ganúsit, Abdelfattah Murut, a szervezet főtitkárát és több társát 1981-ben Burgiba erőszakra való buzdítás és az elnök életére törés vádjával letartóztatta és 11 év börtönbüntetést kiszabva a bizerte-i börtönbe záratta. (Burham 1986) Ganúsi távollétében a szervezetben ellentmondásos nézetek kezdtek terjedni, melynek 1984-es szabadon bocsátása vetett véget. Az 1984-ben a dél-tunéziai Ramadából induló nagy sztrájkhullám söpört végig az országon, mivel a megszorító gazdasági intézkedések következében a kormány megemelte az alapvető élelmiszerek árát. Ez a kenyérlázadás a rezsimet engedményekre bírta, mely elnöki amnesztiát adott a bebörtönzött MTI tagok számára is. Noha Ganúsi szabadlábra került, folyamatos zaklatások vették kezdetüket, Ganúsi nem taníthatott. A rezsim 1985-től megismételte korábbi elnyomó intézkedéseit: új pártokról szóló törvénytervezetet vezetett be, mely az MTI alapelveinek mond ellen, ezzel is biztosítva távoltartását a politikai nyilvánosságtól.[16] Az idősödő Burgiba miniszterei az iszlamistákkal szembeni eredménytelenségre hivatkozva sorra váltotta le: Mzali, Charfi után a volt vezérkari tisztet, Zin el-Abidin Ben Alit nevezte ki miniszterelnöknek. Az ő vezetése alatt zajlott Ganúsi és 90 iszlamista bírósági tárgyalása 1987. márciusától. Burgiba nem sok ügyet vetett a mérsékelt iszlamisták békés természetére, számára a halott iszlamista az egyetlen békés iszlamista. (el-Affendi p. 108) Ganúsi ügyének újratárgyalására Burgiba kérésére, (és egyben halálbüntetés kiszabására) november 9-én került volna sor.

8. A Ben Ali-rezsim diskurzusa: a „tunéziai iszlám" fogalmának megalkotása az en-Nahda mozgalom kirekesztésére

8. 1. Ben Ali hatalomátvétele és az iszlám társadalmi rehabilitációja

1987. november 6-án éjjel Ben Ali akkori miniszterelnök, korábbi katonai vezérkari főparancsnok felkérte a Burgibát kezelő orvosokat, hogy állítsanak ki egy orvosi jelentést, melyben az idős elnök hivatali köztevékenységét kizáró betegségeit tűntetik fel. Ben Ali minden lehetséges ellenfelét azon az éjjel házi őrizetbe helyezve és elfoglalva a televízió és a rádió épületeit, átvette a karthágói elnöki palota felett az irányítást. Burgiba elnököt egy monasztíri rezidenciájába szállíttatta, ahol 2000-ben bekövetkezett haláláig élt. A „legfőbb harcos" iránti tiszteletből nem hozott semmilyen Burgiba jóhírét veszélyeztető intézkedést. A Burgiba-éra végét a rádióban mindössze egy négy perces beszédben jelentette be Az elnököt leváltó puccs tehát vér nélkül és alkotmányos keretek között (a tunéziai alkotmány lehetővé teszi az elnök leváltását, ha egészségi állapota akadályozza további hivatalban maradását) zajlott, ami azért is figyelemre méltó, mivel Ben Ali mögött ott állt az egész nemzeti gárda. (Borowiec 1998: p.56-58)

Az alkotmányos puccs utáni másfél esztendőben Ben Ali a hivatalos egyetértés konstrukciójának horizontját alakította ki. Széles diskurzív mezőben rendezte el a tunéziai iszlám pozitív értékeit és a tunéziai identitás (tunisianité) fogalmát, melyek a

[16] A javaslat negyedik cikke szerint valamennyi pártnak el kell fogadnia az 1956-os személyek jogállásáról szóló törvényt, az ötödik cikk az iszlámra, mint valamennyi tunéziai vallására hivatkozva megtiltja, hogy párt vallási alapon szerveződjön. Végül, a hetedik cikkben előírja, hogy egy párt alapítója nem tölthetett korábban három hónapnál többet börtönben (Burnham 1986 p.20

demokráciát, fejlődést, és legalitást jelölték. A népszerű fogalmakat felhasználva a kormány új, kevéssé megosztó képet akart kialakítani, de az egyes kulcsfogalmakat úgy artikulálta, hogy az a rezsim érdekeit szolgálja. A hatalom szimbolikájának változása egyszerre tükrözte a társadalmi valóságot, de ugyanakkor segített is megkonstruálni azt. Ben Ali szakítva Burgiba iszlámmal való ambivalens kapcsolatával az iszlámot nem azonosította iszlamizmussal.

Az iszlámnak a muszlim országban „azt a helyet biztosítani, mely megilleti”[17] azt jelentette, hogy Ben Ali konkrét intézményi lépéseket tett diskurzusa hitelének biztosítására. Átvette az iszlamisták programjának egy részét, hogy ez által enyhítse az en-Nahda jelentette kihívást. Ezért Ben Ali szimbolikusan nagy jelentőségű, ám alaposan megtervezett és valójában korlátozott hatékonyságú intézményi reformokat valósított meg a hivatalba lépésének első évében. Mindössze két héttel hatalomátvétele után a kormány iszlám erkölcsi kampányt indított el, mely a közterületeken volt hivatott ellenőrizni az iszlámmal össze nem egyeztethető viselkedést. A televízió és a rádió is közvetítette az imára hívást (adzan), és a hivatalos retorika is megtelt iszlám utalásokkal: Ben Ali minden beszédét az Isten nevében formulával kezdte (Bismillahi) és Korán idézetekkel zárta. (A Burgiba-éra végét jelentő rádióbeszédét szintén az Isten nevében invokációval kezdte.) Ben Ali elnökké választása utáni első hivatalos útja a mekkai zarándoklat volt, mely nagy média nyilvánosságot kapott. Ezek a lépések az iszlamizáció szimbolikus lépései voltak, és az MTI-vel való kiegyezést célozta Ganúsi és több ezer politikai fogoly szabadon bocsátása.

A rezsim úgy építette be diskurzusába az iszlámot, hogy ezáltal delegitimálja az iszlamizmust. Ha az állam maga tesz az iszlamizáció érdekében lépéseket, akkor értelmét veszti, hogy ezt forradalmi úton menjen végbe. Ha a mérsékeltek elégedettek ezekkel a változásokkal, kevésbé valószínű, hogy támogatni fogják a radikálisokat. Ha pedig az államnak sikerül egy erőteljes és népszerű iszlámot konstruálnia, az ellenzéki mozgalmak nem lesznek képesek ellenőrizni azokat. (Enhaili et Adda 2003 p. 73)

Fontos azonban kiemelni az iszlám rehabilitációjának erősen szimbolikus jellegét. Ugyan jelentős lépésnek tekinthető a Zeituna Egyetem újbóli megnyitása és a természettudományi oktatásban az arab nyelv visszaállítása, melyek bizonyos fokú intézményi változást tettek szükségessé és a kormány anyagi támogatását, mégis a reformok nem érintették az iszlamisták által megfogalmazott programokat. Az iszlamista intézményi követelések, mint a Saría bíróságok visszaállítása, államtól függetlenül kinevezett és fizetett imámok, növekvő vallási oktatás nem szerepeltek Ben Ali programjában. Az iszlamista mozgalom jogállása sem változott, továbbra is fennmaradt a politikából való kirekesztése, míg az iszlám láthatóbbá vált a társadalomban, nem teremtett új tereket, marginális maradt. A vallás az államnak alávetett és erősen ellenőrzött pozíciója nem változott. A kormány re-iszlamizációs törekvése általános támogatást élvezett, de akadtak olyan szekuláris csoportok az országban, akik óva intettek a túlzásba vitt iszlamizációtól. Az iszlamisták és a szekuláris csoportok közé szorulva a kormány meghúzta a határt az iszlamisták elfogadhatatlan követelései és az iszlám elfogadható követelései között úgy, hogy az iszlám rehabilitációját nem egy folyamatnak, hanem 1988-ra befejezettnek tekintette.

[17] Pour faire la part des choses et dissocier la revendication d’une immense communauté de Tunisiens attachés à leur foi des desseins d’une minorité qui perçoit dans cette revendication un champ de manouevre politique, nous avons, au lendemain du 7 novembre, pris des mesures de nature à rendre à l’Islam la place qui lui revient dans un pays musulman. Ben Ali, Interview accordée par le Président Ben Ali au quotidien français ‘Le Figaro’ (Tunis, 1988), p. 29. idézi Rogers 2007

Bár az iszlám tunéziai társadalomban elfoglalt helyéről nem tudtak megegyezni, és a vallási szimbólumok továbbra is a küzdelem központjában álltak, a rezsim az iszlám újrafogalmazásával az iszlamisták mozgalmának legitim voltát törölte el.

Az iszlám a tunéziai történelem folyamára kivetítve a kohézió és a spirituális egység jelképévé vált.[18] A nemzeti egységet jelentő iszlámmal szembeszegülő vallási viták ebből következően hazafiatlannak is minősülnek egyszersmind. Akik megtörik a vallási egységet, azaz szembehelyezkednek a rezsim által szolgáltatott vallási értelmezéssel az államot sodorják veszélybe, és törvénytelenül monopolizálják a közjót. A vallási szféra az imádságot és az áhítatot foglalja magában, így minden vallási alapú politikai követelés alaptalan. Senkinek nincs joga, hogy az iszlám egyedüli védelmezője legyen, és az állam az iszlám kizárólagos bírája. Nem hagyott rést diskurzusában más iszlámértelmezések elfogadásának, így teremtve társadalmi antagonizmust, mely a tőle eltérő iszlámértelmezéseket a fenyegető és radikális másikként rekeszti ki. Azt a burgibai hagyományt követve, hogy az iszlám a diskurzusban egy elemként és nem csomópontként jelenik meg, ugyanakkor rehabilitálva az iszlám fogalmát korábbi elmaradottságot, modernellenességet jelölő szerepéből átrendezte a tunéziai diskurzív teret.

Ben Ali „megelőző csapást" mért az iszlamistákra még a választások előtt. A tunéziai hagyományok fenntartására és az idegen hatások elutasítása született meg 1988. májusában a mecsetekről szóló és a párttörvény. A mecsetek nem tarthattak nyitva imaidőn kívül és a kormány engedélyével kerülhetett megtartásra minden közösségi tevékenység a mecsetekben, így a pénteki prédikáció is. A párttörvény 2. és 3. cikke megtiltja a pártok nevében és programjában a vallási utalásokat, illetve nem alapítható párt faji, területi, vallási vagy nyelvi alapon és a tunéziai modern vívmányok követésére és támogatására szólított fel, az iszlám szerepére a tunéziai politikában, mely a tunéziai iszlámot a hit és a modernitás összeházasításának tekinti.

8.2. Nemzeti egységen alapuló legitimáció

Egy hegemónná váló ideológia kidolgozásának szükséges feltétele a közös politikai identitás megteremtése a társadalmi mező heterogén szereplői között. Ez azt jelenti, hogy a különböző elemek között azonossági viszonyt hoz létre a társadalmi mező két részre osztásával. A politikai határvonal meghúzása az eltérő helyzetű társadalmi aktorok között az üres jelölők segítségével történik, melyek minden meghatározott tartalomtól mentesek, és amelyek lehetővé teszik a különböző érdekekkel és identitással rendelkező aktorok egyesítését egy közös ellenséggel szemben. (Howarth 2002 p. 131) Ebben az esetben a közös nemzeti érdek szolgál az identitások közötti különbségek és ellentmondások ideiglenes felfüggesztésére és kiegyezésére. Az 1988-ban meghirdetett Nemzeti Paktum olyan alapvető értékeket hirdet, mely az összes tunéziai állampolgárt egyesíti. A kormánypárton kívül valamennyi ellenzéki párt, a nagy nemzeti szervezetek és a hivatalosan el nem ismert MTI is aláírta. A diskurzus így nyeri el az eltérő eszmék és csoportok feletti egyesítő szerepet, hogy a valamennyi tunéziai mozgalom és párt diskurzusában eltérően megfogalmazott „nemzeti" jelölőelemet – az eddigi tartalmaitól megfosztva – kiterjeszti valamennyi diskurzusra.

A rezsim ezzel a retorikával konstruálta meg az egyetértést, mely minden riválisi politikai szereplőt kizárt. A nemzeti szervezetek feletti ellenőrzésének gyakorlására tett

[18] „un facteur de cohésion et d'unité spirituelle de notre peuple" In: Discours du Président Ben Ali devant les membres du Conseil Islamique Supérieur. in Discours etallocutions Vol. 2: 7 novembre 1988-6 novembre 1989 (Tunis, 1989), p. 158. idézi Rogers 2007 p.10

első lépés, a nemzeti egyetértést kifejező paktum aláírása: a dolgozók szakszervezete (UGTT), az alkalmazottak szakszervezete (UTICA), és a mezőgazdasági szakszervezet (UNA). Ezek után az MTI is, bízva a kormány elismerésében és tartva a kirekesztéstől, elfogadta az egyességet: a személyjogi törvény megerősítését, mint a tunéziai idzstihád elsődleges példáját és a mecsetek politikamentességét.

Bármely, a paktum szellemével szemben megfogalmazódó politikai tett illegitim, mivel a Nemzeti Paktum minden politikai cselekvés alapvető referenciája, ennek letéteményese és őre az állam. Intézményes alapokra helyezte az egyetértést, a tunéziai iszlámot, demokráciát, törvénykezést és fejlődést illető kérdésekben. Ezzel megszüntette az ellenzéket, mivel vagy egyetértettek (akkor nem ellenzékként léteztek) vagy szembeszegültek, de akkor a rezsim szankcióinak politikai és jogi következményeit kellett viseljék.

8.3. Vissza a represszióhoz, a tunéziai iszlamista mozgalom száműzése a Ben Ali-rezsim hegemón diskurzusát alkotó kívüliség szférájába

Az 1989. áprilisi parlamenti választás eredménye sokkolóan hatott a Ben Ali vezette kormányra. Noha az MTI a párttörvény hatására megváltoztatta nevét Hezb en-Nahdára, azaz Újjászületés Pártra, mégsem regisztrálhatott hivatalos pártként a parlamenti választásokra. A betiltott párt független jelölteket állított és így a szavazatok 14,5%-kát nyerte, mely Tuniszban és a nagy városokban 30% körül volt. Ennek ellenére a 141 fős parlamentbe csak Ben Ali pártja került, a Demokratikus Alkotmányos Gyűlés (RCD), mellyel a tunéziaiak szemében aláásta a demokrácia és pluralizmus új koráról szóló ígéretét.

A delegitimáló stratégia befejező állomásaként a kormány 5-6000 állítólagos Nahda szervezeti tagot tartóztatott le 1991-ben. Állítólagos puccskísérletek, gyilkossági tervek, és fegyverraktárak leleplezése szerepelt a vádpontok listáján. Az en-Nahdát terrorista szervezetként aposztrofálták és az elnyomó intézkedések szintje megközelítette Burgibáét 1987-ben. Viszont ellentétben az 1987-es iszlamista mozgalommal szembeni leszámolással, mely akkor tömegek demonstrációját és az ellenzék szolidaritását váltotta ki, most a civil társadalom nem mutatott reakciót és beletörődött az intézkedésekbe. A szekuláris ellenzék még támogatta is a megtorlásokat, mely a kormány által konstruált nemzeti konszenzus sikerének számlájára írható. Sőt az en-Nahdával szembeni fellépést hazafias kötelességnek hirdette, és sikerült neki az ellenzéki pártokat az iszlamista mozgalom ellen fordítani. Az en-Nahdát Tunézia-ellenesnek, sőt iszlám-ellenesnek nevezte. Az iszlamista mozgalom biztonsági problémává volt, mely elszigetelte a társadalmi támogatástól.

Míg Ben Ali a médián keresztül folyamatosan hangsúlyozta, hogy új és sikeres Tunéziát épít, addig az en-Nahda stratégiáját korruptnak és rombolónak nevezte. Az en-Nahda nemcsak illegitim módon használta a vallást a kormány diskurzusa szerint, hanem eleve törvénytelen célokat fogalmazott meg, mivel az iszlám „igazi jelentésével" nem akartak kiegyezni. Így az en-Nahdát az a vád érte, hogy szemben áll az iszlám értékeivel, amit pedig képviselni hivatott. Sőt egyben Tunézia-ellenesnek is bélyegezte, akik szövetséges kapcsolatokat építettek ki fenyegető idegen befolyásokkal. Ez Burgiba stratégiájának folytatását sejteti, aki korábban az iszlamistákat iráni összeesküvéssel vádolta, és Tunézia 1987-ben megszakította diplomáciai kapcsolatait Teheránnal, 1991 októberében Ben Ali Szudánnal szakította meg diplomáciai kapcsolatát a Nahda állítólagos támogatása miatt.

Michael Dunn Tunéziáról írt tanulmányában (The Al-Nahda Movement in Tunisia: From Renaissance to Revolution) úgy mutatja be az iszlamista mozgalmat, mely a kezdeti mérsékelt irányvonalát feladva, a 90-es évek fordulójára radikalizálódott, kiépítve egy titkos szervezetet, amelynek célja puccsot előkészíteni Ben Ali elnök ellen. Azzam Tamimi, Ganúsi életrajzírója feltételezi, hogy ezeket az állításokat a hivatalos kormányforrások alapján fogalmazta meg Dunn. (Tamimi 2001 p. 201) Noha Dunn elismeri, hogy a vallomások születésének körülményei nem világosak, mégis szerinte elegendő „külső bizonyíték" támasztja alá az en-Nahda radikális forradalmi pozíciójának téziseit. A „külső bizonyíték" alatt a szervezet állítólagos iráni kapcsolatait érti, illetve Ganúsi folytonos kritikáját a tunéziai rezsimekkel szemben. Ganúsi Lord Avebury-nek, a brit parlament emberi jogi bizottsága elnökének válaszolt a Dunn által őt ért kritikára. Ebben a levélben leszögezi, hogy Dunn adatai és állításai tévesek, és kizárólag a kormány és a rendőrség forrásaiból származnak, és nem tükrözik a valóságot.

Diskurzuselméleti perspektívából a rezsim elleni puccs feltételezésére, azaz a diskurzus hegemóniájának a kizárt radikális másik általi fenyegetésére a rezsim szempontjából Baudrillard-t idézve úgy tekinthetünk, hogy „a hatalom megrendezheti önnön meggyilkolását az egzisztencia és legitimitás új reménysugaráért." Más szóval, a rendszer külső fenyegetettsége ellen tett intézkedések megerősítik a diskurzus hegemóniáját, függetlenül attól, hogy valóban léteznek-e ilyen fenyegetések.

9. A mozgalom bukásának okai diskurzuselméleti perspektívában. Következtetések

Ganúsi 1982-ben a börtönben írt *Iszlám gondolat idealizmus és realizmus között* címet viselő tanulmányában kritizálja az iszlám gondolat bebörtönzését a „hanyatlás korszakának idealizmusába". Szerinte annak okát, hogy a modern iszlám mozgalmak kudarcot vallottak céljaik elérésében egyrészt a nyugat és tunéziai képviselőik és a tradicionális vallási intézmények közötti harcban láthatjuk, másrészt viszont a fő probléma belső természetű. A mozgalmon belüli uralkodó eszmék egy hanyatló kor idealizmusában fejlődtek ki, melyek olyan régi szövegeken alapulnak, melyek már elvesztették kapcsolatukat a valósággal. Ennek következtében maga a mozgalom is eltávolodott a valóságtól, amit abban lehet felfedezni, hogy olyan írások kerülnek ki az iszlamisták tollából, melyek semmilyen módon nem tükrözik a saját tér-idő valóságukat. Ganúsi szerint három fontos terület kerülte el az iszlamisták figyelmét: a munkásosztály, melynek társadalmi problémái fölött elsiklanak az erkölcsi buzdításaik, a nők, akikről mindig csak a hogyan bánjunk velük az iszlám szerinti kérdésekben kaptak relevanciát, és nem fordítottak figyelmet, hogyan nyomják el őket gyakran az iszlám nevében, és a művészetek, melyek egyáltalán nem tartoztak az iszlamista horizontba, pedig az iszlám üzenetét hatékonyan hordozhatják. (el-Affendi p.107) Ezeket a dimenziókat az MTI tevékenységének központjába állította, és együttműködve a szakszervezetekkel széles társadalmi bázist sikerült kiépítenie. Amennyiben tunéziai elnöki rezsimeket hegemón rendszernek tekintjük, a rendszernek meg tudjuk állapítani a határvonalát, mivel anélkül maga a rendszer sem létezne. A rendszer határvonalát pedig a radikális és fenyegető másik kizárása teremti meg a társadalmi antagonizmus konstrukcióján keresztül. Amikor a rendszer a fenyegető másik kizárásának megalkotása révén létrejön, az azonosság egyetemességre törő láncolatai teremtődnek meg a rendszer (kizárt) partikuláris identitásai között. (Torfing 1999 p. 174) A tunéziai iszlamistákat és a baloldalt vagy a szakszervezeteket olyan partikuláris identitásoknak

nevezhetjük, melyek igényeit és követeléseit a kormány folytonosan elutasította vagy figyelmen kívül hagyta, ezért ezek a csoportok fokozatosan a partikuláris identitásaikat érő fenyegetések közös tapasztalatára tettek szert. Ez a közös nevező volt képes egyesíteni a különböző diskurzusokat, olyan azonossági láncolat megalkotásával, mely a teljesség hiányának és a kirekesztésnek a közös érzésén alapult. Mind Burgiba az UGTT felszívásával a kormányzásba, mind Ben Ali, aki összesen hat pártot vont be a parlamenti munkába felismerte, hogy a társadalom valamennyi szegmensét nem tekintheti fenyegető és radikális másiknak. Ugyanis amennyiben az ekvivalencia jelölőláncai olyan azonosságot képesek kifejezni, mely már túllép a partikuláris identitásokon, az egyetemesség dimenziója nyílik meg előttük. Az egyetemesség pozíciója pedig maga a hegemón pozíció.

Az iszlamista mozgalom tehát a hegemónia kizárt másikjaival nem volt képes egyetemességre törő egységes dimenziót kialakítani, mivel a többi ellenzéki párt és szervezet vagy megszűnt ellenzékinek lenni, vagy egyszerűen létezésében szűnt meg.[19]

A Ben Ali rezsim úgy volt képes az iszlamisták társadalmi támogatottságát minimálisra csökkenteni, hogy az iszlámot, mint a tunéziai lakosság hivatalos államvallását, azaz az egész ummát összekapcsoló mesterjelölőt tette meg a partikuláris identitásokat egybefűző univerzális jelölővé. Ezt figyelembe véve kerülhetünk közelebb annak a kérdésnek a megválaszolásához, hogy diskurzuselméleti szempontból mi okozhatta az En-Nahda bukását Tunéziában. Egy csoport akkor válhat hegemónná, ha úgy képes megjeleníteni saját partikularitását, mint a hiányzó közösségi teljesség megtestesülését. (Torfing 1999: p.177)

Az iszlamista diskurzus is az egész társadalom számára kínált politikai megoldást a Tunéziát érintő kérdésekben. (Lásd: az en-Nahda Párt alapító okirata) Ugyanakkor Ben Ali kisajátította diskurzusa számára a „tunéziai iszlám" általa konstruált jelentését, melynek jelöltje valamennyi tunéziai állampolgár vallásgyakorlata, beleértve az iszlamistákat is. Mivel az iszlám többé nem az elmaradottságot jelölő, és a szekuláris állami diskurzus alkotó kívüliségébe zárt elem, hanem a Ben Ali-rezsim diskurzusa bevonta a „tunéziai iszlám" fogalmi kereteinek csomópontjába, így innentől „nem-tunéziai iszlámként" konstituálódik minden, ami szembeszegül a rezsim által meghatározott vallásgyakorlattal. A hatalom monopolizálta az iszlám értelmezését Tunéziában. A tunéziai iszlamisták kirekesztését a tunéziai iszlám diskurzusán kívüli térbe az szemlélteti legjobban, hogy a mozgalom Ganúsival együtt 1989-ben elhagyta Tunéziát. Így Ganúsi iszlám-diskurzusának csomópontjai is szükségképpen megváltoztak, ám ez már egy következő tanulmány témája lehetne.

A diskurzus alkotó kívüliségébe zárt en-Nahda mozgalom diskurzív pozíciója nem változhat, míg a Ben Ali-rezsim szilárdan fenntartja diskurzusának csomópontjait, melyek éppen az iszlamista fenyegetéssel szemben (most már a terrorizmus elleni harc nemzetközi diskurzusának részeként) konstruálják a rezsim identitását és legitimációját.

[19] Lengyel István a kilencvenes évek Tunéziájában kilenc ellenzéki pártot sorol fel. Ezek közül illegális pártként funkcionál az en-Nahda, és hat párt is működik a parlament ellenzékében. Ezek: a Szociáldemokraták Mozgalma (MDS) Népi Arab Egység Pártja (PUP), Egyetértés Demokratikus Uniója (UDU), Haladó Szocialista Tömörülés (RSP), Tunéziai Kommunista Párt (PCT), Népi Egység Mozgalma (MUP). (Lengyel 2006: p.296) Fontos azonban megjegyezni, hogy 2009-ig a parlament 182 helyéből összesen 34 helyet biztosítottak az ellenzék számára, mely egyértelművé teszi marginális szerepüket.

Felhasznált irodalom

Beinin, Joel és Stork, Joe eds. (1997): Political Islam. Essays from Middle East Report. University of California Press

Baudrillard, Jean (1996): A szimulákrum elsőbbsége. In: Kis Attila – Kovács Sándor – Odorics Ferenc. (szerk.): Testes Könyv I. Szeged, Ictus, 1996. 161-193

Borowiec, Andrew (1998): Modern Tunisia, A Democratic Apprenticeship. Praeger London

Boulby, Marion (1988): The Islamic Challenge: Tunisia since Independence. Third World Quarterly, Vol. 10, No. 2, Islam & Politics. (1988. április), pp. 590-614.

Burnham, East (1986): Arabia The Islamic World Review 1986. március

Carver, Terell (2002): Discourse Analysis and the Linguistic Turn. In: European Political Science. Vol. 2. No. 1. Ősz: 50–53.

Dunn, Michael Collins (1996): The Al-Nahda Movement in Tunisia: From Renaissance to Revolution. In: Ruedy (1996): Islam and Secularism in North Africa pp.149-166

el-Effendi, Abdelwahab (1987): The Long March Forward Inquiry 1987 október

Enhaili, Aziz és Adda, Oumelkheir (2003): State and Islamism in the Maghreb. Middle East Review of International Affairs, Vol. 7, No. 1 (March, 2003)

Geertz, Cfifford (1994): Az értelmezés hatalma. Antropológiai írások. Századvég Kiadó

al-Ghannouchi, Rasid (2000): Secularism in the Arab Maghreb in: Esposito, J és Tamimi, A 2000: Islam and Secularism in the Middle East. Hurst and Co Publishers

Ghozzi, Kamel (2002): The Study of Resilience and Decay in Ulema Groups: Tunisia and Iran as an Example Sociology of Religion, Vol. 63, No. 3. (2002 ősz), pp. 317-334.

Ismail, Salwa: (2006): Rethinking Islamist Politics, Culture the State and Islamism. I. B. Tauris

Hermassi, Albaki (1996): The Political and Religious in the Modern History of the Maghrib In John Ruedy (1996): Islamism and Secularism in North Africa pp.87-101

Howarth, David and Stavrakakis, Yannis (2000): Introducing discourse theory and political analysis In: Howarth, David, Norval, Aletta and Stravakakis, Yannis eds (2000): Discourse Theory and Political Analysis. Identities, Hegemonies and Social Change. New York, Manchester University

Howarth, David (2002): An Archaeology of Political Discourse? Evaluating Michel Foucault's Explanation and Critique of Ideology. Political Studies: 2002 Vol 50, 117–135.

Laclau, E.–Mouffe, C. (1985): Hegemony and Socialist Strategy. London, Verso

Lengyel István (2006): Országok az Atlasz vonzásában. A Maghreb Arab Unió esélyei. Kairosz

Rogers, Joshua (2007): 'There is no Room for a Religious Party': Negotiating the Islamist Challenge to State Legitimacy in Tunisia, 1987-1991. Institute for Middle East Studies at the German Institute for Global and Area Studies, Hamburg (GIGA IMES)

Moore, Clement Henry (1988): Tunisia and Bourgibisme: Twenty Years of Crisis. Third World Quarterly Vol 10. No.1. pp. 176-190

Sayyid, Bobby (2003): A Fundamental Fear: Eurocentrism and the Emergence of Islamism

Szabó Márton (2003b): Diskurzuselemzés és politikatudomány In: Politikatudományi Szemle Vol.3 pp.41-58.

Szabó Márton (2003a): A diszkurzív politikatudomány alapjai. Elméletek és elemzések. Budapest: L'Harmattan Kiadó.

Szabó Márton (2006): Politikai idegen L'Harmattan Budapest

Tamimi, Azzam (2001): Rachid Ghannouchi, A Democrat within Islamism. Oxford University Press, New York

Tessler, Mark (1980): Political change and the Islamic revival in Tunisia, Maghreb Review Vol. 5

Torfing, Jacob (1999): New Theories of Discourse, Laclau, Mouffe an Zizek. Blackwell Publishers

Torfing, Jacob (2004): Diskurzuselemzés és a Laclau–Mouffe-féle posztstrukturalizmus. Politikatudományi Szemle Vol.4. pp. 149-153

Torfing, Jacob (2005): Discourse Theory: Achievements, Arguments and Challanges In: Howarth, David and Torfing, Jacob eds (2005): Discourse Theory in European Politics. Identity, Policy and Governance Palgrave London

Waltz, Susan (1986): Islamic Appeal in Tunisia. Middle East Journal Vol. 40, No, 4. (1986 ősz) pp.651-670

Ware, L. B (1988): Ben Ali's Constitutional Coup in Tunisia. Middle East Journal Vol 42, No.4, (1988 ősz) pp.587-601