Rostoványi Zsolt

Reiszlamizáció és/vagy az iszlám szekularizációja – Adalékok az iszlám értelmezéséhez

Az az általános modernizációs válság, amely a hatvanas évek végétől az iszlám világ nagy részére jellemző, s amely lényegében táptalajul szolgált a retradicionalizáció, illetve a reiszlamizáció számára, egyúttal egyfajta intellektuális krízis is. Az egyik fő – talán a legalapvetőbb – kérdése az iszlám világ (illetve a muszlimok) viszonya saját múltjukhoz, a múlt örökségéhez (vajon pontosan mit is fed az egyáltalán?). Ezen belül természetesen az iszlámhoz (mi is az; az élet mekkora területét fedi le; milyen létszférák tartoznak az iszlám hatókörébe: csak a „szűken értelmezett" vallás, vagy mindegyik – beleértve a „szekuláris" létszférákat is?) avagy ha úgy tetszik a tradicionalizmus viszonya a modernizációhoz.

A retradicionalizáció, reiszlamizáció ugyanis immáron 21. századi környezetben, a globalizáció felgyorsult folyamatával jellemezhető nemzetközi rendszerben megy végbe, egy olyan nemzetközi rendszerben, amelynek az iszlám világ országai – ha tetszik, ha nem – a szerves, alárendelt, aszimmetrikus pozícióban lévő részei. Egyes szórványos, elvetélt kiszakadási törekvésektől eltekintve a „legfundamentalistább", „legiszlamistább" mozgalmak sem hagyhatják figyelmen kívül a realitásokat, a nemzetközi rendszer folyamatait. Megtehetik ezt persze retorikájukban, vagy hatalomra kerülve ideig-óráig, tartósan azonban semmiképpen sem.

Az iszlám autenticitás és a modernizáció (modernitás) egymáshoz való viszonyának a problémájára eddig sem a vallási, sem a „szekuláris" muszlim értelmiség nem találta meg a megfelelő választ. Időről-időre hatalmas viták zajlanak különböző, fenti témakörhöz kapcsolódó kérdésekről (szekularizáció, demokrácia, emberi jogok stb.) anélkül azonban, hogy érdemi konszenzusra sikerülne jutni.

Mindeközben Nyugaton egy időtől elvonatkoztatott, az iszlámot önálló egységnek, értékek, normák és hitek zárt és koherens rendszerének tekintő esszencialista-kulturalista, „totális" iszlám-felfogás látszik eluralni az elmúlt másfél évtizedet, amely az iszlám világ valamennyi folyamatát az iszlámból vezeti le. Mindez köszönhető az iszlamizmus érzékelhető erősödésének, a média által sugallt általánosító, radikális-extremista iszlám-képnek továbbá annak a sajnálatos, de valós ténynek, hogy az iszlám színteret egyértelműen a totalizáló iszlám-felfogást, egyfajta radikális-dogmatikus iszlám-értelmezést képviselő iszlamisták uralják/tematizálják, miközben az iszlámnak egészen más szerepet tulajdonító, azt egészen másként értelmező mérsékeltek/liberálisok hangja úgyszólván alig hallható.

Megítélésünk szerint sem egységes iszlám, sem egységes iszlám-felfogás nem létezik. Az iszlám világban az iszlám (és az iszlám örökség) állandó reinterpretációja folyik, s versengő, gyakran egymással ellentétes értelmezések léteznek egymás mellett és küzdenek egymással – állandóan újragondolva és átalakítva az iszlám tradíciót, igényt tartva az iszlám autenticitás kizárólagos képviseletére.

Az iszlámot általában olyan organikus vallás(i rendszer)nek tekintik (Bassam, 1981:184; Bassam, 1983), amely az élet valamennyi aspektusa (úgymond valamennyi társadalmi létszféra mint „organikus egész“ (Bassam, 1985:58)) aktív szabályozásának igényével lép fel. Az iszlám tehát korántsem olyan „szűken értelmezett“ vallás, amely pusztán a teológiára vagy a vallásgyakorlásra lenne redukálható. Az iszlám – pontosabban az „ideális“, mondhatnánk azt is: utópikus iszlám - az élet minden területét átfogó és szabályozó komplex rendszer, amelyben a vallásgyakorlat csak viszonylag kis részt foglal el, s a többi a mindennapi élet különböző „szekuláris“ szféráira vonatkozó előírásokat, útmutatásokat tartalmaz.[1]

Egy dolog ugyanakkor az iszlám ab ovo totális jellege, igénye az élet valamennyi szférájának befolyásolására, más dolog viszont az iszlám civilizáció, az iszlám világ országainak konkrét gyakorlata. A „totális iszlám“, amely magyarázattal szolgál mindenre, ami az iszlám világban történik, legfeljebb csak az ideák szintjén létezik – mint „elképzelt“ vagy „képzeletbeli iszlám” (Roy, 2007:42) -, a valóság, a tényleges gyakorlat egészen más képet mutat. Iszlám, mint olyan sohasem létezett önmagában, az iszlámot mindig is különböző személyek, vallástudósok, vallásjogi tudósok, szervezetek, mozgalmak stb. képviselik, illetve jelenítik meg, mégpedig saját interpretációjukban. „Az »iszlámmal« sohasem mint egységes, koherens doktrínával találkozunk, hanem mint különböző ideológiákkal, különböző iszlámokkal.” (Rodinson, 1979:152). Az iszlám egyik legfontosabb sajátossága mindig is diverzitása, értelmezéseinek és kifejezésmódjainak sokszínűsége, pluralizmusa volt.

Az iszlám világ tényleges gyakorlata a kezdeti időszaktól eltekintve sohasem felelt meg ennek az idealizált-utópikus, „elképzelt”, totális iszlám-képnek. Ráadásul az utóbbi évszázadokban teoretikai szinten – az iszlám keretei között – is folyó hatalmas viták és az iszlám rendszeren belüli, azonban alapvető kérdések terén is egymással gyakran homlokegyenest ellentétes értelmezések már nem csupán a gyakorlat, de a „gondolati rendszer” koherenciáját is megkérdőjelezik. Az elmúlt évtizedek „iszlámon belül” folyó vitáinak egyik központi kérdése ugyanis az: meddig terjed az „isteni törvény” – egyáltalán: az iszlám – hatóköre, mi a „tiszta” iszlám és mi az, ami „kulturális rárakódás”, hol húzódik a „szakrális“ és a „szekuláris” szféra határa és vajon az „isteni törvény” mennyiben befolyásolja utóbbit? Mi az iszlám rendszerében az „isteni”, illetve „prófétai” eredetű és mi az, ami „emberi” alkotás, vagyis amit adott konkrét helyzetekben a muszlim közösség hozott létre vagy vitt tovább saját praxisa részeként és így vált az iszlám rendszerének a részévé, mi a szakrális és mi a szekuláris. A kérdés úgy is megfogalmazható: mi az, ami megváltoztathatatlan és mi az, ami nem. Mi az, ami az iszlám legbelső lényegéhez tartozik és mi az, ami nem, mert az adott kor adott kultúrájának szokásjogaként vált az iszlám részévé, vagyis puszta „rárakódás” – rossz esetben „szennyeződés”, „torzulás”.

Az iszlám mint vallás és az iszlám mint civilizáció

Az iszlám szó két markánsan különböző, egymással mégis összefüggő jelentésben használatos: egyfelől mint vallás, másfelől mint e vallás köré szerveződő civilizáció (Rosenthal, 1965:5; Lewis, 2004:28; Imára, 1981:5-7). Tariq Ramadan nyomán (Ramadan, 2004:214-215) tegyük

[1] „A társadalmi kérdésekkel foglalkozó Korán versek sokszorosát teszik ki a hívők vallási kötelezettségeit taglalóknak..” (al Khomeini, 1980:9).

ehhez hozzá a harmadikat is, mégpedig (az angolszász értelemben használatos, a civilizációnál kisebb egységet) a kultúrát – jóllehet ennek „iszlám" jellegét többen megkérdőjelezik. Többek szerint létezik emellett egy negyedik jelentése is, ez pedig az iszlám mint politikai rendszer[2]. Problémát lényegében az okoz, hogy e jelentéseket gyakran összekeverik, nem különítik el világosan egymástól.

A vallás ugyanis a civilizációnak csak egyik – igaz, rendkívül fontos – eleme. Egyáltalán nem mindegy ugyanakkor, hogy milyen – pontosabban: milyenként értelmezett – vallás köré szerveződik a civilizáció. Ugyanis ha az esszencialista, totális és időtlen iszlám-felfogás iszlámját tesszük meg a civilizáció alapjává, egy, a történelmi fejlődéstől elvonatkoztatott, bármiféle modernizációnak komoly akadályát képező iszlám civilizáció lesz a végeredmény.

Természetesen az iszlám vallási illetve civilizációs jellege szorosan összefügg egymással. A Közel-Kelet térségétől távoli, az arab-perzsa régiókon kívüli területeken – mindenekelőtt Délkelet-Ázsiában – az iszlám helyi civilizációkkal, illetve kultúrákkal találta magát szembe. Ezek gyakran lényegesen különböztek a közel-keleti tradícióktól. A problémát nem az iszlám vallási aspektusa – ti. mint kultusz- és gondolati rendszer – okozta, hanem „magatartási kódexe", a saría alkalmazása a helyi viszonyokra. A közel-keleti tradíciókat magában hordozó iszlám és a helyi tradíciók találkozása egyfajta sajátos szintézist eredményezett: általában a saría alkalmazkodott a helyi feltételekhez, magába építve bizonyos helyi szokásokat és elhagyva a helyi feltételeknek nem megfelelő közel-keletieket.

Az iszlám mint vallás és az iszlám mint civilizáció megkülönböztetése azért is fontos, mert utóbbinak nemcsak iszlám vallásúak a részesei. Az arabság körében például évszázadok óta kisebb-nagyobb keresztény közösségek élnek (koptok Egyiptomban, maroniták Libanonban stb.), akik keresztény vallásúak, ugyanakkor szerves részesei az iszlám civilizációnak. Ők az iszlámra nem mint vallásra, hanem mint kultúrára és civilizációra, közös történelmi múltra és örökségre tekintenek. Bizonyos szempontból hasonló volt a helyzet a történelmi fejlődés során az iszlám civilizáció területén élő zsidóság esetében, akik szerves részét képezték az iszlám civilizációnak, maguk is alkotó módon hozzájárulva annak fejlődéséhez, illetve alkalmazkodva annak sajátosságaihoz kölcsönhatások sorozatán át.

Ha egyfelől igaz az, hogy nemcsak iszlám vallásúak lehetnek részesei az iszlám civilizációnak – hanem mások mellett keresztények vagy zsidó vallásúak is –, másfelől az is igaz, hogy iszlám vallásúak nemcsak az iszlám civilizációhoz tartozhatnak. Véleményünk szerint az „őshonos" európai muszlimok, a bosnyákok vagy az albánok éppúgy nem az iszlám civilizációhoz tartoznak, mint mondjuk a magyar vagy lengyel muszlimok. A kérdés persze ennél lényegesen összetettebb és ha lehet még bonyolultabb a törökök vagy az Európában élő muszlim kisebbségek esetében.

Fenti esetekben a civilizációs hovatartozás aligha ítélhető meg egyértelműen: egyfelől értelmezés (az iszlám értelmezése), másfelől egyéni vállalás kérdése. Minél komplexebb rendszerként, minél inkább „totalitásként" („nem csupán vallásként") értelmezzük az iszlámot, annál inkább tarthatjuk előbbieket az iszlám civilizációhoz tartozónak. Amennyiben viszont az iszlám

[2] „Az iszlám tehát részben vallás, részben politikai rendszer, és egyben a mindennapokat meghatározó életforma is." (Maróth, 2006:3).

dekulturalizált, deetnizált, deterritorializált, „puszta“ vallásra redukált felfogását fogadjuk el, előbbiek nem az iszlám civilizáció részei.

Iszlám és szekularizmus

Max Weber nyomán a szekularizáció – „a világ varázstalanodása”[3] – a nyugati civilizáció sajátja, s e folyamat középpontjában a racionalizáció áll. A funkcionálisan differenciált társadalmakban a vallás fokozatosan kiszorul a közszférából (a gazdasági, a politikai sőt bizonyos mértékben a társadalmi viszonyokból is) és a magánszféra részévé válik.

Annyit leszögezhetünk, hogy arra a kérdésre, vajon az iszlám és a szekularizmus megfér-e egymással, igenlő és nemleges válasz is adható, mégpedig annak függvényében, hogyan értelmezzük egyfelől a vallást, másfelől a szekularizmust. A totális/konzervatív iszlám- és a merev szekularizmus-értelmezés alapján a kettő összeegyeztethetetlen. A liberális/modernista iszlám- és szekularizmus-értelmezések alapján viszont a kettő összeegyeztethető egymással.

Vannak, akik az iszlám és a kereszténység közötti különbségre vezetik vissza egyfelől az iszlám és a szekularizmus összeegyeztethetetlenségét, másfelől a nyugati szekularizációt. E nézet kapcsán egyetérthetünk Olivier Roy-val abban, hogy „nincs laikus vallás” (Roy, 2004:38), hiszen valamennyi monoteista világvallás az igazság hirdetésének igényével lép fel, azzal, hogy az emberi cselekedetekkel, emberi viselkedéssel kapcsolatban is mondjon valamit. Mégis, a kereszténység és az iszlám között e téren fennálló különbséget sokan Jézus a Bibliából jól ismert mondására vezetik vissza – amelyhez hasonló a Koránban nem található: „Adjátok meg a császárnak, ami a császáré, és az Istennek, ami az Istené” (Máté, 22:21). A keresztény teológiából azonban hiba lenne levezetni a szekularizációt. Azt, hogy az egyház végül is e téren „visszavonult” korábbi pozíciójából, elfogadta a szekularizációt és alkalmazkodott ahhoz[4], a politikai realitások felismerése kényszerítette ki, nem teológiai megfontolások.

Az iszlám és a szekularizmus összeegyeztethetőségére vonatkozó elméleti kérdés megválaszolásánál azonban fontosabbnak tűnik annak a vizsgálata, hogy egyfelől mikor és minek a hatására jelent meg a szekularizáció fogalma és indult meg a szekularizáció folyamata (megindult-e egyáltalán) az iszlám világban, másfelől pedig hogy az iszlám világ történelmi fejlődését elemezve mikor és mennyiben mutathatók ki (kimutathatók-e egyáltalán) azok az ismérvek, amelyeket általában a szekularizáció velejáróinak tarthatunk. Azok a „gyökerek”, amelyek külső (nyugati) beavatkozás nélkül is a szekularizáció irányában hatottak (volna)?

A muszlim vallási értelmiség és a modern muszlim gondolkodók jelentős része – hasonlóan az iszlamistákhoz – a szekularizmust az iszlám „antitézisének“ tartja, s a kufr, hitetlenség kategóriájába sorolja[5]. Pedig a szekularizmus kifejezés első alkalmazói az iszlám világban a fogalmat nem ateizmus, hitetlenség értelemben használták. Az 1919-ben alapított egyiptomi Vafd Párt neve először Hizb Almání, vagyis Szekuláris Párt volt a következő jelmondattal: „Ad-dín lí-Láh va al-vatan li al-dzsamía”, vagyis „A vallás Allahé, a haza mindenkié”. A „szekuláris” ebben az esetben a párt világi jellegére utalt, arra, hogy „a párt tevékenysége nem a valláson, hanem a szociális, politikai és nemzeti identitáson alapul” (Najjar, 1996). Najjar szerint a törökországi,

[3] „Die Entzauberung der Welt”

[4] Lásd például a keresztény pártok részvételét a politikában

[5] „Az iszlám és a szekularizmus közötti küzdelem cseppet sem új. Ez csupán az iszlám és a dzsáhilíjja közötti évszázados küzdelem új köntösben.” (Fahd al-Oadh, 2004)

atatürki vallásellenes lépések eredményezték, hogy az „almánijja“[6] szerte az iszlám világban az ateizmussal azonosult.

Az iszlám világban sem mindenki azonosítja azonban a szekularizmust az ateizmussal. Muhammad Imára, a mérsékelt iszlamizmus kiemelkedő egyiptomi képviselője a szekularisták két típusát különbözteti meg egymástól: a szélsőségeseket és a mérsékelteket. Előbbiek, akik az iszlám világban erős kisebbséget képviselnek, magát a vallást utasítják el, míg a szekularisták nagy többségét jelentő mérsékeltek bár maguk vallásosak, a vallás és a politika/állam különválasztása mellett foglalnak állást.

Ami az iszlám világ gyakorlatát illeti, a 18-19. században belső kezdeményezésre, pragmatikus megfontolásokból kormányzati szintű reformok sorát valósították meg iszlám világ-szerte (Oszmán Birodalom, Egyiptom, Perzsia). A reformok egyik következménye lett az „iszlám szekularizálódása” (Maróth, 2002), vagyis „a muszlim államok tradicionális iszlám bázisát jelentősen átalakította a társadalom progresszív szekularizációja”, s ennek következményeként „az ideológia, a jog és az állami intézmények iszlám legitimációját Nyugatról importált modellek váltották fel (Esposito, 1984:44). Egyfajta sajátos kettősség jött létre, ugyanis a modern, szekuláris intézmények beépültek a tradicionális vallási intézmények közé.

Van, aki a „strukturális szekularizáció” kifejezést használja (Robinson, 1987:258,260) arra a folyamatra, amely a 18-19. századtól fokozatosan ment végbe az iszlám világban, párhuzamosan a modern (először koloniális, majd független) államiság kialakulásával. Ennek a lényege abban ragadható meg, hogy az iszlám a politikai-állami-hatalmi, a jogi, és a gazdasági szférákból, továbbá az oktatás területéről visszaszorult. Robinson ezt a kialakult helyzetet a „strukturális dualizmus“ fogalmával írja le, amelynek egyik tényezője a modern, szekularizált, befolyását fenti területeken jelentősen megnövelt államhatalom, a másik pedig a vallási befolyását tekintve ezeken a területeken visszaszorult iszlám intézmények.

Ami a „szubjektív szekularizációt”, vagyis „a vallási vízió emberek tudatából való kioldását” (Robinson, 1987:261) illeti, ez a folyamat is megindult az iszlámban a 18-19. században kibontakozott reformmozgalmak nyomán. Jóllehet e mozgalmak képviselői eleve az iszlám keretei között szemlélték a világot s vagy a világot akarták megváltoztatni, hogy hozzáigazítsák az iszlámhoz (fundamentalisták), vagy pedig az iszlámot akarták hozzáigazítani a világ megváltozott feltételrendszeréhez (modernisták), teret nyitottak az iszlám és a politika radikális szétválasztását szorgalmazó, s kifejezetten a nyugati típusú szekularizációt képviselő nézetek és politikai gyakorlat előtt is.

A függetlenség elnyerését követően a legtöbb országban a katonai elit vette át a hatalmat s deszakralizálta az államot, hivatalos ideológiává téve a nacionalizmust-szocializmust. Moaddel szerint a szekularizmus – amely a liberális nacionalizmus, az arab nacionalizmus és

[6] A szekularizációra használt arab kifejezés, amely az „álam”, világ szóból származik. Használatos „ilmánijja’ formában is, ami viszont már a szó jelentésének számottevő módosulását is magában hordozza, hiszen az „ilm“ (tudomány) szóból eredeztethető. Ezt elfogadva pedig könnyen levonható az a következtetés, hogy a tudomány ellentétben áll a vallással. A kairói Arab Nyelv Akadémiájának állásfoglalása szerint a szó egyértelműen az „álam“ – világ – szóból ered.

államszocializmus, vagy a monarchia-központú nacionalizmus formáját öltötte[7] – „az állam vallásává vált" (Moaddel, 2005:340). Ez az „állami szekularizmus" azonban képtelennek bizonyult a társadalom szekularizálására. Jóllehet a szervezett vallás több országban is háttérbe szorult, új vallásos mozgalmak jöttek létre vagy éledtek fel, némelyikük jelentős politikai aktivizmust mutatva.

Jóllehet a szekularizáció az iszlám világban külső hatásokra nyert teret, nem lehet azt állítani, hogy ne lettek volna meg a weberi értelemben vett szekularizációs folyamat bizonyos belső aspektusai. Köztudott, hogy a racionalista tendenciák erőteljesen jelen voltak a középkori iszlámban, s az iszlám racionalizmusnak egy sor jeles képviselője volt Ibn Szinától (Avicenna) Ibn Rusdig (Averroes). A hellén örökséget a nyugati civilizációra átörökítő s ahhoz nagyon sokat hozzátevő iszlám racionalizmus nagymértékben megalapozta az európai felvilágosodást és reneszánszt. Ennek kapcsán Maxime Rodinson meggyőzően bizonyítja be (Rodinson, 1973:103), hogy a középkori muszlim kultúra legalább olyan mértékben viselte magán a racionalizmus jegyeit, mint az akkori nyugati, a poszt-koráni muszlim ideológia semmiféle olyan ellentétben nem állt a keresztény világ ideológiájával, ami a weberi, a kapitalizmus kialakulására vonatkozó tézist (ti. a protestáns etika kellett hozzá) alátámasztotta volna.

A szekularizáció a mai iszlám világban

Ami a szekularizáció mai helyzetét illeti, úgy véljük, Fazlur Rahman hatvanas évek végén tett megállapítása a mai iszlám világra is érvényes, hogy ti. „explicit szekularizmus" csak minimális mértékben van jelen. Meglehetősen erőteljesek azonban a gyakorlati szekularista trendek a jelenlegi muszlim politikai életben (Rahmen, 1979:229) – nevezzük ezt „látens" vagy „implicit szekularizmusnak". Az „explicit szekularizmust" inkább csak a társadalmi és politikai rend értékeiről, a demokráciáról, emberi jogokról, civil társadalomról, szabadságról stb. folyó diskurzus során elhangzott egyes álláspontok képviselik.

A hatvanas évek vége óta tartó, majd az 1979-es iráni iszlám forradalom győzelmétől újabb lendületet kapott reiszlamizációs folyamat hatására az iszlám világ színtere – beleértve a politikai színteret is – iszlamizálódott, ami nem csupán a politikai iszlám (az iszlamizmus) markáns előretörésében, hanem az iszlám – mindenekelőtt a társadalmi-közösségi életben betöltött – szerepének általános megerősödésében, a társadalom reszakralizációjában is megnyilvánult. A színtér általános iszlamizálódása természetesen komoly akadályokat gördít bármiféle „explicit" szekularizációs megnyilvánulás vagy törekvés elé.

Mindez azonban egyáltalán nem jelenti azt, hogy az iszlám világ országainak autoriter politikai vezetései a gyakorlatban ne szekuláris alapokon működnének. A reiszlamizáció felerősödött folyamata annak sem mond ellent, hogy az iszlám világ napjainkra visszafordíthatatlanul „nyugatiassá" vált (Lewis, 1996; Lewis, 2005:273-286), illetve tovább halad a „nyugatiassá" válás útján. Olivier Roy meggyőző adatokkal és érvekkel támasztja alá (Roy, 2004:14), hogy a reiszlamizáció azon kívül, hogy a vallásosság növekedéséhez vezetett és bizonyos egyéni, személyes megnyilvánulásokban hozott változásokat (nőknél hidzsáb, fejkendő viselete,

[7] Lásd az atatürki Törökországot, a Pahlavik Iránját, a nasszeri Egyiptomot, a baaszista Irakot és Szíriát, az arab szocialista Algériát stb.

férfiaknál szakáll hordása), egyáltalán nem járt a tradicionális társadalmi formák erősödésével (poligámia, gyermekek számának növekedése stb.). Ellenkezőleg: a reiszlamizáció párhuzamosan halad a nyugatiasodással/modernizációval.

Az iszlám világbeli szekularizációnak ugyanakkor van egy sajátos – a nyugati szekularizációval épp ellentétes – jellemvonása. Míg Nyugaton a szekularizáció mintegy előfeltétele volt a demokratizálódásnak, addig az iszlám világban a szekularizáció a demokratizálódás ellen hat, s többnyire diktatórikus, autoriter rendszerekkel kapcsolódik össze (Roy, 2004:3; Haque, 2001). A szekularisták a vallás erős állami kontrollját valósítják meg, s általában elnyomják tradicionális vagy népi kifejezési formáit. Ebből is ered az a sajátos, némiképp paradox helyzet, hogy a szekuláris, autoriter politikai vezetések által ellenzéknek/ellenségnek tekintett iszlamisták egyfelől a demokratizálás folyamatának támogatói, másfelől ők alkotják a – Nyugaton épp a szekularizáció egyik lényegi összetevőjét adó - civil társadalom leginkább meghatározó elemét.

Nyugaton a szekularizáció folyamatát alapvetően a vallás dominanciájának elutasítása, az azzal szembeni fellépés motiválta. A jelenlegi iszlám világban egészen más a helyzet. (Természetesen alapvetően különbözik maga a kiindulópont is, hiszen az iszlámban nem létezik egyház a szó nyugati értelmében.) A reiszlamizációs folyamat egyáltalán nem mond ellent annak a ténynek, hogy a politika és a vallás mint önálló szférák autonómiája az iszlám világban növekvőben van és a kettő viszonyát egyértelműen előbbi egyre erősödő túlsúlya határozza meg.

A „poszt-iszlamizmus“ kora: az iszlám individualizálódása és dekulturalizálódása

Az elmúlt évtizedek nemzetközi rendszerének meghatározó folyamata, a globalizáció az iszlám világot sem hagyta érintetlenül, ellentmondások sorát erősítve fel nemcsak az iszlám világon, hanem magán az iszlámon belül is. Az iszlám világ országai a nemzetközi rendszer, illetve a Nyugat fejlett országai által dominált kapitalista világgazdasági rendszer többnyire alárendelt, aszimmetrikus függőségi viszonyban lévő részei.

A látszólagos ellentmondások egyik legnyilvánvalóbbika az, hogy míg az iszlám világ (bár nem sok sikerrel, de) halad előre a (felemás) modernizáció és a nyugatosítás útján, ezzel párhuzamosan rendkívül változatos formákat ölt a reiszlamizáció, a vallási újjáéledés folyamata. Utóbbi azonban – újabb paradoxonként – valójában nem mond ellent előbbinek, sőt a kettő még erősítheti is egymást. A globalizáció, illetve a nyugatosítás folyamata kifejezetten kedvező talajt teremtett a reiszlamizáció számára, az iszlám erősödő deterritorializációja pedig hozzájárult egy olyan új, „tiszta”, dekulturalizált, deetnizált és deterritorializált vallási identitás felépítéséhez, amely a korábbinál lényegesen sikeresebben lehet képes alkalmazkodni a globalizáció sajátosságaihoz.

Újabb látszólagos paradoxon tehát, hogy míg egyfelől megerősödtek az iszlám világban a területi államok, s az iszlamista mozgalmak többségét erőteljesen meghatározzák a nemzeti/nemzetállami/etnikai sajátosságok[8] s tevékenységük határozottan nacionalista jelleget ölt

[8] Hangsúlyozzuk, hogy az iszlám világban nem nyugati értelemben vett nemzetekről, legfeljebb csak „kvázi-nemzetekről” beszélhetünk, hiszen javában tart még a nemzetépítés folyamata.

– vagyis megfigyelhető az „iszlamizmus nacionalizációja”[9] -, addig ezzel mintegy párhuzamosan nagyon markánsan jelentkezik és erősödik az iszlám deterritorializációja.

Az európai muszlimok körében készült felmérések arról tanúskodnak, hogy többségük identitását elsősorban muszlimként éli meg (NPGAS, 2006). Ahhoz pedig, hogy valaki egy univerzális valláshoz tartozónak érezze magát elsősorban, a vallás specifikus kulturális illetve etnikai kontextusoktól való „megtisztítása“ szükséges. Az iszlám civilizáció országaiban az iszlám eleve egy adott kultúrában testesül meg, s emiatt nem könnyű (gyakran lehetetlen) megállapítani, hogy mi a specifikusan „iszlám“ elem és mi az, ami a kultúra sajátosságaiból következik. Nyugaton a muszlim kisebbségek elsősorban etnokulturális köntösben jelennek meg (arabok, perzsák, törökök, pakisztániak stb.), ezeket a különböző etnokulturális közösségeket viszont összeköti és közös nevezőre hozza muszlimságuk.

A globális iszlám identitás kialakulásához az iszlám „lekapcsolása“ szükséges az adott kultúráról, vagyis az iszlám dekulturalizálása és pusztán vallási ismérvek szerinti újra-definiálása. Ez a törekvés nem új, korábban is voltak ilyen irányú kísérletek az iszlám történelemben. Eredendően újak viszont a külső körülmények és feltételek: a globalizáció, illetve a kisebbségi iszlám arányának jelentős megnövekedése.

„A neofundamentalisták az individuális, újjászületett muszlimokból próbálják meg felépíteni az igazi ummát – vagyis a természetes miliőjükről lekapcsolt egyenlők homogén közösségét, akik az igazi iszlám gyakorlásának mint kizárólagos célnak szentelik magukat” (Roy, 2004:268-269).

Ennek a folyamatnak része a saría bizonyos mértékű marginalizációja, illetve a „saría szekularizációja” is (Cesari, 2006:56). Előbbi An-Na’im értelmezésében (Esposito, 2008) – az általa szorgalmazott szekuláris állam vonatkozásában – azt jelenti, hogy az államnak akkor sincs joga a vallási törvény érvényre juttatására, ha a lakosság többsége az adott vallás híve. A saría betartása a hívek szabad döntésétől függ, amennyiben ezt az állam akarná kikényszeríteni, akkor „alapelvei elveszítenék vallási autoritásukat és értéküket .

Az európai és amerikai muszlim közösségek esetében pedig az iszlám jogi normáinak rekonstrukciója figyelhető meg összefüggésben azzal a törekvéssel, hogy az iszlám alkalmazkodjon a helyi jogrendszerekhez. Az iszlám állam létrehozására és a saría bevezetésére irányuló törekvés nyugati környezetben marginálisnak nevezhető és csak bizonyos radikális, szélsőséges muszlim szervezetek esetében figyelhető meg. Ami általános viszont, az az iszlám adaptálása. Ez azonban sajátos módon maghatározóan „passzív adaptáció”, vagyis elsősorban nem muszlim vallás- és vallásjogi tudósok végzik, hanem nyugati jogászok. E folyamat következménye „az iszlám egy új formájának lassú és »láthatatlan« kiépülése, egy, a nyugati jog nyelvére lefordított iszlámé”. Hatására olyan hibrid formák jönnek létre, mint Nagy-Britanniában az „angrezi saría”[10], a „brit saría“, amely a brit jogrendszernek és a saríának egy sajátos keveréke (Cezari, 2006:57).

[9] Roy szerint (Roy, 2004:63) a késő kilencvenes évekre az iszlamista mozgalmak többsége már inkább volt nacionalista, mint iszlamista. Fawaz Gerges pedig úgy véli (Gerges, 2005:24-34), a mainstrem iszlamizmus már a hetvenes-nyolcvanas évektől elfogadta a politikai játékszabályokat, s a dzsihádisták fő áramlatává is a „vallási nacionalisták” váltak.

[10] Az „angrezi saría” a „brit saría” – a brit jogrendszernek megfelelően újra-definiált saría – urdu elnevezése.

Az elmondottak szoros velejárója az iszlám deterritorializációja. Az újradefiniált muszlim közösség, az umma ugyanis egyre kevésbé kötődik meghatározott területhez, hanem mind inkább „elképzelt" vagy „virtuális" közösségként értelmezhető. Egyébként sincs sehol olyan konkrét tér, ahol az iszlám mint vallás a maga tisztaságában nemcsak hogy megélhető, hanem az államot és a társadalmat is áthatja. Az iszlám világa, a dár al-iszlám egyre kevésbé konkrét területet, mint inkább megfelelő környezetet jelent. Az „új globális iszlám" az iszlám világot is új megvilágításba helyezi: nem annyira geográfiai entitásként értelmezendő, mint inkább ideák, gondolatok és gyakorlatok világaként (Stenberg, 2004:93-110).

Sajátos módon egyes muszlim teoretikusok és vallási vezetők szerint ez a dekulturalizált iszlám Nyugaton – vagyis nem muszlim országokban – sokkal inkább megélhető, mint az iszlám világ országaiban, mivel utóbbiak csak nevükben muszlimok, valójában képmutatóak a hit vonatkozásában. Ahogy a híres-hírhedt radikális, Londonban élő iszlamista vezető, Abu Hamza al-Maszrí mondta egy interjúban, arra biztatva a muszlimokat, hogy „muszlim környezetbe" emigráljanak, de ne muszlim országokba, mert „bár vannak muszlimjaink, de nincsenek iszlám államaink" (Roy, 2004:158).

Nagyon komoly félreértés azt gondolni, hogy amikor egyes muszlimok Európát is a dár al-iszlám (az iszlám világa) részének tekintik, azt kizárólag földrajzi/területi értelemben teszik. Nem feltétlenül, hiszen a dár al-iszlám territoriális értelemben egyre inkább érvényét veszíti. Nem véletlenül folyik komoly vita erről a kérdésről a muszlim vallástudósok körében is. A dár al-iszlám ugyanis sehol sem szerepel a Koránban vagy a szunnában. Ezt a kategóriát – a nem muszlim területekre vontkozó dár al-harb-bal (a háború világa) majd később a muszlimokkal szerződéses viszonyban állókra érvényes dár al-ahd-dal (a szerződés világa) együtt – muszlim vallástudósok hozták létre az akkori világ realitásai alapján. Nem véletlenül jelenti ki Tariq Ramadan (Ramadan, 2004:62-73), hogy ezek a kategóriák nem tartoznak az iszlám alapvető forrásaihoz, hanem emberi törekvések termékei egy adott helyzet sajátosságainak, geopolitikai realitásainak leírására. Ez a kettős, leegyszerűsítő és redukcionista világkép – véli Ramadan – egyáltalán nem felel meg a mai összetett, komplex viszonyoknak. Ramadan javasolja elhagyásukat, a Nyugaton élő muszlimok jelölésére pedig a „nyugati tartózkodási hely" (Western abode) terminus bevezetését.

A territoriális értelemben vett iszlám világ – mindenekelőtt a Közel-Kelet – térsége mind inkább megszűnik az iszlám érvényesülése szempontjából vonzó terület lenni, s a virtuális, „elképzelt" umma nem kis mértékben épp azokat köti össze, akik elszakadtak a földrajzi/területi értelemben vett iszlám világtól.

A deterritorializáció nyomon követhető a nemzetközi iszlamizmus, a dzsihádisták tevékenységében is. Az általuk végrehajtott akciók jelentős hányada nem az iszlám világ térségéhez kapcsolódik, ha pedig igen, akkor nem az akciót végrehajtók származási országához. A dzsihádisták túlnyomó többségének egyáltalán nincs, vagy minimális a kapcsolata eredeti származási országával. Ők sokkal inkább tekinthetők „deterritorializált népességnek" (Roy, 2004:305), mint diaszpórának.

Az iszlamizmus ugyanakkor jelentős mértékben megváltoztatta az iszlám világ immáron poszt-iszlamista társadalmait, azokon belül is az iszlám és a politika viszonyát. Az iszlamisták ugyanis azáltal, hogy erőteljesen át- sőt túlpolitizálták a vallást, lényegében a vallás nevében erősítették

meg a politika elsődlegességét a vallással szemben. Az önállóságát elveszített és a politikumnak alárendelt vallás pedig mintegy szükségképpen kezdte keresni autonómiáját és önálló kifejeződési formáit a politikummal szemben, teret adva a vallásosság különböző megnyilvánulásainak. Ebben az értelemben a neofundamentalizmus nem más, mint a vallási újjáéledés egy megnyilvánulási módja.

Míg az iszlamista diskurzus a vallás és a politika egységéről szólt, a poszt-iszlamista éppen ellenkezőleg, a két szférát autonómnak tekinti. Ez egyáltalán nem jelenti a vallás szerepének a csökkenését, hanem a vallás és a politika, a vallás és az állam kapcsolatának a megváltozását – vagyis tulajdonképpen bizonyos mértékű szekularizálódást, legalábbis az ahhoz szükséges előfeltételek megteremtését – mégpedig a vallás oldaláról kiindulva.

Olivier Roy különbséget téve vallás és vallásosság között úgy véli (Roy, 2004:5-6), az utóbbi évek meghatározó tendenciája „a vallásosság túlsúlya a vallással szemben", előbbi alatt „a személyes hit önkifejeződését", utóbbi alatt pedig „a hitek és dogmák a tudás legitim birtokosainak testülete által kollektíve irányított koherens korpuszát" értve.

Jocelyne Cesari szerint (Cesari, 2006:46) – főként Európában – egy „individualizált és szekuláris iszlám" keletkezésének lehetünk tanúi, hasonlóképpen ahhoz, ahogy a katolicizmus és a protestantizmus is kialakította a maga perszonalizált és szekularizált változatát. Cesari ezen belül a muszlimok három típusát különbözteti meg: akik a hit egy „privát változatát" gyakorolják, a hitüket nem gyakorló, de az iszlámmal etikai vagy emocionális alapokon azonosuló muszlimokat és végül a fundamentalistákat, akik a kommunális iszlám egy totalizáló verzióját képviselik (Cesari, 2006:45-46).

Felhasznált irodalom:

al-Khomeini, Rúholláh (1980) *Al-hukúmat al-iszlámíjja (Az iszlám kormányzat)*, Vizárat al-irsád, Teherán

al-Oadah, Sheikh Salman b. Fahd (2004) *Islam and Secularism*. http://www.islamtoday.com/book/I_secular/Islam%20and%20Secularism%20_proofread_.pdf

Bassam Tibi (1985) *Der Islam und das Problem der kulturellen Bewältigung sozialen Wandels*. Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main

Bassam Tibi (1983) *The Renewed Role of Islam in the Political and Social Development of the Middle East*. The Middle East Journal, 37. évf. 1. szám

Bassam Tibi (1981) *Die Krise des modernen Islams. Eine vorindustrielle Kultur im wissenschaftlich-technischen Zeitalter*. Verlag C.H. Beck, München

Cesari, Jocelyne (2006) *When Islam and Democracy Meet. Muslims in Europe and in the United States*. Palgrave Macmillan, New York , Houndmills, Basingstoke

Esposito, John (2008) *The challenge of creating change. The Immanent Frame. Secularism, religion, and the public sphere*. The Social Science Research Council (SSRC) Blogs, 2008. 08. 25. http://www.ssrc.org/blogs/immanent_frame/2008/08/25/the-challenge-of-creating-change/

Esposito, John L. (1984) *Islam and Politics*. Syracuse University Press, Syracuse, New York
Gerges, Fawaz A. (2005) *The Far Enemy. Why Jihad Went Global*. Cambridge University Press, Cambridge, 2.
Haque, Mohd. Zeyaul (2001) *The debate on secularism and democracy*. The Milli Gazette. http://milligazette.com/Archives/15072001/31.htm
Imára, Muhammad (1981) *Al-iszlám va al-urúba va al-almánijja (Az iszlám az arabizmus és a szekularizáció)*. Dár al-vahda, Bejrút
Lewis, Bernard (2005) *From Babel to Dragomans. Interpreting the Middle East*. Phoenix, London
Lewis, Bernard (2004) *Az iszlám válsága*. Európa Könyvkiadó, Budapest, 2004
Lewis, Bernard (1996) *The Middle East, Westernized despite Itself*. Middle East Quarterly, March
Maróth Miklós (2006) *Az iszlám születése*. In: História, 3. szám. Lásd még http://www.historia.hu/archivum/2006/0603maroth.htm
Maróth Miklós (2002) *Az iszlám*. Magyar Tudomány, 2002. 2. szám. http://www.matud.iif.hu/02feb/maroth.html
Moaddel, Mansoor (2005) *Islamic Modernism, Nationalism, and Fundamentalism. Episode and Discourse*. The University of Chicago Press, Chicago and London, 2005
Najjar, Fauzi M. (1996) *The Debate on Islam and Secularism in Egypt*. Arab Studies Quarterly, Spring
NPGAS (2006) *Muslims in Europe: Economic Worries Top Concerns about Religious and Cultural Identity*. 13 Nation Pew Global Attitudes Survey. The Pew Global Attitudes Project, July 6. http://pewglobal.org/reports/pdf/254.pdf
Rosenthal, Erwin I.J. (1965) *Islam in the Modern National State*. Cambridge University Press, Cambridge, 1965
Rahman, Fazlur (1979) *Islam*. The University of Chicago Press, Chicago and London
Robinson, Francis (1987) *Säkularisierung im Islam*. In: Wolfgang Schluchter (eds): Max Webers Sicht des Islams. Interpretation und Kritik. Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main
Rodinson, Maxime (1979) *Marxism and the Muslim World*. Zed Press, London
Rodinson, Maxime (1973) *Islam and Capitalism*. Pantheon Books, New York
Roy, Olivier (2007) *Secularism Confronts Islam*. Columbia University Press, New York
Roy, Olivier (2004) *Globalized Islam. The Search for a New Ummah*. Columbia University Press, New York
Stenberg, Leif (2004) *Islam, Knowledge, and „the West": The Making of a Global Islam*. In: Birgit Schaebler and Leif Stenberg (eds) Globalization and the Muslim World. Syracuse University Press, Syracuse, New York
Tariq Ramadan: *Western Muslims and the Future of Islam*. Oxford University Press, Oxford, New York