

# VALLÁSI FUNDAMENTALIZMUSOK: A DZSIHÁDIZMUSTÓL AZ ISZLÁM REFORMÁCIÓJÁIG

Rostoványi Zsolt

NEMZETI KÖZSZOLGÁLATI EGYETEM  
BUDAPEST



**SZÉCHENYI** 



MAGYARORSZÁG  
KORMÁNYA

**Európai Unió**  
Európai Szociális  
Alap



**BEFEKTETÉS A JÖVŐBE**

# VALLÁSI FUNDAMENTALIZMUSOK: A DZSIHÁDIZMUSTÓL AZ ISZLÁM REFORMÁCIÓJÁIG

**Szerző:**

Dr. Rostoványi Zsolt

**Kiadó:**

Nemzeti Közsolgálati Egyetem  
Közigazgatási Továbbképzési Intézet  
[www.uni-nke.hu](http://www.uni-nke.hu)

**Felelős kiadó:**

Prof. Dr. Kis Norbert rektorhelyettes  
Címe: 1083 Budapest, Üllői út 82.

A kiadvány a KÖFOP-2.1.2-VEKOP-15-2016-00001 azonosítószámú,  
„A jó kormányzást megalapozó közszolgálat-fejlesztés” című projekt  
keretében készült el és jelent meg.

© Dr. Rostoványi Zsolt, 2020

© Nemzeti Közszolgálati Egyetem  
Közigazgatási Továbbképzési Intézet, 2020

A mű szerzői jogilag védett. Minden jog, így különösen a sokszorosítás, terjesztés  
és fordítás joga fenntartva. A mű a kiadó írásbeli hozzájárulása nélkül részeiben sem  
reprodukálható, elektronikus rendszerek felhasználásával nem dolgozható fel,  
azokban nem tárolható, azokkal nem sokszorosítható és nem terjeszthető.

# TARTALOM

<b>A FUNDAMENTALIZMUS</b> . . . . .	6
<b>AZ ISZLAMIZMUS</b> . . . . .	8
<b>A DZSIHÁDIZMUS</b> . . . . .	11
<b>A DZSIHÁDIZMUS HULLÁMAI</b> . . . . .	13
<b>A DZSIHÁDIZMUS TEORETIKUSAI ÉS A DZSIHÁD ÚJRAÉRTELMEZÉSE</b> . . . . .	14
Szajjid Kutb . . . . .	14
Abdulláh Azzám . . . . .	16
Abu Muhammad al-Makdiszí . . . . .	21
Abu Muszaab asz-Szúrí . . . . .	23
Abu Bakr Nádzsí . . . . .	26
<b>ERŐSZAK ÉS TERROR A DZSIHÁDISTA IDEOLÓGIÁBAN ÉS GYAKORLATBAN</b> . . . . .	28
<b>A DZSIHÁDIZMUS ELLENSÉGGÉPE</b> . . . . .	32
<b>A DZSIHÁDI REVIZIONIZMUS: A „KUTBIZMUS” DEKONSTRUKCIÓJA</b> . . . . .	37
<b>A MODERNISTA ISZLÁM: „AZ ISZLÁM REFORMÁCIÓJA”</b> . . . . .	43
Abdolkarim Szorus (Soroush) . . . . .	44
Abdullahi Ahmed An-Na’im . . . . .	48
Mohammed Arkún (Arkoun) . . . . .	51
<b>MEGREFORMÁLHATÓ-E AZ ISZLÁM (TÁRSADALOM)?</b> . . . . .	52
<b>IRODALOMJEGYZÉK</b> . . . . .	54

A kétezertíz évek második felére sokak szerint beigazolódni látszik Samuel P. Huntington múlt század kilencvenes éveinek elején született „civilizációs paradigmája”<sup>1</sup>, amely szerint a nemzetközi rendszerben a fő törésvonalak civilizációk között húzódnak. A Nyugat-Európában radikális iszlamista (dzsihádisták<sup>2</sup>) merénylők által végrehajtott terrorakciók, valamint a 2015-ben kirobbant migrációs válság nyomán a biztonság kérdése vált az első számú problémává. A terrorizmussal szoros összefüggésbe hozott migráció a biztonságiasítás (securitization) tárgya lett, s a terrorfenyegetettség mellett előtérbe került a biztonság másik dimenziója, a társadalmi biztonság is, vagyis a keresztény (zsidó) gyökerezettségű nyugati civilizáció, az európai kultúra, a kollektív európai identitás(ok) fenyegetettsége – mégpedig mindenekelőtt az iszlám részéről.

Sokak szemében a törésvonal az európai/nyugati és az iszlám civilizáció között húzódik. A radikális iszlamisták fő célja ennek a törésvonalnak a mélyítése. Ez irányú erőfeszítéseik látszólag sikerrel is járnak, hiszen nő az idegen-, illetve iszlámellenesség; egyre többen tartják az iszlámot „idegennek”, az európai értékekkel összeegyeztethetetlennek. Ezzel szemben a tényleges törésvonal a szélsőségesek, a fundamentalisták, mégpedig „mindkét oldal” fundamentalistái – egyik oldalon a dzsihádisták, a másik oldalon a szélsőjobboldali nacionalisták – között húzódik; vagyis valójában nem civilizációk, hanem fundamentalizmusok összecsapásáról<sup>3</sup> beszélhetünk.

Sokak szemében a fundamentalizmus mindenekelőtt az iszlámmal kapcsolható össze. Ez tévedés. Minden nagy világvallásnak vannak ilyen jellegű irányzatai, sőt, ez a fajta nézet nem csupán a vallásokra jellemző. A fundamentalizmus, a fundamentalista szemléletmód – még az erőszakot ténylegesen nem alkalmazó válfajai is – komoly akadályt képezik a különböző vallások, kultúrák, etnikumok, eszmék, ideológiák, nézetek békés együttélésének és dialógusának, valamint a kizárólagossággal szemben a sokszínűség, a sokféleség, a „másság” elfogadásának.

A következőkben alapvetően az iszlámra, illetve az iszlám fundamentalizmusra (iszlamizmusra) és annak radikális, szélsőséges szárnyára, a dzsihádistákra fókuszálunk, hiszen napjainkban leginkább a (radikális) iszlamizmus tematizálja az iszlámról szóló diskurzust. Megvizsgáljuk ugyanakkor az iszlám sokkal kisebb sajtónyilvánosságot kapó, a dzsihádistákkal szemben ellentétes nézeteket valló, az iszlámot a modern kor viszonyainak teljes mértékben megfeleltetni szándékozó reformista irányzatát.

---

<sup>1</sup> Samuel P. Huntington: *Civilizációk összecsapása és a világrend átalakulása*. Európa Könyvkiadó, Budapest, 1998.

<sup>2</sup> Az arab/perzsa szavak, illetve személynevek átírása esetén többnyire a magyar kiejtést a leginkább közelítő átírási formát alkalmazzuk. Kivételt egyfelől a magyar nyelvben már – gyakran pontatlanul – meghonosodott átírási formák (Mohamed, kalifa stb.), másfelől olyan személyek esetében teszünk, akik európai országban születtek és/vagy meghatározóan az ottani nyelvet használják, így mi is nevüknek az adott nyugati nyelvben (elsősorban angol) elterjedt változatát használjuk (Tárik Ramadán helyett Tariq Ramadan stb.).

<sup>3</sup> A Huntingtont parafrazáló kifejezést Tariq Alitól kölcsönöztük. Tariq Ali: *The Clash of Fundamentalisms*. Verso, London, New York, 2003.

# A FUNDAMENTALIZMUS

A fundamentalizmus szó a 20. század elején az Egyesült Államokban született, mégpedig a protestantizmuson belüli „szakadás” eredményeként. Egyre nagyobb teret nyert ugyanis az a liberális irányzat, amely erőteljes bibliakritikát megfogalmazva megkérdőjelezte a Biblia konkrétumait, továbbá elfogadta a tudomány új eredményeit, beleértve az evolucionizmust, illetve a darwinizmust. A liberálisokkal szemben jött létre a protestantizmusnak az az irányzata, amely visszanyúlt az eredeti alaptételekhez, a fundamentumokhoz, a bibliai szöveg betű szerinti értelmezéséhez.

Két, az olajüzletben meggazdagodott hívő keresztény testvér, Lyman és Milton Stewart 1910 és 1915 között öt éves programot finanszírozott, amelynek fő célja a hívők megismertetése volt a vallás legfontosabb alapelveivel. A kor vezető konzervatív teológusai 90 esszét írtak, amely 12 kötetben jelent meg *The Fundamentals. A Testimony To The Truth* címen.<sup>4</sup> Curtis Lee Laws konzervatív baptista 1920-ban az Északi Baptista Konvención alighanem beírta nevét a történelembe, amikor először használta és mindjárt definiálta is az „alapelvekből” (*fundamentals*) kreált új kifejezést: „fundamentalista” – aki ráadásul nem passzívan figyeli a liberálisokat, hanem cselekvően fellép velük szemben. „Fundamentalista az [...], aki kész arra, hogy heves harcot vívjon a hit fundamentumaiért.”<sup>5</sup>

Napjainkra a fundamentalizmus széles körben használatos kifejezéssé vált, amelyet „szűk” és „tág” értelemben is használnak. Szűk értelemben alapvetően a vallási fundamentalizmust értik alatta: részint a vallás „megtisztítását”, a kezdetek „eredeti tisztaságának” a visszaállítását, részint pedig a vallás és a politika szoros összefonódását, a vallás átpolitizálódását. Tág értelmezésben a fundamentalizmus: „olyan magatartás, amely menekül vagy kitér az igazról és helyesről folytatott diskurzus elől, és ehelyett vélt vagy állított igazságokat megingathatatlan és vitathatatlan fundamentumnak nyilvánít.”<sup>6</sup> Egyes szerzők különböző „jelzős” fundamentalizmusokról beszélnek (piaci, kulturális, politikai stb.), kiemelve a fundamentalizmus néhány állandó jellemzőjét, úgymint kizárólagosság, intolerancia, a dialógus elutasítása, küldetéstudat, kétpólusú szemlélet („jó” vs. „rossz”), az „ellenség” könnyű beazonosítása stb.<sup>7</sup>

A fogalom amerikai megszületését követő évtizedekben, bár egyelőre rendkívül szórványosan, az iszlámmal kapcsolatosan is megjelent a fundamentalizmus kifejezés – azonban inkább a tradicionalizmus szinonimájaként

---

<sup>4</sup> Vö. Karen Armstrong: *The Battle for God. Fundamentalism in Judaism, Christianity and Islam*. Harper Collins Publishers, London, 2001. 171. o.

<sup>5</sup> „Fundamentalist [...] is one, who is ready to do battle royal for the fundamentals of the faith.”

<sup>6</sup> Heinz Holley: A „történelem végétől” a modernség fundamentalizmusáig. *Világosság*, 1994. 8–9. szám, 59–71. o.

<sup>7</sup> Malise Ruthven a fundamentalizmus terminus különböző alkalmazásait Ludwig Wittgenstein nyelvjátékaihoz hasonlítja, miután a különböző fundamentalista mozgalmak rendelkeznek a wittgensteini „családi hasonlósággal”. („Így mehetünk végig a játékok sok-sok más csoportján, s láthatjuk, amint hasonlóságok tűnnek fel és el. E vizsgálódás eredménye pedig így hangzik: az egymást átfedő és keresztező hasonlóságok bonyolult hálóját látjuk. [...] A »játékok« egy családot alkotnak.” Ludwig Wittgenstein: *Filozófiai vizsgálódások*. Atlantisz, Budapest, 1998. 57–58. o.) Malise Ruthven: *Fundamentalism. A Very Short Introduction*. Oxford University Press, Oxford, New York, 2007. 6. o.

és nem későbbi értelmében.<sup>8</sup> A döntő lökést az iszlám fundamentalizmus terminus elterjedésének az iráni iszlám forradalom – „az iszlám első sikeres fundamentalista forradalma”<sup>9</sup> – 1979-es győzelme adta. A forradalom eseményeiről szóló médiatudósításokban, majd a szakértők munkáiban is egyre gyakrabban szerepelt az iszlám fundamentalizmus fogalma. Az 1990-ben megjelent *Concise Oxford English Dictionary* a fundamentalizmus címszó alatt már az iszlámról is említést tesz („bármely vallás – különösen az iszlám – régi vagy fundamentális doktrínáihoz való szigorú ragaszkodás”). Nem véletlen, hogy Mozaffari – igaz, majd három évtizeddel az iráni iszlám forradalom győzelme után készült munkájában, tehát már némi történelmi visszatekintéssel – „iráni iszlamista forradalomról”, illetve annak győzelmét követően „a 20. század első iszlamista kormányáról” beszél.<sup>10</sup>

Minél elterjedtebbé vált az iszlám fundamentalizmus kifejezés használata a médiában, annál több fenntartás fogalmazódott meg vele kapcsolatban az iszlámmal foglalkozó akadémiai körökben. Az egyik legtekintélyesebb orientalista, Bernard Lewis szerint a fundamentalizmus „keresztény kifejezés”, amelynek alkalmazása az iszlámra, az iszlám vallás teljesen eltérő jellege miatt, félrevezető<sup>11</sup>, hiszen „olyan doktrinális kérdésekre utal, amelyek merőben különböznek a muszlimokat foglalkoztató kérdésektől”. Lewis ugyanakkor hozzáteszi, hogy a fundamentalizmus helyett ajánlott terminusok cseppet sem jobbak, sőt, talán még rosszabbak. Az „iszlamizmussal” például „az a baj, hogy azt sugallja, mintha ezek a mozgalmak – hitükben és viselkedésükben – az iszlám fő áramához tartoznának az iszlám civilizáció jellemző megnyilvánulásait képviselnék”.<sup>12</sup>

A fundamentalizmus tehát egy eredendően nyugati kategória, amelynek az iszlámra történő alkalmazása egy sor problémát vet fel. Nem véletlen, hogy az arab nyelvben nincs is megfelelő kifejezés a fundamentalizmus pontos visszaadására. Általában az „*uszúlijja*” szót használják, ami az *aszl* (t. sz. *uszúl*) szóból (alap[elv], gyökér) származik. Az „*uszúl*” szónak az iszlámban sajátos jelentése van, ez jelöli a vallás „gyökereit”, magát a doktrínát, a dogmatikát, a hitelveket – szemben az „ágakkal” (*furú*), vagyis a gyakorlati, praktikus részekkel. Mindenesetre a nyolcvanas évek végétől a kifejezés az arab nyelvű irodalomban is megjelent; az egyiptomi Haszan Hanafi egy egész könyvet szentelt az iszlám fundamentalizmus kérdésének.<sup>13</sup>

<sup>8</sup> A neves brit történész, Arnold Toynbee 1929-ben ír „régimódi iszlám fundamentalistákról”, akik alatt nem az épp akkor szerveződő Muszlim Testvéreket érti, hanem a tradicionalistákat. Vö. Martin Kramer: *Coming to Terms: Fundamentalists or Islamists?* Middle East Quarterly, Spring 2003, Vol. 10, No. 2. 65–77. o. URL: <https://www.meforum.org/articles/other/coming-to-terms-fundamentalists-or-islamists> (Letöltés ideje: 2018.05.30.) Sir Reader Bullard, dzsiddai brit követ 1937-ben írt levelében Abd al-Azíz Ibn Szaúd királyt nevezi fundamentalistának. Vö. Malise Ruthven: *Fundamentalism*, i. m. 18. o.

<sup>9</sup> Martin Kramer: *Arab Awakening & Islamic Revival. The Politics of Ideas in the Middle East*. Transaction Publishers, New Brunswick (USA) and London (UK), 2009. 149. o.

<sup>10</sup> Mehdi Mozaffari: *What is Islamism? History and Definition of a Concept*. In: *Totalitarian Movements and Political Religions*, Vol. 8, No. 1, March 2007. 17–33. o.; 18. o.

<sup>11</sup> Bernard Lewis: *The Political Language of Islam*. The University of Chicago Press, Chicago and London, 1991. 117–118. o., 3. jegyzet

<sup>12</sup> Bernard Lewis, Buntzie Ellis Churchill: *Islám. Nép és vallás*. HVG Kiadó Zrt, Budapest, 2009. 168. o.

<sup>13</sup> Haszan Hanafi: *al-Uszúlijja al-Iszlámijja*. Kairó, 1989. Vö. Bassam Tibi: *Islam between Culture and Politics*. Palgrave Macmillan, Houndmills, Basingstoke, New York, 2005. 273. o. 1. jegyzet. Tibi ugyanakkor azt is megjegyzi, hogy ugyanabban az évben jelent meg egy másik könyv, amelynek szerzője a „fundamentalizmus” helyett inkább a „politikai iszlám” kifejezést használta (Muhammad S. al-Aszmaví: *al-Iszlám asz-szijaszi*, Kairó, 1989).

## AZ ISZLAMIZMUS

Politikai iszlám, radikális iszlám, iszlamizmus, iszlám fundamentalizmus, szalafizmus, dzsihádizmus, dzsihádista szalafizmus, szalafista dzsihádizmus, dzsihádista iszlamizmus, radikális iszlamizmus – még hosszan sorolhatnánk azokat a kifejezéseket, amelyeket mind a szakirodalom, mind a média pontos definiálás nélkül, gyakran egymás szinonimájaként használ. Meglehetősen nagy tehát a zűrzavar az egyes kategóriák használata terén; még a szakemberek sem jutottak közös nevezőre.

A kétezres évekre az iszlamizmus vált az egyik legelterjedtebb, talán a legtöbbször által használt kifejezéssé. Az iszlamizmus pontos definícióját, illetve jelentését illetően nincs tehát konszenzus, a szakértők között sem. Találóa alkalmazza Mehdi Mozaffari az iszlamizmusra az „azonosítatlan vallási objektum” (URO = Unidentified Religious Object) metaforát – Jacques Delors-tól kölcsönözve az ötletet.<sup>14</sup>

Kiindulópontként határozott különbséget kell tenni iszlám és iszlamizmus között. Az iszlám egyfelől egyike a nagy monoteista világvallásoknak, másfelől pedig az egyik legnagyobb civilizáció. Az iszlamizmus viszont az iszlám vallást, annak bizonyos elemeit céljai megvalósítása érdekében felhasználó, céljainak megfelelően értelmező politikai ideológia, illetve az erre épülő aktivista mozgalom. Az iszlamizmus az iszlám egyének, csoportok vagy szervezetek általi instrumentalizációjának egy formája politikai célok megvalósítása érdekében.<sup>15</sup>

A szakirodalomban széles körben elterjedt a „politikai/politizáló iszlám” (political Islam, *al-iszlám asz-szijászi*) kifejezés használata. A szerzők többsége egyenlőségjelet tesz a politikai iszlám és az iszlamizmus közé.<sup>16</sup> Van, aki a politikai iszlámot a mai arab/muszlim világ egyik vezető ideológiájának tartja, amely az iszlamista mozgalmak/ szervezetek tevékenységének ideológiai megalapozását adja.<sup>17</sup>

Többnyire hasonló értelemben használt „gyűjtőfogalom” az iszlám fundamentalizmus, amelynek eredeti vallási indíttatása mára háttérbe szorult, s jó néhány évtizede már nem a vallási, hanem a politikai oldala a meghatározó. Sokan ma már iszlám fundamentalizmus alatt is a „politikai” vagy „politizáló iszlámot”, az „iszlámot mint politikai ideológiát” értik. Emiatt is a szakértők számottevő hányada nem tesz különbséget iszlamizmus és iszlám fundamentalizmus között.<sup>18</sup> Vannak azonban, akik pontosítva a „modern politikai iszlám fundamentalizmust” nevezik iszlamizmusnak.<sup>19</sup>

---

<sup>14</sup> Jacques Delors, az Európai Bizottság egykori elnöke az Európai Uniót nevezte – nyilvánvalóan az UFO = Unidentified Flying Object, azonosítatlan repülő tárgy analógiájára – „Azonosítatlan Politikai Objektumnak”. Vö. Mehdi Mozaffari: *What is Islamism?* i. m. 17. o.

<sup>15</sup> Mohammed Ayoob: *The Many Faces of Political Islam: Religion and Politics in the Muslim World*. The University of Michigan Press, 2008. 2. o.

<sup>16</sup> Bassam Tibi: *Political Islam, World Politics and Europe. Democratic Peace and Euro-Islam versus Global Jihad*. Routledge, London and New York, 2008. 94. o.; Bassam Tibi: *Islam's Predicament with Modernity. Religious reform and cultural change*. Routledge, London and New York, 2009. 54. o.

<sup>17</sup> Juan A. Macias-Amoretti: *Political Islam: Discourse, Ideology and Power*. E-International Relations, Mar 3, 2014. URL: <http://www.e-ir.info/2014/03/03/political-islam-discourse-ideology-and-power/> (Letöltés ideje: 2018.05.31.)

<sup>18</sup> Lásd például Martin Kramer: *Arab Awakening and Islamic Revival*, i. m. 1. o.; Bassam Tibi: *Political Islam...*, i. m. 120. o.; Bassam Tibi: *Islam's Predicament...*, i. m. 54. o. („Az iszlamizmus [...] a vallási fundamentalizmus iszlám változata.”)

<sup>19</sup> Olivier Roy: *Globalized Islam. The Search for a New Ummah*. Columbia University Press, New York, 2004. 58. o.



Elfogadva az előbbi álláspont létjogosultságát is, mégis célszerűnek tűnik a különbségtétel a „klasszikus” iszlám fundamentalizmus és a „modern” iszlamizmus között, előbbin a még inkább vallási indíttatású csoportokat, mozgalmakat, szervezeteket értve, utóbbin viszont azokat, amelyek meghatározóan politikai-ideológiai célok megvalósítása érdekében lépnek fel, s ennek rendelik alá a sajátos interpretációjú vallási elemeket. A Muszlim Testvérek Szervezetét tekintjük „határesetnek”; a hetvenes évek Egyiptomában létrejövő csoportokra, mozgalmakra viszont már az „iszlamista” jelzőt alkalmazzuk.<sup>20</sup> Mondhatjuk azt is, hogy végbement az iszlám fundamentalizmus metamorfózisa, s a kezdetekben meghatározóan vallási jellegű mozgalom átalakult egy döntően politikai-ideológiai mozgalommá.

Simon Róbert abban határozza meg a különbséget az iszlám fundamentalizmus és az iszlamizmus között, hogy előbbi megmarad az iszlám keretein belül, és fő célja a kezdetek eredeti tisztaságának visszaállítása; ezzel szemben utóbbiak mindenekelőtt a globalizáció kihívásaira választ kereső politikai mozgalmak, amelyeknek már alig van közülük az eredeti iszlám gyökerekhez.<sup>21</sup> Az iszlám fundamentalista mozgalmakat Simon szerint az iszlámból lehet megérteni (ami az „iszlámtudósok” feladata), azonban az iszlamista mozgalmak megértése, illetve magyarázata a társadalomtudományok, illetve társadalomtudósok dolga. Mindebből következően az iszlám fundamentalizmusnak inkább a vallási, az iszlamizmusnak pedig inkább a politikai oldala dominál.

Mindez természetesen nem azt jelenti, hogy az iszlamizmusnak ne lenne erős vallási töltete, vallási kiindulópontja. Iszlamista ideológusok, iszlamista mozgalmak, szervezetek vezetői gyakran hivatkoznak az iszlámra, mégpedig az „igazi”, „tisztá” iszlámra, annak egyedüli legitim képviselőiként tüntetve fel magukat. Az iszlamista mozgalmak, szervezetek tevékenységében ugyanakkor már jó ideje a politika sokkal erőteljesebben jelenik meg, mint a vallás, sőt, egyes esetekben a vallási tényező szinte teljesen háttérbe szorul a politikai cél megvalósítására irányuló tevékenység mögött. E szervezetek, mozgalmak a politikai színtér szereplői, aktív résztvevői, amelyek a politikai hatalom megragadására, a regnáló politikai rendszerek megdöntésére – avagy békés úton (választásokon való eredményes részvétel) történő leváltására –, vagy egyéb politikai cél elérésére (lokális vagy regionális befolyás erősítése; palesztin ügy képviselete; stb.) törekszenek.

Az iszlamizmus kifejezés a 20. század nyolcvanas-kilencvenes éveiben jelent meg a szakirodalomban, részint az iszlám fundamentalizmus szinonimájaként. Francis Fukuyama vagy Samuel P. Huntington műveiben még nem találkozhatunk vele, azonban Olivier Roy francia nyelven 1992-ben megjelent munkájában már alkalmazza az iszlamizmus kifejezést, mégpedig azokra a mozgalmakra, amelyek az iszlámot politikai ideológiaként használják.<sup>22</sup> Fred Halliday 1996-ban megjelent könyvében pedig mindvégig iszlamista mozgalmakról beszél.<sup>23</sup>

---

<sup>20</sup> Tariq Ramadan közlése szerint maga az iszlamizmus kifejezés – legalábbis az arab nyelvben, hiszen mint láttuk a nyugati nyelvekben már korábban is használatos volt, igaz, más értelemben – az ötvenes-hatvanas évek Egyiptomában keletkezett. Nasszer egyiptomi elnök ekkor már szembefordult a Muszlim Testvérekkel; a szervezet több vezetőjét kivégeztette, több ezer tagját bebörtönöztette. Éles vita robbant ki a Testvérek szervezetén belül, mindenekelőtt a mérsékeltbb nézeteket valló első generáció és a radikálisabb fiatalok között a helyzet értékelését és a követendő stratégiát illetően. A fiatalok úgy vélték, hogy Nasszer zsarnok, ezért ő és követői már nem sorolhatók a muszlimok közé. Az idősebb Testvérek szerint viszont Nasszer és követői továbbra is muszlimok (*muszlimún*), míg azok, akiket társadalmi és politikai céljaik miatt bebörtönöztek, iszlamista (*iszlámijún*). Lásd Tariq Ramadan: *The Arab Awakening. Islam and the New Middle East*. Allen Lane an imprint of Penguin Books, London stb., 2012. 77. o.

<sup>21</sup> Vö. Simon Róbert: *Az iszlám fundamentalizmus. Gyökerek és elágazások Mohamedtől az al-Qá'idáig*. Corvina Kiadó, Budapest, 2014. 12. o.

<sup>22</sup> Olivier Roy: *The Failure of Political Islam*. I.B. Tauris Publishers, London, 1994. ix. o.

<sup>23</sup> Fred Halliday: *Islam & the Myth of Confrontation. Religion and Politics in the Middle East*. I.B. Tauris Publishers, London, New York, 1996.

Az iszlamizmus ideológiája különböző mozgalmak, szervezetek működésének a keretét szolgálta. Ezek között akadtak mérsékelték és radikálisak, békés úton járók és erőszakot alkalmazók egyaránt. Az erőszakot eszközként alkalmazó, militáns iszlamista mozgalmak és szervezetek az iszlamizmusnak csupán egy szűk szegmensét alkotják, s „nagyjából úgy viszonyulnak az iszlamizmushoz, mint a baloldali szélsőségesek és marxista gerilla csoportok a szocializmushoz”.<sup>24</sup>

Az iszlamista mozgalmak döntő hányada a hetvenes évektől kezdődően mérsékeltébbé vált és deradikalizálódott. Ennek hátterében az áll, hogy az eredetileg kitűzött céljaik – az iszlám elveire épülő állam – megvalósítását a fegyveres harc keretében nem sikerült elérni. Az adott nemzeti rezsimek megdöntésére irányuló erőszak alkalmazását többnyire elutasították, és elfogadták a létező – nem demokratikus alapokon működő – játékszabályokat. Megfogalmazódik a pártalapítás és a választásokon való részvétel igénye, amely feltételez egy bizonyos kooperációt a fennálló hatalmi struktúrával. A másik oldalon az iszlamista mozgalmak egy kisebb része továbbra is az erőszak alkalmazásában látta céljai elérésének a zálogát.

---

<sup>24</sup> Thomas Hegghammer: Global Jihadism After the Iraq War. Middle East Journal, Vol. 60, No. 1 (Winter 2006). 12. o.

# A DZSIHÁDIZMUS

A dzsihádizmus (*dzsihádijja*) vagy dzsihádi szalafizmus az iszlámizmus radikális, szélsőséges, militáns változata, amely erőszak alkalmazását és militáns eszközök bevetését is szükségesnek tartja céljai megvalósításához. A dzsihádizmus egy „modern forradalmi ideológia”<sup>25</sup>, amely – mint elnevezése is mutatja – a *dzsihád* klasszikus iszlám doktrínáját, pontosabban annak sajátos, saját céljainak és módszereinek megfelelő értelmezését használja fel céljai eléréséhez. A dzsihádizmus nem más, mint a *dzsihád* egy új értelmezésén, egyfajta „neodzsihádon”<sup>26</sup> alapuló ideológia, illetve mozgalom.

Éppen ez jelenti a problémát, ami miatt az erőszakot elvető, „nem dzsihádista” muszlimok nem fogadják szívesen ezt a kifejezést, melyet a kérdéssel foglalkozó nyugati szakértők – és tegyük hozzá: maguk a dzsihádisták is – lényegében az erőszakot alkalmazó, militáns iszlámizmus szinonimájaként használnak. Ebben az esetben ugyanis a *dzsihád* – mint az iszlám egyik klasszikus fogalma – mintegy azonosul az illegitim erőszakkal, a terrorizmussal. A dzsihádizmus kifejezés nem tükrözi – sőt elleplezi – azt a fontos ténytet, hogy a dzsihádisták nem a klasszikus dzsihád-doktrínát, hanem annak egy eltorzított változatát tűzik zászlajukra. A „mérésékelt muszlimok”<sup>27</sup> köreiből ezért az általuk illegitimnek tartott militáns iszlámistákra olyan kifejezéseket alkalmaznak, mint „terroristák” (*irhábijjún*), „kháridzsiták” (*khaváridzs*), „deviánsok” (*munharifún*) vagy „félrevezetettek” (*al-fi’a al-dhalla*, „eltévedt csoport”).<sup>28</sup>

A dzsihádizmus vagy a dzsihádi/dzsihádista szalafizmus megnevezést viszont maguk a mozgalomhoz tartozók elfogadják, sőt, egyes források szerint a „dzsihádista szalafizmus” elnevezés maguktól az ilyen irányzathoz tartozóktól származik. Kepel közlése szerint a „dzsihádista szalafizmus” kifejezést először Abu Hamza al-Maszri imám használta 1998 februárjában Londonban egy interjúban<sup>29</sup>, s ezt követően a kifejezés alkalmanként előfordult a londoni iszlámista szervezetekről hírt adó arab nyelvű médiában. A nyugati diskurzusban azonban csak a kétezres évek elejétől jelent meg, illetve honosodott meg.<sup>30</sup> Az Iszlám Állam elődszervezetének feje, az Iraki Iszlám Állam akkori vezetője, Abu Abdullah ar-Rasid al-Baghdádí (Abu Omar) egy 2007-es audioüzenetében „minden szunnitához, különösen a dzsihádi szalafizmus (*al-szalafijja al-dzsihádijja*) fiataljaihoz” szólt, helyette pedig ugyanebben az évben az Iraki Iszlám Állam harcosait „a jelenlegi dzsihádi szalafizmus” részének nevezte.<sup>31</sup>

---

<sup>25</sup> Peter R. Neumann: The New Jihadism. A Global Snapshot. The International Centre for the Study of Radicalisation and Political Violence. Department of War Studies. King’s College, London, 2014. 9. o. URL: <http://icsr.info/wp-content/uploads/2014/12/ICSR-REPORT-The-New-Jihadism-A-Global-Snapshot.pdf> (Letöltés ideje: 2018.06.16.)

<sup>26</sup> Bassam Tibi: Political Islam, World Politics and Europe, i. m. 53. o.

<sup>27</sup> Nem tartjuk szerencsésnek – csupán jobb híján használjuk, a dzsihádisták ellenében – a „mérésékelt muszlimok” kifejezést, hiszen a muszlimok elsőprő többsége „mérésékelt”, vagyis ez a természetes.

<sup>28</sup> Thomas Hegghammer: Jihadi-Salafis or Revolutionaries? On Religion and Politics in the Study of Militant Islamism. In: Roel Meijer (szerk.): Global Salafism: Islam’s New Religious Movement. Oxford Scholarship Online, December 2014. 244–266. o.; 246. o.

<sup>29</sup> Vö. Gilles Kepel: Dzsihad. Európa Könyvkiadó, Budapest, 2007. 727. o. 8. jegyzet

<sup>30</sup> Thomas Hegghammer: Jihadi-Salafis..., i. m. 252. o.

<sup>31</sup> Cole Bunzel: From Paper State to Caliphate: The Ideology of the Islamic State. Center for Middle East Policy at Brookings, Analysis Paper No. 19, March 2015. 7. o.

Abu Muhammad al-Makdiszí, a dzsihádiszmus egyik teoretikusa egy vele készült interjúban arra a kérdésre, hogy mi a lényege a dzsihádi szalafi mozgalomnak, azt válaszolta, hogy „nem mi adtuk magunknak ezt a nevet”. A válasz további részéből viszont kiderül, hogy maga is elfogadta ezt az elnevezést: „a dzsihádi szalafizmus egy olyan áramlat, amely egyesíti az egyistenhitre szóló felhívást a maga teljességében az ennek érdekében folytatott dzsiháddal”.<sup>32</sup>

Már jó ideje elterjedt kifejezés a dzsihádot alkalmazókra a *mudzsáhid* (t. sz. *mudzsáhidín*) – mások mellett az Afganisztánban a Szovjet Hadsereg ellen küzdő iszlamista harcosokat nevezték így –, emellett azonban maguk a dzsihádisták alkalmazzák saját magukra a „dzsihádisták” (*al-dzsihádiyyún*), mozgalmukra, nézeteikre pedig a „dzsihádiszmus” (*al-dzsihádiyya*) elnevezéseket.<sup>33</sup>

---

<sup>32</sup> Hivár ma'a as-saikh Abí Muhammad al-Makdiszí, „szana 1423”. Minbar at-Tauhíd va'l-Dzsihád 2002. URL: [http://www.ilmway.com/site/maq-dis/MS\\_121.html](http://www.ilmway.com/site/maq-dis/MS_121.html) (Letöltés ideje: 2018.06.16.)

<sup>33</sup> Az al-Káida vezetője, Ajman az-Zaváhirí fő művében (Furszán tahta riáját an-nabí, Lovagok a Próféta zászlaja alatt) több mint 200 alkalommal használja a „dzsihádisták”, „dzsihádi mozgalom”, „dzsihádi műveletek” stb. kifejezéseket. Lásd Cole Bunzel: Jihadism on Its Own Terms. Understanding a Movement. A Hoover Institution Essay, Stanford University, May 2017. 2. o. URL: [http://www.hoover.org/sites/default/files/research/docs/jihadism\\_on\\_its\\_own\\_terms\\_pdf.pdf](http://www.hoover.org/sites/default/files/research/docs/jihadism_on_its_own_terms_pdf.pdf) (Letöltés ideje: 2018.06.12.)

# A DZSIHÁDIZMUS HULLÁMAI

Fawaz Gerges a dzsihádizmus három „hullámát” különbözteti meg egymástól.<sup>34</sup>

1. Az első hullám a múlt század hatvanas-hetvenes éveire tehető. Kiindulópontja Egyiptom, ahol Szajjid Kutb, a Muszlim Testvérek vezető ideológusának követői a Muszlim Testvérek Szervezetének fő irányát túlságosan mérsékeltnek tartva és a szervezetből kiválva tucatnyi csoportosulást hoztak létre, majd más arab országokban is megjelentek a radikális iszlamista, dzsihádista szervezetek. Fő célpontjukat a szekuláris – úgymond nem az iszlám elveit követő – helyi politikai rendszerek (a „közeli ellenség”) jelentették. Az általuk elkövetett egyik legismertebb merénylet Anvar Szadat egyiptomi elnök meggyilkolása volt 1981-ben. Ekkortól datálódik a későbbi al-Káida második emberének (majdani vezetőjének), Ajman az-Zaváhirinak tevékenysége is, aki ekkor még Egyiptomban szervezi az Iszlám Dzsihad nevű szervezetet. Jellemző az is, hogy amikor Zaváhir 1986-ban Afganisztánba ment, fő célja az egyiptomi dzsihádista mozgalom szervezése – stabil háttér kiépítése; fiatal, Afganisztánban harcoló egyiptomiak toborzása; stb. – volt, miután elsődleges célpontnak ekkor még a „hite-hagyó” kairói rezsim minősült.<sup>35</sup>
2. A második hullám a nyolcvanas években kezdődött, mégpedig Afganisztánban a dzsihádisták Szovjet Hadse-  
reg elleni harcával. Egyiptomtól Szaúd-Arábián keresztül Pakisztánig, szerte az iszlám világból érkeztek radi-  
kális iszlamisták (ahogy többségüket később nevezték: afgán arabok), hogy harcoljanak a szovjet megszállás  
ellen. Ekkor még aligha tekintette bármelyikük is célpontnak a Nyugat valamelyik nagyvárosát. Ellenkezőleg:  
lokális célokért harcoltak, s kifejezetten defenzív dzsihádöt folytattak. A lokalizmus azonban lépésről lépésre  
átalakult globalizmussá, s a defenzív dzsihádból a Nyugatot ellenségnek tekintő offenzív dzsihád vált.  
Ennek az új hullámnak Oszáma bin Láden vált a vezetőjévé. A korábbihoz képest pedig „minőségi” változást  
jelentett, hogy a dzsihádizmus kilépett a nemzetközi színtérre. Globalizálódott, célpontként immáron a „távoli  
ellenséget” (a Nyugatot, mindenekeelőtt az Egyesült Államokat) jelölve meg. Azt a célját azonban, hogy nagy  
muszlim tömegek támogatását megszerezze, nem sikerült elérnie, sőt, a 2001. szeptember 11-ei terrortáma-  
dást követően még afganisztáni bázisát is elveszítette.
3. A dzsihádizmus harmadik hulláma az Iszlám Államhoz és vezetőjéhez, Baghdádihoz köthető. Az Iszlám Állam  
által alkalmazott kegyetlenség látszólag értelmetlennek tűnik, azonban az Iszlám Állam szempontjából na-  
gyon is racionális választás („racionális kegyetlenség”), amelynek fő célja részint az ellenség terrorizálása, ré-  
szint pedig minél nagyobb hatás gyakorlása a szervezethez csatlakozni szándékozókra. Mindez része az Iszlám  
Állam által vívott „totális háborúnak”.

---

<sup>34</sup> Fawaz A. Gerges: ISIS and the Third Wave of Jihadism. Current History, December 2014. 339–343. o.

<sup>35</sup> Fawaz A. Gerges: The Far Enemy. Why Jihad Went Global. Cambridge University Press, Cambridge, New York stb., 2005. 88. o.

# A DZSIHÁDIZMUS TEORETIKUSAI ÉS A DZSIHÁD ÚJRAÉRTELMEZÉSE

## SZAJJID KUTB

A radikális, szélsőséges iszlamizmus – a dzsihádizmus – legnagyobb hatású szellemi-ideológiai megalapozója a Muszlim Testvérek Nasszer által 1966-ban kivégeztetett vezető ideológusa, Szajjid Kutb. Nevéhez fűződik egyfajta „permanens iszlám világorradalom”<sup>36</sup> teóriájának a kimunkálása, amelynek krédója Kutb 1964-ben börtönben írt munkája, „az iszlamista mozgalom *Mi a teendő?-je*”<sup>37</sup>, a Mérföldkövek/Útjelzők (*Maálim fí-t-tarík*). A dzsihádista doktrínát megalapozó teoretikusok sorában Kutbbal együtt szokták említeni a pakisztáni Abú'l Alá Maudúdí, illetve az iráni Khomeini ajatollahot. Kutb jól ismerte – és fel is használta – Maudúdí munkáit, Khomeini pedig Kutbéit. Hármuk közül kétségkívül Kutb gyakorolta a legnagyobb – máig tartó – hatást a dzsihádista iszlamizmusra.<sup>38</sup>

Kutb a fundamentalizmus jellegzetes, kétpólusú szemléletét képviseli. A világot két részre osztja: a „jóra” és a „rosszra”. Előbbi az iszlám, utóbbi a nem iszlám, melyet Kutb a *dzsáhilijja*<sup>39</sup> kifejezéssel jelöl. Az alapvető különbség

---

<sup>36</sup> Szajjid Kutb: *asz-Szalám al-Álami va al-Iszlám (A világbéke és az iszlám)*, Kairó, Dár as-Surúk, 1992. c. könyvéből idézi: Bassam Tibi: *Islam's Predicament with Modernity*, i. m. 170. o.

<sup>37</sup> Gilles Kepel: *Dzsihád*, i. m. 54. o. Kutbot kapitalizmus-, illetve imperializmuskritikája, a konzervatív muszlim vallási vezetéssel szembeni radikális fellépése miatt egyesek Marxhoz, illetve Leninhez hasonlítják, s Kutb „primitív marxizmusáról” beszélnek. Vö. Ibrahim Abu Rabi: *Sayyid Qutb: From Religious Realism to Radical Social Criticism*. *The Islamic Quarterly*, Vol. XXVIII, No. 2, 1984. 103–126. o. Sajátos módon a hivatalos szaúdi vallási vezetés is élesen bírálja Kutbot és a kutbizmust (*kutbija*), valamint azokat a szaúdi vallási vezetőket, akik elősegítik a Muszlim Testvérek szaúdi toborzását és terjeszkedését. Ibn Baz imám, a szaúd-arábiai szalafizmus egyik vezéralakja, 1993 és 1999 között Szaúd-Arábia főmuftija Kutb „leninista doktrínájáról” beszél. Lásd *The Words of Imaam Ibn Baz Falling on Those (Qutbiyyah) Who Lied Upon Him (Safar al-Hawali, Salman al-Awdah, Muhammad Sa'eed al-Qahtani, Aa'id al-Qarnee, Abdur-Razzaq ash-Shayjee): Callers of Falsehood and Stirrers of the Murky Waters*. *The Madkhalis.Com*, January 06 2010. URL: <http://www.themadkhalis.com/md/articles/qvrrm-imaam-ibn-baz-on-the-qutbiyyah-who-lied-upon-him-safar-al-hawali-salman-al-awdah-muhammad-saeed-al-qahtani.cfm> (Letöltés ideje: 2018.06.18.) A honlap fejlécében a következő felirat szerepel: „A Comprehensive Discourse on the Attempts of al-Ikhwaan al-Muslimeen to Propagate The Secular Political Methodologies of Hasan al-Banna as-Soofee and the Leninist Methodologies of Sayyid Qutb al-Ash'ari Amongst the People of the Sunnah”.

<sup>38</sup> Dzsihádista ideológusok, dzsihádista szervezetek vezetői hivatkoznak Szajjid Kutbra, így Muhammad Jusuf, a Boko Haram alapítója (Kyle Shideler: *Boko Haram: What It Means to Swear an Oath*. *Center for Security Studies*, March 11, 2015. <http://www.centerforsecuritypolicy.org/2015/03/11/bokoharamwhatitmeanstoswearanoath/>). Aiman az-Zaváhíri, az al-Káida második embere és egyik fő ideológusa „csodálója volt” Szajjid Kutbnak. Zaváhíri bevallotta Kutb hatására kezdett hozzá 1967-ben az egyiptomi Dzsihád csoport (Egyiptomi Iszlám Dzsihád) első sejtjeinek megalakításához, majd később is – már az al-Káida vezető ideológusaként – sok mindent átvett Kutb nézeteiből. Vö. Jayshree Bajoria and Lee Hudson Teslik: *Profile: Ayman al-Zawahiri*. *Council on Foreign Relations*, July 14, 2011. <http://www.cfr.org/terrorist-leaders/profileaymanalzawahiri/p9750>. (Letöltés ideje: 2018.01.22.) Szajjid Kutb testvére, Muhammad Kutb maga is a „kutbista” nézetek képviselője és propagálója volt mind könyveiben, mind oktató tevékenységében – bár testvérénél némileg mérsékeltebb formában. Szaúd-Arábiában egyetemi professzorként iszlám tanulmányokat oktatott az Abdel Aziz Király Egyetemen, hallgatói között volt mások mellett Oszáma bin Ládén is. Muhammad Kutb 95 éves korában 2014. április 4-én hunyt el Mekkában.

<sup>39</sup> A *dzsáhilijja* eredetileg az iszlám előtti időszak, a „tudatlanság”, a „barbárság” korának jelölésére szolgáló kifejezés (ti. ekkor még nem ismerték az iszlámot), Kutb ezt a modern korban minden nem iszlám társadalom jelölésére használja.

a kettő között abban ragadható meg, hogy az iszlámban a hatalom kizárólag Allahé, ő a kizárólagos törvényhozó; ezzel szemben „a *dzsáhilijja* [...] azt jelenti, hogy az egyik ember uralma alá veti a másikat”.<sup>40</sup> Az ember általi törvényhozás ugyanis – jegyzi meg egy másik munkájában – nem lehet mentes a törvényhozó vágyaitól és érdekeitől, továbbá attól a szándékától, hogy az „a maga, családja, osztálya, népe vagy törzse” számára haszonnal járjon. Amennyiben viszont Isten szabja meg a törvényeket, ezek a torzulások eltűnnek, s a teljes és átfogó igazság érvényesül, amely sohasem teremthető meg ember által létrehozott és irányított rendszerekben.<sup>41</sup>

Kutb szerint minden nem muszlim társadalom – pontosítva minden olyan társadalom, amely nem kizárólag Allahot szolgálja – barbár társadalomnak számít. Fel is sorolja a „barbár társadalmakat”:

- a kommunista társadalmak, amelyek tagadják Allahot, s megfosztják az embereket szellemi szükségleteiktől, amelyek révén különböznek az állatoktól;
- a bálványimádó társadalmak Indiában, Japánban, a Fülöp-szigeteken és Afrikában;
- a zsidó és a keresztény társadalmak, mivel társítják Allahot akár prófétákkal, akár a Szentháromsággal; istentiszteletük, vallási szokásaik eltorzultak s azt sem fogadják el, hogy egyedül Allahot illeti a hatalomgyakorlás;
- „azok a társadalmak, amelyek csak úgy vélik, hogy muszlimok”, mivel – jóllehet ők is Allah kizárólagos hatalmában hisznek – „rendszerük nem egyedül Allah szolgálatára épül”. A muszlim társadalmak közül egyesek nyíltan kinyilvánítják szekularizmusukat, és mások bár deklarálják, hogy tisztelik a vallást, kiszorítják azt a társadalmi rendszerükből; a tényleges hatalomgyakorlást nem Allahnak tartják fenn.<sup>42</sup>

„Az emberi élet számára csupán egyetlen rendszer létezik, s ez az iszlám rendszere” – vonja le a következtetést. „Ami ezen kívül van, az a *dzsáhilijja*.”<sup>43</sup> A *dzsáhilijjával* nem lehet kiegyezni. „Feladatunk az, hogy ne kössünk kompromisszumot ennek a barbár társadalomnak a valóságával. [...] Feladatunk e barbár valóság gyökeres megváltoztatása.”<sup>44</sup> Allah kizárólagos hatalmának a deklarálása valójában „totális forradalom az ember uralma ellen, öltson az bármilyen alakot, formát, intézményt és viszonyokat. [...] Ennek a deklarációnak az értelme az elbitorolt hatalom visszaszerzése és visszaadása Allahnak.”<sup>45</sup> Mindez pedig a *dzsihad* révén történhet.

Kutb sajátos logikai okfejtést alkalmaz. Hangsúlyozza, hogy az iszlám hit nem terjeszthető erőszakkal; felvételeiről az emberek szabadon, minden kényszertől mentesen dönthetnek, hiszen a Korán világosan kimondja: „Nincs kényszer a hitben” (2:256). Az emberek szabad döntéséhez azonban nincsenek meg a megfelelő feltételek, mivel különböző politikai és anyagi erők állnak az iszlám és az emberek között, amelyek „mások szolgáivá teszik az embereket, és megakadályozzák őket abban, hogy Allahot szolgálják”. Az iszlám pedig úgy tudja megteremteni a megfelelő feltételeket, hogy megsemmisíti ezeket az akadályokat – vagyis az uralkodó politikai rendszereket –, legalábbis ellenőrzése alá helyezi őket.

---

<sup>40</sup> Szayyid Qutb: Útjelzők. In: Simon Róbert: Az iszlám fundamentalizmus, i. m. 274–415. o.; 307. o.

<sup>41</sup> Sayyid Qutb: This Religion of Islam (hadha 'd-din). I.I.F.S.O., 1982. 19. o.

<sup>42</sup> Szayyid Qutb: Útjelzők, i. m. 341–344. o.

<sup>43</sup> I. m. 375. o.

<sup>44</sup> I. m. 285–286. o.

<sup>45</sup> I. m. 318. o.

Kutb élesen bírálja a *dzsihád* defetista felfogását, miszerint a *dzsihád* csak védekező jellegű lehet. Ez a defetizmus a lényegétől fosztja meg a *dzsihád*ot, amely azt célozza, hogy „minden zsarnokot eltávolítson a földről, az embereket Allah szolgálatára ösztönözze”. Ez pedig nem más, mit „totális forradalom” az ember uralma ellen, öltön az bármilyen alakot, formát, intézményt és viszonyokat, amelynek értelme „az elbitorolt hatalom visszaszerzése és visszaadása Allahnak [...] az ember országlásának a megsemmisítése és Allah országlásának a létrehozása a földön”<sup>46</sup>

Az iszlám nem védekező mozgalom, s mozgalmi jellegéhez elengedhetetlen a „karddal történő *dzsihád*”. „A vallás hirdetése csupán a *dzsihád* révén történhet.”<sup>47</sup> Kutb a Koránra hivatkozva állapítja meg, hogy az evilági élet sajátossága, hogy az emberek harcolnak egymással, vagyis a harc egy állandó állapot. „Ez az állandó állapot, ami kötelezően előírja a felszabadító *dzsihád* tevékenységét mindaddig, amíg a vallás nem lesz teljesen Allahé.”<sup>48</sup>

A vallási kérdésekben laikus Kutb újraértelmezi a klasszikus iszlám *dzsihád*ot, ezzel megalapozva egy új, mára kiteljesedett és más teoretikusok által továbbfejlesztett ideológiát és az azt megjelenítő mozgalmat, a dzsihádizmust. A dzsihádisták által képviselt „neodzsihád”<sup>49</sup> ugyanis jelentősen eltér a klasszikus iszlám *dzsihád*értelmezésétől, s nem csupán amiatt, mert a dzsihádista vezetők és teoretikusok túlnyomó többsége enyhén szólva is járatlan az iszlám vallás, az iszlám vallásjog kérdéseiben. Oszáma bin Ládén, Ajman az-Zaváhirí, Abu Muszaab az-Zarkávi – és még hosszan sorolhatnánk – semmiféle vallási-vallásjogi képzettséggel nem rendelkeztek/rendelkeznek. Ha akadnak is köztük olyanok, akik megfelelő képzettségűek (például Abdullah Azzám), kiindulópontjuk akkor is egészen más, mint az iszlám első évszázadaiban élt vallástudósoké volt, s rendkívül sajátosan értelmezik a konkrét helyzetet. Álláspontjuk szerint az egyedüli, eredményesen alkalmazható eszköz az erőszak, a terror.

## ABDULLÁH AZZÁM

A palesztin származású Abdulláh Azzám sejk a dzsihádizmus egyik kiemelkedő teoretikusa, „a transznacionális *dzsihád* első modern ideológusa”<sup>50</sup>, „a globális *dzsihád* atyja”<sup>51</sup>, „a nemzetközi *dzsihád* Leninje”<sup>52</sup>. A nevéhez fűződő „új *dzsihádi* doktrína” szerint a megszállt muszlim területek felszabadítása előbbre való, mint az iszlám világ különbö-

---

<sup>46</sup> Útjelzők, i. m. 316–318. o.

<sup>47</sup> I. m. 323. o.

<sup>48</sup> I. m. 325. o.

<sup>49</sup> Bassam Tibi találó elnevezése. Lásd például *Political Islam, World Politics and Europe*, i. m. 6. o. Tibi szerint a dzsihádizmus a „hagyomány újrafeltalálásán” – és nem újjáélesztésén – alapul, amelynek a „csomagolása” és nyelvezete hagyományos, a lényegi tartalma azonban új.

<sup>50</sup> Thomas Hegghammer: 'Abdalláh 'Azzám and Palestine. *Welt des Islams* 54 (2013). 353–387. o.; 354. o. URL: [http://hegghammer.com/files/Hegghammer\\_-\\_%27Abdallah\\_%27Azzam\\_and\\_Palestine.pdf](http://hegghammer.com/files/Hegghammer_-_%27Abdallah_%27Azzam_and_Palestine.pdf) (Letöltés ideje: 2018.07.16.)

<sup>51</sup> Peter Brookes: *A Devil's Triangle. Terrorism, Weapons of Mass Destruction, and Rogue States*. Rowman & Littlefield Publishers, Inc., Lanham, Boulder, New York, Toronto, Plymouth, UK, 2007. 33. o.

<sup>52</sup> Chris Suellentrop: *Abdullah Azzam. The Godfather of Jihad*. Slate, April 16, 2002. URL: [http://www.slate.com/articles/news\\_and\\_politics/assessment/2002/04/abdullah\\_azzam.html](http://www.slate.com/articles/news_and_politics/assessment/2002/04/abdullah_azzam.html) (Letöltés ideje: 2018.07.21.) Suellentrop annyiban vél hasonlóságot felfedezni Lenin és Azzám között, hogy Azzám sem talált ki mozgalma számára eredendően új nézeteket, hanem a meglévő gyakorlati megvalósítását segítette elő szerte a világon.



ző országaiban hatalmon lévő, az iszlám elveit be nem tartó kormányok megdöntése. Kiemelkedően fontosnak tartotta a pániszlám szolidaritást, mondván, hogy a muszlimok számára vallási kötelezettség a részvétel egymás felszabadító háborúiban.<sup>53</sup>

Azzám egyidejűleg volt képzett vallástudós és a dzsihádisták mozgalom aktív, ha kell, harcoló résztvevője (*mudzsáhid*), aki nagy hatást gyakorolt a radikális iszlamizmusra. Lényegében ő tekinthető az al-Káida stratégiai megalapozójának. 1941-ben született egy, a Jordán folyó nyugati partjának északi részén, Dzszenin körzetében található kis településen, Szílat al-Háriszijában, s gyermekként élte meg Izrael Állam megalapítását. Ifjúkorában nagy hatással volt rá a szíriai Izz ad-Dín al-Kassám sejk története, aki aktív résztvevője volt a britellenes mozgalomnak, s akit a britek egy 1935-ös felkelés során meggyilkoltak. Azzám Jordániában csatlakozott a Muszlim Testvérek Szervezetéhez, s egy kis harci egység parancsnokaként részt vett a Nyugati Parton és a Jordán folyó völgyében az izraeli hadsereg ellen folytatott fegyveres akciókban.

Azzám azon dzsihádisták teoretikusához tartozott, akik komoly vallási képzettséggel rendelkeznek: iszlám jogból (*fikh*) a Damaszkuszi Egyetemen szerzett BA-, a kairói al-Azhar Egyetemen MA-, majd PhD-fokozatot. Egyiptomban közeli kapcsolatba került a Kutb családdal, Szajjid Kutb tanítványaival, illetve követőivel, köztük Omar Abd ar-Rahmán „vak sejjel” és Ajman az-Zaváhirivel. Szajjid Kutbot mindig azok között emlegette, akik komoly hatást gyakoroltak rá, különösen világnézetére.<sup>54</sup> Kritikával viszonyult ugyanakkor Kutb nézeteihez, mivel nem tartotta elsődlegesnek az iszlámtól elfordult muszlim rezsimek „hitetlennek nyilvánítását” (*takfír*) és megdöntését. Egyetértett viszont Kutbbal az iszlám világ ellen agressziót elkövető Nyugat elleni – ha kell, erőszakot alkalmazó – fellépés szükségességét illetően.

Islám jogot tanított Ammanban, a Jordániai Egyetemen, majd iszlám teológiát a szaúd-arábiai Dzsiddában, az Abd al-Azíz Király Egyetemen. A széles körben elterjedt vélekedéssel ellentétben nem volt a szintén ugyanezen intézménybe járó bin Láden tanára, mivel bin Láden két évvel azt megelőzően fejezte be egyetemi tanulmányait, hogy Azzám tanítani kezdett volna ott.<sup>55</sup>

Azzám figyelme 1981 szeptemberétől – mondhatni egy véletlen találkozás miatt – fordult Afganisztán felé. Az egyiptomi Muszlim Testvérek legfelső vezetése 1980 novemberében egy megbízottat, Kamál asz-Szanánírit – aki történetesen Szajjid Kutb sógora volt –, küldött Pakisztánba, hogy közvetlen közlelől tanulmányozza az afganisztáni *dzsihá*d helyzetét és az esetleges arab közreműködés lehetőségét. A Muszlim Testvérek egyiptomi ága ekkor pániszlám együttműködésben gondolkodott, s jó néhány olyan afganisztáni iszlamistával létesített személyes

---

<sup>53</sup> „A muszlimok földjei olyanok, mint ha egyetlen földterület lennének, vagyis ha a muszlimok területének bármelyik régióját veszély fenyegeti, szükségszerű, hogy az iszlám *umma* egész teste együtt lépjen fel, hogy megvédje azt a szervet, amely ki van téve a mikróbák támadásának.” Shaykh Abdullah Azzam: Join the Caravan. URL: <https://islamfuture.files.wordpress.com/2009/11/join-the-caravan.pdf> (Letöltés ideje: 2018.05.07.) 23. o.

<sup>54</sup> Muhammad Haniff Hassan: The Father of Jihad. 'Abd Alláh 'Azzám's Jihad Ideas and Implications to National Security. Imperial College Press, London, 2014. 19. o.

<sup>55</sup> Vö. The influence of the legacy of global jihad on Hamas: glorification of the image and Islamic-political doctrines of Dr. 'Abdallah 'Azzam. Intelligence and Terrorism Information Center at the Center for Special Studies (C.S.S.), Special Information Bulletin, November 2004 URL: [https://www.terrorism-info.org.il/Data/pdf/PDF1/NOV10\\_04\\_558130011.pdf](https://www.terrorism-info.org.il/Data/pdf/PDF1/NOV10_04_558130011.pdf) (Letöltés ideje: 2018.05.03.)

kapcsolatot, akik a kairói al-Azhar Egyetemen végezték tanulmányaikat. Lényegében Szanáníri volt az egyik első arab, aki csatlakozott a szovjetek ellen harcoló afganisztáni mudzsáhidokhoz.<sup>56</sup>

Asz-Szanáníri 1981 szeptemberében indult vissza Kairóba, de Szaúd-Arábiában megszakította útját, hogy elvégezze a mekkai zarándoklatot. Ennek során véletlenül találkozott össze Abdulláh Azzámmal, akinek beszélt az afganisztáni helyzetről, és rávette, hogy miután Egyiptomban csatlakozik hozzá családjá is, együtt menjenek Iszlambádba. Egyiptomban azonban Szanánírit elfogták és bebörtönözték, ahol a brutális bánásmód miatt életét veszítette. Azzám azonban betartotta a megállapodást, és 1981 végén Iszlambádba utazott, ahol állást kapott a Nemzetközi Iszlám Egyetemen. Ettől kezdve aktív részese lett az afganisztáni eseményeknek. Rengeteg emberrel ismerkedett meg, s ő volt az a kulcsszemély, aki az afganisztáni *dzsihádban* részt vevő arab önkéntesek mobilizálása mögött állt.<sup>57</sup>

1984-ben Peshawarban létrehozta a Mudzsáhidok Szolgáltató Irodáját (*Maktab al-Khidmát al-Mudzsáhidin*), amely amellet, hogy oktatási, egészségügyi, pénzügyi és egyéb szolgáltatásokat nyújtott, egyúttal önkéntesek toborzására és a világ minden részéből érkező adományok gyűjtésére is szolgált. Afganisztánban fonódott nagyon szorosra a kapcsolat Azzám és a nála lényegesen fiatalabb Oszáma bin Láden között. Bin Láden Azzámot szellemi mentorának tartotta. Lényegében Azzám volt az, aki lefektette az al-Káida mint szervezet és mint nemzetközi hálózat alapjait. Több munkájában is szerepel a Szilárd Alap (*al-Káida asz-Szulba*) kifejezés, amelynek létesítése „olyannyira létfontosságú, mint a víz vagy a levegő”. Ez a szervezett iszlám mozgalom és a közösen végrehajtott „népi *dzsihád*” révén létrehozott szilárd alap, vagyis egy adott földterületen kiépített bázis szolgálhat az igazi iszlám közösség megteremtésének kiindulópontjával.<sup>58</sup>

Azzám legnagyobb hatású munkája – „a globális *dzsihád* alapvető műve”<sup>59</sup> – gyakorlatilag egy terjedelmes *fetva*<sup>60</sup> bevezetővel, amely *A muszlim földek védelme (al-Difáa an Aradí al-Muszlimín)* címet viseli<sup>61</sup>, és amely néhány évvel azt követően született (a nyolcvanas évek elején), hogy a Szovjetunió megtámadta, majd elfoglalta Afganisztánt. Azzám egyértelműen *dzsihádnak* nyilvánítja az Afganisztán és Palesztina felszabadításáért folytatott harcokat, mégpedig olyan *dzsihádnak*, amely a muszlimok egyéni kötelezettsége (*farid ajn*). Azzám a mű bevezetőjében elmondja, hogy az első verziót megmutatta Abdul Azíz bin Báz sejknek, Szaúd-Arábia főmuftijának, aki

<sup>56</sup> John C. M. Calvert: The Striving Shaykh: Abdullah Azzam and the Revival of Jihad. Journal of Religion and Society, Supplement Series 2 (2007). 7. o. URL: <http://www.johnclamoreaux.org/smu/islam-west/s/azzam-bio.pdf> (Letöltés ideje: 2018.03.05.)

<sup>57</sup> Thomas Hegghammer: Jihad in Saudi Arabia. Violence and Pan-Islamism since 1979. Cambridge University Press, Cambridge, New York stb., 2010. 39. o.

<sup>58</sup> Shaykh Abdullah Azzam: Join the Caravan. URL: <https://islamfuture.files.wordpress.com/2009/11/join-the-caravan.pdf> (Letöltés ideje: 2018.05.07.) 15. o.

<sup>59</sup> Bruce Riedel: The 9/11 Attacks' Spiritual Father. Brookings, September 11, 2011. URL: <https://www.brookings.edu/opinions/the-911-attacks-spiritual-father/> (Letöltés ideje: 2018.02.08.)

<sup>60</sup> A fetva képzett vallás(jog)tudós (mufti) állásfoglalása különböző kérdésekben.

<sup>61</sup> Sheikh Abdullah Azzam: Defence of the Muslim Lands. The First Obligation After Iman. [é. k. n.] URL: <https://islamfuture.wordpress.com/2009/08/15/defence-of-the-muslim-lands/> (Letöltés ideje: 2016.11.10.)

rövidítést és némi módosítást javasolt, de alapvetően egyetértett a fetvával.<sup>62</sup> Felsorolja mindazokat a vezető választudósokat, akik egyetértőleg alá is írták azt.

Azzám a „hitetlenek elleni *dzsihad*” két fajtáját különbözteti meg egymástól: az offenzív és a defenzív *dzsihad*ot. Előbbi akkor kerülhet alkalmazásra, amikor az ellenséget a saját területén támadják. Ez a *dzsihad* kollektív kötelezettség (*fard kifája*), meghirdetése pedig az imám feladata, s lényegében azt jelenti, hogy a muszlimok évente egyszer vagy kétszer csapatokat küldenek, hogy „terrorizálják Allah ellenségeit”.<sup>63</sup> Ezzel szemben a „defenzív *dzsihad*” – vagyis a hitetlenek kiűzése az általuk elfoglalt muszlim területekről – mindenki számára előírt, egyéni kötelezettség (*fard ajn*), a legfontosabb a kötelezettségek közül. Azzám részletesen ismerteti a jogi iskolák defenzív *dzsihad*dal kapcsolatos álláspontját.

A defenzív *dzsihad*hoz senkitől sem kell engedélyt kérni, s mindaddig folytatandó, ameddig akárcsak egy tenyérnyi, korábban az iszlám fennhatósága alatt álló föld is a hitetlenek kezén van. Azzám két fontos helyszínt említ: Afganisztánt és Palesztinát. Pragmatikus megfontolásokból – bár a palesztin kérdést fontosabbnak tartotta – Afganisztánt javasolja a defenzív *dzsihad* első helyszínévé. Az afganisztáni *dzsihad* sikere elősegítheti Palesztina felszabadítását is, mivel hozzájárulhat az iszlám *umma* megerősödéséhez egyfelől morálisan, másfelől területek (vissza)szerzése révén, amelyek lehetővé teszik a muszlim harcosok felfegyverzését és kiképzését, valamint egy erős muszlim hadsereg létrehozását.

Azzám másik legismertebb, a nyolcvanas évek második felében született írása – *Csatlakozz a karavánhoz* – beható részletességgel foglalkozik a *dzsihad* problematikájával. „Bárki, aki a muszlimok jelenlegi állapotát megvizsgálja azt láthatja, hogy rendkívül súlyos helyzetük fő oka az, hogy elhagyták a *dzsihad*ot. [...] Emiatt mindenhol és minden téren zsarnokok uralkodnak a muszlimokon. Ennek az az oka, hogy a hitetlenek csak a harcot félik/tisztelik.”<sup>64</sup>

Azzám ezután 16 olyan okot sorol fel, amelyek miatt a muszlimoknak az egyéni *dzsihad*ot kell gyakorolniuk, vagyis harcolniuk kell – mindegyiket alátámasztva koráni idézetekkel és *hadisz*okkal.<sup>65</sup>

1. Megakadályozni a hitetlenek dominanciáját.
2. A megfelelő emberek hiánya – ti. akik vállalják a felelősséget és kiérdeklődnek a bizalmat.<sup>66</sup>
3. Félelem a pokol tüzétől.
4. Isten felhívásának eleget téve a *dzsihad* kötelezettségének teljesítése.

---

<sup>62</sup> A szaúdi főmufti, bin Báz maga is kibocsátott egy fetvát, amelyben az afganisztáni harcokat iszlám *dzsihad*nak nyilvánította, amelynek támogatása minden muszlim egyéni kötelezettsége. A muszlimok a mufti szavaival egy különösen agresszív és gonosz ellenséggel harcolnak, amely a hitetlenek közül a legrosszabb és legalávalóbb, egyúttal azonban a legerősebb is. Minden muszlim kötelezettsége, hogy pénzzel, fizikai támogatással, tanácsokkal vagy más módon segítse a harcolókat. Lásd Ibn Baaz's fatwa in support of the war against the soviets. URL: [https://web.archive.org/web/20150420084024/http://www.qsep.com/modules.php?name=ilm&d\\_op=article&sid=500](https://web.archive.org/web/20150420084024/http://www.qsep.com/modules.php?name=ilm&d_op=article&sid=500) (Letöltés ideje: 2018.01.19.)

<sup>63</sup> Azzam: Defence of the Muslim Lands..., i. m. 15. o.

<sup>64</sup> Azzam: Join the Caravan, i. m. 5. o.

<sup>65</sup> I. m. 5–16. o. A *hadisz* a Próféta visszavezethető szóbeli hagyományok elnevezése.

<sup>66</sup> Azzám a Szahíh Bukháriból, az egyik legautentikusabb *hadisz*-gyűjteményből idéz: „Az emberek olyanok, mint száz teve, amelyek között alig található egyetlen olyan, amelyik alkalmas arra, hogy szállítson.”

5. A jámbor elődök követése.
6. Az iszlám bázisául szolgáló „szilárd alap” létesítése.
7. Az elnyomottak védelme.
8. A mártírrá válás reménye<sup>67</sup>, cserében kiemelt hely a Paradicsomban.
9. Az *umma* védelme, a kegyvesztettség megszüntetése.<sup>68</sup>
10. Az *umma* méltóságának védelme, az ellenséggel való összeesküvés elutasítása.
11. A Föld megőrzése és megvédése a korrupciótól.
12. Az iszlám imádkozás helyeinek biztonsága.
13. Az *umma* megvédése a büntetéstől, az eltorzulástól és eltávolítástól.<sup>69</sup>
14. Az *umma* jóléte, erőforrásainak bősége.
15. A *dzsihad* az iszlám legmagasabb csúcsa.
16. A *dzsihad* az imádkozás legfelemelőbb formája; *dzsiháddal* a muszlimok a legmagasabb szintet érhetik el.
17. Ha az ellenség behatol a muszlimok földjére, a *dzsihad* egyéni kötelezettséggé válik, olyanná, mint az imádkozás vagy a böjtölés. Ha valaki esetleg elhagyná a *dzsihadot*, az olyan, mintha ételt fogyasztana Ramadán idején. A *dzsihad* – akár az imádkozás, vagy a böjtölés – élethosszig tartó kötelezettség.

Amikor magáról a *dzsihadról* történik említés, Azzám szerint az kizárólag fegyveres harcot jelent. Figyelemre méltó, hogy hogyan cáfolja a *dzsihadot* elsősorban nem fegyveres harcként, hanem békés erőfeszítésként értelmező nézeteket. Az a kijelentés, miszerint „visszatértünk a kisebb *dzsihadból* (csata) a nagyobb *dzsihadba* (a lélek *dzsihadja*)” – amire sokan úgy hivatkoznak, mint egy *hadíszra* –, Azzám szerint hamis, kitalált *hadísz*, amelynek nincs alapja. Ez csupán a Próféta egyik követőjének a kijelentése, amely azonban ellentmond mind az írásos bizonyítékoknak, mind a valóságnak. Azzám Ibn Tajmijjá<sup>70</sup> hivatkozik, aki ugyanezt állította, hozzátéve, hogy „a hitetlenek elleni *dzsihad* a legnemesebb cselekedet, egyúttal az emberiség érdekében tett legfontosabb”<sup>71</sup>

Azzám 1989-ben Peshawarban merénylet áldozata lett. Máig nem tisztázott, hogy ki állhatott annak háttérben – rivális iszlamista szervezetek (egyes források Oszáma bin Ládent is emlegetik), az USA és a CIA, Izrael és a Moszad ügynökei, a Szovjetunió, a pakisztáni titkosszolgálat, Irán és a síita szervezetek, esetleg az Egyiptomi Iszlám Dzsihad, vagy mások.

---

<sup>67</sup> A szunnita iszlamista teoretikusok közül Azzám volt az első, aki hangsúlyozta a mártírság kiemelkedő szerepét, támogatva a mártírság síita iszlámban eleve meglévő kultuszát, ezzel akarva-akaratlanul hozzájárulva a *dzsihadizmusra* jellemző öngyilkos merényletek szunnita körökben történő terjedéséhez is.

<sup>68</sup> A fősvénység és uzsora miatt az emberek Allah kegyvesztettjeivé válnak, ami csak akkor szűnik meg, ha visszatérnek a valláshoz.

<sup>69</sup> Azzám a Korán 9:39-re hivatkozik: „Ha nem vonultok [harcba], fájdalmas büntetéssel fog büntetni benneteket és egy másik néppel cserél titeket.”

<sup>70</sup> Az egyik legmerevebb, tradicionális nézeteket valló, a 13–14. században élt vallástudós.

<sup>71</sup> Azzam: Join the Caravan, i. m. 26–27. o.

## ABU MUHAMMAD AL-MAKDISZÍ

Az Egyesült Államok Katonai Akadémiája mellett működő *Harc a Terrorizmussal Központ* kiadványa szerint Abu Muhammad al-Makdiszi „a legbefolyásosabb ma élő dzsihádi teoretikus [...] a dzsihádi intellektuális univerzum kortárs kulcsideológusa”.<sup>72</sup>

Makdiszi teoretikai tevékenységének egyik központi kérdése az „*al-valá' va-l-baráa*”: a lojalitás és el nem ismerés/megtagadás klasszikus szalafita tételének értelmezése. Maga a fogalom egyfelől az Istenhez – és mindenhez, ami Allahnak tetsző – és a hívőkhöz való lojalitást jelenti, másfelől az elhatárolódást, elkülönülést mindattól, ami Istennek nem tetsző, beleértve a hitetlenek megtagadását. Az *al-baráa* az iszlám előtti törzsiségből származó fogalom, amely a törzs méltatlanná vált tagjának a kizárását jelentette. A kifejezés a Koránban is előfordul: „Mentes Allah és a Küldötte minden kötelezettség alól (*baráa*) azok iránt, akikkel szerződést kötöttetek a társítók közül (9:1).”<sup>73</sup>

Makdiszi – Kutbhoz hasonlóan – erőteljesen támadja azt az „iszlámellenes” politikai hatalmat, amely ember alkotta törvényeken alapul. Idetartoznak azok a rendszerek, amelyek úgymond a demokrácia követői, hiszen Makdiszi szerint a demokrácia azonos a politeizmussal, ami pedig egyértelműen a hitetlenség kategóriájába esik. „Bárki, aki olyan törvényt alkalmaz, amelyet valaki más hozott létre és nem Allah, valójában politeista.”<sup>74</sup> A Próféta egész életében az ilyen és ehhez hasonló gonosz (*tághút*) ellen harcolt. A demokrácia követőit „ellenségnek kell tekinteni és dzsihádot folytatni ellenük”.<sup>75</sup>

Különösen elítélendő az azoknak az országoknak a politikai vezetése, ahol a *sariát* szekuláris, nem iszlám alkotmány váltotta fel. Ez a hitetlenség (*kufr*) kategóriájába tartozik, hiszen „[a]kik nem aszerint ítélik meg, amit Allah [kinyilatkoztatás gyanánt] leküldött, azok a hitetlenek.” (Korán 5:44) Ezeknek a „pogány” muszlim uralkodóknak a hitetlensége sokkal rosszabb, mint a zsidóké vagy a keresztényeké, ellenük teljes mértékben jogos, sőt kötelező

<sup>72</sup> Militant Ideology Atlas. Executive Report, November 2006. (Editor & Project Director: William McCants.) Combating Terrorism Center, West Point, NY. 8. o. Al-Makdiszi 1959-ben született a ciszjordániai Nablusz melletti Barkában. (Neve is utal származási helyére: Kuds, vagyis Jeruzsálem vidékéről származó). Még gyermek volt, amikor szülei Kuvaitba emigráltak. Az iraki Moszul egyetemén folytatott tanulmányok után Szaúd-Arábiában főként Ibn Tajmijja és Muhammad ibn Abd al-Vahháb írásait tanulmányozta, amelyek nagymértékben meghatározták további tevékenységét. Saját elmondása szerint különböző iszlamista személyekkel és mozgalmakkal került kapcsolatba (Muszlim Testvérek, kutbisták, szalafisták), de kétségtelenül a legnagyobb hatást Dzshaimán al-Utaibi és csoportja gyakorolta rá, akik 1979-ben elfoglalták és két hétig megszállva tartották a mekkai Nagymecsetet. (A Nidá al-Iszlám magazin 1997 októberi számában megjelent interjúból részleteket közöl Nibras Kazimi: A Virulent Ideology in Mutation: Zarqawi Upstages Maqdisi. In: Hillel Fradkin, Husain Haqqani, Eric Brown [eds.]: Current Trends in Islamist Ideology, Vol. 2. Hudson Institute, 2005. 59–73. o.) Később Pakisztánba és Afganisztánba utazott, majd Jordániába tért vissza. Itt hasonló vádak alapján ítélték börtönbüntetésre, mint az-Zarkávit, az Iszlám Állam elődszervezetének, az Iraki al-Káidának a megalapítóját, akivel még Pakisztánban ismerkedtek össze a kilencvenes évek elején, s négy évet töltöttek együtt börtönben. 1999-ben őt is szabadon bocsátották, később terrorizmus vádjával ismét bebörtönözték. 2005 júliusában újra szabadon engedték, azonban egy, az al-Dzsazírának adott interjú után újból letartóztatták.

<sup>73</sup> Kiss Zsuzsanna Halima fordítása.

<sup>74</sup> Abu Muhammad 'Asim al-Maqdisi: Democracy: A Religion. Al Furqan Islamic Information Centre, Sprinvale South, Australia, 2012. 15. o.

<sup>75</sup> I. m. 7. o.

a *dzsihád*. Makdiszi „újítása” – a dzsihádista teoretikusok körében egyedülállóan –, hogy mindezt összekapcsolja az *al-valá’ va-l-baráa* elvével.<sup>76</sup>

Az „*al-valá’ va-l-baráa*”, tulajdonképpen lojalitás és megtagadás/elkülönülés, a dzsihádista teoretikusok által előszeretettel használt fogalom, amelynek jelenkori értelmezéséről terjedelmes írások születtek.<sup>77</sup> Alkalmazásával világos különbség tehető a hívők és a hitetlenek (vagyis az ellenség) között. „A *valá’* forrása a szeretet, a *baráa* forrása a gyűlölet”.<sup>78</sup> Így lényegében a fogalom egyszerűen úgy is visszaadható, mint „szeretet és gyűlölet”<sup>79</sup>: szeretet és lojalitás Isten, az iszlám és a muszlimok iránt, illetve gyűlölet, amely a megtagadása mindannak, ami „iszlámellenes”, avagy egyszerűen csak „nem iszlám”. A modern szalafizmus szerint ez az egyik legfontosabb elv, amelyet a mindennapi életben is követni, gyakorolni kell. Egyes teoretikusok szerint ha valaki ezt elmulasztja, azzal semmissé teszi az iszlám legfontosabb pillérét, a hit deklarációját (*saháda*).<sup>80</sup>

Kepel (aki az arab elnevezést mint „lojalitás és szeparáció” adja vissza) szerint ez az elv „a muszlim identitás kanonikus definíciója”, amely utal egyfelől a Próféta korának állandó „ostromállapotára”, másfelől két történelmi traumára: mégpedig Andalúzia 12–15. századi keresztény Reconquista során történt elvesztésére, illetve Bagdad 13. századi elestére a mongolok, avagy „pogány” tatárok hódításai nyomán. Ez a fogalom az iszlám identitást egy „belső erődítmény” falaival zárja körül, megakadályozandó annak fenyegető romlását, dezintegrációját.<sup>81</sup>

Makdiszi sűrűn hivatkozik korai muszlim vallástudósok és vallásjogi tudósok, értelemszerűen a legmerevebb, a leginkább tradicionális nézeteket képviselők állásfoglalásaira. Ibn al-Qayyim<sup>82</sup> szerint: „amikor Allah megtiltotta a hívőknek, hogy szövetkezzenek a hitetlenekkel (*kuffár*), ez egyúttal arra is kötelezte őket, hogy ellenségként tekintsenek rájuk, megtagadják őket (*baráa*), s minden helyzetben ellenségként lépjenek fel velük szemben”.<sup>83</sup> A doktrína szigorú, dzsihádista értelemben vett alkalmazása a konkrét napi gyakorlat szintjén azt is jelenti, hogy a muszlimok számára tilos bármiféle szociális interakció a nem muszlimokkal; azokat ellenségnek kell tekinteniük – beleértve a más vallásúakat, így a zsidókat és a keresztényeket is. Makdiszi például negatívan szól a „zsidók megbékítésére” irányuló törek-

---

<sup>76</sup> Vö. Joas Wagemakers: *A Quietist Jihadi: The Ideology and Influence of Abu Muhammad Al-Maqdisi*. Cambridge University Press, Cambridge, New York stb., 2012. 166. o.

<sup>77</sup> A kérdés alapos áttekintését lásd Mohamed Bin Ali: *The Roots of Religious Extremism. Understanding the Salafi Doctrine of Al-Wala’ wal Bara’*. Imperial College Press, London, 2016.

<sup>78</sup> Dr. Muhammad Saeed Al-Qahtani: *Al-Wala’ Wal-Bara’ in Islam*. [é. k. n.] URL: <https://www.missionislam.com/knowledge/alwalawalbara.htm> (Letöltés ideje: 2018.03.28.)

<sup>79</sup> Mohamed Bin Ali: *The Islamic Doctrine of Al-Wala’ wal Bara’ (Loyalty and Disavowal) in Modern Salafism*. Thesis for the Degree of Doctor of Philosophy in Arab and Islamic Studies, University of Exeter, August 2012. 9. o., 2. jegyzet. URL: <https://ore.exeter.ac.uk/repository/bitstream/handle/10871/9181/AliM.pdf?sequence=1&isAllowed=y> (Letöltés ideje: 2018.03.28.)

<sup>80</sup> Mohamed Bin Ali, i. m. 11. o.

<sup>81</sup> Gilles Kepel: *The War for Muslim Minds. Islam and the West*. The Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts and London, 2004. 134. o.

<sup>82</sup> Ibn al-Qayyim (Kajjim) (1292–1350) muszlim jogtudós, Korán-komentátor, a legmerevebb, legradicionálisabb szunnita jogi iskola, a hanbalita Ibn Tadjmijja mellett legjelentősebb teoretikusa.

<sup>83</sup> Abú Muhammad ‘Ásim Al-Maqdisi: *Millat Ibráhím (The Religion of Ibráhím)*. At-Tibyan Publications, [é. n.] 46. o.

vésekről – így a velük folytatott béketárgyalásokról –, amelyek semmibe veszik a hitet, a vallás alapjait.<sup>84</sup> Kahtáni sejk a doktrína eredetét az iszlám kezdeteire vezeti vissza, mégpedig a medinai időszakra, összefüggésben az iszlám állam létesítésével és „a dzsihád deklarálásával a Könyv népe és a pogány arabok ellen”. A Korán 58:22<sup>85</sup> rendeli el a hívők teljes szeparációját a hitetlenektől, „legyenek azok hipokriták vagy pogányok, keresztények vagy zsidók.”<sup>86</sup>

A dzsihádizmust elítélő, azzal szembenálló muszlim vallástudósok elvetik ezt a magyarázatot. „Mi nem fogadjuk el az iszlám ilyen értelmezését. [...] Aki így tesz, annak hatalmas büntudat érzésével kell együtt élnie. Ezt az elvet úgy állítják be, mint az iszlám autentikus tanítását. Mindannyiunk kötelessége, hogy kétségbe vonjuk ezt a téves értelmezést. [...] Az *al-vala' va-l-baraa* doktrínájának olyan jellegű felfogása, amely a nem muszlimokat ellenségnek tartja, egyértelműen ellentétes vallásunk szellemével. Az effajta gyűlölködés sohasem lehet a része egy igaz muszlim gyakorlatának.”<sup>87</sup>

## ABU MUSZAAB ASZ-SZÚRÍ

A globális dzsihádizmus egyik meghatározó teoretikusa – egyes vélemények szerint fő stratéga – Abu Muszaab asz-Szúrí („a szíriai”, eredeti nevén Musztafa bin Abd al-Kádir Szetmariam Nasszár). 2008 áprilisában az al-Káida stratéga Ajman az-Zaváhirí egy audioüzenetében kiemelte Szúrí gazdag intellektuális tevékenységét, amiből a mudzsáhidok sokat meríthetnek.<sup>88</sup> Pedig ekkor már Szúrí – akit sokáig az al-Káida vezető stratégjaként tartottak számon, s gyakran mutatkozott Oszáma bin Láden társaságában – komoly kritikákat fogalmazott meg az al-Káida tevékenységével kapcsolatban, amellyel maga soha nem azonosult teljes mértékben.

Lényegében már a kezdetektől fogva tartott egy bizonyos távolságot az al-Káida vezetésével szemben – beleértve bin Ládent és Zaváhirit is –, s magát mindig is sokkal inkább a dzsihádizmus mozgalma, mint annak egy szervezete foglalkoztatta. Az al-Káidán belül nagyon komoly ideológiai és egyéb ellentétek, véleménykülönbségek léteztek, s gyakran került sor heves vitákra a különböző teoretikusok, vezetők között.<sup>89</sup> Zaváhirí sok „érintetthez”

---

<sup>84</sup> Millat Ibráhím, i. m. 33. o. Makdiszi a következő koráni idézettel támasztja alá álláspontját: „Ábrahám nem volt sem zsidó, sem keresztény, hanem *haníf* volt, alávetette magát [Allahnak], és nem tartozott a pogányok közé.” (Korán 3:67.)

<sup>85</sup> „Nem találsz egyetlen népet sem, amely hinne Allahban és az Utolsó Napban, amely szeretné azokat, akik ellenszegülnek Allahnak és a küldöttének, még ha az apáik lennének is, vagy a fiaik, vagy a testvéreik, vagy a rokonaik.” Kiss Zsuzsanna Halima fordítása.

<sup>86</sup> Shaykh Muhammad Saeed al-Qahtani: *Al-Wala' wa'l-Bara'*. According to the 'Aqeedah of the Salaf, Part 2. 108. o. URL: <http://tawheednyc.com/aqeedah/al%20wala%20wal%20baraa/alwalawalbara2.pdf> (Letöltés ideje: 2018.03.28.)

<sup>87</sup> *Misunderstood Concepts of Al-Wala' wal Bara'*. Majlis Ugama Islam Singapura, Friday Sermon, 21 August 2015. URL: [http://www.muis.gov.sg/officeofthemufti/documents/E15Aug21-Misunderstood\\_Concepts-Al-Wala\\_wal\\_Bara.pdf](http://www.muis.gov.sg/officeofthemufti/documents/E15Aug21-Misunderstood_Concepts-Al-Wala_wal_Bara.pdf) (Letöltés dátuma: 2018.03.28.)

<sup>88</sup> Lásd Abu Musab al-Suri's Military Theory of Jihad. SITE Intelligence Group. URL: <http://news.siteintelgroup.com/blog/index.php/about-us/21-jihad/21-suri-a-mili> (Letöltés ideje: 2018.03.28.)

<sup>89</sup> Lásd ehhez Brynjar Lia: *Abu Mus'ab al-Suri's Critique of Hard Line Salafists in the Jihadist Current*. Combating Terrorism Center at West Point, December 15, 2007. URL: <https://ctc.usma.edu/posts/abu-musab-al-suri%E2%80%99s-critique-of-hard-line-salafists-in-the-jihadist-current> (Letöltés ideje: 2018.03.28.)



eljutott üzenetének ugyanakkor komoly szerepe volt abban, hogy Szúri ismertsége s műveinek „olvasottsága” számottevően megnövekedett dzsihádisták körében.

Kétségtelen tény, hogy Szúri 1600 oldalas, először 2004 decemberében publikált írása, a *Felhívás a globális iszlám ellenállásra*<sup>90</sup> alapvető stratégiai munkának, mondhatni alpműnek számít a globális dzsihádisták soraiban. Egyes elemzők véleménye szerint Szúri nézetei meghatározóan befolyásolták az Iszlám Állam tevékenységét is.<sup>91</sup> Sokan – főként akik személyesen is találkoztak vele – kiemelik ragyogó intellektusát, széles körű tájékozottságát, műveltségét.<sup>92</sup>

Szúri 1958-ban született a szíriai Aleppóban, ahol négy éven át folytatott gépészmérnöki tanulmányokat az egyetemen. Hamar kapcsolatba került először a Muszlim Testvérek szíriai szervezetével, amely a nyolcvanas évek elején fegyveres felkelést indított Háfez Aszad rendszere ellen – Szajjid Kutb radikális nézetei komoly hatást gyakoroltak rá –, majd Spanyolországban telepedett le, ahol házasság révén megkapta a spanyol állampolgárságot. Jordániai és iraki katonai kiképzést követően csatlakozott a Szovjetunió elleni afganisztáni dzsihádroz, amelyben kiképzőként és harcosként is részt vett.

1987-ben a pakisztáni Peshawarban megismerkedett Abdullah Azzámmal, Oszáma bin Láden szellemi mentorával<sup>93</sup>, majd szoros kapcsolatba került Oszáma bin Ládennel is, akinek a legbelső köréhez tartozott. (Komoly szerepe volt abban, hogy 1997-ben Oszáma bin Láden első televíziós interjút adta egy nyugati tévécsatornának, mégpedig a CNN-nek. Nem véletlenül nevezi Gilles Kepel Szúrit Oszáma bin Láden „PR-emberének”.<sup>94</sup>) Kapcsolatuk azonban a kilencvenes évek végére elhidegült, mivel Szúri bírálta egyfelől az al-Káida tálib vezetőkhöz és a tálibokhoz való – azokat „lenéző” – viszonyulását, másfelől a globális dzsihádrizmus szempontjából elhibázottnak tartotta az al-Káida néhány akcióját, beleértve a 2001. szeptember 11-ei merényletet is. Emiatt kidolgozta a globális dzsihádrizmus új stratégiáját, ezzel megalapozva a dzsihádrizmus „harmadik hullámát” – amelyben azonban már nem az al-Káida játszott a vezető szerepet.

Tény ugyanakkor az is, hogy maga az al-Káida is lényegi változásokon ment át, hiszen egy afganisztáni központú, hierarchikusan felépített szervezetből egy „ideológiai ernyővé”, kisebb-nagyobb dzsihádrizma csoportok laza hálózatává vált („al-Káida 2.0”). Mindebben pedig asz-Szúrinak meghatározó szerepe volt.<sup>95</sup>

<sup>90</sup> Daavva al-Mukávama al-Iszlámijja al-Álamijja. Angol fordítását lásd: Full text of „The Call For A Global Islamic Resistance – English Translation Of Some Key Parts Abu Mus’ab As Suri”. URL: [https://archive.org/stream/TheCallForAGlobalIslamicResistance-EnglishTranslationOfSomeKeyPartsAbuMusabAsSuri/TheCallForAGlobalIslamicResistanceSomeKeyParts\\_djvu.txt](https://archive.org/stream/TheCallForAGlobalIslamicResistance-EnglishTranslationOfSomeKeyPartsAbuMusabAsSuri/TheCallForAGlobalIslamicResistanceSomeKeyParts_djvu.txt) (Letöltés ideje: 2018.03.28.)

<sup>91</sup> Abhijnan Rej: The Strategist: How Abu Mus’ab al-Suri Inspired ISIS. ORF Occasional Paper, August 2016. URL: [http://cf.orfonline.org/wp-content/uploads/2016/08/ORF\\_OccasionalPaper\\_96.pdf](http://cf.orfonline.org/wp-content/uploads/2016/08/ORF_OccasionalPaper_96.pdf) (Letöltés ideje: 2018.03.29.)

<sup>92</sup> I. m. 2–3. o. Szúri tevékenységének legátfogóbb bemutatását lásd Brynjar Lia: Architect of Global Jihad. The Life of Al-Qaida Strategist Abu Mus’ab al-Suri. Columbia University Press, New York, 2008.

<sup>93</sup> Szúri igen nagyra értékelte Azzám tevékenységét; fő művében név szerint is hivatkozik rá, ajánlva könyveit a mudzsáhidek számára. Vö. The Global Islamic Resistance Call, i. m.

<sup>94</sup> Gilles Kepel: The Limits of Third-Generation Jihad. The New York Times, Feb. 16, 2015. URL: <https://www.nytimes.com/2015/02/17/opinion/the-limits-of-third-generation-jihad.html?mcubz=3> (Letöltés dátuma: 2017.11.12.)

<sup>95</sup> Vö. Paul Cruickshank – Mohannad Hage Ali: Abu Musab Al Suri: Architect of the New Al Qaeda. In: Studies in Conflict & Terrorism, 30:1–14. 2007. URL: <http://www.lawandsecurity.org/wp-content/uploads/2016/09/Abu-Musab-Al-Suri-Architect-of-the-New-Al-Qaeda.pdf> (Letöltés ideje: 2017.12.11.)



Asz-Szúri a dzsihádi mozgalom létrejöttét a hatvanas évek elejére teszi, innen tartott egészen 2001 szeptemberéig, amikor is „egy új világ kezdődött”.<sup>96</sup> Szúri a *dzsihá*d elmélete és a gyakorlati tapasztalatok alapján a *dzsihá*dna három iskoláját különbözteti meg egymástól:

- a) a titkos katonai szervezetek iskolája (regionális, titkos és hierarchikus), amelynek fő célja a hatalmon lévő kormányzati rendszerek megdöntése és fegyveres *dzsihá*d segítségével iszlám rendszer létesítése. A végeredmény: „minden szinten teljes kudarc”.
- b) A nyitott frontok és nyílt konfrontációk iskolája, mint például Afganisztánban, Boszniában, Csecsenföldön. A módszer: állandó bázisokról támadni az ellenséget, illetve félreguláris gerilla hadviselés. Szúri szerint ezt az iskolát általában sikeresség jellemzi, politikailag azonban nem eredményes, kivéve Afganisztánt, ahol létrejött egy iszlám állam.
- c) Az individuális *dzsihá*d és a kis cella terrorizmus iskolája, amely különösen az ellenség összezavarásában és az iszlám *umma* aktiválásában sikeres.

Szúri hosszas elemzések után kimeli a harmadik iskola jelentőségét, hiszen az egymással kapcsolatban nem lévő egyének, illetve kis cellák által végrehajtott spontán műveletekre bárhol a világon sor kerülhet, mindez pedig rendkívüli módon összezavarja a biztonsági szolgálatokat, hiszen egy cella tagjainak esetleges elfogása és bebörtönzése nem befolyásolja a vele kapcsolatban nem álló többi „műveleti aktivitását”.<sup>97</sup>

Szúri rendkívül alapos, a kiképzéstől a végrehajtásig terjedően a legapróbb részletekig kidolgozott több száz oldalas munkájának talán a legfontosabb része az, amelyben az „individuális *dzsihá*d” foglalkozik. Ennek lényege, hogy minden muszlim ott vegyen részt az ellenállásban, ahol éppen tartózkodik, mégpedig lehetőség szerint vagy egyéni akció formájában, vagy legfeljebb egy kis cellát alkotó néhány fő bevetésével. „Azt tanácsoljuk neki [ti. az ellenállásban részt venni, individuális *dzsihá*d végrehajtani szándékozó muszlimoknak – R. Zs.], hogy természetes módon élje mindennapi életét, s a *dzsihá*d, az ellenállást titokban és egyedül hajtsa végre, vagy megbízható emberek kis cellájával, akik az ellenállás és az individuális *dzsihá*d független egységét alkotják”. Nem véletlen, hogy a Szúri tevékenységét elemzők szerint a dzsihádisták teoretikusok közül ő fogalmazta meg a legplasztikusabban a „magányos farkas terrorizmus” szükségességét és előnyeit.

Szúri sorra veszi mindazokat a régiókat, amelyek a *dzsihá*d fő célpontjai lehetnek. Mindenekelőtt azokról a térségekről, illetve országokról van szó, amelyek szövetségesei az Egyesült Államoknak, továbbá a világ legkülönbözőbb részein található amerikai érdekeltségekről. Európában a „célországok” úgyszintén azok, amelyek az USA szövetségesei, illetve vele együtt vesznek részt a muszlimok elleni háborúban. Európa kapcsán Szúri kiemeli az ott élő (szerinte) 45 millió muszlimot, akiknek ugyanúgy vallási kötelezettsége a *dzsihá*d, mint bárhol, bármelyik másik muszlimnak a világon – s akik az ellenállás komoly bázisát jelenthetik. Előnyként említi még Európa földrajzi közelségét az arab, illetve az iszlám világhoz.

Feltételezhetően Szúrinak komoly szerepe volt jó néhány, dzsihádisták által elkövetett európai terrorakcióban (madridi és londoni merényletek).

---

<sup>96</sup> Abú Mus'ab al-Súri: The Jihádí Experiences (The schools of jihád). In: Inspire, Issue 1, Summer 1431/2010, 48–53. o.

<sup>97</sup> Abu Mus'ab al-Suri: The Jihádí Experience: The Open Fronts & The Individual Initiative. Inspire, Issue 2, Fall 1431/2010. 17–21. o.

## ABU BAKR NÁDZSI

Szúri már említett munkája mellett a dzsihádiszmus stratégiájának legszemléletesebb leírása Abu Bakr Nádzi *A vadság menedzselése* című (az interneten 2004-ben publikált) írásában található.<sup>98</sup> A szerző az iszlám állam létrehozásához vezető utat, annak főbb szakaszait mutatja be. Mint munkája alcíme is jelzi, a legkritikusabbnak a vadság szakaszát tartja. „Ha sikerrel menedzseljük a vadságot (Isten hozzájárulásával), akkor ez a szakasz hidat képez a kalifátus megszűnte óta vágyott iszlám államhoz. Amennyiben kudarcot vallunk, [...] az sem jelenti az ügy végét; sőt, ez a kudarc a vadság fokozódásához vezet!”

A vadság állapota akkor jön létre, ha egy birodalom vagy egy állam elbukik, s nem lép a helyébe egy olyan állam, amely elődjéhez hasonlóan ellenőrizni lenne képes annak szétesett területét. Nádzi – anélkül, hogy a kifejezést ebben a formában használná – a szakirodalomban elterjedt „bukott/törékeny állam” fogalmát vázolja. Úgy fogalmaz, hogy a vadság menedzselése nem más, mint a „vad káosz menedzselése”.

Abu Bakr Nádzi az iszlám mozgalom öt olyan áramlatát különbözteti meg, amelyek írott programmal is rendelkeznek: a dzsihádi szalafizmus (*asz-szalafijja al-dzsihádiijja*), a szahva szalafizmus (*szalafijjat asz-szahva*<sup>99</sup>), a Muszlim Testvérek, a Turábi-féle<sup>100</sup> Testvérek és a népi *dzsihád* áramlata (Hamász, a palesztinai Dzsihád Mozgalom, Moro Felzabadtási Front stb.). Ezek közül egyedül a dzsihádi szalafizmus rendelkezik a *sarián* és az egyetemes törvényen alapuló átfogó programmal és megvalósításának konkrét tervével.

Az iszlám állam létesítéséhez vezető útnak három szakasza van: a „zaklatás és kimerítés”, a „vadság adminisztrációja”, végül az állam létesítése. Vannak prioritást élvező államok, illetve régiók, amelyekben a feltételek kedvezőbbnek tűnnek a dzsihádisták számára. Nagyon alapos megfontolást igényel ezeknek a kiválasztása. Nádzi felsorol néhányat: Jordánia, a Maghreb régió, Nigéria, Pakisztán és a tágan értelmezett Jemen (amelybe beleérti a szaúd-arábiai Hidzsázt és Ománt is), de már folynak a „zaklatási műveletek” Törökországban, Tunéziában és másutt is.<sup>101</sup>

A „zaklatás és kimerítés” szakaszának folytatódnia kell az iszlám világ valamennyi régiójában, mégpedig „csoportok és elkülönült cellák” révén mindaddig, amíg bizonyos területeken a várt káosz és vadság be nem következik. A többi államban a központi hatalom még elég erős, ezért ezekben minden külső logisztikai támogatást meg kell adni a rezsimek ellen harcolóknak.

A „zaklatás és kimerítés” szakaszának két fontos célja van. Egyik az ellenség, illetve a vele együttműködő rezsimek erőinek a kimerítése, a másik pedig új dzsihádi fiatalok vonzása „minőségi műveletek” révén. Nádzi ezen az olyan akciókat érti, mint a Bali szigetén, Rijádban, a tunéziai Dzserbában, Törökországban, Irakban és másutt végre-

---

<sup>98</sup> Abu Bakr Nádzi: *A vadság menedzselése* (Idarat at-tauhis). Angol fordítását lásd: Abu Bakr Naji: *The Management of Savagery: The Most Critical Stage Through Which the Umma Will Pass*. Translated by William McCants. 23 May, 2006. URL: <https://azelin.files.wordpress.com/2010/08/abu-bakr-naji-the-management-of-savagery-the-most-critical-stage-through-which-the-umma-will-pass.pdf> (Letöltés ideje: 2018.04.04.)

<sup>99</sup> Nádzi a szaúd-arábiai Szahva (Ébredés) mozgalomra utal, amelyet lényegében a múlt század ötvenes és hatvanas éveiben hoztak létre az egyiptomi Muszlim Testvérek Szaúd-Arábiába menekült tagjai. Az irányzat prominens képviselői Szalmán al-Auda és Szafar al-Haváli sejkek.

<sup>100</sup> Haszan at-Turábi szudáni iszlamista teoretikus – egy időben a Muszlim Testvérek szudáni szárnyának vezetője – és politikus.

<sup>101</sup> Naji: *The Management of Savagery*, i. m. 38–39. o.

hajtott kisebb merényletek, viszont nem sorolja ide a szeptember 11-ei nagyszabású akciót, mivel egy ilyen méretű esemény előkészítése csak elvonja a figyelmet a kisebb „minőségi műveletektől”.<sup>102</sup>

Abu Bakr Nádzi szerint az erőszak a *dzsihád* szerves velejárója, pontosabban „az erőszak, a durvaság, a terrorizmus, mások megfélemlítése és az öldöklés”. „Puhasággal” *dzsihád* nem folytatható, az eleve kudarchoz vezet. „Azok, akiknek szándékában áll *dzsihádi* akciót kezdeni, ugyanakkor puhák, jobban teszik, ha otthonukban ülnek. Ha nem ezt teszik, kudarc lesz a sorsuk. [...] Ha nem alkalmazunk erőszakot a *dzsihád* során, és eluralkodik rajtunk a puhaság, ez lesz a fő tényezője az erő elvesztésének, ami pedig az *umma* egyik pillére”<sup>103</sup>

A dzsihádizmusnak erőt kell sugároznia. Ha az ellenség tudja, hogyha kiiktat egy kisebb csoportot, a többiek megadják magukat, ez a gyengeség jele. Ha viszont az ellenség tisztában van azzal, hogy amennyiben megöl egy kisebb csoportot, a többiek vérbosszút állnak, és addig támadják az ellenséget, ameddig az utolsót is fel nem számolták, akkor a csoport erőt mutat, amitől az ellenség fél.<sup>104</sup>

Nádzi részletesen szól arról is, hogyan kell folyamatosan „zaklatni” a „kereszties cionista ellenséget”, pontosabban növelni és gyakoribbá tenni a ráért „zaklató csapásokat”. Egy üdülőhely elleni akció például azzal a következménnyel jár, hogy valamennyi üdülőhelyen kénytelenek lesznek pótlólagos biztonsági intézkedéseket tenni, ami jelentős többletkiadásokkal jár. Ugyanez megtörténhet egy bankkal, vagy egy olajérdekeltséggel. Szükség esetén ugyanaz a cél két-három alkalommal is támadható.<sup>105</sup>

---

<sup>102</sup> I. m. 40. o.

<sup>103</sup> I. m. 72–73. o.

<sup>104</sup> I. m. 79. o.

<sup>105</sup> I. m. 46–47. o.

# ERŐSZAK ÉS TERROR A DZSIHÁDISTA IDEOLÓGIÁBAN ÉS GYAKORLATBAN

Jóllehet, a terrorizmus kérdéskörének hatalmas a nemzetközi szakirodalma, azonban a terror és a terrorizmus pontos értelmezésében, valamint egyes erőszakos cselekményeket végrehajtó személyek vagy szervezetek terroristának, illetve terrorszervezetnek való minősítésében nincs konszenzus nemcsak a politikusok, de még a szakértők körében sem. Szinte közhelyszámba megy a mondás, miszerint „aki az egyik félnek terrorista, az a másiknak szabadságharcos”. Ezzel együtt a terror, terrorizmus és terrorista kifejezések negatív konnotációjuk, így hozzájuk kifejezetten negatív jelentéstartalom társul.

Ezen az értelmezésen változtatnak a dzsihádiszmus teoretikusai, akik gyakorta használják a dzsihádisták mozgalom által elkövetett akciókra, illetve magukra a dzsihádistákra a terrorizmus/terrorista kifejezéseket, mégpedig pozitív jelentéstartalommal, vagyis homlokegyenest eltérően attól az értelmezéstől, ami a terrorizmusról szóló diskurzust, illetve a terrorizmussal foglalkozó szakirodalom túlnyomó részét jellemzi.

Aaron Zelin szerint Abdullah Azzám („a globális dzsihádi mozgalom keresztapja”) volt a dzsihádiszmus teoretikusai közül az első, aki pozitív értelemben használta a fentebb említett kifejezéseket, mégpedig a nyolcvanas évek Afganisztánjában, a Szovjetunióval szembeni *dzsihádi* idején. Azzám egyik munkájában így fogalmazott: „A *dzsihádi* szeretete áthatja egész életemet, a lelkemet, érzéseimet, a szívemet, érzelmeimet. Ha a felkészülés [a *dzsihádra*] terrorizmus (*irhábi*), akkor terroristák vagyunk (*irhábijjún*). Ha a becsületünk megvédése szélsőséges, akkor szélsőségesek vagyunk. Ha az ellenségeink elleni *dzsihádi* fundamentalizmus, akkor fundamentalisták vagyunk.”<sup>106</sup> Azzám számos szónoklatából is lehetne idézni példákat, amikor ilyen és ehhez hasonló kijelentéseket tesz: „Mi terroristák vagyunk (*irhábijjún*), és a terrorizmus (*irhábi*) útján járunk.”<sup>107</sup>

Mindezt vallásilag a Korán 8. szúrá 60. versével támasztotta alá: „És készítsetek föl ellenük ami [fegyveres] erőt és csatamént csak tudtok, hogy félelmet keltsetek (*turhibúna*) általuk Allah és a ti ellenségeitekben és rajtuk kívül másokban, akiket ti nem ismertek, de Allah ismeri őket! Bármit adakoztok Allah útján, az visszafizettetik nektek, s nem lesztek kárvallottak.”<sup>108</sup>

---

<sup>106</sup> Adnan A. Musallam: *From Secularism to Jihad: Sayyid Qutb and the Foundations of Radical Islamism* (Praeger Publishers, Westport, CT 2005, 191 o.) és Omar Nasiri: *Inside the Jihad: My Life With Al Qaeda. A Spy's Story* (Basic Books, New York, 2006, 151. o.) művei alapján idézi: Aaron Y. Zelin: *Jihadis and the Use of the Terms Terror, Terrorist, and Terrorism: A Contextual and Semantic Understanding from Islamic Tradition*. URL: <http://docs.lib.purdue.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=1005&context=revisioning> (Letöltés ideje: 2018.04.06.)

<sup>107</sup> Aaron Y. Zelin, i. m. „Mi terroristák vagyunk, a terrorizmus a barátunk és a társunk. Hadd tudja meg a Nyugat és a Kelet, hogy terroristák vagyunk, és megfélemlítünk. Mindent megteszünk, hogy előkészítsük Allah ellenségeinek, egyúttal a mi ellenségeinknek a terrorizálását. A terrorizmus Allah vallásának egyik kötelezettsége.” Az Azzámot idéző Walter Laqueur: *No End to War: Terrorism in the Twenty-First Century* (Continuum, New York, 2003. 236. o.) c. munkájára hivatkozik Peter Brookes: *A Devil's Triangle. Terrorism, Weapons of Mass Destruction, and Rogue States*. Rowman & Littlefield Publishers, Inc., Lanham, Boulder, New York, Toronto, Plymouth, UK, 2007. 33. o.

<sup>108</sup> A fenti, Simon Róbert-féle fordításhoz képest árnyaltatni különbségek vannak Kiss Zsuzsanna Halima fordításában. „És készítsetek fel ellenük, amire csak képesek vagytok, az erőből, és a lovasságból, amit össze tudtok gyűjteni, hogy megrémítsétek vele Allah ellenségeit és a ti ellenségeiteket, és másokat rajtuk kívül, akiket ti nem ismertek, de Allah ismeri őket. És bármit is költötök Allah útján, teljes mértékben vissza lesz az fizetve nektek, és nem fogtok semmiben igazságtalanságot szenvedni.” A Korán eredeti, arab nyelvű szövegében a „*turhibúna*” szó szerepel, ami a modern arab nyelvhasználatban lehet „terrorizáljátok” is.

Mivel Abdulláh Azzám sejk Oszáma bin Láden mentora volt, így cseppet sem meglepő, hogy bin Láden hasonlító, pozitív értelmezésben használta a terror/terrorizmus kifejezéseket. „A terrorizmus (*irháb*) lehet dicséretes és lehet elítélendő. Egy ártatlan személy megfélemlítése és terrorizálása ellenezhető és igazságtalan, mint ahogy helytelen igazságtalanul terrorizálni az embereket. Ugyanakkor az elnyomók, a bűnözők, a tolvajok és a rablók terrorizálása szükségszerű az emberek biztonsága, tulajdonuk védelme érdekében. Ebben semmi kétség. Minden állam, minden civilizáció és kultúra alkalmazhatja a terrorizmust bizonyos körülmények között a zsarnokság és a korrupció felszámolása érdekében. A világ valamennyi országának megvan a maga biztonsági rendszere, a saját biztonsági erői, a saját rendőrsége és hadserege, amelyeknek jogukban áll terrorizálni mindazokat, akik az adott országot vagy polgárait megtámadni szándékoznak. Az általunk gyakorolt terrorizmus a dicséretes fajtájú, miután a zsarnokok, az agresszorok, Allah ellenségei ellen irányul.”<sup>109</sup>

Bin Láden a továbbiakban kifejti, hogy azokat a zsarnokokat és elnyomókat, akik agressziót és különböző egyéb bűnöket követnek el a muszlimok ellen, meg kell büntetni. A muszlimok elleni agresszorok listájának az élén Amerika áll, mint „a nyugati és kereszties erők iszlám és a muszlimok ellen folytatott harcának a vezetője”. Hosszasan sorolja a muszlimok ellen elkövetett bűnöket a házak lerombolásától az erőforrások elrablásán át a gyermekek megöléséig. „A mai háborúban nem létezik morál” – állapítja meg. „Amennyiben egyetlen szóval is tiltakozunk az igazságtalanság ellen, terroristának neveznek minket.” A rijádi és a khobari robbantásos merényleteket<sup>110</sup> pedig példaként említi, mint „világos és erőteljes jelzést” mindazon országok kormányai felé, amelyek részt vesznek a muszlimok elleni agresszióban.

A terrorizmus kérdéskörével a dzsihádiszmus fő stratégája, Abu Muszaab asz-Szúrí is behatóan foglalkozik. A terrorizmus definícióját illetően megállapítja, hogy a sikeres „amerikai zsidó kereszties kampánynak” köszönhetően a nemzetközi média teljes egészében átvette az amerikai definíciókat az olyan fogalmakra, mint „terrorizmus”, „terroristák”, „terrorizmus elleni harc”. Ezek a jelentések kifejezetten az „amerikai zsidó kereszties” érdekeket tükrözik. Ezeket a jelentéseket Szúrí szerint teljes mértékben el kell utasítani. „A terrorizmus egy elvont kifejezés, és sok más elvont kifejezéshez hasonlóan lehet jó és rossz jelentéstartalma a kontextusnak megfelelően. [...] Maga a szó elvont terminus, amelynek önmagában nincs sem pozitív, sem negatív jelentése.”<sup>111</sup>

Szúrí kétféle terrorizmust különböztet meg egymástól: egyik a legitim, „üdvözlendő, dicséretes” (*irháb mahmúd*), a másik illegitim, elítélendő (*irháb madhmúm*).<sup>112</sup> Előbbit az elnyomókkal szemben alkalmazzák, amelynek

<sup>109</sup> Oszáma bin Láden 1998 májusában adott egy interjút dél-afganisztáni székhelyén, amelyben nagyrészt követői által feltett kérdésekre válaszolt. Az egyik kérdés így hangzott: „Sok arab és nyugati tömegtájékoztatói eszköz terrorizmussal és a terrorizmus támogatásával vádolja önt. Mit mondana erre?” Lásd Interview Osama bin Laden, May 1998. Frontline. URL: <https://www.pbs.org/wgbh/pages/frontline/shows/binladen/who/interview.html> (Letöltés ideje: 2018.04.05.)

<sup>110</sup> Az al-Káida 1995 novemberében Rijádban, majd 1996 júniusában Dhahranban (Khobar-tornyok) hajtott végre robbantásos merényletet. Nem sokkal a bin Láden-interjú követően, 1998 augusztusában Nairobian és Dár esz-Szalámban az amerikai nagykövetségek ellen követtek el az al-Káidához tartozók sok áldozatot követelő merényleteket.

<sup>111</sup> Abu Mus'ab as-Suri: The Jihadi Experiences. Individual Terrorism Jihad and the Global Islamic Resistance Units. In: Inspire (Periodical Magazine issued by the al-Qá'idah Organization in the Arabian Peninsula), Spring 1431/2011, Issue 5. 29–32. o.

<sup>112</sup> Uo.

célja az elnyomottakat sújtó igazságtalanság felszámolása. Ez a fajta terrorizmus az, amelyik „ellenszegül a megszállásnak, annak a népnek a terrorizmusa, amelyik megvédi magát a sátán (*sajtán*) szolgáitól”. Ezzel szemben az utóbbi „hamis, jogtalan” terrorizmust (*irháb al-bátíl*) az jellemzi, hogy valódi ok nélkül kelt félelmet ártatlanokban. Ilyen az elnyomók és a törvénytelen uralkodók terrorizmusa. „Ez a terrorizmus elítélendő, elkövetője »bűnöző terrorista« (*irhábí mudzsrím*), aki büntetést érdemel”.

„Az ellenség terrorizálása vallási kötelezettség” – jelenti ki Szúrí.<sup>113</sup> „Allah Könyvében világos parancsokat adott ellenségei terrorizálására. [...] A Korán és a Szunna világos szavakkal fogalmazzák meg az Allah ellenségeivel szembeni dicséretes terrorizmus szabályait.” Természetesen Szúrí is a Korán 8. szúra 60. versére hivatkozik.

A fentiekből is látható, hogy a dzsihádizmus hosszú távú céljának, vagyis az iszlám világ „hitehagyott” rendszerei megdöntésének és a kalifátus újbóli létrejöttének eléréséhez rövid távon – kimondva vagy kimondatlanul – a minél nagyobb anarchián, káoszon, instabilitáson keresztül vezet az út. Ennek egyik eszköze a polgárháborús helyzet megteremtése, valamint a minél hosszabb ideig elhúzódó polgárháború. A globális dzsihádizmus nem a világháború, hanem a „világ-polgárháború” kirobbantásában érdekelt.<sup>114</sup>

A dzsihádizmus teoretikusai világosan felismerték, hogy a nyugati nagyhatalmak ereje és hatalma nem csupán politikai, gazdasági vagy katonai tényezőkön múlik, hanem egyik fontos – ha nem a legfontosabb – komponense a társadalmi kohézió. „A domináns katonai erő (fegyverek, technológia, harcosok) nem ér semmit a társadalmi kohézió, a társadalmi intézmények és szektorok kohéziója nélkül.” A társadalmi kohézió megbomlása jelentős mértékben hozzájárulhat az adott szuperhatalom hanyatlásához, illetve összeomlásához – teljesen függetlenül attól, hogy mekkora haderővel rendelkezik.<sup>115</sup>

A terrorakciók ezt a folyamatot elősegíthetik, illetve meggyorsíthatják, ezért is fontos eszközei a dzsihádizmus pszichológiai hadviselésének. Továbbá annál „sikeresebbek”, minél váratlanabbak, minél véresebbek, minél több áldozattal (többek között ártatlan civilekkel) járnak, és ami talán a legfontosabb: minél nagyobb félelmet keltenek a lakosságban, a társadalomban. Az a tudat, hogy bárhol – az utcán, áruházakban, éttermekben, tömegközlekedési eszközökön stb. – sor kerülhet ilyen merényletekre, amelyeknek bárki az áldozatává válhat, aki véletlenül éppen ott tartózkodik (rossz időben rossz helyen), tartóssá teheti a félelmet. Téves riasztásokra kerülhet sor, indokolatlan tömegpánik törhet ki, elmaradhatnak rendezvények a feltételezett terrorveszély miatt. A tartós félelem pedig beeszi magát a társadalom szövetébe, és lassan, de biztosan mérgezi a mindennapokat, továbbá bomlasztja a társadalmi kohéziót.

A félelem ugyanis táplálja a nyugati társadalmakban egyébként is meglévő, az ismerethiányon és általánosításokon alapuló – enyhébben fogalmazva – előítéletességet az iszlámmal, a muszlimokkal szemben, illetve – erősebben fogalmazva – iszlámellenességet, iszlamofóbiát. Mindennek természetesen megvannak a politikai konzek-

---

<sup>113</sup> Szúrí felidézti azt az időszakot, amikor 22 éves korában részt vett a szíriai Muszlim Testvérek katonai szárnyának kiképzésén, ahol egy, a Testvérek első generációjához tartozó, egyiptomi származású idősebb sejk első előadásának a címe a következő volt: „A terrorizmus vallási kötelezettség és a gyilkosság prófétai tradíció”.

<sup>114</sup> Maajid Nawaz: ISIS Wants a Global Civil War. Daily Beast, 07.29.16. URL: <https://www.thedailybeast.com/isis-wants-a-global-civil-war> (Letöltés ideje: 2018.05.30.)

<sup>115</sup> Naji: The Management of Savagery, i. m.

---

VALLÁSI FUNDAMENTALIZMUSOK:  
A DZSIHÁDIZMUSTÓL AZ ISZLÁM REFORMÁCIÓJÁIG

---

venciái is. Megerősödnek az iszlámellenességet, bevándorlásellenességet zászlajukra tűző szélsőjobbaldali pártok, amelyek vagy kormányzati pozícióba kerülhetnek, vagy pedig komoly nyomást gyakorolhatnak a kormányokra. A kormányzat a fokozódó terrorfenyegetettségre hivatkozva jelentős, közvetve vagy közvetlenül a muszlimokat sújtó korlátozó intézkedéseket vezethet be, amelyek negatívan érinthetik az egyéni szabadságjogokat.

# A DZSIHÁDIZMUS ELLENSÉGKÉPE

A dzsihádista terror(izmus)értelmezések kapcsán felmerül a kérdés, hogy vajon a dzsihádista teoretikusok és ideológusok hogyan vélekednek az ártatlan, civil áldozatokról. A válasz egyik legplasztikusabb megfogalmazását az arábiai al-Káida vezető ideológusával, Ádil al-Abbab sejjel készült kérdés-feleletben találhatjuk meg, amelyet az al-Káida hivatalos lapja közölt.<sup>116</sup> Al-Abbab sejk mielőtt a kérdésre válaszolna – hogy ti. mi a szabály a Nyugat által „civilnek” nevezettek támadásával kapcsolatban –, kiemeli, hogy a „civilék és katonák”-féle felosztás idegen az iszlámtól, mivel ezt a muszlim jogtudósok nem alkalmazták, és sem a Koránból, sem a Szunnából nem vezethető le. Ez egy új – téves – felosztás, amit, sajnos, sokan olyanok is használnak, akik a vallás nevében beszélnek. „Ha ez valamit is bizonyít, akkor azt, milyen messzire ér el az intellektuális megszállás (intellectual occupation) a vallás és a *fetva* embereinek a gondolkodásában.”

A *saría* – mondja a sejk – a hitetlenek két csoportját különbözteti meg. Egyikbe tartoznak azok, akik harcot folytatnak az iszlámmal – következésképpen „vérük nem élvez védelmet” –, a másik csoport tagjai pedig azok, akik nem viselnek háborút a muszlimokkal. Azt a hitlent, aki harcot folytat a muszlimokkal, meg kell ölni. Bizonyítékul a Korán 9:5-öt<sup>117</sup> említi, ebben versben Allah azért rendelte el a politeisták megölését, mivel Allah mellé más isteneiket társítottak. „Ez azt igazolja, hogy a hitetlenek megölésének alapjául hitelenségük szolgál.”

Konkretizálva és aktualizálva válaszát al-Abbab megállapítja, hogy az amerikaiak és az európaiak háborúban állnak a muszlimokkal, mivel részt vettek azokon a választásokon, amelyeken olyan kormányokat választottak, amelyek háborút viselnek a muszlimokkal, amelyek „megölik testvéreinket Palesztinában, Afganisztánban és Irakban. Ezek a kormányok harcolnak azokkal, akik a *saría*-jogot kívánják alkalmazni. Nekünk ők a célpontjaink, mivel ők hitetlenek és mivel ők háborút folytatnak ellenünk”. Al-Abbab annyi „engedményt” tesz, hogy a katonai és gazdasági célpontok elsődlegességet élveznek a támadások során.

Ez a logika széleskörűen elterjedt a dzsihádisták körében. Nemcsak a nyugati (amerikai és európai), a muszlimok ellen harcot folytató, őket elnyomó, kizsákmányoló (stb.) kormányok a bűnösök, hanem ezen országok lakossága is, mivel ők voksoltak szabad választásokon a muszlimokat támadó kormányokra, s ha akarnák, ezt meg is tudnák változtatni. Következésképpen: mindannyian bűnösök. Ugyanezt fejti ki Oszáma bin Láden a híressé vált, „Amerikának” címzett, 2002-ben publikált levelében.<sup>118</sup>

---

<sup>116</sup> Q&A with Shaykh Adil al-Abbab on targeting non-Muslim civilians and Yemeni soldiers. Inspire, Winter 1431/2010, Issue 4. 20–23. o.

<sup>117</sup> „Azután, amikor a sérthetetlen hónapok elmúltak, öljétek meg a társítókat, ahol találjátok őket [...]” Kiss Zsuzsanna Halima fordítása.

<sup>118</sup> „Az amerikai emberek azok, akik megválasztják kormányukat saját szabad akaratukból; egy választás, amely abból ered, hogy egyetértenek politikájával. Az amerikai emberek választották, jóváhagyták és támogatásukról biztosították a palesztinok izraeli elnyomását, földjeik megszállását és bitorlását, a palesztinok folyamatos meggyilkolását, megkínzását, elűzését. [...] Az amerikai emberek fizetik azokat az adókat, amelyek finanszírozzák az Afganisztánban minket bombázó repülőgépeket, a tankokat, amelyek lerombolják otthonainkat Palesztinában, a hadsereget, amelyik elfoglalja földjeinket az Arab-öbölben. [...] Az amerikai hadsereg része az amerikai népnek. [...] Ezért az amerikai emberek nem tekinthetők ártatlannak mindazon bűnökben, amelyeket az amerikaiak és a zsidók ellenünk elkövetnek.” Lásd Full Text: bin Laden's 'letter to America'. theguardian.com, 24 November 2002. <https://www.theguardian.com/world/2002/nov/24/theobserver>



A terrorizmussal kapcsolatosan talán az Iszlám Állam folyóirata fogalmaz a legeggyértelműbben, mégpedig az amerikai Orlando-ban elkövetett merénylet kapcsán. A szerző megfogalmazásában Omar Mateen „*mudzsáhid*”, „szent támadást” hajtott végre a „szodomita kereszties éjszakai klub” ellen, amit az amerikai politikusok „gyűlölet-bűncselekménynek”, terrorista akciónak, értelmetlen erőszaknak minősítenek. „Gyűlölet-bűncselekmény? Igen. A muszlimok kétségkívül gyűlölik a liberális szodomitákat, ahogyan mindenki, akiben még van egy kis érintetlen darabkája a *fitrának* [veleszületett emberi természet – R. Zs.]. Terrorista akció? Pontosan. A muszlimok számára megparancsolt Allah hitetlen ellenségeinek a terrorizálása.” Ami pedig az „értelmetlen erőszakot” illeti, a cikk szerzője szerint az lett volna egyedül értelmetlen, ha a Nyugat által az iszlám és a muszlimok ellen elkövetett bűnök – mint a Próféta sértegetése, a Korán elégetése vagy a kalifátus elleni hadviselés – nem részesülnek azonnali és brutális megtorlásban a *mudzsáhidok* részéről.<sup>119</sup> A kiadvány több helyütt is a „keresztesek” elleni „igazságos terrortól” beszél.

A Dabiq szerzője hat pontba szedve, világosan és egyértelműen összefoglalja, hogy a dzsihádisták miért gyűlölik a Nyugatot, és miért harcolnak vele.<sup>120</sup>

1. A gyűlölet és a Nyugat elleni harc elsődleges és legfontosabb oka a nyugatiak hitetlensége, miután elutasítják Allah egységét, partnereket rendelnek mellé, továbbá azt állítják, hogy van egy fia, és hazugságokat gyártanak prófétáiról stb. Emiatt a muszlimok számára kifejezetten megparancsolt, hogy nyilvánítsák ki gyűlöletüket és ellenségességüket a nyugatiak felé (Korán 60:4)<sup>121</sup> Addig kell harcolni a hitetlenekkel, amíg el nem fogadják az iszlám fennhatóságát – vagyis vagy muszlimok lesznek, vagy fizetik a fejadót (Korán 2:193)<sup>122</sup>.
2. A Nyugat szekuláris, liberális társadalmi megengedik, amit Allah megtiltott, s megtiltanak sokmindent, amit megengedett. Ez, persze, nem nagyon izgatja a Nyugatot, ahol különvált egymástól a vallás és az állam. A szekuláris liberalizmus tolerálja, sőt, támogatja a „melegek jogait”, megengedi az alkohol és a kábítószeres fogyasztását, a paráználkodást, a szerencsejátékokat és az uzorát. A dzsihádisták azért viselnek háborút a Nyugat ellen, hogy megállítsák a hitetlenség és erkölcstelenség továbbterjedését – úgy mint szekularizmus és nacionalizmus, eltorzított liberális értékek, kereszténység és ateizmus – és mindazt a romlottságot és korrupciót, amelyet ezek magukban hordoznak.
3. Ami az ateizmust illeti, a nyugatiak nem hisznek uruk és teremtőjük létében, helyette minduntalan az egész univerzumot mozgató fizikai törvényekre hivatkoznak. A Teremtőben való nem hívésből pedig egyenesen következik az Ítéletnap tagadása.

---

<sup>119</sup> Why We Hate You & Why We Fight You. Dabiq, Issue 15, 1437 Shawwal, 31. o. A kiadvány a megjelenését megelőző időszak merényleteinek (Orlando [USA], Dakka [Banglades], Magnanville, Nizza és Normandia [Franciaország], Würzburg és Ansbach [Németország]) felsorolásával kezdődik, amelyek „a kalifátus tizenkét katonájának a mártírságával és több mint hatszáz kereszties halálával és sebesülésével” végződtek, s ami után várható lenne, hogy „a Nyugat keresztimádói és demokratikus pogányai” szünetet tartanak és átgondolják, hogy mi az oka mindegyiknek és némi megbánást tanúsítva feladják pogányságukat és elfogadják az iszlámot. Lásd Foreword, Dabiq, i. m. 4. o.

<sup>120</sup> Why We Hate You & Why We Fight You. Dabiq, Issue 15, 1437 Shawwal, i. m. 31–33. o.

<sup>121</sup> „Szép példaképek volt pedig Ábrahám és azokban, akik vele voltak. [Emlékezz arra], amikor azt mondták a népünknek: »Mi ártatlanok vagyunk a ti [bűnökben] és abban, amit Allah helyett szolgáltok. Megtagadunk benneteket. Viszály és gyűlölet támadjon közöttünk örökre – amíg nem egyedül Allahban hisztek!«”

<sup>122</sup> „Harcoljatok ellenük, amíg nem lesz többé megkísértés, s míg a hitvallás csupán Allahé lesz!”

4. A Nyugat bűnöket követett el az iszlám ellen, s a dzsihádisták azért folytatnak ellene háborút, hogy megbüntessék. Mindaddig, ameddig folytatódik az iszlám hit kigúnyolása – Allah prófétáinak (beleértve Noét, Ábrahámot, Mózeszt, Jézust és Mohamedet) inzultálása, a Korán elégetése és a *saría* törvényének nyilvános becsmérése – folytatódik a megtorlás is, mégpedig nem jelszavakkal és plakátokkal, hanem golyókkal és késekkel.
5. A Nyugat bűnöket követett el a muszlimok ellen; drónjai és vadászgépei bombázzák, meggyilkolják és megcsónkítják a muszlimokat szerte a világon, bábjaik pedig a muszlimoktól elbitorolt országokban elnyomnak, megkínóznak és háborút viselnek mindenki ellen, aki megmondja az igazságot. A dzsihádisták harcolnak a Nyugat ellen, hogy megállítsák a muszlim férfiak, asszonyok és gyermekek meggyilkolását, hogy kiszabadítsák a bebörtönzötteket és megkínzottakat, és bosszút álljanak a mindezeket elszenvedett számtalan muszlim mért.
6. A Nyugat elfoglalta a muszlimok földjeit, akik azért harcolnak, hogy kiűzzék őket onnan. „Mindaddig, ameddig akár csak egyetlen inch visszakövetelni való földterületünk is marad, a *dzsihá*d továbbra is minden egyes muszlim egyéni kötelezettsége”.
7. A dzsihádista szerző nem hagy kétséget a Nyugattal szemben érzett dzsihádista gyűlölet igazi okai és további fennmaradása felől. „Ha abbahagynátok bombázásunkat, bebörtönzésünket, megkínzásunkat, becsmérésünket, földjeink bitorlását, továbbra is gyűlölnénk titeket, mivel gyűlöletünk legfontosabb oka addig nem szűnik meg, ameddig fel nem veszitek az iszlámot. Még ha fizetnétek is a *dzsizjét*<sup>123</sup> és megalázkodva élnétek az iszlám fennhatósága alatt, továbbra is gyűlölnénk benneteket. Kétségkívül abbahagynánk az ellenetek folytatott harcot, ahogy abbahagyjuk minden hitetlen esetében, aki szerződést köt velünk, de nem szűnne meg irántatok érzett gyűlöletünk. Amit legalább ennyire fontos, ha nem fontosabb megérteni, hogy nem pusztán azért harcolunk veletek, hogy megbüntessünk vagy elrettentsünk titeket, hanem hogy elhozzuk nektek az igazi szabadságot ebben az életben és az üdvözülést azon túl. [...] Harcolunk veletek, hogy kivezzünk benneteket a hitetlenség sötétségéből az iszlám világosságába.”<sup>124</sup>
8. Mielőtt bárki arra a következtetésre jutna, hogy, íme, beigazolódnak a „civilizációk háborúja”, illetve az iszlám vs. Nyugat, iszlám vs. kereszténység szembenállás, továbbá az iszlám hódító, világuralmi törekvései, néhány dolgot szükséges leszögezni. A fenti „szélsődzsihádistá”, „iszlámállamista” iszlám interpretáció nem azonos az iszlámmal, de még az iszlámizmus, sőt, a dzsihádisztikus fő sodrával sem! Ebben az esetben tehát nem az iszlám áll szemben a Nyugattal, a kereszténységgel, hanem a dzsihádisták iszláminterpretációját képviselő dzsihádisztikus, amely hasonlóképpen szemben áll az iszlámot a sajátjától eltérő módon értelmező, a dzsihádisták célokát és módszereit élesen elutasító muszlimokkal. Mindez teljesen egyértelművé válik, ha tovább nézzük a Dabiq-ban megjelent írásokat, amelyek bővítve a „hitetlenek”, vagyis az „ellenség” körét, élesen támadják a muszlimok különböző csoportjait is. A hitetlenné vált – vagyis hitehagyott (*murtadd*) – muszlimok bűne ráadásul sokkal nagyobb az „egyszerű” hitetlenekénél, hiszen ők az igaz hitet, az iszlámot adták fel.

---

<sup>123</sup> A dzsizje a nem muszlimok által fizetett fejadó.

<sup>124</sup> Why We Hate You & Why We Fight You, i. m. 33. o.

A szaúdi „*tághút* rezsimmel”<sup>125</sup> szemben az a fő vád, hogy lepaktáltak a „keresztesekkel”, és támogatják őket az iszlám és a muszlimok elleni harcukban, így maguk is az iszlám megsemmisítőivé váltak. Nem különbek a szaúdi „palotatudósok” sem – beleértve Abdul Azíz Ál as-Saikh főmuftit –, hiszen tevékenységük egyenlő a hitehagyással. Ők a rezsimek kiszolgálói, s felelősségük a hitetlenné válásban másokénál sokkal nagyobb, mivel megszegték Allahnak és a muszlimoknak tett esküjüket.<sup>126</sup> Már évekkel ezelőtt kötelezettség volt ezeknek a „palotatudósoknak” a vérét ontani, mivel már akkor hitehagyottá váltak. Most még több oka van megölésüknek.

A „szélsődzsihádiszmus” vallásfelfogása teljesen leegyszerűsített, jellegzetesen fundamentalista felfogás. „Valójában csupán két vallás létezik. Egyik Isten vallása, ami az iszlám, a másik pedig a bármilyen más vallás (the religion of anything else), ami pedig a *kufr*. [...] Ami nem iszlám, az nem Isten szerinti vallás és soha nem lesz elfogadható.” Hiába nevezi magát valaki muszlimnak, ha ugyanakkor égbekiáltó hitetlenségről tesz tanúbizonyságot. Az ilyet tévedés képmutatónak (*munáfi*) nevezni, mivel valójában hitehagyó (*murtadd*).<sup>127</sup>

A Dabiq 14. számában terjedelmes írás foglalkozik a „hitehagyott” Muszlim Testvérek Szervezetével.<sup>128</sup> Már a cím sem hagy semmi kétséget az Iszlám Állam Testvérekről alkotott véleménye felől, amit nyomatékosít az első mondat: „Az utolsó néhány évtizedben pusztító rák bukkant fel, hozta létre mutánsait és terjedt, megkísérelvén az egész ummát hitehagyásba taszítani.[...] A rák mint »*Dzsaáat al-Ikhván al-Muszlimín*« (a »Muszlim Testvériség« Csoport) ismert.” A Testvérekkel szembeni vádak meglehetősen széles körűek: együttműködés a „keresztesekkel”; ember alkotta törvényhozás; a demokrácia koncepciójának támogatása; szekularizmus; lemondás a *dzsihádról*; stb. Az írás megállapítja, hogy nincs különbség Mubárák, Kaddáfi és Ben Ali, illetve Morszi, Musztafa Abdul Dzsalil és Rasíd al-Ghannúsi között – mindannyian *tavághít*<sup>129</sup>. Azonban utóbbiak nagyobb veszélyt jelentenek a muszlimokra. Teljesen nyilvánvaló, hogy a Testvériség „a szélsőséges hitehagyás pártja”, ezért minden muszlim kötelezettsége annak hitetlenné és ellenségévé nyilvánítása.

Az írás kritizálja azokat a dzsihádistákat, akik a hitehagyó Testvéreket muszlimnak tartják, sőt, a velük való nagyobb mértékű együttműködést javasolják. Ilyen például a „Testvériséggel szimpatizáló” Abu Muszaab asz-Szúrí vagy „a pakisztáni báb, Akhtar Manszúr katonája”, Ajman az-Zaváhirí. Az írás *tághút* jelzővel illeti egyebek mellett Szajjid Ali Khamenei ajatollahot, Irán vallási vezetőjét, továbbá Iszmáil Hanijjét, a Hamász egyik vezetőjét és Erdogan török köztársasági elnököt.

Jóllehet, az elmúlt ezer évben a keresztesek a muszlimok legnyilvánvalóbb ellenségei, nem szabad megfeledezni az iszlám ősellenségéről. A sátán (*sajtán*) ugyanis a kezdetektől megkísérel behatolni az *ummába*; sugdosásával és behízelgésével olyanokat támogatva, mint a *murdzsia*, a *kadarija*, a *ráfida* vagy a *szúfiya*.<sup>130</sup> A sátánnal szövetkező keresztesek is megtanulták ezt a „trükköt”, amelynek legjobb módja a beépülés az *ummába*, mégpedig

---

<sup>125</sup> A *tághút* klasszikus iszlám fogalom, s azt jelöli, amikor az imádat tárgya nem Isten (bálványok, démonok stb.). A modern szóhasználatban a gonosz, az iszlámellenes erők szinonimája.

<sup>126</sup> Kill the Imáms of Kufr. Dabiq, Issue 13, 1437 Rabi’ al-Akhir, 6–8. o.

<sup>127</sup> Kill the Imáms of Kufr in the West. Dabiq, Issue 14, 1437 Rajab, 8–17. o.; 8. o.

<sup>128</sup> The Murtadd Brotherhood. Dabiq, Issue 14, 1437 Rajab, 28–43. o.

<sup>129</sup> A „*tághút*” többes száma.

<sup>130</sup> Az iszlám különböző, a dzsihádisták szerint „hitehagyó” irányzatai.

a képmutatók és hitehagyottak segítségével. Elérték, hogy ezek a korábbi muszlimok elhagyják Urukát, és a sáttánnal szövetkezzenek, s megváltozzék identitásuk. „Tudósok” új fajtája született, akik már a Nyugat érdekeit szolgálják, s mindent újraértelmeznek, hogy összeegyeztethetővé tegyék a nyugati ideológiával; ráadásul a kalifátus újbóli létrejöttét követően a keresztetek szövetségesei az Iszlám Állam elleni globális háborúban. Az írás példaként név szerint is említ jó néhány, Nyugat-Európában, illetve az Egyesült Államokban élő imámot. Konklúzióként két lehetőséget tár a Nyugaton élő muszlimok elé: vagy elutaznak az „iszlám világába” (*dár al-iszlám*) vagy pedig „dzsihádot folytatnak a rendelkezésükre álló eszközökkel (kések, fegyverek, robbanószerkeztb.), hogy megöljék a kereszteteket és egyéb hitetleneket és hitehagyottakat, beleértve a *kufr* imámjait”.<sup>131</sup>

E helyütt fontosnak tartjuk kiemelni, hogy a fentiekben bemutatott dzsihádiszmus döntő mértékben a szunnita iszlámon belül fogalmazódik meg. Számos dzsihádista teoretikus az ellenséget nemcsak a nem muszlimokban, hanem a síta közösségekben látja.

---

<sup>131</sup> Kill the Imáms of Kufr in the West, i. m.

# A DZSIHÁDI REVIZIONIZMUS: A „KUTBIZMUS” DEKONSTRUKCIÓJA

Az iszlámot és/vagy az iszlamizmust és/vagy a dzsihádzizmust monolit blokknak tartók, illetve a dzsihádzizmus, az iszlamizmus vagy akár az iszlám álláspontját, véleményét adott kérdésekről magabiztosan ismerni vélők vagy nincsenek tisztában a tényleges helyzettel, vagy pedig – szándékosan vagy ismerethiány miatt – figyelmen kívül hagyják azt. Nemhogy különböző kérdésekre adott egységes iszlám válaszok nem léteznek, de egységes iszlamista, sőt, egységes dzsihádzista válaszok sem!

Az al-Káida által végrehajtott 2001. szeptember 11-ei terrorakciót az iszlám világ vezető vallástudósai – mind az „intézményes iszlám” képviselői, mind a mérsékelt, illetve radikális iszlamista szervezetek vezetői – elítélték, az iszlám alapvető értékeivel és előírásaival ellentétesnek minősítették. Közülük több mint negyvenen három nappal a terrorakciót követően közös állásfoglalást tettek közzé: „Alulírottakat, iszlám mozgalmak vezetőit mélységesen megdöbbenetettek a 2001. szeptember 11-ei események az Egyesült Államokban, amelyek következménye gyilkosság, pusztítás, ártatlan életek elleni támadás. Kifejezzük legmélyebb együttérzésünket és sajnálatunkat. A leghatározottabb módon elítéljük az akciót, amely valamennyi emberi és iszlám normával ellentétes. Ehhez alapul szolgálnak az iszlám nemes törvényei, amelyek tiltják az ártatlanok elleni támadás valamennyi formáját.”<sup>132</sup>

Csak néhányan a merényletet élesen elítélők közül: Muhammad Szajjid Tantávi sejk, egyiptomi főmufti és a kairói al-Azhar imámja; Abdel Azíz bin Abdulláh Ál as-Sajkh, Szaúd-Arábia főmuftija és a vezető ulemá tanácsának elnöke; Muhammad Huszein Fadlallah sejk, a Hezbollah szellemi vezetője; Ali Khamenei ajatollah, Irán vallási vezetője; Musztafá Mashúr, az egyiptomi Muszlim Testvérek vezetője; Ahmed Jászín sejk, a Hamász alapítója; stb.

Érdekes részletesebben foglalkozni az egyiptomi iszlamista szervezet, az *al-Dzsamáa (Gamáa) al-Iszlámijja*<sup>133</sup>, az Iszlám Csoport nézeteinek radikális változásával. A szervezet a „dzsihádi revizionizmus”<sup>134</sup> legmarkánsabb képviselője. Vezetői ugyanis teljes revízió alá vették a dzsihádzista ideológiát – beleértve saját korábbi nézeteiket –, és eljutottak a szélsőséges radikalizmustól, az erőszak alapvető eszközként történő alkalmazásától az erőszak teljes

---

<sup>132</sup> Az eredeti, arab nyelvű szöveget lásd Al-Quds Al-Arabi Volume 13, Issue 3838, 14 September 2001. URL: <http://web.archive.org/web/20110810232142/http://81.144.208.20:9090/pdf/2001/09Sep/14%20Sep%20Fri/Quds02.pdf> (Letöltés ideje: 2018.05.28.) Az angol változatot és további elítélő nyilatkozatok hosszas felsorolását lásd Charles Kurzman: Islamic Statements Against Terrorism. <http://kurzman.unc.edu/islamic-statements-against-terrorism/> (Letöltés ideje: 2017.10.14.) A gyűjtemény 2012-ig frissítve tartalmazza a terrorakciókat, valamint a terrorizmust elítélő, az iszlámmal ellentétesnek nyilvánító nyilatkozatokat, illetve további ilyen nyilatkozatok elérési helyeit.

<sup>133</sup> Az egyiptomi beszélt nyelvben az irodalmi arabban használt „dzs”-t „g”-nek ejtik. A továbbiakban az Iszlám Csoport rövid megnevezésére a „Gamáa” szót használjuk.

<sup>134</sup> Amr Hamzawy – Sarah Grebowski: From Violence to Moderation. Al-Jama'a al-Islamiya and al-Jihad. Carnegie Papers, Number 20, April 2010. URL: <http://carnegieendowment.org/files/Hamzawy-Grebowski-EN.pdf> (Letöltés ideje: 2018.05.29.)

tagadásáig. A szervezet al-Káida-kritikája az iszlamista, illetve dzsihádisták szervezetek közül a „legrendszerettebb és legelsőpróbb erejű”<sup>135</sup> bírálata nemcsak az al-Káidának, hanem egyúttal a dzsihádiszmus, különösen a globalizált dzsihádiszmus ideológiájának is.

Az Iszlám Csoport a hetvenes években alakult Egyiptomban. Egyike volt azoknak a radikális iszlamista csoportosulásoknak, amelyek azért jöttek léte, mert rendkívül elégedetlenek voltak azzal, hogy a Muszlim Testvérek vezetése hivatalosan lemondott az erőszak alkalmazásáról. Elutasították a Testvérek által képviselt reformista ideológiát, és azzal vádolták őket, hogy a kormány „házasított” ellenzéki mozgalmává váltak, aminek szükségszerű következménye – még ha a „hivatalos” politikai élet résztvevőivé is válhattak – a gyengeség, az érdekérvényesítő képesség teljes hiánya.

A *Gamáa* eleinte különösen az egyetemi hallgatók körében volt népszerű; alapításakor még a domináns nasziszterizmus ideológiájának alternatíváját kínálta. Tagjainak száma rendkívül gyorsan növekedett, a hetvenes évek közepére pedig átvette az ellenőrzést az egyetemek fölött, teljes mértékben kiszorítva onnan a baloldali világnézetet képviselő szervezeteket.<sup>136</sup> A nyolcvanas évekre egy jól szervezett, terrorista merényletek sorát végrehajtó, radikális iszlamista szervezetté vált. Támadták a nyugati kultúrát megjelenítő intézményeket, színházakat, könyvesboltokat, zenei kazettát árusító helyeket, bankokat; fegyveres akciókat hajtottak végre idegenforgalmi létesítmények, illetve turistacsoportok ellen.<sup>137</sup> A szervezet a másik egyiptomi dzsihádisták szervezettel, a *Dzsiháda* csoporttal összefogva tevőleges részese volt a Szadat egyiptomi elnök ellen elkövetett merényletnek is. A *Gamáa* szellemi vezetője Omar Abd ar-Rahman, a „vak sejk” volt, az egyik leghevesebb bírálója az egyiptomi szekuláris rendszernek, akit 1981-ben bebörtönöztek, mivel kibocsátott egy Szadat meggyilkolására feljogosító *fatvát*.<sup>138</sup>

A *Gamáa* a kilencvenes években tovább folytatta erőszakos akcióit, amelyeknek 1992 és 1997 között több mint 1200 ember esett áldozatául – köztük a parlament elnöke, az egyiptomi terrorelhárítás vezetője, európai turisták és egyiptomi rendőrök. A kilencvenes évek végére azonban komoly változás ment végbe a szervezet tevékenységében. Az okok között nagy szerepet játszott, hogy a biztonsági erők a csoport számos tagját megölték vagy bebörtönözték, többek között a szervezet főbb vezetőit. Ugyanakkor az egyiptomi társadalom mind nagyobb hányada – beleértve az erősen vallásosakat is – utasította el a dzsihádisták tevékenységét, a szinte mindennaposá vált erőszakot. A dzsihádisták támogatottsága rendkívüli módon lecsökkent; népszerűségük a fiatalok körében is a mélypontra került, ami egyúttal komoly utánpótlási gondokat is jelentett. Mindezek hatására – különösen a be-

---

<sup>135</sup> Fawaz A. Gerges: *The Far Enemy...*, i. m. 202. o.

<sup>136</sup> Gilles Kepel: *The Roots of Radical Islam*. SAQI, London, 2005. 132. o.

<sup>137</sup> „Mi hiszünk a *saría* alkalmazásának alapelveiben, még akkor is, ha ez az egész emberiség halálát jelenti” – mondta a szervezet egyik vezetője. Lásd Lawrence Wright: *The Terror Years. From al-Qaeda to the Islamic State*. Vintage Books, New York, 2017. 43. o.

<sup>138</sup> A sejket három év után szabadon engedték. Később, 1990-ben az USA szudáni nagykövetségén kapott turistavízummal az Egyesült Államokba emigrált, ahol – bár rajta volt a terrorizmussal gyanúsítható személyek listáján – legális tartózkodási engedélyt kapott. [Hogy egy jól ismert terrorista, az Egyesült Államok esküdt ellensége vajon miért kapott hivatalos tartózkodási engedélyt, az rejtély – jegyzi meg Caschetta. Lásd A. J. Caschetta: *The Lessons of Omar Abdel Rahman*. Middle East Forum, March 09, 2017. URL: <https://www.meforum.org/articles/2017/the-lessons-of-omar-abdel-rahman> (Letöltés ideje: 2018.05.30.)] A „vak sejk” 2017. február 18-án az Egyesült Államok egyik szövetségi börtönében elhunyt.

börtönzött dzsihádista vezetők közül – többen akadtak, akik a további erőszak beszüntetése és a kormánnyal való kiegyezés mellett foglaltak állást.

1997-ben egy neves jogász, Montasszir az-Zajját közvetítésével létrejött a kiegyezés az *al-Gamáa al-Iszlámijja* és az egyiptomi kormány között („erőszakmentes kezdeményezés”, nonviolence initiative), s az év júliusában egy tárgyaláson az egyik bebörtönzött vezető bejelentette a szervezet azon szándékát, miszerint felhagy az erőszakos akciókkal.<sup>139</sup> A bejelentést radikális iszlamista körökben nagy megdöbbenéssel fogadták, beleértve a másik egyiptomi radikális iszlamista szervezet, a *Dzsihád* csoport akkori vezetőjét, Ajman az-Zaváhirít, aki szerint csakis az erőszak tarthatja mozgásban a radikális iszlamista szervezeteket.

A kiegyezéssel egyet nem értők brutális módon támasztották alá álláspontjukat: alig négy hónappal a kormány és a *Gamáa* kiegyezése után, 1997. november 17-én Luxor közelében, Hatsepszut templománál négy fegyveres 45 percen keresztül tartó akció során megölt összesen 62 embert, köztük 58 külföldi turistát. Ez volt Egyiptom történetének leg súlyosabb terrorakciója.

A hosszú, immáron több mint két évtizedes börtönbüntetésüket töltő vezetők a kétezres évek elejére egyértelműen szakítottak korábbi nézeteikkel, és határozottan állást foglaltak a terrorizmussal, illetve bármiféle erőszakkal szemben. Mindezt komoly belső viták kísérték, s a kialakult széles körű, a börtön falain messze túlterjedő diskurzusba bekapcsolódtak az al-Azhar vallástudósai is.

Időközben ugyanis az egyiptomi társadalmi és politikai életben komoly változások mentek végbe. Miután a biztonsági erők sikerrel számolták fel a dzsihádista szervezeteket, egyre nyilvánvalóbbá vált, hogy a korábbi, az egyiptomi társadalmat és politikát erőszakkal iszlamizálni szándékozó dzsihádista ideológia kudarcot vallott. Ugyanakkor a belső erőszak megfékezése a kétezres évek elejére lehetővé tette a rezsím számára bizonyos liberalizációs intézkedések megtételét, politikai reformok bevezetését, némi elmozdulást a politikai pluralizmus felé. Többek között ennek volt köszönhető, hogy a Muszlim Testvérek a politikától való sokéves szigorú eltiltást követően ismét a politikai színtér legális szereplőjévé válhattak.

Sőt, nem csupán legális szereplővé, hanem az iszlamizmus első számú képviselőjévé. Úgy tűnt tehát, hogy míg a *Gamáa* és a *Dzsihád* csoport erőszakra épülő, szélsőséges ideológiája és ezen alapuló gyakorlatuk teljes kudarcot vallott, addig a Testvérek békés, reformista ideológiája eredményesnek és sikeresnek bizonyult. Mindez a dzsihádista szervezetek vezetőit arra készítette, hogy komoly önkritikát gyakorolva nézzenek szembe a ténnyel, revideálják addigi nézeteiket és követett gyakorlatukat.

A 2008-ig terjedő időszakban a *Gamáa* történelmi vezetői (Karam Zuhdi, Nageh Abdullah Ibrahim, Mohammed Esszam Derbala) 22 könyvet és kisebb kiadványt jelentettek meg, amelyekben revízió alá vették saját, korábbi ideológiájukat, a dzsihádista doktrínát és gyakorlatot. Ez a revízió nem azt jelentette, hogy a társadalom vagy az állam iszlám alapokra helyezésének új módszerét dolgozták volna ki. Vizsgálódásaik fókuszában az erőszak mint taktika kérdése és mindennek iszlám jogi megalapozottsága állt. Modern gazdasági terminológiával élve „költség-haszon elemzést” végeztek, s a „dzsihád jogrendszerének” helyébe a „hasznosság vs. kár jogrendszere” lépett, ahol is a kár elkerülése került az első helyre. Önkritikusan értékelve saját korábbi tevékenységüket arra a következtetésre jutottak, hogy megalakulásuk óta nem sikerült arra a haszonra szert tenniük, amit szerettek volna, sőt tevékenységük sokkal inkább kárt okozott mind a szervezetnek, mind az egyes muszlimoknak, mind pedig a társadalomnak és az államnak.<sup>140</sup>

---

<sup>139</sup> Lawrence Wright: *The Terror Years*, i. m. 284–286. o.

<sup>140</sup> Ioana Emilia Matesan: *The Dynamics of Violent Escalation and De-escalation: Explaining Change in Islamist Strategies in Egypt and Indonesia*. PhD Dissertation, Syracuse University, June 2014. 202. o. URL: <http://citeseerx.ist.psu.edu/viewdoc/download?doi=10.1.1.900.7979&rep=rep1&type=pdf> (Letöltés ideje: 2018.06.12.)



A szerzők a *dzsihad* kétféle értelmezését, kétféle vízióját különböztetik meg egymástól: egyik a revíziókon alapuló, a másik pedig az al-Káida-féle. Az első a *Gamáa* álláspontját és az 1997. júliusi Kezdeményezésben foglaltakat tükrözi, a második pedig a bin Ládén által jegyzett „Keresztesek, zsidók és amerikaiak elleni *dzsihad* világfrontja”-proklamációban jut kifejezésre.<sup>141</sup> A *Gamáa* visszautasította a bin Ládén-féle Világfronthoz való csatlakozást, mégpedig a kétféle vízió közötti meghatározó különbségek alapján:

- a) Különbség a *saría* előírásainak megértésében és ezeknek az előírásoknak a gyakorlati alkalmazásában.
- b) Különbség az aktuális valóság megértésében és az ezzel együttjáró számtalan kihívás megragadásában.
- c) Különbség a prioritások meghatározásában.
- d) Mindezen különbségek miatt a két vízió eltérő módon viszonyul a szövegekből, illetve a kontextusból eredő következtetésekhez.

A szerzők alapvetően elhibáztottnak tartják az al-Káida stratégiáját. Úgy vélik, ez a hibás stratégia váltotta ki az iszlám világgal szembeni negatív amerikai stratégiát. Az al-Káida ugyanis elszalasztotta azt a lehetőséget, amikor is a kedvező nemzetközi környezetben az USA olyan megoldást kínált a közép-ázsiai helyzet rendezésére, amely mind az amerikai, mind az afgán érdekeket figyelembe vette volna. A szerzők abban sem osztják az al-Káida álláspontját, hogy azért lett volna szükség egy, a zsidó-keresztény világgal szembeni „Iszlám Világfront” létrehozására, mert ez válasz volt az iszlámmal és a muszlimokkal szemben meghirdetett keresztes háborúra.<sup>142</sup>

Az al-Káida valóságról és annak sokirányú dimenzióiról alkotott koncepciója téves, s teljes mértékben figyelmen kívül hagyja a tényeket, a nemzetközi politika napi realitásait.<sup>143</sup> Vajon az iszlám nemzet adottságai lehetővé teszik, hogy konfrontálódjon az „amerikai, zsidó és keresztes szövetséggel”, amellyel az al-Káida fel kívánja venni a harcot? Vallási háborút kényszeríteni a nemzetre akkor, amikor az iszlám világ olyan gyenge és fragmentált, amilyen talán még sohasem volt, aligha nevezhető bölcsnek vagy realistának.

A szerzők behatóan foglalkoznak a *dzsihad* problematikájával és az al-Káida úgymond téves *dzsihad* értelmezésével. Kiemelik a *dzsihad* fontosságát az iszlámban – egy próféta kijelentésre hivatkozva: „Az egész építmény az iszlám, az imádságok a pillérei, a *dzsihad* pedig a csúcsa”.<sup>144</sup> *Hadiszok* sorát említik, amelyek világosan cáfolják, hogy

---

<sup>141</sup> Karam Muhammad Zuhdi, Najeh Ibrahim Abdullah, Ali Muhammad Ali al-Sharif, Usama Ibrahim Hafiz, Hamdi Abdul-Rahman Abdul-Azim, Asim Abdul-Majed Muhammad, Fuad Muhammad Al-Dawalibi, Muhammad Essam al-Din Derbala: *Al-Qaeda's Strategy. Flaws and Perils*. Al-'Obekian Publications, Riyadh, Saudi Arabia, Cairo, Egypt, 2005. 9. o. A szerzők (a *Gamáa* alapítói, illetve vezetői) mindjárt a könyv elején egy lábjegyzetben közlik, hogy a „revíziók” arra történő utalás, hogy a *Gamáa* felülvizsgálta megalakulásától fogva vallott nézeteit, s ennek alapján lemondott az erőszak valamennyi fajtájáról és formájáról. A revíziókat ellenőrizték az al-Azhar vallástudósai, akik javasolták publikálásukat. A terjedelmes, 340 oldalas logikusan érvelő munka egyébként a nyugati, illetve amerikai viszonyok – de mondhatjuk azt is: a nemzetközi viszonyok – alapos ismeretéről tanúskodik, beleértve az amerikai kormányzat motivációit, a neokonzervatívokat, a keresztény jobboldali fundamentalizmust, Fukuyama és Huntington munkásságát, az amerikai „orientalista” és „posztorientalista” iszlámszakértők tevékenységét stb.

<sup>142</sup> I. m. 34–43. o.

<sup>143</sup> I. m. 49. o.

<sup>144</sup> I. m. 99. o.



a *dzsihád* a hitetlenek elleni háborúval lenne azonos.<sup>145</sup> Ugyanakkor arra is utalnak, hogy ez a fajta *dzsihád* értelmezés sem ritka, sőt, már Ibn Rusd utalt rá, hogy meglehetősen elterjedt a mindennapi emberek körében.<sup>146</sup>

Továbbá felhívják a figyelmet arra, hogy a *dzsihád* egy rendkívül összetett kategória, amelynek alkalmazása mindig alapos mérlegelést igényel. A fegyveres harcra vonatkozó *dzsihád* eleve kollektív kötelezettség; egyénileg nem kötelező a muszlimok számára. Csakis meghatározott körülmények között alkalmazható, mégpedig az ellenség támadása esetén, amikor is a muszlimok kötelessége földjeik megvédése; vagy abban az esetben, amikor egy olyan csatáról van szó, amelyből a muszlimok visszavonulása dezertálásnak minősülne, vagy amikor egy arra feljogosított muszlim vezető *dzsihád*ot deklarál. Vagyis a *dzsihád* mindenképpen a muszlim közösség igen alapos megfontolását igényli. A *dzsihád* soha nem lehet önmagában cél, hanem mindig valamilyen cél elérésének az eszköze. Mindebből következik egyfelől, hogy ha az adott szándék *dzsihád* révén nem érhető el, akkor tilos a *dzsihád* alkalmazása, másfelől pedig adott célkitűzés eléréséhez a muszlimok eleve más, alkalmasabb eszközöket is választhatnak, mint a *dzsihád*. Mivel az iszlám nézetek centrumában nem a konfrontáció logikája vagy a fegyveres konfliktus szerepel, így a muszlimok számára alternatívák sora áll rendelkezésre a kooperációtól, szövetségtől és békeszerződés megkötésétől az önvédelmi harcig.

A szerzők precízen kimutatják az al-Káida négy – 2001. szeptember 11. után, ráadásul az iszlám világ országai-ban – elkövetett merényletében (Bali, Indonézia; Rijád, Szaúd-Arábia; Casablanca, Marokkó és Dzsakarta, Indonézia) életüket vesztettek és megsebesültek vallás és nemzetiség szerinti megosztását, alátámasztva azt a következtetést, hogy az áldozatok között szép számmal akadnak muszlimok, a többiek pedig különböző egyéb vallásokhoz, illetve nemzetiségekhez tartozók, akiknek a megölését a *saría* kifejezetten tiltja. Ráadásul az akció teljes mértékben kontraproduktívnak bizonyult, mivel az érintett országok az iszlám mozgalmakkal, illetve az al-Káidával szembeni egységfrontba tömörültek<sup>147</sup>

Ennek kapcsán a szerzők megjegyzik, hogy a dzsihádisták által elkövetett egyik legnagyobb hiba, hogy tévesen alkalmazzák a *saría* előírásait a mindennapi gyakorlatban. A *saría* alkalmazása során ugyanis maximálisan figyelembe kell venni a realitásokat, az új fejleményeket. „A vallástudósok egyhangúan egyetértnek abban, hogy a *saría* előírásai változnak az idő, a tér, a kontextus, a célok és a szokások változásának megfelelően.”<sup>148</sup>

A *Gamáa* volt az első olyan – korábban radikális – iszlamista csoport, amely ha nem is így kimondva, de megkezdte Kutb nézeteinek dekonstrukcióját<sup>149</sup>, komoly kritika alá véve Kutb belső és külső ellenséggel szemben folytatott „permanens forradalom” koncepcióját. A *Gamáa* az iszlám diskurzus megújítását szorgalmazta, hogy a muszlimok megfelelő válaszokat adhassanak a külső és belső kihívásokra, túllépve a szélsőséges militánsok a konfrontáció elkerülhetetlenségét valló diskurzusán. Nageh Abdulláh Ibrahim a 2004-ben megjelent – az al-Káidán túllépő, az

---

<sup>145</sup> Omar mondotta: „Egy férfi felkereste a Prófétát és engedélyt kért tőle, hogy részt vehessen a *dzsihád*ban. A Próféta megkérdezte tőle: »Élnek még a szüleid?« Mire ő így válaszolt: »Igen«. A Próféta erre ezt mondta: »Szenteld magad nekik; ez lesz a te *dzsihádod*!« Bukhári, no. 3004 és Muszlim, no. 2549/5. Lásd Al-Qaeda's Strategy, i. m. 79. o.

<sup>146</sup> I. m. 78. o.

<sup>147</sup> I. m. 160–161. o.

<sup>148</sup> I. m. 168. o.

<sup>149</sup> Fawaz Gerges: The Far Enemy, i. m. 205. o.

iszlám jelenével és jövőjével foglalkozó – könyvében hangsúlyozza, mennyire veszélyes lehet, ha valamit kiragadunk a történelmi kontextusból, majd felruházzuk azt vallási szimbolikával, végül az egészet a jelenre alkalmazzuk. Felteszi a kérdést: „Vajon a fegyveres konfliktus az ideális útja a *saría* alkalmazásának? A harc az egyedüli útja az iszlamisták problémái megoldásának? Egy ügy igazságossága magával vonja-e a fegyveres konfrontáció elkerülhetetlenségét?” Ibrahim válasza mindeerre a határozott nem.<sup>150</sup>

---

<sup>150</sup> Nageh Abdullah Ibrahim: *Islam and the Challenges of the Twenty-First Century* c. munkájából idézi Fawaz Gerges: *The Far Enemy*, i. m. 206. o.

# A MODERNISTA ISZLÁM: „AZ ISZLÁM REFORMÁCIÓJA”

A 19. század második felében – nem kis mértékben a Nyugattal való „ütközés” hatására, realizálva az iszlám világ lemaradását a Nyugattól – nagyszabású reformmozgalom bontakozott ki az iszlámon belül. Ez a reformmozgalom azután hamarosan két szárnyra bomlott. Közös vonásuk az volt, hogy mindkettő szükségesnek látta az iszlám (és az iszlám világ) megújítását; azonban a követendő utat és az alkalmazott módszereket illetően már teljesen eltérő álláspontot képviseltek. Ennek a háttérben húzódott meg az is, hogy eltérően vélekedtek a reformról, illetve a modernizációról, hiszen egyikük azt azonosította az iszlám régióban történelmi okokból negatív konnotációjú nyugatosítással, a másikuk viszont nem (feltétlenül).

Előbbiek szerint vissza kell térni az iszlám eredeti alapelveihez (amelyek csupán Mohamed próféta és az őt követő négy, „igaz úton járó” kalifa idején érvényesültek), majd „megtisztítani” az „eltorzult” iszlámot a ráakódásoktól, szennyeződésektől, s ehhez az iszlámhoz igazítani a társadalmi, politikai, gazdasági környezetet. A követendő példát tehát az elődök, az ősök (*szalaf*) jelentik, nem pedig a nyugati modernizáció. Ezt az irányzatot nevezhetjük fundamentalizmusnak.

Utóbbiak az iszlám modernizálását, illetve annak a modern világ, valamint a tudományos racionalitás feltételeihez való igazítását tartották elsődlegesnek, mégpedig újraértelmezve a két elsődleges forrást (Korán és prófétai hagyományok), és ennek megfelelően átalakítva a két másikat (konszenzus és analógiai megokolás). Ezt az irányzatot nevezhetjük modernizmusnak.

A két irányzat közötti egyik fő különbség az „értelmezés eltérő értelmezéséből” fakad. A fundamentalisták a betű szerinti értelmezés kizárólagosságát vallják, a modernisták ezzel szemben sokkal tágabb teret adnak az interpretációnak. Mindebből következik egy másik lényegi, a *saría* eredetére, illetve jellegére vonatkozó különbség. A fundamentalisták szerint a *saría* egésze Istentől származó; a *sariában* található törvényeket, utasításokat Isten rendelte el. Mindebből következően egyfelől szigorúan betű szerint értendőek, másfelől – miután isteni eredetűek, ráadásul törvényeket ember nem hozhat, csakis Isten – ember által nem megváltoztathatók. A harmadik markáns jellegzetesség pedig az, hogy a fundamentalista/islamista álláspont szerint a *saría* a politika és a kormányzás egyedüli és kizárólagos legitim forrása. A vallás és a politika, a „mecset és az állam” nem választhatók külön egymástól; a végső cél tehát egy erős és expanzív, a *sarián* alapuló iszlám állam létrehozása.

Míg a fundamentalizmus egy többé-kevésbé koherens rendszerre állt össze, amelynek az iszlám „fősodrán” belül is szép számmal akadnak támogatói, addig a komoly intellektuális teljesítményt felmutató modernizmus nem állt össze egységes, összefüggő rendszerre, s még kevésbé cselekvőképes, a gyakorlatban is megvalósítható, a fundamentalizmussal szemben „versenyképes” alternatívává.

Egyes teoretikusok a modernizmus két ágát különböztetik meg egymástól. Egyik, a lassabb, fokozatosabb változásokat célul kitűző ága a reformizmus, a másik, radikálisabb pedig a rekonstrukcionizmus. Utóbbi a modern tudomány, etika és politika fényében próbálja meg „újraképzelné” az iszlámot, mégpedig sokkal hevesebben és ambíciózusabban, mint a reformisták, akik lépésről lépésre előrehaladva, lassan kívánják elérni céljaikat.<sup>151</sup> Mindkét

---

<sup>151</sup> Mahmoud Sadri: Modernizing Islam: Iran's Reformists and Reconstructionists Square off. Payvand News, 01/05/17. URL: <http://www.payvand.com/news/17/jan/1021.html> (Letöltés ideje: 2018.06.12.)

irányzat az iszlám modernizmust képviseli, csak míg a reformizmus „mésékelt, pragmatikus és realista”, addig a rekonstrukcionizmus „ambiciózus, idealista, sőt »emanacionista« (elvárja a valóság »emanációját« az ideákból, mint amikor Pallas Athéné talpig felfegyverezve kipattant Zeusz fejéből)”.<sup>152</sup>

Sadri a reformerek nevében komoly aggodalmának ad hangot, hogy a rekonstrukcionista radikális kijelentései, a vallási előírások részükről történő „könyörtelen demisztifikációja” már nemcsak hogy összeegyeztethetetlen a teológiával és a vallás történetével, hanem könnyen elidegeníthetik, és a fundamentalisták, a szélsőségesek karjaiba kergethetik a tradicionális muszlimok tömegeit.

Az iszlám modernizmus jelentősége nem lebecsülhető, hiszen komoly szellemi teljesítmény áll mögötte, amelynek elsődleges célja az iszlám – pontosabban az „iszlám értelmezésének” – modernizációja, az iszlám „reformációja”. Az elmúlt időszak főbb teoretikusai (az iráni Abdolkarim Szorus [Soroush], Mohammad Modzstahed Sabesztari [Mojtahed Shabestari], Mohammed Arkún [Arkoun], a szudáni Abdullahi Ahmed An-Na’im, az indiai Asghar Ali Engineer, de említhetnénk bizonyos vonatkozásokban Bassam Tibi vagy Tariq Ramadan nevét is) egyenes folytatói a 19. században kezdődött reformmozgalom modernista vonulatának. Néhányuk teljesítményét a felvilágosult muszlim gondolkodók körében, illetve nyugati értelmiségi és szakértői körökben oly nagyra értékelik, hogy egyenesen Luther Mártonhoz hasonlítják őket.<sup>153</sup>

A reformteoretikusok tevékenységének egyik nagy dilemmája annak az eldöntése, hogy vajon mi az, ami a valóságban állandó, illetve mi az, ami megváltoztathatatlan, továbbá mi az, ami változhat, vagyis megváltoztatható, a körülményekhez és megváltozott feltételekhez igazítható. Némileg leegyszerűsítve a kérdést: mi a vallás isteni, Istentől származó „szent” lényege (ami nem megváltoztatható), és mi az, amit ehhez az ember tett hozzá (vagyis az ember meg is változtathatja).

## ABDOLKARIM SZORUS (SOROUSH)

Szorus különválasztja egymástól a vallást és a vallásosságot, a tulajdonképpeni vallási, a vallásról szóló tudást. Utóbbi nem más, mint a vallás megértése; ahogyan a tudomány sem más, mint a természet megértése. Első lépésként tehát el kell különíteni a vallást és a vallási tudást, s ennek megfelelően értékelhető bármiféle változás szükségessége, illetve lehetősége. Miután a muszlimok szemében az iszlám a végső vallás, s egy muszlim sem vindikálhatja magának azt a jogot, hogy „vallási törvényhozó” (*sári’*) legyen, a változás a valláson belül elképzelhetetlen. Változás ugyanakkor szükségszerű, csak hogy nem a vallás, hanem a vallási/vallásról szóló tudás változása,

---

<sup>152</sup> Uo.

<sup>153</sup> Egy Abdolkarim Szorussal készült interjúban az interjút készítő, ugyancsak a modernisták táborához tartozó Mahmoud Sadri jegyezte meg, hogy Szorust sokan „az iszlám Lutherjének” nevezik. (Vö. *Intellectual Autobiography. An Interview*. In: *Reason, Freedom, and Democracy in Islam. Essential Writings of Abdolkarim Soroush*. Translated, Edited, and with a Critical Introduction by Mahmoud Sadri and Ahmad Sadri. Oxford University Press, Oxford, New York stb., 2002. 20. o.) Abdullahi Ahamed An-Na’imot pedig egy 2007-es amerikai előadásán úgy mutatták be, mint „az iszlám hit Luther Mártonja”, „az iszlám hit Thomas Jeffersonja”. (Vö. *The Future of Shari’a: Secularism from an Islamic Perspective* c. előadás bevezetőjét. URL: <https://www.youtube.com/watch?v=lZnT3b-7bKw> (Letöltés ideje: 2018.06.12.)

evolúciója tekintetében. A vallási tudás nem más, mint az emberi tudás egyik, a vallás megértésére vonatkozó ága, amely az emberi tudás más ágaihoz hasonlóan fejlődik. A vallás az, ami állandó, a vallási tudás pedig, ami változó.<sup>154</sup>

Az emberiség képtelen Isten igazi szándékainak a mélyére hatolni. Következésképpen mindazok, akik ideológiájukat úgy tüntetik fel, mint az isteni elrendelést, a totalitarizmus alapjait fektetik le.<sup>155</sup> Szorus határozottan tagadja, hogy bárminemű vallási tudás az iszlám lényegéhez való privilegizált hozzáférése alapján alapulhatna. Bármily, az iszlám igazságára vonatkozó igény a vallást átformálja ideológiává.

Szorusnál is kulcskategória az interpretáció. „A világot teoretikai szemüvegen keresztül látjuk. Nincs olyan, hogy pusztán esemény vagy nyers tények. Ha nem értünk egyet valaminek az interpretációjával, szükségszerűen helyettesítjük egy másikkal.”<sup>156</sup> „Muszlim értelmiségiek is úgy beszélnek az iszlámról, mint egy egyszerű, egységes entitásról; egy egyes számú dologról. Valójában azonban az iszlám története – amint más vallások, így a kereszténység története is – alapvetően különböző interpretációk története.”<sup>157</sup> Szorus nagyon határozott különbséget tesz vallás és a vallás emberi értelmezése között; a kettő soha nem egyezik meg egymással.

Szorus sokat foglalkozik a demokrácia kérdésével, az iszlám és a demokrácia viszonyával. „A demokrácia magában foglalja az uralkodók hatalma korlátozásának, politikáik és megfontolásaik racionalizálásának a módszerét, hogy kevésbé legyenek kitéve a tévedés és korrupció általi sebezhetőségnek, nyitottabbak legyenek a buzdítás, a mérséklet és a konzultáció irányában, úgy, hogy erőszakra és forradalomra ne legyen szükség.”<sup>158</sup> Hosszasan elemzi – és cáfolja – azokat a nézeteket, melyek szerint a vallás és a demokrácia, illetve konkrétan az iszlám és a demokrácia kölcsönösen kizárják egymást, összeegyeztethetetlenek egymással. A demokrácia és a vallás kombinációja magával vonja az ész/értelem (*akl*) és a kinyilatkoztatás (*sar'*) konvergenciáját.<sup>159</sup>

Rámutat ugyanakkor azokra a problémákra, amelyek az iszlám és a demokrácia összeegyeztetése során felmerülnek. A demokrácia az ókori Görögországban gyökerezik, és nyugati gondolkodók révén jutott el az iszlám világba, vagyis a muszlimoktól idegen ideának tűnik. A muszlimoknak ugyanakkor megvan a maguk tradíciója, a vallás és a szövegek saját értelmezése. Korábban a muszlim gondolkodóknak nem kellett szembesülniük szekuláris tradíciókkal; a mai világban azonban más a helyzet, hiszen dominánsan jelen van a modern nyugati kultúra és egy sor szekuláris idea és teória. A modern időkben a muszlimok előtt álló legnagyobb kihívás, hogy kiegyezzenek ezekkel a nem vallási ideákkal.

Szorus hangsúlyozza, hogy ő a síita tradíció felől érkezett, ami tág teret enged a filozófiának, beleértve a vallás kívüli eszméket is. Utal ugyanakkor a szunnita iszlám két rivális teológiai tradíciójára, az *as'arita* és a *mu'tazilita*

---

<sup>154</sup> Mahmoud Sadri and Ahmad Sadri (fordította, szerkesztette és kritikai bevezetővel ellátta): Reason, Freedom, and Democracy in Islam. Essential Writings of Abdolkarim Soroush. Oxford University Press, Oxford, New York stb., 2000. 33. o.

<sup>155</sup> Szorus Bávar-e dini, dávar-e dini (A vallásról, vallásosságról) c. munkájára hivatkozva idézi Behrooz Ghamari-Tabrizi: Islam and Dissent in Postrevolutionary Iran. Abdolkarim Soroush, Religious Politics and Democratic Reform. I.B. Tauris, London and New York, 2008. 197. o.

<sup>156</sup> Soroush: Intellectual Autobiography, i. m. 15. o.

<sup>157</sup> Lásd Islam and Modernity – A Debate (Dec 14th, 2003) Abdol Karim Soroush honlapja. URL: <http://drsoroush.com/en/islam-and-modernity-a-debate/> (Letöltés ideje: 2018.06.22.)

<sup>158</sup> Soroush: Reason, Freedom, and Democracy in Islam, i. m. 134. o.

<sup>159</sup> Soroush: Reason, Freedom..., i. m. 126. o.

iskolákra, amelyek közötti „küzdelen” több évszázaddal ezelőtt a mu'taziliták vereségével, s ennek következtében marginalizálódásával, végződött.

Az as'aríták egyik fő elve az, hogy nincsenek objektív értékek, s minden érték forrása a vallási kinyilatkoztatás. És éppen ez a probléma egyik gyökere, ugyanis, jóllehet, a demokrácia és az iszlám között procedurális szinten nincs konfliktus, a demokrácia elméleti bázisa problematikus. A demokrácia értékei olyan valláson kívüli értékek, amelyeket az as'arita teológusok elutasítanak. A demokrácia akkor egyeztethető össze az iszlámmal, ha először sikerül feltárni a demokratikus értékek forrásait magán az iszlámon belül.<sup>160</sup> Ennek hiányában a demokrácia a vallásos gondolkodásmód számára sohasem lesz elfogadható.

A szunnita reformerek a mu'tazilita gondolati iskola újjáélesztésén fáradoznak. Fő céljuk annak bizonyítása, hogy „a racionalizmus per se iszlám közegben is elfogadható még akkor is, ha nem a valláson alapul”. Vannak ugyanis olyan értékek, amelyeket nem a vallásból kell levezetni, amelyek függetlenek a vallástól. „Ideje felismernünk, hogy nincs szükség arra, hogy mindent vallási szövegekkel és prófétai tradíciókkal igazoljunk. Csak saját értelmekhez kell folyamodnotok – ezt nem nem muszlimok, liberálisok vagy szekularisták mondják nekünk, hanem a mi muszlim őseink/elődeink.”<sup>161</sup>

Szorus szerint nem az iszlám ab ovo ellentétes a demokráciával, hanem az, aki ezt a problémát felveti; aki úgy értelmezi az iszlámot, mint ami inkompatibilis a demokráciával. Szorus iszlámértelmezése viszont ennek az ellenkezője.<sup>162</sup> Sőt, Szorus továbblép: bevezeti a „vallási demokratikus állam”, a „vallási demokratikus kormányzás” kategóriáját, deklarálta egyfelől a liberális demokratikus, másfelől az autokratikus vallási kormányzás ellenében. A vallási kormányzás korábbi formái – például az iszlám kalifátus – kizárólagosan isteni és nem emberi meghatalmazással rendelkeztek, s az isteni, nem pedig az emberi igények kielégítését tették az első helyre. Korunk liberális demokratikus kormányzatai pedig úgy kívánják biztosítani az emberek boldogságát, hogy kizárják Isten jóváhagyását. Modern demokratikus kormányzat ugyanakkor Isten létének tagadása nélkül is működhet.<sup>163</sup>

A kormányzás Szorus szerint három, részben független szférára terjed ki: jogok és kötelezettségek; a társadalom tudományos menedzsmentje; értékek. Az értékek világában pedig az állam vezérelvként alkalmazhatja a vallást (attól még a másik két területen a kormányzás szekuláris maradhat).<sup>164</sup> Nem könnyű összeegyeztetni az emberi és az isteni tényezőt, egyensúlyt teremteni vallási és nem vallási szférák között, egyidejűleg elismerni az emberi lények és a vallás integritását. Egy demokratikus vallási kormányzás feladatai sokkal nehezebbek és bonyolultabbak, mint akár a demokratikus, vagy akár a vallási rezsimeké.

„Egy autokratikus Isten autokratikus kormányzatot legitimál és vice versa.” A vallásos hit felé fordulás semmiképpen sem gátolhatja a vallási megértés megújítását, vagy az innovatív véleményformálást (*idzstihád*) a vallásban. Hogy

---

<sup>160</sup> Keynote Address by Dr. Abdolkarim Soroush: „Reason & Freedom in Islamic Thought” at the CSID 2nd Annual Conference. Georgetown University, April 7, 2001. URL: [http://www.drSoroush.com/English/By\\_DrSoroush/E-CMB-20010407-Reason\\_Freedom\\_in\\_Islamic\\_Thought.html](http://www.drSoroush.com/English/By_DrSoroush/E-CMB-20010407-Reason_Freedom_in_Islamic_Thought.html) (Letöltés ideje: 2018.04.12.)

<sup>161</sup> Uo.

<sup>162</sup> Vö. Valla Vakili: Abdolkarim Soroush and Critical Discourse in Iran. In: John L. Esposito and John O. Voll: Makers of Contemporary Islam. Oxford University Press, Oxford, New York stb., 2001. 162. o.

<sup>163</sup> Soroush: Reason, Freedom..., i. m. 122. o.

<sup>164</sup> Behrooz Ghamari-Tabrizi: Islam and Dissent in Postrevolutionary Iran, i. m. 203. o.

a demokratikus vallási rezsimek vallásosak maradjanak, a vallást vezérelvként kell alkalmazniuk problémáikban és konfliktusaikban. Hogy demokratikusak maradjanak, dinamikusan alkalmazniuk kell a vallás „kollektív értelem” általi autentikus megértését.<sup>165</sup> A vallási megértésnek állandó ellenőrzésen kell átmennie.<sup>166</sup> Konkrétan pedig a demokratikus iszlám állam legitimitása nem isteni eredetű. Elfogadva bizonyos természetes jogok isteni eredetét a demokratikus iszlám állam elismeri állampolgárai jogát arra, hogy vezetőit megválassza és elmozdítsa.

Szorus markánsan megkülönbözteti egymástól a vallást és az ideológiát, miután határozottan tagadja, hogy olyan vallási tudás létezne, amelynek alapja valamiféle privilegizált hozzáférés lenne az iszlám lényegéhez. Ez ugyanis elkerülhetetlenül totalitarizmushoz, egy privilegizált – akár vallási, akár forradalmi – nomenklatúra létrejöttéhez vezetne. Szorus tehát elutasítja az iszlám ideológiajellegét. A vallási ideológiát a vallási tudás fejlődése előtt álló első számú akadálnak tartja. A vallási ideológia ugyanis a vallás komplex jellegét egy meghatározott ideológiai világrépre redukálja.

Az iszlám mint ideológia, illetve az iszlámra mint ideológiára épülő társadalom egy sor negatívumot hordoz magában. Egy ilyen társadalom ugyanis könnyen totalitárius és zsarnoki rendszerek táptalajává szolgálhat; a totalitárius rendszerek pedig nem tolerálják a diverzitást, s „az ajtó kinyitása egy ideológia előtt elkerülhetetlenül vezet az ajtó bezárulásához a szabad gondolkodás előtt”. A vallás fennmaradása annak rugalmasságától függ. Ha a vallás merev totalitássá válik, elveszíti mélységeit és rejtélyeit, és pusztá ideológiai eszközzé válik egy sajátos társadalmi rend számára.<sup>167</sup>

Szorus szerint lehetetlen az iszlám bármiféle megértését definitívnek tartani. Valamennyi megértés idővel változik. A vallás ideológiává változtatása azonban azt jelenti, hogy egy definitív, változatlan „öntőformába” öntjük. Ráadásul a vallás politikai eszközként történő használata a vallási megértések mélységét és komplexitását alárendeli az időszakos politikai küzdelem igényeinek.<sup>168</sup> Az iszlám „véglegessége” éppenséggel nem a merevségét, hanem a rugalmasságát jelenti. Minden generáció újra és újra megtapasztalja a kinyilatkoztatást. A kinyilatkoztatás szüntelenül áthat bennünket, ugyanúgy, mint az arabságot a Próféta idején; mintha a Próféta csak most lett volna kiválasztott. Az iszlám véglegességének a titka a kinyilatkoztatás örökkévalóságában, folytonosságában rejlik.<sup>169</sup>

Abdolkarim Szorus teljesen újszerű meglátásban tárgyalja a *sariát*. Nála a *saría* nem egy minden kérdésre válaszoló merev és megváltoztathatalan dogma, épp ellenkezőleg. Bevezeti a „csendes/hallgatag *saría*” (*sariat-e számet*) fogalmát. A *saría* önmagában hallgat, csak képviselői által kap hangot. Hasonlóan a történelemhez, amit a történészek szólaltatnak meg, vagy a természethez, amelynek törvényeit a tudósok konstruálják. A *saría* nem kínál állandó választ adott történelmi helyzetekre. Ez azonban nem azt jelenti, hogy a *saría* mentes lenne bármiféle jelentéstől. „Hallgatása elejét veszi, hogy bármilyen csoport igényt formáljon a lényegéhez való hozzáférésre, egyúttal megtiltva és elítélve a vallás egymással versengő megértéseit.”<sup>170</sup>

---

<sup>165</sup> Soroush: Reason..., 128. o.

<sup>166</sup> I. m. 135. o.

<sup>167</sup> Szorus Farbehtar az ideológiai (Magasabbrendű az ideológiánál) c. műve alapján összegzi Behrooz Ghamari-Tabrizi: Islam & Dissent, i. m. 196. o.

<sup>168</sup> Abdolkarim Szorust idézi Valla Vakili, i. m. 156. o.

<sup>169</sup> Behrooz Ghamari-Tabrizi: Islam & Dissent, i. m. 199. o.

<sup>170</sup> Abdolkarim Szorus: Kabz va baszt-e teorik-e sariat (A *saría* elméletének beszűkülése és kitágulása), Tehran: Serat, 1995. 34. o. című művéből idézi Behrooz Ghamari-Tabrizi: Islam and Dissent, i. m. 199. o.



A *saría* nem tekinthető úgy, mint az a priori tudás megjelenítője. A vallásosság szakadatlanul megújuló exegézist igényel. A különböző mozgalmak arra irányuló törekvése, hogy a vallást jelenkorivá tegyék, eleve egy téveszmén alapul: a vallás nem tehető jelenkorivá, hiszen a vallás bármilyen megértése már eleve jelenkori. Az emberi megismerés időtől és helytől függ. A vallásnak pusztán a szociális, időleges léte ragadható meg, nem pedig isteni abszolút lényege. Szorus a *saría* versengő értelmezéseinek alapuló episztemológiai pluralizmusra tesz javaslatot mindaddig, amíg ezek az értelmezések szisztematikusak és módszeresek. „A szöveg egyes számú (singular) értelmezése nem kívánatos, de nem is lehetséges. [...] A vallás bölcs tudósa (‘álim) tudatában van saját álláspontjának, és nem tagadja annak különlegességét.”<sup>171</sup>

Szorus a kilencvenes évek közepére koherens elméleti rendszerré fejlesztette teóriáját: *Kabz va baszt*, azaz Beszűkülés és kitágulás. „A vallási interpretáció szűkítése és bővítése teóriájának nem az a célja, hogy [...] modernizálja a vallást, újraértelmezze vagy kiegészítse a *sariát*, relativizálja vagy tagadja az igazságot. Sokkal inkább az a célja, hogy kifejtse azt a folyamatot, amelyen keresztül a vallás megérthető és azt a módot, amelynek révén ez a megértés helyet ad a változásnak. Az elmélet azt sugallja, hogy ameddig a vallás megértésének a rejtelve és ennek a megértésnek az átalakulása nem kerül feltárára, bármiféle, a vallás megújítására irányuló törekvés hiányos marad.”<sup>172</sup>

## ABDULLAHI AHMED AN-NA’IM

Lényegében Szorushoz hasonló Abdullahi Ahmed an-Na’im *saría*értelmezése. Különbséget tesz a *saría* mint fogalom – mint a muszlimok kötelezettségeinek összessége – és a *saría* normatív tartalmát meghatározó metodológia között. A *saría* mint fogalom általánosságban az iszlám vallási jogra vonatkozik, amely a Korán és a Szunna emberi interpretációjából származik. A gyakorlatban alkalmazott metodológia határozza meg, hogy adott időben és helyen mely interpretációkat fogadják el mint a *saría* hiteles kifejezésre juttatását. „Miután mindegyik interpretációs módszer szükségképpen emberi konstrukció, a *saría* tartalma időről időre változhat, amint a muszlimok alternatív metodológiákat fogadnak el és alkalmaznak. Ez az állandó folyamat a része annak, amit úgy nevezek, hogy »tárgyalás a *saría* jövőjéről«, vagyis a *saría* fogalmának kimunkálása és pontos tartalmának meghatározása, amelyet a muszlimok saját kontextusukban önként elfogadnak.”<sup>173</sup>

An-Na’im többször is aláhúzza, hogy a *saría* a hívők „emberi tevékenységének” a terméke, amely az emberi tapasztalat alapján épül fel, és az idők folyamán komoly változásokon megy keresztül. A *sariát* muszlim jogtudósok konstruálták az iszlám első három évszázadában. „Jóllehet, az iszlám fundamentális isteni forrásaiból, a Koránból és a Szunnából származik, a *saría* nem isteni, hiszen ezen források emberi interpretációjának a terméke. Ráadásul ez az emberi interpretáción át történő létrehozási folyamat adott történelmi kontextusban ment végbe, amely

---

<sup>171</sup> Szorus: *Kabz va baszt*, i. m. 305–306. o. Idézi Tabrizi: *Islam and Dissent*, i. m. 201. o.

<sup>172</sup> Soroush: *Reason, Freedom, and Democracy in Islam*, i. m. 34. o.

<sup>173</sup> Abdullahi Ahmed an-Na’im: *Islam and the Secular State. Negotiating the Future of the Shari’a*. Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, and London, 2008. 3. o.



drasztikusan különbözik a maitól. Következésképpen a mai muszlimok számára is adott a lehetőség, hogy a Korán és a Szunna hasonló interpretációs folyamata és a mai történelmi kontextusnak megfelelő alkalmazása révén kifejlesszék az iszlám alternatív közjogát, amelyik alkalmas a mai viszonyoknak megfelelő alkalmazásra.<sup>174</sup>

Ebben az egész folyamatban an-Ná'im a konszenzus (*idzsmá'*) és az *idzstihád* meghatározó szerepét hangsúlyozza. A konszenzus alapvető és folyamatos szerepe a muszlimok egymást követő generációin át nemcsak a *saría* történelmi értelmezése, hanem állandó reformja szempontjából is meghatározó jelentőségű. „Tudásunk a Koránról és a Szunnáról a hetedik századtól tartó, generációk közötti konszenzus eredménye. [...] Az interpretatív struktúra mindig is attól függ, hogy a muszlimok túlnyomó többsége egyik generációról a másikra elfogadja-e azt. Ebben az értelemben a konszenzus az alapja a Korán és a Szunna, továbbá értelmezésük módszertanának és tartalmának egésze és részletei elfogadásának is.”<sup>175</sup>

Semmi akadályja annak – véli an-Ná'im –, hogy a Korán és a Szunna „új interpretatív technikáiról vagy innovatív értelmezéseiről” új konszenzus jöjjön létre, s ezáltal a *saría* részévé váljanak. A *saría* részévé válásnak alapvető feltétele a muszlimok többsége részéről történő elfogadás. An-Ná'im megemlíti az „*idzstihád* kapuinak bezárulása” vonatkozó, széles körben elfogadott nézetet, amely azon a feltevésen alapult, hogy a *saría* teljes mértékben kidolgozásra került. Az iszlám szempontjából azonban semmilyen „emberi autoritás” nem jogosult annak a kinyilvánítására, hogy nem megengedett az *idzstihád*. Semmi nem állhat tehát annak az útjába, hogy egy új konszenzus jöjjön létre az *idzstihád* szabad gyakorlásáról, megfelelően a muszlim társadalmak új igényeinek. An-Ná'im még tovább megy, amikor azt mondja, hogy a mai muszlimoknak megvan a kompetenciája az *idzstihád* gyakorlására olyan esetekben is, amelyekben a Korán és a Szunna világos útmutatással szolgál, „amennyiben az *idzstihád* végeredménye összhangban van az iszlám lényegi üzenetével.”<sup>176</sup>

An-Ná'im az iszlám állammal szemben határozottan a szekuláris állam mellett foglal állást. Szekuláris állam alatt egy vallási szempontból semleges államot ért. Ali Abd ar-Rázikra is hivatkozik, amikor kijelenti, hogy az állam politikai, nem pedig vallási intézmény. Az iszlám történelemre visszatekintve megállapítja, hogy, jóllehet, a különböző államalakulatok mindig törekedtek az iszlám általi legitimációra, „iszlám államnak” azonban nem voltak nevezhetők. Azt – az elsőre talán meglepő – megállapítást teszi, hogy az iszlám állam fogalma valójában „posztkoloniális innováció”, amely az európai állammodell átvételén alapul.<sup>177</sup>

---

<sup>174</sup> Abdullahi Ahmed An-Na'im: Toward an Islamic Reformation, i. m. 185–186. o. An-Na'im „az iszlám jog drasztikus reformjának”, „a *saría* iszlám alternatívája” mielőbbi létrehozásának szükségessége mellett érvként hozza fel Salman Rushdie és a *Sátáni versek*, s ennek kapcsán a hitehagyás (*ridda*) esetét. Egyfelől bemutatja, hogy Khomeini a muszlimokat Rushdie megölésére felszólító fatvája eleve ellentmond a *saría* elveinek (modern szóhasználattal egy iszlám állam vezetőjének nincs joga ahhoz, hogy megbüntesse egy nem iszlám állam polgárát), másfelől pedig meglehetősen anakronisztikus a mai viszonyok között a hitehagyást halállal büntetni. An-Na'im arra utal, hogy például szunnita szemszögből sok síita nézete kimeríti a hitehagyás fogalmát, és fordítva. A hitehagyásra vonatkozó *saría* jog mai alkalmazása azt jelentené, hogy sok síita halálra ítéhető szunnita országokban, és fordítva. Halálra ítéhető sok muszlim értelmiségi, tudósok és mások – például Ali Abd ar-Rázik – pusztán nézeteik kifejtéséért. Azt már mi tesszük hozzá, hogy épp ennek szellemében járnak el a radikális dzsihádisták.

<sup>175</sup> Islam and the Secular State, i. m. 12. o.

<sup>176</sup> Abdullahi Ahmed An-Na'im: Toward an Islamic Reformation. Civil Liberties, Human Rights, and International Law. Syracuse University Press, New York, 1996. 28–29. o.

<sup>177</sup> I. m. 7. o.

A szekuláris állam nem jelenti a társadalom szekularizációját. An-Ná'im hangsúlyozott különbséget tesz állam és politika között: az iszlám és az állam különválasztása mellett fenn kell tartani a kapcsolatot az iszlám és a politika között, ami lehetővé teszi az iszlám elveinek az alkalmazását a hivatalos politikában – természetesen megfelelő kontrollmechanizmuson keresztül. Több helyütt is hangsúlyozza három elv: az alkotmányosság, az emberi jogok és az állampolgárság alkalmazásának a szükségességét. Óv bármiféle totalitárius állammodellről, amely a saját képére alakíthatja át a társadalmat – ilyen a *sariát* államjogként felfogó „iszlám állam”-koncepció.

Az „iszlám állam” fogalmának fennmaradása olyan természetlen viták számára ad teret, minthogy az alkotmányosság vagy a demokrácia „iszlám”-e, s vajon a kamat megengedett-e – ahelyett, hogy bevezetnék az alkotmányos demokratikus kormányzást és mindent megtennének a gazdasági fejlődés érdekében.<sup>178</sup> A szekuláris állam lényegében egy „alternatív vízió”: a vallás és a szekularizmus éles szembeállítás helyett – amely az iszlámot pusztán személyes, illetve magánügynek tekintené – a kettő kiegyensúlyozása mellett foglal állást azáltal, hogy az iszlámot különválasztja az államtól és szabályozza a vallás szerepét a politikában.

„A Korán a muszlimokhoz mint egyénekhez és mint közösséghez szól, anélkül, hogy akárcsak említést is tenne az állam ideájáról, pláne előírva annak valamilyen formáját. Teljesen nyilvánvaló, hogy a Korán nem ír elő semmiféle konkrét kormányzati formát.”<sup>179</sup> Már a korai muszlim vezetők is felismerték, hogy valamilyen politikai szervezeti formára szükség van – mint bárhol a társadalmi életben. Ha a muszlimok úgy gondolják, hogy ezt a célt egy állam szolgálja a legjobban, az mindenképpen „emberi termék” (human construction) lesz, amely eredendően szekuláris, nem pedig iszlám. A fő kérdés az, hogy egy eredendően szekuláris állam és kormányzati rendszer hogyan tudja a legjobban szolgálni a *sariát* a muszlimok mint egyének és mint közösség szempontjából.

An-Ná'im behatóan foglalkozik a kultúra és az identitás kérdésével is. Hangsúlyozza a kultúrák belső diverzitását, változás iránti fogékonyságát, s más kultúrákkal kapcsolatban kölcsönös egymásra hatását. Fontos megállapítása, hogy az iszlám társadalmak kultúráját nem szükségszerűen az iszlám határozza meg! Jóllehet az iszlám mint vallás meghatározó jellegzetességei alakítják megértésének és gyakorlásának módjait, ezek nem olyan kivételesek, hogy „felülírják” az emberi társadalmak szociális és politikai életének általános alapelveit. Az Indiai szubkontinens egyes iszlám közösségeinek több közös pontja lehet a régió hindu és szikh közösségeivel – a közös történelem, a gyarmati múlt és a jelen kontextusa miatt –, mint a szubszaharai Afrika iszlám közösségeivel, amelyek kultúrája és gyakorlata viszont sokkal több rokon vonást mutat a szomszédos nem muszlimokéval.<sup>180</sup>

An-Ná'im meghatározó szerepet szán a konszenzusnak. Világosan látja, hogy bármiféle változás és reform alapvető feltétele a muszlimok többsége részéről történő elfogadás, támogatás. Saját gondolatait is megpróbálja minél szélesebb körben ismertetni, megvitatni. Az *Islam and the Secular State* című munkája 2008-ban jelent meg. Már 2003-ban kész volt azonban kéziratos formában az első változata, amelyet körözött törökországi, egyiptomi, szudáni, üzbejisztáni, indonéziai, indiai és nigériai tudósok és aktivisták között. 2004 és 2006 között helyi szervezetek közreműködésével előadások és workshopok sorozatát tartotta fenti és más országokban különböző célcsoportoknak, amelyek során megvittatták és tovább finomították főbb megállapításait. Az angol nyelvű kéziratot lefordították arab, indonéz, bengáli, francia, perzsa, orosz, török és urdu nyelvekre, s interneten is hozzáférhetővé tették.<sup>181</sup>

<sup>178</sup> I. m. 34. o.

<sup>179</sup> I. m. 267. o.

<sup>180</sup> I. m. 21–22. o.

<sup>181</sup> Robert Hefner: Secularism and the paradoxes of Muslim politics. The Immanent Frame, April 21, 2008. URL: <https://tif.ssrc.org/2008/04/21/secularism-and-the-paradoxes-of-muslim-politics/> (Letöltés ideje: 2018.04.11.)

## MOHAMMED ARKÚN (ARKOUN)

Arkún egyik kiindulópontja az iszlám gondolkodás rekonstrukciója, a „marginalizált jelentés (meaning)” újbóli előtérbe állítása. Bármiféle diskurzus rekonstrukciója azonban igényli az előzetes dekonstrukciót, amely a diskurzust megszabadítja a torzulásoktól, a korlátozásoktól, a korábbi „befagyasztásoktól”. Az iszlám szent szövegeit meg kell nyitni a történelmi és a modern lingvisztikai vizsgálódások előtt, mégpedig a korábbi gondolkodás és a szent szövegek klasszikus interpretációjának dekonstrukciója révén. A klasszikus iszlám tudományos tradícióinak rekonstrukciója a dekonstrukció módszerének alkalmazásával lehetséges.

A korszerűsített, modern iszlám gondolkodáshoz az univerzalizmus és a pluralizmus kölcsönhatására van szükség. Ha a vallás egy „hierarchikus” intézménnyé válik, ahol csak az „autoritásnak” van joga az igazságról beszélni, mégpedig egy „abszolút autoritás” nevében – legyen az akár Isten, akár más –, ott nincs helye a különböző interpretációknak, ott nem ismerik el más interpretációk igazságát. Ha egy vallás egy bármilyen autoritás által monopolizált intézménnyé válik, elveszíti liberális vallásjellegét.<sup>182</sup>

Arkún sokat foglalkozik a tradíció (*turász*) kérdésével. Az ortodox álláspont szerint miután csak egyetlen iszlám létezik – amely Isten akarata szerint valamennyi ember vallása –, csupán egyetlen Tradíció létezhet (nagy T-vel), amely hűen kifejezi és megörökíti ezt az iszlámot. Az írásos tradíció elsődlegessége, illetve kizárólagossága eleve korlátozza, illetve lehetetlenné teszi olyan konkurens tradíciók létét, amelyek nélkülözik az állam és az írás támogatását. Minden nagybetűs Tradíció igényt tart a „történelemfelettségre”, hiszen a kinyilatkoztatásban gyökereznek, és az abból eredő transzcendenciát fejezik ki.<sup>183</sup> Vajon kötelesek vagyunk-e elfogadni ezt az egyetlen, nagybetűs Tradíciót, vagy pedig újradefiniálható-e az iszlám mint társadalmi-történelmi folyamat, amely kétségkívül egy „iszlámnak” nevezett tradíció létrejöttét eredményezte, ami azonban „innovációk”, „modernitások” hatására állandóan változott?

Arkún világos különbséget tesz a kétféle megközelítés között. Előbbi szerint az iszlám egyenlő az autentikus Tradícióval, ami a Koránban és a prófétai *hadiszok*ban testesül meg, s orális áthagyományozást követően a *hidzsra* szerinti első három évszázadban írásos formát öltött. Utóbbi viszont nyitva hagyja az iszlám és a tradíció koncepcióját, mivel azok állandóan ki vannak téve a történelem által kiváltott szakadatlan változásoknak. Ha a vallást fő kifejeződési formája, a tradíció szemszögéből nézzük, az iszlám soha nem tekinthető befejezettnek: minden szociokulturális kontextusban és minden történelmi szakaszban szükségszerű újradefiniálást igényel. Arkún rámutat az „innovációk tradicionalizálásának”, vagyis a Tradíció rendszerébe történő integrálásának a nehézségeire.

---

<sup>182</sup> Dr. Usman Khalil and Ms Abida Khan: Islam and Postmodernity: M. Arkoun on Deconstruction. In: Journal of Islamic Thought and Civilization, Volume 3, Issue 1, Spring 2013. 28–57. o.; 35–36. o.

<sup>183</sup> Mohammed Arkoun: Current Islam Faces its Tradition. In: Space for Freedom: The Search for Architectural Excellence in Muslim Societies (ed by Ismail Serageldin). Butterworth Architecture, London, 1989. 92–103. o.

# MEGREFORMÁLHATÓ-E AZ ISZLÁM (TÁRSADALOM)?

A dzsihádistá radikalizmus globalizálódása, az iszlám nevében elkövetett terrorakciók megszorodása – s sokak szemében mindennek az iszlámmal való azonosítása – óta különösen gyakran merül fel a kérdés: megreformálható-e az iszlám, illetve megreformálható-e a muszlim társadalmak? Mi lehet az „eredeti”, az „igazi”, a „tisztá” iszlámra hivatkozó fundamentalizmus/islamizmus alternatívája? Ez(ek) a kérdés(ek) nem most merül(nek) fel először, s a rájuk adott válaszok skálája meglehetősen széles, az „igen”-től a „nem”-ig terjedően.

„Megreformálható-e mélyrehatóan egy muszlim társadalom? Valószínűleg nem, hiszen radikálisan szakítania kellene a társadalom gyökérzetét adó iszlámmeghatározottsággal, ami a ne varietur Koránra, a prófétai hagyományra és a sariára épül” – mondja Simon Róbert.<sup>184</sup> „A teokrácia lényegében mind a mai napig érvényes a legtöbb iszlám társadalomra. [...] hogy bármilyen lényegi változás történjen, ahhoz az iszlám legfontosabb alapelveit kellene elvetni. [...] Az iszlám így elveszítené önazonosságát. [...] Ha a mai jelenségeket értékeljük, megint csak azt kell megállapítanunk, hogy közép-, sőt, hosszú távon is csak a közösség szinte egészének támogatását élvező teokratikus államrendnek van legitimitása.”<sup>185</sup> „Egy zárt gondolati rendszerrel van dolgunk, amelyből nem lehet egyes területeket kiragadni, és azokat megreformálni. Másrészt, mivel az iszlám szokásait és eljárásait isteni eredetű törvények szentesítik, kívülről azok eleve és általában véve is megreformálhatatlanok” – véli Maróth Miklós.<sup>186</sup>

Jellegetes „orientalista” megközelítés, amely egy elvont, „ideáltipikus”, ha úgy tetszik: utópikus iszlámmodellben gondolkodik – „elképzelt”, vagy „képzeletbeli iszlám”<sup>187</sup> –, amely csak teoretikai síkon létezik, s vajmi csekély köze van a valósághoz. Az iszlám világ tényleges gyakorlata a kezdeti időszakról eltekintve mindmáig sohasem felelt meg ennek a monolitikus iszlámképnek. Az iszlám civilizáció lokális kultúrák együttese, s az iszlám örökség sem változatlan tradíciókat jelent, hanem olyan diskurzus- és interpretációkészletet, amely mindig az adott kor igényeit tükrözi. Osztjuk Bassam Tibi álláspontját: „Ha az iszlámot nem esszencializálják, megreformálható és kulturálisan megújítható.”<sup>188</sup>

Az iszlám válságban van – jelentette ki 2014-ben egy teheráni konferencián Mohammad Modzstahed Sabeszari, az egyik legbefolyásosabb iráni reformgondolkodású vallástudós. Az utóbbi évtizedekben az iszlám legkülönbözőbb interpretációi tűntek fel, beleértve az Iszlám Államot vagy az al-Káidát, a Muszlim Testvéreket, a szafitákat, a vilájtat fakíh koncepció híveit stb. Ezek mind az iszlám egyfajta értelmezései, illetve részei. Az iszlám

---

<sup>184</sup> Simon Róbert: Az iszlám fundamentalizmus, i. m. 12. o. 13. jegyzet.

<sup>185</sup> Iszlám modell. Interjú Simon Róberttel. Magyar Nemzet Magazin, 2016. június 4. 21. o.

<sup>186</sup> Maróth Miklós: Az iszlám. Magyar Tudomány, 2002. 2. szám.

<sup>187</sup> Olivier Roy: Secularism Confronts Islam. Columbia University Press, New York, 2007. 42. o.

<sup>188</sup> Bassam Tibi: Islam's Predicament with Modernity, i. m. 11. o.

---

VALLÁSI FUNDAMENTALIZMUSOK:  
A DZSIHÁDIZMUSTÓL AZ ISZLÁM REFORMÁCIÓJÁIG

---

vallás új, kritikai szemléletére, egy új megközelítésmódra, továbbá új gondolatokra van szükség. Pontosan meg kell határozni, mi jó és mi nem jó az iszlám hitben, vagy mi az, ami hiányzik belőle. „Mindaddig, amíg nem végezzük el ezt a felülvizsgálatot, a feltételek nem fognak változni.”<sup>189</sup>

---

<sup>189</sup> Mojtabeh Shabestari: Islam is in Crisis. Payvand News, 09/16/14. URL: <http://www.payvand.com/news/14/sep/1087.html> (Letöltés ideje: 2017.10.10.)

# IRODALOMJEGYZÉK

- Ali, Mohamed Bin: The Islamic Doctrine of Al-Wala' wal Bara' (Loyalty and Disavowal) in Modern Salafism. Thesis for the Degree of Doctor of Philosophy in Arab and Islamic Studies, University of Exeter, August 2012. URL: <https://ore.exeter.ac.uk/repository/bitstream/handle/10871/9181/AliM.pdf?sequence=1&isAllowed=y> (Letöltés ideje: 2018.03.28.)
- Ali, Mohamed Bin: The Roots of Religious Extremism. Understanding the Salafi Doctrine of Al-Wala' wal Bara'. Imperial College Press, London, 2016.
- Ali, Tariq: The Clash of Fundamentalisms. Verso, London, New York, 2003.
- Arkoun, Mohammed: Current Islam Faces its Tradition. In: Space for Freedom: The Search for Architectural Excellence in Muslim Societies (ed by Ismail Serageldin). Butterworth Architecture, London, 1989. 92–103. o.
- Armstrong, Karen: The Battle for God. Fundamentalism in Judaism, Christianity and Islam. Harper Collins Publishers, London, 2001.
- Ayoob, Mohammed: The Many Faces of Political Islam: Religion and Politics in the Muslim World. The University of Michigan Press, 2008.
- Azzam: The influence of the legacy of global jihad on Hamas: glorification of the image and Islamic-political doctrines of Dr. 'Abdallah 'Azzam. Intelligence and Terrorism Information Center at the Center for Special Studies (C.S.S.), Special Information Bulletin, November 2004 URL: [https://www.terrorism-info.org.il/Data/pdf/PDF1/NOV10\\_04\\_558130011.pdf](https://www.terrorism-info.org.il/Data/pdf/PDF1/NOV10_04_558130011.pdf) (Letöltés ideje: 2018.05.03.)
- Azzam, Sheikh Abdullah: Defence of the Muslim Lands. The First Obligation After Iman. [é. k. n.] URL: <https://islam-future.wordpress.com/2009/08/15/defence-of-the-muslim-lands/> (Letöltés ideje: 2016.11.10.)
- Azzam, Shaykh Abdullah: Join the Caravan. URL: <https://islamfuture.files.wordpress.com/2009/11/join-the-caravan.pdf> (Letöltés ideje: 2018.05.07.)
- Bajoria, Jayshree and Lee Hudson Teslik: Profile: Ayman alZawahiri. Council on Foreign Relations, July 14, 2011. URL: <http://www.cfr.org/terroristleaders/profileaymanalzawahiri/p9750> (Letöltés ideje: 2018.01.22.)
- Brookes, Peter: A Devil's Triangle. Terrorism, Weapons of Mass Destruction, and Rogue States. Rowman & Littlefield Publishers, Inc., Lanham, Boulder, New York, Toronto, Plymouth, UK, 2007.
- Bunzel, Cole: From Paper State to Caliphate: The Ideology of the Islamic State. Center for Middle East Policy at Brookings, Analysis Paper No. 19, March 2015.
- Bunzel, Cole: Jihadism on Its Own Terms. Understanding a Movement. A Hoover Institution Essay, Stanford University, May 2017.
- Calvert, John C. M.: The Striving Shaykh: Abdullah Azzam and the Revival of Jihad. Journal of Religion and Society, Supplement Series 2 (2007) 7. o. URL: <http://www.johnclamoreaux.org/smu/islam-west/s/azzam-bio.pdf> (Letöltés ideje: 2018.03.05.)
- Caschetta, A.J.: The Lessons of Omar Abdel Rahman. Middle East Forum, March 09, 2017. URL: <https://www.meforum.org/articles/2017/the-lessons-of-omar-abdel-rahman> (Letöltés ideje: 2018.05.30.)

- Cruikshank, Paul – Mohannad Hage Ali: Abu Musab Al Suri: Architect of the New Al Qaeda. In: Studies in Conflict & Terrorism, 30:1-14, 2007 URL: <http://www.lawandsecurity.org/wp-content/uploads/2016/09/Abu-Musab-Al-Suri-Architect-of-the-New-Al-Qaeda.pdf> (Letöltés ideje: 2017.12.11.)
- Gerges, Fawaz A.: The Far Enemy. Why Jihad Went Global. Cambridge University Press, Cambridge, New York stb., 2005.
- Gerges, Fawaz A.: ISIS and the Third Wave of Jihadism. Current History, December 2014. 339–343. o.
- Halliday, Fred: Islam & the Myth of Confrontation. Religion and Politics in the Middle East. I.B. Tauris Publishers, London, New York, 1996.
- Hamzawy, Amr – Sarah Grebowksi: From Violence to Moderation. Al-Jama'a al-Islamiya and al-Jihad. Carnegie Papers, Number 20, April 2010. URL: <http://carnegieendowment.org/files/Hamzawy-Grebowski-EN.pdf> (Letöltés ideje: 2018.05.29.)
- Hassan, Muhammad Haniff: The Father of Jihad. 'Abd Alláh 'Azzám's Jihad Ideas and Implications to National Security. Imperial College Press, London, 2014.
- Hefner, Robert: Secularism and the paradoxes of Muslim politics. The Immanent Frame, April 21, 2008. URL: <https://tif.ssrc.org/2008/04/21/secularism-and-the-paradoxes-of-muslim-politics/> (Letöltés ideje: 2018.04.11.)
- Hegghammer, Thomas: Global Jihadism After the Iraq War. Middle East Journal, Vol. 60, No. 1 (Winter 2006).
- Hegghammer, Thomas: Jihad in Saudi Arabia. Violence and Pan-Islamism since 1979. Cambridge University Press, Cambridge, New York stb., 2010.
- Hegghammer, Thomas: 'Abdalláh 'Azzám and Palestine. Welt des Islams 54 (2013) 353–387. o.; URL: [http://hegghammer.com/files/Hegghammer - %27Abdallah %27Azzam and Palestine.pdf](http://hegghammer.com/files/Hegghammer_-_%27Abdallah_%27Azzam_and_Palestine.pdf) (Letöltés ideje: 2018.07.16.)
- Hegghammer, Thomas: Jihadi-Salafis or Revolutionaries? On Religion and Politics in the Study of Militant Islamism. In: Roel Meijer (szerk.): Global Salafism: Islam's New Religious Movement. Oxford Scholarship Online, December 2014. 244–266. o.
- Holley, Heinz: A „történelem végétől” a modernség fundamentalizmusáig. Világosság, 1994. 8–9. szám.
- Huntington, Samuel P.: Civilizációk összecsapása és a világrend átalakulása. Európa Könyvkiadó, Budapest, 1998.
- Kazimi, Nibras: A Virulent Ideology in Mutation: Zarqawi Upstages Maqdisi. In: Hillel Fradkin, Husain Haqqani, Eric Brown (eds.): Current Trends in Islamist Ideology, Vol. 2. Hudson Institute, 2005. 59–73. o.
- Kepel, Gilles: The War for Muslim Minds. Islam and the West. The Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts and London, 2004.
- Kepel, Gilles: The Roots of Radical Islam. SAQI, London, 2005.
- Kepel, Gilles: Dzsihád. Európa Könyvkiadó, Budapest, 2007.
- Kepel, Gilles: The Limits of Third-Generation Jihad. The New York Times, Feb. 16, 2015 URL: <https://www.nytimes.com/2015/02/17/opinion/the-limits-of-third-generation-jihad.html?mcubz=3> (Letöltés ideje: 2017.11.12.)
- Khalil, Dr. Usman and Ms Abida Khan: Islam and Postmodernity: M. Arkoun on Deconstruction. In: Journal of Islamic Thought and Civilization, Volume 3, Issue 1, Spring 2013, 28–57. o.
- Kramer, Martin: Coming to Terms: Fundamentalists or Islamists? Middle East Quarterly, Spring 2003, Vol. 10, No. 2. 65–77. o. URL: <https://www.meforum.org/articles/other/coming-to-terms-fundamentalists-or-islamists> (Letöltés ideje: 2018.05.30.)
- Kramer, Martin: Arab Awakening and Islamic Revival. The Politics of Ideas in the Middle East. Transaction Publishers, New Brunswick (USA) and London (UK), 2009.



- Kurzman, Charles: Islamic Statements Against Terrorism. URL: <http://kurzman.unc.edu/islamic-statements-against-terrorism/> (Letöltés ideje: 2017.10.14.)
- Lewis, Bernard: The Political Language of Islam. The University of Chicago Press, Chicago and London, 1991.
- Lewis, Bernard – Buntzie Ellis Churchill: Iszlám. Nép és vallás. HVG Kiadó Zrt, Budapest, 2009.
- Lia, Brynjar: Abu Mus'ab al-Suri's Critique of Hard Line Salafists in the Jihadist Current. Combating Terrorism Center at West Point, December 15, 2007. URL: <https://ctc.usma.edu/posts/abu-musab-al-suri%E2%80%99s-critique-of-hard-line-salafists-in-the-jihadist-current> (Letöltés ideje: 2018.03.28.)
- Lia, Brynjar: Architect of Global Jihad. The Life of Al-Qaida Strategist Abu Mus'ab al-Suri. Columbia University Press, New York, 2008.
- Macias-Amoretti, Juan A.: Political Islam: Discourse, Ideology and Power. E-International Relations, Mar 3, 2014. URL: <http://www.e-ir.info/2014/03/03/political-islam-discourse-ideology-and-power/> (Letöltés ideje: 2018.05.31.)
- Al-Maqdisi, Abú Muhammad 'Ásim: Millat Ibráhím (The Religion of Ibráhím). At-Tibyan Publications, [é. n.].
- al-Maqdisi, Abu Muhammad 'Aasim: Democracy: A Religion. Al Furqan Islamic Information Centre, Sprinvale South, Australia, 2012.
- Maróth Miklós: Az iszlám. Magyar Tudomány, 2002. 2. szám.
- Matesan, Ioana Emilia: The Dynamics of Violent Escalation and De-escalation: Explaining Change in Islamist Strategies in Egypt and Indonesia. PhD Dissertation, Syracuse University, June 2014. 202. o. <http://citeseerx.ist.psu.edu/viewdoc/download?doi=10.1.1.900.7979&rep=rep1&type=pdf> (Letöltés ideje: 2018.06.12.)
- Militant Ideology Atlas. Executive Report, November 2006. (Editor & Project Director: William McCants.) Combating Terrorism Center, West Point, NY.
- Mozaffari, Mehdi: What is Islamism? History and Definition of a Concept. In: Totalitarian Movements and Political Religions, Vol. 8, No. 1, 17–33, March 2007.
- An-Ná'im, Abdullahi Ahmed: Toward an Islamic Reformation. Civil Liberties, Human Rights, and International Law. Syracuse University Press, New York, 1996.
- an-Na'im, Abdullahi Ahmed: Islam and the Secular State. Negotiating the Future of the Shari'a. Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, and London, 2008.
- Naji, Abu Bakr: The Management of Savagery: The Most Critical Stage Through Which the Umma Will Pass). Translated by William McCants. 23 May, 2006. URL: <https://azelin.files.wordpress.com/2010/08/abu-bakr-naji-the-management-of-savagery-the-most-critical-stage-through-which-the-umma-will-pass.pdf> (Letöltés ideje: 2018.04.04.)
- Nawaz, Maajid: ISIS Wants a Global Civil War. Daily Beast, 07.29.16. URL: <https://www.thedailybeast.com/isis-wants-a-global-civil-war> (Letöltés ideje: 2018.05.30.)
- Neumann, Peter R.: The New Jihadism. A Global Snapshot. The International Centre for the Study of Radicalisation and Political Violence. Department of War Studies. King's College, London, 2014. 9. o. URL: <http://icsr.info/wp-content/uploads/2014/12/ICSR-REPORT-The-New-Jihadism-A-Global-Snapshot.pdf> (Letöltés ideje: 2018.06.16.)
- Al-Qahtani, Dr. Muhammad Saeed: Al-Wala' Wal-Bara' in Islam. [é. k. n.] URL: <https://www.missionislam.com/knowledge/alwalawalbara.htm> (Letöltés ideje: 2018.03.28.)
- Al-Qahtani, Shaykh Muhammad Saeed: Al-Wala' Wa'l-Bara'. According to the 'Aqeedah of the Salaf, Part 2. 108. o. URL: <http://tawheednyc.com/aqeedah/al%20wala%20wal%20baraa/alwalawalbara2.pdf> (Letöltés ideje: 2018.03.28.)



- Qutb, Sayyid: This Religion of Islam (hadha 'd-din). I.I.F.S.O., 1982.
- Qutb, Szayyid: Útjelzők. In: Simon Róbert: Az iszlám fundamentalizmus, i. m. 274–415. o.
- Rabi, Ibrahim Abu: Sayyid Qutb: From Religious Realism to Radical Social Criticism. The Islamic Quarterly, Vol. XXVIII, No. 2, 1984. 103–126. o.
- Ramadan, Tariq: The Arab Awakening. Islam and the New Middle East. Allen Lane an imprint of Penguin Books, London stb., 2012.
- Rej, Abhijnan: The Strategist: How Abu Mus'ab al-Suri Inspired ISIS. ORF Occasional Paper, August 2016. URL: [http://cf.orfonline.org/wp-content/uploads/2016/08/ORF\\_OccasionalPaper\\_96.pdf](http://cf.orfonline.org/wp-content/uploads/2016/08/ORF_OccasionalPaper_96.pdf) (Letöltés ideje: 2018.03.29.)
- Riedel, Bruce: The 9/11 Attacks' Spiritual Father. Brookings, September 11, 2011. URL: <https://www.brookings.edu/opinions/the-911-attacks-spiritual-father/> (Letöltés ideje: 2018.02.08.)
- Roy, Olivier: The Failure of Political Islam. I.B. Tauris Publishers, London, 1994.
- Roy, Olivier: Globalized Islam. The Search for a New Ummah. Columbia University Press, New York, 2004.
- Roy, Olivier: Secularism Confronts Islam. Columbia University Press, New York, 2007.
- Ruthven, Malise: Fundamentalism. A Very Short Introduction. Oxford University Press, Oxford, New York, 2007.
- Sadri, Mahmoud: Modernizing Islam: Iran's Reformists and Reconstructionists Square off. Payvand News, 01/05/17. URL: <http://www.payvand.com/news/17/jan/1021.html> (Letöltés ideje: 2018.06.12.)
- Shabestari, Mojtahed: Islam is in Crisis. Payvand News, 09/16/14. URL: <http://www.payvand.com/news/14/sep/1087.html> (Letöltés ideje: 2017.10.10.)
- Simon Róbert: Az iszlám fundamentalizmus. Gyökerek és elágazások Mohamedtől az al-Qá'idáig. Corvina Kiadó, Budapest, 2014.
- Simon: Iszlám modell. Interjú Simon Róberttel. Magyar Nemzet Magazin, 2016. június 4. 21. o.
- Soroush: Reason, Freedom, and Democracy in Islam. Essential Writings of Abdolkarim Soroush. Translated, Edited, and with a Critical Introduction by Mahmoud Sadri and Ahmad Sadri. Oxford University Press, Oxford, New York stb., 2002.
- Soroush: Islam and Modernity – A Debate (Dec 14th, 2003) Abdol Karim Soroush honlapja. URL: <http://drsoroush.com/en/islam-and-modernity-a-debate/> (Letöltés ideje: 2018.06.22.)
- Suellentrop, Chris: Abdullah Azzam. The Godfather of Jihad. Slate, April 16, 2002. URL: [http://www.slate.com/articles/news\\_and\\_politics/assessment/2002/04/abdullah\\_azzam.html](http://www.slate.com/articles/news_and_politics/assessment/2002/04/abdullah_azzam.html) (Letöltés ideje: 2018.07.21.)
- Suri: Abu Musab al-Suri's Military Theory of Jihad. SITE Intelligence Group. URL: <http://news.siteintelgroup.com/blog/index.php/about-us/21-jihad/21-suri-a-mili> (Letöltés ideje: 2018.03.28.)
- Suri: Full text of „The Call For A Global Islamic Resistance – English Translation Of Some Key Parts Abu Mus'ab As Suri”. URL: [https://archive.org/stream/TheCallForAGlobalIslamicResistance-EnglishTranslationOfSomeKeyPartsAbuMusabAsSuri/TheCallForAGlobalIslamicResistanceSomeKeyParts\\_djvu.txt](https://archive.org/stream/TheCallForAGlobalIslamicResistance-EnglishTranslationOfSomeKeyPartsAbuMusabAsSuri/TheCallForAGlobalIslamicResistanceSomeKeyParts_djvu.txt) (Letöltés ideje: 2018.03.28.)
- al-Súrí, Abú Mus'ab: The Jihádí Experiences (The schools of jihád). In: Inspire (Periodical Magazine issued by the al-Qá'idah Organization in the Arabian Peninsula), Issue 1, Summer 1431/2010, 48–53. o.
- al-Suri, Abu Mus'ab: The Jihadi Experience: The Open Fronts & The Individual Initiative. Inspire, Issue 2, Fall 1431–2010. 17–21. o.
- as-Suri, Abu Mus'ab: The Jihadi Experiences. Individual Terrorism Jihad and the Global Islamic Resistance Units. In: Inspire, Spring 1431/2011, Issue 5. 29–32. o.
- Tibi, Bassam: Islam between Culture and Politics. Palgrave Macmillan, Houndmills, Basingstoke, New York, 2005.

- Tibi, Bassam: *Political Islam, World Politics and Europe. Democratic Peace and Euro-Islam versus Global Jihad*. Routledge, London and New York, 2008.
- Tibi, Bassam: *Islam's Predicament with Modernity. Religious reform and cultural change*. Routledge, London and New York, 2009.
- Wagemakers, Joas: *A Quietist Jihadi: The Ideology and Influence of Abu Muhammad Al-Maqdisi*. Cambridge University Press, Cambridge, New York stb., 2012.
- Wittgenstein, Ludwig: *Filozófiai vizsgálódások*. Atlantisz, Budapest, 1998.
- Wright, Lawrence: *The Terror Years. From al-Qaeda to the Islamic State*. Vintage Books, New York, 2017.
- Zelin, Aaron Y.: *Jihadis and the Use of the Terms Terror, Terrorist, and Terrorism: A Contextual and Semantic Understanding from Islamic Tradition*. URL: <http://docs.lib.purdue.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=1005&context=-revisioning> (Letöltés ideje: 2018.04.06.)
- Zuhdi, Karam Muhammad, Najeh Ibrahim Abdullah, Ali Muhammad Ali al-Sharif, Usama Ibrahim Hafiz, Hamdi Abdul-Rahman Abdul-Azim, Asim Abdul-Majed Muhammad, Fuad Muhammad Al-Dawalibi, Muhammad Essam al-Din Derbala: *Al-Qaeda's Strategy. Flaws and Perils*. Al-'Obekian Publications, Riyadh, Saudi Arabia, Cairo, Egypt, 2005.

# A Nemzeti Közsolgálati Egyetem kiadványa



## **Kiadó:**

Nemzeti Közsolgálati Egyetem  
Közigazgatási Továbbképzési Intézet  
[www.uni-nke.hu](http://www.uni-nke.hu)

## **Felelős kiadó:**

Prof. Dr. Kis Norbert rektorhelyettes  
Címe: 1083 Budapest, Üllői út 82.

## **Kiadói szerkesztő:**

Kelemen Dóra

## **Tördelőszerkesztő:**

Mikes Vivien

ISBN 978-963-498-172-5 (elektronikus)