

**Banai Tibor Péter**  
doktorjelölt

# TÁRSADALMI KOMMUNIKÁCIÓ DOKTORI ISKOLA

Témavezető:

Prof. Dr. Rostoványi Zsolt, egyetemi tanár

© Banai Tibor Péter

**Budapesti Corvinus Egyetem**

**Társadalmi Kommunikáció Doktori Iskola**

**Dzsihád**

**Terrorizmus, vagy szabadságharc?**

**A fogalom multidiszciplináris vizsgálata**

**DOKTORI ÉRTEKEZÉS**

**Szerző: Banai Tibor Péter**

**Budapest, 2018**

„Apám emlékére, aki a tudásban hitt.”

# Tartalomjegyzék

<b>I. BEVEZETÉS.....</b>	<b>7</b>
<b>II. USZÚL (GYÖKEREK, ALAPOK), A FOGALMAK TISZTÁZÁSA.....</b>	<b>12</b>
<b>1. Mohamed dzsihadja, a klasszikus dzsihad doktrína .....</b>	<b>12</b>
1.1. A dzsihad eredeti jelentése .....	12
1.2. Különböző dzsihadok, a fogalom csoportosítása .....	14
1.2.1. Kisebb és nagyobb, külső és belső dzsihad .....	14
1.2.2. A mekkai és medinai dzsihad .....	17
1.2.3. Karlaga aspektusai.....	18
1.2.4. A kard verse.....	19
1.3. A dzsihad szabályai .....	21
1.4. Dzsihad és hittérítés .....	27
<b>2. Öngyilkosság és mártíromság, öngyilkos merényletek-mártír műveletek az iszlámban.....</b>	<b>31</b>
2.1. Öngyilkosság és mártíromság az iszlámban .....	31
2.2. Öngyilkos merényletek-mártír műveletek az iszlámban .....	34
2.2.1. Történelmi háttér .....	34
2.2.2. Öngyilkos merénylet vagy mártír művelet?.....	38
2.2.3. A <i>fukahá</i> véleménye .....	39
2.2.4. Az öngyilkos merényletek szociológiája .....	40
<b>3. Terrorizmus .....</b>	<b>42</b>
3.1. Gondolatok korunk terrorizmusához .....	42
3.2. Történelmi kitekintés .....	44
3.3. Terrorizmus, mint aszimmetrikus háború .....	48
3.4. A téma (jogi) meghatározása .....	49
<b>4. Aszimmetrikus ellenfogalmak .....</b>	<b>53</b>
<b>5. A fundamentalizmusról .....</b>	<b>60</b>
5.1. Fundamentalizmus .....	60
5.2. Szalafizmus.....	62
5.3. Iszlamizmus .....	67
<b>III. FURÚ (ÁGAK, ELÁGAZÁSOK).....</b>	<b>69</b>
<b>1. Az iszlám rendszeréről.....</b>	<b>69</b>
1.1. A két civilizáció kölcsönhatásáról .....	69
1.2. A két társadalmi nyilvánosság szerkezetváltozásáról .....	72
1.3. A vezetésről .....	76
1.4. A törvényről.....	83
1.5. A kultúráról.....	85
<b>2. Dzsihad a gyakorlatban – metamorfózis .....</b>	<b>89</b>
2.1. Dzsihad az arab expanzió idején.....	90
2.2. A háridzsiták dzsihadja .....	92
2.3. Dzsihad az Abbászidák korában .....	94
2.3.1. Ibn Tajmijja .....	94
2.3.2. A keresztes hadjáratok dzsihadja .....	98
2.4. Averroes dzsihadja.....	101
2.5. Az Oszmánok dzsihadja.....	106
2.6. Reformmozgalmak és függetlenségi harcok a XVIII-XIX. században .....	108
2.6.1. Dzsihad az iszlámon belül .....	109
2.6.1.1. A <i>vahhábijja</i> .....	109
2.6.1.2. A sokotoi dzsihad mozgalom.....	112
2.6.2. Dzsihad a gyarmatosítók ellen <i>szúfi</i> gyökerekkel .....	114

2.7. Muszlim Testvériség.....	119
2.8. Maudúdi.....	125
2.9. Kutbisták.....	128
2.10. Khomeini dzsihadja .....	132
2.11. Küzdelem a Szentföldért.....	137
2.12. Harc a hazáért .....	142
2.13. Afganisztán, a modern dzsihad szülőföldje .....	151
2.13.1. Dzsihad a Szovjetunió ellen.....	151
2.13.2. Az afgán „diákok” mozgalma.....	163
2.14. Al-Káida, a globális dzsihad létrejötte.....	170
2.15. A „Kalifátus” .....	181
<b>IV. ÖSSZEGZÉS .....</b>	<b>202</b>
<b>V. FÜGGELÉK .....</b>	<b>211</b>
<b>VI. GLOSSZÁRIUM.....</b>	<b>214</b>
<b>VII. HIVATKOZÁSOK JEGYZÉKE.....</b>	<b>220</b>

## I. BEVEZETÉS

Dzsihád<sup>1</sup>. Szinte mindennap találkozunk ezzel a fogalommal a médiában, de a nyugati újságírók, és a publikum nagy többsége a szó igazi jelentésével sincs tisztában. Elveszik az valahol a „szent háború” és a terrorizmus közt, annak ellenére, hogy nem is olyan rég, a hidegháború végén, a szovjet Vörös Hadsereg ellen harcoló afgán *mudzsáhidok* küzdelmét is dzsihádnak, azaz szabadságharcnak titulálta ugyanaz a sajtó (a Nyugat sajtója). 2001. szeptember 11-e óta háborúk sora robbant ki ezzel a szóval, de ellentétes jelentéssel. Ami az egyik harcoló félnek terrorizmus, az a másiknak szabadságharc. (Ez ma már szinte közhelyesen hangzik, de attól még igaz.) Ez az aszimmetrikus ellenfogalompár meg is alapozza a kérdés felvetést: miről van szó valójában, szabadságharcról, vagy terrorizmusról? Kinek van igaza, melyik fogalom adekvát, egyáltalán fedi valamelyik a valóságot? Mit jelent a dzsihád valójában?

A dzsihád kifejezés nemcsak szignifikáns, de népszerű is az iszlám világban. A Koránban különböző toldalékos formában több helyen szerepel, a *hadiszokban* (szóbeli prófétai hagyomány)<sup>2</sup> számtalan helyen utalnak rá, magyarázzák, de még fiú (sőt leány!) névként is népszerű „Keleten”. A muszlimok<sup>3</sup> többsége különleges jelentőséget tulajdonít neki, mint az egyik legfontosabb vallási kötelezettségnek, sőt van olyan tudományos nézet is, amelyik az iszlám hit 6. oszlopaként tartja számon, a hit 5 alappillére mellett. Ennek ellenére a Nyugat mégsem rendelkezik róla adekvát információval, pedig a két civilizáció, a Kelet és a Nyugat, az iszlám világ és a Nyugat nemcsak határos, de közel 1400 éve folyamatos kölcsönhatásban is van egymással, termékeny egymásra hatás és periodikusan váltakozó expanziók formájában.

---

<sup>1</sup> Az arab nyelv az európai nyelvektől merőben eltérő hangkészlettel rendelkezik. Ezért a könnyebb érthetőség miatt, az arab szavak átírásánál a dolgozatban a magyar nyelvi kiejtéshez leginkább hasonló átírást talál itt az olvasó. Ez alól kivételt képeznek azok a szavak, amelyek már meggyökereztek a nyelvünkben.

A disszertáció szerzője e helyütt is köszönetét fejezi ki Dr. Iványi Tamásnak, az ELTE Arab tanszék docensének, az arab szavak átírásában nyújtott tanácsaiért és lektori munkájáért.

Az értekezés különböző nyelvű forrásokkal dolgozott, ezért a szövegtörzsben és a hivatkozások jegyzékében eltérő írásmóddal találkozhat az olvasó egy adott arab név esetében.

<sup>2</sup> Jelentése közlés. Amit Mohamed próféta életében mondott mint útmutatást, és a társai feljegyezték azokat. A *szunna*, azaz a prófétai hagyomány része. Részletesen ld. később.

<sup>3</sup> Muszlim az, aki „aláveti magát isten akaratának”, az iszlám hívót hívjuk így. A sokáig elterjedt mohamedán elnevezés nemcsak téves, de sértés is, mert azt sugallja, hogy a muszlimok nem Allahban, hanem Mohamedben hisznek. Ez pedig isten mellé társítást (*sirk*) jelent, ami súlyos bűn az iszlámban. Téves megnevezés a muzulmán is, ez perzsa-török közvetítéssel ragadt meg a magyar nyelvben (francia példára), de hibás a használata, mert a muszlim perzsa többszámát jelenti. Ennek többszámú képzése olyan, mintha a keresztények helyett keresztényeket mondanánk, tehát mindenképpen kerülendő. (ld. bővebben: Simon: Iszlám kulturális lexikon, 2009. pp.: 393.)

Az iszlám vallás többségi irányzatában, a szunnitáknál, nincs központosított, hierarchikus klérus, élén egy *expressis verbis* megkérdőjelezhetetlen vallási vezetővel. Ezt a szerepet a kalifa töltötte be, aki eredeti funkciójában ennél sokkal több volt, hisz nemcsak vallási, de állami és katonai vezető is volt eredetileg. Ahogy az arabok mondják, *al-iszlám dín va daúla* – az iszlám hit és állam egyszerre. A kalifátus azonban a történelem folyamán fokozatosan vesztett a jelentőségéből, míg 1924-ben eltörölték, és ezzel formálisan is megszűnt a közösség vezetése. Ezt a szerepet most néhány kiemelkedően fontos vallási intézmény és befolyásos vezetője próbálja betölteni, az ő útmutatásuk az, ami mértékadónak számít ma az iszlám világban. Azonban az ő véleményük sem mindig egységes, de ennél is fontosabb, hogy az *umma*, a teljes vallási közösség nem érzi kötelezőnek az egyes vezetők interpretációját, mert az iszlám nem egy monolit közösség, hanem számtalan törésvonal mentén szabdalt. Ahogy mondani szokták nem iszlám világ, hanem iszlám világok léteznek. A különböző közösségek vallási vezetői pedig gyakran formálnak ellenvéleményt a mainstream, mértékadó és mérsékelt vallási vezetők véleményével szemben, amit az adott közösség elfogad és vallásilag megalapozottnak tart, hisz azt az ő vallási vetőjük, „szakértőjük” hangoztatja. Így válik érthetővé az, hogy akár ugyanazt a jelenséget a muszlim gondolkodók, vallási vezetők gyakran egymástól eltérően, ellentmondó módon értelmezik (a Nyugat teoretikusairól nem is beszélve) és ez magyarázza azt is, hogy szélsőséges interpretációk is elterjednek az umma bizonyos közösségeiben, radikális muszlim vallási vezetők, imámok által. Ez teljességgel igaz a dzsihád fogalmára.

Most ott tart a világ, hogy a sajtó, ahol mindig elsőbbséget élvez a könnyen fogyasztható szenzáció, kíméletlenül elbánt ezzel a fogalommal, amikor egyenlőségjelet húzott közé és a terrorizmus, a brutalitás közé. A tudományos világban pedig sokan osztják azt a nézetet, hogy napjainkban a két civilizáció összeclappaja zajlik, mintegy igazolva ezzel a Harvard professzor Sam Huntington sokat hivatkozott, sokat vitatott, de ennek ellenére népszerű elméletét. Tény, a Szovjetunió összeomlása után a politikailag unilaterálissá vált világ vezető hatalma, az Egyesült Államok – a Nyugat szuperhatalma – hamar megtalálta új ellenségét a terrorizmus elleni háborúban. 9/11 után a Bush adminisztráció globális háborút hirdetett a terrorizmus ellen, deklarálva, hogy ennek a domináns mozgatója a radikalizálódott iszlám mozgalmak. Eltelt másfél évtized, és a helyzet rosszabb lett. A világ több pontján újabb fegyveres konfliktusok, helyi háborúk, polgárháborúk, proxy háborúk robbantak ki a globális terrorizmus elleni háború nevében.



Mintha egyre több ország érezné úgy, hogy eljött az ideje a régi sérelmek egyszer és mindenkorai rendezésének. Ahogy Chirac, volt francia elnök fogalmazott egykor, az amerikaiak kinyitották a pokol kapuit, és most nem lehet tudni, hogy ennek mi lesz a vége. Majdnem 10 évvel 9/11 után végigsöpört a Közel-Keleten az Arab Tavasz, ami nagyon hamar „télbe” fordult, három évre rá a DAIS/ISIS kikiáltotta a Kalifátust, 2015-ben pedig másfél milliós menekült áradat indult el Európa felé, elsősorban a terror elleni háborúk helyszíneiről...

A fenn említett folyamat egyes részleteinek a szemtanúja lehettem, mint résztvevő megfigyelő (helyszíni tudósító, dokumentumfilmes, kutató), így alkalmam volt több szempontból is elemezni az eseményeket. Ezek a tapasztalatok nagyban segítettek abban, hogy megismerjem és megértsem a másik oldal gyakran homlokegyenest ellentétes (de az ő koordináta rendszerükben *expressis verbis* adekvát) véleményét, értelmezését ugyanarról a jelenségről.

Miért nem értjük a muszlimokat, és ők értenek minket? Miben tér el a két civilizáció egymástól annyira, hogy képtelen az egyik a másik mércéjével mérni a valóságot? Az eltérő társadalmi fejlődés egymástól különböző civilizációkat hozott létre a földrajzi közelség, a folyamatos interakciók és a közös kulturális halmazok ellenére, de míg a Nyugat a fejlődés egy pontján a társadalmi kihívásokra a szekularizációval reagált, addig az iszlám világ a felmerülő kihívásokra konzekvensen a repriminációval, retradicionalizációval, a szigorú tradíciókhoz, a fundamentumokhoz való visszatéréssel válaszolt. Egyszerűen lefordítva a két univerzalizmusra törekvő monoteista vallás fejlődési viszonyát, Nyugaton a vallás magánügygé vált, míg az iszlám világában közügy maradt, és marad. Vált és marad, múlt és jelen – itt van a hangsúly. Az egyik oldalon az európai középkor „világháborúját” lezáró vesztfáliai béke megteremtette a nemzetállamokat, és ezzel a fejlődés egy új, modern, versenyképes és egyben agresszív útját jelölte ki, addig a másik oldal lépéshátrányából fakadóan mindig „összezárt”, a kihívásokra adott többé-kevésbé sikertelen válaszok közül végül mindig az alapokhoz nyúlt vissza, azok egyre aktívabb hangsúlyozásával, interpretálásával. Ezt az iszlám fundamentalizmust kapcsolja ma össze a Nyugat a terrorizmussal, különbséget sem téve a politikai iszlám ezen kategóriájának differenciált, szélsőséges, avagy mérsékelt irányzatai közt. Ennek a fundamentalizmusnak a primer fogalma, mozgatója a dzsihád, mely az iszlám krízishelyzeteiben mindig az ideológiák frontvonalába került, és kerül különösen a mai időkben, tágítva saját eredeti jelentésének a kereteit, ahogy a különböző

válság korokban az adott kor ideológusai interpretálták, interpretálják azt. Ez főleg azért érdekes, mert ha végignézzük a fogalom történeti mozgását, az iszlám születésétől napjainkig, Mohamedtől Abu Bakr Al-Baghdadi-ig, akkor azt a megállapítást kell hogy tegyük, hogy a dzsihád nem tartozik az iszlám retradicionálizációs folyamatába! Egyfajta dichotómia jellemzi, mert annak ellenére, hogy már az iszlám fundamentumaiban is szerepel, az idővonalon folyamatos fejlődésen megy keresztül, és különösen az utóbbi időkben egyre erőteljesebben, és negatívabban aktivizálódik az újabb és újabb interpretációk során, egyfajta önálló véleményalkotás (*idzstihád*) folyamatként, ami az iszlámon belüli újításhoz tartozik, és semmiképpen sem visszatérés a fundamentumokhoz! (A grammatikai és szemantikai rokonságról megjegyezzük, hogy mind két szó, *dzsihád-idzstihád*, ugyanarról a töről szakad, *dzshd* – erőfeszítést végez, aki véleményt alkot...)

A tézis ezt a folyamatot követi végig, kiemelve a szerző számára szubjektív fontos állomásokat, azokat történelmi kontextusukban helyezve, mint társadalmi kihívásokat, és az arra adott válaszokat. Rámutat arra, hogy a dzsihád negatív interpretációja ellenkezik az iszlám eredeti tanításaival, az nem az iszlám sajátja, hanem az iszlámon belül egy erőszakos és hangos kisebbségé. Azonban rámutat arra is, hogy a Nyugat negatív külső behatása nélkül ez a kisebbség nem került volna ilyen primer helyzetbe az iszlámon belül. Ez a negatív külső behatás, a kolonizáció – annak az iszlám minden részére kiterjedő, és közvetve máig tartó hatásaival – a muszlimok frusztrációjának, és ebből eredő cselekvésének egyik fő aktora. Emellett a munka másodlagos, de fontos célja a különböző fogalmak tisztázása, rendbetétele.

Mivel egy velünk élő folyamatról folyik az értekezés, helyet kapnak a dolgozatban a témával foglalkozó cikkek, publikációk is, akárcsak a szerző által meginterjúvált kompetens személyek véleménye is. A dolgozat a muszlimok szemszögéből közelíti a témát, az ő látásmódjukat, narratívájukat kíséri meg „lefordítani”, keretezni a Nyugat számára. Éppen ezért a téma követése bizonyos, alapvető ismereteket kíván az iszlám világáról, amire a dolgozat terjedelmi okokból nem tud kitérni. Ennek ellenére, ahol szükséges volt, igyekezett leásni az adott rész iszlám gyökereihez (*uszúl*<sup>4</sup>), ha tetszik fundamentumaihoz, továbbá a munka könnyebb

---

<sup>4</sup> Az iszlám alapvető tanításait gyökereknek, *uszúl-nak* hívják, az alaptanításokra ráépülő, „rárakódó” részeket, az iszlám gyakorlati részét, *furúnak*, ágaknak, elágazásoknak hívják. Eredetileg az iszlám jogtudományban használták a fogalompárt, mint az alapvető, elméleti módszereket jelölő *uszúl*, ill. a konkrét kérdésekkel foglalkozó *furú* (*furú al-fikh*, később csak *fikh*).

megértését segíti a dolgozat végén található glosszárrium. A dolgozat tartalmi felosztásban, annak elnevezésében – a témához illő módon, de metaforikus értelemben – az iszlám terminusait követi, ezért két fő részre tagolódik, mint *uszúl* és *furú*. Az *uszúl* itt a téma és a hozzá kapcsolódó fogalmak gyökereit, alapjait, míg a *furú* (ágak, elágazások), a „rárakódásokat”, a történelem során az iszlám alaptanításaira ráépülő, azokból kinövő, kialakuló iszlám társadalmi rendszerét, illetve magának a dzsihádnak az evolúcióját tárgyalja.

Fontos megjegyzés, hogy a munka relevánsan a szunnita iszlámon belül vizsgálódik, noha a dzsihád az egész iszlámra, annak minden ágára jellemző fogalom. Természetesen ennek oka van, mégpedig az, hogy amit ma a Nyugat dzsihádként megfogalmaz, az *expressis verbis* a szunnita iszlám sajátja. Sőt, van olyan megközelítés, ami egyenesen szunnizációról beszél a téma kapcsán (Jany, 2016).

Ha ránézünk a világtérkép fegyveres muszlim konfliktusaira, látjuk, hogy lassan övként szorítja körbe a földet, 9/11 óta ez a vezető téma, minden nap találkozhatunk ehhez kapcsolódó jelenséggel, akár a nyugati, akár az iszlám sajtót tallózva, és jelen van mindkét civilizáció közbeszédében. A konfliktus kezelés alapja a megismerés, a kutatás, a kommunikáció. A kommunikációnak óriási a felelőssége, mert a részrehajló, pontatlan, esetleg a megfelelő háttértudást nélkülöző közlések olyan képet vizionálnak erről a nagy többség által alig ismert vallásról, és számukra zárt világról, ami felerősíti a Nyugat már jelen lévő iszlamofóbiáját, a társadalmak megmerevednek, a Nyugat elveszti *sui generis* toleranciáját, és vice versa a másik oldalon is erősödik a Nyugat hegemoniájából fakadó évszázados frusztráció. A meg nem értés eltávolít a problémák megoldásától, a meglévő válságot elmélyíti, és ha ez permanenssé válik, az a szélsőséges ideológiák elterjedésének kedvez, az pedig táptalaja lesz annak, ami ellen folyik a küzdelem, a terrorizmusnak.

A dolgozat a dzsiháddal foglalkozik, megrajzolja ennek a releváns fogalomnak a szerepét az iszlám és a politika tükrében, viszonyában. Különböző társadalomtudományok segítségével, ill. határmezsgyéjén kutatva (multidiszciplináris és interdiszciplináris megközelítéssel) arra keresi a választ, hogy történelmi mozgása, és egyben metamorfózisa során, hogyan telítődött negatív tartalommal, hogyan vált szinte szitok szóvá a Nyugat kommunikációjában egy eredetileg abszolút pozitív jelentést hordozó vallási fogalom. Azt a hipotézist kívánja bizonyítani, hogy az igazi dzsihádnak semmi köze a terrorizmushoz.

## II. *USZÚL* (GYÖKEREK, ALAPOK), A FOGALMAK TISZTÁZÁSA

### 1. Mohamed dzsihadja, a klasszikus dzsihad doktrína

#### 1.1. A dzsihad eredeti jelentése

Pontosan meg lehet határozni azt a pillanatot, amikor a dzsihad mint fogalom bevonult a Nyugat közbeszédébe. 2001 szeptember 11. A new yorki és washingtoni terrortámadás megrengette az Egyesült Államokat, és ez vezető hírré tette 9/11-t szerte a világban. Amikor kiderült, hogy az elkövetők muszlimok voltak, a média szélsőséges muszlim forrásokra hivatkozva<sup>5</sup> dzsihadról, a muszlimok Nyugat ellen folytatott „szent háborújáról” kezdett tudósítani, és a fogalom nagyon gyorsan negatív tartalommal telítődött. Ezt az amerikai politikai diskurzus csak elmélyítette, hiszen Georg W. Bush elnök a támadás után a civilizált világ elleni barbár támadásról beszélt, amire az Egyesült Államok „keresztes háborúja”<sup>6</sup> lesz a válasz, és meghirdette a terrorizmus elleni háborút. A világ szemében a terrorizmus egy válfaja lett a dzsihad.

A „szent háború” fogalma a középkori keresztes háborúk és a spanyol reconquista idejéből származik, a keresztesek definiálták így hadjárataikat, küzdelmüket, melyek célja Jeruzsálem és a Szentföld visszafoglalása volt a „szaracénoktól”, míg Hispániában az Ibériai-félsziget felszabadítása volt a „mór” uralom alól. A történeti hűséghez hozzátartozik, hogy mindkét helyszínen a korabeli muszlimok ezt honvédő háborúként élték meg, de például a Szentföldön sokáig, Imám Zengi, Moszul atabégje, majd fia Núr ad-Din, és az őt követő Szalah ad-Dín (a keresztesek forrásaiban Szaladin) színrelépéséig nem hirdettek dzsihadot. Ennek részben az is oka volt (a korabeli muszlim hatalom megosztottsága mellett), hogy az akkori iszlám politikailag még mindig erős, és földrajzilag oly kiterjedt volt, hogy a Szentföldért vívott háborúkat sokáig csak határmenti villongásoknak tekintették.

---

<sup>5</sup> Oszáma bin Ládén 1996-os „Declaration of War against the Americans Occupying the Land of the Two Holy Places” [https://is.muni.cz/el/1423/jaro2010/MVZ203/OBL\\_AQ\\_Fatwa\\_1996.pdf](https://is.muni.cz/el/1423/jaro2010/MVZ203/OBL_AQ_Fatwa_1996.pdf), és 1998-as fatwa „Jihad Against Jews and Crusaders” – World Islamic Front Statement. <http://fas.org/irp/world/para/docs/980223-fatwa.htm>, (Letöltés 2016 10. 31.)

<sup>6</sup> Bob Woodward, (2003): Bush háborúja. Budapest, Bookmark.

A mértékadó, mérsékelt muszlim vallástudósok (*ulemá*), vallásjogtudósok (*fukahá*) munkáiban nem találkozunk ilyen kifejezéssel, mint „szent háború”, sem a múltban, sem a kortárs munkákban. Bár jöllehet, a *hadís*z gyűjteményekben találunk „szent harcra, csatára” utaló kifejezést, ez inkább spirituális jellemvonásra utal, arra, hogy a csatában részt vevő harcos nem egyszerűen egy törzs fegyverese, hanem egy sokkal nagyobb egységé, Allah vallási közösségének, az *ummának* a katonája. Itt mindenképpen figyelembe kell venni a keletkezés időpontját is, hiszen a *hadís*zok VII-VIII. században keletkeztek, Mohamed próféta és társainak korában, abban a korban, amikor az arab törzsi társadalom elsőségét felváltotta a közös hit, az iszlámhoz való tartozás, és az általa generált új, nagyobb egység, az iszlám hit közössége, az *umma*. Ebben az időben ez még annyira friss, annyira új volt, a sokféle, nomád, harchoz szokott, barbár törzsekből összekovácsolódott új társadalmi rendben, hogy minduntalan hangsúlyozni, sulykolni kellett ezt az adott korban forradalminak számító változást.

Nézzünk egy példát al-Buháritól, akit az egyik legautentikusabb *muhaddisznak*, és *hadís*z tudósának tartanak, az ő *hadís*z gyűjteménye az egyik leghitelesebb az iszlám világában. Ez az *Al-Dzsámi al-szahíh al-musznad min Hadís Raszúl-Allah va szunanihi va ajjámihi* (röviden *Asz-Szahíh*, A hiteles gyűjtemény). Az iszlám világában ez az egyik legtöbbre tartott könyv a Korán után. A részletek *Kitáb al-Dzsihád*, The book of Jihad, A dzsihad könyvéből valók (Al-Bukhari, 4. , 2782. pp.: 44.): 2782. Narrated Abdullah bin Masud: I asked Allah's Messenger: „Oh Allah's Messenger! What is the best deed?” He replied, „To offer the *Salat* (prayers) at their early stated fixed times. I asked, „What is next in goodness?” He replied, „To be good and dutiful to your parents.” I further asked, „What is next (in goodness)?” He replied, „To participate in *Jihad* in Allah's Cause.” I did not ask Allah's Messenger anymore and if I had asked him more, he would have told me more. Egy másik példa ugyanebből a gyűjteményből (Al-Bukhari, 4. Kötet, 2782. pp.: 63.): 2818. Narrated Abdullah bin Abi Aufa: Allah's Messenger said, „Know that Paradise is under the shades of swords (*Jihad* in Allah's Cause).”

A dzsihad szó eredeti jelentése Mohamed próféta és társainak a korába nyúlik vissza. A dzsihad jelentése igyekezet, erőfeszítés, Allah ügyében folytatott küzdelem, azaz küzdelem a jó ügyért, a rossz ellenében. Szemantikailag az arab nyelvben a háború *harb*, a harc *kitál*, a portya, azaz a gyors fegyveres rajtaütés a *gazva* (ebből honosodott meg francia közvetítéssel a magyar nyelvben a *razzia* szó), mindegyik szerepel a Koránban, tehát nem megengedhető egyenlőségjelet vonni e szavak és a dzsihad közé. A

dzsihad szó a *dzshd* többől ered, melyből több idevágó ige és főnév ered.<sup>7</sup> A dolgozat szempontjából fontosabb származék szó a *mudzsáhid*, az a személy, aki dzsihadot végez, tehát Allah útján küzd, illetve az *idzsztihad*, a legfőbb szellemi erőfeszítés, az önálló vélemény alkotás, ami az iszlám vallásjogban különösen szignifikáns. Az a képzett vallásjogtudós, aki ezt végzi, a *mudzsztahid*. Ahogy erről már a bevezetőben szó volt, a dzsihad valamely toldalékos formájában az iszlám elsődleges forrásában, a Koránban is szerepel: „És tegyetek erőfeszítéseket Allahért (Allah útján) az Őt megillető erőfeszítéssel. – *Va dzsáhidu fí Alláhi haqqa dzsihadíhi.*” (Korán 22:78); ill. „És akik Értünk (Allah megelégedéséért és ügyéért) tesznek erőfeszítéseket, azokat bizonyos a Mi útjainkra vezetjük. (Az igaz útra, amely Allahhoz és a Paradicsom kertjébe vezet, Allah engedelmeivel.) És bizony, Allah azokkal van, akik jót cselekszenek. – *Va-lladzína dzsáhadú finá la-nahdijannahum szubulaná va inna Allaha la-maa l-muhszinín.*” (Korán 29:69)<sup>8</sup>.

## 1.2. Különböző dzsihadok, a fogalom csoportosítása

### 1.2.1. Kisebb és nagyobb, külső és belső dzsihad

A dzsihad szó tehát olyan törekvést jelöl, ami arra szolgál, hogy a muszlim hívő jobb ember legyen. Az iszlám vallástudomány azonban többféle dzsihadot kategorizál. Létezik nagyobb, azaz fontosabb dzsihad (*al-dzsihad al-akbar*) és kisebb dzsihad (*al-dzsihad al-aszghar*). Több *muhaddisz* is feljegyezte Mohamedtől ezt az iszlám világban sokat hivatkozott közlést: „Visszajöttünk a kisebb dzsihadból a nagyobb dzsihadba. Megkérdezték: Mi a nagyobb dzsihad? Azt válaszolta: A szív dzsihadja!” – al-Bajhákí jegyezte fel (Munif, 2016). A *hadís* magyarázata, hogy a fegyveres harcnál (ebből tértek haza a próféta és követői) fontosabb az önmagunkkal vívott küzdelem, saját emberi

<sup>7</sup> Ehhez hasonló etimológia az arab nyelvben az *szlm* többől eredő szavak, mint *szalam* béke, *iszlám* isten akaratának való alávetés, megbékélés, illetve a *muszlim*, mint isten akaratában megbékélő, annak magát alávető személy, azaz az iszlám vallás követője.

<sup>8</sup> Bizonyos Korán fordítások tartalmazzák Korán magyarázatot, azaz *tafszírt*-t, ami megkönnyíti a szent írás interpretációját. A Korán fordítását sokáig tiltották, így csak arabul létezett. Fordítását ma is szigorú szabályokhoz kötik. Magyarországon az ismertebb, és ma is használatos Korán fordítások Simon Róbert, Okváth Csaba és Kiss Zsuzsanna nevéhez fűződnek. A Simon féle a legkorábbi, a Kiss féle a legfiatalabb, és csak ez utóbbi tartalmaz versekbe „beépített” *tafszírt*-t. Az idézeteknél ez utóbbit használtam, Ibn Kathir hiteles tafsírjaival kiegészítve, ezeket zárójelben feltüntetve. Az ettől eltérő Korán magyarázatok külön vannak feltüntetve.

gyarlóságunk ellen. Egy másik közlés szerint Mohamed próféta azt mondta: „A legnagyobb dzsihád (erőfeszítés), amikor az ember saját maga és vágya ellen küzd.” – asz-Szahih al-dzsámi: 1099. (An-Nawawi, 2008). Ez a két *hadís* a dzsihád másik felosztását is megmutatja, a belső és külső dzsihád. A belső dzsihád az egyén spirituális és erkölcsi fejlődését jelenti, küzdelem az emberi gyarlósága ellen, ez a lélekben folytatott dzsihád, a *mudzsáhadat an-nafsz*, míg a külső dzsihádnak fizikai aspektusa van, ami akár a fegyveres harcban is manifesztálódhat, de ennek mindig jogosnak kell lennie. A kifelé irányuló dzsihádnak az a célja, hogy környezetében a muszlim ember jobb feltételeket teremtsen meg magának, a családjának, a népének, a közösségének (*umma*) és annak, hogy a hitét szabadon gyakorolhassa. Így átvitt értelemben az igazságért, az igazságos feltételek megteremtésért vívott küzdelmet, és az ezekért folytatott fegyveres harcot is jelenti a dzsihád. Ez a dzsihád esszenciája, de ez az a rész is, amit sokan félreinterpretálnak. A dzsihádnak ezért lehet jelentése a fegyveres harc is. Az iszlám tanításai ezt lehetővé teszik, sőt bizonyos helyzetekben elő is írják azt. Azonban ezt mindig szigorú feltételekhez kötik.

Egy másik dzsihád felosztás több fajta dzsihádöt különböztet meg. E szerint létezik a szív dzsihádjá, mint a legnagyobb dzsihád, ez a muszlim lelki viaskodása a hite segítségével a kísértések, saját gyarló éne ellen, ez tulajdonképpen a belső dzsihád. Ezen kívül létezik még a szó, vagy író toll dzsihádjá, a kéz, a tettek dzsihádjá és legvégül a vagyonnal, és fegyverrel végzett dzsihád. Imám Muszlimtól, al-Buhári után a második leghíresebb *hadís* tudóstól ill. *muhaddisztól* származik a következő prófétai mondás:

„Aki egy elvetendő dolgot lát közületek, az változtasson rajta kezével, ha nem képes erre, akkor változtasson rajta nyelvével (beszéddel), ha nem képes erre, akkor változtasson rajta a szívében (lelkében), és ez a leggyengébb hit (megnyilvánulása)!” Mohamed itt arra inti a hívőket, hogy ha valaki igazságtalansággal találkozik az tegyen ellene, ha nem tud, nem képes, akkor nyíltan beszéljen ellene, emelje fel a hangját az igazságtalanság ellen és ha ezt nem meri, mert fél a következményektől, akkor legalább magában ítélje el azt. Ezt erősíti egy másik *hadís* tudós, al-Naszái által lejegyzett prófétai mondás:

„A dzsihád leghatalmasabb (formái) közül való egy igaz szó (kijelentése) egy igazságtalan kormányzó jelenlétében.”

A vagyonnal, fegyverrel végzett dzsihád harc az igazságtalanság ellen, azaz Allah útján folytatott küzdelmet jelent a prófétai narratívában, személyes részvétellel a fegyveres harcban, vagy anyagi áldozattal. „Menjetek előre, akár könnyűek (vagytok), akár

nehezek, és küzdjete Allah útján vagyonotokkal és saját magatokkal. Ez jobb nektek, ha tudnátok!” (Korán 9:41). Érdekes tanulmányozni ennek az *ájának*<sup>9</sup> a *tafsírljét*. E szerint Allah, a Küldöttén, Mohameden keresztül kötelezővé teszi az igazságtalanság elleni harcot a muszlimok számára „akár könnyűek, akár nehezek”. Ezt úgy kell érteni, hogy mindenkinek el kell menni harcolni, fiatalnak, öregnek, szegénynek, gazdagnak egyaránt. Ez nagy terhet rótt a korai, éppen csak kialakuló muszlim társadalomra, különösen azokra, akik valamilyen okból nem bírtak, nem akartak fegyvert ragadni, vagy képtelenek voltak anyagilag áldozni a harcokra. Akkor miért kell fegyvert fogniuk? A választ megint a korabeli körülményekben kell keresni. A frissen megalakult és folyamatában még épülő muszlim közösség abban az időben folyamatos támadásoknak volt kitéve. Gyakorlatilag mindenhol ellenség vette őket körül. Támadták őket a hitük miatt, vagyonukra, életükre törtek. Mohamednek, aki egy személyben volt az *umma* spirituális, politikai és katonai vezetője, nem volt más választása, minden emberét, értsd minden muszlimot, fegyverbe kellett szólítani ahhoz, hogy megvédjék magukat, ha a politikai, katonai helyzet úgy hozta. Amikor azonban a közösség megerősödött, enyhített a feltételeken, ekkor került kinyilatkoztatásra a következő vers: „Nem terheli vád a gyengét, vagy a beteget, vagy azokat, akik nem találtak semmit, amit költhetnének (arra, hogy a harcra felszerelkezzenek,) ha őszintén hűségesek Allahhoz és a Küldöttéhez (és nem azért maradnak otthon, mert képmutatók, és ki akarnak bújni a kötelességeik alól). Nem lehet (vád) a jótevők ellen semmilyen módon. És Allah Megbocsátó, Irgalmas.” (Korán 9:91)

A dzsihád minden muszlimra vonatkozik, nemtől függetlenül, férfiakra nőkre egyaránt. A korabeli dokumentumokból tudjuk, hogy volt rá precedens, hogy nők is részt vettek a hadjáratokban, elsősorban a segédcsapatoknál, ahogy más ázsiai nomád törzseknél is szokás volt. Azonban több *hadísz* is utal arra pl. al-Buhári gyűjteményében is, hogy szárazföldi, sőt tengeri csatákban is szerepeltek nők (Al-Bukhari, 2877, 2878). Egy másik *hadíszban* a próféta azonban világossá teszi, hogy a nők számára milyen dzsihád a legfontosabb. Ebben a közlésben a próféta felesége, Aisa arra kér engedélyt a férjétől, hogy részt vehessen a fegyveres dzsihádban. Erre Mohamed azt válaszolta: „A legjobb dzsihád számodra a mekkai zarándoklat!” (Al-Bukhari, 1997. 2876.).

---

<sup>9</sup> Az arab *ája* jelentése jel, lecke, tanulság, csoda. A Koránban a szúrák bekezdéseit, verseit is így nevezik. 6348 áját tartalmaz a Korán, és 114 szúrát (eredeti jelentése kerítés), azaz fejezetet. A *szúrák* 30 *dzsúzbba*, azaz részbe tagolódnak, ami megkönnyíti a szöveg recitálását, így a ramadán (böjti hónap) ideje alatt minden nap egy részt elolvashatnak a Koránból a muszlimok.



### 1.2.2. A mekkai és medinai dzsihad

A Koránban kétféle *szúrát* különböztetünk meg a kinyilatkoztatás helye szerint: a mekkait és a medinait. Van olyan muszlim nézőpont, mely szerint a mekkai kinyilatkoztatások az általános érvényűek, míg a medinaiak specifikusak, hisz akkor már alakulófélben volt az iszlám állam, és így a külső fejlődésre tevődött át a hangsúly, míg Mekkában erről még szó sem volt, ott csak a hívő belső, lelki fejlődése jöhetett szóba a körülmények miatt, és éppen emiatt ezek a kinyilatkoztatások fontosabbak és általános érvényűek, hangsúlyozom, ezen nézőpont szerint<sup>10</sup>.

Ha megvizsgáljuk őket, mind a mekkaiakban, mind a medinaiakban találkozunk a dzsihad különböző toldalékos formájával (ahogy a dolgozat már utalt erre), viszont a szó mint önálló főnév nem fordul elő sem Mekkában, sem Medinában, csak mint figura etimologica (mint a magyar küzdve küzdjél). A két időben és helyen eltérő kinyilatkoztatású *szúrák* tanulmányozásakor egyfajta etimológiai evolúció látszik a Koránban, ami kapcsolódik az előző fejezet kategorizálásához és a bennük foglalt dzsihad jelentés más. Ennek valószínűleg történelmi okai vannak. Az iszlám Mekkában született, itt kezdődött el a Korán kinyilatkoztatása. Ebben az időben a születő umma lélekszáma még kevés, hatalma, befolyása értelemszerűen még kevesebb. Ezért a muszlimok a belső spirituális fejlődésükre koncentráltak: „*Va-man dzsáhada fa innamá judzsáhidu linafszih*. – Aki pedig buzgólkodik, az a maga számára teszi azt.” (Simon féle Korán fordítás 29:6). Akkoriban a muszlimok, Mohamed és még kevés számú követője, folyamatosan ki voltak téve a bálványimádó, politeista mekkaiak gúnyolódásainak, atrocitásainak (Korán 25:41). [A jelzett, és nem idézett Korán verseket ld.: V.1. Függelék.] Ezért a muszlimoknak egyszerűen nem volt más választásuk, ha szülőföldjükön, Mekkában akartak maradni, mint a passzív ellenállás. Nem volt lehetőségük fizikailag megvédeni magukat, csak a szavukat tudták felemelni az őket ért

---

<sup>10</sup> Ennek egyik képviselője Mahmúd Mohamed Taha, a szudáni Köztársasági Testvérek reform mozgalom spirituális vezetője volt. Taha 1969-ben jelentette meg először híres könyvét, *Ar-riszála asz-szánijja*, A második üzenet címmel (Taha, 1987). Ebben a mekkai versek fontosságát hangsúlyozza a medinaiakkal szemben (a *saría* elsősorban ezen versekre reflektál). Tanaiban a mekkai *ájákat* Jézus tanításaihoz hasonlítja, ami nagy jelentőségű Szudánban, mivel északon muszlim többség, míg az ország déli részén jelentős számú keresztény és animista közösségek élnek. Taha jó viszony ápolt a keresztény közösségek vezetőivel, tanításai azonban az *ummán* belül éles vitákat gerjesztettek. 1983-ban a szudáni diktátor Dzsaafar an-Nimeri bevezette a *sariát* az egész ország területén, ami a II. szudáni polgárháborúhoz vezetett. 1985-ben Nimeri egyik utolsó intézkedéseként kivégeztette Tahát hitehagyás vádjával (*takfir*). Erről és munkásságáról emlékezik meg Dr. Gerhard Lichtenthaler, A Muslim Reformer who Dared to Die to his Convictions című tanulmányában (Lichtenthaler, 1995). 2011 július 9-én Dél-Szudán függetlenné vált Szudántól.

sérelmekre. Ez volt a szó dzsihádjá, az intellektuális dzsihád (Korán 25:52). Eljött azonban az idő, amikor már tarthatatlanná vált a még mindig kis számú muszlim közösség helyzete, és ekkor, iu. 622-ben Mohamed úgy döntött, hogy elhagyja Mekkát, később pedig az egész közösség elköltözött a 450 km-re lévő Jathrīb városába. (Ez lesz majd A város, Medina.) Ez a *hidzsra*, a kivándorlás, a muszlim történetírás egyik sarokköve, amit sokáig a magyar tankönyvek Mohamed futásának címkéztek. Medinában a közösség megerősödött, Mohamedet elfogadták, sőt Medina bírójává választották, a Mekkából kivándorlók (*muhádzsirun*) közössége kiegészült azokkal a medinai társakkal (*anszár*), akik felvették az iszlámot, és így már sikeresen fel tudták venni a harcot a mekkaiak folyamatos katonai támadásaival. Az eddigi passzív, intellektuális dzsihád egy új tartalommal bővült, ekkor alakult ki az aktív, fegyveres, harcos dzsihád: „Engedély adatik a (harcra) azoknak, akik ellen harcolnak, mert igazságtalanok voltak ellenük. (A muszlimoknak, akiknek eddig tilos volt harcolniuk, bármennyire is elnyomták és kínozták őket.) És bizony, Allah képes segítséget (győzelmet) adni nekik. (Ibn Abbasz /Korán magyarázata/ azt mondta: Ez volt az első *ája*, ami a harccal kapcsolatban leküldetett.)” (Korán 22:39). [Ld. még: V.1. (Korán 9:73), (Korán 8:39)].

### 1.2.3. Karlíga aspektusai

A dzsihád fogalmával és osztályozásával az iszlám tudományokon belül sokan foglalkoztak. Figyelemre méltó, az iszlám filozófia professzora, a török Bekir Karlíga vizsgálata, aki a dzsihád négy különböző aspektusát különbözteti meg: a védelmi, pszichológiai, intellektuális és társadalmi aspektust (Karlíga, 2008. pp.: 47.). A szó küzdelem alapjelentésből kiindulva, azt fejti ki, hogy mindegyik dzsihád aktív fogalom, mert ilyenkor a hívő aktiválja erőforrásait, azaz erőfeszítést tesz.

A pszichológiai aspektusnál a muszlim gondolkodókra és elsősorban a *szúfikra*<sup>11</sup> hivatkozik, akik a dzsihád lelki vetületére a *mudzsáhada* szót használják, ami a dzsiháddal azonos töről fakad. Kiemeli, hogy a belsők ellen vívott *mudzsáhada*, a *takva*, és emellett a mérsékletesség, és a *rijáda* fontosságát is (*rijádat an-nafsz* – a lélek megedzése), ez utóbbival tíz versben foglalkozik a Korán. Íme egy *hadísz* és egy Korán példa:

„Mudzsáhíid az, aki a saját testi vágyai ellen visel hadat.”

---

<sup>11</sup> Az iszlám miszticizmus követője. Viseletükről, a gyapjú köpenyről (*szúf*) nevezték el őket. A szúfizmus az iszlám népies vonulatához tartozik, a külsőségekkel, az adott hatalommal, az ortodoxiával szemben a vallás belső átélésére, a misztikumra helyezi a hangsúlyt. Fontos része az extázis (keringő dervisek) és az aszkézis. A VIII. században alakult ki, több különböző rendbe, *taríka*-ba szerveződve.

(A próféta mondást at-Tirmidzi *hadís* tudós jegyezte le, Fada'il al-Jihad, 2.)

„Ha az apáitok, a fiaitok, a testvéreitek, a házastársaitok, a rokonaitok, a vagyonotok, amit megszereztek, a kereskedés, aminek a hanyatlásától féltek (ha nem foglalkoztok vele) és a hajlékaitok, amelyekben örömtöket leltek, kedvesebbek nektek, mint Allah, a Küldötte és a küzdelem az Ő útján, akkor várjatok, míg Allah elhozza a parancsát. (Amíg Allah dönt arról, hogy milyen büntetéssel sújtsa.) És Allah nem vezeti a bűnben megátalkodottakat.” (Korán 9:24).

A dzsihád intellektuális aspektusán az *idzstihád* (az önálló véleményalkotás, értelmezés) és a *tafakkurt* (elmélkedés) érti. Ebben az esetben az *idzstihád* bír nagyobb relevanciával, mint az iszlám jog alapvető forrása, egy új vallási rendelet meghozásában tett erőfeszítés, amit a vallásjogtudósok végeznek (de minden muszlim gondolkodó *idzstihád*ot, azaz intellektuális erőfeszítést végez, amikor valamilyen világi dologról véleményt alkot). „És nem szükséges az a hívőknek, hogy mind együtt kivonuljanak egy hadjáratra vagy csatára. Ha minden csoportból csak egy csapat vonul ki, tudást szerezhetnek a vallásban, hogy emlékeztethessék a népüket arra (amit távollétükben Allah Küldöttétől hallottak a kinyilatkoztatásból) és a vallás szabályairól, mikor visszatérnek hozzájuk, hogy óvakodhassanak mindattól (ami rossz útra vinné őket).” (Korán 9:122).

A dzsihád társadalmi aspektusa a társadalmi igazságtalanság elleni küzdelem.

„És harcoljatok velük, amíg nem lesz zsarnokság, és a vallás egyedül Allahé lesz...” (Korán 8:39).

Az utolsó pedig a dzsihád védelmi aspektusa, ami kizárólag védekező, igazságos háború lehet a próféta értelemben.

„És harcoljatok Allah útján azokkal, akik veletek harcolnak, de ne lépjétek túl a határokat! Bizony Allah nem szereti azokat, aki túllépik a határokat!” (Korán 2:190). [Ld. még: V.1. (Korán 22:39)].

#### **1.2.4. A kard verse**

Nézzük meg a Korán 9. fejezetéből az 5. *áját*, amit sokan a Kard versének hívnak. Ez a vers az egyik legtöbbet idézett a nyugati dzsihád értekezésekben, és sok szerző ezzel igazolja a dzsihád negatív kicsengését. Az iszlám hagyomány szerint ez a *szúra*, a 9. volt az utolsó, ami Mohamednek leküldetett, és az egyetlen, ami nem a „*Bismillah*”, Allah nevében kifejezéssel kezdődik. Talán nem véletlen, mert ez tartalmazza a legtöbb harcra,

hadviselésre vonatkozó kinyilatkoztatást, és a neve is sokat mondó, *al-Tauba*, azaz Bűnbánat.

„Aztán, amikor a sérthetetlen hónapok elmúltak (az a négy hónapos haladék, ami a hitetleneknek adatott), öljétek meg a társítókat, ahol találjátok őket, ragadjátok meg őket, ejtsétek foglyul, és ostromoljátok meg őket, és várjátok lesben rájuk minden leshelyen. De ha megbánják, amit korábban cselekedtek, és megtartják az imát, és megadják a *zakát*-ot<sup>12</sup>, akkor hagyjátok, hogy folytassák az útjukat. Bizony Allah Megbocsátó, Irgalmas.” (Korán 9:5).

A vers önmagában egy szemléletes, határozott felszólítás a harcra, de ez egyúttal félrevezető is. Ugyanis sokan ebből a versből kiindulva általánosítanak, és ebben az iszlám harciasságát, kegyetlenségét látják igazolódni, és gyakran kontextusba vonják napjaink terrorcselekményeivel. Elhamarkodott döntés helyett itt is az adott *tafszírt* kell megnézni, megvizsgálni a vers valódi szövegkörnyezetét, és elhelyezni az adott történelmi korban. Ez a vers Medinában került kinyilatkoztatásra, abban az időben amikor a próféta és társai visszatértek a Bizánc ellen folytatott tabuki hadjáratból és Mekkába szerettek volna menni zarándoklatra. A mekkaiak azonban ezt megghiúsították és hol nyíltan, hol burkoltan – más törzseket feltűzelve – a muszlimokra támadtak, és több alkalommal Mohamed életére is törtek. Tehát ez a vers egy adott háborús helyzetre vonatkozik, ami a VII. század konkrét történéseire reflektál, és ha tovább olvassuk a szúrát, a 6. *ájában* már kifejezetten más hadviseléssel találkozunk.

„És ha a társítók közül bárki a védelmedet keresi, akkor adjatok neki védelmet amíg meg nem hallja Allah szavát. Aztán vigyétek őket egy olyan helyre, ahol biztonságban vannak (a saját népük földjére, ha nem lesznek hívők.) Azért van ez, mert olyan emberek ők, akik nem tudnak. (Nem ismerik Allah szavát, ezért lehetőséget kell adni nekik, hogy megismerjék.)”

Ha még tovább olvassuk, akkor egyértelművé válik, hogy ebben az esetben jogos harcról, önvédelemről szól a diskurzus. Ezt a 13. *ájában* találjuk: „Hát nem harcoltok egy néppel, akik megszegték az esküjüket, és eltökélték, hogy elűzik a Küldöttet, és ők kezdték a harcot ellenetek először? Félték tőlük? Allahnak több joga van ahhoz, hogy féljétek Őt, ha hívők vagytok.”

---

<sup>12</sup> Muszlimokra kirótt vallási adó, kötelező alamizsna.

### 1.3. A dzsihad szabályai

A korabeli írásos dokumentumok alapján azt lehet megállapítani, hogy a fegyveres dzsihad prófétai interpretációja nem más, mint egy törvényes eszköz az *umma* kezében a jogos önvédelemre, fegyver az igazságtalanság ellen. Mohamed azonban – mint egy VII. századi von Clausewitz<sup>13</sup> - kijelölte a dzsihad módszertanát is, azaz hogy ki ellen, mi módon, hogyan kell dzsihadot folytatni, amit a későbbi korok vallástudósai öntöttek végső formába. Ezek a dzsihad szabályai: milyen esetben indítható dzsihad, ki hirdetheti ki, mi kell hozzá, ki vehet benne részt, hogyan kell bánni az ellenséggel, mi az álláspont a kínzásról, hogyan kell bánni az ellenség halottaival, valamint az ártatlanok, civilek védelme, a más muszlimok elleni harc tilalma, és a parancsok követése, a tárgyalások előnyben részesítése (Aktan, 2008). Azért fontos ezek ismerete, mert ezáltal világosan el lehet választani a terrorizmust és a dzsihadot, illetve a dzsihadot attól az interpretációtól, ahogyan értelmezik korunk muszlim terroristái saját tetteiket. Mielőtt részleteznénk ezeket a szabályokat, néhány gondolatban vázoljuk fel politikai szempontból azt a történelmi helyzetet, amikor ezek a tanítások keletkeztek, illetve kinyilatkoztattak.

A Krisztus utáni 500-as évek végén, 600-as évek elején az Arábiai félsziget két birodalom ütköző zónája volt, a Bizánci és a Perzsa birodalom rivalizált a térségben. Az Arab félsziget sivatagos területe annyiban volt fontos számukra, hogy mindkét birodalom kliens államot hozott létre a félsziget északi részein, az ott élő törzsekből, a perzsák a Lakhmidák, míg a bizánciak a Ghasszanidák államát (Hillenbrand, 2016; Maróth, 2006), és egyúttal biztosították magukat a portyázó arab törzsek betöréseitől. Azonban, ahogy a mekkai és medinai dzsihad részben már említettük, a Mekkából Medinába kivándorolt közösség az utóbbi helyen megerősödött, és lassan, de biztosan olyan politikai tényezővé vált, amivel a szomszédos államoknak, de elsősorban a mekkai és velük szövetséges törzseknek számolnia kellett, és épp ezért az időszak folyamatos harcokkal, razziákkal, fegyveres összecsapásokkal volt terhes. A muszlimokat a hitük ürügyén támadták, ami mögött reálpolitikai ok húzódott. Ezekben az összecsapásokban a közösség léte volt a tét, így ezeket a harcokat, általános konszenzus szerint, önvédelemnek, ill. szabadságharcnak nevezi a muszlim narratíva. A feljegyzések szerint ebben a korban a próféta és társai több

---

<sup>13</sup> Carl Philip Gottlieb von Clausewitz, a napóleoni háborúk híres katonai teoretikusa, a modern európai hadtudomány egyik megalapozója. Legismertebb munkája a *Vom Kriege*, A háborúról című könyv.

mint hatvan kisebb nagyobb hadjáratban vettek részt, melyeket vagy Mohamed vezetett személyesen, vagy az általa kijelölt vezér. Az eredeti muszlim narratíva azt hangsúlyozza, hogy ezeknek a hadjáratoknak a célja vagy a támadás tényleges visszaverése, vagy annak megelőzése, azaz megelőző csapás volt (Canan, 2008). Ezt a nézetet osztja korunk egyik leghíresebb és legelfogadottabb, mérsékelt szunnita imámja, Juszuf al-Karadávi is, amikor a dzsihádról szóló 2009-es jogi munkájában, a Fikh of Jihad című könyvben, a Defensive és Preemptive Jihad fogalmakat tárgyalja. Ez utóbbira példa a mekkaiak ellen a badri, a bizánciak ellen a tabuki, az előzőre az uhudi vagy az árok-csata. Ebben a történelmi kontextusban születtek a dzsihád szabályai. Vegyük sorra ezeket a szabályokat.

Az, hogy milyen esetben indítható dzsihád, ill. hogy melyik katonai művelet, beavatkozás minősül dzsihádnak állandó vita tárgyát képezi, különösen a tárggyal foglalkozó nyugati társadalomtudósok köreiben. Karadávi rámutat a fent említett munkájában, fegyveres dzsihád az, amikor megtámadják a közösséget, vagy az a hadjárat, aminek a veszedelem elhárítása a célja, megelőző csapásként. Ezek mellett azonban fontos aláhúzni azt a muszlim narratívát, mely szerint dzsihádot kell indítani a jogsértés, a társadalmi igazságtalanság ellen, az igazság helyreállítása végett, és ez nemcsak a muszlimokra, de minden emberre vonatkozik. Ezt hívja Karliga a dzsihád társadalmi aspektusának (Ld.: II.1.2.3.; Korán 8:39). A muszlim gondolkodás szerint ez azt jelenti, hogy ha valahol egy népet, vagy népcsoportot akár emberi mivoltában, vagy bármilyen más módon sérelem ér, akkor a muszlimok dzsihádot indíthatnak, de csak a szabályok betartásával. Fel kell szólítaniuk a rendszer vezetőit a jogsérelmek megszüntetésére, és ha ennek nem tesznek eleget, akkor katonailag is beavatkozhatnak. Győzelem esetén megszüntetik az igazságtalan rendszert, és helyette az igazságos rendszert, az iszlámot vezetik be, ami isteni mivolta miatt kétséget kizáróan igazságos és megkérdőjelezhetetlen – ezt mondja a muszlim narratíva<sup>14</sup>. Ez a dzsihád elmélet adta az ideológiai hátterét a korai Kalifátus katonai expanziójának. (Ugyanakkor ezzel véli igazolni sok társadalomtudós, hogy az iszlám a kard által terjesztett vallás – ld. bővebben: II.1.4.) Pont ezért nem tekintenek a muszlimok erre hódításként, hanem épp ellenkezőleg az igazság helyreállítását, vagy terjesztését látják benne, hisz hitük szerint az Egy Igaz

---

<sup>14</sup> Közlés: Sejk Fares al-Kudaini imám és Sulok Zoltán Szabolcs, az MME, Magyarországi Muszlimok Egyházának elnöke.

Isten (Allah) rendszerét, igazságosságát ismertetik meg másokkal. Ezért az arab név, a nyitás (*fath*, ill. *futiha*) – azaz Allah megnyitotta a területeket.

Mindemellett, ha azt mondják a muszlimok erre, hogy ez az igazság transzportja, akkor az analógia kapcsán könnyen vonhatunk párhuzamot a korabeli, eredeti muszlim külpolitikai gondolkodás, és az Egyesült Államok mai külpolitikája közt. Az USA ugyanilyen logika mentén végez katonai beavatkozásokat, csak itt a demokrácia transzportjáról van szó. (Sokat mondó az is, ahogy egyes mai radikális muszlim ideológusok gondolkodnak erről, és használják ki az analógiát, mint pl. az DAIS korai ideológusa al-Makdiszi, a „Democracy: a religion!” című könyvében. Ld.: III.2.15.) Ráadásul a megelőző csapás doktrínája is megtalálható mind a két „birodalmi” politikai gondolkodásban, az Arab Kalifátusében és az Egyesült Államokéban is.

A fegyveres dzsihad kihirdetéséhez legitim vezetőre van szükség, csak ő hirdetheti ki. Értelemszerűen szükség van egy közösségre (*umma*), később valamilyen formájú államalakulatra, hiszen azt éri támadás, a közösség pedig erre a támadásra reagál, azaz védekezik. Ebből pedig az is következik, hogy a fegyveres dzsihad *fard kifája*, azaz a közösség feladata, és nem egyéni akció, kötelezettség, azaz *fard ajn* (Dévényi, 2013). Mivel kihirdetik, ez egyúttal azt is jelenti, hogy a fegyveres dzsihad nem folytonos kötelezettség, nem az egész életen át tart, nincs jelen az élet minden pillanatában. (Mint azt korábban már tárgyaltuk a fegyveres dzsihadban, ha elegendő harcos állt a sereg rendelkezésére, akkor a próféta megengedő volt az otthon maradottakkal szemben, mint azokkal, akik nem tudtak valamilyen testi, egészségi okból fegyvert fogni, vagy egyszerűen nem volt pénzük arra, hogy felszerelkezzenek.)

A dzsihad szabályozásának fontos eleme, hogy a muszlim vezetőknek fel kellett szólítani azokat, akik ellen dzsihadot akartak indítani, hogy fogadják el az iszlámot, vagy ha nem, akkor a *dzimmi*, védelmi státuszt, ami a fejadó, *dzsizja* megfizetésével járt az oltalomért cserébe (ld. később). Ha a két feltétel közül valamelyik teljesült, akkor nem lehet dzsihadot indítani az adott ország, illetve nép ellen. Ha ezek közül egyik sem teljesült, akkor a hadjárat előtt a muszlimoknak kötelességük volt hadüzenetet küldeni, és ezáltal időt biztosítani a civileknek, hogy elhagyják a katonai műveletek területét.

A katonai expedíciók során fontos szabály volt az ellenség iránti könyörület, a kínzás tilalma, a civilekkel való méltányos bánásmód, ami mind megtalálható egy

korabeli *hadísiban*, amit a próféta társától, barátjától, az első kalifától<sup>15</sup> jegyezték le. Abu Bakr intelmei Uszáma ibn Zajd seregéhez, amikor Bizánc ellen vonultak: „Ne legyetek ármányosak, ne legyetek gyűlöletesek, ne csaljatok, ne kínozzatok! Ne öljetek meg gyereket, sem pedig idős embert, sem asszonyt! Ne vágjatok ki pálmát és ne égessetek! Semmilyen gyümölcsfát ne vágjatok ki, juhot és tevét csak evés céljára vágjatok le! Találkozni fogtok olyan emberekkel, akik remete cellákban élik életüket. Hagyjátok őket, hadd szenteljék életüket annak, aminek akarják! Allah nevében induljatok!” (An-Nawawi, 2008, pp.: 91.) Emellett a Koránban is határozott utasítást találunk a háborús túlkapásokra, úgy mint a civilekkel való bánásmódra, a kínzások és csonkítások tilalmára etc: „És harcoljatok Allah útján azokkal, akik veletek harcolnak, de ne lépjétek túl a határokat! Bizony Allah nem szereti azokat, aki túllépik a határokat!” (Korán 2:190).

Ehhez a vershez két *tafszír* is tartozik, ami pontosan megrajzolja a „határokat”:

Haszan al-Baszri magyarázata szerint a határok túllépése az jelenti: „megcsonkítani a halottakat, fosztogatni, megölni nőket, gyerekeket, öregeket, akik nem vesznek részt a harcokban, papokat, vagy az imahelyeken lévő embereket megölni, elpusztítani a növényeket, vagy állatokat megölni szükségtelenül.”

Imám Muszlim *hadís* tudós magyarázata szerint Buraida (prófétai társ) pedig arról számolt be, hogy Allah Küldötte (Mohamed) azt mondta: „Harcoljatok Allah megelégedéséért, és harcoljatok azokkal, akik nem hisznek Allahban. Harcoljatok, de ne lopjatok, ne legyetek árulók, ne csonkítsátok meg a halottakat, ne öljetek meg gyermeket és az imahelyen lévőket!” Ebből azt a következtetést vonhatjuk le, hogy Mohamed jóval megelőzte korát, és határozottan szembe ment a kor szokásaival, amikor ilyen szabályokat írt elő követőinek, és intette őket a háborús túlkapásoktól. „És ha büntettek, büntessetek olyan mértékben, mint amivel ti lettetek sújtva. De ha türelmesek vagytok (és lemondasz a bosszúállástól) – bizony, jobb azoknak, akik türelmesek.” (Korán 16:126).

A mai viszonyokra (terrorcselekmények elkövetői) lefordítva fontos rendelkezés az a szabály, ami a fiatalok részvételét a fegyveres dzsihádban szülői engedélyhez köti. Több *hadís* is fennmaradt erről, ez a leghíresebb, amit al-Buhári és Muszlim is feljegyzett: „Abdullah bin Amr bin Ász mesélte, hogy jött egy fiatal férfi a prófétához, hogy engedélyt kérjen a dzsihádban való részvételre. A próféta megkérdezte tőle, hogy

---

<sup>15</sup> Helyettes, utód. Az *umma* vezetője vallási és (eredetileg) politikai értelemben. Az első kalifa Abu Bakr (632-634) volt, ő követte Mohamed prófétát a közösség élén.



élnék—e még a szülei. A férfi igennel válaszolt. „Gondoskodj róluk! Ez a te dzsihadod!” —mondta a próféta. (An-Nawawi, 2008). Az ilyen tanításokat nagyon komolyan vették, sőt volt olyan rendelkezés is, amely szerint a tartozással rendelkező harcos csak a hitelezőjének a beleegyezésével indulhatott el a hadjáratra.

A dzsihad szabályai közt találjuk azt a tilalmat is, hogy muszlim közösség más muszlim közösség ellen nem viselhet háborút. Ez az egyik legszigorúbb kinyilatkoztatott tilalom, hogy muszlim nem ölhet meg muszlimot, még háborúban sem. „És aki szándékosan megöl egy hívőt, akkor az ő fizetsége a Pokol, abban fog lakozni örökké. Allah haraggal sújtja, és megakadályozza őt, és hatalmas büntetést készít elő neki.” (Korán 4:93). [Ld. még V.: (Korán 49:9)]. Az egyik legnagyobb bűn ez a Koránban, ehhez hasonló a *sirk*<sup>16</sup>, a társítás, és a legnagyobb büntetés jár érte, ami a pokol tüzében való örökös égést jelenti. A fentiek ellenére mégis el kell mondani, hogy már Mohamed halála után nagyon sok olyan összecsapás, harc, sőt háború is folyt, amikor muszlim ontott muszlim vért. Ez elsősorban a *fitnák*<sup>17</sup>, azaz a vezetésért folytatott belső harcok idejére jellemző a korabeli arab történelemben.

A fegyveres dzsihadban, de általában a háborúban fontos prófétai szabály a Sérthetetlen, vagy Szent Hónapok tiszteletben tartása. A 12 hónapból van négy, amikor nem szabad harcolni, maximum csak védekezni. Azaz egy hadjáratban le kell állni, csak akkor lehet harcolni, ha támad az ellenség. A Szent Hónapokra találunk utalást a Koránban (Korán 9:5), a pontos dátumokat a hadíszok rögzítették. Ezek a hónapok: Muharram (1., ebben van Asúra, az a 10. nap), Radzab (7.), Dúl-Kaada (11.) és Dúl-Hiddzsa (12., ebben van a zarándoklat, 8-13 között, 9. napja Arafat nap, 10-13. Eid al-Ada, vagyis az Zarándoklati ünnep)<sup>18</sup>. Érdekes, hogy a böjti hónap, a Ramadán nincs a Sérthetetlen Hónapok közt (amikor a muszlimok napközben nem vesznek magukhoz táplálékot), sőt a történelemből ismert, hogy a próféta idejében Ramadánkor is vezettek a muszlimok harcokat, razziákat<sup>19</sup>.

---

<sup>16</sup> A társítás az egy Istenbe vetett hit megkérdőjelezése az, amikor Isten mellé egyenrangú társat állítanak. Az iszlám szerint ez egyenlő a politeizmussal. Ez az egyik legnagyobb bűn, nem bocsájtható meg.

<sup>17</sup> A szó eredeti jelentése megkísértés.

<sup>18</sup> Ezek az időpontok eltérnek a mi időszámításunktól, mert az arab időszámítás holdhónapokban számol, ellentétben a Gergely naptárral. A holdév 354 vagy 355 napból áll, és 11 ¼ nappal rövidebb átlagosan a napévnél.

<sup>19</sup> Ez főleg korunk nyugati katonai tervezőinek okozott gondot, amikor abban a tévhitben gondolkodtak, hogy a Ramadánkor indított műveletek különösen hatékonyak lesznek, mert a muszlimok akkor tartózkodnak a harcoktól.

Mohamed ismerte és részben elismerte a keresztény és a zsidó vallás tanait. E két vallást az iszlám előtt kinyilatkoztatott vallásoknak tekintette, azzal a kitételrel, hogy tanításuk szerint nem teljes, mert az eredeti tanítás egy része elveszett, ill. megmásították, de ennek ellenére a könyv népének (ld. később) tartotta a keresztényeket és a zsidókat. Szent helyeik védelme a Koránban is megtalálható. „Azok (kaptak engedélyt a harcra), akiket jogtalanul kiűztek az otthonukból, csak azért, mert azt mondták: A mi urunk Allah! (Elűzték őket Mekkából Medinába, pedig nem tettek semmi rosszat, és még maguk a hitetlenek sem tudtak semmilyen vádat felhozni ellenük, a vallásukon kívül.) És ha Allah nem tartaná vissza a népeket, egyiket a másik által, akkor bizony lerombolták volna a kolostorokat, templomokat, zsinagógákat és mecseteket, amelyekben sokat említik Allah nevét. És bizony, Allah megsegíti azokat, akik segítik az Ő ügyét. Bizony, Allah erős, mindenható.” (Korán 22:40).

A dzsihád szabályainak írásba foglalása, az iszlám jogrendszerének, a *saría* kialakulásával együtt ment végbe, hosszú évekig tartó folyamat eredményeként, jóval Mohamed halála után, a szunnita Abbászida kalifák uralkodásának idején. Ebben a korban egymás után, sokszor egymással párhuzamosan születtek a *madzhab*-ok, a vallásjogi iskolák, melyek közül a négy legjelentősebb tudott meggyökerezni. Így jött létre a hanafita, a málíkita, a sáfíita és hanbalita jogi iskola, melyek az alapító vallásjogi tudósairól (*fukahá*) kapták a nevüket, mint Abu Hanífa, Málík ibn Anasz, as-Sáfii, illetve Ibn Hanbal. (A síitáknál külön vallásjogi iskolák jöttek létre.) Ezek az iskolák bár egyes nézetekben nagyon is eltérhettek egymástól, az alapvető vallásjogi kérdésekben megegyeztek. Ilyen volt a dzsihád is. A legkorábbi vallásjogi iskola, a hanafi tudósai a fegyveres dzsihádöt az állam legfőbb kötelességei közé sorolták, mint az állam védelmének az intézményét, a szuverenitás, az adó begyűjtése, az igazságszolgáltatás függetlensége, a belbiztonság megteremtése mellett (Bulac, 2008). Ebből is az következik, hogy a dzsihádra való felhívás az állam feladata, a kalifa joga és kötelezettsége, tehát közösségi kötelesség.

Látjuk mennyire fontos kategória, kötelezettség a muszlimok életében a dzsihád, ennek ellenére a klasszikus értelmezés szerint, az iszlám jog mégsem sorolja az öt fő vallási kötelezettség közé, ami a vallás öt pillére (*arkán ad-dín*). Ez a hitvallás az Egy Isten mellett (*saháda*), az ima (*szalát*), az adakozás, mint adó (*zakát*), a böjt (*szaum*, *ramadán*) és a mekkai zarándoklat (*háddzs*). Van olyan álláspont, ami idesorolja a dzsihádöt (Maróth, 2013; érdekességként meg kell említeni, hogy Germanus Gyula is így

tanította a dzsihád), de ezek általában jelzik, hogy ez a kötelesség fontosságát tekintve elmarad az említett öt pillértől. A dzsihád, mint az iszlám hatodik pillére jóval később, a XX. században jelenik meg a muszlim narratívában, és elsősorban az „iszlamizmus” szélsőséges követőire lesz jellemző – mind a mai napig.

Jóval Mohamed halála után, szintén az Abbászidák uralkodásának idején történt a világ iszlám jog szerinti felosztása is, *dár al-iszlám*-ra és *dár al-harb*-ra. Az előbbi az iszlám fennhatósága alá tartozó területeket, míg az utóbbi az ezen kívül eső területeket, országokat jelöli, ami arabul a háború világát jelenti. Később az iszlám katonapolitikai regnálása idején ezek kiegészültek egy harmadik kategóriával, a szerződés, vagy fegyvernyugvás területével, ez lett a *dár al-ahd*, vagy *dár al-sulh*. A jogi kategorizálás igénye azonban már korábban is felmerült, mert az szorosan összefüggött az arab expanzióval, ami megkezdődik a Mohamedet a hatalomban követő négy kalifa, Abu Bakr, Omár, Oszmán és Ali uralkodásával (ezt az időszakot a muszlimok az iszlám legdicsőbb, és egyben idealizált korának tekintik, a muszlim narratíva „az igaz, vagy helyes úton járó kalifák korának” nevezi, míg a Nyugat orientalistái a prózaibb, ortodox kalifátus korának hívják), és intenzíven folytatódott az ezt követő Omajjád kalifátus alatt, majd pedig kiteljesedett az Abbászida-dinasztia idején.

#### 1.4. Dzsihád és hittérítés

Az iszlámban, mint sok más vallásban, fontos a hit terjesztése, de az eredeti iszlám tanítás szerint, ez kizárólag békés úton történhet. Ennek ellenére széles körben elterjedt az a nézet, hogy az iszlám a fegyverek erejével, a „kard által” terjedt el, aminek az eszköze, intézménye a dzsihád. Van olyan elmélet, ami az iszlám missziós tevékenységét, a hit ismertetését, propagandáját, a *daava*-t mossa össze a félreértelmezett fegyveres dzsiháddal. A hit eredeti, Mohamedi felfogása szerint egyik elmélet sem állja meg a helyét, ugyanis az egyik legfontosabb kinyilatkoztatás a Koránban, a hit terjesztésére vonatkozik: „Nincs kényszer a vallásban!” (Korán 2:256). Ez egyértelmű utalás arra, hogy senkit sem lehet arra kényszeríteni, hogy felvegye az iszlámot. Ez csak a hívő szabad akaratából következhet be. A vers így folytatódik: „Bizony, a helyes út egyértelműen elkülönült a hibástól. És aki elutasítja a hamis istenségeket, és Allahban hisz, az szilárd kapaszkodót ragadott meg, amely sosem fog eltörni. És Allah mindent hall, mindent tud.” Vagyis a kinyilatkoztatás további része arra világít rá, hogy már ismert

a helyes út, az egyszerű, világos, mindenki számára elérhető, így nincs szükség arra, hogy bárkire is rákényszerítsék azt. [Ld. még: V.1. (Korán 16:125)]. Emellett realista hangot is találunk a Koránban: „És a legtöbben nem hisznek Allahban, csak úgy, hogy társítanak mellé.” (Korán 12:106).

A kinyilatkoztatások külön foglalkoznak a könyv népeivel. *Ahl al-kitáb*, vagyis a Könyv Népe, egy gyűjtőnév. Mohamed ide sorolja azokat, akik a Koránt megelőző Egy Isten kinyilatkoztatással, vagyis szent könyvvel rendelkeznek, a keresztényeket, a zsidókat és a szábeusokat valamint a mágushitűeket (*madzsúsz*). A Koránban is találunk utalást erre, pl. a 2:62, 5:69, és 22:17 versekben. Ezeket a népeket elismeri és élesen elválasztja a bálványimádóktól. A könyv népeit megkülönböztetett, toleráns bánásmód illeti:

„És ne vitatkozzatok a Könyv Népével, csak úgy, ahogy a legjobb! Kivéve azokkal, akik bűnösök (igazságtalanok, zsarnokok) voltak közöttük és mondd: „Hiszünk abban, ami leküldetett nekünk és nektek. És a mi Istenünk és a ti Istenetek egy, és mi Neki vetjük alá magunkat.” (Korán 29:46).

A Mohamed által alapított vallás egyik legfontosabb, közvetlenül érezhető eredménye volt, hogy egyesítette az *ummában* az addig szétszórt, gyakran egymással hadakozó barbár arab törzseket. 622-ben kiadta a Medinai Alkotmányt, ami írásban biztosított egyenlő jogokat a közösség minden egyes tagjának, sőt a velük szövetséges zsidóknak is hasonló jogokat biztosított. Ezzel véget vetett a vérbosszúknak, a törzsi háborúknak, és ezzel párhuzamosan egy közös vezetés alatt koncentrált, a kor viszonyait tekintve igen komoly katonai potenciált hívott létre. Mohamed idejében a harcok az Arab-félszigetre korlátozódtak, halála idején viszont a folyamatosan erősödő arab seregek már közvetlen kihívást jelentettek a szomszédos Perzsa és Bizánci Birodalmaknak. Mindkét birodalom már korábban gyanakodva figyelte a politikailag, katonailag erősödő ummát, és az „igaz úton járó kalifák” idejében elérkezett az idő a katonai konfrontációra. Ebben az időszakban az arab seregek látványos és gyors sikereket értek el. A Perzsa Birodalom megtört, majd megszűnt az arabokkal való háborúban, de a bizánciak is komoly veszteségeket szenvedtek. A nyugati társadalomtudósok, történészek egy része ezt a kort hozza példának az iszlám vallás fegyverrel való erőszakos térítésére. Az arab-muszlim narratíva azonban ettől eltér, és a történelmi tények is érdekes világításba helyezik ezt a kort.

Nézzük az elsőt. Az arab expanziók idejét az muszlim narratíva elsősorban nem dzsihadként írja le, hanem az arab *fath* főnévvel, *futiha* igei alakkal, ami nyitást, átvitt értelemben katonai expanziót jelent. Az muszlim interpretáció szerint ez az iszlám, az igazság megnyitását jelenti kifelé a zsarnoki birodalmak felé. Így már ezeken a területeken is szabadon lehetett gyakorolni az iszlámot az eddigi gyakorlattal szemben, de ez egyben azt is jelentette, hogy a többi vallás számára is nyitottá vált a megszerzett terület, mivel már nincs közelező államvallás, és ez nagyon eltért a kor bevett gyakorlatától. Az emberek szabadon dönthettek, hogy az iszlámot választják, vagy megmaradnak a saját vallásukban, vállalva a fejadó fizetését. A muszlim narratíva szerint többek közt ez jelenti a muszlim fennhatóságot, azaz *dár al-islámot*. A dzsihad ezen folyamatokhoz ideológiai alapot biztosított, mint azt már láttuk korábban (ld.: II.1.3 A dzsihad szabályai). Ugyanakkor, itt arra a tényre is rá kell mutatni, hogy a katonai hadjáratok a gazdasági felemelkedés lehetőségét is magukban hordozták a zsákmányszerzés által, és ez közvetlen motiváció volt a sivatagi harcosok körében, a feltételezhető vallásos buzgalom mellett. Valószínű, hogy a dzsihad ideológia egyszerű katonák széles körében való elterjedésének és megszilárdulásának is idő kellett, hisz a vallás minden részletével először csak a próféta köre, a muszlim vezetés volt tisztában. Ez is oka lehet annak, hogy az első ránk maradt irodalom, ami kizárólag a dzsihadról foglalkozik, nem az arab expanzió megindulásának idejéből, hanem jóval utána, az Omajjád korból maradt ránk, egy Ibn Mubarak nevű vitéz tollából. (Ld. később: III.2.1.)

Másrészt tudjuk, hogy az arab hódítások területein tömegével tértek át önként a népek az iszlám hitre, mert az jobb körülményeket biztosított a számukra. Egyik eklatáns példa erre a Bizánchoz tartozó szíriai keresztények esete, akik sokat szenvedtek a központi bizánci hatalom elnyomása, és főképp a rájuk rótt súlyos adó terhek miatt. Ráadásul az iszlám, mint már olvastuk, kifejezetten toleráns volt a könyv népeivel. Ez az újonnan meghódított területeken abban is megnyilvánult, hogy létrehozta számukra a *dzimmi* intézményét, mint státuszt. Ez egy védelmi szerződés, mely alapján egyedileg megállapított fejadót, *dzsizját* kell fizetni az illetőnek, cserébe az iszlám állam garantálja számára a szabad vallásgyakorlást, vagyona, élete sértetlenségét, és nem kell katonai szolgálatot teljesítenie. A *dzsizját* évente kellett fizetni és csak annak, aki képes volt ellátni magát. Így aki nem volt egészséges, netán testi fogyatékkal bírt, vagy egyszerűen szegény volt, az mentesült minden fizetés alól, ugyanakkor a kor „szociális juttatásaiban” részesülhetett. A muszlimok ezzel szemben vallási adót, *zakátot* fizettek és ezt minden

muszlimnak kötelezően fizetnie kellett évente, egészségi állapotától függetlenül, ha vagyona elért egy bizonyos mértéket. Ez pénzben, nemesfémekben tartott vagyon esetében 85 gramm 24 karátos értéket meghaladó vagyon után kellett fizetni 2,5%-os *zakátot* (Shubail, 2012). (A társadalmi rend kikristályosodásával egyéb, különböző adók is bevezetésre kerültek később a muszlim államokban, pl. a nem muszlimokat sújtó *harádzs*, a földadó – később, a török hódoltság alatt, ebből származott a magyar harácsolni kifejezés, ami sejteti, hogy nem kis teherről volt szó.) Tehát elméletileg, a muszlim narratíva szerint, ha pusztán az adózási érdekeket nézzünk, akkor a *dzsizjával* a könyv népei jobban jártak, mint a muszlimok a *zakáttal*. A meghódított Egyiptom estében azt látjuk, hogy a hódítás után 100-150 évvel térnek át az egyiptomiak az iszlámra, és ezt az idealizált muszlim narratíva az iszlám rendszerének az igazságosságával, liberális működésével magyarázza. (Ezt a narratívát igazolják részben Abu Bakr fent említett intelmei a hadba vonuló arab seregekhez, mert egy tipikus hódító sereg nem ilyen szabályok szerint cselekszik, különösen nem VII. században.) A dolog természetéhez azonban az is hozzátartozik, hogy az iszlámra való áttérés gyakran előnyösebb gazdasági helyzetbe hozta a hívőt, mert így fontos tisztségekhez juthatott az államháztartásban, és főként részt vehetett a katonai hadjáratokban is, ami gyümölcsöző gazdasági vállalkozásnak bizonyult a hadizsákmány elosztását figyelembe véve.

Még egy gondolat az iszlám erőszakos hittérítéséhez. Indonézia, a CIA adatbázisa szerint ma a világ negyedik legnépesebb országa, és egyúttal a legnépesebb muszlim állam is. Népesége meghaladja a 260 milliót, a lakosság 87%-ban muszlim (CIA Factbook, 2017). Nem hódított az országban, de még a térségben sem muszlim hadsereg, az iszlám csak a muszlim kereskedők révén jutott el oda.

Összefoglalva a dzsihad eredeti, Mohamed korából származó „isteni” jelentését, a muszlim erőfeszítését, küzdelmét jelenti, amit elsősorban magában vív, hogy jobb ember lehessen, másodsorban pedig az egyre tágabb értelemben vett környezetével az igazságért, az igazságtalanság ellen. Ennek az utóbbi dzsihadnak az egyik fajtája a „kard dzsihadja”, a fegyveres küzdelem, ami a közösség feladata, legitim vezető hirdeti ki, szigorú szabályok szerint zajlik és csak önvédelem lehet, épp ezért szabadságharc. Ez a dzsihad értelmezés klasszikus modellje, ami évszázadokon keresztül uralta a muszlimok kollektív dzsihad értelmezését. Bár kiemelkedő fontossággal bír, eredeti értelmezésében nem része a hit 5 alappilléreinek. Mohamed expressis verbis definiálta ezt a fogalmat és

ezt fontos aláhúzni, mert a fogalom további vizsgálatának, evolúciójának – különösen a dzsihad kortárs interpretációjának - szempontjából ez primer relevanciával bír!

## **2. Öngyilkosság és mártíromság, öngyilkos merényletek-mártír műveletek az iszlámban**

### **2.1. Öngyilkosság és mártíromság az iszlámban**

A Koránban ez áll: „És ne öljétek meg saját magatokat!” (Korán 4:29).

Van olyan Korán fordítás, ami a „magatok” helyett „egymást” fordít és ez félreértésre adhat okot. Az ilyen esetek tisztázására kell tanulmányozni az erre vonatkozó *tafszírokat*, Korán értelmezéseket. A vers magyarázata ad-Dahh közlése szerint, Allah Küldötte azt mondta: „Aki megöli saját magát valamivel, az ugyanazzal az eszközzel kínoztatik majd az Ítélet Napján.” A Korán tehát szigorúan tiltja az öngyilkosságot, éppen ezért az iszlám világában nagyon alacsony az öngyilkossági ráta. Értelmetlen, egyéni tettnek minősíti, ami ellenkezik az iszlám tanításaival. Ugyanígy elítéli a gyilkosságot, az ártatlan civilek megölését is: „... aki megöl egy lelket (egy embert) ... az olyan, mintha megölte volna az egész emberiséget. És aki megmenti (egy emberéletét) az olyan, mintha megmentette volna az egész emberiséget.” (Korán 5:32)

A mártírság (*saháda*) megítélése azonban teljesen eltér ettől. A dolgozat már említette, hogy az arab nyelv a tanúságtételre, ami az öt alappillér egyike, ugyanezt a szót, a *saháda*-t használja. Nem véletlen az egyezés, mert a mártír, más szóhasználatban vértanú az, aki olyan mértékben hisz az általa megtapasztalt isteni igazságban, hogy még az életét is kész feláldozni érte. A Koránban több helyen találunk erre vonatkozó kinyilatkoztatásokat és a *hadíszok* is bővelkednek a mártírság megítélésében. „Azok, akik engedelmeskednek Allahnak és a Küldöttnek, ők azok, akik azokkal lesznek, akikre Allah kiárasztotta a kegyelmét: a prófétákkal, az igazakkal, a mártírokkal és a jóra valókkal. És milyen kitűnő társak ezek!” (Korán 4:69)

Az iszlám legfontosabb, elsődleges forrásai a legnemesebb cselekedetek közé sorolják a mártírságot, mert az, az élet feláldozása egy fontos ügy érdekében, ami a közösség érdekét szolgálja. Al-Buhári *hadísz* gyűjteményében olvashatjuk, hogy az iszlám milyen haláleseteket tekint mártírságnak:

2829.: Abu Huraira szerint Allah Küldötte azt mondta: „Ötféle mártír létezik: akik (1) pestisben haltak meg, (2) akik alhasi betegségben, (3) akik vízbe fulltak, (4) akiket maga alá temetett egy épület, és (5) azok, akik Allah ügyéért haltak.” (Ford.: B.T.P.) A fenti *hadísból* néhány érdekes következtetést is levonhatunk. E szerint a korabeli Arábiában a pestis a legszörnyűbb halálnemek közé tartozott, akárcsak az ismeretlen eredetű halálos hasi bántalom, de a mártírságba sorolták a vízbe fulladást, valamint azt, ha valakire ráomlott egy épület<sup>20</sup>. Mindegyik kegyetlen halál, a korabeli araboknak minden bizonnyal megrázó tapasztalataik lehettek ezekkel kapcsolatban.

Témánk szempontjából azonban a releváns kategória, a hősi halál, a mártírság ideálja, a túlerőben lévő ellenség elleni küzdelem, mely magában hordja az élet kockáztatását, és ha kell a feláldozását is. Az iszlám szerint mártír (hősi halott) az, aki életét veszti, miközben azt az áldásos ösvényt próbálja követni, amit isten a hívők számára kijelölt (tehát az iszlám előírásai alapján él), és azokat az értékeket védelmezve hal meg, melyeket isten védeni rendelt, például birtokának, családjának, önmagának vagy vallásának védelmezésének közben (Yüceoglu, 2008, pp.: 81.).

Az iszlámban a hősi halál, a mártírság fogalma megjelenik már a kezdeti időkben, mint ahogy láttuk, a Koránban is szerepel, de az iszlám két fő irányzata, a szunnita és a síita iszlám közül, az utóbbiban markánsan végig jelen van. Ennek történelmi okai vannak. A Mohamed utáni „igaz úton járó” négy kalifa uralkodását nemcsak a kifelé irányuló hódítások, de belső harcok, két „polgárháború”, arabul *fitna* is jellemezték. A harcok az utódlás, a kalifátus vezetéséért dúltak, amit híven jellemez, hogy a négy kalifa közül csak egy halt természetes halált, a többit meggyilkolták. Nem részletezve az első *fitna* eseményeit, itt most elégedjünk meg azzal, hogy az *umma* az utódlás tekintetében politikailag kettészakadt. Voltak, akik a szabad vezető választást, és voltak, akik Mohamed családjából történő vezető választást szorgalmazták. Az ellentétek az utolsó „igaz úton járó” kalifa, Ali (Mohamed fiatalabb unokatestvére, nagybátyjának, Abi

---

<sup>20</sup> Van a muszlimoknak egy anekdotája, ami al-Haddzsádzs ibn Juszufról és a mártírságról szól. Al-Haddzsádzs, amikor az arabok meghódították a Perzsa birodalmat, érdemei elismeréseként megkapta Irak kormányzóságát. Okos és művelt ember volt, a Koránt kívülről ismerte, még visszafelé is tudta recitálni. Mindemellet kegyetlen és korrupt volt, a nép nem szerette. Történt egyszer, hogy beleesett a Tigris folyóba, s mivel nem tudott úszni, vergődött a vízben és segítségért kiabált. Meghallotta ezt az egyik szolgája, aki utána ugrott és kimentette a folyóból. Amikor magához tért az ijedségéből, ráförmedt a szolgára, tudja-e, hogy ő kicsoda. „Természetesen.” – mondta a szolga. „Akkor miért mentettél ki a folyóból?” – kérdezte al-Haddzsádzs. „Mert nem akartam hogy mártír legyél!”



tálibnak a fia) uralkodása alatt éleződtek ki igazán, aki helyzeténél fogva a próféta családjából való vezető választás híve volt.

Ali követőiből, támogatóiból alakult meg az iszlám síita irányzata, arabul *síat* Ali Ali támogatói, vagy másképpen, Ali pártja. A második polgárháborúnak egy jelentős mozzanata volt a kerbelai csata, amiben a regnáló kalifa, Jazíd jelentős túlerőben levő seregei lemészárolták Ali fiát, Mohamed unokáját, Husszeint, maroknyi csapatával együtt. Ez a momentum maga a megtestesült mártíromság a síiták számára mind a mai napig, emlékét tíz napos gyászünneppel, az *asúrával*<sup>21</sup> őrzik minden évben.

Arra, hogy a síitákban mennyire él a mártírság eszménye, jó példa az irak-iráni háború a nyolcvanas években. Egy Szaddam Huszein rendszeréről szóló könyv, az első öbölháborút megjárt iraki tisztek beszámolóját idézi az irániak harci moráljáról, mely szerint az iráni gárdisták tömegei imámjaik buzdítására „szinte halálfélelem nélkül indultak a csatába, mivel a rezsim azt tanította nekik, hogy a mártírok jutalma a mennyország” (Miller-Mylroie, 1991, pp.: 120.).

A mártírságnak az iszlám világában komoly kultusza alakult ki, és ez a teljes iszlámra értendő, nemcsak a síitákra. A mártírhalt halt muszlim családja a közösség elismerésében részesül. A temetési rituálé is különleges, mert nem mosdatják meg a testet, és halotti lepelbe sem csavarják, ezáltal mártírságának bizonyítékai még egyértelműbbé válnak a muszlimok hite szerint, amikor isten színe elé kerül.

A mártír számára a jutalom a túlvilági élet örömeiben lesz. Ez áll a Koránban:

„És akik hisznek Allahban és a Küldöttében – ők az igazak – és a mártírok, akik Allahnál vannak, meg fogják kapni a fizetségüket és a fényüket.” (Korán 57:19)

A Korán realistán fogalmazza meg a túlvilági örömöket, a megfoghatatlan üdvözülés helyett, nagyon is kézzel fogható örömöket kínál a mártíroknak a Paradicsomban (a Kertben). „Egyetek és igyatok jóízűen azért, amit cselekedtetek! Felsorakoztatott fekhelyeken heverve, és nagyszemű, gyönyörű lányokkal házassítjuk meg őket.” (Korán 52:19-20). [Ld. még: V.1 (Korán 55:54, 56.)]

Az idézetekből kiderül, kényelem, finom italok, ételek és gyönyörű szüzek, *húrik* várják a mártírokat a Paradicsomban. Ez utóbbiak természetesen a férfi mártírokra vonatkoznak. Csakhogy a mártírság (mint a dzsihád esetleges velejárója) nincs elzárva a

---

<sup>21</sup> Az *asúra* (az iszlám naptára szerint az első hónap, Muharram tizedik napjára esik) eredetileg egy zsidó ünnep - ekkor kelt át Mózes a Vörös-tengeren -, amit Mohamed tőlük vett át, és honosított meg az iszlámban. Ezért ezt nemcsak a *síiták*, de a *szunniták* is tartják, igaz ők nem Husszein mártírságát ünneplik felvonulással és véres színjátékkal, hanem csak böjtölnek, ahogy azt a próféta is tette anno.

nők elől az iszlámban. Ráadásul az utóbbi évtizedekben elszaporodtak a nők által elkövetett merényletek, különösen Palesztinában és Csecsenföldön. Ezzel párhuzamosan előtérbe került a nők jutalmazása, és ez az interneten a muszlimok kommunikációjában is nyomon követhető. A palesztin Hamasz híres alapítója és ideológusa, a kerekesszékes, vak sejk, Ahmed Jászín, aki nagy népszerűségnek örvendett a Közel Keleten, egy *fatvát* is kiadott az interneten a kataeb-ezzeldeen.com oldalon (ezt az oldalt azóta törölték) ebben a témában 2002 novemberében: „A női mártírnak ugyanaz a jutalma, mint a férfinak, egyetlen kivétellel (a szüzek), így a női mártírnak ugyanaz lesz a férje, mint aki volt a halála előtt. Az, aki mártírrá vált és nem volt férjnél, férjhez fog menni a Paradicsom egyik lakójához.” (Cook, 2005, pp.: 146.)

A muszlim narratíva szerint a mártírságnak, akárcsak a dzsihádnak, szigorú szabályai vannak. Az egyik legfontosabb, hogy aki mártír halált hal, az nem tudhatja halálának időpontját! A másik fontos szabály, hogy harc közben más keze által kell meghalnia! Ez a két szempont alapjaiban kérdőjelezi meg a muszlim öngyilkos merényletek mártír jellegét, amik az utóbbi évtizedekben terjedtek el. Ezen kívül a mártír jelöltnek hívő muszlimnak kell lennie, épelméjűnek, erkölcsös életűnek. Ezen feltételeken túl, van olyan nézet, mely szerint az igazi mártír nem lehet sebesült, aki belehal sebeibe, és nem lehet olyan személy sem, aki védő hatásköre alatt áll. Yüceoglu szerint az csak a tökéletes mártírokra jellemző. Ezen kívül a professzor megkülönböztet még evilági hamis mártírokat, akik bár hasonló körülmények közt haltak meg, mint a tökéletes mártírok, de szándékaik nem voltak tiszták, mert nem isten akaratát teljesítették, hanem valamilyen személyes vágy (pl. bosszú) hajtotta őket, illetve meghatároz egy harmadik kategóriát is, ők a túlvilági mártírok, akik hasonló módon haltak meg, mint a tökéletes mártírok, de valamelyik, vagy akár több feltételnek nem felelnek meg a fentiek közül (Yüceoglu, 2008).

## **2.2. Öngyilkos merényletek-mártír műveletek az iszlámban**

### **2.2.1. Történelmi háttér**

Öngyilkos merényletekről nem találunk állásfoglalást az iszlám elsődleges forrásaiban, a Koránban és a *hadiszokban*. Egyszerűen azért nem, mert ez a keletkezésük idejében nem létezett, ill. nem tudunk ilyenről. Ellenben a kortárs muszlim vallástudósok

annál többet foglalkoznak vele, mert a radikális iszlám szervezetek céljaik eléréséhez használják ezt, ez az ő dzsihád kifejezésük egyik eszköze. Azt nem lehet kijelenteni, hogy ez fogalom az iszlámban a XX. században jelent meg először, mert a történelemből ismert a síita iszlámhoz köthető aszaszinok szektája, akik a keresztes háborúk idején tevékenykedtek.

Az aszaszinok példájánál érdemes egy pillanatra megállni, és rámutatni arra, hogy a kortárs radikális muszlim szervezetek ideológusai ignorálják őket, sehol sem találni olyan hivatkozásra, ami a mai szervezetek ideológia előfutáraként definiálná őket. Ennek az oka az, hogy a mai terrrorszervezetek számottevően az iszlám többségi szunnita ágához tartoznak, míg az aszaszinok szektája a síita iszmáilitákhoz köthető. Ráadásul a síita iszlám prominens „radikális” szervezetei (vagy másképpen fogalmazva olyan szervezetek, amit a Nyugat politikája annak tekint) általában valamilyen formában már politikailag is beágyazódtak a fennálló társadalmi rendbe, és a fennálló kereteken belül próbálnak vezető pozícióhoz jutni, és nem akarnak ideológiailag egy olyan destruktív szervezettel azonosulni még a történelmi analógia szintjén sem, mint az aszaszinok. Erre példa a libahoni Hezbollah (Isten Pártja) szervezet, ami az egyik legerősebb frakció a libanoni parlamentben, katonailag is aktív, saját fegyveres erővel, jól felszerelt miliciával rendelkezik.

Ahogy fent említette a dolgozat, az aszaszinok a síita iszmáilitákhoz tartoznak, egy kisebb ágához, a nizáritákhoz.<sup>22</sup> A szervezet aranykora a keresztes hadjáratok idejére esik, és a Szent Földön fontos politikai tényezőnek számított. Ennek ellenére a tevékenységük elsősorban nem a keresztesek ellen, hanem az ekkor hatalomra törő, hódító szunnita szeldzsuk hatalom ellen irányult. A szektát a XI. században alapította egy Haszan-i Szabáh nevű perzsa költő és tudós, aki mindemellett kiváló szervező és stratégia is volt. Felismerte, hogy a katonailag sokkal erősebb szeldzsukok ellen nyíltan nem vehetik fel a harcot, ezért egy addig szokatlan stratégiát dolgozott ki. Ez lett az első komoly gerilla hadviselés az iszlám történetében. Ennek a stratégiának a központi eleme az alaposan előkészített öngyilkos merénylet volt, valamint egy jól védhető hátszág kialakítása, ahol a kiképzés, az akciókra való felkészülés, és a szekta tagjainak az élete folyt. Az aszaszinok 1090-ben foglalták el az Elbrusz hegység nehezen megközelíthető völgyei közt fekvő Alamut erődjét, melyet továbbépítettek egy jól védhető

---

<sup>22</sup> Az iszlám vallási irányzatairól ld. bővebben: Manyasz (2006-2008): Az iszlám irányzatai.

erődrendszerre. Alamut lett a szekta központja. A hely nevének etimológiája is sokat mondó, *álúb ámuKh*, ami annyit tesz, „sas tanította, mutatta meg” (Simon, 2014). A politikai merényletekre való felkészítés gondos és aprólékos volt, néha évekig is eltartott. Előfordult, hogy a merénylő már hosszú idővel az akció előtt beépült a célszemély közvetlen környezetébe, a bizalmába férkőzött és gyakori elem volt, hogy a merénylet után nem menekült el, hanem nyugodtan várta a testőröket, a biztos halált. Az utóbbi momentumban, a halál várásában egészen biztos, hogy szerepet játszik a mártírság eszménye, ami mint láttuk, a síitáknál különösen szignifikáns. Felvetődik a kérdés, hogyan sikerülhetett egy síitának a számára ellenséges szunnita környezetbe „beleolvadni”. Ezt az iszlám egyik elemével, a *takíjjával*<sup>23</sup> sikerült elérniük. Ennek a fordítása elővigyázatosság, vagy színlelés, ami azt jelenti, hogy a síitáknak (és általában a muszlimoknak) a vallásuk megengedi azt, hogy ha szükség úgy hozza, eltitkolhatják vallási hovatartozásukat, és úgy viselkedhetnek, élhetnek, ahogy azt az adott ellenséges környezet megkívánja. Gyakorlatilag ez egy tökéletes álca, a kiszemelt ellenség közegeiben.

Az aszaszinok cselekedeteiről, titokzatos életükről már a középkorban számos legenda keringett. A keresztény világban az első írásos munka ténykedésükről Marco Polo leírása volt, aki a XII. században utazott keresztül a földjükön. Szemléletesen ábrázolja a szektát. Leírja hogy a vezetőjük, az Öreg, aki aszaszinjai számára megteremtette a Paradicsom földi mását. A merényletek előtt hasissal elbódította, majd idehozatta a merénylőt, ahol az minden földi jóval lett ellátva. Ennek az volt a lényege – így ír Polo –, hogy a merénylők ezután mindent megtettek az Öregnek, amit csak kért tőlük, azért hogy visszakerülhessenek a Paradicsomi kertbe. A mai kutatások bebizonyították, hogy a leírás nagy része – mint a Paradicsomi kert – csak legenda (Daftary, 2000), de a történet gerince igaz. A legenda része az aszaszin név is, nevezetesen a jelentése, ami „hasis szívót” takar, a *hasísi* arab szóból. Ez is a cáfolatok között van, hisz nem valószínű, hogy a merénylők egy ilyen alaposan és hosszasan előkészített merénylet sikerét kockáztatták volna a hasis szívás mellékhatásaival. Elnevezésük a keresztések közvetítésével került Európába, és általuk nyert új jelentést, ami mind a mai napig fennmaradt, mint bérgyilkos. Az aszaszinok a kor számos fontos

---

<sup>23</sup> Nem minden síita gyakorolja a vallásos színlelést, ez a hetesek (iszmáiliták) és a tizenkettesek jellemző vonása. Mindemellett ez egy olyan elv, fogalom, amiről már a Korán (ld. V.: Korán 40:28) is említést tesz, így minden muszlim számára elérhető „eszköz”, ha élete (esetleg vagyona) veszélyben van a hite miatt. Ld. bővebben (Dévényi, 2009). Napjainkban a muszlim terrorszervezetek tagjai gyakran élnek vele.

vezetőjét likvidálták, Nizám al-Mulk szeldzsuk vezér és családja volt az első híres áldozatuk, de megölték két abbászida kalifát, és a kereszteseket sem kímélték, ha érdekük úgy hozta. Ők ölték meg Jeruzsálem egyik királyát, Monferráti Konrádot is.

Az aszaszinok – az ő szempontjukból gerilla, míg a ellenfeleik szemszögéből terrorista – harcmodora meglepően sikeres volt, a politikailag (már abban a korban is) szétszabdalt Közel-Kelet számos állama vette meg a szolgálatukat, illetve lépett velük alkalmi szövetségre. Ennek ellenére tartós államot nem tudtak létrehozni, és a keresztések Szentföldi jelenlétének megszűnésével, de főként a mongol katonai nyomás kiteljesedésével politikai, katonai szerepük teljességgel erodálódott.<sup>24</sup>

Az aszaszinok működésének megítélése némileg vitatott, mert vannak olyan nézetek, melyek szerint anyagi motivációjuk, jól szervezett, hierarchikusan működő szektájuk, inkább egy szervezett bűnözői csoportra, más nézetek szerint pedig terrorista szervezetre hasonlít. Ezek a tulajdonságok általánosan megfelelnek mindkét szervezetnek, egy kivétellel, és ez a motiváció, mely az előző szervezetnél anyagi, míg a másodiknál elsősorban politikai. Az aszaszin szekta motivációja a középkorban elsődlegesen politikai volt, politikai merényleteket követtek el, éppen ezért nem lehet úgy tekinteni rájuk, mint egy szervezett bűnözői csoportra. De terrorista szervezetnek is nehéz őket címkézni, mert nem civilek ellen követték el a merényleteiket, hanem kifejezetten katonai, politikai vezetők ellen. Az aszaszinok politikai merényletei nem előzmény nélküliek az iszlámban, leginkább a korai háridzsiták merényleteire hasonlítanak (az önfeláldozás, és hierarchikus szervezettség nélkül), akik az első *fitna* (iu. 654-661) idején tevékenykedtek (ld. bővebben később). Egy dolog vitathatatlan, nevezetesen a módszerük, az öngyilkos merénylet. A szakirodalom is ezen módszer után tartja számon őket.

Kétségtelen, hogy korunkban a média által közvetített öngyilkos merényletek jelentős része iszlám háttérrel rendelkezik (ld. a palesztin, csecsen, iraki, vagy afganisztáni etc. eseteket.). Ennek ellenére nem mondhatjuk azt, hogy ez az iszlám sajátossága, mert egyrészt az iszlám mérsékelt vallástudósai általánosságban kategorikusan elítélik, másrészt számos más példát ismerünk az öngyilkos merényletekre

---

<sup>24</sup> Bár az aszaszin szekta, mint katonai erő megszűnt, a nizáriták nem tűntek el a történelem színpadjáról. Ügyes missziós tevékenységük révén az iszlám világ számos sarkában gyökeret vertek. Ma 20 millió nizáritát tartanak számon szerte a világban. Jelentős közösségeik Szíriában, Indiában, Pakisztánban, Tanzániában, Kenyában élnek, de Nagy-Britanniában is nagyobb csoportjuk található (Manysz, 2006-2008).

a történelemből, és a kortárs történésekből egyaránt, csak ez utóbbiak kevesebb média nyilvánosságot kaptak. Sri Lankán, az 1983-2009-ig tartó polgárháborúban, a Tamil Tigrisek nevű szervezet elit csapata, a Fekete Tigrisek több mint száz öngyilkos merényletet hajtottak végre és legalább ezer ember életét oltották ki. Erről a Nyugat sajtója nagyon keveset tudósított, mivel ez a történet kiesett a Nyugat érdekköréből, Délkelet-Ázsiában azonban frekventált hírnek számított, mivel India is érdekelt volt a konfliktusban. A Tamil Tigrisek öngyilkos bombamerényletének áldozata lett 1991-ben Radzsív Gandhi indiai miniszterelnök, 1993-ban pedig Sri Lanka elnöke, Ranasinghe Premasada.<sup>25</sup>

Az öngyilkos merényleteknél érdemes még megemlíteni a Kurd Munkáspárt tevékenységét is Törökországban. Ez a párt marxista, nacionalista alapon szerveződik, és bevett eszközük céljaik elérésére az öngyilkos merénylet. Emellett eklatáns példa a nem muszlimok által elkövetett öngyilkos merényletekre, a japán „Isteni szél”, a kamikáze pilóták nagy számban történt bevetése tengeren és levegőben a II. Világháború idején.

## 2.2.2. Öngyilkos merénylet vagy mártír művelet?

A öngyilkos merényletek esetében felvetődik a kérdés, miért vesznek részt a muszlimok benne, ha a Korán expressis verbis tiltja az öngyilkosságot. A válasz egyszerű, sehog. Az ő értelemezésük szerint ugyanis ez nem öngyilkos merénylet. A muszlim interpretáció akkor válik világossá, ha megnézzük az ilyen típusú merényletek arab elnevezését. Az öngyilkos merénylet arabul *amalijja intihárijja*, de nem ezzel a kifejezéssel találkozunk az iszlám világban, hanem az *amalijja isztishádijja*, azaz mártír művelet, vagy *amalijja fidáijja*, azaz önfeláldozási művelet kifejezéssel. Következésképp, az elkövetőre a mártír *saháda*, vagy önfeláldozó *fidái* nevet használják. A *fidái* (tbsz. *fidáijín*) kifejezést már az aszaszinokra is használták a középkorban, a XX. században pedig az Izrael ellen küzdő palesztinok esetében került újra a köztudatba, és népszerű fordítása még a szabadságharcos.

A kortárs muszlim vallástudósok egy csoportja „Az Arab-félsziget vallástudósai”, akik általánosságban elítélik az ilyen tetteket, egyértelmű útmutatást adnak a muszlimoknak az öngyilkos merényletek címkézése tekintetében: „Az „öngyilkos

---

<sup>25</sup> A szervezet tevékenysége az indiai filmipart, sőt bizonyos értelemben Hollywoodot is megérintette. Erről szól az indiai Santosh Sivan, A terrorista című filmje, melynek producere John Malkovich volt. A film egy női Tamil Tigris terrorista felkészülésén keresztül mutatja be az öngyilkos merényletek motivációját, lelki világát. A film cselekményét Radzsív Gandhi meggyilkolása inspirálta.

merénylet” kifejezés, amit néhányan használnak, helytelen, ezt a zsidók találták ki, hogy eltántorítsák az embereket az ilyen akcióktól. Milyen nagy a különbség a közt, aki öngyilkosságot követ el – mert boldogtalan, szerencsétlen, vagy egyszerűen csak gyenge a hite – és az önfeláldozó közt, aki a hit és meggyőződés erejéből cselekszik, és győzelmet hoz az iszlámnak, feláldozza az életét, hogy felemelje Allah szavát.” (Cook, 2004, pp.: 143; ford.: B.T.P.)

### 2.2.3. A *fukahá*<sup>26</sup> véleménye

Az első modern kori öngyilkos muszlim merényletet, ami bejárta világsajtót, Bejrútban követték el 1983 októberében. Egy amerikai katonai támaszpontként használt szállodába hajtott a síita Hezbollah egy milicistája, robbanó anyaggal megrakott gépkocsijával. Ezután a libanoni polgárháborúval eszkalálódó, Izrael ellen vívott palesztin fegyveres ellenállásban lett népszerű harcászati elem az öngyilkos merénylet a Közel-Keleten, és terjedt el a szunnita iszlám szélsőséges köreiből. Itt kell megjegyezni, hogy az öngyilkos merényletek ma az iszlámon belül a szunnita radikális csoportok fegyvere.

Az öngyilkos merényletek megítélése az iszlámon belül kettős: a szélsőségesek egyetértenek vele, a többségi, mérsékelt vallásjogi tudósok és vallástudósok azonban elítélik, függetlenül attól, hogy az iszlám melyik ágához, irányzatához tartoznak. A legnagyobb konszenzus a 9/11 elítélésében jött létre, ekkor még egy közös *fatvát* is kibocsátott a mértékadó vallástudósok egy jelentős csoportja, melyben felhívják az egész *ummát* egy közös terrorizmus ellenes fellépésre, és arra hogy közösen ítélik el az ártatlanok meggyilkolását. A megfogalmazott vezérelv világos, Korán alapokon nyugszik, mert elítéli a gyilkosságot, az ártatlanok megölését és elítéli az öngyilkosságot is. Az aláírók között volt többek közt a Katarban élő Juszuf al-Karadávi, akit ma a legnépszerűbb hitszónoknak tartanak a szunnita iszlámon belül, és szaúdi főmufti, Abdel Azíz bin Abdullah Ál as-Sajh is.

Az öngyilkos merényletek egyetlen egy fajtáját nem ítélik el még a mérsékelt muszlim vallástudósok sem, ez pedig a palesztin ügyért elkövetett merényletek. Ebben az esetben szintén széles körű konszenzusra jutottak, a többség szerint ez nem merénylet, hanem mártír művelet. (Itt egyetlen kivételt tesznek, nők és gyermekek nem lehetnek

---

<sup>26</sup> vallásjogi tudósok

célpontok, sem áldozatok.) A kuvaiti Udzsajl an-Naszami professzor így ír a palesztin merényletekről: „Isten megelégedését és túlvilági jutalmát szem előtt tartva és a muszlimok érdekeit figyelembe véve lehet csupán önfeláldozó akciót végrehajtani. Tehát amennyiben az önfeláldozásnak az ellenség megbüntetése és az iszlám dicsőítése a cél, akkor az nem öngyilkosság, hiszen mindenképpen a muszlimok érdekében hajtják végre... Csak akkor szabad ezt alkalmazni, ha nincs más mód a harcra.” Ugyanígy vélekedik al-Karadávi is a palesztin helyzetről, amikor azt írja, hogy „a palesztin megszállt területeken szükséghelyzet uralkodik, amely törvényt bont...az izraeli hadsereg modern fegyvereket, nehéztüzérséget használ a palesztinok ellen, akiknek ellenben nincs hasonló arzenáljuk...az izraeli társadalom katonai társadalom, ezért fegyveres dzsihádot lehet ellenük folytatni...” (Munif, 2006-2008, pp.: 261). Ebből is látszik, hogy a vallástudósok az izraeli-palesztin konfliktus aszimmetrikus helyzete miatt megengedhetőnek tartják az öngyilkos bomba merényleteket, mert azt hangsúlyozzák, hogy ebben az esetben a palesztinoknak már nincs más lehetőségük, eszközük a harcra, és küzdelmük nem öncélú, a közösség érdekét szolgálja.

#### **2.2.4. Az öngyilkos merényletek szociológiája**

Az öngyilkos merényleteket szervező csoportokra sajátos rituálék jellemzők. Ilyen az akció előtti utolsó vacsora, ami több szervezetre is jellemző, például a fent említett Tamil Tigriseknél maga a szervezet legfőbb vezetője, Velupillar Prabhakaran vacsorázott együtt az akció kivitelezőjével, de ugyanez ez a motívum megtalálható a muszlim terrorista szervezeteknél is. Jellemző, hogy a merénylők utolsó üzenetet is hagynak, általában videó levél formájában. Ez gyakorlatilag végrendelet, amiben rendelkeznek vagyonukról, elbúcsúznak hozzátartozóiktól és megindokolják tettüket. Ezekben az üzenetekben nagyobb hangsúlyt és teret kap a személyes, mint a politikai cél, bár ez az illető mentális stabilitásától is függ (Vékássy, 2014). Érdekes adat, amit az erre vonatkozó felmérések mutatnak. A pakisztáni muszlim kutató, Naszra Haszan, „Talking to the „Human Bombs” című munkájában 1996 és 1999 között 250 olyan embert vizsgált, akinek valamilyen formában köze volt az öngyilkos merényletek kivitelezéséhez. Meglepő eredményeket kapott. Az elkövetők fiatalok, 18 és 38 év közötti, iskolázott, rendezett anyagi körülményekkel rendelkező, középosztályhoz tartozó, vallásos emberek voltak. Ami közös volt még bennük, hogy mindegyik pszichésen stabilnak bizonyult. Ebből is az következik, hogy nem pszichopátikus esetekről van szó. Valamint az is



világos, hogy nem a szociális problémák, az életkörülmények, vagy a szegénység viszi a merénylőket erre az útra (Rostoványi, 2004). Ez a kutatási eredmény – nem meglepő módon –, megfelel napjaink radikális muszlim szervezetek tagságának a profiljával, azzal az egy kitéttel, hogy az öngyilkos merényleteket vállalók közt nem, vagy alig találunk diplomásokat.

A dolgozatnak nem témája ennek a kérdésnek a boncolgatása, de azt leszögezhetjük, hogy az elszenvedett igazságtalanság, az elnyomás és kiszolgáltatottság, az ezzel járó megtapasztalt erőszak és kilátástalanság, egyéni vagy kollektív szinten táptalaja lehet egy olyan döntésnek, ami erre vezet az egyént.

Árnyalja az öngyilkos merényletekről alkotott képet, hogy a végrehajtók közt egyre több a fiatal, akik a vallás mélyebb ismeretében általában laikusnak számítanak, így a megbízóik, az akciók kitervelői könnyen tudják őket manipulálni. A fiatalokú elkövetők a szüleik tudta nélkül vesznek részt ilyen műveletekben, ami az ő értelemzésük szerint dzsihádb, annak ellenére, hogy a klasszikus iszlám tiltja a dzsihádbban való részvételt szülői engedély nélkül. Mindebből látszik, hogy az öngyilkos merényletek nem a meglett férfiak privilégiuma, sőt az elmúlt években egyre több nő jelentkezett ilyen akcióra. Ez a tendencia világszerte terjed – a már említett Ceylonon túl – nemcsak Palesztinában, de Irakban, Csecsenföldön, de az elmúlt néhány évben még a markánsan patriarchális Afganisztánban is találunk női merénylőkre példát. A nők, vagy fiatalokúak alkalmazása a terrorista csoportok szemszögéből elsősorban taktikai lépés, mert mindkét csoportról az a kép él a társadalomban hogy kiszolgáltatott és védelemre szorul. Ezért (általában) nem feltételezik róluk a biztonsági szervek, hogy ők elkövetők, és így a biztonsági ellenőrzéseken is könnyebben átmennek.

Láttuk, a klasszikus források, és jogi vélekedések megengedik a dzsihádbban való részvételt a nőknek, és elismerik a női vértanúságot is. A kérdés az, mi a véleménye erről a patriarchális muszlim társadalomnak, és hogyan vélekednek a vallástudósok? 2002 február elején az egész Közel-Keletet lázba hozta egy öngyilkos merénylet, melynek híre a világ minden részébe eljutott. Ez volt az első női palesztin öngyilkos merénylet, melyet egy Vafa Idrisz nevű, 28 éves hölgy követett el Jeruzsálemben. A Vörös Félhold önkénteseként jutott át az izraeli katonai ellenőrző pontokon, és a város centrumában robbantotta fel magát, megölve egy embert, és százötven másikat megsebesítve. Az egész régió ünnepelte tettét [ld.: V.2. Függelék: a jordán napilap, Ad-Dusztúr és az egyiptomi As-Saab hetilapból származó idézetek; (MEMRI, 2002. p.: 1)], mártírnak tekintették, még

egy dalt is írtak róla, amihez a Palesztin Tv videoklipet is készített. Mivel ez volt az első női merénylet, sokkal nagyobb média visszhangot kapott, mint az ezt megelőző férfi merényletek, nemcsak az arab, de a nemzetközi médiában is. A palesztin ügy egyértelműen nyertese volt az akciónak, mert újból beszélt róla a világ. A médiában a 9/11 ellencsapásaként meginduló afganisztáni háború határozottan háttérbe szorította az évtizedek óta húzódó, és ezért kevesebb érdeklődésre számot tartó palesztin-izraeli konfliktust, ez a merénylet azonban újból a szenzációk közé emelte azt.

A széles társadalmi elismerést a vallástudósok véleménye is megerősítette. Al-Karadávi, aki kiállt *fatváiban* a palesztin merényletek jogossága mellett, a női merényletekről is hasonló véleményt formált meg. Az ő jogi véleményezése egyenrangúnak minősíti a női akciókat a férfiakéval, azzal a kitételrel, hogy a nők csak a védekező dzsihádban vehetnek részt, míg az általa megelőző csapásként aposztrofált dzsihádban való részvételt nem tartja megfelelő női magatartásnak (al-Karadávi, 2009). Értelmezve a *fatvát*, amit mindig nagy gonddal és körülményesen fogalmaznak meg, ez azt jelenti leegyszerűsítve, hogy a saját hazájukban a nők harcolhatnak az elnyomás ellen, de nem mehetnek külföldre harcolni, még akkor sem, ha ott az „igazságért” folyik a harc.

Az öngyilkos merénylet, ha megfosztjuk az ideológiáktól, a szociális háttértől, eltekintünk a céljától, hogy a szabadság, vagy a terror a célja, akkor nem több, mint egy brutális eszköz a háború tárházából. Szimbolikáját tekintve olyan, mint egy éles kés a fegyverek arzenáljában, mert ha összehasonlítjuk a mai modern hadviselés eszköztárával, akkor látjuk, hogy a többi fegyverhez, harcászati módhoz képest, egy egyszerűen kivitelezhető, olcsó, kevés képzést igénylő, közvetlen, de több szempontból is hatékony eszköz, ami emellett látványos, ezért a média, és általa a közvélemény érdeklődését az akció által a kívánt célra irányítja. Ezt a publicitást erősíti, ha az elkövető fiatalok, vagy nők.

### 3. Terrorizmus

#### 3.1. Gondolatok korunk terrorizmusához

Az Institute for Economics and Peace 2016-ban negyedik alkalommal publikálta a Globális Terrorizmus Index (GTI) nevű jelentését, melyet világszerte közöltek a

különböző médiumok. A 2015-re vonatkozó fontosabb adatok közt szerepel, hogy a halálos kimenetelű terrortámadások háromnegyed része négy szervezethez, az Iszlám Államhoz, a Boko Haramhoz, a Tálibokhoz és al-Káidához kötődnek, és ennek megfelelően öt országot érint elsősorban, azaz Szíriát, Irakot, valamint Nigériát, Afganisztánt és Pakisztánt. A hírkövető publikum számára nem okozott meglepetést ez a statisztika, csak hogy az intézet közzétette az európai adatokat is, mely szerint egy év alatt 650%-al, 77-ről 577 főre nőtt a terrortámadások halálos áldozatainak a száma Európában. Bármilyen hihetetlen, a terror elleni háború indításakor merőben más volt a helyzet! Az USA külügyminisztériuma által kiadott Patterns of Global Terrorism adatai szerint 1996 és 2001 között Latin-Amerikában háromszor annyi volt a merényletek száma, mint a Közel-Keleten, vagy Európában (Barker, 2003, pp.: 39.). Összehasonlítva a két statisztikát, elgondolkodhatunk azon, hogy mennyire hatékony a terror elleni háború. Ez a folyamat destabilizálta azokat a területeket, ahol megindították a harcokat a terror elleni háború nevében, és megállapítható, hogy nem megszüntette a problémát, hanem gerjesztette, mint egy erőszak spirál. Az erőszak erőszakot szült<sup>27</sup>.

A GTI jelentésből kiderül, hogy jelentős többségben muszlimok állnak az említett terrorcselekmények mögött, valamint az a fokozódó Európát érintő aktivitás, mely jelzi, hogy már nemcsak média szemlélői vagyunk az eseményeknek, hanem egyre gyakrabban célpont az öreg kontinens is. Azonban a terrorizmus nem köthető kizárólag az iszlámhoz, ahogy bármilyen más valláshoz, vagy népcsoporthoz sem. Ez az emberiség sajátja, globálisan jellemző. Az öngyilkos merénylettekkel kapcsolatban ezt már tisztáztuk, és ezt a történelmi példák is megerősítik. Elég a közelmúlt európai eseményeire gondolni, azokra az időkre, amikor az ETA, az IRA, vagy a Vörös Brigádok uralták a médiát. Megbélyegezni egy népet, egy közösséget azzal hogy terrorista, ugyanolyan abszurd, mint amikor az iszlámot a terrorizmussal egy kontextusban emlegetik. Az IRA a maga idejében nem fogta vissza magát a véres terrorcselekményektől, akcióik rengeteg áldozatot követeltek, mégsem mondják azt a katolikus írekre en bloc, hogy terroristák. Ugyanez igaz a vallásra is. Egyetlen vallás esetében sem állíthatjuk azt, hogy támogatja

---

<sup>27</sup> Az elmúlt évek adatait tekintve, az Europol adatai szerint (2017 EU Terrorism Report), 2016-ban az EU nyolc tagállamában 142 terrortámadásra került sor, míg 2014-ben 226, 2015-ben pedig 211 terrortámadást hajtottak végre – tehát a trend itt csökkenést mutat. A 2016-os terrortámadások 9,2 %-t követték el muszlim terroristák, a legtöbbet 99-t (70%) etnonacionalista és széparatista szélsőségesek, 27-et (19%) baloldali szélsőségesek. Azonban tény, hogy a halálos áldozatok 95%-a (142 fő) dzsihádist merényletekben veszítette életét.

a terrorizmust, az ártatlan emberek legyilkolását. Semmilyen vallás nem tanít ilyet. Ellenkezőleg, mindegyik vallás védi az életet, a békét, a szeretetet hirdeti, és ez ugyanúgy igaz az iszlámra is, ahogy a kereszténységre etc. Mindezt azért fontos hangsúlyozni, mert mind a médiában, mind a témával foglalkozó társadalomtudományokban egyre markánsabban használják a vallási terrorizmus kifejezést, amit elsősorban a muszlimok által elkövetett terrorcselekményekhez kötnek. Amikor vallási terrorizmusról beszélünk, az valójában tisztán, jelző mentesen terrorizmus, és ha alaposan megvizsgáljuk az indítékokat, akkor világosan látszik, hogy a háttérben nem vallási, hanem pusztán politikai célok vannak. Azért nem lehet az iszlámot felelőssé tenni, mert a cc. 1,8 milliárd muszlim közt van egy szűk, de annál hangosabb, módszereiben szélsőséges réteg, akik saját iszlám interpretációjuk által vezérelve terrorcselekményekkel próbálják a politikai hatalmat magukhoz venni. Mindezt teszik úgy, és részükről ez egy zseniális taktikai elem, hogy kommunikációjukban a minden hívő által megkérdőjelezhetetlen vallásra, az iszlámra hivatkoznak, és ezáltal igazolják kegyetlen tetteiket.

### **3.2. Történelmi kitekintés**

A mai média egyik leggyakrabban használt kifejezése a terrorizmus. A kifejezés jelentése a latin rettegés, rémület, félelem szóból ered, és Európában a nagy francia forradalom idején vezették be a köztudatba, a forradalom ellenségeinek a likvidálására. A terrorizmus gyökerei azonban sokkal mélyebbre nyúlnak a történelemben. A Nyugat első ismert terroristái azok a fanatikus zsidók voltak, akik az 1. századi Palesztinában a megszálló római hadsereg, és a velük együttműködő zsidó lakosság ellen követtek el gyilkos merényleteket. Tudunk a VII. századi India történelméből hasonló gyilkosságokról, és szó volt már a síita muszlim szektáról, az aszaszinokról, ill. a háridzsitákról is. Már amennyiben – van ilyen kutatói vélemény – terrorizmusnak nevezzük ez utóbbi kettő csoport politikai merényleteit.

Több kutató egyet ért azzal, hogy a modern terrorizmus első legismertebb alakja, az a szerb Gavriló Princip volt (Ferwágner [et al], 2004), aki Ferenc Ferdinánd osztrák-magyar trónörökös meggyilkolásával írta be nevét a történelem fekete lapjaira. Ez akkor „casus belli-t” szolgáltatott a monarchiának, és kitört az első világháború. A kutatói véleménykülönbséget ez esetben az áldozat személye okozza, mivel a trónörökös nem tekinthető civilnek, egyrészt mert katona volt, másrészt magát a Monarchiát

szimbolizálta. Amennyiben a terrorizmust a civilek ellen elkövetett akciók közé soroljuk, sok kutató osztja ezt, akkor ez esetben „csak” politikai merényletről beszélhetünk. Ez utóbbi álláspontot képviseli a tézis is. (Ld. bővebben: a terrorizmus definíciója.)

Az elektronikus média által tudósított terrorizmus 1968 júniusában jelent meg, amikor egy palesztin terrorszervezet eltérített egy repülőgépet (Rostoványi, 2004). Ehhez pedig már szellemiségében is közel van a velünk élő történelem eddigi leglátványosabb, legnagyobb visszhangot kiváltó terrorcselekménye, 9/11, amit szinte élőben szemlélte az egész világ, köszönhetően az elektronikus kommunikáció kínálta lehetőségeknek, és az erre épülő médiának.

A mai, modern kor első világszenzációja azonban nem ez volt, hanem az 1972-es müncheni olimpián történt túsdráma. Sok szempontból mérföldkőnek számít ez az akció a terrorizmus történetében. Ez volt az első, média által élőben közvetített nemzetközi terrorakció. A helyszín Németország, az elkövetők palesztinok, az áldozatok izraeliek voltak. Mindezek mellett ez volt az első igazán komoly visszhangot kiváltó muszlimok által elkövetett terrorakció is, de itt ki kell hangsúlyozni, hogy a palesztinok bár szunnita muszlimok, a mozgalmuk és ezáltal akcióik mégsem vallási, hanem nacionalista alapon szerveződtek – abban az időben legalábbis. A Fekete Szeptember nevű palesztin terrorszervezet egy akciócsoportja az olimpiai faluban megtámadta az izraeliek küldöttségét. Az akció során megöltek két sportolót, és kilencet túsul ejtettek. A túsokért cserébe Izraelben bebörtönzött palesztinok szabadon engedését követelték, de az izraeli kormány ezt mereven elutasította. Ezzel elindult egy folyamat, mely a nap végén a müncheni reptéren véres drámába torkollt. A német rendőrség nem volt felkészülve egy ilyen eseményre, és hibát hibára halmoztak, (nem rendeltek oda elég mesterlövészt, azok nem tudtak egymással kommunikálni etc.), ennek eredményeként meghalt az összes tús, a nyolcból öt merénylő és egy német rendőr is az életét veszítette. A történet azonban nem itt ért véget, mert az izraeli kormány nem hagyta ennyiben az ügyet. Speciális alakulatot szerveztek, és ügynökeik sorra „levadászták” az életben maradt túszejtőket és az akció kitervelőit, Európa különböző pontjain. Ez a „szemet szemért” reakció azonban diplomáciai bonyodalmakat okozott, és Izrael leállította a likvidálási akciót a végkifejlet előtt. Így maradt életben a túszejtés egyik fő kitervelője, Mohamed Daúd Údeh, másnéven Abu Daúd, illetve Mahmúd Abbász is, akiről kiderült az eset 1999-es elemzése során, hogy az akció pénzügyi háttérét bonyolította. (hvg.hu, 2012). Ez utóbbi személy jelenleg a Palesztin Hatóság elnöke.

A Fekete Szeptember működését érdemes röviden elemezni, mert a kollektív emlékezet szigorúan a müncheni olimpián történt túszejtéssel kapcsolja össze. Ennél azonban jóval többről, és másról van szó. A Fekete Szeptember nem egy csoport, hanem csoportok laza hálózata volt, és megalakulása 1970-be nyúlik vissza Jordániába. Ez az ország volt akkoriban a Palesztin Felszabadítási Szervezet (PFSZ) bázis országa. Az országon belül népszerű és erős volt a szervezet. Annyira, hogy amikor Huszejn jordán király a 67-es arab-izraeli háború katasztrofális arab veresége után enyhülési politikát kezdeményezett Izraellel (a PFSZ szemében ezzel elárulta a palesztin ügyet), merényletet kíséreltek meg ellene. A merénylet kudarcba fulladt és kemény megtorlás követte. A szervezetet betiltották, a jordán katonaság a PFSZ katonai vezetőit üldözte, és ennek eredménytelensége miatt valóságos mészárlást vitt végbe a palesztin menekültek közt, közel 20.000 halottal 1970 szeptemberében. Innen az elnevezés, mert ekkor hozták létre ezt az ernyőszervezetet, kifejezetten azzal a céllal, hogy a palesztin ügynek hátat fordító arab vezetőket megbüntessék, azaz likvidálják. Taglétszámuk állandóan változott, 300-500 közé teszik a kutatók (Ferwagner [et al], 2004), de pontos adatai valószínűleg még a vezetésnek sem voltak, mivel a csoportok önállóan működtek, egymásról szinte semmit sem tudva. Számtalan sikeres merényletet hajtott végre emberi és gazdasági célpontok ellen, Európában, és a Közel-Keleten 1970 és 1972 közt, de a legnagyobb visszhangot, és ezzel a legnagyobb pszichikai sikert a müncheni manőverrel érték el, annak ellenére, hogy az akció katonailag csúfos kudarc volt, sőt az utána indított izraeli hajsza miatt a csoportokat a PFSZ feloszlatta.<sup>28</sup>

9/11-t mindenki ismeri szerte a világon, szimbolikussá vált. A 2001 szeptember 11-ei terrortámadás-öngyilkos merénylet volt eddig minden idők legemlékezetesebb, legnagyobb vihart kavarázó támadása. Az akciót a média élőben közvetítette. Négy eltérített utasszállító repülőgép volt a terroristák fegyvere, a cél az Egyesült Államok szimbolikus épületei voltak. Két repülőgép a New York-i ikertornyokba, egy a Pentagon arlingtoni épületébe csapódott be. A negyedik gép becsapódását az utasok megakadályozták, ennek

---

<sup>28</sup> A 2006-os Izrael-Hezbollah háború ideje alatt egy libanoni menekülttáborban a dolgozat írója találkozott egy idős palesztinnal, a PFSZ és ezen belül a Fatah egy volt magas beosztású tisztjével, Iszmáel Kanaánnal. Annak idején ő vezette Fekete Szeptember jordán csoportját, feladatuk a király elleni merénylet volt. A kudarcba fulladt akció során emberei nagy részét a jordán biztonsági erők megölték, ő maga több mint két évig volt börtönben, de mivel magas rangú tiszt volt, nem végezték ki. Túszerével szabadult, és tovább folytatta a fegyveres harcot Jasszer Arafát stábjában előbb Libanonban, majd Tuniszban. A dolog érdekessége, hogy az egyik fegyveres összecsapás alatt súlyos lött sebeket szerzett, és gyógykezelésre a Fatah Magyarországra küldte, mivel a Varsói-szerződés államai támogatták a palesztin ügyet.

a Fehér Ház volt a célpontja. Több mint 3000 ember meghalt, az anyagi kár jelentős volt. A pszichológiai hatás óriási sokkot okozott, a terroristák elérték a céljukat. Az okozott kárt, de főleg a pszichológiai hatást tekintve, a II. világháború óta nem érte ilyen jelentős támadás az Egyesült Államokat a saját földjén. A támadást semmilyen szervezet nem vállalta magára, az elkövetők személyazonossága azonban már aznap kiderült. Mind muszlimok voltak, 15 szaúdi, 2 arab emirátusból származó, 1-1 egyiptomi és libanoni állampolgár. Az amerikai külpolitikára jellemző módon, Donald Rumsfeld védelmi miniszter, elnöki jóváhagyással utasítást adott egy Irak elleni támadási terv előkészítésére (Woodward, 2004). Ezt végül elnapolták (nem elvetették), mert a nyomozati jelentések a terrortámadásért, az afgán bázissal rendelkező, Oszáma bin Láden által vezetett al-Káida terrorhálózatot nevezték meg felelősnek. George W. Bush elnök meghirdette a terrorizmus elleni világháborút, melynek első lépéseként lerohanták Afganisztánt. Az afgán hadjárat az Egyesült Államok bosszúhadjárata volt, mely nemcsak az afgán földet érintette, de ezzel párhuzamosan megrengette a régiót Dél-Ázsiától a Perzsa-öbölíg (Kolko, 2002), közvetett hatása azonban ennél is kiterjedtebb, új korszak nyílt a történelemben. Azóta eltelt több mint 15 év, Afganisztánban még mindig nincs béke, háborúk sora tört ki, és egyre több terrorcselekménnyel kellett szembe nézni a világnak.

A terrorizmus egyik jellemzője a szimbolika használata. Ez végigkísérhető a történelmi példákon. A terroristák szimbolikus célt választanak a nagyobb hírverés és a pszichológiai hatás miatt. Ez jellemző 9/11-re is, de itt már az időpont is szimbolikussá vált, és a későbbiekben követőkre talált, a tendencia folytatódott a muszlimok által kivitelezett madridi (3/11) és londoni (7/7) merényleteknél. Érdeemes megjegyezni, hogy az iszlám, de azon belül is az arab világban (ahol természetesen más, ellentétes szemszögből látják ezeket az eseményeket), gyakran nevezik el, és így kommunikálják az ilyen nagyhatású eseményeket, (ill. személyeket, fogalmakat) a muszlimokra jellemző leíró, költői retorikával. Így lett a 9/11-ből a radikális iszlám kommunikációjában „Blessed Tuesday-Áldott Kedd”, mivel az akció időpontja egy keddi napra esett. Ez hivatkozásként nyomon követhető a DAIS/Iszlám Állam<sup>29</sup> kommunikációjában, hivatalos közleményeiben, de megtaláljuk más szélsőséges nézeteket propagáló levelezésekben, és könyvekben is: „És eljött az Áldott Kedd, és a hitetlenek trónja megremegett.” (Al-Maqdisi, 2012. pp.: 11. Ford.: B.T.P.)

---

<sup>29</sup> DAESH/DAIS, arab mozaikszó, jelentése ad-Daula al-Iszlámijja fil Irak va as-Sám, jelentése: Iraki és Levantei (Szíriai) Iszlám Állam.

### 3.3. Terrorizmus, mint aszimmetrikus háború

A terrorizmusra jellemző, ahogy a tárgyalt példák is mutatják, hogy az akaratunkat akarjuk rákényszeríteni valakire/valamire, aki/ami sokkal előnyösebb pozícióban van, illetve azt, hogy az akaratunknak politikai célja van. Von Clausewitz ezt írta a háborúról: „A háború tehát erőszak alkalmazása, hogy ellenfelünket saját akaratunk teljesítésére kényszerítsük...” (Clausewitz, 1961, I. pp.: 37.) Másképp fogalmazva, a háború a politika folytatása más eszközökkel. Von Clausewitz definícióját rávetítve a terrorizmusra azt látjuk első pillantásra, hogy a két fogalom ugyanaz, de ez nem fedti valóságot, mert a klasszikus háborúnak szabályai vannak (ezt a dzsihádnál is láttuk), a terrorizmusról ugyanez távolról sem mondható el. Közelebb kerülünk a valósághoz, ha a szabálytalan háborúkat, például a gerilla harcot vesszük szemügyre. A gerilla háborút mai megfogalmazásban aszimmetrikus<sup>30</sup> háborúnak hívják, amerikai mintára.

A hadtudomány megfogalmazása szerint: „Az aszimmetrikus hadviselés az aszimmetrikus kihívásokhoz kapcsolható olyan tevékenység, amikor a végrehajtók – legtöbbször saját életüket sem kímélve – hajtanak végre katonai akciókat, általában magasabb technikai színvonalon álló féllel szemben. Az aszimmetrikus hadviselés a nem költséges, egyszerű eszközökkel és módszerekkel végrehajtott – gyakran önfeláldozó – gerilla, partizán jellegű rajtataütésekkel és egyéb akciókat magába foglaló tevékenységek köre...általában a megszállt területeken harcoló fél fegyvere, módszere a megszállókkal szemben. Ebbe a körbe tartoznak: az öngyilkos merényletek, bombatámadások, logisztikai, vezetési pontok elleni akciók, tisztek, parancsnoki állomány elleni merényletek, utánpótlási vonalak rombolása...” (Resperger, 2010 pp.: 4.) A részletes ismertetőből leszűrhetjük, hogy az aszimmetrikus hadviselésben nincsenek szabályok, ez a hátrányban lévő fél háborúja. Gazdaságos hadviselés a klasszikus, drága, hagyományos háborúhoz képest, mert nem igényel sem nagy költség ráfordítást, sem klasszikus katonai szakértelmet (más típusút igen). A definíció magában foglal, lefed két egymással

---

<sup>30</sup> Kissé zavarba ejtő az új amerikai fogalom használat, mivel a régi, bevált gerilla és partizán kifejezések gyakorlatilag ugyanezt jelentik. Talán rossz történelmi beidegzések is szerepet játszottak az új kifejezés létrejöttében, mivel a partizánnak szláv-orosz-szovjet háttere, míg a gerilla spanyol-latin gyökerei rossz emléket ébreszthettek az amerikai katonai teoretikusokban. Ez azért is érdekes, mert az egyik legsikeresebb tankönyv az amerikai katonai akadémiákon Che Guevara kézikönyve. Bővebben a témáról: Ernesto Che Guevara (2007): A gerillaharcos kézikönyve, Budapest, Ulpius, ill. Resperger, Kiss, Somkuti (2013): Aszimmetrikus hadviselés a modern korban. Kis háborúk nagy hatással. Budapest, Zrínyi. A terrorizmus és felkelés (szabadságharc) szemléletes szembeállítás olvasható: Béres (2008): Napjaink muszlim terrorizmusának gyökerei és visszaszorításának lehetőségei. Budapest, ZNME, Hadtudományi Doktori Iskola (PhD értekezés).



ellentétes fogalmat, kategóriát, a gerilla-partizán-felkelő szinonimáját, a szabadságharcost, illetve témánkat, a terroristát. Mindkettő ugyanabból a kisebbségi pozícióból harcol, mindkettőnek azonosak a módszereik, és mindkettőjük küzdelme jogos – természetesen a saját szemszögéből. A különbség csupán néhány apró részletben van, és talán ezért olyan nehézkes a terrorizmus megfogalmazása, és ezzel függ össze az indokolatlan használata is.

Tehát, mi a terrorizmus pontosan?

### **3.4. A téma (jogi) meghatározása:**

A terrorista nem közönséges bűnöző. Neki üzenete van, amit minél szélesebb nyilvánosság elé akar tárni. A terrorista tudatos kommunikációt használ. Eszköztára egyszerű, mégis hatékony, mivel azt akarja, hogy figyeljenek rá. Cinkosa akarva-akaratlan a média, ami elvégzi helyette a kommunikáció munkáját, megnyitja előtte a közlés legprofesszionálisabb csatornáit. Cselekedete éppen ezért a lehető leglátványosabb, sztorit, szenzációt „csinál”, mert szüksége van a sajtóra, hogy minél nagyobb közvéleményt tudjon befolyásolni politikai céljai elérésében. Ez az, ami megkülönbözteti a köztörvényes bűncselekményt a terrorcselekményektől, a politikai indíttatás. Ez tulajdonképpen a terrorizmus eredeti „körbeírása”- és itt most a hangsúly a politikai indíttatáson van, de a szó, köszönhetően a mindennapos média visszhangnak, annyira beivódott a köztudatba, hogy számtalanszor használják indokolatlan esetekben, hivatalos szervek is cselekednek, sőt ítélkeznek is a terrorizmus szót hangoztatva. Mindez azt mutatja, hogy a 9/11 óta túl gyakran él – és visszaél – indokolatlanul ezzel a kifejezéssel a világ. A nemzetközi jogi fórumokat uraló Nyugat, azonban ezen a téren mintha szégyenlősnek bizonyult volna, mivel a terrorizmus definiálásánál nem hangsúlyozták annak politikai jellegét. Sokáig a nemzetközi jogban a terrorizmus kifejezést sem használták, nem volt rá kodifikált jogi definíció. Mivel a jog nem rendelkezett felőle, ezért jobb híján, előszeretettel hasonlították a háborús bűnökhöz, a nürnbergi bíróság joggyakorlata szerint: [Ld.: V.3. Függelék (Ferwagner [et al], 2004 pp.: 10.)]

Ez a definíció, mivel a világháborúra szabták, nem rendelkezik pl. a robbantásos merényletekről, ill. az akciók finanszírozásáról, így jogilag nehéz elítélni azt, amit nem tartalmaz, szabályoz a nemzetközi jog. Végül 1997. dec.15-én New Yorkban fogadták el

„a robbanóanyagokkal elkövetett terrorcselekmények megtorlásáról szóló nemzetközi egyezményt”, majd ugyanitt 1999. dec.9-én „a terrorizmus pénzügyi támogatását büntető nemzetközi szerződést”. Mindkettőben körülírják a fogalom lényegét, de egyik sem teljes, mert hiányzik belőlük az indíték. (Ld.: V.3.)

Az évek során a terrorcselekmények számának növekedésével megszülettek azok a definíciók, amik már pontosan leírják a terrorizmust. (Itt kell megjegyezni, hogy a fogalom szabályozása nemzetközi szinten, sőt akár egy adott országon belül is eltérést mutat.) Az Egyesült Államok külügyminisztériuma a következő módon definiálja a terrorizmust: „A terrorizmus előre kitervelt, politikai okokból kivitelezett erőszak, amelyet békés (fegyvertelen) célpontok ellen követnek el csoportok vagy titkos ügynökök azzal a szándékkal, hogy befolyásolják a közvéleményt.” Az amerikai Szövetségi Nyomozóiroda (FBI) szerint: „A terrorizmus az erő vagy az erőszak törvénytelen alkalmazása emberek vagy vagyontárgyaik ellen, a kormányok, a polgári lakosság vagy a társadalom bármely részének elbizonytalanítására, vagy kényszerítésére, politikai vagy társadalmi célok előmozdítása érdekében.” (uo. 11.) A fenti két meghatározás kiválóan példázza, hogy még egy adott országon belül is akadnak eltérések. Az utóbbi definícióhoz áll legközelebb a 2000-ben Nagy Britanniában elfogadott terrorizmusról szóló törvény (Terrorism Act): „A terrorizmus támadás végrehajtása vagy az azzal való fenyegetőzés, aminek az a célja, hogy nyomást gyakoroljon a kormányra, vagy hogy megfélemlítse a lakosságot vagy annak egy részét, annak érdekében, hogy elősegítsen egy politikai, vallási vagy ideológiai ügyet.”(uo. 12.) Míg az Európai Közösség szerint terrorista az, „aki felforgatja a fennálló rendet, aki súlyos fenyegetést jelent (...) egy ország politikai, gazdasági vagy társadalmi berendezkedésére vagy le is rombolja azt” (uo. 12.). Itt érdemes megemlíteni Netanjahu, Harc a terrorizmus ellen című könyvét, melyben a jelenlegi izraeli miniszterelnök így ír: „A terrorizmus a polgárokon gyakorolt szándékos, módszeres erőszak, mely az általa kiváltott félelmen keresztül politikai célokat kíván megvalósítani.” (Netanjahu, 1995. pp.: 20.). Adekvát definíció, ugyanakkor elgondolkodtató is, mert olyan cselekedetet ír le a miniszterelnök tömören és lényegre törően, amit az izraeli katonaság gyakran elkövetett a palesztin lakossággal szemben az elmúlt évtizedekben. (Természeténél fogva az izraeli politika ezt fordítva gondolja.) Ehhez áll közel a mértékadó hetilap, The Economist spártai definíciója, ami azt az erőszakot tekinti terrorizmusnak, amely meghatározóan civilek ellen irányul, és kimondott célja a terror terjesztése – politikai célok érdekében (Rostoványi, 1998). Ez

leginkább azért érdekes, mert ebben az értelemben, pl. az Afganisztánban amerikai katonákat, vagy a velük szövetséges afgán kormány katonáit, rendőreit felrobbantó, gyilkoló etc. elkövető nem sorolható a terroristák közé.

A magyar jog a terrorcselekményt a büntető törvénykönyvben, a közbiztonság elleni bűncselekmények közt tárgyalja (Ld.: V.3., BTK, XXX. 314. § 1)<sup>31</sup>. A törvény alaposnak tűnik, körbejárja a terrorizmust, különösen az állam védelmében, a civil lakosság érdekeit azonban csak egy alponthan említi. Mintha az államot annyira kellene féltetni, alkotóelemeit, az egyént már annyira nem. A társadalomtudósok nagy része viszont pont erre helyezi a hangsúly, a civil szférára.

Ennél élesebb paradoxon figyelhető meg az Egyesült Államokban. Mire kikristályosodott a terrorizmus definíciója, kirobbant az ellene vívott háború is. Ezzel párhuzamosan a nyugati világ vezető állama, bevezette saját országában („a szabadság földjén, a bátrak hazájában”) a Patriot Act-et, ami olyan jogosítványokat adott az államnak, amivel bárhol, bárkit le lehet hallgatni, megfigyelni, emailjeibe beleolvasni, behatolni a privát szférájába etc., ami erősen megkérdőjelezi a személyi szabadság korlátait és félelemre ad(hat) okot. Úgy tűnik, ami ellen harcol, azt egyúttal gerjeszti is, a saját határain belül és azon kívül (Chomsky, 2002, 2003).

A társadalomtudományokban az un. „terrológusok” sokféleképpen határozzák meg a terrorizmust. Egyrészt van olyan álláspont, hogy nem is lehet teljességében megfogalmazni, mert már annyi módon megtették, az pedig kétségtelen – mint már célozott rá a tézis – hogy sokan használják, de meghatározni csak kevesen tudják. Egy definíció akkor jó, ha minél egyszerűbb, tömörebb. A hosszas körülírás helyett a lényegre koncentrálna, 3 összetevője van a terrorizmusnak: az erőszak, a civilek és a politika (Barker, 2003). Így azok álláspontját osztja a tézis, akik szerint a terrorizmus az erőszak alkalmazása, vagy azzal való fenyegetés a civilek ellen, politikai indítatásból. Természetesen sok egyéb jellemzője is lehet a terrorizmusnak, hogy ideológia vezérelt, aszimmetrikus, nyilvánosságot igénylő etc., de ezek mind benne vannak, vagy inkább lehetnek a fogalomban, a lényegen azonban nem változtatnak. Az a módszer, az áldozat, az elérni kívánt cél. A vallási terrorizmusról már volt szó, itt is politikai motiváció van a háttérben. Mint ahogy nincs mérsékelt, vagy radikális terrorista sem, csak olyan, aki meghúzza a ravaszt, felrobbantja magát...

---

<sup>31</sup> 2016-ban módosították, kiterjesztették ld. LXIX. törvény.

Az állami terrorizmusról szintén megoszlanak a vélemények. Van, aki szerint ilyen nem létezik, mert az állam funkciója az erőszak (Resperger [et al], 2013). A dolgozat szerint azonban, ha az állam emberei átlépik az állam (vagy a társadalom) által felállított szabályokat, vagy a nemzetközi normákat, akkor beszélhetünk ilyen terrorizmusról. Ez a felülről szervezett formája a terrorizmusnak. Számtalan példa van erre, hatósági kínzások, gyilkosságok etc. Ennél a terrorizmusnál nem mondhatjuk, hogy a gyengék fegyvere, és azt sem, hogy olcsó terrorizmus, mert az apparátus működtetése sokba kerül. De politikai célja van, és erőszakot alkalmaz civileken. Az is ide tartozik, ha az állam megfélemlíti a lakosságot, például a rendelkezésére álló médiumokon keresztül. Sőt, a modern terrorizmus állami terrorizmusként született, gondoljunk csak vissza a jakobinusokra. A korabeli adatok szerint, több mint 17.000 embert hajtottak a guillotine alá, mint a forradalom ellenségeit.

A terrorizmus lehet egyéni, és csoportos akció. A történelem során, főleg az utolsó száz évben számtalan formája alakult ki. A szakirodalma sokféle módon csoportosítja, és több fajtáját különbözteti meg, ezek azonban meghaladják a dolgozat kereteit és nem is témája. A lényeg mindegyikben ugyanaz, az elrettentés.<sup>32</sup>

Végezetül visszakanyarodva kutatásunk tárgyához, nézzük meg, mit ír a Korán a terrorról. A terrorizmusról értelemszerűen semmit, mert a fogalom még nem létezett (elvont fogalmakat amúgy sem tartalmaz a Korán), de egy helyen mégis találunk utalást a félelem keltésre, megrémítésre (*turhibúna*) a muszlimok szent könyvében: „És készítsétek 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...” (Korán 8:60). Mint már tárgyaltuk, az *áják* kinyilatkoztatásának idejében Mohamed közössége folyamatosan támadásoknak volt kitéve. Ez a vers a harckészültségről szól, taktikai utasítás egyben az ellenség elijesztésére, megrémítésére a korabeli hadászati viszonyoknak megfelelően. Bármelyik más korabeli hadi irományban találunk hasonló leírást, sőt, a több mint 1000 évvel korábban keletkezett Szun Ce könyv, A hadviselés

---

<sup>32</sup> Érdekes adalék a témához, hogy Churchill, aki fiatal gyarmati tisztként részt vett az angol-búr háborúban, már két olyan fogalmat is megtapasztalt a korabeli Dél-Afrikában, ami a mai háborúkat is meghatározza. Az egyik a kommandó, a másik a terrorizmus. Az előbbi kifejezést ő honosította meg a brit sajtóban, a kis létszámú búr lovas brigádok után, az utóbbiról pedig azt mondta, hogy puha intenzitással vívott háború. Korunk terrorizmusára ez már nem jellemző, maximum a puha célpontok (értsd könnyű, ld. védtelen civilek) ellen elkövetett merénylet, de az intenzitás nagyon is erőteljes, maximum nem permanens.

tudománya, ennél jóval plasztikusabb és precízebb útmutatásokat ad a hadviselésre – ez mind a mai napig tankönyv egyes katonai akadémiákon. A vers lényege az ellenség elijesztése erőfitogtatással a harc előtt. Korabeli pszichikai hadviselés. Ebben a *tafszír* tudósok is egyet értenek, és sehol nem találunk utalást a Koránban ártatlan emberek lemészárlására, anyagi károkozásra, vagy egyéb, mai terrorcselekményre való buzdításra.

#### 4. Aszimmetrikus ellenfogalmak

Reinhardt Koselleck híres munkájában, Az aszimmetrikus ellenfogalmak történeti-politikai szemantikájában a kirekesztő gondolkodás sarokkövét, az ellenség konstruálást járja körbe. Három történeti példán keresztül vizsgálja a kérdést, a hellén-barbár, a keresztény-pogány és a felsőbbrendű ember-alsóbbrendű ember duális kategória párvain.

A történelem során az emberiség, annak csoportjai mindig megnevezik magukat, közösségeiket ez által is definiálják. Gyakran az ellenség megnevezése adja az önmeghatározás alapját, azaz mi nem vagyok, ez a definíció egyik, általában könnyebb módja. Ugyanakkor az aszimmetrikus ellenpárok esetében az önmeghatározás, ami mindig pozitív, az ellen nyelvi kifosztását jelenti, olyan értelemben, hogy automatikusan kizárja a sajátja jellemző pozitívumokból az idegent, neki csak a negatívumok maradnak. Így lesz a sajátból barát, az idegenből ellenség. Az emberiség gyakran élt, és él mind a mai napig, a politikában és a mindennapokban is ilyen aszimmetrikus, egymást kirekesztő, kizáró, dichotóm ellenfogalmakkal, használatuk az ókortól végigvonul a történelmen. A téma szempontjából releváns megközelítés a Kelet-Nyugat fogalompár vizsgálata, illetve ennek analógiájaként az iszlám által használt felosztás, a *dár al-harb* – *dár al-iszlám* ellenpár. Az analógia a kosellecki példákkal azért is patkolt, mert ő is univerzális jellegű fogalmakat boncolgatott, olyanokat, amik átfogják az egész emberiséget.

A Kelet-Nyugat aszimmetrikus ellenpár gyökerei a hellén-barbár fogalompárban is megtalálhatók. Az ókori görögök az idegent, az ellenségeiket, aki nem rendelkeztek olyan nemes szellemi és fizikai tulajdonságokkal, mint amiket maguknak tulajdonítottak a hellének, barbárnak nevezték. Ugyanakkor a kiterjedt kereskedelem, és a görög poliszok háborúi a keletről érkező perzsa hódítókkal mély nyomot hagytak a korabeli

görögség kollektív tudatában, ezért a barbár és keleti ember konvergált egymással, és egymás szinonimái lettek. (Arisztotelész ebben a szellemben nevelte, készítette fel Nagy Sándort a keleti hadjáratára, a Perzsa Birodalom ellen.)

Ha tovább megyünk a kosellecki példákon, akkor a keresztény-pogány ellenpárnál még közelebb jutunk a problémánkhoz. Ráadásul ebben az esetben ott rezonál a keresztény-muszlim pár, mint ellenfogalmak, és ez a definiálás, ha burkoltan is, de jelen van korunk retorikájában, kommunikációjában is. A keresztény Európának az első igazán intenzív és hosszan tartó érintkezése a Kelettel, a keresztes hadjáratok voltak. Ebben az időben az európaiság, mint fogalom, még csak formálódott, de a hadjáratok kiváló lehetőséget biztosítottak a keresztény európai államoknak, hogy definiálják magukat. Így lett a barát keresztény, az ellenség pedig pogány. Akkoriban az ismert világ Európából, Ázsiából és Afrikából állt, és az európai kereszténység tudatában volt számbeli kisebbségének, hiszen azt pontosan tudták, hogy hol élnek a keresztények. Éppen ezért az általános felfogás az volt, hogy a világ nagyobb része pogány (ellenség), ami elsősorban az iszlámot jelentette, hiszen csak róluk volt ismeretük. Ennek megfelelően alakította ki Európa az iszlám világról, mint ellenségről azt a negatív képet, amit általánosságban mind a mai napig őriz<sup>33</sup>. A folyamat fonákja, hogy abban az időben az iszlám világ, a Kelet, sokkal magasabb fejlettségi szinten állt, mint a Nyugat. Európára a feudális társadalmi berendezkedés, és agrárgazdálkodás volt a jellemző, míg a Kelet mozgója a jól jövedelmező, kiterjedt és szerteágazó kereskedelem volt, ami sok utazást, a világ megismerését, és az ezzel járó nyitott gondolkodást jelentette (Simon, 2009). Érthető hát a Nyugat frusztrációja a Kelet irányába, és az ebből erdő gondolkodás, ami a közel kétszáz évig tartó intenzív érintkezés, a keresztes hadjáratok végére sem oldódott fel, változott meg. A keresztes hadjáratok további társadalmi jellemzője, hogy a Nyugat kollektív tudatában erősebb nyomott hagyott, mint a korabeli muszlim világban, mert ezek a háborúk az akkori iszlám világ kiterjedéséhez, hatalmához, harcaihoz képest csak határmenti villongásnak számítottak. Jelentősége az iszlám világban csak az iszlám civilizáció hanyatlásával növekedett meg, de ez egy jóval későbbi korhoz, a gyarmatosítások korához kötődik, amikor fordult a helyzet, és már a muszlim világ napjainkig tartó frusztrációjáról beszélhetünk. (Ahogy ezt már említette a dolgozat.) Ezt az utólagos felértékelődés akkor válik világossá, ha megértjük, hogy az iszlám világ sok

---

<sup>33</sup> A teljes képhez hozzátartozik, hogy voltak a történelem során ellenpéldák is, pl. a romantika pozitív iszlám- és Kelet-képe.

dologban eltérően gondolkodik, mint mi. Más a viszonyuk az időhöz, a történelemhez. Mivel az iszlámban világban a vallás az élet minden mozzanatát áthatja, szabályozza, ezért a történelmi események is mindig hordoznak vallásos üzenetet. Ezek a megfelelő kontextusba helyezve aktivizálódnak, reflektálnak a muszlimok éppen aktuális problémáira, mint egy élő hagyomány. Ez főleg a krízisek idején nyer értelmet. Így kerül párhuzamba napjaink történelme, a keresztes hadjáratokkal a muszlimok kollektív tudatában.

Visszatérve az aszimmetrikus ellenfogalmakhoz, a Nyugat negatív, szemantikailag kifosztó Kelet definiálása a történelem során nem változott. Egyrészt a keresztes háborúk idején kialakult szemléletet az Oszmán török európai hódítások tartósították, de a folyamat folytatódott akkor is, amikor Európa offenzívába ment át, és kezdetét vette a kolonizáció. Ekkor már rég nem beszélhetünk az iszlám világ, a Kelet gazdasági, kulturális fölényéről, a Nyugat minden téren átvette a vezetést. Innen datálódik a muszlimok jelenlévő frusztrációja. Annak ellenére, hogy a gyarmatosítások kora már lejárt, az iszlám gondolkodás szerint (és nemcsak szerintük) ez a folyamat, az iszlám világ gyarmatosítása még mind a mai napig tart, gazdasági, tudományos-technikai függés és kulturális elnyomás formájában.

Most nézzük meg mindezt a muszlimok szemszögéből. A *dár al-harb* és *dár al-islám* aszimmetrikus ellenfogalmak tökéletesen illenek a témához, mert egyetemes jellegüknél fogva bipolárisan osztják fel világunkat az iszlám szemszögéből, és a muszlimok kommunikációja, argumentációja szerint kapcsolódik a dzsihád fogalmához. A fogalmak jóval Mohamed után keletkeztek egy olyan korban, amikor az iszlám hódítások az akkor ismert világ jelentős részére terjedtek ki. A *saría*, az iszlám jogrendszerének hosszú kialakulása során felmerült az igény az iszlám által uralt, illetve azon kívül eső területek jogi kategorizálására. A *dár al-islám*, szó szerint az iszlám háza, átvitt értelemben az iszlám világa, olyan területet jelöl, ami az iszlám fennhatósága alá esik. A muszlim interpretációban ez az öndefiníció, a saját, a barát kategóriája, ahol igazság és béke uralkodik. Ezzel ellentétes a *dár al-harb*, a háború világa, olyan terület, ami nem esik az iszlám fennhatósága alá, ellenséges viszonyban áll az iszlámmal, annak biztonságát, szabadságát fenyegeti, ezért ellene háborút lehet viselni. Ez az idegen, az ellenség definiálása. Fontos a „lehet” a mondatban. Arról van szó, hogy Mohamed halála után meginduló hódítások nagyon gyorsan, nagyon komoly sikereket hoztak. A korabeli muszlimok a szárazföldön félelmetes hadseregnek bizonyultak, mozgékony könnyűlovas

taktikájuk, és a nehéz körülményekhez hozzászokott emberanyag nehezen talált legyőzőre. Ráadásul gyorsan és innovatív módon elsajátították a hajózást, és a tengeri hadviselésben is figyelemre méltó sikereket értek el. Ennek köszönhetően az ismert világ mindhárom földrészén jelentős hódításokat tudtak magukénak. Ezek a hadjáratok a zsákmányszerzés, és a politikai terjeszkedés eszközei voltak, de joggal hihették ugyanakkor azt is, hogy univerzális igényű vallásuk (ami hitük szerint a békét és az igazságot hozza el) az egész világon elterjed. A katonai sikerek azonban idővel megtorpantak Európában, Ázsiában és Afrikában egyaránt. Rá kellett jönniük, hogy az arab expanzió véges, nem lehet mindenütt háborút viselni. Ekkor jött létre a *dár al-szulh*, vagy másképp *dár al-ahd* kategória, ami a fegyverszünet világának felel meg. A fogalmat az egyik leghíresebb vallásjogtudós, as-Sáfii alkotta meg a IX. században. Ezáltal jogilag lehetővé vált az együttműködés a világ más területeivel anélkül, hogy háborúba bonyolódott volna a kalifátus. Gyakorlatilag ez egy jogi kibúvó arra az esetre, ha a muszlim állam erejét meghaladó katonai vállalkozás van kilátásban. A fegyverszünetet jogilag 10 évre lehet megkötni egy próféta hagyomány mintájára (hudajbíjai szerződés)<sup>34</sup>, ennél a pontnál azonban meg kell említeni, hogy nézeteltérés alakult ki az akkori kor nagy vallásjogtudósai által alapított vallásjogi iskolák közt. Nevezetesen as-Sáfii szerint ez csak maximum tíz év lehet, míg a másik neves tudós, Abu Hanífa szerint ezt 10 évenként meg lehet hosszabbítani, ahogy azt az iszlám érdeke kívánja, mert a „...muszlimok érdekeit a béke jobban szolgálja, mint a háború...” (Abu Sulayman, 1996, pp. 62.).

Miért olyan fontosak ezek a megállapítások több mint ezer év múltával a muszlimoknak?

Valójában ezek nemcsak a muszlim, hanem a velük kapcsolatban lévő, mellettük élő, nem muszlim országoknak is szignifikánsak. Itt utalnunk kell a fent említett eltérő muszlim gondolkodásra a történelmi hagyományok tükrében. Az említett két tudóst az iszlám legnagyobb gondolkodói közt tartják számon, és a legnagyobb tisztelet övezi munkáikat mind a mai napig. Éppen ezért mértékadó a jogi véleményük napjainkban is, és ez fontos alapelv az iszlám országok nemzetközi kapcsolataiban. Lefordítva, egész egyszerűen arról van szó, hogy ez adott a múltban jogi alapot a muszlim országoknak a békés egymás mellett élésre a nem muszlim országokkal, és ismerve a muszlimok viszonyát múltjukhoz, ez napjainkban is hivatkozási alap (lehet), ha tradicionális módon,

---

<sup>34</sup> Mohamed 628-ban 10 éves fegyverszünetet kötött a vele akkor folyamatosan hadban álló mekkai vezetőikkel.



a *saría* felől közelítjük a kérdést. Az pedig egyáltalán nem mindegy, hogy melyik jogi álláspontot fogadja el a többség, a maximum 10 éveset, vagy azt, ami korlátlanul meghosszabbítható. Abu Hanífa véleményét osztotta Ibn Hanbal is, aki szintén a kor meghatározó jogtudósa volt, így ma is ez a jogi vélemény van érvényben, megteremtve a békés egymás mellett élés lehetőségét muszlimok és nem muszlimok közt, a *saría* szempontjából.

Ehhez a kérdéshez tartozik egy napjainkban is jelentős figyelmet igénylő folyamat, nevezetesen a muszlimok migrációja. Nem kevesebbről van szó, mint arról, hogy a muszlimok elhagyhatják-e az iszlám területét, migrálhatnak-e egy nem muszlim országba. Ezt a kérdést már nem lehet olyan egyértelműen levezetni a fenti megállapításból. A történelmi példák azt bizonyítják, ahol megszűnt a muszlim fennhatóság, onnan a muszlimok elvándoroltak, mert iszlám fennhatóságú területeken kell élniük, ahol a *saría* van érvényben. Ez a jelenség megfigyelhető a középkori Magyarországon is, a török hódoltság megszűntével. Csakhogy napjaink megváltozott viszonyai mellett ezt a gyakorlatot nehéz fenntartani, és ez egy új kihívás elé állította az *ummát*. Végül az elfogadott gyakorlat az lett, hogy az iszlám engedélyezi a migrációt, abban az esetben, ha az adott országban a muszlimok szabadon gyakorolhatják a vallásukat. Ezt azonban vallásjogilag alá is kellett támasztani, ezért korunk vallástudósai az *idzstihád* segítségével konstruáltak egy új kategóriát az ezredfordulón, ez lett a *dár al-daava*, azaz a misszió, vagy propaganda világa a hit szempontjából. Egyúttal pedig elvetették az iszlám világa – háború világa kettős felosztást, mondván, hogy ez a mai viszonyok közt túlhaladott. Ennek megfelelően a Nyugat-Európába kivándorolt muszlimok, a *saría* szerint nem a *dár al-harb*, hanem a *dár al-daava* világában élnek. Ezt a jogi rendelkezést *fiqh al-akallijját*-nak, azaz muszlim kisebbségi jognak nevezik (Fishman, 2006). A muszlimok migrációja mellett másik jelentős hozománya ennek a jogi értelmezésnek, a hadi állapot, konkrétabban a terrorizmus elvetése, mert ezáltal jogilag is okafogyottá vált, hisz megszűnt a *dár al-harb*, ahol háborút kell/lehet viselni a muszlimoknak. Ez a praktika általánosan elfogadottá vált a muszlim világban, és a mérsékelt imámok köreiben. Kidolgozása két muszlim tudós nevéhez fűződik, Taha Dzsábir al-Alváni mellett közreműködött Juszuf al-Karadávi is, aki (mint már említette a tézis) az iszlám egyik legnépszerűbb hitszónoka. Azonban, mint annyi mindenben, itt sincs teljes konszenzus, mert a radikális nézeteket képviselő muszlimok szerint mind a mai napig fennáll a *dár al-harb* – *dár al-izlám* status quo, amit az általuk elkövetett

terrorcselekmények igazolására fel is használnak. Tipikus példa erre napjainkban a DAIS/Iszlám Állam kommunikációja, ami nemcsak megtartotta az eredeti felosztást, de leszögezte, hogy csak az általa uralt területek jelentik a *dár al-iszlámot*, az összes többi *dár al-harb*.

Az ellenség és barát meghatározásához meg egy gondolat. Carl Schmitt<sup>35</sup>, a XX. század egyik jelentős gondolkodója, A politikai fogalma című alaphívében elemzi az ellenség-barát problémát, rámutatva arra, hogy a politika nem más, mint ennek a megkülönböztetése, mely legélesebben, kristálytisztán a háborúban nyer értelmet. Egy késői értekezésében, A partizán elmélete című munkájában (Schmitt, 2000) pedig korunk háborúinak, az aszimmetrikus háborúk tipikus ellenségképeivel foglalkozik. Megállapításait Szabó Márton adaptálta napjainkra, A láthatatlan ellenség című dolgozatában (Szabó, 2004). Akarva-akaratlanul a terrorista-szabadságharcos aszimmetrikus ellenfogalmakhoz jutunk el e munkák által, azzal a megkötéssel, hogy Koselleck fogalmi ellenpárjaival ellentétben itt nem egyetemes igényű ellenfogalomról van szó, hiszen nem az emberiséget osztja két embertípusra, sőt, egymással olykor konvergáló fogalmakkal dolgozunk, például ami a módszereket illeti. Mindkét csoport alkalmaz/hat azonos módszereket, és ideológiájuk közt is találhatunk átfedést. Csakhogy a célcsoport bipoláris, és még találunk néhány „részletet”, ami szembe állítja a fogalmakat. Nézzük ezeket részletesen.

A fogalmak vizsgálatakor szembeötlő, hogy a szakirodalom több kifejezést is használ, és az sem ritka hogy ezek keverednek egymással. Ebbe a fogalomkörbe tartozik az irreguláris harcos, a felkelő, a szabadságharcos, a partizán, a gerilla és a terrorista. Nem véletlenül maradt a felsorolás végére a terrorista, mert az „érezhetően” diszkordál a többitől. Ami első látásra közös bennük, hogy mindegyik fogalom önkéntes kategória, ami a morált minden esetben emeli, ez hatékonyságuk egyik alapja. (Ez a reguláris harcosról nem mindig mondható el, ráadásul ő mindig egy szigorú szabályrendszerben cselekszik, amiben az improvizációnak alig van tere, ez pedig a hatékonyság csökkenéséhez vezet.) Emellett mindegyik fogalom beleillik az irreguláris harcos kategóriába. Az irreguláris harcos civilnek öltözik, nem hord egyenruhát, ellentétben a katonával, akinél az öltözék jelzés értékű a társadalom felé, félreérthetatlenné teszi viselőjének társadalmi pozícióját, nyilvánosság feletti hatalmát. A reguláris harcosnál

---

<sup>35</sup> Schmittől bővebben ld.: Lilla, 2005.

(katona, rendőr etc.), ellentétben az irreguláris harcossal, a fegyverének viselése látható, és ez még jobban kiemeli, erősíti pozícióját.

Ha végigvesszük a többi fogalom jelentését, látjuk, hogy a terrorista kivételével szinonimái egymásnak. A felkelő, az elnyomó, vagy megszálló hatalom ellen, a szabadságharcos a szabadságért harcol. A gerilla a spanyol *guerra*, háború szó kicsinyítő képzős alakja, így kis háborút jelent. A kifejezés az 1808-1813 közötti spanyol szabadságharcból származik, amikor a spanyol nép több mint 200 egymástól többé-kevésbé független, kis, lokális háborúban harcolt Bonaparte Napóleon megszálló seregei ellen. A partizán jelentése az olasz *partigiano*, párttag, harcostárs szóból származik, ebből vált nemzetközivé. Az első partizán harcmodorról szóló mű egy német szerző, Johan von Ewald tollából származik 1785-ből, aki irreguláris harcosként végigharcolta Észak-Amerikában előbb a hétéves angol-francia gyarmati háborút (1756-1763), majd az amerikai függetlenségi háborút (1775-1783) is, és tapasztalatait rögzítette a *Treatise on Partisan Warfare* című könyvében. A másik figyelemre méltó olvasmány Vlagyimir Iljics Lenin, A partizánharc című tanulmánya, melyben a szerző új, tágabb szintre emeli a partizán fogalmát, a lokális harcból a nemzetközi osztályharc hadszíntérre, megteremtve ezáltal a partizán evolúcióját, az internacionalista hivatásos forradalmárt (Schmidt, 2000), de ez már inkább egy új, önálló kategória.

A partizán és szinonimáinak jellemzői az irregularitás (és bizonyos értelemben az illegalitás), a politikai elkötelezettség (pártszimpatizáns, harcostárs), és emellett a harcászati mobilitás, a konspirációs készség, és ahogy Schmitt nevezi, a tellurikus karakter. Che Guevara azt írja, „a partizán a háború jezsuitája” (Che Guevara, 2007, pp.39), ezzel a rejtőzködő, konspiratív hadviselésre, éjszakai manőverek etc. gondol, de Schmitt ezt tovább viszi, amikor aláhúzza a partizán politikai/katonai erő kifejtésének feltétlenségét. És itt van az egyik olyan pont, ahol a terrorista és a partizán/gerilla konvergál egymással. Mindkettőre jellemző a „jezsuita” harcmodor, és mindkettő képes szélsőséges módszereket alkalmazni. A partizán/gerilla ugyanakkor a tellurikus karakter miatt a saját harcának a jobbágya, röghöz kötött, mert a saját földjén harcol, azt védi, illetve ott akarja a jogait kivívni. Ez egyben az egyik erőssége is, a helyismeret. De nemcsak a környezetet, a terepet ismeri, hanem ismeri annak lakosait, így élvezzi a nép támogatását is. Ez a legfontosabb, döntő tulajdonság, ami szembeállítja a terroristát a szabadságharcossal. A terroristának nem lehet valós tömeg támogatottsága, mert a tömeget támadja, azt terrorizálja, félemlíti meg. Érdeemes belegondolni, hogy ez

visszafelé is igaz, az a terrorcsoport, amelyik tömegbázissal bír, nem terrorcsoport, bármit is állít róla a hatalom.

Ismét visszatérve az aszimmetrikus ellenfogalmakhoz, és leszűkítve a valóságot a háború, azon belül is az aszimmetrikus háború horizontjára, semelyik irreguláris harcos nem mondja magáról, hogy terrorista. Az öndefiníció mindig a pozitív kicsengésű szabadságharcos, az ellenség definíciója pedig a negatív kicsengésű, nyelvileg kifosztott terrorista.

## 5. A fundamentalizmusról

### 5.1. Fundamentalizmus

A fundamentalizmus vizsgálata azért megkerülhetetlen ebben a dolgozatban, mert a híradások szinte kivétel nélkül összemoszák a terrorizmussal. Amikor muszlim szélsőségekről, vagy muszlimok által elkövetett terrorcselekményekről folyik a diskurzus, akkor a média konzekvensen iszlám fundamentalistát, iszlamistát, dzsihádistát, *szalafitát*, *dzsihádistá szalafitát* használ. Ha megnézzük a fogalmak jelentését, látjuk hogy ezek a megnevezések meglehetősen szerencsétlenek. A Nyugat szeret kategorizálni és egyszerűsíteni, ez különösen jellemző a médiára, a kifejezések pedig, függetlenül attól, hogy mennyire adekvátak, a téma intenzitásával arányosan meggyökereznek a köztudatban. Ugyanakkor az iszlám politikai aspektusával foglalkozó szakirodalomban teljes az egyet nem értés a fenti kategóriákban, azok használatában.

A Nyugat által használt fundamentalizmus eredetileg egy amerikai protestáns vallási irányzatot jelent. A XIX. század végén, a XX. század elején az Egyesült Államokban a protestáns felekezeten belül kibékíthetetlen vita alakult ki a Biblia tévedhetetlensége és a teremtéstörténet-evolúció kérdéseiben. Kettészakadt a felekezet modernista és konzervatív ágra. A konzervatívok kiadtak egy 12 kötetes sorozatot hitelveik védelmében, ami természetesen azok tradicionális megközelítésén alapult. Ez volt a „Fundamentals”, az Alapok, amiben vallásuk eredeti tézisei mellett tesznek hitet változatlan formában, így elvetették az evolúció elméletét és a Biblia kritikáját is. Ennek a konzervatív amerikai vallási irányzatnak a követőit nevezték a 1920-as évektől fundamentalistáknak. Az amerikai politikai életnek ugyanúgy komponense (ha nem is

olyan mértékben) a vallás, mint az iszlám világnak. Ennek megfelelően a fundamentalisták is kivették részüket a politikából, több-kevesebb sikerrel (Krizmanits, 2006-2008). A politikai programjuknak azonban sosem volt szignifikáns része az erőszak<sup>36</sup>, ezért az az érdekes szituáció állt elő napjainkra, hogy az amerikai fundamentalisták hevesen bírálják az amerikai sajtót és azokat a szakértőket, akik az iszlám szélsőségekre használják a fundamentalista kifejezést. Az amerikai konzervatív protestánsok címkézése oly időtállóan bizonyult, hogy lassan, de biztosan a többi vallás ultra konzervatív felekezeteit is ezzel a kifejezéssel látták el. Ma azt mondhatjuk, hogy a fundamentalizmus, olyan bármelyik vallásra érvényes irányzat, mozgalom, ami a vallás eredeti téziseihez, a gyökereihez, az alapjaihoz nyúlik vissza. Ezzel együtt a kifejezés megőrzött, ha tetszik konzervált, egyfajta, a fejlődéssel szemben álló negatívizmust, bigottságot, sőt az idő múlásával olyan negatív konnotációkkal is bővült, mint az intolerancia, kizárólagosság, kétpólusú szemlélet, vagy a diskurzus elutasítása.

Mindent összevetve azt a következtetést vonhatjuk le a fentiekből – azon túl, hogy a fundamentalizmus amerikai gyökerű kategória –, hogy alapvetően egy pozitív fogalommal van dolgunk, mert miért lenne baj az, ha valaki a vallásának a fundamentumához, a tiszta forráshoz nyúlik vissza? A fundamentalizmus igazán negatív kicsengést akkor kapott, amikor az amerikai szakértők, társadalomtudósok mintájára, az amerikai média elkezdte az iszlámmal kapcsolatban is alkalmazni azt. Az iszlám fundamentalizmust nem tisztán vallási alapon határozták meg, hanem elsősorban a radikális iszlám politikai mozgalmával azonosították, azt pedig a terrorizmussal. Ez pedig így nem helytálló. Tudniillik, ahogy az iszlám is sokszínű, úgy az iszlám fundamentalizmus is, sőt a radikális csoportok közt is nagy az eltérés. Ez utóbbiak közt a legnagyobb különbség a módszerekben van, mert van aki elutasítja az erőszakot, és van olyan, aki alkalmazhatónak tartja azt, ugyanazon cél elérése érdekében. Ettől még a politikai céljaik lehetnek azonosak, a vallási nézeteikről nem is beszélve, mert ezekre a csoportokra az a jellemző, hogy mindegyik az iszlám gyökereihez való visszatérést, a ráakódásoktól mentes tiszta iszlámot, a jámbor ősök (*asz-szalaf asz-szálíh*) gyakorlatát tartja vallásilag az egyedül üdvös és járható útnak.<sup>37</sup> Ez alapján, az ilyen mozgalom

---

<sup>36</sup> Ugyanakkor itt kell megjegyezni, hogy Curtis Lee Laws baptista prédikátor, akitől származik a kifejezés, 1920-ban azt írta: hogy a fundamentalisták azok a keresztények, aki készek „to do battle royal for the fundamentals.” (<http://www.conservapedia.com/Fundamentalism>)

<sup>37</sup> A jámbor ősök, Mohamed prófétára és társaira, azok követőire, és a követők követőire vonatkoznak a muszlim közbeszédben.

követőit hívják a muszlimok *szalafitáknak*, vagy *szalafiknak*. Az iszlámban külön van kifejezés, ami általánosan fejezi ki azt, ami az eredeti amerikai vallásos fundamentalizmust jellemzi. Ez az *uszúlijja*, ami az *uszúl* gyökerek szóból ered és a kifejezés tükörfordítása, de ez nem klasszikus kifejezés az iszlámban, mert csak a XX. században vezették be.

Az iszlám fundamentalizmus kifejezés az 1979-es iráni iszlám forradalom győzelme után gyökerezett meg a Nyugat köztudatában, és rögtön negatív kicsengéssel párosult, mert ez a politikai váltás nem felelt meg a Nyugatnak, elsősorban az Egyesült Államoknak. A politikai változás meglepte, és zavarba ejtette mind a politika, mind a specifikus tudomány világát Nyugaton. Csakhogy a síita Iránban ez a politikai aktivitás sem a sah uralma alatt, sem a megdöntésekor, sem utána nem lépte át a terrorizmus ingerküszöbét. (Talán az egyetlen kivétel, az 1979-es teheráni túszejtés az USA nagykövetségén.) Ez majd az iráni példa által (is) inspirált egyes szunnita mozgalmakra lesz jellemző, azokra, amik közül néhány ma is meghatározó aktor a regionális muszlim és világpolitikában egyaránt.<sup>38</sup>

A Nyugat által speciálisan fundamentalizmusnak címkézett jelenség az iszlámban sokkal régebbi ennél, bár jöllehet akkor még egyáltalán nem került a Nyugat látókörébe, és még nem tudta magáról, hogy egykor majd fundamentalizmusnak hívják. Ez tulajdonképpen egy reakció az iszlám világ válságainak az idején, válasz az adott kor katonai, politikai, gazdasági és kulturális kihívásaira. Egyfajta speciális reformmozgalom, ami a tiszta iszlámban, pontosabban a vallás gyökereihez való visszatérésben látja a megoldást az említett társadalmi kihívásokra. Az iszlám diskurzus ezt a mozgalmat hívja a már említett *szalafijjának*, a Nyugat pedig szalafizmusnak.

## 5.2. Szalafizmus

Rá kell mutatni ismét, mennyire eltér a két civilizáció gondolkodása egymástól. Az iszlám (és általában a keleti kultúrák) nem használ olyan kategorizálást, mint a Nyugat. Távol áll a gondolkodásától mindenféle izmus alkalmazása, éppen ezért nehézkesek ezek a fogalmi kategóriák, némi zavart okoznak a szakirodalomban, de különösen a médiában. A *szalafiták*, ahogy ezt már érintette a munka, a jámbor ősök példáját tartják követendőnek. Az *asz-szalaf asz-szálih*, a muszlim argumentációban nem

---

<sup>38</sup> Ld.: al-Káida, DAESH/DAIS/IA, hogy csak a legjelentősebbeket említsük.

csak egyszerűen „jámbor ősöket” jelent, hanem azt is jelöli a konnotációja, „akinek ép a hite”. Ez mit jelent?

A muszlimok kollektív tudatában ez három generációt jelent, olyan muszlimokat, akik Mohamed próféta kortársai voltak, vagy nem sokkal utána éltek, tehát időben nem voltak túl távol a prófétától, a prófétai elvektől, a tiszta kinyilatkoztatásoktól. Ez a három generáció Mohameddel és az ő társaival (*aszháb*, esz: *száhib*) kezdődik. Azonban Mohamed kortársai közül nem volt mindenki társ, ehhez három feltételnek kellett megfelelni: az illető találkozott a prófétával, hitt a tanításában és ebben a hitben halt meg. Az utolsó prófétai társ Anasz ibn Málík volt, halálának pontos ideje nem ismert, egyes források 710-t más források 712-t jelölnek meg. A második generáció a próféta és a társak követői, a *tábiún*, az ő idejük 796-ig tartott. A harmadik pedig a követők követői, a *tábi at-tábiún*, az utolsó közülük a muszlim hagyomány szerint a híres vallásjogtudós, Ibn Hanbal volt, aki 855-ben halt meg (El-Din Shanin, 2006-2008). Ez volt a híres *szalafi* nemzedék, akiknek a tettei és példája a muszlim közgondolkodásban mind a mai napig visszhangzik. Mohamed a hagyomány szerint egy tanításában megjósolta, hogy az őt követő két generáció még az igaz úton fog járni, ezért a muszlimok ennek a három generációnak a tevékenységét követendő példaként tartják számon. Ez egyben azt is jelenti, hogy valahol minden muszlim *szalafi*, mert minden igaz muszlimnak követendő példa Mohamed és a jámbor elődök élete, tevékenysége. Ezért ilyen alapon nem lehet megkülönböztetni, kategorizálni, mert nemcsak az számít, hogy mit mond, hanem elsősorban az, hogy mit tesz az illető. Ahogy már említette a dolgozat, a hittétel lehet azonos, de valójában a módszer az, ami számít. Éppen ezért széles az a spektrum, ami a *szalafijját* átfogja. Van aki teljesen elveti az erőszakot, van aki alkalmazhatónak tartja, de nem vesz benne részt, és vannak olyanok is, aki tevékenyen, sőt gátlástalanul alkalmazzák, de ugyanakkor a hitük, hitelveik szerint mind *szalafinak* számítanak. A baj az, hogy ez utóbbi alapján ítélik meg a mozgalmat, sőt nem ritkán az egész iszlámot! Az iszlám azt mondja, a muszlimok számára a helyes, követendő út, a középút.

„*Va kadálíka dzseálnákum ummatan vaszata...*” azaz, „És ekképpen tettünk titeket középúton járó (kiegyensúlyozott és igazságos) közösséggé...” (Korán 2:143)<sup>39</sup>. Az arabban a középút, a mérsékelt irányzat neve, *vaszatijja*. A túlzásra, szélsőségessegre használt fogalom, a *mutasaddidín*. Ez utóbbit használják a radikalizmusra,

---

<sup>39</sup> Okváth féle Korán fordítás.

szélsőségeségre, illetve az ilyen mozgalmakra, csoportokra. Ez deviáns az iszlám eredeti tanításaitól, még akkor is, ha az adott mozgalom pontról pontra követi az iszlám hitelveit, mert nemcsak a hitelvekben kell a *szalafikat* követni, de a módszerekben is. Az iszlám elsődleges forrásai azonban – ahogy ezt láttuk a korábbi fejezetekben – az oktan erőszakot elítélik.

Idővel a Nyugat felfedezete a *szalafijját* (nyugati terminusban szalafizmus), és az analógia azért is adekvát, mert a muszlim kommunikáció kifejezetten a gyökerekhez, való visszatérést mond, amikor azt fejezi ki, hogy visszatér az alaptanításhoz, a ráakódás mentes iszlámhoz. A *szalafijja* mindig az iszlám nagy válságkorszakaiban került előtérbe, mint egy gyógyír az iszlám betegségeire. Éppen ezért egy különleges reform mozgalom, mert a múltba tekint, ott keresi az iszlám társadalom problémáira a megoldást. Ha megnézzük az iszlám történeti mozgását, megjelenik már a Mohamed halálát követő, a vezetésért folyó hatalmi harcokban, majd fontossá válik a mongol invázió idején, és különösen nagy jelentőséget kap az európai gyarmatosítás korában, melyek hatásai kihatnak az iszlám társadalom minden aspektusára, és mind a mai napig érezhetőek az iszlám világban. Ez okozza a *szalafijja* jelenlétét napjainkban. Ez egyben azt is mutatja, hogy az iszlámon belül a történelme során végső soron mindig a vallás gyökereihez való visszatérésben vélték megtalálni a megoldást. Ez egyrészt azt sugallja, hogy az iszlám világ nem képes alapvetően megújulni, mert a különböző válságok idején mindig megpróbál visszarendeződni az alapállapotába, és ez eo ipso magyarázza pl. a demokrácia transzportok sikertelenségét az iszlám világban, másrészt felvetődik a kérdés, ez miért van így, miért nem tud az iszlám világ a nyugati világhoz hasonló fejlődési modellt követni!?

Először is le kell szögezni, hogy nem a *szalafijja* az egyetlen válasz az iszlámban a felmerülő krízisekre. Ha csak az európai kolonizációt, vagy napjaink helyzetét tekintjük, látjuk, hogy a modernizációt, a nyugati, vagy éppenséggel a nacionalista, szocialista modellt mind kipróbálta az iszlám, de egyik sem tudott igazán meggyökerezni benne, egyik sem hozott megoldást a problémáira. Pedig ezek a válaszok nem tiszavirág életű kísérletek voltak, gondoljunk például a II. világháború után létrejövő jelzős szocializmusokra az iszlámon belül. Mondhatjuk persze azt, hogy a szocialista modell kudarca után az iszlám világában is elterjedt a kapitalista modell, de pontosan tudjuk, hogy ez csak a nevében igaz, mert ahol a demokrácia intézményei megtelepedtek, távolról



sem úgy működnek, ahogy működniük kellene.<sup>40</sup> Most pedig annak vagyunk szemtanúi, hogy újfent a vallás határozza meg a társadalmi haladás irányát.

Mindez azt mutatja, hogy az iszlámban többféle megoldási kísérlet létezett a társadalom válságaira, de mivel egyik sem hozott tartós, igazi megoldást, ezért általában véve mondható, hogy az iszlám végső esetben mindig összezárt, magába fordult, és magában kereste a megoldást. Ezt pedig az 1400 éves története során mindig a vallás gyökereiben, a ráakódás mentes iszlámban, a jámbor elődök idealizált példájában vélte/véli megtalálni. Ez a mozgalmak közös vonása, de emellett az egyes mozgalmak nagyon eltérhetnek egymástól. Ismerünk a történelemből olyan *szalafi* gondolkodókat, aki a fenti alapelv mellett, kifejezetten a modernizálás hívei voltak.<sup>41</sup>

Ha megvizsgáljuk a különböző korokban fellépő iszlám fundamentalista, *szalafi* mozgalmakat, elmondhatjuk, hogy alulról szerveződő, *grass root* mozgalmakról van szó, amik kritizálják, támadják a fennálló rendet, és az adott muszlim társadalmat teszik felelőssé, mert az nem tud megfelelő választ adni a társadalom égető problémáira. Általános kritika ilyenkor, hogy a muszlim hatalom, és ezzel együtt a muszlim társadalom eltávolodott az ősök gyakorlatától, ezért nem tud a kihívásokra megfelelően reagálni. Teszik ezt annak ellenére, hogy a múlthoz való folytonos viszonyítás az intézményes, hivatalos iszlám működésének, belső mechanizmusainak is állandó sajátja. Hogy ez miért van így, ahhoz az iszlám keletkezéséhez kell visszanyúlni.

Az iszlám szerencsés helyen és időben született, mert a VII. századi Arábia mind a vallás, mind a társadalom szempontjából tabula rasa volt. Laza törzsszövetség és bálványimádás jellemezte. Az iszlám vallásnak így nem volt igazi konkurenciája, gyorsan tudott terjedni<sup>42</sup>. A kialakuló muszlim közösségnek, az *ummának*, a kovása, összetartó ereje a vallás lett. Így Mohamed nemcsak vallási vezető, de a közösség vezetője is volt, jöllehet akkor még csak pszeudo államról beszélhetünk. *Dín va dunja*, azaz vallás és világ egybeforrt (Simon, 2014). Ez a vallás a kinyilatkoztatások szerint egyedi és eredeti, mert Ábrahámától származik, Ábrahám hitvallása (*millet Ibráhim*). A válsághelyzetekben fellépő mozgalmak tehát ezt az ősi, unikális vallást védik, a ráakódás mentes tiszta iszlámot, nagyon gyakran az iszlám ortodoxia ellenében.

---

<sup>40</sup> Az más kérdés, hogy hol működnek „úgy” a világon?

<sup>41</sup> Ld.: pl. al-Afgáni, Abduh munkásságát.

<sup>42</sup> Szemben a kereszténységgel, amit több mint 300 év üldöztetés után végül Constantinus császár ismert el, majd i. e. 380-ban Theodosius császár tett államvallássá.

Az ortodoxia kialakulása az iszlám jogban, a *sariában* „kristályosodott ki” az Abbászida Kalifátus idején és hosszú folyamat eredménye volt. Ekkor két, a későbbi korokat is meghatározó folyamat dőlt el, a Korán és a *szunna* alapján a teokratikus közösség elve lett a meghatározó államszervező elv, szemben a bizánci és perzsa mintákkal, illetve ezzel a meghatározó vallási irányzat a konszenzust előtérbe helyező szunnita lett, a síitával szemben. Ettől mondhatjuk azt, hogy az *iszlám dín va daula*, azaz az iszlámban a vallás és az állam egybeforr. Ha valami újítás kerül be a társadalomba, akkor azt megvizsgálják, hogy összeegyeztethető-e az elsődleges forrásokkal, a Korán tanításaival, a *szunna* gyakorlatával, vagy esetleg analógia (*kijász*) révén be lehet emelni társadalomba, és ha ezek valamelyikének megfelel, akkor elfogadják, ha nem elutasítják azt. Az újítás, a *bidá*<sup>43</sup> vizsgálata bonyolult folyamat, amiben kiemelt szerepet kap a vallási szakértők önálló jogi véleményalkotása, az *idztihád*. Amennyiben az újítás elfogadható, a közmegegyezés, arabul az *idzsmá* szentesíti azt. Rengeteg innováció épült be ekkor az iszlámba, ez volt az iszlám termékeny időszaka. Egy idő után azonban az újításokat már nehéz volt szentesíteni, mert körülményes volt a közmegegyezés kivitelezése (pl. megnövekedett a birodalom és nehéz volt összehívni egy kompetens tanácsot), ezért egy ponttól kezdve az *idztihád* kapui bezárultak. Ezzel kristályosodott ki az iszlám ortodoxia, és egyben merevedett meg az iszlám rendszere. Innentől mindent ehhez a rendszerhez viszonyítottak. Ez a retradicionalizáció, vagy repristináció (Simon, 2014), a változó jelen folyamatos felülvizsgálata, elbírálása a múlt tükrében. Csakhogy a *szalafijja* ezt a merev ortodox rendszert is hibáztatja, támadja, és az ortodoxián kíván túlnyúlni, vissza az abszolút eredeti állapotokhoz, mint egy speciális extra retradicionalizáció. A *szalafijja* működési mechanizmusa ugyanaz mint az iszlám ortodoxiáé, a káros újításoktól akarja megszabadítani a tiszta iszlámot, de nem a hatalmon belülről, hanem kívülről. Mindig válság idején aktivizálódik, és a regnáló hatalmat, így az ortodoxiát is támadja. Azzal vádolja a hatalmat, hogy nem képviseli már az eredeti iszlámot, emiatt a társadalom a *dzsáhiliyya*<sup>44</sup> állapotába süllyedt újból, és ezért nem képesek a muszlimok megfelelően reagálni a kívülről jövő kihívásokra. A megoldás: visszatérni az eredeti, tiszta iszlámhoz, a jámbor elődök gyakorlatához.

---

<sup>43</sup> Hogy mennyire ambivalens a *bidaa* fogalma, az is jelzi, hogy az iszlám innovatív, konstruktív korszakában a jelentése újítás volt, míg a defenzív korszakban, ami napjainkat is jellemzi, a *bidaa*-t mint eretnekséget használják, ami parazita módon ráakódik a tiszta iszlámra.

<sup>44</sup> Barbárság, tudatlanság a jelentése. Eredeti értelemben az iszlám felvétele előtti állapotra utaló kifejezés.

A szakirodalom akár iszlám fundamentalizmusról, akár szalafizmusról beszél, koronként megkülönbözteti őket. Így találkozunk fundamentalistával, neofundamentalistával, de a szalafizmust is több módon címkézik, például klasszikus, premodern és modern (El-Din Shanin, 2006-2008). Napjainban egyre terjed a nyugati diskurzusban a *szalafita dzsihádist*a kifejezés, ami egyenlő a legkegyetlenebb iszlám háttérű terroristával. Kepel szerint a kifejezés nem „nyugati találmány”, hanem a Londonban élő egyiptomi-brit állampolgárságú radikális muszlim ideológustól Abu Hamzától (másnéven Musztafa Kamil) származik, aki a 90-es évek végén használta először egy interjúban, majd az általa szerkesztett újságban (Al-Anszár) ez többször előfordult (Kepel, 2007, im: pp. 370, 727.). Itt pont erre az eredetre kell rámutatni, hogy ez nem az iszlám tudósai, vallási szakértői által kreált és szentesített fogalom, kategória, hanem egy mozgalmi kifejezés egy laikus ideológustól!<sup>45</sup> Éppen ezért az ideológiai közösségre való tekintettel, a dolgozat szerint, az ilyen csoportokra, ezek aktivistáira még elfogadhatóbb, szerencsésebb lenne egy *neoszalafita*, vagy még inkább a *neoháridzsita* megnevezés (ld.: III.2.15.) – azonban ez utóbbit, érthető módon, egy igazi szunnita nem vesz szívesen magára.

A különböző jelzős mozgalmak nemcsak időben különülnek el egymástól, de módszereikben is különbözőek. Erre, és a mozgalmak kiemelkedő alakjaira a tézis a következő fejezetben (ld.: III.2.) fog kitérni.

### 5.3. Iszlamizmus

Amikor az iszlám fundamentalizmus kifejezés meggyökerezett a nyugati médiában, vele egyidőben jelent meg a politikai iszlám és az iszlamizmus kifejezések is. Mindegyik negatív kontextusban. A szakirodalom azonban ebben sem egységes, mert van, aki az egyiket a másik szinonimájának tekinti (idesorolva az iszlám fundamentalizmust is), míg van olyan álláspont, amely kifejezetten aktivista, harcos, sőt terrorista mozgalomnak tekinti az iszlamizmust, figyelmen kívül hagyva minden átmenetet, tagolódást.

---

<sup>45</sup> Eredete szerint bár külső elnevezés a *dzsihádist*a *szalafita*, a radikális csoportok mellett, napjaik Szaúd Arabiájában is egyes muszlim csoportok felvették és magukra nézve használják ezt a kifejezést.

Egy kifinomultabb megfogalmazás szerint az iszlamizmus egy olyan iszlám alapú ideológia, amely a *sarián*<sup>46</sup> nyugvó totális politikai rendszert akar bevezetni (Jany, 2016). Ez önmagában nem kellene hogy negatív legyen, hisz az iszlám jogrendszere nem támogatja az erőszakot, az pedig hogy a *sariához* milyen konnotáció párosul, nem az iszlám, hanem a hibás interpretáció hibája. Ez a keretezés nem különböztet meg a módszer alapján, így azok a szervezetek is beleférnek aki elvetik, és azok is amelyek élnek az erőszakkal. Az elv a közös. (Az már más kérdés, hogy a *saría* kizárólagos alkalmazása mennyire felel meg a mai viszonyoknak.) Az utóbbiak megérdemlik a negatív értelmezést, az előbbiek nem.

A kifejezés eredete, akárcsak az előző alfejezetben taglalt *dzsihádistá szalafi* fogalomé, mozgalmi eredetű, tehát nem vallástudósok vezették be a köztudatba. A Nasszer idején bebörtönzött kutbistáktól (ld.: III.2.9.) ered, aki azon vitáztak a börtönben, hogy az egyiptomi elnök igaz muszlim-e, sőt egyáltalán muszlim-e, vagy sem. Vitájuk eredményeként elismerték ugyan az elnököt, mint muszlimot, tehát nem alkalmazták rá a *takfírt* (és így nem közösisítették ki), de csak azzal a kitételrel, hogy ők igazabb hívők nála, és ezért magukra, mozgalmukra megkülönböztetésként bevezették az arab *iszlamiyya* (iszlamizmus) kifejezést<sup>47</sup>.

Amikor megkérdeztem az egyik muszlim ismerősemet<sup>48</sup>, hogy számára (és általában a mérsékelt muszlim többségnek) mit jelent az iszlamizmus, vagy a politikai iszlám, azt felelte, hogy ez így semmit nem jelent az iszlámban. Ha tudjuk azt, hogy az *iszlám dín va daula*, akkor nincs értelme külön politikai iszlámról beszélni, hiszen az egyik része a másiknak. De ha egyfajta osztályozási kényszer miatt ezt el is fogadjuk, az iszlamizmus kifejezés akkor is ügyetlen, mert az olyan, mintha a keresztény demokratákra azt mondanák, hogy politikai kereszténység... Tovább fűzve az utóbbi hasonlatot, az iszlamizmus tökéletesen rezonál a buddhizmussal, a hinduizmussal, vagy a judaizmussal. Ha elfogadjuk az iszlamizmus fenti definícióját, akkor az analógia alapján, arra a logikai következtetésre jutunk, hogy a harcos, aktív, vagy akár szélsőséges iszlamizmus egyenlő az iszlámmal. Innen nincs tovább, mert ez alapján az iszlám egyenlő a terrorizmussal, ami abszurd.

---

<sup>46</sup> Az iszlám jogrendszere, törvénytára, erkölcsi „kódexe”, mint Allah által kijelölt út, törvény. Az európai értelemben vett jogon túl szabályozza a muszlimok életét és egyben erkölcsi útmutatás is ad. Eredeti jelentése: forráshoz vezető út.

<sup>47</sup> A történetet Rostoványi Zsolt említette egy beszélgetés során.

<sup>48</sup> Sulok Zoltán, az MME (Magyarországi Muszlimok Egyháza) elnöke.

### III. *FURÚ* (ÁGAK, ELÁGAZÁSOK)

#### 1. Az iszlám rendszeréről

##### 1.1. A két civilizáció kölcsönhatásáról

Miért nem értjük meg a muszlimokat és a muszlimok miért nem értenek minket? 1400 éve, amióta az iszlám kinyilatkoztatásra került az Arab-félszigeten, él egymás mellett a két civilizáció, az iszlám és a Nyugat. Természetesen nem beszélhetünk már a kezdetekkor civilizációról, mert hosszú folyamat volt mindkét oldalon míg kialakult a saját rendszer. Mindkét rendszer alapja egy univerzális monoteista vallás, de míg az egyik oldalon a vallás végigkíséri és meghatározza a társadalmi fejlődést, addig a másik oldalon ez a domináns jelleg a fejlődés egy pontján megszűnik. Két egymástól eltérő civilizáció, eltérő társadalmi fejlődéssel, de itt kell megjegyezni, hogy mind a kettő hatott egymásra, hol destruktív módon, háborúk esetén, vagy amikor magát a másik ellenében definiálta (ld.: II.4. Aszimmetrikus ellenfogalmak), hol pedig konstruktív módon, például az egymástól átvett tudományos eredmények esetében. Az utóbbira eklatáns példa a középkori iszlám aranykora, amikor az ókor tudományos munkásságát nem egyszerűen beemelték az iszlám rendszerébe, megmentve azt a feledéstől<sup>49</sup>, de innovatív módon tovább is fejlesztették azt, amit majd később az európai tudomány használt fel, és fejlesztett tovább. Éppen ezért van olyan álláspont, ami Európa kialakulásánál nem zsidó-keresztény, hanem zsidó-keresztény-muszlim gyökerekről beszél (Tibi, 2003). Természetesen ez fordítva is elmondható, de az ókori európai örökség a történelmi mozgással elhalványult az iszlámon belül, egy ponton túl nem tudott már a fejlődés eleme lenni, mivel ezt az iszlám ortodoxia retradicionálizációja nem tette lehetővé, és az európai befolyás csak az újkortól, a kolonizációval válik újból befolyásoló erővé az iszlámban, máig tartó aktorként. Mindezek ellenére napjainkban most ott tartunk, hogy felgyorsult, globalizált korunkban csak csekély, felületes ismeretekkel bír a két civilizáció egymásról, nem ismerik, és ezért nem értik egymást. Elég végigolvasni egy érettségi tételt Mohamed koráról, vagy fellapozni egy lexikont a dzsihádról címszónál, ebből pontosan látszik, hogy mi hol tartunk. A másik oldalon is hasonló a helyzet, ha nem rosszabb.

---

<sup>49</sup> Számos ókori tudományos munka (ld. Arisztotelész) csak arab fordításban maradt fenn.

Thomas Khun híres tudománytörténeti munkájában – A tudományos forradalmak szerkezete – elveti azt az elfogadott klasszikus diszciplínát, mely szerint a tudomány egy egyre intenzívebb, lineáris fejlődés eredménye, melyet ha visszafelé vizsgálunk az időben, úgy annál primitívebb, naivabb stációkkal találkozunk a mai tudomány szemével nézve. Ehelyett Khun azt mondja, hogy egymástól jól elkülöníthető korokról van szó, amelyek mindegyikének megvannak a saját szabályai, és ezekkel vizsgálva az adott korszakot, saját koordináta rendszerében egyik sem primitív, vagy éppenséggel naiv, hanem kifejezetten adekvát. A munka központi fogalma, a matematikából kölcsönzött *inkommerzurabilitás*, melyet alapul véve arra a megállapításra jut, hogy a vizsgált korszakokban „a két tudóscsoport, mivel különböző világban dolgozik, ugyanonnan ugyanabba az irányba nézve különböző dolgokat lát...Mindkét csoport a világot nézi, és amit néznek az nem változik meg. Bizonyos területeken azonban mást látnak, és a dolgokat más viszonyban látják egymással.” (Khun, 2002; pp. 156.). A két korszak két különböző tudóscsoportja tehát külön „nyelvet” beszél, és az összemérhetetlenség áthidalására, Khun a fordításban látja a megoldást. Ez utóbbit az idő múlásával tovább gondolja, tovább finomítja, míg végül eljut a két világ által reprezentált két különböző lexikonig, mely kulcs az adott korszak megértéséhez (Fehér, 1999). Szemantikailag nézve, a dolgozat szerint a Khun-modell érthető magyarázatot ad arra, miért nem érti egymást a tárgyalt két világ, az iszlám és a Nyugat, természetesen azt is figyelembe véve, hogy az eredeti diszciplína egymást követő tudományos korszakokról értekezik, itt pedig párhuzamos világokról, civilizációról, kultúráról, vagy tudományokról van szó.

Érdemes végigkövetni azt a kommunikációt, amit a történelem során használt a Nyugat a két civilizáció leírására: keresztények és pogányok, Európa és iszlám, Nyugat és Kelet, míg napjainkra eljutottunk a Nyugat és iszlám fogalmakhoz. Ez utóbbi fogalom pár kilóg a sorból, hisz az egyik földrajzi, míg a másik vallási kategória (Rostoványi, 2004), míg az összes többi egymással azonos kategória. Ha eljátszunk azzal a gondolattal, hogy a címkézésnek ez a lánc megfelelő kronológiai sorrendben van, akkor azt látjuk, hogy kezdetben tisztán vallási alapon definiálta magát és a másikat a nyugati diskurzus. Az idő előrehaladtával azonban a vallási öndefiníciót felváltotta a földrajzi (sőt egy idő után tágította is azt), míg a másik keretezésénél szinte végig vallási kategóriát használt. Az önmeghatározásnál Európát felváltotta a Nyugat fogalma, jelezve, hogy a történelem során az Egyesült Államok is megjelent a történetben, mint új aktor. Amikor pedig a keresztényekből Európa lett, akkor az Európában lezajló és meghatározó társadalmi

változásra, a szekularizációra utal a definíció váltás. A másik keretezésénél viszont kitart a változatlanság, ami elsősorban vallási jellegű. Természetesen ezt tekinthetjük spekulációnak, de az analógia alapján, ha másképp nem is, szimbolikusan van jogosultsága.

Mint már említettük a két civilizáció eltér egymástól. Mindkettő kialakulásában a vallás fontos szerepet játszott, de ezek az eltérő vallások eltérő társadalmi fejlődést jelöltek ki. Mindkét civilizáció hatott egymásra, de egyik sem befolyásolta döntően a másikat, mert bár mindkettő beemelt a másikból bizonyos elemeket, de alapvetően a saját útjukat járták (földrajzi értelemben szó szerint) egymás mellett. Érdekes vetélkedés alakult ki mind katonailag, mind kulturálisan, hol az egyik, hol a másik volt a domináns. Az iszlám születése után alig néhány évtizeddel megindul az arab katonai expanzió. 711 júliusában Tárik ibn Zijád berber serege Gibraltárnál<sup>50</sup> átkel Európába, a Kelet betör nyugatra. A muszlim terjeszkedést 732-ben Poitiersnél Martell Károly állítja meg, de Hispánia még évszázadokig az iszlám fennhatósága alatt áll. Ezután következik a középkori Európa nagy keleti kalandja, a szentföldi hadjáratok, a Nyugat megy keletre hódítani. Ezután ismét a muszlimokon van a sor, Kelet ismét betör nyugatra, de immár az oszmán törökök zászlója alatt. 1798 júliusában ismét fordul az irány, ekkor száll partra Alexandriában Bonaparte Napóleon, és kezdetét veszi az egyiptomi hadjárat. Ez egyúttal az európai kolonizáció kezdetét is jelenti, és a Nyugatnak ez a behatása mind a mai napig érződik Keleten. A velünk élő történelem vizsgálatakor azonban még egy dátumot meg kell említeni, aminek a szimbolikája legalább olyan erős, mint a fenti időpontoké. 2001 szeptember 11-én a Kelet ismét betör nyugatra, és egy új háború veszi kezdetét.

Ha megnézzük a kulturális fejlettséget, azt látjuk, hogy az iszlám korai szakaszában az előretörő arab expanzióval párhuzamosan, a kialakuló iszlám kultúra történelmi léptékben mérve viszonylag hamar nagyon magas szintet ért el, és minden téren lekörözte a korabeli Európát. Olyan komoly fölényre tett szert, hogy előnyét vele szemben, az arab birodalom fragmentációjával kezdődő hanyatlás alatt is sokáig megőrizte, és az a keresztes hadjáratok végéig biztosan kitartott, mint az a korabeli beszámolókból kiderül (Ibn Munqidz, 2006). Európa tulajdonképpen azzal a reneszánszsal kezdte lekörözni ellenlábását, aminek az egyik katalizátora a keresztes hadjáratok alatt intenzívvé váló érintkezés a fejlettebb iszlám civilizációval, illetve a

---

<sup>50</sup> Gibraltár neve a katonai manőver vezetőjének, Tárik vezérnek állít emléket: Gibraltár, azaz Dzsebel al-Tárik jelentése, Tárik sziklája.

tőlük átvett, az iszlám által korábban beemelt és tovább fejlesztett ókori tudásanyag integrálása az európai tudományokba, kultúrába. További fontos momentum volt Európa társadalmi fejlődésében a XVII. századi világháborúként is emlegetett harmincéves háborút lezáró vesztfáliai béke, mely hosszú távon olyan környezetet teremtett a kontinensen, hogy Európa elindulhatott egy olyan társadalmi fejlődési úton, mely hegemoniát teremtett számára, és maga mögé utasíthatta vetélytársát, az iszlámot. Az 1648-ban megkötött békeszerződés nemcsak békét teremtett, de felborította az addig fennálló rendet is. Lehetővé vált, hogy független nemzetállamok alakuljanak ki Európában, háttérbe szorította a katolicizmust, ezzel utat nyitott a szekularizációnak, megerősítette a protestantizmust, és ezek együttesen olyan környezetet teremtettek, mely utat nyitott a polgárságnak, és elindította Európát a kapitalista fejlődés útján (Weber, 1982). (Nem hagyható figyelmen kívül a háború által „kitermelt” katonai újítások sem, taktika, fegyverzet, nagy létszámú zsoldos sereg etc., melyek később a katonai forradalomból kimaradt Oszmán birodalom legyőzéséhez vezettek.)

## **1.2. A két társadalmi nyilvánosság szerkezetváltozásáról**

Európa fejlődésének állomásai nyomon követhetők a társadalmi nyilvánosságának szerkezetváltozásaiban is. Habermas erről szóló könyvének új kiadásához írt előszavában azt írja: „A nyilvánosság szerkezetváltozása az állam és a gazdaság átalakulásába ágyazódik be.” (Habermas, 1993. pp.: 17.) Munkájában az antik görög nyilvánosságból indulva, a középkori reprezentatív-demonstratív nyilvánosságon keresztül jut el a polgári nyilvánosságig, mely a modern jogállamokban a társadalmi kommunikáció alapját adja, mint intézményesített társadalmi tér, ami egyfajta ellensúlyként viselkedik, lehetőséget biztosítva a társadalom polgárainak a szabad vélemény nyilvánításra, mely által ellenőrizhetik a politikai intézményrendszert, nyomást gyakorolhatnak a hatalomra. Hosszú évszázadok teltek el mire a XVIII. század folyamán kialakultak Európában a közszféra létrejöttének a feltételei. Az antik nyilvánosság tulajdonképpen teljes volt, de csak egy bizonyos társadalmi rétegre korlátozódott, a szabad férfiakra. Fizikai tere a görögöknél az agora<sup>51</sup>, a rómaiaknál a fórum volt.

---

<sup>51</sup> Innen ered a politika kifejezés. A görög társadalom alapja a városállam, a polisz. Az agorán a város, azaz a polisz dolgait vitatták meg, ez lett a politika, görögül politiké.



Jelentős visszalépés a középkori rendi Európa társadalmi nyilvánossága. Habermas címkézése sokat mondó: reprezentatív. A jogok itt tovább szűkülnek olyan férfiakra, mint az uralkodó és környezete, az arisztokrácia és a klérus tagjaira. Színterei az uralkodó és támasza, az egyház rendezvényei, melyeken az uralkodó rendek hatalmi jelképei, retorikája, külsőségi reprezentálták a nyilvánosságot. Ebben az udvari-lovagi nyilvánosságban a magán és közszféra nem különül el, a polgári nyilvánosságnak pedig az elemei sem lelhetők fel, mint például az antik nyilvánosságban.

A mai értelemben vett nyilvánosság a polgári társadalmak kialakulásával jelent meg kávéházi szalonok, tudós asztaltársaságok, intenzívvé váló levelezések, majd pedig a kialakuló újságírás formájában. A gazdaságilag erősödő polgárság igényt formált arra, hogy beleszóljon az állam ügyeibe, azokat nyilvánosan megvitassa. Ezek a folyamatok szorosan összefüggtek a demokrácia kialakulásával, megszilárdulásával. Ez a modell azonban a XX. században, az irányított tömegmédia elterjedésével erodálódott, a nyilvánosságot már előállították és így már nem, vagy csak korlátozva tölti be a hatalmi ellensúly szerepét. A kritikai nyilvánosság manipulálható lett. A változás azonban nem áll le, és amire Habermas még nem térhetett ki a könyvében, az napjaink kézzelfogható realitása, megjelent az internet alapú közösségi média, mely újból kritikus közösségekké szervezi a véleményt nyilvánító egyéneket, és tömeges elterjedése, valamint népszerűsége révén képes befolyásolni a politikát, nyomást gyakorolni a hatalomra. Ez a társadalmi nyilvánosság legújabb modellje. Nézzük meg ezeket a folyamatokat az iszlámon belül.

Érdekes párhuzamokat vonhatunk a két rendszer közt, ha a nyilvánosság szerkezetváltozásait vizsgáljuk. Mind szellemiségében, mind szerkezetében Mohamed medinai korszakának társadalmi kommunikációja nagyon hasonlít az antik görög nyilvánossághoz. Medina ebben a korban városállam, medinai muszlimok, azaz társak (*anszár*), valamint kivándorló mekkai muszlimok (*muhádzsirún*), lakják. Rajtuk kívül zsidó törzseket is találunk a városban. A város ügyeit a mecsetben beszélik meg, minden pénteken. Ami a görögöknél az agora, az a muszlimoknál a mecset. Ráadásul Mohamed a város bírása is, így a törvénykezések is ott zajlanak. A jogokat a görögöknél a szabad férfiak, Medinában pedig a muszlim férfiak bírják. De mi van az ott élő zsidó törzsekkel? Ebből az időből, iu. 622-ből, fennmaradt egy okirat, amit már említett a dolgozat, A medinai alkotmány. Ez az okmány világosan rögzíti nemcsak a muszlimok, de a velük élő zsidók jogait és kötelezettségeit is. Ez egy szerződés a kivándorlók és a társak közt,

ami világosan kimondja, hogy immáron egy bonthatatlan közösséget (*ummát*) alkotnak, és ebben mindenkit ugyanolyan jog és kötelezettség illet meg. Emellett előnyösen rendezi a zsidók helyzetét is, akik szabadon gyakorolhatják vallásukat, és amennyiben viselik a rájuk kirótt terheket, akkor élvezik az *umma* védelmét, és gyakorlatilag olyan jogokat kaptak mint a muszlimok (Mohamed, 622). Gyakran példálózna azzal napjainkban, hogy a demokrácia transzportja megoldhatatlan probléma az iszlám világban, mert annak ott nincsenek gyökerei. A medinai alkotmány ennek az ellenkezőjét támasztja alá, független attól, hogy a demokrácia szónak (amit akár ismerhettek is a korabeli arabok) nyoma sincs benne. [Ld.: V. 4. (Mohamed, 622; 25. és 37. pont)]

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

A polgári nyilvánosság léte, vagy nem léte az iszlámon belül már nem ilyen nyilvánvaló. Az európaihoz hasonló, politikai befolyással bíró klasszikus polgári nyilvánosság az iszlámon belül nem tudott kialakulni. Ez azonban nem azt jelenti hogy nem jelentek meg, ha jelentős késéssel is, a polgári nyilvánosság bizonyos intézményei, mint például a sajtó. Ezek azonban nem az iszlámon belüli fejlődés eredményeként jöttek létre, hanem a kolonizáció negatív hatásait kompenzálni kívánó reformista mozgalmak ideológusai hívták létre, nyugati mintára<sup>52</sup>. Fejlődését azonban több tényező is hátráltatta. Az egyik, hogy folyamatosan szigorú cenzúrának volt kitéve a regnáló hatalom által, így volt olyan kiadvány, ami külföldön, pl. Párizsban jelent meg, de ennél is súlyosabb volt az iszlám világban ekkorra már általánosan jellemző írástudatlanság, ami miatt ezek a reformeszmék csak az elithez juthattak el, ők viszont kötődtek a hatalomhoz. A

---

<sup>52</sup> Ilyen volt többek közt Dzsamál ad-Din al-Afgáni, Mohamed Abdu, Rasíd Rida, de a Muszlim Testvériség híres ideológusa, Szajjid Kutb is tevékenykedett újságíróként.

szignifikáns gátló tényező azonban maga az iszlám rendszere volt. Míg Európában a társadalmi változások utat nyitottak a fejlődésnek, addig az iszlám középkorban kialakult társadalmi rendszere elutasított minden fajta változást, legyen annak az iránya kifelé mutató modernizálás, nyugatiasodás, vagy éppen befelé mutató, mint az ún. iszlám fundamentalista mozgalmak. Az iszlám megmerevedett, nem a vallás, hanem a köré felépült rendszer, ami minden változásra a retradicionalizációval reagált, és általánosan véve reagál még mind a mai napig, ezért mondhatjuk azt, hogy a legfontosabb modell, a polgári nyilvánosság nem gyökerezett meg az iszlám világában.

A XX. században megjelenő, tömegmédiával fémjelzett előállított nyilvánosság azonban már nem késett sokat a Nyugathoz képest az iszlámban<sup>53</sup>. Az egész világot érintő változások, a világháborúk, a gyarmati rendszerek felbomlása, technikai forradalmak etc. az iszlám világot sem hagyták érintetlenül. Az iszlám rendszerét is megkísértették a változás szelei, nacionalizmus, jelzős szocialista rendszerek, vagy a demokrácia transzportjának a formájában, de ezek a változások (Goldziher szóhasználatával) még nem jegecesedtek ki, mert bár sok nyugati társadalmi intézmény vert gyökeret, de ezek működése, működtetése messze elmarad még a demokrácia kritériumaitól<sup>54</sup>. Mindezek ellenére az előállított nyilvánosság viszonylag gyorsan terjedt el, ennek oka a nyilvánosság jellegéből adódik, nevezetesen, hogy irányított. Az iszlám világon belül is felismerte az adott hatalom (főleg az autokrata) az ebben rejlő lehetőséget, a manipulációt, a vélemény formáló erőt, és ezt, a már hagyományosnak mondható cenzúrával párosította, és használja.

A XX. századra jellemző változások a XXI. században tovább folytatódtak, sőt tovább fokozódtak, létrejött az infokommunikáció. A gyors és olcsó szélessávú internet, a modern kommunikációs eszközök, az okostelefonok tömeggyártása, alacsony ára, könnyű hozzáférhetősége újfajta nyilvánosságot hívott létre. Ez nyilvánosság a közösségi médiára épít. Az iszlám világban az Arab Tavasz eseményei expliciten megmutatták ennek a nyilvánosságnak az erejét, mert az adott regnáló autokrata hatalom ellen a tüntetések a közösségi médián szerveződtek. Az Arab Tavasz ezzel együtt más problémát is felszínre

---

<sup>53</sup> Egy kiragadott példa: az amerikai hírcsatornát, a CNN-t 1980-ban alapították, az iszlám világ hasonló csatornája, a katarsi al-Dzsazíra csak 16 évet „késett”.

<sup>54</sup> A közel-keleti civil társadalmakról többek közt Csicsmann ír „A Közel-Kelet demokratizálódásának esélyei a 21. században” című tanulmányában. Itt statisztikai adatokat is közöl, például Egyiptomban egy 1991-es felmérés szerint (The Arab Human Report [2002]: Creating Opportunities for Future Generation. pp. 161. UNDP, New YORK) 13.239 civil szervezetet tartottak nyilván, míg egy 1992-es felmérés szerint a megszállt palesztin területeken is 444 ilyen szervezet ténykedett.

hozott. Nevezetesen, hiába az infokommunikációs társadalom bő eszköztára, ha a remélt változásokra nem adottak a társadalmi körülmények. Mint ismeretes, az Arab Tavasz messze nem váltotta be a hozzáfűzött reményeket. A helyi diktatórikus vezetések ellen tört ki, de mindenhol elbukott. Chomsky korábbi megállapítását kölcsönvéve, „a régi kalózok helyett csak újak jelentek meg” (Chomsky, 2002), a régió három végén máig tartó háborúk törtek ki (Szíria, Líbia, Jemen), melyek destabilizálták a Közel-Keletet, és Észak-Afrikát, emberek millióit tettek menekültté, és ezáltal új kihívások elé állították a Nyugatot is. (Ezekben a folyamatokban más tényezők is dolgoztak, de az Arab Tavasz, illetve kudarcának katalizátor szerepe kétségtelen.) Most úgy tűnik az iszlám világban – különösen a központi arab részeken, melyek mindig is kiemelt szereppel bírtak – olyan folyamatok erősödnek, amik megpróbálják az iszlám rendszerét visszaállítani. Nézzük most meg, mi ez a rendszer, miben tér el a mi társadalmunktól.

### **1.3. A vezetésről**

Bátran állíthatjuk, hogy az iszlám egy kis sivatagi településről indult el, de nagyon rövid idő alatt, az akkor ismert világ jelentős részén terjedt el, és óriási kiterjedésű birodalmat hozott létre. A sivatag nomádjai jó harcosok voltak, gyorsan mozogtak, bírták a nélkülözéseket, az új vallás pedig komoly ideológiai muníciónak bizonyult. A törzsi villongásokban, belső csatározásokban elpazarolt energiák, a kifelé irányuló, zsákmányszerző hadjáratokban, katonai hódításokban realizálódtak. A történelem során azonban csak azok a nomád birodalmak tudtak tartósan megmaradni, amelyek képesek voltak kiépíteni egy nem katonai terjeszkedésen alapuló államiséget. Az arab birodalom is hamar eltűnt volna a történelem színpadjáról, de a kohéziós erő, az iszlám fenntartotta, megőrizte. Kellett valami, ami a gyorsan terjeszkedő, sokszínű, különféle behódolt népekből álló heterogén birodalmat homogenizálja, összetartja. Ez volt az iszlám, illetve az erre épülő iszlám állam rendszere. Abban a korban, az általuk ismert példák alapján választhattak a perzsa istenkirályság, vagy a bizánci cezaropapista rendszer közt (Simon, 2014), de egyiket sem tették, hanem egy új típusú rendszer, az iszlám alapú teokratikus állam rendszerét kezdték el kiépíteni. Az idő múlásával azonban egyre több idegen elemet építettek be azokból a rendszerekből, amiket konzekvensen negligáltak az állam építés kezdetén (perzsa és bizánci), és ezáltal egyre jobban eltértek az iszlám eredetileg kijelölt útjától, és ez belülről erodálta a birodalmat. Tulajdonképpen ez a kritikai narratíva – ami

mind a mai napig népszerű a muszlim közbeszédben –, a *szalafijja* vezérfonala. Visszatérni a gyökerekhez, az igaz úton járó kalifák eszméjéhez. A Közel-Keletet napjainkban ismét vérbe borító DAIS/Iszlám Államnak is ez az ideológiai vezérfonala, és ez sokat árt nemcsak a *szalafijjának*, de az egész iszlám megítélésének is. (Egy példa a történelemből arra, hogy brutális módszerekkel hogyan lehet beszennyezni egy jó ideológiát.) Másrészt, a kialakult iszlám rendszer megmerevedett, és gátja lett a társadalmi fejlődésnek. A Nyugat is csak akkor tudott megindulni a kapitalista fejlődés útján, amikor a saját „cezaropapista” modelljén túllépett. Ezek a folyamatok azonban az iszlám történelmében sokkal később realizálódtak, már amennyiben.

A korai iszlám közösségnek az első komoly kihívása egészen más jellegű volt, nevezetesen a közösség vezetése. Mohamed élete spirituális és világi értelemben is teljes volt. Vallásának nemcsak alapítója, de az *ummának* a vallási és világi vezetője is volt, minden vezető funkciójában, mint próféta, törvényhozó, bíró és hadvezér. Egy valamiről azonban nem rendelkezett, és ez komolyan kihatott az iszlám további alakulására, az utódlásról. Mohamed fiú örökös nélkül hunyt el, és halálakor, i. e. 632-ben, a közösségnek el kellett döntenie, hogy ki lépjen a próféta örökébe. A közösség prominens alakjai két nézőpont köré csoportosultak. Az egyik szerint a próféta helyére a családjából kell választani vezetőt. Ezt az elvet elsősorban a próféta szűkebb családja, és azok hozzátartozói vallották. A legesélyesebb aspiráns a vezetésre Mohamed kedvelt, fiatal unokatestvére (nevelőjének, nagybátyjának fia), Fatima lányának férje, Ali ibn Abi Tálib volt. A korabeli feljegyzések szerint Ali mind szellemileg, mind fizikailag kiváló tulajdonságokkal rendelkezett, amik a vezetésre predesztinálták őt. Irni is tudott, így írnokként már fiatalon ott volt a próféta tanácskozásain, aki gyakran kikérte a véleményét is. Ő írta meg a híres hudajbíjai szerződést 628-ban, melyben a próféta 10 évre fegyvernagyvást kötött a mekkaiakkal, és 631-ben szintén ő tette közzé azt a prófétai rendelkezést, mely szerint Mekkában csak muszlimok élhetnek. Tehetséges hadvezér, és félelmetes harcos hírében állt, erejéről, tetteiről már az életében legendák szóltak. A muszlimok kollektív emlékezete szerint Hajbár ostromakor egy óriási kitépott vasajtót pajzsként maga előtt tartva rontott az ellenségre. Ráadásul ájtatos ember hírében állt, a hagyomány szerint ő volt az első férfi, aki felvette az iszlámot. Egyszóval Ali ideális vezető volt. Az *umma* vezetőinek többsége azonban egy másik elvet szorgalmazott. E szerint a közösség minden tagja lehet vezető, ha megfelelő vezetői tulajdonságokkal rendelkezik, és nem kell feltétlenül a próféta közvetlen családjából választani. Ehhez a

csoporthoz tartoztak, a nagy öregek is, a próféta kortársai, akik a koruknál fogva alkalmasabbnak tartották magukat a vezetésre (és talán jobban áhították a hatalmat), mint a tőlük jóval fiatalabb Ali. A vezetésért, a hatalom birtoklásáért folytatott küzdelmet ez az utóbbi csoport nyerte, amikor az egyik idős próféta társ, Omár megfogta a próféta öreg barátjának, és egyik apósának, Abu Bakrnak a kezét, és megérintette a sajátjával, majd a többi próféta társ követte a példát<sup>55</sup> (Hillenbrand, 2016). Ezzel a rítussal lett Abu Bakr, Mohamed próféta utóda, helyettese, arabul kalifa. A választást az is erősítette, hogy Abu Bakr több alkalommal is helyettesítette a prófétát a pénteki ima alatt, amikor betegség miatt Mohamed nem tudta vezetni az istentiszteletet.

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

A muszlimok tehát elvették az általuk ismert bizánci és a perzsa mintát, és egy más vezetési típust kreáltak, melynek a lényege a választhatóság és a közmegegyezés, azaz minden erényes muszlim választható, de a megválasztáshoz a közösség konszenzusa kell. (Ezt hívjuk mi demokráciának.) Ez volt az elv. A valóság azonban ennél prózaibb, mert nem az egyszerű tevépásztorok közül választották a kalifát, hanem egy szűk körön, az *umma* arisztokráciáján belül ment végbe a választás, sőt, mind a négy, igaz úton járó kalifa valamilyen fokon rokonságban állt a prófétával! Abu Bakrt, az őt ajánló Omár követte, őt Oszmán, aki a gazdag és befolyásos mekkai omajja klán tagja volt (akik a kezdetekkor Mekkában még hevesen támadták a prófétát, és csak annak sikerei láttán vették fel az iszlámot), az utolsó helyesen vezetett kalifa Ali volt, aki így 24 évet várt, hogy nagybátyja, Mohamed helyébe lépjen. Ennek a négy kalifának az uralkodását tekintik az iszlám első „aranykorának”, egyrészt a próféta emléke és tanítása még frissen élt, másrészt Abu Bakr uralkodásával meginduló katonai expanzió, a *fath* zsákmányszerző hadjáratai révén olyan gazdasági jólétet teremtett, amiről korábban az arab törzsi társadalom álmodni sem mert. A sors fintora, hogy a négy kalifa közül csak az első halt természetes halált, míg a többi erőszakos úton, de nem csatában, hanem

---

<sup>55</sup> Ebből a gesztusból alakult ki a hűségesküt (*bajaa*) szimbolizáló kézfogás szertartása, melyet a választott vezetőnek, elsősorban a kalifának tesznek az alattvalói, mely egyúttal szentesíti is a közösség döntését. Ezt a rítust újabban a DAIS/Iszlám Állam hozta vissza a köztudatba.

orgyilkosok által, valamint Ali uralkodására esett az első *fitna* is, ami meghatározta az iszlám további alakulását. Az addig egységes iszlám ugyan is ebben a korban szakadt három ágra, a szunnita, a síita és a *háridzsita* irányzatra.

Ez a három fő vallási irányzat mind a mai napig megtalálható, és az első kettőnek a befolyása szignifikáns az iszlámban<sup>56</sup>. A vallásszakadásnak, a vallási irányzatok kialakulásának nem vallási, hanem politikai oka volt elsősorban, nevezetesen a vezetés körüli vita, ki legyen a kalifa? (Vallási specifikummal később töltődtek fel.) Ezt példázza a párt szó is, a *slat Ali*, azaz Ali pártja. Ez annak a csoportosulásnak a neve, akik Alit akarták eleve kalifának, azaz a próféta szűkebb családjának szánták a vezetést, ebből lett a síita elnevezés. A síitáknál tehát e karizmatikus vezetőn van a hangsúly. Ezzel szemben álló csoport szélesebb platformra, a közösség konszenzusára kívánta helyezni a vezető választását, és a prófétai hagyományokra a *szunna*-ra hivatkozott, őket ez alapján hívják szunnitáknak. Itt a karizmatikus közösség kap hangsúlyt (Rostoványi, 1998). Ez utóbbi elnevezés nem rögtön gyökerezett meg az iszlámban, nagyjából a IX. századra, az Abbászida kalifátus idejére esik az az időszak, amire a többségi iszlám, a szunnita ortodoxia minden elemével kikristályosodik, és a követőit innentől nevezik szunnitáknak. A harmadik irányzat, a *háridzsita* megjelenése, kialakulása is szorosan kötődik a már említett *fitna*-hoz.<sup>57</sup>

Az első két kalifa tevékenykedése a muszlim narratíva szerint szinte tökéletes volt, mindenben a prófétai minta szerint jártak el. Oszmán alatt azonban elterjedt a nepotizmus, saját családjának általában tehetségtelen, de korrupt tagjait helyezte a vezető pozíciókba, mellőzve ezzel sok tehetséges és már kipróbált vezetőt. Ez okozta vesztét is, a kalifát a félreállított korábbi vezetők gyilkolták meg. A 4. kalifa, Ali hatalomra kerülését, az előző vezető, Oszmán unokatestvére, Moávija, aki a gazdag damaszkuszi tartomány helytartója volt, nem nézte jó szemmel. Ő is aspirált a kalifaságra, és követelését politikailag azzal támasztotta alá, hogy kijelentette, Oszmán meggyilkolása jogtalan volt, és ebben vétkes az új kalifa, Ali is. Ali, korának legnagyobb hadvezére,

---

<sup>56</sup> Az iszlám világ 80-85%-ban szunnita, 20-15%-ban síita. A háridzsiták késői leszármazottai, a mérsékelt *ibáditák*, ma elsősorban Ománban [(Omán vezető vallása; (Dévényi, 2010.)], és kisebb számban Algériában élnek. [Ez utóbbiról ld. bővebben, Claude Pavard (1974): *Lumière du M'zab*. Boulogne, Delroisse.] A háridzsiták száma az egész iszlám populáció tekintetében elenyésző.

<sup>57</sup> A első „polgárháborúnál”, pontosabban belső harcnál (*fitna*), ill. háridzsita mozgalomnál azért érdemes elidőzni, mert bár a mozgalom mai leszármazottjainak sem demográfiai, sem politikai súlyuk nincs az iszlámban, de az eredeti mozgalom nézetei, elvei visszaköszönnék korunk szunnita alapú terrorista szervezeteiben, ld. DAIS, al-Káida.

nem tétlenkedett. Sziffin mellett, 657 júliusában csapott össze a két hadsereg. A prófétai tiltás ellenére muszlim harcolt muszlimmal!<sup>58</sup> Ez fontos aspektusa volt a harcnak, amit Moávija ki is használt. A napokig tartó küzdelemben Ali csapatai kerekedtek felül, de ekkor Moávija emberei a Korán lapjait tüzték a lándzsájukra, mire Ali parancsot adott a harc beszüntetésére, és beleegyezett Moávija javaslatába, hogy választott bírák döntsék el a küzdelmet, és ne a fegyverek. Ez egyrészt Ali vallásosságának nagyságát mutatja, másrészt olyan súlyos taktikai hiba volt, ami kihatott az ő és családja életére<sup>59</sup>, kalifaságára és az iszlám további alakulására. Ez a rendezési elv nem tetszett Ali serege egy jelentős hányadának, mert ők az vallották, „La hukma illa li-Alláh!”, azaz „A döntés egyedül istené!”, és kivonultak Ali táborából. Innen kapták legnépszerűbb nevüket, mint lázadók, vagy kivonulók, azaz *háridzsiták*, de nevezik őket a fenti jelmondatuk után *al-muhakkima*-nak (Simon, 2014), de van olyan muszlim narratíva, ami egyenesen renegátoknak, *al-maraka*-nak bélyegezi őket (Benke, 1987). Tulajdonképpen a *háridzsiták* voltak az első „fundamentalisták” az iszlám történetében. Ők mindenben a puritán prófétai modellt követték, a lehető legszigorúbban. A Koránt olyan szépen recitálták (és recitálják mind a mai napig), hogy azt a többi irányzat is elismeri. Azt vallják, hogy a közösségen belül bárki megválasztható kalifának, aki a megfelelő tulajdonságokkal rendelkezik és nem kell feltétlen a próféta családjából származnia. Ez eddig megfelel a szunniták álláspontjának, csak hogy a „kivonulók” ennél tovább is mentek, mivel azt vallották, hogy nem feltétlen kell a választáshoz a teljes közösség konszenzusa (ők maguk akkor ellenkalifát is választottak), ill. a kalifa, amennyiben nem az iszlámnak megfelelően uralkodik, le is váltható. És még egy fontos elem, amennyiben valaki nem értett egyet az ő elveikkel, azt nem tartották igazi muszlimnak, hanem hitehagyással vádolták, és az ilyen embert családotól ki kellett írtani. A hit elhagyásával való vádaskodás az iszlámban, a *takfír*. Akit ezzel sújtanak az a *káfír*, azaz hitetlen, nem muszlim. Ez olyan súlyos vád, amiért halál jár, de a bizonyítása nem egyszerű folyamat, alaposan, tanúkkal alátámasztva kell lefolytatni, és amennyiben alaptalan a vád, akkor súlyos büntetés jár a vádlónak. Éppen ezért az iszlámban (eltekintve a *háridzsitáktól*, és napjaink radikálisaitól, *mukaffíra*) nem alkalmazták, csak a legvégső esetben. A

---

<sup>58</sup> Az első olyan csata, ahol muszlim küzdött muszlim ellen, az un. teve csata volt, Khoreiba mellett, 656 december 9-én. Ebben Ali, az új kalifa legyőzi az ellene szervezkedő muszlimok seregét, melyek egyik vezetője a próféta egyik fiatal felesége, Aisa volt.

<sup>59</sup> Alit, 661 január 22-én egy háridzsita gyilkolta meg egy mérgezett törrel, a kúfai mecsetben, imádkozás közben. Két fiát, Haszánt és Huszeint, az őt követő kalifa, volt ellensége, Moávija utódja, fia, Jazíd ölette meg.



*háridzsiták* mozgalma tehát egyrészt a teokratikus közösség konszenzusán alapuló elvet vallja magáénak, de olyan szélsőséges elveket is, mint a hitetlenné nyilvánítás, ill. az *isztirád*, ami lehetővé teszi, hogy gyakorlatilag kivizsgálás nélkül megöljék a hitetlenné nyilvánított illetőt, és annak családját, akár kiskorú gyermekeit is. Mindezt csupán azért, mert az illető olyan muszlim, aki nem ért egyet az ő elveikkel. Pontosan ezért, az ilyen szigorú és kegyetlen elvek miatt nem válhatott tömegmozgalommá, mainstream irányzattá a *háridzsita* iszlám. Ez a felfogás, ill. módszerek napjainkban leginkább a jelenleg Szíriában és Irakban tevékenykedő DAIS nevű szunnita terrrorszervezetre jellemző, ami Iszlám Államnak, vagy Kalifátusnak hívhatja magát. A történelmi igazsághoz hozzátartozik, hogy az iszlám kivetette magából az ilyen szélsőséges nézeteket valló csoportokat, mert az ilyen gyakorlat nemcsak a teljes közösség, de még egy kisebb csoport hosszútávú működését is ellehetetleníti. Ez a praxis minden bizonnyal meghatározza a DAIS helyét is az iszlám öntisztulásán belül.

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

Visszakanyarodva a kalifátus intézményére, érdemes azt történelmi mozgásában nagyon röviden és vázlatosan áttekinteni. Alit az Omajja klán tagja, Moávija követte, megalapítva ezzel az Omajjád Kalifátust. Moáviját, a II. igaz úton járó kalifa, Omár idejében meghódított Jeruzsálemben választják kalifává. Bár a muszlim narratíva általánosan „istentelennek” címkézi az Omajjádok uralmát, azt nem lehet tőlük eltagadni, hogy ekkor történtek a legnagyobb hódítások az iszlám történetében. Kínától Hispániáig terjedt a birodalom, amihez új fővárost, a központi helyen lévő Damaszkuszt választották. Moávija, valószínűleg hódításai miatt, bizánci mintára kezdi átszervezni a birodalmat (a hadsereg felépítése, a meghódított bizánci adminisztráció alkalmazása etc.). Bár kalifának választják, de először az iszlám történetében *mulk*-nak, királynak hívhatja magát, és dinasztikussá teszi az uralkodást. Az Omajjádok világi uralmát egy új *fitna* söpörte el, és eljött az Abbászida Kalifátus ideje, mely alatt újból megerősödik az állam teokratikus jellege. Ezzel párhuzamosan megkezdődik a kalifa politikai hatalmának fokozatos erodálása, egyfajta duális struktúra kezd kialakulni, melyben a politikai hatalmat szultánok, emírek képviselik a kalifa mellett. Katonailag már nem történik olyan jelentős terjeszkedés, mint korábban, sőt elkezdődik a birodalom fragmentációja a Córdobai

Emirátus létrejöttével, mégis ez a korszak a kultúra és tudományok fénykora, az Ezeregy éjszaka kalifátusa, és ennek alapja a meghódított Kelet kimeríthetetlen gazdagsága volt. A főváros is keletebbre költözik, al-Manszúr kalifa megalapítja az új központot, Bagdadot. Az Abbászidák perzsa hatásra szervezik a birodalmat (vezír intézmény, perzsa uralkodói despotizmus és szokások etc.), de két fontos dolgot, az iszlámot és az arab nyelvet minden eszközzel megerősítik (Benke, 1987).

A síiták sokáig kimaradtak a hatalom gyakorlásából [bár volt egy időszak, amikor az Abbászidák – al-Mamún kalifa – a síita iszlámban gondolkodtak, aminek a karizmatikus vezető elmélete megfelelően alátámasztotta az uralkodó hatalmát, de végül a kialakult szunnita ortodoxia gyökerezett meg (Watt, 2000)], az Abbászidák idején mégis sikerült önálló államokat létrehozniuk, előbb az Idriszidák Északnyugat-Afrikában, majd a Fatimidák Egyiptomban, ezek azonban viszonylag hamar felmorzsolódtak, az utóbbit az a Juszuf Szaláh ad-Dín ibn Ajjúb (Szaladin) szunnizálta, aki a kereszteshadjáratok emblematikus alakjává vált a későbbi történelem során. Ezután közel ötszáz éves szünet következett, míg egy új síita állam alakult Perzsiában, a Szászánida Birodalom.

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

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

#### 1.4. A törvényről

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

Köztudott, az állam működésének szabályai a törvényeiben vannak lefektetve és egy teokratikus közösségnél, államnál, a törvények a valláson alapulnak, ami jelen esetben eo ipso az iszlám. A rendező elv, ami az iszlám vallás köré épült ki, az iszlám világ különleges jogrendszere, a *saría*<sup>60</sup>. (A *sariával*, a II.1.3. részben már foglalkozott a dolgozat, szorosan nem tartozik a tárgyhoz, de olyan jelentős szerepet tölt be az iszlámban, illetve olyan fontos a muszlim ember életében, hogy érdemes még kitérni rá.)

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

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

---

<sup>60</sup>A sariáról általában ld. Goldziher (1981), Rostoványi (1998), Jany (2006); a saría és állam viszonyáról ld. Iványi (2009).

Ismételten visszautalva a dolgozat egy korábbi részére (II.5.2), tárgyaltuk már az újítások, *bidaa* rendszerbe való beépítésének mechanizmusát: annak meg kell felelnie az elsődleges forrásoknak, a Koránnak és a *szunnának*, ha nem patkolt, akkor meg kell vizsgálni, hogy az analógia (*kijász*) segítségével, precedens alapon megfelel-e az iszlám előírásainak, és ha semmilyen előzményt nem találnak a tudósok, akkor az önálló véleményalkotás intézménye (*idzstihád*), és az ehhez szükséges közmegegyezés (*idzsma*) segítségével hozzák meg a döntést, a *fatva*-t. Azt is említette a dolgozat (II.1.3), hogy a *fikh* kialakulása és letisztulása viszonylag hosszú időt vett igénybe, és az Abbászidák fénykorában, a IX. században teljesedett ki (innenről mondhatjuk, *iszlám dín va daula*.) Ekkor „jegecesedett ki” a négy jogi iskola, az Abu Hanífa, Málík ibn Anasz, as-Sáfii, Ibn Hanbal nevével jelzett hanafita, a málíkita, a sáfíita és a hanbalita *madhhab*-ok.

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

A jog forrásainál érdemes egy rövid elemzés erejéig kitérni a *szunnára* és a *hadíszokra* az iszlámban betöltött sui generis szerepük miatt. A legfontosabb forrás a Korán. Ami benne van az szent és változhatatlan. Az első kalifa, Abu Bakr adta parancsba a Korán versek összegyűjtését Zajd ibn Szábitnak – prófétai társ volt és írnokként tevékenykedett –, aki aprólékos munkával papiruszdarabokra, állatbőrre, kőlapokra etc. írt feljegyzésekből állította össze a végső, kanonizált verziót. Ez óriási munka volt, főleg az adott kor körülményei közt, és csak Oszmán kalifasága alatt készült el. Az akkor készült néhány másolatot szétküldték a birodalom tartományi városaiba, ez a ma létező Korán példányok alapja. A *szunna* jelentése hagyomány, szokás, azon gyakorlati dolgok összességét jelenti, ami a prófétára és társaira volt jellemző Medinában. A *hadísz* jelentése közlés, amit a próféta, és társai mondtak. Ahogy Goldziher írta, a *hadísz* elméleti diszciplína, míg a *szunna* a gyakorlati útmutatások összessége (Goldziher, 1981). A

*hadíszok* a *szunnával* együtt, a Korán után a legfontosabb forrásnak számítanak az iszlám jogrendszerében. Összegyűjtésük és osztályozásuk igazi tudomány az iszlám világban. A *hadíszok* lejegyzése később az Omajjád korban, Omár ibn Abdulaziz idején kezdődött (iu. 718-ban) és sokkal tovább is tartott, mint az *áják* összeírása (An-Nawawi, 2008). Több tízezer *hadísz*t írtak össze, és ezekből (a szunniták) hat gyűjteményt tartanak igazán fontosnak: al-Buhári, Muszlim, Abu Dáúd, at-Tirmidzi, an-Naszái és Ibn Mádzsa gyűjteményeit, és ezekből is csak az első kettő a teljesen hiteles, azaz *szahíh*. A *hadísznál* nemcsak a tartalom számít, de az is kiemelten fontos, hogy a közlés szájról szájra hogyan hagyományozódott tovább. Ezért két részből áll, a szövegtörzsből, *matn*, és a hagyományozók láncából, *isznád*. Tehát nemcsak az számít, hogy hiteles legyen a tartalom, de az is fontos, hogy a lánc is hiteles és logikus legyen. Többféle módon csoportosítják őket, pl. ki mondta, a tovább hagyományozók hiteles embernek számítanak, vagy sem, azok milyen kapcsolatban álltak egymással, egymást hogyan idézik etc., és végül mindegyiket besorolják a hiteles, *szahíh*, jó, *haszan*, gyenge, *daíf*, vagy a koholt, *maudú* kategóriába.

A *hadísz* terminusai (*musztalah al-hadísz*) nyugati társadalomtudományok felől közelítve egyszerre elképesztő, és ugyanakkor lenyűgöző is. A mi szemléletünkől teljesen különbözik, amit illik nagyon komolyan venni, mert ez az 1300 éves iszlám tudomány cc. 1,8 milliárd ember életében tölt be fontos szerepet, és ad hivatkozási alapot tetteikre – legyenek azok akármilyenek, jók, vagy rosszak – mind a mai napig!

### 1.5. A kultúráról<sup>61</sup>

Ami a kereszténységben a teológia, az többé-kevésbé a *saría* az iszlámban. Láttuk, a teológia bizonyos értelemben be van építve az iszlám jogba, ami a vallástudomány leágazásai közt az élen jár (Hillenbrand, 2016) de ez nem is lehet másképp, hisz „*iszlám dín va daula*”. Beszédes az iszlám teológia elnevezése, a *kalám*, ami beszédet jelent. A kifejezés arra utal, hogy a korai iszlámban a vallástudósok sok vitát folytattak egymás közt, illetve a meghódított területek gondolkodóival. A bizánci területek meghódításával kapcsolatba kerültek a görög filozófiával is, és ez rendkívül

---

<sup>61</sup>A kultúra (szubjektív) tárgyalása nem tartozik szorosan a munka témájához, a dolgozat szerzője mégis fontosnak tartja azt. Ennek okai: napjainkban a Nyugat közbeszéde hajlamos megfelelni az iszlám kulturális eredményeiről, amivel hozzájárult a globális kultúra fejlődéséhez, ill. hangsúlyozni szeretné azt, hogy azok az emberek akik elérték ezeket a kimagasló eredményeket, az iszlám diskurzus szerint dicsőítandók!

termékeny találkozásnak bizonyult. (A szír keresztények közvetítő szerepe nemcsak a jog, de a teológia és a filozófia területén is szignifikánsnak bizonyult.) Az iszlám abban az időszakában figyelemre méltó nyitottságról tett tanúbizonyságot, melynek eredményeként nagyon sok számára hasznos dolgot (*bidaa*) emelt be a rendszerébe<sup>62</sup>. Ilyenek voltak az ókori görög bölcsélet eredményei is, amik nem egyszerű utánzásnak, de továbblépésnek bizonyultak az egyetemes filozófia területén. Végso soron ez a hozzáállás az iszlám világban a tudomány addig nem látott fejlődését is elhozta a matematika, csillagászat, kémia, orvostudomány etc. területein is.<sup>63</sup> A korra jellemző a magas szintű írásbeliség és műveltség, ami a kor muszlim férfi ideáljának egyik tulajdonsága volt, ellentétben a kora középkor Európájával. (Emlékezzünk csak a síiták és szunniták által is nagyra tartott 4. kalifára, Alira, aki nemcsak bajnok, de írástudó is volt, és akit a muszlim emlékezet szerint Korán olvasás közben gyilkolt meg háridzsita merénylője.) A tudomány fejlődéséhez, a tudás terjesztéséhez egy kevésbé ismert technikai vívmány is hozzájárult, egy katonai hadjárat utójátékaként. Ez a papír gyártásának a forradalmasítása volt.

Az iszlám legfontosabb olvasnivalója eo ipso a Korán. Az, hogy a szent könyv az óriási birodalom minden szegletében ott legyen, fontos volt a hatalomnak, de ennek technikai akadályai voltak. A papirusz nehézkes és túl vastag volt egy terjedelmes könyvhöz, az egyetlen alkalmas anyag, a papír viszont túl drága volt, ráadásul a kínaiaktól kellett exportálni (már akkor is :), akik féltve őrizték készítésének titkát. A VIII. században azonban változott a helyzet. A Talasz folyó melletti csatában iu. 751-ben az egymás kárára terjeszkedő arab és kínai birodalom seregei megütköztek, amiben a Mennyei Birodalom releváns vereséget szenvedett. A korabeli feljegyzések szerint az arabok húszezer foglyot ejtettek, akik közt volt néhány kínai mester, akik ismerték a papír készítésének a titkát. A foglyokat a legközelebbi nagyvárosába, Szamarkandba

---

<sup>62</sup> Gyakorlatilag minden meghódított területől beemelték az iszlám kultúrájába a hasznosnak ítélt elemeket, egy fő kritérium mentén, az nem ellenkezhett a vallás, az iszlám tanításaival. Így a görög mellett a perzsa, és például az indiai hatás is releváns az iszlám rendszerében.

<sup>63</sup> Nem tartozik szorosan a tárgyhoz, de itt érdemes megemlíteni, hogy nemcsak a reneszánsz születésében, de minden bizonnyal a gótika kialakulásában is fontos szerepet töltött be az iszlám. Európa a keresztes hadjáratok révén ismerkedett meg behatóan az iszlám tudományokkal, többek közt a matematika és az építészet eredményeivel, és ennek hatása tükröződik a közel-keleti, nem sokkal később pedig a nyugat-európai pl. franciaországi, angliai lovagvárak, templomok építésében. Ez az elmélet itt azért is érdekes, mert ennek egyik úttörő propagálója, aki oxfordi diplomamunkájában a keresztes háborúk hatását kutatta a XII. század európai katonai építészetében [Crusaders Castles (1910)], az a Thomas Edward Lawrence, aki az I. világháború alatt a közel-keleti front arab gerilla harcaiban szerzett magának hírnevet, mint Arábiai Lawrence, és akinek ez utóbbi tevékenysége már a dolgozat tárgyát is érinti.

szállították, ami hamarosan a papírgyártás fellegvára lett. Innen terjedt tovább a többi birodalmi központ felé, Bagdadba, Damaszkuszba, Mekkába, Medinába (Bloom, 2001). Az arabok azonban nem egyszerűen megismerték a papír készítésének módját, hanem tovább is fejlesztették azt. Vizimalmot (innen a papírmalom elnevezés), és fémszítát alkalmaztak (ma is használják), így képesek voltak könnyebb, vékonyabb papír előállítására, aminek a felületét enyvvvel kenték be, így arra apró betűkkel, sűrű sorokban lehetett írni (Kalmár, 1980). Gyakorlatilag már nem készítették, hanem nagy mennyiségben gyártották a papírt, ami ezáltal olcsóbb lett, és lassan, de biztosan kiszorította a pergament és a papiruszt a piacról. Mindez kihatott a könyvkészítésre (a könyv kisebb és olcsóbb lett), ami nemcsak a Korán terjesztést, de általában a tudományok terjedését is segítette. (A papírkészítés az arabok által jutott el Európába, Észak-Afrikán és az Ibériai-félszigeten keresztül).

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

Ebben a korban éri el az iszlám filozófia (*falszafa*) is a fénykorát. Az iszlám filozófia és teológia között nagyon erőteljes az átjárás, a gyakran azonos kérdésfeltevés miatt, ami természetesen a vallást, az iszlámot érintette. A görög filozófusok, különösen Arisztotelész és Platón nagy hatást gyakoroltak az iszlám gondolkodásra. A leghíresebb muszlim filozófusok, al-Kindi „az arabok filozófusa”, al-Farábi „Második Tanító”, Ibn Szína, vagy Ibn Rusd mid az ő bölcséletükön keresztül kezdtek gondolkodni, és alkottak eredetit. Al-Farábi királytükreiben egyértelműen Platón hatása érhető utol, Arisztotelész jelentőségét pedig az mutatja, hogy az iszlám filozófiai munkákban „Első Tanítóként”

nevezik (Bor-Petersma, 2010). A filozófia még azokat a muszlim gondolkodókat (pl. al-Gazáli, Ibn Tajmijja) is megérintette, akik azt károsnak, a vallás ellenségének látták, de módszereit, különösen a logikát, dialektikát elsajátították és felhasználták saját érvelésük alátámasztására. Jellemző volt, hogy a filozófusok más tudományterületen is kimagaslót alkottak, például Ibn Szína híres orvos volt, Ibn Rusd orvos, csillagász és jogász. Kettejük munkássága az európai gondolkodásra és tudományokra oly nagy hatással volt, hogy latin nevet is kaptak: Ibn Szína-t Avicennaként, míg Ibn Rusd-ot Averroesként tartja számon a nyugati tudomány. Ők ketten az iszlám filozófiai gondolkodás utolsó kiemelkedő alakjai, akik még eredetileg alkottak – Ibn Szína keleten, Ibn Rusd pedig másfél évszázaddal később nyugaton – mert a párhuzamosan futó szellemi áramlatok közül az *ulema* által képviselt ortodoxia tudott döntő befolyást szerezni a társadalomban, és ez a filozófiát a vallásra károsnak tekintette, így a filozófiai gondolkodás táptalaját vesztette.

Az iszlám kultúrájának tárgyalásakor érdemes még elidőzni egy olyan szellemi áramlatnál, ami már a VIII. századtól része az iszlámnak és hatása még ma is tart, ez az iszlám miszticizmus, a szúfizmus, arabul *taszavvuf*<sup>64</sup>. Nevét követőjének (*szúfi*) viseletéről, a durva gyapjú köpenyről (*szúf*) kapta. A szúfizmus alulról építkező, népies iszlám. A külsőségekkel ellentétben a vallás belső átélésére helyezi a hangsúlyt, és ezt aszkétizmussal és extázissal éri el a *szúfik*. Ez a belső út a *taríka*, ami keskeny ösvényt jelent, ellentétben a *saría* széles, és mindenki számára világos útjával, ami a társadalmi útvesztőhöz ad világos intelmeket a muszlimok számára. *Taríká*nak hívják a különböző *szúfi* rendeket is, amik az iszlám által uralt világ legtávolabbi zugaiban is megfordultak – gyakran kényszerű száműzetés okán. Ez azonban azt eredményezte, hogy az iszlám legsikeresebb misszionáriusai is ők voltak. Sok híres muszlim gondolkodó volt *szúfi*, vagy életének egy pontján a szúfizmusban találta meg önmagát (ld. al-Gazáli). Volt, hogy a hatalom pártolta őket, például az Ottománok uralma alatt, de az iszlám ortodoxia mindig fenntartással viseltetett iránta.

Az iszlám rendszerének e rövid – és hangsúlyosan szubjektív – áttekintése során láttuk, hogy az iszlám milyen társadalmi utat jelölt ki magának, és ezen az úton haladva milyen innovatív pozícióba hozta magát a fejlődés egy bizonyos pontjáig. Azon túl azonban nem tudott tovább lépni, ami addig a fejlődés motorja volt, most annak az

---

<sup>64</sup> A szúfizmus gyökerei bizonyos értelemben megtalálhatók az iszlám alaptanításaiban. A Koránban több helyen is találunk misztikus utalásokat, történeteket. Ilyen például a 17. szúra, az Al-Iszra, melynek első verse a próféta csodálatos éjszakai utazásáról szól Arábia mélyéről, a jeruzsálemi al-Aksza mecsetbe.



akadály lett. Egész pontosan a vallás köré kikristályosodó ortodoxia nehézkessé, merevvé tette az addig rugalmas rendszert, és a fejlődés gátja lett. Ezt a permanenssé váló helyzetet tovább fokozták, rontották az iszlámot ért külső negatív behatások (Nyugat), melyek így együttesen okozták/okozzák az iszlám napjainkban is meglévő válságát. Ez pedig kiváltotta azt a reakciót, ami a dzsihad fogalmának az evolúciójához, vagy inkább metamorfózisához vezetett, és tart mind a mai napig.

## 2. Dzsihad a gyakorlatban – metamorfózis

A klasszikus dzsihad tanban láttuk, hogy milyen kiemelt szerepe van a nagyobb dzsihadnak, és ehhez képest milyen szerepe van a kisebb dzsihadnak. Napjaink dzsihad értelmezése azonban szerte a világon szinte kizárólag a kisebb dzsihadra, annak is a fegyveres változatára korlátozódik. A nagyobb dzsihad fontossága kikopott a közbeszédből, de a kisebb dzsihad értelmezése is élesen eltér az eredeti doktrínától. Ez igaz a Nyugat kommunikációjára, és a szélsőségesen gondolkodó muszlimokra is. Hol van ma már az a muszlim ideál, amikor a hit védelmezője nemcsak rettenthetetlen harcos, de eo ipso spirituális értelemben is kiváló jellem? Ezen új, szélsőséges muszlim értelmezés szerint a dzsihad eredeti gondolata, jelentése, és hosszú idők alatt kidolgozott szabályrendszere már semmit sem számít. A dzsihad itt már nem a közösség kötelessége en bloc, hanem minden egyénre kötelező, itt már nincs iszlámra való felhívás, vagy hadüzenet, és mindenkit el kell pusztítani (muszlimot és nem muszlimot, gyerekeket, nőket, öregeket...), aki az adott radikális csoport, vagy szervezet iszlám interpretációjával nem ért egyet, és erre bármilyen brutális eszköz, módszer megengedett. Adódik a kérdés, egy olyan civilizációban, melyben oly nagyra becsülik a hagyományokat, a *szunnát*, és már régóta bezárultak az *idzsztihad*, az önálló jogi véleményalkotás kapui a „káros” újítások, a *bidaak* előtt, hogyan lehetséges az, hogy egy ilyen alapvető doktrína ennyire megváltozott, mondhatni ennyire elfajult? Milyen hatások működtek közre, kik voltak azok az ideológusok, meghatározó személyek, akik elvettek, vagy hozzáadtak ehhez a meghatározó diszciplínához, magyarul hogyan jutott el a dzsihad idáig? A továbbiakban a dolgot a *dzsihad al-aszgar*, a kisebb dzsihad gyakorlatát vizsgálja esettanulmányokon keresztül történelmi mozgásában, illetve azt az „evolúciót”, vagy sokkal inkább

metamorfózist, mely által a klasszikus interpretáció eljutott a fogalom mai, „modern” értelmezéséig.

## 2.1. Dzsihád az arab expanzió idején

Az egyik legkorábbi ránk maradt önálló forrás, ami a dzsihad gyakorlatával foglalkozik, az Abdullah ibn al-Mubárák, *Kitáb al-dzsihad*, A dzsihad könyve címet viselő munkája. Érdekessége, hogy a VIII. században élt (726-797) szerzője nem arab, hanem a korabeli Perzsia észak-keleti tartományából származott, mint az iszlámot felvett egyik türk népcsoport tagja. Számon tartották mint ügyes kereskedőt, ribát<sup>65</sup> harcost, aszkétát és mint hadisz gyűjtőt (*muhaddisz*) is (Yahia, 2015). Vallási tanulmányait Abu Hanífánál, a híres hanafita *madhhab* alapítójánál folytatta, és így az ő jogértelmezését követte. Ambiciózus ember lehetett, mert nem arab létére, tevékenységével még életében kivívta az *amír al-muminín fi al-hadisz* (a hívők vezetője a hadisz tudományokban) címet. Személye azért is fontos a dolgozat szempontjából, mert a kor ideálját testesítette meg a korabeli források szerint, az egyik évben a mekkai nagy zarándoklaton (*haddzs*) vett részt, a rákövetkezőben pedig egy határ menti erődítésben szolgált, mint katona a Bizánc elleni hadjáratokban. A toll és a kard embere volt egyszerre. Két könyve maradt az utókorra, az egyik az aszkétizmusról, a másik, már említett munka, a dzsihadról szól.

Ez utóbbi munka több szempontból is érdekes. Mohamed után vagyunk jó száz évvel, és az a dzsihad harcos, akit al-Mubárák megtestesít, egyezik a prófétai modellel, amennyiben az ideális harcosnál a nagyobb és a kisebb dzsihad együtt létezik. Láttuk, egyik évben a zarándoklatot végzi, a másikban a határon harcol. *Muhaddiszként* számtalan „közléssel” támasztja alá a mondanivalóját. Ezek egy része közvetlenül a harcra vonatkozik és olyan részletekbe is belemegy, hogy a harcos fehér ruhát viseljen, mert akkor a csatában való buzgalma, a szerzett sebek, a vérzése még nyilvánvalóbb a társai számára. Kiemelt szerepet kap könyvében a mártírság. Leírja, hogy három típusú harcos vesz részt a dzsihadban: az igazi hívő, a bűnbánó és a képmutató. Mindegyik ugyanúgy harcol a csatában, de ha odavesznek, mindegyiknek más elbírálásban lesz része a túlvilágon. Az első számára, aki spirituálisan is felkészült, így „tisztá szívvel” hal meg,

---

<sup>65</sup> Határmenti erődítmény, katonai tábor a kalifátus peremvidékén. Ezt sejteti szó szerinti jelentése is: a hely, ahová a lovakat bekötik. Az iszlám katonai expanziója során fontos stratégiai telep, amit az akkor terjeszkedő, növekvő birodalom hívott létre, mert így a harcosoknak nem kellett minden hadjárat után visszatérniük a központi arab területekre. Később egyes *ribátok szúfi* kolostorok lettek, míg mások jelentős várossá fejlődtek (ld. Rabat, Kúfa etc.).

jutalomként egyenes út vezet a mártírsághoz és a Paradicsomban Allah mellett van a helye, a másik, aki vezeklésként, a bűneiért vesz részt a csatában, annak Allah eltörli a bűneit, mert ebben az esetben „a kard elsöpri a bűnöket”, és a bűnbánó harcos bebocsátást nyer a Paradicsomba, de a harmadik típus, akárhogy vitézkedik a csatatéren, mindenképpen a Pokolra jut álszentsége miatt. Ebből is látszik, hogy az ideális harcos nagy súlyt fektet a lélek dzsihadjára, a nagyobb dzsihadra. Al-Mubárák világosan leírja: „Az igazi harcos az, aki a lelkéért harcol!” (Al-Mubarak, 1971, pp. 143. in: Cook, 2005, pp. 35.). Itt kell megjegyezni, hogy bár al-Mubárák híres és elismert *muhaddisz* volt, de gyűjteményt nem hagyott hátra. Ez azonban nem vesz el a munkájából, mert az egyik legrepresentatívabb, leghitelesebb gyűjtemény al-Buhári „*asz-Szahíh*-ja” (A hiteles gyűjtemény), dzsihadról szóló könyve tele van olyan *hadiszokkal*, amik megegyeznek al-Mubárák által idézett közlésekkel. Ezek is sokat foglalkoznak a harc technikai részleteivel, mint fegyverek, felszerelés, ruházat, lovak, tengeri és szárazföldi harcok, zsákmány elosztás etc., ill. rámutatnak arra, hogy kíméletesen kell bánni a harcok során a nőkkel, gyerekekkel, papokkal, hangsúlyosan foglalkoznak a mártírság kérdésével, a muszlim nők, öregek, kiskorúak részvételével a fegyveres dzsihadban, és ahogy Mubaraknál, itt is nagy szerepet kap a spirituális dzsihad, a lélek fejlődése, a *dzsihad al-akbar*.

Al-Mubárákról feljegyezték, hogy egy alkalommal a bizánci határ mentén fekvő tarsusi *ribátból* levelet írt egy barátjának, melyben a hadi táborba invitálta őt. Azzal érvelt a barátjának, hogy Allah útján nemcsak a mekkai és medinai mecsetekben lehet küzdeni, buzgólkodni, hanem a határmenti fegyveres harcokban is (Yahia, 2015). Ez az intermezzo két dolog miatt is érdekes. Látszik belőle, hogy a hit egy tesztjének tekinti a kisebb dzsihadban való részvételt, akár anyagiakkal, akár tettekkel, és ha úgy hozza a sors, fegyverrel is. A másik dolog az, hogy világosan kiderül, abban korban a kisebb dzsihad önkéntes dolog (hiszen invitálja a barátját), nem kötelező mindenki számára, tehát *fard kifája*, a közösség kötelezettsége, amit a vezető, a kalifa hirdet ki. Ez azért érdekes, mert mint látni fogjuk, napjaink szélsőséges dzsihad felfogása e tekintetben (is) ezzel szögesen ellentétes, ugyanakkor ez utóbbi ellenére napjaink radikális szervezetei – al-Káida, DAIS/Iszlám Állam – kommunikációjukban, propaganda kiadványaikban szívesen hivatkoznak Mubárák személyére (Al Risalah, 2015, Issue 2; Rumiyah, 2015, Issue 1).

Még egy dologra érdemes felhívni a figyelmet al-Mubáráknál, nevezetesen az aszkétaságára. Ő ugyanis azon túl, hogy a kor ideális muszlim harcosának a

megtestesítője, még gyakorló aszkéta is, ami abban az időben kezdett elterjedni az iszlámon belül. Ezzel valószínűleg a *szúfi* harcosok előfutárát is megteremtette, azon katonákét, akik végig kísérik az iszlám hadi történelmét, fontos szerepet játszanak a keresztes hadjáratokban és résztvevőik az oszmán hódításoknak is, mint az iszlám legelszántabb katonái. Ez egyúttal magyarázza a *szúfi* kolostorok létrejöttét is a ribát telepeken.

Összegzőként Abdullah ibn al-Mubárák figurája azért érdekes a dzsihád (és így a dolgozat) szempontjából, mert személyében és tetteiben a klasszikus dzsihád megtestesítője, mely doktrína kisebb változásokkal hosszú évszázadokon keresztül – a XX. század első feléig – prosperált és példát adott a muszlimoknak.

## **2.2. A háridzsiták dzsihádja**

A tézis, ahogy ezt a bevezetésben tárgyalta, kifejezetten a szunniták dzsihád felfogásával foglalkozik, ennek ellenére fontosnak tartja a *háridzsiták* dzsihádjának elemzését, mert (ahogy ezt már korábban tárgyalta) az részleteiben visszaköszön a mai radikális szunnita terrorista szervezetek dzsihádjában interpretációjában. Nem véletlen, hogy az egyiptomi *kutbista* csoport, a *Takfír va al-hidzsra* vezetőjét, Sukrit, vagy az *Iszlám Dzsihád* prominens alakját, Faradzsot, vagy akár bin Ládent és Ibrahim kalifát *háridzsitának* bélyegzik a mérsékelt szunnita vallástudósok bírálataikban. Azt is tisztázta már a tézis, hogy a félrevezető *dzsihádista*, vagy ennek tovább rontott változata, a *szalafita dzsihádista* helyett, mennyivel adekvátabb lenne a *neoháridzsita* kifejezés, már csak azért is, mert ma már ez nem sért semmilyen közösséget, mert bár a mozgalomnak vannak még ma is élő alszektái (*ibáditák*), de ezek már semmilyen módon nem azonosíthatók az „igaz úton járó kalifák” idejében létrejövő mozgalommal, ami abban a formában még közel kétszáz évig volt befolyással az iszlám politikára és társadalomra.

A vezetésről szóló rész (III.1.3.) részletezte a mozgalom fontos ideológiai elemeit: a közösség alapú kalifa választást, amihez nem kell az egész közösség, de erkölcsös ember kell hogy legyen az illető, és ha eltér a *háridzsiták* hitéletétől, akkor le is lehet a vezetőt váltani; aki nem ért egyet a *háridzsiták* szigorú iszlám hitével, ami csak a Koránt és a próféta hadíszait fogadja el, az nem muszlim, hitetlennek kell bélyegezni (*takfír*) és magára kell hagyni (*hidzsra*), ill. ezeket a személyeket, és családjukat, nőket, gyerekeket is, meg lehet ölni (*isztirád*), és ezzel függ össze a viszonyuk a „könyv népeihez” is. Ezek

az elemek mind megtalálhatók az említett kortárs terrrorszervezetek ideológiájában, kommunikációjában, tetteiben. Van úgy, hogy már a szervezet neve is tartalmazza a *háridzsita* nézeteket (ld. *Takfír va al-hidzsra*), de a DAIS/IÁ kalifa választása is pont ilyen, hisz szó sem volt 2014-ben a moszuli mecsetben a szunnita közösség konszenzusáról, csak egy marginális, de erőszakos csoport önkényes döntéséről.

Ilyen szigorú feltételek mellett érthető, hogy a *háridzsiták* számára a dzsihád kiemelten fontos volt, mivel a többséghez képest egy kislétszámú közösségnek számítottak, és így gyakorlatilag folyamatosan harcban álltak, amit ők dzsihádnak éltek meg. Ez jól nyomon követhető a fennmaradt *háridzsita* költészetben, ami a dzsihádjukat dicsőíti (Hillenbrand, 2016), de talán ennél is fontosabb az a néhány korabeli levelezés, amiben a dzsihádról is ejtenek szót (Simon, 2014). Ez először is azért érdekes, mert művelt emberek voltak, tudtak írni-olvasni. Másrészt, a levelekből egyértelműen kiderült, hogy műveltségük mellett, egyáltalán nem okozott gondot egy család kiirtása, gyermekek megölése. Egész egyszerűen arról van szó, hogy akit hitetlennek bélyegeztek, ott az egész családra, vagy klánra kollektív büntetést szabtak ki, hangsúlyozva ezzel is a mozgalomnak az közösségbe vetett hitét, ami egyúttal túlmutatott a klasszikus arab törzsi rendszeren, az iszlámot helyezve az első helyre. Sokat vitatkoztak azon, hogy vajon megengedett-e a távolmaradás a harcoktól, a fegyveres dzsihádtól, azaz egyéni vagy közösségi kötelezettségről van szó. A levelekből látszik, hogy voltak teljesen szélsőséges, és voltak mérsékelt képviselőik a csoportnak. Az egyik álláspont szerint vannak kivételek, akiknek ez megengedett, ahogy azt a próféta is tette, míg az ezzel teljesen ellentétes álláspont egy olyan Korán *áját* idéz, ami a harcba igyekvőt többre tartja az otthonmaradónál. Ugyanez az akadémikus vita bomlik ki a gyermeket megölésének engedése, vagy tiltása kapcsán, és itt is egymásnak ellentmondó Korán idézetekkel próbálja minegyik fél az igazát bizonyítani (Simon, 2014.).

A *háridzsiták* magukat tartották a kizárólagos iszlám közösségnek, ugyanakkor ez a merev, intranzigens, és mindenekelőtt kirekesztő ideológiájuk alkalmatlanná tette a közösséget arra, hogy tömegmozgalommá, és így meghatározó elemmé válják az iszlámban.

## 2.3. Dzsihád az Abbászidák korában

A klasszikus dzsihád doktrína letisztulása, ahogy ezt már említette a dolgozat, az Abbászidák uralkodása alatt indult meg. Az ebben a korszakban vívott fegyveres dzsihád küzdelmek így – többé-kevésbé – a szabályok betartásával folytak. Érdekes azonban azt is megemlíteni ebben a korban számtalan belső csatározás folyt, azaz muszlim harcolt muszlimmal. Mohamed próféta halála óta eltelt időben három *fitna* söpört végig ez idő alatt a muszlim történelmen. Az „igaz úton járó kalifák”, az Omajjádok, és az őket váltó Abbászidák uralkodásának az idejére is jutott egy, és ezek máig tartó negatív emlékének a hatására alakult ki az az elv, amit al-Mávardi vallásjogtudós (974-1058) Az uralkodás törvényei (*Al-Ahkám asz-Szultánijja*) című királytükreben ír.

Nevezetesen arról van szó, hogy a mohamedi elvek mentén hirdetett dzsihád mellett, a kalifa kötelessége, hogy háborút viseljen a közjó érdekében (*hurúb al-maszálih*) a belső ellenség, azaz a hitehagyók, a lázadók, és az utónállók ellen. Mávardi munkájában ezt harcnak (*kitál*) címkézi, nem dzsihádnak. Ez ellentmond az eredeti ideának, miszerint muszlim nem harcolhat muszlim ellen. A politikai stabilitás, és nem utolsósorban a kalifa személyének a hatalomban való megerősítése azonban létrehívta ezt a változtatást, ami hatásos legitim eszközt biztosított a kalifának belpolitikai ellenfeleivel való leszámolásra. Ezt a szemléletváltást a következő mondás teszi lehetővé, mely az iszlám több kiemelkedő gondolkodójánál, például Ibn Tajmijjánál is megtalálható, aki *hadíszként* hivatkozik rá: „Negyven év egy igazságtalan imámmal jobb, mint egy éjszaka szultán nélkül” (Simon, 2014). A közlés üzenete világos, inkább rend, mint a káosz, a zűrzavar, a *fitna*. Ez a közösség és nem utolsósorban kalifa érdeke is. Ezen közlés szerint még akkor is, ha rend őrzője zsarnok. Ez szignifikáns változtatás az eredeti tanokhoz képest, aminek napjainkig kiható ereje van, mert lehetővé teszi a fegyveres harcot az *ummán* belül. Ez a szemlélet aztán végigkíséri a muszlim történelmet, lehetővé téve a mindenkor regnáló zsarnoki hatalomnak, hogy legitimálja a döntéseit, tetteit, amikor leszámol belpolitikai ellenfeleivel. Számtalan példát ismerünk erre a Közel-Kelet közelmúltjából is, pl. Szaddam Husszein, vagy Kadhafi etc.

### 2.3.1. Ibn Tajmijja

Ibn Tajmijja a középkori dzsihád teória talán legjelentősebb alakja, eszmerendszerében a klasszikus *szalafijja* megtestesítője. Jelentőségét fokozza, hogy

napjaink legradikálisabb muszlim terrrorszervezetei permanensen hivatkoznak rá. Sőt, olvashatunk olyan közelmúltban megjelent értekezést, ami népszerűséghajhász címében, egyenesen a DAIS/IÁ alapítójának tünteti fel a XIII-XIV század fordulóján élt Ibn Tajmijját. Ez még átvitt értelemben is abszurd, még akkor is, ha a cikk szerzője (névtelenül) rámutat arra, hogy az Iszlám Állam nevű terrrorszervezet angol nyelvű propaganda magazinjában, a Dabiq-ban, ő a legtöbbet hivatkozott középkori ideológus (Islamic Philosophy, 2015). A cikkben konkrét példákat találunk a Dabiq-ból (Dabiq, Issue 7, pp.: 21.), a legszembetűnőbb egy kard általi nyilvános utcai lefejezés, amit Ibn Tajmijja egy *fatvájának* részletével igazolnak a DAIS propagandistái: (Majmu Al-Fatwa) „The basis of the religion is a guiding book and supporting sword. – A vallás alapja: az útmutató könyv (Korán) és a támogató a kard.” Egy ilyen írás nemcsak azért káros, mert az utókor számára rossz fényben tüntet fel egy elismert történelmi alakot, ideológust, hanem azért is, mert így akarva-akaratlan a DAIS propagandáját erősíti és igazolja a széles közönség, muszlimok és nem muszlimok körében. Tipikus esete annak, amikor egy adott korban, konkrét helyzetekre adott válaszokat, elméleteket kiszakítanak történelmi kontextusából, és azokat egy az egyben adoptálják a jelen körülményeire.

Ibn Tajmijja az iszlám egyik legjelentősebb krízis korszakában élt, és alkotott. A birodalom belülről erodálódott, fragmentálódott, kívülről pedig folyamatos támadásoknak volt kitéve, nyugatról a keresztesek, keletről a még félelmetesebb ellenség, a mongolok pusztítottak. 1258-ban a mongol seregek, Dzsingisz kán unokájának Hülegü vezetésével elfoglalták és földig rombolták a Kalifátus székhelyét, Bagdadot. Kardélre hányták a lakosságot, és kivégezték a kalifát is, akinek ekkorra már megcsappant a politikai befolyása, de az iszlám hit szempontjából óriási szimbolikus jelentősége volt.<sup>66</sup> Ez az aktus az Abbászida Kalifátus végét jelentette. A korabeli források eddig soha nem látott pusztításról számoltak be, a muszlimok úgy érezték, hogy nemcsak az életük és országuk, de a hitük is veszélyben van.

Ibn Tajmijja Észak-Szíriában, Harran városában született 1263-ban. Felmenői köztiszteletben álló vallásjogtudósok voltak. A család a hanbalita *madhza*bot követte, ami a legszigorúbb iskolának számít, az ő iszlám felfogásuk a legpuritánabb, a *bidaakkal*

---

<sup>66</sup> Három évig nem volt kalifa, végül az egyiptomi mamlúk szultán, Bajbarsz, aki a keresztesek és a mongolok ellen is sok csatát nyert, Kairóban kalifának kiáltotta ki a megölt kalifa nagybátyját, al-Musztanszirt. Vele kezdődik az egyiptomi Abbászida dinasztia, akinek politikai hatalma már egyáltalán nem volt, mert végig a mamlúk uralkodók befolyása alatt állt. Ennek a status quonak az oszmán hódítás vetett véget 1517-ben.

szemben a legkritikusabb. Hat éves korában menekültként érkezett Damaszkuszba családjával, miután a mongol seregek elpusztították Harran városát. Ez olyan mély nyomot hagyott benne, hogy egész életét meghatározta a mongolok elleni küzdelem, fegyverrel és tollal egyaránt. Korának magasan képzett vallásjogtudósa volt, már 17 évesen *fatvát* adott ki, de ismerte a filozófusok tanításait is. Aktívan politizált, sőt az utcára vitte a politikát, megmozdulásokat, kampányokat szervezett minden ellen, amit más népektől átvett káros újításnak tartott – szentek kultusza, filozófia, alkohol fogyasztás, prostitúció, kirívó öltözködés etc. – mert szerinte ezek belülről erodálják az iszlámot, és a válság okának tartotta őket. Ostorozta a muszlimokat, hogy nem elég szilárd a hitük, és agitált a jámbor ősök, *asz-szalaf asz-szálih* erkölce és hite mellett. Hitelét emelte, hogy a mongolok elleni harcban fegyveresen is részt vett, Damaszkusz védelmét 1300-ban személyesen szervezte meg és vezette. Mindezek mellett a mamlúk szultánok udvarában fontos pozíciókat is betöltött. Szókimondó, kemény és heves vérmérsékletű ember volt, aki gyakran fogalmazott meg kritikát a fennálló hatalommal szemben, ezért a szultánok többször börtönbe is vetették. Börtönbüntetéseinek idején sem tétlenkedett, terjedelmes életművének nagy részét ekkor írta. Börtönben hallt meg, és aktivitására jellemző, hogy akkor érte a halál, amikor megvonták tőle az íróalkalmatosságait. Fő műve, *Asz-Szijásza as-sarijja*, „A vallástörvényen alapuló politikai hatalomgyakorlás”, amiben a *sarián* alapuló uralkodást írja le, mely magyar fordításban is megjelent (Simon, 2014), de ezen túl a mongolok ügyében kiadott *fatvái* híresek, és fontosak, különösen a dolgozat szempontjából.

Ibn Tajmijja életútjából következtethetünk dzsihád felfogásra is. A fogalom klasszikus értelmezését vallotta, olyan értelemben, hogy számára a nagyobb, spirituális dzsihád, és a kisebb dzsihád, a hit fegyverrel való védelme egyaránt fontos volt, ráadásul ezeket nemcsak hirdette, de ő maga is gyakorolta. A nagyobb dzsihád, mint fent láttuk, azt a hitbéli tisztaságot jelenti számára, amit a *szalafik* képviseltek az iszlám első időszakában. Ez elsősorban neveltetéséből, a *madhhab* alapító Ibn Hanbal tanaiból eredt. (Ibn Hanbalt, mint már korábban utalt erre a dolgozat, a *szalafi* nemzedékek utolsó tagjaként tartják számon, Ibn Tajmijját pedig mint a *szalafijja* egyik első, korai képviselőjét.) A kisebb dzsihád pedig a mongolok elleni fegyveres ellenállást jelenti nála, amiben a kollektív traumán túl, családjának személyes tragédiája is szerepet játszott. Ez utóbbiban találunk eltérést a klasszikus diszciplínától. Ezzel összefüggésben kell megjegyezni, hogy korunk radikális szervezetei elsősorban három pontban utalnak Ibn



Tajmijjára: az egyik a világ felosztása *dár al-iszlámra és dár al-harbra*, a másik a *takfír* alkalmazása, a harmadik pedig a közösség vezetőjével való szembeszegülés, végső esetben annak megölése, akkor, ha nem a *saría* elvei szerint kormányoz (Simon, 2014; Jany, 2016). A világ kettős felosztása béke és háború világára, mint előzőleg már tárgyaltuk, az Abbászidák korábbi időszakából származik, tehát Ibn Tajmijja is Ahmed Ibn Hanbal munkáiból eredeztette azt. Mindemellett Simon említ egy példát (im. pp.: 124.), amikor Ibn Tajmijja egy területet, ami mongol felségterület volt, de muszlim uralkodóval, nem sorol egyik kategóriába sem. Tehát a világnak ez a sarkos felosztása nem mindig, illetve nem minden munkájában köszön vissza. A *takfír* alkalmazása, azaz a hitetlenné (nem muszlimmá) nyilvánítás – ezt is tárgyalta a dolgozat korábban – már érdekesebb, mert itt kétséget kizáróan eltér a klasszikus doktrínától. Mint tudjuk, ezt a muszlim vallástudósok, így a mester, Ibn Hanbal is csak a legritkább esetben javasolta, a legsúlyosabb bűnökért, mivel ez az egyik legsúlyosabb büntetés is egyben. Arról van itt szó, hogy a mongolok, akik hosszú évtizedeken keresztül több hullámban törtek a muszlimokra, egy idő után felvették az iszlámot, de a katonai akciókat továbbra is folytatták a muszlimok ellen. Éppen ezért sok vallásjogtudós vonakodott *fatvában* fegyveres dzsihádra szólítani ellenük a muszlimokat (Hillenbrand, 2016). Nem így Ibn Tajmijja, aki egyenesen *takfírral* fenyegette meg őket, mondván, hogy ők nem igazi muszlimok, hanem valójában hitetlenek, mert nem a *saría*, hanem saját törvénykönyvük, a *jassza* alapján élnek, és kormányoznak. Ráadásul a mongolok gyakran szövetkeztek a keresztesekkel, sőt a síitákkal is, s mivel Ibn Tajmijja számára mindhárom a szunnita iszlám ellensége volt, ezért szerinte ellenük jogos, sőt, kötelező a fegyveres dzsihád. A síitákkal szemben hagyományosan éles álláspontot képviselt, mint hanbalita jogtudós, és ezt az ellenérzését csak fokozta a mongolokkal való szövetségük, valamint az, hogy az egyik mongol uralkodó, Mahmúd Gázán az általa uralt területeken államvallássá tette a síizmust. Mindazonáltal Ibn Tajmijja dzsihádja bizonyos klasszikus szabályok betartásával folyt, azaz a katonai kontaktust meg kellett előznie a *daavanak*, ha ezt elutasítják, csak akkor indulhat el a hadjárat, és a dzsihád kihirdetése a muszlim vezető dolga. Amennyiben a hadjárat megelőző csapás, akkor a dzsihád *fard kifája*, a közösség kötelessége, így nem kell mindenkinek részt venni benne, ha viszont direkt támadás éri a muszlimokat, akkor végveszélyben a dzsihád *fard ajn* lesz, tehát minden egyes muszlinra kötelező. Ezt jól követhetjük könyvében *Asz-Szijasza as-sariija*-ban (Ibn Taymiyya, 1310. pp.: 231.), és az általa kiadott *fatvákb*an.

Az uralkodó megölése, ha eltér a *sariától*, dichotóm megítélés alá esik. Van olyan szerző, kutató, és főképp radikális muszlim terrrorszervezetek ideológusai, akik szerint Ibn Tajmijja tanai ezt lehetővé teszik, míg van olyan álláspont ami szerint nem. Az első álláspontot azzal is lehet magyarázni, hogy itt Ibn Tajmijja azokra a mongol vezetőkre gondol, akik áttértek az iszlámra, de valójában csak kvázi muszlimok, illetve a fenti *Asz-Szijász* *as-sarijja*-ban is találunk erre utalást (i.m. pp.: 144.), amikor Ibn Hanbal, *Musznad* című, 30 ezer hadíszet tartalmazó *hadísz*-gyűjteményéből idéz egy prófétai mondást: „Allah szemében a legkedvesebb az igazságos imám, míg a leggyűlöletesebb nála a zsarnok imám.” Azt a nézetet, ami ezt tagadja, alátámasztja Ibn Tajmijja heves *fitna* ellenessége, erre utalt a dolgozat korábban (III.2.3.).

Ibn Tajmijja munkáiban tehát pro és kontra találunk hivatkozásokat ezekre a sarkaltos kérdésekre, ezért itt az a releváns, ahogyan hivatkoznak rá a későbbi dzsihad mozgalmak (ld.: vahhábizmus), ill. korunk radikális terrrorszervezetei.

### 2.3.2. A keresztes hadjáratok dzsihadja

Az Abbászidák korára esik az iszlám világ egyik fontos dzsihad mozgalmá, a keresztes háborúk dzsihadja. A muszlim nézőpont szerint ez a dzsihad mindenben megfelelt a klasszikus modellnek. Muszlimok harcoltak a hódító nem muszlimok ellen<sup>67</sup>, az igazságos viszonyok helyreállításáért. A muszlimok számára ez tehát honvédő háború volt. (A muszlim narratíva nem bonyolódik bele abba a kérdésbe, hogy kié eredetileg Jeruzsálem. A muszlimoké, a keresztényeké, vagy a zsidóké? A történelem mozgása során egyik a másiktól hódította el azt, és tette a saját kultúrájának meghatározó helyszínévé. Jeruzsálem status quo-ja, hova tartozása olyan nyitott kérdés, ami hosszú évszázadok, sőt évezred óta meghatározza a Közel-Kelet történelmét, és rányomja bélyegét napjaink politikájára, világpolitikájára is.)

A szűk kétszáz esztendeig tartó keresztes hadjáratok a XI. és XII. században nem hoztak változást a dzsihad doktrínában, a téma szempontjából azonban szignifikánsak. Az egész folyamat a korabeli keresztény Európában sokkal nagyobb jelentőséggel bírt, fontosabb volt, mint a muszlim világban. A muszlimok számára a keresztes hadjáratokra válaszul létrehívott dzsihad csak századokkal később vált igazán jelentőssé, a

---

<sup>67</sup> A történelmi igazsághoz hozzátartozik, hogy a keresztes hadjáratok idején gyakran költöttek katonai szövetségek muszlimok és keresztények közt, ahogy ezt az adott politikai helyzet hozta. Így az is előfordult hogy muszlimok harcoltak keresztényekkel szövetségben más muszlimok ellen.

gyarmatosítások idején, mint a dicső muszlim múlt egy olyan darabja, amikor a muszlimok egy igazságos, védekező háborúban kiűzték a betolakodókat. Európa katonai kalandja a Közel-Keleten, a hatalmas kiterjedésű Kalifátus számára az adott korban csak határmenti atrocitásnak számított. A muszlimok, bár elvesztették 1099-ben a harmadik legszentebb városukat, Jeruzsálemet (638-ban hódították el a muszlimok a bizánciaktól), nem hitték, hogy az európai jelenlét tartós marad a földjükön, mert a megelőző századok nagyszabású muszlim hódításai, a Kalifátus meggyőző gazdasági és kulturális fölénye a központi területen élő muszlim vezetést elbizakodottá, és inaktívvá tette. Csakhogy a birodalom már túl volt a fénykorán, egymást érték a kisebb nagyobb belviszályok, a területi fragmentálódása megindult, hiányzott az egységes vezetés. Ezek mind együtt tették lehetővé a keresztény seregek gyors katonai sikereit a muszlimok ellenében. A keresztesek tartós berendezkedése és brutalitásaik azonban újból felszították az igazi dzsihádnak szellemiségét<sup>68</sup>. A megoldás kívülről érkezett, nem az arabok, hanem a harcias türk népcsoportok, az iszlámra áttért kurdok, majd a hatalomban őket követő mamlúk vezetők, szultánok személyében, akik győzelemre vitték a dzsihádot, és kiűzték a keresztény seregeket.

Ennek a dzsihádnak az emblematikus figurái szeldzsuk ill. kurd vezetők voltak: Imám ad-Dín Zengi, Moszul atabégje, aki 1144-ben elfoglalta az Edesszai Őrgrófságot, és ezzel nemcsak megfordította a muszlimok hadi szerencséjét, de felrázta őket addigi tehetetlenségükből, és elindította a keresztesek elleni dzsihádot, valamint a fia Núr ad-Dín, aki már szultán és a keresztesek elleni harc elszánt vezetője, aki „az egész életét a dzsihádnak szentelte” (Al Jazeera, 2th part, Qassam, 2016), de mindennek előtt az ő hadvezére, aki a hatalomban követte őt, sőt új dinasztiát is alapított, Ajjúbidák néven, ő a mindmáig népszerű, és sokat emlegetett Szalah ad-Dín, másnéven Szaladin.

Ha megnézzük Szaladin pályafutását, megértjük, hogy miért oly fontos figurája a muszlimok kollektív emlékezetének. Karrierjét egy győztes Egyiptom elleni hadjáratral alapozta meg, a síita Fátimida-dinasztia ellen. Így Egyiptom földjét végleg szunnizálta, és ugyanakkor a további hadakozásokhoz megfelelő logisztikai és gazdasági háttérrel is biztosította a gazdag nílusi termőföldek birtoklása által (Lambert, 2016). Kiegészített az aszaszinok vezetőjével, Rasíd ad-Dín Szinánnal, a Hegyi Öreggel, hogy minden erejével

---

<sup>68</sup> A keresztes hadjáratok történetéhez kiváló művek: Runciman: A keresztes hadjáratok története, Maalouf: A keresztes háborúk arab szemmel és az al-Jazeera új, 4 részes dokumentumfilmsorozata: The Crusades: An Arab Perspective, ill. kiváló irodalmi adalék a korhoz, Ibn Munqidz: Intelmek könyve. Egy szíriai emír memoárja a keresztes háborúk korából.

fő céljára, a keresztesek elleni hadjáratra koncentráljon. Az igazi diadal 1187-ben jött el. Először a hattini csatában tönkrement a taktikai hibákat halmozó, és így kifárasztott, legyengült, egyesült keresztény lovagsereget, majd ezt követően alig 10 nap alatt bevette a hön áhított várost, Jeruzsálemet. Szaladin ezzel beírta magát a történelembe. Még a keresztény források is elismerik katonai erényeit, lovagiasságát. A városba betörő muszlim seregeknek megtiltotta a mészárlást, és mindenkinek szabad elvonulást biztosított (váltásdíj ellenében). Ez különösen annak tudatában méltányos cselekedet, hogy a keresztény seregek az 1099-es ostrom idején szinte minden lakost (muszlimot, zsidót és ortodox keresztényt is) lemészároltak a város elfoglalásakor, és mind a keresztény, mind a muszlim források szerint a keresztesek térdig gázoltak a vérben (Runciman, 2002; Maalouf, 2002). Szaladin 1193-ban, 55 korában halt meg kimerültségben, régi sebeit vitték el. Orvosa, a kor kiválósága, a zsidó származású tudós orvosdoktor, Múza ibn Majmún (latin nevén Maimonidész) sem tudott rajta segíteni. Dicsőségben, de szerény körülmények közt ment el, és ezt a kortársai és majd az utókor is a javára írta, kiemelve, hogy ő, mint a „jámbor elődök” dzsihad harcosai egykoron, nem a harácsolásban, hanem az Allah útján való buzgólkodásban jeleskedett, úgy a hit fegyveres védelme, mint spirituális téren egyaránt.

Az, hogy mennyire fontos volt ebben a dzsihadban Szaladin és a két említett elődjének a szerepe, a neveik is jól mutatják: Szaladin, Juszuf ibn Ajjúbnak született (innen a dinasztia neve), a Szalah ad-Dín jelentése - „A hit egyenessége, becsülete”, míg Núr ad-Dín - „A hit fényessége”, Imád ad-Dín jelentése - „A hit oszlopa”. Ki kell emelni azt is, hogy Núr ad-Dín és Szaladin is nagy gondot fordítottak a dzsihadjuk propagandájára. Külön udvari tudósokat és költőket alkalmaztak, akik dzsihadot éltető költeményekkel, könyvekkel népszerűsítették a keresztesek elleni küzdelmet, és egyúttal a küzdelem spirituális aspektusát is hangsúlyozták, a kisebb dzsihad a fegyveres harc mellett. Számos ilyen munka fennmaradt az utókor számára. Biztos, hogy ezek is hozzájárultak ahhoz, hogy a muszlim kollektív emlékezetben ők ma is olyan hősök, akikben egyszemélyben testesül meg a kisebb és a nagyobb dzsihad, a belső spirituális küzdelem és a hit fegyveres védelme. Ez olyan erős toposz, hogy a mai síiták is szívesen emlékeznek rá (annak ellenére, hogy szunnita aktorokról van szó, akik mint láttuk, megdöntötték véres harcok árán az egyiptomi síita Fátimida-dinasztia uralmát). Ez utóbbira az iráni ezer riálos bankjegy is jó példa, melyet Khomeini ajatollah hatalomra jutása után vezettek be Iránban. A pénz hátoldalán a jeruzsálemi Sziklamecset képe

látható, így az iráni síiták is nap mint nap nosztalgiával gondolhatnak a keresztes háborúk dicső dzsihadjára. Különösen hatásos propaganda ez, mivel a bakjegy a legforgalmasabb pénz Iránban (Hillenbrand, 2016).

Szaladin leszármazottai Ajjúbida-dinasztia néven inkább kevesebb, mint több sikerrel folytatták ősük dzsihadját. Az ő hatalmukat a belső-ázsiai türk rabszolgák testőrségéből verbuválódott katonai oligarchia, a mamlúkok uralma döntötte meg, akik befejezték Szaladin örökségét és végleg kiűzték a kereszteseket a Szentföldről.<sup>69</sup> Mire azonban az utolsó keresztes vitéz is elhagyta Frank Palesztinát, az iszlám világnak egy sokkal félelmetesebb ellenséggel kellett szembe néznie, akiknek a tettei túlszárnyaltak minden addigi, az iszlámot ért megrázkódtatást és kegyetlenséget, és emléke mind a mai napig visszhangzik a muszlimok kollektív emlékezetében. Ők voltak a mongolok.

#### **2.4. Averroes dzsihadja**

A szentföldi háborúkkal egyidőben az iszlám világ nyugati végein, a Magrebben<sup>70</sup> is komoly kihívásokkal kellett szembe a muszlimoknak. A muszlim krízis egyik fő katalizátora (a belső viszályok mellett) a spanyol keresztények reconquista mozgalma, a Pireneusi-félsziget visszahódítása volt. Ez hosszú évszázadokig elhúzódó lassú folyamat volt, és ezalatt különböző muszlim dinasztiák követték egymást a hatalomban. A Córdoba-i kalifátust egymással is vetélkedő kisebb-nagyobb emírségek (*táifa*) váltották a hatalomban, őket leigázták az almorávidák, őket pedig az almohádok, és közben mind hadakoztak a keresztényekkel.

A váltakozó háborúk ellenére, a muszlim nyugaton olyan tudományos és kulturális fejlődést ment végbe, mely nemcsak az iszlámra, de az egész egyetemes emberiség fejlődésére is komoly hatással volt. A számtalan kiváló tudós közül itt most egyet, Ibn Rusdot (latin nevén Averroes) emel ki ez a munka, aki orvosként, csillagászként, filozófusként és vallásjogászként is tevékenykedett a nagy Almohád uralkodók, Abu Jákub Juszuf és fia al-Manszúr kalifák szolgálatában (Bor, Petersma,

---

<sup>69</sup> A mamlúkok kemény és kitűnő harcosok voltak, akik gyakran a szultánok testőrségét is adták. Az analógia kapcsán a korabeli keresztes lovagrendek muszlim megfelelőjének is tarthatjuk őket, vagy az oszmánok alatt színre lépő janicsárság elődjének. Jól szervezettek voltak, és kettős neveltetésben részesültek: iszlám hittudományra és katonai ismeretekre egyaránt oktatták őket. (Liberation: Acre and the End of the Crusades - 4th part. In: aljazeera.com: The Crusades: An Arab Perspective, 4th-part documentary series; by Asaf Sabra, prof of history, Al-Azhar University.)

<sup>70</sup> *Magreb* arab szó, az iszlám által uralt nyugati területeket nevezték, nevezik így a muszlimok. Észak-Afrika nyugati fele, és az Ibériai-félsziget tartozik ide.

2010). Ibn Rusd azért érdekes a dolgozat szempontjából, mert számtalan híres könyve mellett, mint jogász írt egy jogi értekezést is a dzsihádról, ami jogi kézikönyvének, a *Bidájat al-Mudzstahid*-nek az egyik fejezete. Az Averroes által megírt dzsihád a fogalom klasszikus megközelítése, attól csak kevés dologban tér el. Jelentőségét főképp az adja, hogy ebben a korban a muszlimok nemcsak a reconquista ellenlépéseként hirdettek dzsihádot a keresztények ellen, hanem egymás közt is. Ez utóbbit azzal az indokkal, hogy a másik muszlim félnek nem elég tiszta a hite, letértek az igaz útról, amit a próféta kijelölt. (Ugyanez a vád köszön vissza korunk radikális muszlim szervezeteinek ideológiájában is.) Ezzel vádolták az Almorávidák a Córdobai Kalifátus utód államait, majd később ugyanezzel a váddal illették az Almorávidákat az őket a hatalomból kiűző Almohádok. Ahhoz, hogy ezt jobban megértsük, nézzük át a kor muszlim hatalmi harcait.

A Córdobai Emirátus (később Kalifátus) születése a harmadik *fitnával* van összefüggésben. Ez a belviszályt döntötte meg az Omajjádok uralmát és egyúttal alapozta meg az Abbászida Kalifátust. 756-ban az Abbászidák megtorlása elől az egyik omajjád herceg, Abd ar-Rahmán herceg Észak-Afrikába menekül, és a hozzá lojális arab és berber harcosokkal áthajózik Hispániába, ahol katonai vereséget mér az ott székelő abbászida helytartó seregeire. Ezzel megalapozza saját emirátusát, amit 778-ban Nagy Károly csapatai ellen kivívott győzelmével szilárdít meg. Ugyanakkor ezzel az aktussal megindul a nagy Arab Kalifátus fragmentálódása, hiszen ez az első olyan muszlim állam, ami végérvényesen kiszakad a birodalomból. A határok biztosításával viszonylagos béke következett be, ami gazdasági fellendüléssel és a tudományok, a művészetek eddig nem látott fejlődésével járt. Kialakul a híres mór kultúra, ez a muszlim Hispánia (*al-Andalusz*) első fénykora.

Az ezredforduló környékén azonban a szomszédos keresztény államok is megerősödtek, majd politikai szövetségekre léptek, azzal a céllal, hogy kiűzzék a muszlimokat Andalúziából. Megindult a reconquista. 1085-ben a keresztény csapatok VI. Alfonz király vezetésével visszafoglalják Toledót, és ezzel megindul a muszlim uralom lassú erodálása az Ibériai-félszigeten, amire Granada 1491-es visszavétele teszi fel a pontot. Toledó eleste azonban felrázza a muszlimokat, és újra éled a dzsihád szellemisége. Erre minden jogi alapjuk megvan, hiszen az ő narratívájuk szerint az Ibériai-félsziget muszlim terület, tehát ők védekező háborút viselnek a keresztények ellen. (Muszlim szemszögből ugyanaz a helyzet, mint azt fent tárgyaltuk a kereszties hadjáratok fejezetnél.) Csakhogy egységes Córdobai Kalifátus már nem létezik, a helyén

kialakult kis államok nem képesek egységes politikai, katonai fellépésre. A megoldás kívülről érkezett, ők voltak a harcos észak-afrikai berberok, az almorávidák.

Az almorávidák eredeti, arab neve *al-murábitun*, azaz *ribát* lakó, olyan harcos, aki a határmenti táborokban él, és életét az iszlám védelmének szenteli. Szigorú, puritán vallásos életmód párosult náluk a katonai képességekkel. Az eredeti mohamed-i iszlámhoz való visszatérést vallották. Dzsihádot hirdettek a muszlim uralkodó osztály ellen, mert véleményük szerint fényűző életmódjukkal, igazságtalan uralkodásukkal letértek a Próféta által kijelölt útról. Az almorávida mozgalom alapítója, Abdullah ibn Jászín volt, de a politikai hatalmat utódja, Juszuf ibn Tasfín tudta kiépíteni. Önálló államot hozott létre a mai Marokkó területén, ő alapította és tette fővárosává Marrákest. Az almorávidák a hispániai muszlimok hívására érkeztek Európába, 1086-ban megsemmisítették az egyesült kereszties erőket, és ezzel elodázták a reconquistát. Együttal berendezkedtek az Ibériai-félszigeten is, mert mint Afrikában, itt is dzsihádot hirdettek, de most azok ellen a muszlimok ellen, akiket eredetileg megvédeni érkeztek a félszigetre, mivel az ő hitüket sem tartották elég tisztának, elhivatottnak.

A történelem mozgásával azonban utolérte az Almorávida dinasztia a saját sorsa. Hatalmuk megszilárdításával megint gazdasági jólét következett be a térségben, és Andalúzia fényűzése lassan elkoptatta a puritán vallásos szemléletet. Az egykoron erkölcsös harcosok ugyanabba hibába estek, mint azok, akik ellen hajdanán ők harcoltak. Hatalmukat most is egy alulról szerveződő „grass-root” berber mozgalom törölte el, akik ugyanazzal vádolták az almorávidákat, mint amivel egykoron ők vádolták uraikat. Új hódítók jelentek meg, ők voltak az almohádok.

Nevük az arab *al-muvahhid* spanyolos változata, jelentése egyistenhívő (*tavhíd* - monoteizmus), ami az iszlám alapdoktrínája, és ez híven prezentálja szigorú vallási nézeteiket. A mozgalom alapítója az észak-afrikai berber Mohamed ibn Túmart. Ibn Túmart akárcsak a Córdobai Kalifátus vezetői, vagy az Almorávida-dinasztia a szigorú *málíkita madhza*bot követte. Vallásos tanulmányokat folytatott, és a kor okos arab szokásának megfelelően beutazta az iszlám által uralt területeket, hogy különböző tudósoktól személyesen tanuljon. Amikor visszatért szülőföldre, a regnáló hatalom ellen fordult. Vádolta őket a tiszta iszlámot beszennyező káros újítások, a kialakult szent kultusz és bálványimádás eltűrésével, és igazságtalan, korrupt kormányzással, amivel szemben ő puritán erkölcsöt, szigorú egyistenhitet, az ősök tiszta vallásához való visszatérést hirdetett. *Mahdinak*, megváltónak kiáltotta ki magát – ami elsődlegesen a

siíta iszlám jellemző vonása, de a szunnita népies iszlámban is fellelhető, sőt népszerű, a periférikus (főleg *szúfi* befolyásoltságú) területeken –, s ezáltal széles tömegbázist tudott megnyerni mozgalmának. Tudatosan készült a hatalom átvételre, a karizmatikus közösség elvét figyelembe véve dolgozta ki saját kormányzati rendszerét: egy tíz fős tanácsadó, döntéshozó testületet állított fel a közvetlen bizalmasaiból, tanítványaiból, ez volt a „Tíz tagú tanács”, az *Ahl al-Asra*. A mozgalmához csatlakozott törzseket egy bővebb, ötven fős tanács képviselte, az *Ahl al-Hámszín*, és ezen felül létrehozott egy még tágabb népképviselői tanácsot, hetven főből, ez volt az *Ahl asz-Száka* (Benke, 1987). A hierarchia tetején természetesen ő volt, mint *mahdi* (Simon, 2014). Ibn Túmart fegyveres dzsihadot hirdetett az Almorávida-dinasztia ellen. Tanait tanítványai terjesztették, akik a mozgalomhoz való csatlakozásra, és a hatalom elleni fegyveres dzsihadra buzdították az embereket, és ez hatásos propagandának bizonyult. Mozgalma végül győzedelmeskedett, amit ő már nem élt meg, de utóda al-Múmin dinasztiát alapított, a legyőzött Almorávida birodalom romjain, aminek a hatalma Észak-Afrikától Andalúziáig terjedt.

Ibn Túmart mozgalma több szempontból is figyelemre méltó a tézis szemszögéből. Egy olyan korai reform mozgalmat hívott létre, ami az iszlám megtisztítását tűzte a zászlajára, és ezt a mozgalmat hatalomba is juttatta – évszázadokra. Ebben hasonlít a ribát-harcos almorávidákra, csakhogy az almohádok céljaikban szigorúbbak voltak, tovább mentek és ezáltal példát szolgáltatottak olyan későbbi az iszlám megújítását szem előtt tartó reform mozgalmaknak, mint például a *vahhábiták*, akik szintén győzelemre tudták vinni mozgalmukat, sőt rendszerük mind a mai napig prosperál. Szervezeti felépítésük, propaganda rendszerük, más muszlimok elleni fegyveres fellépésük pedig visszaköszön korunk radikális muszlim szervezeteinek működésében (Jany, 2016).

Az almohádok rendszere, bár szigorú vallási tanításokra épült, mégsem lehet elvitatni tőlük azt a tényt, hogy uralkodásuk alatt a *Magreb* kultúrája még egyszer utoljára felvirágzott. Az ő uralmuk alatt élt és alkotott a fejezetcímbe szereplő Averroes, Ibn Rusd, aki orvosként, és kádiként is szolgált az uralkodókat. Egy anekdota szerint maga Abu Jákub Juszuf, az egyik legnagyobb almohád emír parancsolta meg Ibn Rusdnak, hogy készítsen minél több kommentárt Arisztotelész munkáihoz, miután elkápráztatta az uralkodót jártasságával a filozófiában és a vallástudományokban. Tény és való, hogy Ibn Rusd számos vallásos kérdést Arisztotelész filozófiájával vizsgált és bizonyított, de valószínű ez vezetett ahhoz is, hogy 11 év szolgálat után száműzték az udvarból,



„feltehetőleg azért, mert az uralkodó rászorult a filozófiát elutasító vallásos erők politikai támogatására” (Bor, Petersma, 2010; pp.: 159.) Előtte azonban, 1167-ben, megírta a fent említett jogi kézikönyvét, amiben egy teljes fejezetet szentelt a dzsihád doktrínának. Itt újból rá kell mutatni arra, hogy a mű keletkezésének idejében a reconquista folyamatos fenyegetést jelentett a muszlimok számára.<sup>71</sup> Ibn Rusd a málikita vallásjogi iskolát követte, ami a legelterjedtebb volt a *Magrebben*, de ennek ellenére ez a munka egy olyan jogi értekezés, melyben különböző vallásjogi iskolák véleményét teszi egymás mellé ugyanabban a kérdésben, és az érvelését mindig alátámasztja az odaillő példákkal a Koránból, vagy a *hadiszokból*. A fejezet két dolgot tárgyal a dzsiháddal kapcsolatban: meghatározza a dzsihád szabályait, mint az egyetlen olyan háborút, fegyveres harcot, amit az iszlám jog definiál, és hosszan tárgyalja az ellenségtől a dzsihád harcok során elvett tulajdonok elosztását, ill. az erre vonatkozó szabályokat (Averroes, Peters, 1977). Hét szabályt fogalmaz meg a dzsihád hadviselés kapcsán. Elsőnek rögtön leszögezi, hogy ez kollektív kötelezettség, tehát nem kell mindenkinek részt venni benne, és csakis olyanok vehetnek benne részt, aki egészségesek. Megemlíti a szülői engedélyt, ami nélkül nem lehet részt venni a dzsihádban. A 2. pontban, az ellenséget tárgyalja, és leszögezi, hogy a legfőbb ellenség a többistenhívő, a bálványimádó. Ez azért fontos, mert a meghatározás illik a keresztényekre, de akár azokra a muszlimokra is, akiket bálványimádással vádolnak, mint azt láttuk fentebb. A következő pontban hosszan részletezi, szabályozza, hogy hogyan kell bánni a legyőzött ellenséggel, annak személyes szabadságával, tulajdonával. Az ezt követő rész azt írja le, hogy a harcokat mindenképpen meg kell előznie a muszlimok részéről az iszlámra való felhívásnak, azaz meg kell adni a lehetőséget az ellenségnek, hogy elfogadja az iszlámot. Csak ennek elutasítása után lehet harcot kezdeményezni a muszlimoknak. Ezek után kitér a békekötés feltételeire, majd a háborúskodás céljaira és utal a „könyv népeinek” különleges státuszára is.

Averroes munkájából azt a következtetést vonhatjuk le, hogy elméletben az iszlám jog szerint mindenben a klasszikus doktrínát követi, igaz a 2. pontban található jogi kiskapu lehetőséget ad a fegyveres dzsihádra a többistenhívők és bálványimádók

---

<sup>71</sup> A reconquista, a Pireneusi-félsziget visszahódítása évszázadokig húzódott el. 1492 január 1-én hagyta el az utolsó mór uralkodó, Boabdil, Granadát, a muszlim uralom utolsó bástyáját. A spanyolok kollektív emlékezete szerint az uralkodó egy közeli magaslaton megállt, hogy egy utolsó pillantást vessen a városra. Amikor visszanézett, hangos zokogás vett rajta erőt, mire a szultán anyja, Aisa, keményen rászólt: „Asszony módjára siratod azt, amit férfiként megvédeni nem tudtál!” Azt a helyet, ahol ez az emlékezetes incidens történt, ma is az „Ultimo Suspiro del Moro”, a Mór Utolsó Sóhaja néven emlegetik Spanyolországban. (Benke, 1987; pp.: 197.)

ellen, azaz az andalúziai keresztény államok (mint permanens probléma) ellen, ill. olyan muszlimok ellen is, akiket az adott hatalom annak tart. Ez az a rész, ahol a politika felülírhatja a szabályokat.

A *Magreb* tárgyalásakor érdemes megemlíteni még egy muszlim gondolkodót, aki 1332-ben Tuniszban született. Ő Abd ar-Rahman ibn Khaldún, a történész, aki grandiózus, az iszlám történelmét feldolgozó munkájáról, de főleg ennek a munkának a történetfilozófiai bevezetőjéről, az *al-Mukaddima*-ról lett híres. Már maga a bevezető is terjedelmes, a dolgozat szempontjából pedig fontos, hogy kitér az iszlám háborúira is, amiket négy kategóriába sorol. Ibn Khaldún szerint az első csoportba azok a háborúk tartoznak, amiket a szomszédos törzsek, klánok egymás ellen vívnak, a másodikba azok amiket kifejezetten vagyonszerzés, zsákmányszerzés miatt indítanak, a harmadik a fegyveres dzsihád, a negyedik pedig azok a háborúk, amiket a dinasztiák vívnak belső ellenségeik, a lázadók ellen. Aláhúzza, hogy az első két háború igazságtalan és törvénytelen, míg az utóbbi kettő igazságos és törvényes (Ibn Khaldún, 1967; pp.: 344.), ill. figyelemre méltó, hogy az utolsó kategóriát nem mossa egybe a dzsiháddal.

## **2.5. Az Oszmánok dzsihádja**

Az iszlám második nagy katonai terjeszkedése az Oszmán török dinasztiához kapcsolódik – ami nevét a dinasztia alapító, I. Oszmánról (1288-1326) kapta –, és több mint hat évszázadon keresztül dominált az iszlám világban. Az oszmán-törökök Anatóliából kiindulva évszázadok alatt folyamatos hódításokkal növelték területüket és politikai befolyásukat. Először a közel-keleti hagyományosan muszlim területek kerültek sorra, amik szeldzsuk, mamlúk, vagy mongol uralom alatt voltak, majd folytatták a terjeszkedést a Bizánci birodalom és Európa rovására. Igazi katona államot hoztak létre, a sereg létszáma a birodalom fénykorában, Nagy Szulejmán idején, meghaladta a 200.000 főt. Az oszmánok használták először a világon hatékonyan a tüzérséget, ami várostromkor, és az európai nehézlovasság ellen igen effektívnek bizonyult. Seregük fő részei: a reguláris könnyűlovas szpáhik, az irreguláris lovasság, az akindzsik, de a leghatékonyabb hadtest a reguláris gyalogság, a janicsárok voltak. A janicsárok (*jeni cseri*, új csapat) a török sereg elit hadteste volt, állományát elsősorban fiatal keresztény foglyok adták, akiket átneveltek az iszlámra, és szigorú katonai oktatásban részesítettek, hogy hitbuzgó, uralkodóhoz lojális, és elszánt harcosok legyenek. Azt mondhatjuk, hogy

az oszmánok is kineveltek egy muszlim „lovagrendet”, mint korábban a mamlúkok katonai oligarchája, de az analógia alapján az arab kalifátusok fanatikus *szúfi* harcosaival is felfedezhetünk párhuzamot, különösen azért, mert a janicsárok a *szúfi bektasi* dervisrenddel szoros kapcsolatot tartottak.

Mivel szunnita muszlimok voltak (*hanafita madhhab*), katonai hadjárataikat a többi muszlim állam ellen nem nevezhették dzsihádnak a klasszikus szabályok szerint, de a bizánciak elleni háború más kategória volt. Konstantinápoly 1453-as bevétele jó példa erre, mert az oszmánok valóságos dicsőítő dzsihád irodalmat gyártottak II. Mehmed szultán győzelme köré. Ekkor kapta a szultán a „hódító” melléknevet, és hadjáratát még századokkal később is dzsihádként írták le az udvari krónikások (Hillenbrand, 2016). A város bevétele övező dzsihád hevületet valószínű az táplálta, hogy Bizánc már a próféta idejében is az egyik legnagyobb ellenfele volt az akkor még csak gyökerező vallásnak, és muszlim közösségnek, a későbbi évszázadok során pedig hiába próbálkoztak a muszlimok, Bizánc mindig ellenállt. Ráadásul egy *hadís* szerint a próféta maga mondta egy alkalommal, hogy Konstantinápolyt csak a legjobb hadsereg, és a legjobb hadvezér tudja bevenni. Az iszlámban nagyra becsült, híres vallástudós, Ahmed ibn Hanbal *hadís* gyűjteménye, a *Musznad* tartalmazza ezt a közlést, de szerepel al-Buhári, A nagy történelem című híres munkájában is: „Bizony meg fogjátok nyitni Konstantinápolyt. Milyen kiváló a parancsnoka és milyen kiváló a hadsereg.” (Al-Bukhari, 2007. 1760.).

Az oszmánok egyre nagyobb muszlim terület fölött gyakoroltak politikai hatalmat, de egyvalami még hiányzott ahhoz, hogy ténylegesen az iszlám világ vezetői legyenek. Ez a kalifa cím volt, amit ekkor még az Egyiptomba menekült Abbászidák örökölték fiúról fiúra, a mamlúk uralkodók politikai fennhatósága alatt. I. Szelim szultán azonban 1517-ben megsemmisítő csapást mért a mamlúk seregre, bevonult Kairóba, és kivégeztette Tumán bejt, a mamlúk uralkodót, a kalifát, al-Mutavakkilt viszont életben hagyta, és „védelme alá helyezte”. Ő 1543-ben hallt meg, és halálával végérvényesen véget ért az Abbászida kalifák dinasztiája, és szerepüket, címüket ettől fogva az oszmán uralkodók vették át, akik most már formálisan is az iszlám világ vezetői lettek. Itt van egy „kis” vita a kutatók közt, hogy al-Mutavakkil kalifa önként lemondott-e a címről Szelim javára (szimbolikusan átadta a Kába kulcsait), vagy csak a halála után szállt a kalifa cím az akkor uralkodó Szelim fia Szulejmánra (Rostoványi, 2004). A lényeg azonban az, hogy az oszmán uralkodók újból egyesítették a vallási és a politikai-katonai hatalmat személyükben, és szimbolikus értelemben így az egész *umma* (szunniták)

vezetői lettek (politikailag természetesen csak az alattvalóiké). Ez a status quo fennmaradt egészen 1924-ig, a kalifátus felszámolásáig.

Az oszmánokkal kapcsolatban érdemes felhívni a figyelmet az I. világháborúra, amit ők dzsihadnak címkéztek. Ekkor az Oszmán Birodalom, a Német Császárság és az Osztrák-Magyar Monarchia szövetségesei voltak. Az az érdekes helyzet állt fenn, hogy az oszmánok keresztény tengely hatalmakkal szövetségben dzsihadot hirdettek a teljes iszlám világban az antant hatalmak, Nagy-Britannia és Franciaország ellen. A dzsihadra szólító *fatva* azonban közömbös maradt, mert számos problémát vetett fel, amin a hívők nem tudtak kiigazodni. Már maga a tény, hogy az oszmánok keresztényekkel szövetkeznek ellenérzést váltott ki, az pedig különösen, hogy az oszmán vezérkarban keresztény főtisztok (pl. Rudiger von Goltz, von Moltke, Wilhelm Souchon) irányítanak (Bassam, 2003). Ennél is súlyosabb, és megválaszolatlan probléma volt azoknak a muszlimoknak a helyzete, akik az ellenség területén éltek (volt elég különösen a brit és francia gyarmatokon). Ellenük is kell harcolni, vagy sem, fellázadjanak gyarmattartóik ellen, vagy sem, mi lesz azokkal a muszlimokkal, akik nem akarnak harcolni más muszlimok ellen? A *fatva* annyi nyitott kérdést hagyott, hogy eleve kudarcra volt ítélve, nem csoda hogy valójában semmilyen visszhangot nem váltott ki a muszlim világban pedig maga a szultán-kalifa hirdette ki. Hogy mennyire máshol volt ekkor már az iszlám súlypontja, látszik abból is, ha figyelembe vesszük az oszmánok ellen az I. világháborúban zajló hedzsázi arab felkelést (E. T. Lawrence - Arábiai, 1935,1991), és annak végkimenetelét.

Végezetül ismételtelen rá kell mutatni – jelentősége miatt – arra, hogy az I. világháború után Atatürk új Törökországa eltörölte a kalifátus intézményét 1924-ben. Ez egyrészt bátor lépés volt részéről, másrészt pedig máig tartó negatív hatással bír a muszlim közösségre.

## **2.6. Reformmozgalmak és függetlenségi harcok a XVIII-XIX. században**

A XVIII. századra nyilvánvalóvá vált, hogy az iszlám világ válságban van. Különösen érezhető volt ez az iszlám világ jelentős részét ellenőrzése alatt tartó Oszmán Birodalom területén. A hódítások kifulladásra, a gazdaságilag és katonailag is erőfölénybe kerülő Európa végérvényesen gátat szabott a törökök nyugati terjeszkedésének. A katonai állam katonai válsága kihatott a gazdaságra, és en bloc a társadalomra. Erre az általános

válságra az iszlám kétféle választ adott. Voltak, akik a nyugati szisztéma átvételében, míg mások a vallás eredeti tanításaihoz való visszatérésben látták a megoldást a krízisre. Mindkét válaszadás sokszínű, szerteágazó reformmozgalmakat hívott létre, sőt a két irányvonal közt átfedéseket is találunk. A dolgozat szempontjából azonban az utóbbi mozgalmak az érdekesek. Az ő ideológusaik gondolták azt, hogy nemcsak a társadalom, de maga a vallás is válságba került, és nincs más választás, mint megtisztítani a vallást az évszázados ráakódásoktól, vissza kell térni az iszlám tiszta, eredeti formájához, a *szalaf* gyakorlatához. Sajátságos reformmozgalmakról van szó, olyanokról amik visszafelé hatnak, reflektálnak egy korábbi korra. Módszereik, elveik nem mindig egyeznek meg, de közös bennük, hogy az iszlám purifikálásában (nagyobb dzsihád), látják a megoldást a válságra, illetve az, hogy politikai aktivitásuk egy ponton fegyveres aktivitássá (kisebb dzsiháddá) válik a regnáló, számukra *dzsáhilijja* hatalom ellen, majd a történelem mozgásával színre lépő gyarmatosítók ellen. Ezért ez a kor az iszlám reneszánsznak, illetve a gyarmatosítók elleni szabadságharcnak a kora, a szalafizmus szemszögéből pedig a premodern *szalafijja* mozgalmaknak az ideje (El-Din Shahin, 2006-8).

## **2.6.1. Dzsihád az iszlámon belül**

### **2.6.1.1. A *vahhábijja***

A reformmozgalmak közül az első és talán legjelentősebb a *vahhábijja*, nyugati terminusban vahhábizmus<sup>72</sup>. Jelentőségét elsősorban az adja, hogy ez a mozgalom a többivel ellentétben tartós politikai hatalmat tudott kiépíteni, mely napjainkban is fennáll, valamint az, hogy példaként szolgál a későbbi korok politikai mozgalmainak. Alapítója Muhammed ibn Abd al-Vahháb (1703-1792) vallástudós, aki a régi muszlim hagyományoknak megfelelően bejárta az iszlám világ számos részét, hogy vallási tanulmányokat folytasson. Utazásai során szerzett negatív tapasztalatai (*szúfi* praktikák elterjedése, híres muszlimok sírjainak, tárgyaknak, fáknek szentként való imádása etc.) alakították ki, formálták tovább, amúgy is szigorú *hanbalita* nézeteit. Ahogy Ibn Hanbal hatott Ibn Tajmijjára, úgy hatottak Ibn Tajmijja tanításai Vahhábra, amikor az iszlám megtisztítását kezdte propagálni szűkebb hazájában, Arábia szerte. Tanainak központi eleme a szigorú egyisten hit (*tauhíd*), az isteni egység hangsúlyozása. Ez az iszlám első

---

<sup>72</sup> A *vahhábita* mozgalom tagjai saját magukra a muszlim, vagy az egységesítő (*muvaahhid*) kifejezést használták. A vahhábita kifejezés az ellenségeiktől származik.

alapelve, amivel teljesen ellentétes a bálványimádás, pl. a sírokhoz való fohászkodás, vagy a fák imádata. Akárcsak elődje Ibn Tajmijja, támadta a *szúfikat* és a *siitákat*, utóbbiakat hitehagyottnak bélyegezte (*takfír*). Híres könyvében a *Kitáb al-tauhídban*, az Egyisten hit könyvében, világosan leírja, hogy szerinte mi a helyes út, ami az igazi iszlámhoz vezet. Tanítása szerint csak az elsődleges források, a Korán és prófétai *hadíszok* az elfogadhatók – később követői ezt kibővítették a többi hiteles *hadíszra* is (Rostoványi, 1998) –, minden más káros *bidaa*, csak ráakódás, ami ellen küzdenie kell a hívőknek (dzsihád), és végső soron meg kell tőlük szabadulni. Másik fontos eleme a tanításának, az *idzstihád* kapuinak újbóli megnyitása, amiket az iszlám ortodoxia már régen bezárt. Ez is egyértelműen kifejezte Vahháb szemben állását az *ulemával*. (Itt kell megjegyezni, hogy bár az *idzstihád* eleme a vahhábizmusnak, az önálló jogi véleményalkotást csak nagyon visszafogottan gyakorolták.) Tehát Vahháb hite végtelenül puritán és konzervatív volt (mind a mai napig a vahhábizmust az iszlám egyik legkonzervatívabb ágának tartják), ugyanakkor pont az akkor fennálló rend konzervativizmusát támadta elveivel. Tény és való, az elsődleges források szó szerinti, következetes követésében, ill. azok betarttatásában az erőszakosságtól sem riadtak vissza követői. Három fennmaradt eset példázza Vahháb szigorát, amit már az adott társadalom is túlzásnak tartott: az egyik egy szentnek tekintett fa kivágása, a másik egy *szalafi* sírjának a saját kezűleg végrehajtott lerombolása, a harmadik pedig egy házasságtörésen rajtakapott nő megkövezése volt (Jany, 2016). Végül az *ulema* és a társadalmi ellenállás véget vetett hittérítő tevékenységének, el kellett menekülnie a sivatagba. Politikailag „Vahháb hidzsrája” döntő lépésnek bizonyult a mozgalom szempontjából. 1744-ben Riádban politikai szövetséget kötött Muhammed ibn Szaúd emírrrel, aki elfogadta tanait, és abban hatalmi ambíciói ideológiai hátterét látta. Ez a konszenzus adta a szaúdi állam működésének az alapját: szimbolikusan kard és Korán, amiben a hatalmat a Szaúd család gyakorolja, de a vallási autoritás a Vahhábé.

A *vahhábita* harcosok fegyveres dzsihádöt indítottak az iszlám megtisztításáért, és hatvan év alatt nemcsak a szent városokat és Arábiát, de a mai Libanon és Szíria területét is megszerezték maguknak egy időre. Mindez a szigorú *vahhábita* hit és erkölcs elterjedését is szolgálta, gyakran kíméletlen módszereket alkalmazva. Amikor bevették Mekkát, azokat az imámokat, akik elutasították tanaikat, egyszerűen kivégezték, amikor Irakba betörték hitehagyottnak címkézett (*takfír*) siitákat mészárolták le Kerbelában, miután lerontották kegyhelyeiket, szent sírjaikat. Az újabb kutatások kimutatták, hogy az

ilyen likvidálás Szaúdot terheli, aki elsősorban vallásos köpenybe rejtett zsákmányszerzésre használta ezeket a hadjáratokat, maga Vahháb nem pártolta az ellenség megölését, csak elfogását és átnevelését a *vahhábíta* tanokra, ebben is szellemi elődjének tekintette Ibn Tajmijját. Ez olyan feszültséget okozott szövetségükben, hogy Vahháb átruházta a vallási autoritást Szaúdra, így ettől fogva egy személyben testesült meg a vallási és a politikai vezetés, és ez a status quo napjainkig fennáll Szaúd-Arábiában (DeLong-Bas, 2004; Allen, 2007). Ebből azt a következtetést vonhatjuk le, hogy Vahháb közel sem volt olyan erőszakos, mint amilyennek korunk (főképp nyugati) kollektív emlékezete tartja.

Az első szaúdi államnak a szultán parancsára, Egyiptomi helytartója, az akkor már jelentős politikai önállóságot és katonai potenciált bíró albán származású hadvezér, Muhammed Ali (illetve fia Ibrahim pasa) vetett véget. Vahháb tanai azonban túléltek a katonai beavatkozást, és a Szaúd család végül megszilárdította hatalmát az Arábiai-félszigeten. A mozgalom legnagyobb eredménye pont ez, hogy képes volt újból létrehozni egy életképes, viszonylag nagy kiterjedésű arab államot, muszlim teokratikus királyságot, egy eredeti arab területen, ott, ahol az iszlám született. A *vahhábíta* mozgalom állammá szilárdulása, majd pedig különösen az állam ügyvitele azonban több olyan kompromisszumot követelt a mozgalomtól a pragmatizmus jegyében, melyek által bizonyos pontokon eltért már az eredeti tanoktól. A modell ismerős, az iszlám történetében (és a világtörténelemben is) többször felbukkan: létrejön egy mozgalom, ami a regnáló hatalmat zsarnoksággal, korrupcióval, vallási devianciával vádolja, harcol ellene és hatalomra kerül, majd az idő múlásával visszaél a hatalmával, korrumpálódik etc. és többé-kevésbé azzá válik, ami ellen harcol. Igaz ez Szaúd-Arábiájára is, amit Kepel szemléletesen olajiszlámnak nevezett, utalva ezzel a dinasztia hatalmának mai alapjára. Az olaj bevételekből származó gazdagság, ami egyrészt lehetővé tette/teszi a *vahhábíta* tanok széleskörű terjesztését a szunnita világban, másrészt azonban a vele kialakuló fényűzés felnagyította ezt a folyamatot, ami a 70-es években került először a felszínre. Az *Ihván* (Testvériség) nevű szervezet 1974-ben alakult elsősorban vallásos szaúdi egyetemistákból, akik a vahhábizmus tanainak elárulásával, attól való letéréssel vádolták az uralkodó osztályt (gyakorlatilag a Szaúd családot). 1979-ben már odáig mentek, hogy elfoglalták a mekkai nagymecsetet, és két hétig megszállva tartották, de a szaúdi hatóságok végül mindenkit kivégezve vérbe fojtották a lázadást. Nem véletlen a szervezet névválasztása. A XX. század elején az akkori Szaúd király alapított egy ilyen nevű

mozgalmat (valószínű, hogy az ideológiai szembenállás ellenére, a *szúfi tarikáktól* kölcsönözte a kifejezést), azzal a céllal, hogy letelepítse a vándorláshoz szokott törzseket, és ezáltal is elősegítse az államalapítást. Telepeket hozott létre a félsivatagos területeken, ahol a *vahhábíta* tanok mellett földművelésre és katonai ismeretekre képezték az arabokat, őket hívták Testvéreknek. A mozgalmat később megszüntették, de szellemisége fennmaradt, és hatást gyakorolt a későbbi korok egyik legfontosabb reformmozgalmára a Muszlim Testvériségre is, ami nevében és gyakorlatában is visszaüt az *Ihvánra*.

Ugyanez a tendencia figyelhető meg Szaúd-Arábia és napjaink muszlim terrrorszervezetei, különösen az al-Káida viszonyában. Bin Ládén *fatváiból* (már annak neveiből) világosan ki lehet olvasni pontról pontra, hogy mivel vádolja a szaúdi királyságot [káros szövetséget tart fenn az iszlám ellenségeivel, beengedi az iszlám szent helyeire őket etc. (Bin Laden, 1996)]. Teszi ezt annak ellenére, hogy a *vahhábijja* puritán szellemiségét, mint a *szalafijja* egy formáját elismeri, de szembefordul a szaúdi hatalommal, mert az eltér gyakorlatában a mozgalom eredeti elveitől.

A vahhábizmussal kapcsolatban kell megjegyezni, hogy vele szinte egyidőben az indiai szubkontinensen is elterjedt egy hozzá hasonló mozgalom, ami az indiai muszlim Mogul Birodalom válságát mutatja. Itt jelentős hindu többséget kormányzott muszlim kisebbség. Eszmerendszerét Sáh Vali Alláh (1702-1762) dolgozta ki, aki együtt tanult Medinában Vahhábbal, az ő tanait rendezte össze az eredeti *vahhábíta* tanokkal Szajjid Ahmad, aki megszervezte az **indiai vahhábizmust** (Rizvi, 1980). Akárcsak az arábiai mozgalom, ők is csak az elsődleges forrásokat ismerték el, és elvetették mind a négy *madhza*bot, és en bloc az iszlám ortodoxiát (Rostoványi, 1998). Mozgalmuk politikai aktivitása az angol gyarmatosítók elleni fegyveres dzsihadban csúcsosodik ki.

#### 2.6.1.2. A sokotoi dzsihad mozgalom

Akárcsak a vahhábizmus, a mai Északnyugat-Nigéria területén létrejött sokotoi dzsihad mozgalom is az iszlám purifikálását tűzte ki céljának. Így alapvetően mindkét reformmozgalom az iszlám belső problémáira reflektált, és első sorban olyan muszlimok ellen folytattak küzdelmet, aki szerintük letértek az eredeti tanítás által kijelölt útról. A vahhábizmus az iszlám központi részén született, ezzel szemben ez a mozgalom az iszlám periférikus részén. Ez meghatározza a két mozgalom közti különbségeket is. Míg az előbbi hevesen támadja a síitákat és a *szúfi* rendek működését, addig az utóbbi közömbös a síitákkal, mivel az, az adott térségben nem volt szignifikáns, a szúfizmusra viszont



kifejezetten támaszkodik, mint ideológiájának egyik alapjára, mivel az népszerű azon a területen, különösen az egyszerű emberek körében. A sokotoi mozgalom fontos fejezet a dzsihádtörténetében, mert a muszlimok számára példa értékű, sikeres fegyveres harcot folytatott, melynek eredményeként hatalomra tudott jutni, megteremtve az önálló Sokoto Kalifátust. Hatása elsősorban regionális, de napjaink globális világában ez a példa a radikális szervezeteknél felértékelődik, mert a nigériai Boko Haram, és az al-Káida is utal rá, mint idealizált, követendő mintára – olvasható az al-Káida angol nyelvű, 2017-es kiadású propaganda anyagában (Al-Risalah 4. Issue).

A reformmozgalom alapítója Uszmán dan Fodió (1754-1817) a népes nyugat-afrikai fuláni népcsoport tagja volt, aki Gobir szultánjának fennhatósága alatt élt, mint vallástudós és imám. A *málíkita madhza*bot és *kádiríja tarikát* követte. Tanításaiban, prédikációiban az iszlám eredeti tanaihoz való visszatérést hirdette ő is, és fellépett a hatalom túlkapásai, a korrupció és a súlyos adók ellen is. Azzal vádolta a vezetőket, hogy nem igazi muszlimok (*takfir*), mert életvitelükben eltértek a prófétai gyakorlattól, és a *saría* törvényeitől. Híveiből az évek során egy minta szerű muszlim közösséget hozott létre a *saría* konzekvens alkalmazásával, és amikor a hatalom megelégedve tevékenységét meg akarta gyilkoltatni, híveivel elmenekült a szultánságból. Így nemcsak a tanításokban, de életével is követte a próféta gyakorlatát. Mint Mohamed sok évszázaddal ezelőtt, ő is egy *hidzsrát* végzett, és saját államot alapított, a Sokoto Kalifátust, amit természetesen nem ismert el a Gobir szultánja. Dan Fodió tanításai azonban népszerűek voltak, és egyre többen csatlakoztak hozzá, ami politikai, majd katonai feszültséget szült a régióban. A kalifák mintájára, felvette az *amír al-muminín* (hívők vezére) titulust, és ezzel formálisan is jogot nyert arra, hogy dzsihádot hirdessen. Kibört a fuláni háború, ami végigsöpört a régión, és a Sokoto Kalifátus teljes győzelmével, területeinek jelentős gyarapodásával zárult. Hosszan tartó hatásként megerősítette az iszlám vallást egy olyan térségben, ahol az iszlám nem volt egyeduralgoló, mert ezek a dzsihádtárcok nemcsak a kvázi muszlim szultánságok ellen folytak, de a környező animista afrikai törzsek ellen is.

Dan Fodió élete végén visszavonult, átadta a kalifátus politikai-katonai vezetését fiának, és csak a közösség szellemi vezetésével foglalkozott. Rendkívül termékeny író volt, közel 150 mű maradt fenn utána. Ebből a szempontból is klasszikus *mudzsáhidnek* számít, hisz tollal és karddal egyaránt dzsihádot folytatott, azaz küzdött. Van olyan könyve, ami kifejezetten a dzsiháddal foglalkozik, leírja a szabályait, a vezető fontosságát, jogi státusát, de mint a klasszikus dzsihádtárc művekben (ld.: III.2.2.1. ibn

Mubárák), kitér olyan részletekre is, mint a fegyverzet, ruházat, lovak etc. Egy másik művében egy látomásáról ír, melyben megjelenik neki Allah, Mohamed, a próféták sora, dzsinnek, szentek, a négy igaz úton járó kalifa, a *szúfi* rendjének alapítója, Abd al-Kádír al-Dzsiláni, és egy kardot kap tőlük, az Igazság Kardját, hogy azzal sújtsa le Allah ellenségeire (Cook, 2005). Maga a látomás is visszautalás a prófétai mintára, ami az adott korban alátámasztotta, erősítette a mozgalma hitelességét követői számára.

A sokotoi reformmozgalomra egy hosszú iszlamizációs folyamat sikeres kiteljesedéseként is tekinthetünk Nyugat-Afrikában. A térségben a XVII-XVIII. században több hasonló, de kisebb dzsihád mozgalom is volt, ezek azonban nem voltak olyan sikeresek mint a sokotoi. A független Sokoto Kalifátus legnagyobb kiterjedésének idején 30 kisebb muszlim államot foglalt magába. Sikerében, terjeszkedésében, a fenti részleteken túl, minden bizonnyal az is közrejátszott, hogy az európai gyarmatosítók a XX. század elejéig még nem vonták befolyásuk alá Afrikának ezt a részét. 1903-ban brit uralom vetett véget a Sokoto Kalifátusnak.

#### **2.6.2. Dzsihád a gyarmatosítók ellen *szúfi* gyökerekkel**

Míg a *vahhábita* és a sokotoi mozgalom kifejezetten az iszlám belső problémáira adott válaszként jött létre, az utána következő reformmozgalmaknak azonban már a belső krízis mellett szembe kellett nézni egy külső kihívással is, ez pedig az európai gyarmatosítás volt. Ezek a reformmozgalmak elsősorban a központi arab területektől távolabb, az iszlám periférikus területein alakultak ki, ahol az iszlám erősen ötvöződött a helyi népi hagyományokkal, nem volt minden földrajzi térségben vallási hegemoniája, és pont ezek miatt különösen jelentős volt az iszlám miszticizmusának, a *szúfizmus*nak a befolyása.

A *szanúszijja* Észak-Afrikában, a mai Líbia területén meggyökerező reformmozgalom, mely eszme rendszerében, puritanizmusában, *asz-szalaf asz-szálih* tiszteletében sok hasonló vonást mutat a *vahhábijjával*, de egyvalamiben szögesen eltér tőle, és ez a *szúfi* alapok. A mozgalom alapítója, a Nagy Szanúszí, Muhammed ibn Ali asz-Szanúszí (1787-1859) algériai származású vallástudós volt, aki már szülőföldjén megismerkedett a *szúfi* tanításokkal. Mekkában tanulmányait Ahmed ibn Alláh Ibn Idrisz, az *idriszijja tarika* alapítójának irányítása alatt folytatta, ami később meghatározó volt tanai kialakításában. Ő is a Korán és a prófétai *hadiszok* fontosságát hangsúlyozta, és elvetette a hit vak utánzását, a *taklíd*ot, vele szemben az *idzstihád* használatát

hangsúlyozta. Tanításai szembe helyezték az *ulemával*, s miután egy *fatvát* is kiadtak ellene, áttette működését Észak-Afrikába. Itt szabályos hálózatot épített ki, ami idővel egyfajta teokratikus állammá fejlődött Cyrenaica tartományban (arabul Barka). Ennek a háttere az oszmán hatóságokkal kötött egyezség volt, akik így szemet hunytak tevékenysége fölött, cserébe ez a mozgalom ellentétben a vahnábitákkal nem hirdetett dzsihadot ellenük. Nem így a gyarmatosítók ellen, akikkel a mozgalom aktivistái hosszan elhúzódó fegyveres harcot folytattak. Először a franciák ellen folytattak dzsihadot a XX. század elején, majd utána az olaszok ellen. Különösen ez utóbbi harcok voltak véresek a II. világháború küszöbén, a hatalomra jutó fasiszta Itáliával. A líbiai harcokat olasz részről Rodolfo Graziani tábornok vezette, aki a kor minden katonatechnikai vívmányát alkalmazta a szanúsi felkelők ellen. Ő vitt először harckocsikat a sivatagba, és bevetette az olasz légierőt is, sokáig mégsem tudott erőt venni az arabokon. Az ellenállás vezetője ekkor a *szanúszijja* mozgalom egy Korán tanítója, az idős Omár al-Muhtár volt. A hajlott kor (több mint hatvan éves volt) azonban sok tapasztalatot rejtett, ugyanis Muhtár az olaszok előtt részt vett a franciák elleni dzsihadban Csádban, és a britek elenni dzsihad harcokban Egyiptomban. Ellenállását végül a sivatagba húzott szögesdrót fallal, az új Hadrianus fallal, valamint a civil lakosság gyűjtőtáborokba való terelésével törték meg az olasz csapatok. A végjátékban Muhtárt elfogták, és 1931-ben felakasztatta őt az olasz tábornok.<sup>73</sup> Ma Omár al-Muhtár a líbiai történelem egyik legnagyobb alakja.

A *szanúszijja* mozgalom legnagyobb jelentősége, és egyben öröksége, Líbia, mint önálló ország megalapozása, az ott élő arabok egységesítése, és nemzeti öntudatának életre hívása volt.

A másik jelentős reformmozgalom az észak-afrikai térségben, a *mahdijja* volt. Nemcsak térben és időben, de szellemiségben is közel állt a *szanúszijjához*. A mozgalom alapítója Muhammad Ahmad ibn Abdalláh (1844-1895) *mahdinak* (megváltó) kiáltotta ki magát 1881-ben, méghozzá a 12-es síiták tanaiban központi szerepet betöltő Muhammad nevű, „Rejtőzködő”, 12. imámnak, aki gyermekkorában, a IX. században rejtélyes körülmények közt eltűnt, és a hit szerint újbóli eljöveteleig rejtőzködik. Innen a mozgalom neve. Akárcsak a Nagy Szanúsi, ő is egy szúfi rend tagja volt. (A *szúfi tarikák* a népies iszlám vonulatához tartoznak, amihez közel áll ez az alapvetően síita tan, a *mahdi* várás. Különösen igaz ez a *sammánijja tarikára*, amihez Muhammad Ahmad tartozott.)

---

<sup>73</sup> Az ötvenes években az olasz bíróság Graziani líbiai tevékenységét háborús bűntettnek minősítette, és a tábornokot letöltendő börtönbüntetésre ítélték Olaszországban.

Muhammad Ahmad *mahdiságát* azzal is indokolta, hogy családját egyenesen a Mohamed prófétáig vezette vissza, ráadásul egy szerencsés körülmény is erősítette ezt, ugyanis egy prófécia szerint a *hidzsra* utáni XIII. században (1785-1882) fog újból eljönni a megváltó. Így minden bizonnyal nem véletlen a mozgalomalapító időzítése, ráadásul még egy látványos *hidzsrát* is vezetett híveinek, mint a próféta 622-ben (Simon, 2014). De nemcsak külsőségekben utánozta a prófétát. Tanításait az elsődleges forrásokra építette, és látványosan elutasított az iszlám ortodoxia „rárakódásait”, valamint elutasította mind a négy fő *madhza*bot, sőt még a Korán magyarázatokat is, ellenben a puritanizmust, és a *szúfi* aszkétizmust gyakorolta és hirdette. Tevékenységének ideje alatt dzsihádot hirdetett a regnáló hatalom és a gyarmatosítók ellen is. Ebben az időben a szudáni területek jogilag az oszmán szultánhoz tartoztak, de a hatalmat ez egyiptomi helytartó, Muhammed Ali gyakorolta, aki Darfúrig annektálta azokat. Így először ellene, majd a térség felett egyre nagyobb befolyással bíró angolok ellen folytak a harcok. Ez utóbbi hosszan elhúzódó, véres harcnak bizonyult. Mondhatjuk, hogy a kor két nagy katonai potenciálja ellen vívtak dzsihádot, ami az erőviszonyokat tekintve eleve kudarcra volt ítélve. A *mahdi* halála ezt a folyamatot felgyorsította, mert elsősorban a személye, és a körülötte kialakult kultusz tartotta össze az államát.

Jelentősége, öröksége ugyanabban rejlik, mint a fenti reformmozgalmaké, megalapozta az addig ismeretlen nemzettudatot, illetve először integrálta a területet, mint önálló állam, és ez a modern Szudán alapjait rajzolta meg. Tette mindezt egy olyan területen, ahol az iszlám sosem volt kizárólagos, hisz a muszlim északi részek mellett, a keresztény és animista dél helyezkedik el, ami a napjainkig ható feszültség forrásként szolgál Szudánban. (Ld. még: II.1.2.2. ill. l.j: 10.)

**Imám Sámil mozgalma** a Kaukázusban szintén magán viselte a szúfizmus jegyeit. Itt két rendnek volt komoly befolyása a terület iszlamizációja során, a *nakszbandijja* és a *kádirijja tarikáknak*. A mozgalom létrejöttének katalizátora a cári Oroszország belső-ázsiai katonai előrenyomulása volt a XIX. század elején az oszmán és a perzsa hatalom rovására. Ez kiváltotta a szunnita dagesztáni és csecsen muszlimok katonai ellenállását, melynek csúcspontjaként egy önálló, az oszmánokkal szövetséges teokratikus államot hoztak létre Kaukázusi Imamátus néven, mely 1859-ig állt fenn. Az imamátusnak, ami itt az oroszok elleni szabadságharc szimbolikus intézménye is (mind a mai napig), mindösszesen három vezetője volt. Már az első, Gázi Mollah dzsihádot hirdetett az oroszok ellen. Ez egyrészt jelentette az oroszok elleni harcot, és az iszlám

purifikációját is. Gázit csatában megölték 1832-ben az oroszok, az őt követő Hamza Bek-t meggyilkolták 1834-ben az oroszokkal szövetséges muszlimok. Imám Sámil (1797-1871) volt az imamátus harmadik vezetője, és a vezetése alatt teljesedett ki a mozgalom. Ő és Gázi gyerekkori barátok voltak, együtt folytattak vallásos tanulmányokat és ismerték meg a *szúfi* tanokat. Mindazonáltal Sámil dzsihád teóriája sokkal pragmatikusabb volt, mint barátjáé. Imám Sámil fennmaradt levelezéséből kiderül, hogy nála nem a vallás megtisztítása, hanem a fegyveres ellenállás vezetése, szervezése volt a döntő. *Amír al-muminín*-ként (a hívők vezére) írt alá, ami ősi, kalifák által használt titulus, de szinte sosem indokolta intézkedéseit *hadisz*, vagy Korán idézettekkel, ahogy ez mindig is szokás volt az iszlámban, ebből is látszik, a gyakorlati dolgok foglalkoztatták. Bár felmerült benne egy széleskörű kaukázusi iszlám teokratikus állam létrehozása, de mint jó reálpolitikus, hamar belátta ennek esélytelenségét. Az általa ellenőrzött területen azonban ezt meg tudta valósítani, igaz véres és hosszú gerillaháború árán. Az évek során természetes szövetségesére, az Oszmán Birodalomra egyre kevésbé tudott támaszkodni, ezt ellensúlyozva – felismerve a krími háború idején az európai államok közt feszülő ellentéteket –, az oroszok európai ellenségeihez próbált közeledni. Csakhogy a Kaukázus nem tartozott sem a francia, sem pedig a brit érdekeltségek közé, és az oroszok végül erőt vettek mozgalmán, és az imamátust végleg a birodalomhoz kapcsolták.

Imám Sámil öröksége, szellemisége, az orosz függőségtől való szabadulás, napjaink csecsen háborúiban köszön vissza. Különös hasonlóság, hogy a csecsenek egyik legfontosabb vezetője, Imám Sámil után kapta a nevét. Ő volt a hírhedt Sámil Bászájev, aki akárcsak dicső elődje, hosszú gerillaharcot vívott az oroszokkal. Bászájev szellemisége azonban messze állt a középkori névrokon dzsihád felfogásától, csupán a módszerei voltak középkoriak. Környezete gerilla vezérnek tekintette, csakhogy a célpontokban és az eszközökben nem válogatott, és céljai ellenére joggal tartotta a világ terroristának. Nevéhez fűződik a beszláni iskola túszttragédiája is, melyben gyermekek százai veszítették életüket. Fejére tűzték ki a legmagasabb vérdíjat a modern Oroszország történetében, 10 millió dollárt, ami hatékonynak bizonyult, külföldi informátorok vezettek a nyomára. A harcok során fél lábát elvesztette, és végül ez, és védjegyéül viselt „*vahhábita*” szakállja alapján azonosították be. Az orosz belbiztonságiak biztosra mentek, amikor egy bombával teljesen megpakolt teherautót robbantottak fel mellette a kaukázusi Ingusföldön, 2006-ban. Ebből is látszik, hogy mennyire fontos volt a likvidálása az oroszoknak, bár jól lehet, mozgalma a gazdag Öböl menti országokból jövő támogatás

mellett sem kapott soha nemzetközi jelleget. A világ a konfliktust mindig orosz belügyként kezelte, amit 9/11 után könnyebben el is tudott fogadtatni az orosz vezetés a nemzetközi politikával. Jelenleg a térségben orosz barát kormány regnál.

A kor dzsihad mozgalmi közül érdemes még egyet kiemelni, tér és időbeli kiterjedése, és egy példaértékű esemény miatt. Az **algíri Abd al-Kádir függetlenségi mozgalma** a francia megszállás ellen szintén magán viselte a *kádirijja* szúfizmus jeleit. Algéria ekkor még hivatalosan az Oszmán Birodalom része volt, de a franciák egyre inkább úgy tekintettek rá, mint egy tengerentúli francia megyére. Abd al-Kádir (1808-1883) vallásanító, vallástudós családból származott, a Magrebben elterjedt *marabutok* közül, akik a *szúfi tarikákhoz* kötődtek. Már apja is híres harcos volt, így az 1830-as években fiát választották a francia ellenállás vezérének. Amikor kitört a harcok *idzsázát* (engedély) kapott a *kádirijja tarikától*, hogy saját mozgalmat indítson azon belül, és így jogilag tiszta státuszban dzsihadot hirdethetett (Simon, 2014). Hosszan elhúzódó, kegyetlen háborút vívott a franciákkal, és miután többször vereséget mért csapataikra, a mai Algéria nyugati részén létrehozott egy önálló államot, amit ideig-óráig elismertek a franciák. Ő is viselte az *amír al-Muminín* címet, és emellett szokásaival, gyakorlatával a próféta puritanizmusát követte. Államát végül egy négy évig tartó katonai kampánnyal számolták fel a franciák, és bár ő még sokáig folytatta a harcokat, területi egységet már nem bírt teremteni. Algéria lassan, de biztosan a franciák gyarmata lett.

Egy epizódot érdemes aláhúzni ebből az időből, ami példa értékű a kereszténymuszlim kapcsolatokban. Abd al-Kádirt miután elfogták, Damaszkuszba száműzte III. Napóleon. 1860-ban ott történt az az incidens, amikor a keresztény maroniták és muszlim drúzok közt kitört konfliktus kiterjedt az egész városra, és a drúzok pogromot vezettek a keresztények ellen, megölve több ezer embert. Abd Al-Kádir személyesen akadályozta meg a további vérrontást azáltal, hogy saját házát és védelmét ajánlotta fel a keresztényeknek. Az így megmentettek közt nemcsak közemberek, de papok, apácák, sőt keresztény országok diplomatái is voltak. Tette mindezt egy száműzött ember, akit Franciaország néhány évvel ezelőtt saját országából erővel távolított el, és háborús propagandájában a keresztény világ ellenségének címkézett.<sup>74</sup>

---

<sup>74</sup> Az eset után személyének megítélése megváltozott. Keresztény uralkodók, sőt a pápa is kitüntette, a franciáktól magkapta a becsületrend nagykeresztjét, Lincoln elnök egy pár exkluzív revolvert, az angolok aranyozott puskát küldtek neki ajándékba. Ő a megnövekedett tekintélyét egyetlen ügyért használta fel, arra kérte régi ellenségeit, hogy beszéljék rá szövetségesüket, az oroszok cáriját, engedjék el vele az ekkor már szintén száműzetésben lévő másik híres, bukott muszlim vezért, régi barátját, a dagesztáni Imám Sámilt, egy utolsó közös mekkai zarándoklatra.

## 2.7. Muszlim Testvériség

A Muszlim Testvériség, *al-Ihván al-Muszlimín*, mérföldkő a dzsihád metamorfózisában. Olyan, az iszlám központi részén kialakult reformmozgalomról van szó, melynek nemcsak a hatása szignifikáns a későbbi mozgalmakra, de mind a mai napig maga is intenzíven formálja a muszlim társadalmat. A mozgalmat alapvetően két személy munkája határozta meg, az alapító Ahmed Haszan al-Bannáé és a vezető ideológus Szajjid Kutbé. A mozgalom ideológiai gyökerei a modern iszlám reformmozgalom megteremtőjéhez, a pániszlám eszme kigondolójának, Dzsamál ad-Dín al-Afgáni (1839-1897) munkásságáig nyúlnak vissza, ill. részben tükröződnek al-Afgáni barátjának, Mohamed Abdu (1849-1905), és annak tanítványa, Rasíd Rida (1865-1935) munkáiban (Rostoványi, 2004). Őket tekinti a szakirodalom, a modern szalafizmus első képviselőinek (El-Din Shahin, 2006-8), más megközelítésben az iszlamizmus első generációjának (Jany, 2016)<sup>75</sup>. Ők olyan gondolkodók voltak, aki a *szalaf* szellemiséget összeegyeztethetőnek tartották a modernizációval, hittek abban, hogy az *idzstihád* megnyitásával a nyugati vívmányok integrálhatók az iszlámba. Rida könyve, *Az iszlám és a kormányzás alapelvei, al-Iszlám va uszúl al-hukm*, ugyanakkor a mai fundamentalista iszlám állam modelljét vizionálja először a mozgalmak életében. Bírálták a fennálló status quot, a gyarmati elnyomást, az ezt kiszolgáló *ulemát*, de tartós, és erőteljes mozgalmat nem tudtak kiépíteni – ebben valószínű, hogy közrejátszott elitista neveltetésük, és előkelő társadalmi beágyazottságuk, – ez majd egy 22 éves egyszerű egyiptomi tanítónak fog sikerülni 1928-ban, a Szuezi-csatorna mellett fekvő Iszmaílijában.

A Muszlim Testvériség (MT) az iszlám egyik legnagyobb (gyakorlatilag máig tartó) válságának fordulópontján jött létre. Az I. világháború végkifejlete konzerválta a kolonizációt, és katasztrofális vereséget mért az Oszmán Birodalomra. Az igazi, egész ummára kiterjedő sokk azonban az volt, amikor Atatürk új Török Köztársasága 1924-ben eltörölte a kalifátus intézményét. (Ahogy erre már több ízben utalt a dolgozat.) Bár a kalifátus, mint intézmény, már hosszú ideje politikailag súlytalan volt, a szimbolikus jelentősége óriásinak mondható. Ezt a helyzetet Egyiptomban a brit uralom, a királyságban uralkodó szegénység, elmaradottság és társadalmi igazságtalanság csak

---

<sup>75</sup> Mindemellett az az érdekes helyzet áll fenn, hogy őket tekintjük az iszlám modernista reformmozgalom megteremtőinek is.

fokozta. Ebben a helyzetben a Testvériség az iszlám újjászületését kezdte hirdetni, üzenete az igazi prófétai tanokhoz, a *szalafok* gyakorlatához való visszatérés volt, és az ez által való társadalmi felemelkedés. Al-Banná világosan látta, hogy az igehirdetés magában nem elég az elkeseredett tömegeknek, és mivel kitűnő szervező volt, néhány év leforgása alatt szabályos szociális intézményrendszert épített ki a mozgalma köré. Évek hosszú sora alatt valóságos állammá fejlődött az államban a szervezet, kórházakat, iskolákat, gazdasági üzemeket működtetett, sőt fegyveres alakulata is volt. Taglétszáma a 40-es évek végére becslések szerint közel egymillió volt. Mindezzel a mozgalom politikai befolyása is szignifikánssá vált. Az MT nagyon hamar aktív társadalmi és politikai mozgalommá vált Egyiptomban – később pedig testvérszervezetei révén a Közel-Kelet más országaiban is – a társadalmi igazságtalanság és a nyugati befolyás ellen küzdve, melynek végső célja egy *saría* alapon működő, eredeti iszlám állam megalapítása.

A szervezet életében bizonyos periodikusság figyelhető meg, ami a hatalomhoz való viszonyából fakad, ill. ahogy a hatalom viszonyult hozzá. Hol legalitásban, hol illegalitásban működött, attól függően, hogy betiltották, vagy szabadon tevékenykedett. Ez befolyásolta az erőszakhoz való viszonyát is. A kezdeti békés szakasz után, a II. világháború végétől a 60-as évek közepéig kifejezetten az erőszak alkalmazására támaszkodott különböző merényletek által. Ellenségképe is többértű volt a történelmi mozgás során, pl. a brit uralom ellen a világháború alatt a náci Németországhoz közeledett, a korrupt muszlim királysággal szemben pedig a nacionalista Szabad Tisztek csoportjával szövetséget kötött. Izrael megalakítása után az MT harcolt az első arab-izraeli háborúban, ez tovább növelte amúgy sem kicsi társadalmi presztízsét. 1952-ben a Szabad Tisztek hatalomra kerültek a Testvériség támogatásával, majd lassan, de biztosan a Testvériség ellen fordultak. Ekkor az arab nacionalista-szocialista ideológia lett a Testvériség ellenségképe. Egy dolog azonban sosem változott, mozgalmi szervezettségük, amihez egész biztosan mintát adtak a kor szocialista-kommunista szervezetei, és a szúfizmus szervezeti felépítése – al-Banná a *haszafijja szúfi* rend tagja volt (Simon, 2014) –, valamint az eredeti iszlám tanokon nyugvó ideológiájuk, amit a Testvériség jelmondata híven tükröz: „Allah a célunk, a próféta a vezetőnk, Korán az alkotmányunk, a dzsihád a mi utunk, és legfőbb vágyunk, hogy Allah útján halljunk meg. Allah akbar!”



Al-Banná (1906-1949) egyszerű tanító volt, ismerte a Koránt, vallásos tanításban részesült, de nem volt nagy tekintélyű vallástudós, vallásjogtudós. Ezt azért fontos aláhúzni, mert al-Bannával, de főleg Kutbbal, indul egy folyamat, ami napjainkig tart, nevezetesen az, hogy a különböző mozgalmak meghatározó vezetői, ideológusai nem rendelkeznek alapos vallási ismeretekkel, ill. ennek megfelelő jogosítványokkal, hogy mérvadó véleményt nyilvánítsanak vallást (és minden egyebet) érintő ügyekben, pl. kiadjanak egy *fatvát*. Nem igazi szakértők, sőt a nagy ideológiai elődökhöz képest vallási laikusoknak számítanak. (Emlékezzünk pl. Ibn Tajmijjára, Vahhábra, vagy akár a függetlenségi harcok vezetőire.)

Széles körben elfogadott kutatói nézet, miszerint al-Banná dzsihad értelmezése tisztán spirituális volt, azaz a lelki küzdelmet propagálta követőinek. Ha azonban megnézzük azt a kevés írásos művet, amit hátrahagyott, kitűnik belőlük, hogy dzsihad értelmezése az idővel változott, és harciasabb lett, ami valószínű, hogy a mozgalom politikai helyzetével volt összefüggésben. Az előbbire példa a *Daavatuna*, amit a hitre való Felhívásunknak, Misszióknak lehet fordítani, ezt a mozgalom első éveiben 1930-ban írta, melyben a próféta és a *szalafik* tanításait hozza fel követendő példának, szemben a gyarmatosítók elnyomásával és az őket utánzó egyiptomi elittel. Majd amikor megerősödött, elterjedt, és így már konfrontálódott is a hatalommal a mozgalom, a 30-as évek végén megírta a *Riszlát al-Dzsihad*, Értekezés a dzsihadról című munkát, amiben már fontos hangsúlyt kap a fegyveres dzsihad a hitetlenek ellen. Itt Banná kifejezetten a gyarmatosítókra gondol, a britekre, a politikai háttérrel pedig színezi a kegyetlenül levert arab felkelés a Palesztin brit protektorátusban (1936-39), amit a Testvériség támogatott. Mindazonáltal, ezt egy folyamatként is lehet értelmezni, azaz mint a klasszikus dzsihad hadviselésben, előbb az iszlámra (ráadásul itt az eredeti tiszta tanokra) való felszólítás van, majd ha ez nem következik be, akkor jön a második fázis, a fegyveres harc. Al-Bannánál a *daava*, mint dzsihad, a közösség kötelezettsége, *fard kifája*, míg a harc a hitetlenek (itt gyarmatosítók) ellen már egyéni kötelezettség, *fard ájn*. Azt is meg kell még említeni, hogy ő a fegyveres dzsihadot a szabályok betartásával írja le, valamint azt, hogy releváns nála a mártíromság, hisz elismerően ír a harcban elesett mártírokról (Levy, 2014). Így is halt meg. 1948 végén az egyiptomi kormány betiltotta a befolyásos szervezetet, mire a mozgalom egy aktivistája meggyilkolta al-Nukrasi miniszterelnököt. A reakció nem váratott sokat magára, 1949 elején az egyiptomi szolgálatok meggyilkolták Bannát, akit az MT mártírként temetett el.

Haszan al-Banná szerepe a mozgalom kiépítésében, szervezésében, működtetésében vitathatatlan. Ideológiailag azonban nem ő, hanem a kor kimagasló gondolkodója, Szajjid Kutb gyakorolt nagy hatást, előbb az egyiptomi mozgalomra, majd pedig az egész szunnita iszlámban a Testvériség ideológiai nyomdokain haladó későbbi, módszereikben is egyre inkább radikalizálódó mozgalmakra<sup>76</sup>. Kutb dzsihad elmélete fordulópont a dzsihad doktrína interpretációjában.

Kutb (1906-1966) földbirtokosi családba, egy felső-egyiptomi kis faluban született, Musaban. Felsőfokú tanulmányait Kairóban végezte, utána újságíróként, íróként dolgozott. Állást kapott az oktatási minisztériumban, ahonnét tanulmányútra küldték (1948-51) az Egyesült Államokba. Ez megváltoztatta az életét. Itt szabályosan megcsömörlött az általa tapasztalt életformától és erkölcsi szabatságtól, ami jellemezte a győztes világháború után az országot. A muszlim narratíva szerint itt értesült al-Banná likvidálásáról is, ami mélyen érintette. Hazatérve feladta addigi életvitelét, és csatlakozott a Testvériséghez, ahol a szervezet propaganda osztályát vezette, és egy ideig az akkor még az MT-vel szövetséges Szabad Tisztek összekötője is volt. Ez a szövetség a Szabad Tisztek hatalomra jutása után felbomlott, és amikor 1954-ben merényletet kíséreltek meg Nasszer elnök ellen, ezt a hatalom a Testvériségen belüli tisztogatásra használta fel. Kutb is börtönbe került 10 évre. Mint sok más elődje a reformmozgalmak történetében, ő is írt a börtönben, társadalomkritikái javarészt ekkor születtek. 1964-ben az iraki elnök közbenjárására kiengedték, ekkor írta máig vitatott, legnagyobb hatású művét *Maálim fit-tarík*, Mérföldkövek/Útjelzők címmel. 1965-ben összeesküvés vádjával – valójában a könyv miatt –, újból bebörtönözik, és 1966-ban felakasztják.

A Mérföldkövek az egyik legismertebb kortárs iszlám politikai írás, társadalomkritika, politikai program, és cselekvésterv, amit mérsékeltek és radikálisok egyaránt olvasnak, és hivatkoznak rá szerte az iszlám világban. Elsősorban nem azért fontos a könyv, mert originális, hisz tanai egy részét az ideológiai elődök már megírták (Maudúdi, Rasíd Rida, vagy akár al-Banná), hanem azért, mert az ideológiai elemeken kívül ad egy komplett és részletes direktívát. A munka határozottan osztja fel dichotóm módon a világot jóra és rosszra, iszlámra és mindenre, ami nem iszlám, *dár al-iszlámra és dár al-harbra*, mint aszimmetrikus ellenfogalmakra, és az utóbbi ellen kíméletlen harcot hirdet. Teszi mindezt az iszlám világ központi helyén, egy befolyásos mozgalom meghatározó

---

<sup>76</sup> Kutb testvére Mohamed, tanári katedrát kapott Szaúd-Arábiában, így a *vahhábita* elit, pl. bin Ládén is, első kézből tanulhatta Szajjid tanait.

embere, akire már nemcsak a mozgalom tagjai, és a hatalom emberei figyelnek, de a mozgalom tevékenysége, híre folytán már az egész iszlám világ. Fontos elem a műben a *dzsáhilijja* fogalma (használatát Maudúditól kölcsönzi), mint a barbárság, tudatlanság kora, ami eredetileg klasszikus prófétai terminus, és az iszlám megjelenése előtti kort jelöli. Csakhogy nála ez nem egy történelmi kort jelöl, hanem mindent, ami nem iszlám, azaz nem isteni eredetű, és ezért harcolni kell ellene. A *dzsáhilijja* visszatérő fogalom munkáiban. Korábban A Korán árnyékában c. művében<sup>77</sup> ír róla igen szemléletesen, amiből a Mérföldkövekhez is kölcsönöz: „Barbár társadalomnak számít minden nem muszlim társadalom.” (Kutb, 1964. pp. 341.) Utána pedig, hogy ne legyenek kétségei az olvasónak nevesíti a barbár, káros elemeket. Idesorolja a kereszténységet, a zsidóságot (hol van itt a védett *ahl al-kitáb*, *dzimmi* népe?) a kapitalista és a kommunista társadalmat egyaránt. Mind egyformán azért barbár, mert elveti az isteni rendszert, nem az isteni törvénykezés szerint kormányoz, de elveti a muszlim társadalmakat is, mert azok csak a nevükben muszlimok, és nem az Isten/Allah útján járnak. Még a muszlim kultúra eredményeit is elveti, filozófiát, teológiát, irodalmat etc, sőt minden társadalomtudományt, akár muszlim, akár nem. Csak a természettudományokkal tesz kivételt (orvosra neki is szüksége volt, főleg miután többször megkínózták a börtönben). A *takfír* gyakorlatát leporolja, és alkalmazza az általa zsarnoknak tartott muszlim vezetésre. Ibn Tajmijja óta nála jelenik meg először a hitetlennek, nem muszlimnak bélyegzés. Ezt majd átveszik későbbi követői, és alkalmazzák napjainkban is (pl. a DAIS/Iszlám Állam is az általa ellenőrzött területeken). Mindemellett Kutb az *idzstihád*ot megengedettnek tartja (akárcsak Vahháb), azzal a – klasszikus tanoknak megfelelő – szigorú kitételrel, hogy csak akkor lehet alkalmazni, ha az elsődleges forrásokban semmit sem találunk a tárgyra vonatkozóan (uo. pp.: 345-346.). Lényeges eleme a műnek, hogy Kutb programot, cselekvési tervet fektet le benne. Az igaz muszlimoknak egy elit csapatot kell felállítani, „az egyedülálló Koráni nemzedék” mintájára, ami irányítja, vezeti a *dzsáhilijja* elleni küzdelmet. Ez már nem Banna populista szemlélete, inkább a kommunista mozgalmakra jellemző, Lenini szemlélet, de az élcsapat ötletét vehette Maudúditól is, hisz az elit brigád elem, az ő műveiben is megjelenik. Ez az elit csapat stációról stációra küzd, azaz dzsihadot végez először a környezetében (értsd Egyiptom),

---

<sup>77</sup> A Korán árnyékában című könyv egy terjedelmes (cc. 6000 oldal, A3-as formátumban) munka, Kutb enciklopédikus stílusban írt Korán kommentárja. Címe arabul, *Fí zilál al-Kurán*. A mű bevezetőjét magyarra fordította a marokkói-magyar származású, Guessous Mohamed Zekeria, A Korán árnyai alatt címmel.

majd távolabb is megteremti Isten/Allah rendszerét, az iszlám rendszerét (*nizám iszlámijj* - ezt a fogalmat Banná vezette be). Nagyon elítélően szól azokról a vallástudósokról, és egyáltalán tudósokról (muszlim és nyugati), akik a klasszikus dzsihad doktrína alapján defenzív kategóriába sorolják a dzsihadot – ez is szignifikánsan jelenik meg napjaink radikális szervezeteinek kommunikációjában pl. al-Káida, DAIS. Emiatt különösen hevesen bírálja az orientalistákat.

Kutb dzsihad kommunikációja logikus, de ugyanakkor veszélyes is. A klasszikus dzsihad doktrínából indul ki, amikor azt állítja, hogy a dzsihad az igazságtalanság elleni küzdelmet jelenti. Ezután kifejti, hogy az egész világ (beleértve az általa kvázi muszlimnak címkézett rendszereket is) *dzsáhilijja*, mert mindenhol igazságtalan rendszerek uralkodnak. Következésképpen az egész bűnös, igazságtalan világ ellen dzsihadot kell folytatni minden igaz muszlimnak. A megoldás Kutb szerint az iszlám eredeti tanaihoz való visszatérés, mivel a muszlimok hite szerint, az iszlám az Egyetlen Istentől eredő, egyetlen igazi hit, így az természeténél fogva igazságos. Ugyanez igaz a *sariára*, mint az istentől származó igazságszolgáltatás rendszerére. Csakhogy Kutb odáig megy, hogy – a klasszikus tanítással ellentétben – kijelenti: „...a vallás hirdetése csupán a dzsihad révén történhet. Mindegy, hogy a muszlim haza ... biztonságban van-e, vagy a szomszédjai fenyegetik.”(uo. pp.: 323.). A szövegből egyértelműen kiderül, hogy a fegyveres dzsihadra gondol. Kutb, aki ismeri a Koránt, nem azt mondja, hogy az iszlámot rá kell erőltetni a világra (Korán 2:256), hanem azt, hogy egyfajta tabula rasa-t kell teremteni a világban, és ha ez megtörtént, akkor az emberek majd maguktól felismerik az egyetlen isteni igazságot, az iszlámot. Ezt az utóbbi gondolatot sokan elfogadják az iszlám világban, mind a radikális, mind a mérsékelt gondolkodók táborában. Pont ezért veszélyes ez az érvelés. Nem elsősorban azért, mert Kutb elveti a klasszikus dzsihad defenzív vonását, hanem azért, mert ideológiai alapot teremt a radikális szervezeteknek az egész világ elleni fegyveres harcra, azaz muszlim terrorista értelmezésben, a globális fegyveres dzsihadra. Ez az a pont, ami Kutb dichotóm megítélésének az alapja. Itt azonban rá kell mutatni arra, amire a dolgozat korábban már felhívta a figyelmet, nem mindegy, hogy hogyan, milyen módszerekkel harcol valaki a céljaiért. Ugyanazért az eszméért, lehet küzdeni például kommunikációval, annak különböző csatornáit felhasználva, lehet küzdeni tettel és fegyverrel, és lehet küzdeni úgy fegyverrel, hogy ártatlan civileket brutális módszerrel mészárolnak le. Ez utóbbi az, amit a világ ab ovo elítél, el kell hogy ítéljen, még akkor is ha jogosak a célok. Arra is rá kell mutatni, hogy

Kutb nem fejt ki részletesen programját, sok kérdést nyitva hagy (ezért a dichotóm megítélése), amit el is ismer könyvének előszavában, további folytatást ígérve, ebben azonban halála megakadályozta. Annak ellenére, hogy a Testvériség, és mint vezetőségi tagja Kutb is, elsősorban lokális (Egyiptom) problémákra ad választ, a Mérőföldkövekben kinyit a teljes világra egy ideológiai kaput, melyben ott rejlik a globális dzsihád lehetősége.

A Muszlim Testvériség, mint mozgalom túlélte ideológusát, annak ellenére, hogy (nem először, és nem is utoljára a történetében) betiltották. Közvetlen hatása a közel-keleti országok testvérszervezeteiben is folytatódott, amellett, hogy Egyiptom belpolitikáját mind a mai napig alakítja. Az évek során egyre inkább eltávolodott a kutbi ideológiától, politikája jelentősen mérséklődött, emiatt pl. Oszáma bin Láden is élesen bírálta az MT-t a kétezres évek elején. Legnagyobb politikai sikerét az Arab Tavasz után tartott választásokon érte el, ahol szignifikáns többséget tudott szerezni a parlamentben, és így 2012-ben Egyiptom következő elnökét is ők adták, Mohamed Murszi személyében, az első valóban szabad, demokratikus választáson Egyiptom történelmében. Murszi elnöksége azonban elmaradt a várakozásoktól, tüntetések indultak pro és kontra, majd egy évvel a beiktatása után, Abdel Fattah el-Szisi tábornok katonai puccsal eltávolította a hatalomból. Ezt hívják demokrácia paradoxonnak<sup>78</sup>.

## **2.8. Maudúdi**

Amilyen fontos folyamatok zajlottak az iszlám központi részén a XX. század közepén, ezzel párhuzamosan, de tőle függetlenül, az iszlám keleti, periférikus részén, az indiai szubkontinensen is döntő változások folytak. Az arab világban a Muszlim Testvériség, Belső-Ázsiában és az indiai szubkontinensen pedig egy célkitűzéseiben hasonló mozgalom, a *Dzsamáat-i Iszlámi*, Iszlám Szervezet formálta/ja a társadalmat az iszlám újjászületés szempontjából. Ez utóbbi szervezet alapítója és teoretikusa Abul Alá Maudúdi volt (1903-1979).

Maudúdi rendkívül termékeny gondolkodó volt, több mint 140 könyvet, és több mint ezer cikket írt, ezeket számos nyelvre lefordították, így eszméi jelentősen befolyásolták a muszlim világot. India muszlim uralkodó rétegéhez, a mogulokhoz

---

<sup>78</sup> Fundamentalista, radikális (vagy annak mondott) mozgalmak demokratikus úton hatalomra kerülnek, majd antidemokratikus módszerekkel akadályozzák működésüket, és kiűzik őket a hatalomból.

tartozott, rokonságban a XIX. század nagyhatású muszlim reformerével, Szajjid Ahmad Khánnal, aki a híres alighari egyetem alapítója is volt. Itt az egyetemen a hagyományos iszlám tanítás mellett modern nyugati társadalom tudományokat is hallgatott. Éppen ezért korai éveiben a modernizáció híve volt, az iszlám válságára a megoldást a Nyugat eredményeinek az átvételében, azok asszimilálásában látta.

Kevésbé ismert, de Maudúdi a klasszikus iszlám tanokban is elméjült, nem is akárhon, hanem Delhiben, a Fatihpuri mecsethez tartozó Nazaratu al-Maárifu al-Kuránijja *madraszában*, ami a szigorú *szalafî* elveket valló Deobandi mozgalomhoz tartozott, és 1926-ban még *idzsázát* is kapott, és *álim* lett (Nasr, 1996).<sup>79</sup> India felszabadulását a brit uralom alól pártolta, és ez közös platformra hozta a hindukkal, Gandhi mozgalmával. Maudúdinak azonban más elképzelése volt az államformáról. Családi háttere és elitista neveltetése ellenére az idő múlásával egyre határozottabban az eredeti mohamedani tanításokban, és a *szalafok* gyakorlatában kezdte látni az iszlám újjászületésének a zálogát. Kritizálta, támadta az *ulémát*, mint a fennálló rendszer kiszolgálóit. Amikor India függetlenné vált, majd közvetlen utána ketté (valójában három részre) szakadt, a muszlim többségű Pakisztánt sem támogatta, mert ő kifejezetten egy *sarián* alapuló iszlám államot képzelt el, nem pedig egy brit mintát követő szekuláris demokráciát. Számára egyenesen *sirk* a szekuláris nacionalizmus, ami az iszlámban a legnagyobb bűnök egyike, úgy gondolta, ez már a brit időkben sem szolgálta a muszlimok érdekét, már akkor is a hindu szupremációt készítette elő (uo. pp.: 54.). Maudúdi ekkor már ismert politikus volt, befolyással a tömegekre, mert 1941-ben megalapította mozgalmát a *Dzsamáat-i Iszlámit*, aminek ekkorra már jelentős tagsága volt. Ő vezette vissza a köztudatba a *dzsáhilijja* fogalmát, és számára az új Pakisztán is az volt, amit többször élesen bírált, amiért cserébe éveket töltött börtönben. Ezen a status quon csak az változtatott, amikor Ziaul Hakk puccsal hatalomra került, és Maudúdi elvei alapján részben „sarializálta” az országot, infiltrálta a *sariát* a pakisztáni állami és jogrendszerbe. Mozgalma fokozatosan erősödött, és a térségben ma is az egyik legerősebb mozgalomnak számít, ami azonban az idő során egyre szélsőségesebb lett, és ma úgy tekintenek rá, mint az ázsiai muszlim szélsőséges szervezetek magja, vagy inkább előképe. Mindazonáltal Maudúdi életében direkt sosem buzdított fegyveres harcra, köztudott például, hogy a kasmíri konfliktust elítélte, és nem

---

<sup>79</sup> Figyelemre méltó a dátum, két évvel vagyunk a kalifátus eltörlése után, ami az egész ummára sokkolóan hatott, de az indiai muszlimok felháborodása, a korabeli források szerint, még az arabokén is túl tett.

is tartotta jogos dzsihadnak, mert azt nem igazi muszlim állam indította India ellen, hanem az alapvetően általa szekulárisnak tartott Pakisztán (uo. pp.: 74.).

A dzsiháddal több művében is behatóan foglalkozik. Az első könyve is a dzsihadról szól, amit 1927-ben egy újság cikksorozatban közölt le, *Jihad in Islam*, Dzsihad az iszlámban címmel. Csak 24 éves volt ekkor, és könnyen lehet, hogy a fiatalos hév is közrejátszott (mint sok más őt követő ideológusnál) abban a harcos hangnemben kifejtett álláspontra, miszerint a dzsihad célja, hogy eliminálja a nem-izlám rendszerek uralmát, megteremtse újra az iszlám államot (kalifátus), amit az egész világra ki kell terjeszteni (Maudúdi, 1980. pp.: 22.). Ennek ellenére világossá teszi a műben, hogy itt nem vallási fanatikusok cselekedetéről van szó, „akik hosszú szakállal, karddal a kézben támadják a hitetleneket és üvöltik a tanúságtételt”, hanem forradalmi küzdelem, amiben az „izlám pártja” eléri végső célját (uo. pp.: 5.). A szókinszből egyértelműen kiderül, hogy Maudúdi ebben a fiatal korszakában egyfajta mozgalmi (ld. szocialista) befolyás alatt állt (pl. Iszlám Forradalmi Pártról – ebből lesz Kutbnál a Koráni nemzedék, mint élcsapat – beszél az iszlám újjászületésével kapcsolatban), mint általában sokan akkoriban a kor szellemisége szerint, és az eredeti vallásos narratívát modernizálta fiatal közönsége számára, hogy az könnyebben utat találjon a hallgatósághoz. Ne felejtjük el, az előző évben, 1926-ban végzett a madraszában, és szerezte meg *idzsázáját*, és szinte biztos, hogy a deobandi tanítás, ill. a Kalifátus eltörlése körüli politikai hangulat inspirálta, és valószínűleg emiatt választotta ezt a témát első könyvének.

The Process of Islamic Revolution című könyvében (Maudúdi, 1977), az iszlám megújulásának, az iszlám állam létrehozásának folyamatát írja le. A mű felütése nem a klasszikus vallási művek stílusát idézi, hisz „Gentlemen!” megszólítással kezdődik, a szokásos „Dicsőség Allahnak!” kezdés helyett. Ezt a folyamatot forradalomnak nevezi, és Mohamed próféta életével hasonlítja össze. A prófétai modell alapján két lényeges fázist vázol fel. Az első az előkészület, az erőgyűjtés, ez megfelel a próféta mekkai korszakának, a második a tettek ideje, ez a medinai korszak, és mind tudjuk a harcias dzsihad itt kerül kihirdetésre a próféta életében (Simon, 2014). Maudúdinál ez a dzsihad a hitetlen vezetés ellen irányul elsősorban, és ő is mint kortársai, a saját környezetében képzei el a dzsihadot, de ugyanakkor nyitva hagy egy ideológiai kaput a pániszlám kalifátus helyre állítására, ami nemzetek feletti, és ezt a harcot, mint egy „élcsapat” hivatott irányítani szervezete, a *Dzsamáat-i Iszlámi* (Kepel, 2007).

Maudúdiról mindenképpen meg kell még jegyezni azt a széles körű műveltséget, nemcsak az iszlám kultúrában, de a nyugatiban is, mely visszaköszön műveiben. Éppen ezért személye és intellektusa alapján az Afgáni, Abdu, Rida vonulatba illik bele, és éles ellentétben áll a vallásilag laikus, semmilyen, vagy szerényebb tanulmányokkal rendelkező következő generációk azon képviselőivel, akik hasonló alapokon, de szélsőséges, erőszakos módszerekkel képzeltek el az iszlám újjászületését. Mindazonáltal termékeny és szerteágató munkássága alapján Maudúdiról van olyan vélemény, hogy nem is egy, hanem több Maudúdi létezik (Jany, 2016. pp.: 35.).

Abu Ala Maudúdi 1979-ben megkapta az iszlám világ egyik legnagyobb elismerésének számító szaúdi Fejszál Király Nemzetközi Díjat, az iszlámért tett szolgálataiért.

## 2.9. Kutbisták

Láttuk milyen kiemelkedő jelentőségű dátum az egész iszlám világ számára 1924, a kalifátus eltörlése. Hasonlóan fontos dátum 1948, Izrael megalakítása Palesztinában, és 1967, amikor Izrael totális vereséget mért az egyesült arab seregekre (Egyiptom, Jordánia, Szíria). Ezek az események részben tükröződnek már Kutb ideológiájában, és szignifikáns szerepet kaptak követői eszméiben is.

A Muszlim Testvériség tagságán belül nem mindenki értett egyet a mérsékelt politikai irányváltással. Sokan kiváltak és saját mozgalmat indítottak. Az 1970-80-as évek Egyiptomában egymás után alakultak az iszlám újjászületést az erőteljes politikai aktivitással egybekötő kisebb-nagyobb mozgalmak<sup>80</sup>. Akadtak jó néhányan, akik a kutbi ideológia mentén, annak is a radikális interpretációjában képzeltek el a további politizálást. Ők a kutbisták. A három legszélsőségesebb csoport, akik erőszakos cselekedeteikkel hívták fel magukra a figyelmet: *Iszlám Dzsihád* vagy *al-Dzsihád*, a Dzsihád csoport, az *al-Fannijja al-Aszkarijja*, A Katonai Akadémia és az *at-takfír val-hidzsra*, A hitetlennek bélyegzés és kivonulás csoportja. Közös bennük a kutbi ideológián túl, hogy vezetőik fiatal értelmiségiek, aki nem vallásos, hanem reál végzettséggel rendelkeztek, általában a középosztályból, és a szegényebb Felső-Egyiptomból kerültek az egyetemre. Sokan megjárta közülük a börtönt is, az MT-ben betöltött szerepük miatt,

---

<sup>80</sup> 1982 január 12-én az egyiptomi al-Muszavvar újság leközölt egy cikket, mely arról tudósít, hogy a hírhedt al-Liman börtönben 99 különböző muszlim aktivista csoport tagjait tarják fogva (Simon, 2014).



és a börtönben radikalizálódtak, fordultak el az MT-től, és mozgalmukat elsősorban a saját környezetükben, magán mecsetek (*ahli*)<sup>81</sup> bizalmas légkörében szervezték (Simon, 2014). Mindegyik csoport azzal az Anvar Szadat elnök nevéhez fűződő rendszerrel konfrontálódott, ami az arab nacionalizmusban, ill. szocializmusban gyökerezett, de az 1967-es arab-izraeli háború totális arab kudarca egyértelművé tette, hogy nem ez lesz a megoldás az iszlám hosszan elhúzódó krízisére, és ezt felismerve Szadat a Nyugat, elsősorban az Egyesült Államok felé próbált nyitni.

*At-takfir val-hidzsra* csoport neve sokat mondó<sup>82</sup>. Ideológiai vezérfonaluk a hitetlenné, nem muszlimmá nyilvánítás, ami mint tudjuk, igen súlyos vád, valamint a kivonulás, azaz kivonulás a *dzsáhilijja* társadalomból. Ez azért érdekes, mert így nem szunnita alapértékeket, hanem egyenesen a háridzsiták értékrendszerét vallják magukénak. Tulajdonképpen ez Kutb munkájából is kiolvasható – a mindennel szemben állás, mindent tagadás az iszlám elsődleges forrásain kívül –, és ugyanezzel találkozunk majd bin Ládén, vagy al-Bagdadi ideológiájában is. Vezetőjük Sukri Musztafa – 6 évet töltött börtönben –, egy harmincas mezőgazdasági mérnök, *mahdinak* kiáltotta ki magát, és egy kutbi élcsapatot szervezett maga köré, akikkel valóban kivonultak a társadalomból, és a Nílus völgyében egy saját elveik szerint működő telepet, ill. társadalmat kezdtek kiépíteni (Rostoványi, 1998). Nagyon szigorú elvek alapján éltek, pl. Sukri *takfirral* fenyegette meg azokat, akik vizet isznak a kormány által ellenőrzött sivatagi kutakból. Elvetette mind a 4 *madhza*bot, de mint Kutb, elismerte az *idzstihádot*. Sukri, mint elődje a lokális problémákra koncentrált elsődlegesen, így maga az egyiptomi társadalom volt az ellensége, és nem volt programjának része a dzsihádk kiterjesztése (legfeljebb mint távlati cél, sokadik lépés). Az állam az államban modell azonban kiváltotta a kormány ellenérzését, ami fegyveres összetűzéshez, és csoport tagjainak bebörtönzéséhez vezetett. Válaszul Sukri elrabolta a kormány vallásügyi miniszterét – az al-Azhar imámját, Muhammad Adz-Dzahabit, aki egy *fatvájában* háridzsitának nevezte a mozgalmat –, és miután a kormány nem teljesítette követeléseit, meggyilkolták a túsukat. Ezzel a lépéssel azonban a mozgalmat és saját magát is kiiktatta, mert a kormány egy kíméletlen

---

<sup>81</sup> Egyiptomban a nyolcvanas évek elején 46.000 mecset működött, ebből 40.000 volt a magán erőből, közösségi adakozásból épült magán mecset. Ez a szám a hetvenes években a fele (Simon, 2014. pp.: 71.). A magán mecsetek (szerte a világon) figyelemre méltó szociális hálót működtetnek, és ezért egy radikális csoportba való beszervezésnek is könnyen lehetnek a helyszínei.

<sup>82</sup> A csoport eredeti neve *Dzsamáat al-Muszlimin*, Muszlimok Szövetsége volt.

hajtóvadászatban (ekkor derült ki, hogy a mozgalomnak közel 2000 tagja van) elfogta a vezetőket, és Sukrit 4 társával kivégezték 1978-ban.

*Al-Fannijja al-Aszkarijja* csoport onnan szerezte a nevét, hogy elfoglalták 1974-ben a Kairó melletti Héliopoliszban a Katonai Akadémiát, és ott felfegyverkezve, az Arab Szocialista Unió székházába akartak betörni, hogy megöljék Szadat elnököt. Az akció vérfürdőbe fulladt, a szervezőket, köztük a csoport vezetőjét letartóztatták, majd kivégezték. Szálih Szirrijja, egy palesztin menekült volt a csoport vezetője. A 31 éves Szálih bejárta a Közel-Keletet, Kairóban telepedett le, és neveléstudományból doktorált. Ellentétben Sukrival, ő nem propagálta a társadalomból való kivonulást, mert a csoport nézetei szerint az nem bűnös, csak a vezetőség. Programjuk, mint az akciójuk, naiv volt, nem átgondolt. A hatalom vezetőinek likvidálásával, mint egy forradalmi élcsapat, azt képzelték, hogy az emberek automatikusan az oldalukra állnak, majd megteremtik a tisztán iszlám alapú társadalmat, az iszlám államot, ami mindhárom csoport programjában szerepelt.

Kutatói szempontból a három kutbista mozgalom közül a **Iszlám Dzsihád** tanulmányozása a legígéretesebb. Ami nem sikerült a Katonai Akadémiának, az sikerült a Dzsihád csoportnak, 1981 október 6-án, kommandójuk sikeres merényletet követett el Anvar Szadat egyiptomi elnök ellen egy katonai dísszemplén. A merénylet helyszíne és dátuma is szimbolikus, ez a nap Egyiptomban nemzeti ünnep, a hadsereg és a győzelem napja, az 1973-as arab-izraeli háború nyitó napjának emlékeként. Politikai hátterét pedig az adta, hogy Szadat egyedüli arab vezetőként békét kötött, és elismerte Izraelt, azáltal hogy aláírta a Camp David-i szerződést 1979-ben. Ez Nyugaton népszerűsége<sup>83</sup> hozott neki, de az arab világban, és különösen Egyiptomban komoly politikai feszültséget okozott. Sokan úgy érezték, hogy elárulta a palesztin ügyet, sőt cserben hagyta az egész arab világot. A közvetlen kiváltó ok az volt, hogy a merénylet előtt egy hónappal a rendőrség 1600 ellenzékit börtönzött be, köztük sok radikálisan gondolkodó diákot.

A csoport 1979-ben alakult, 20-30 éves fiatal diplomások (mérnök, kutató, sőt hírszerző katonatiszt) voltak a vezetők. Tagjai elsősorban alsó-középosztálybeli, felső-egyiptomi születésű fiatal diplomások és diákok voltak. Vezetőjük még csak 28 éves volt, amikor a merénylet miatt kivégezték 4 társával együtt 1982-ben. Itt érdemes rámutatni, hogy a csoport túlélte a vezetők likvidálását, és néhány évvel később újból az érdeklődés

---

<sup>83</sup>A Time magazin az év emberének választotta 1977-ben, a következő évben megosztott béke-Nobel-díjat kapott az izraeli vezetővel, Menáhém Beginnel.

középpontjába került az Egyiptomba látogató turisták elleni merényleteivel, majd pedig mint az al-Káida helyi szervezete. Vezetője ekkor a híres-hírhedt orvos, az-Zaváhíri, akit később bin Ládén helyetteseként tartott számon a világ, ma pedig ő az al-Káida első embere.

A Dzsihád csoport különlegessége az, hogy pontosan ismerjük az ideológiáját, mivel vezetőjük, Abd Asz-Szalám Faradzs, írt egy rövid művet, *Al-Farída al-ghaiba*, A rejtett/elhanyagolt kötelesség címmel, amit a rendőrség a merénylet után a házkutatások során megtalált, majd az egyik egyiptomi napilap nyilvánosságra hozott. Ez az elhanyagolt kötelesség – Faradzs szerint – nem más, mint a fegyveres dzsihád (Simon, 2014). Az írás olvasásakor egy dolog rögtön szembetűnik. Az elhanyagolt kötelesség úgy kezdődik, mint egy *fatva*, ill. mint a klasszikus középkori munkák, pl. a Faradzs által itt sokat idézett Ibn Tajmíjjá, *asz-Szijasza as-sarijja* című írása. (Ezzel ellentétben Faradzs szellemi elődje, Kutb, a Mérföldkövek bevezetésében a vallásos felhangot teljesen mellőzi, és műve bevezetője formailag inkább egy szocialista kiáltványt idéz.)

Ez két dolog miatt is érdekes, egyrészt a műben Faradzs folyamatosan támadja a muszlim vallásos establishmentet, másrészt ő hozzájuk képest vallási laikusnak számít, hiszen sem *álím*, sem *fakíh* nem volt, mérnök volt a foglalkozása. Ennek ellenére, hogy követői számára hiteles legyen az írása, és magát szakértőnek tüntesse fel, a jól bevált klasszikus formulával, Allah hosszas dicsőítésével kezdi munkáját, ami ideológiájának összefoglalása és politikai program is egyben. Már az elején leszögezi, a muszlimok elhanyagolt kötelessége a dzsihád, ami nála egyértelműen fegyveres harcot jelent. Szimbolikának a kardot hozza fel, és mind a Koránból, mind a *hadísokból* bőven idéz – ez végig jellemzi az írást. A dzsihádot hol az iszlám öt alappillére (*árkán ad-dín*) fölé emeli (Faradzs, 1980. pp.: 438.) hol vele egyenrangúnak vallja (uo. pp.: 442.), ebben is ellentmond a klasszikus tanításoknak. Többször idézi Ibn Tajmíjját, különösen a mongolok elleni *fatváit*, amikben „kvázi muszlimoknak” nevezi az iszlámra áttért mongolokat. Őket Faradzs a mai muszlim vezetőkhez hasonlítja, akiket Fáraónak hív, és egyenesen hitehagyottnak bélyegez (*takfír*) és kijelenti, hogy meg kell ölni őket (uo. pp.: 431.). Elítéli a politikai pártokat, az iszlám alapon működőket is, azt mondja, hogy azok csak a hitetlen államot szolgálják. Szerinte az igazi muszlim nem szolgálhat ilyen államot, benne sem vallási, sem politikai pozíciót nem tölthet be. Lekicsinylően szól a tudás gyarapításáról, mint a klasszikus dzsihád egy fajtájáról, szerinte az nem dzsihád, „...a mudzsahidok nem voltak (vallás)tudósok.” (uo. pp.: 448.). Ugyanígy élesen bírálja azokat

– Kutb után –, akik a dzsihad defenzív aspektusát hangsúlyozzák. Faradzs programja világos, nem kell időt fecsérelni sem az imperializmus megdöntésére, sem (az akkor különösen primernek számító) Izrael elleni háborúra, hanem a közvetlen környezetben kell megdönteni a hatalmat. Az ő dzsihadja elsődlegesen a helyi hatalom megszerzésére irányul, ott kell kiépíteni a *saríá* alapú iszlám államot, és ha ez megvalósult, csak akkor lehet (és kell) tovább bővíteni a dzsihad körét. Faradzs tehát a lokális és nem a globális dzsihadra helyezi a súlypontot, de mint szellemi elődje, Kutb, ő is nyitva hagyja a globális dzsihad lehetőségét. Számára a dzsihad egyéni kötelesség (*fard ájn*), és ezt Korán és *hadís* példákkal támasztja alá. Látszólag ügyesen szelektál a példák közt, olyanokat hoz fel, amik nézeteit támasztják alá. (Ez a későbbi radikális ideológusokra is jellemző lesz.) Egy helyen azonban elveti a sulykot, amikor egy sokak által hivatkozott közlésről egyenesen azt állítja, hogy koholt, mintha erre neki bármilyen jogosítványa, vagy akár előtanulmánya lenne. („Visszatértünk a kisebb dzsihadból a nagyobb dzsihadba...”, a dolgozat idézte már, ld.: II.1.2.1.) Ez a nagyobb dzsihad elsőbbségét hirdeti, a fegyveres dzsihaddal szemben.<sup>84</sup> Alapvetően fontos számára a *fard ájn* hangsúlyozása, alá is húzza, ha a dzsihad egyéni kötelezettség, akkor nincs szükség szülői beleegyezésre a fiatal korúak számára, és mind tudjuk, Faradzs mozgalmának bázisát az egyetemi diákság adta.

Faradzs írásának jelentősége abban rejlik, hogy eszmeisége a dzsihad metamorfózisában, mint egy hiányzó láncszem, átmenetet képez a globális dzsihad mozgalmak irányába, ill. napjaink jelenleg legnagyobb kihívását jelentő radikális szervezeteinek (al-Káida, DAIS) a kommunikációja, programja egyes elemeiben Faradzs művében tükröződik, annak a realizálódása.

## 2.10. Khomeini dzsihadja

Annak ellenére, hogy a tézis a szunnita iszlám dzsihad értelmezését, alakulását kutatja, fontosnak tartja a síiták dzsihadjának vizsgálatát is, különös tekintettel a tizenkettes síiták<sup>85</sup> dzsihad értelmezésére, mivel ennek hatása a mai radikális szunnita

---

<sup>84</sup> Ezt a *hadísz*t sokan idézik az iszlámban, és ennek az al-Bajhaki által lejegyzett közlésnek a láncolata gyenge, de semmiképp sem koholt, ahogy azt Faradzs kijelenti elveinek igazolására.

<sup>85</sup> A legfontosabb síita közösségek kialakulásuk szerint az ötösök, másnéven *zajditák*, a hetesek, másnéven az *iszmiliták*, és a tizenkettesek. Elnevezésük arra utal, hogy hányadik síita imám pozícióját vitatják, ill. fogadják el. A Koránt egyaránt elfogadják a szunniták és a síiták is, de a *hadísz*-gyűjteményekben már szignifikáns különbségek vannak a két felekezet közt, és így a törvénykezés is más. A tizenkettes síitákat szokás *imámitáknak* is nevezni, hisz hitük egyik alapelve a csálhatatlan imámokban való rendíthetetlen hit, vallásjogi iskolájukat pedig *dzsaaфарita madhhabnak* nevezik, a síita imám leszármazástan szerinti hatodik

csoportok ideológiájában és működésében is egyértelműen kimutatható. A tizenkettesek ma a legnépesebb, legbefolyásosabb síita közösség a világon. Vallásuk az Iráni Iszlám Köztársaság hivatalos vallása, és mivel ez az állam regionális nagyhatalom a Közel-Keleten, ill. világviszonylatban középhatalomnak számít, így politikai súlyuk, befolyásuk jelentős.

Alapvető különbség a síiták és a szunniták közt – mint ezt már részletezte a tézis – a közösség vezetésében van: szunniták a közösség konszenzusát bíró kalifát, míg a síiták a próféta közvetlen családjából származó imámot preferálják. Ezen az elven belül a tizenketteseket a Rejtőzködő Imám doktrínája különbözteti meg a többi síita csoporttól. Ez az elv a X. századig nyúlik vissza, és az imámok genealógiájával kapcsolatos, ami a XI. imámig töretlen volt, azonban az imám örököse, egy Mohamed nevű kisfiú (a XII. imám – innen a nevük) szunnita ellenségei, üldözői miatt egyszerűen „kilépett a valós életből a nagy rejtőzködésbe”, azzal hogy a végítéletkor fog visszatérni, mint megváltó, *mahdi*. Addig a követői számára láthatatlan marad. Ez viszont egy alapvető kihívás elé állította a tizenketteseket, nevezetesen, ki vezeti akkor a közösséget? Ez a helyzet két megoldást eredményezett: egyrészt a tizenketteseket hosszú évszázadokig a politikai passzivitás, a konfrontációk kerülése, és a *takijja* alkalmazása jellemezte, így tudták megóvni közösségüket a velük ellenségesen fellépő szunnitáktól, másrészt fokozatosan kialakult az a helyzet, hogy a vallásjogtudósai (akik a rejtőzködő vezető távollétében spirituálisan közvetítenek a hívők és az imám közt) egyre inkább meghatározóvá váltak a közösség vezetésében, utat mutatva a hívőknek ügyes-bajos dolgaikban. Ez utóbbi folyamat felerősödött a XVI. század elején Perzsiában, amikor létrejött a Szászánida birodalom, ami államvallássá tette a tizenkettesek krédóját, majd ez a környezet alkalmas volt arra, hogy később fokozatosan kialakuljon a vallásjogtudósok válogatott csapata, a *mardzsa-e-taklíd*, az imitáció mértékadó forrása, az ajatollahok<sup>86</sup> elit intézménye, élükön a nagy ajatollahal. Ennek a tanácsnak azonban politikai hatalma sokáig nem volt, és ez különösen fontos egy olyan vallási csoportnál, aminek az ideológiában fontos szerepet tölt be a dzsihád doktrínája. Itt meg kell említeni, hogy a tizenkettesek dzsihád értelmezése nagyon közel van a klasszikus szunnita dzsihád értelmezéséhez, aminek fontos tétele, hogy csak legitim vallási vezető hirdethet dzsihádot, és ez az a rész, ami

---

imám, Dzsaafar asz-Szádik után, mivel az ő adott esetekről alkotott véleményei lettek a meghatározók a törvényeikben. Ezt a *madhza*bot a szunniták is elismerik, mint ötödik vallásjogi iskolát, egy 1959-ben az al-Azhar egyetemen hozott *fatva* alapján. (Manyasz, 2006-2008; Hillenbrand, 2016).

<sup>86</sup> Ajatollah, azaz *ajat* Allah, Isten jele. Magasrangú síita vallási vezető.

inaktívvá tette sokáig a tizenketteseket, hisz nem volt imámjuk, mert az rejtőzködött. Viszont a kisebbségben élő közösségük gyakran volt kitéve különböző üldöztetéseknek, atrocitásoknak. Éppen ezért, már viszonylag korán, a XI. században kidolgozták azt az elméletet, ami szerint ha megtámadják a közösséget, akkor nem szükséges az imám jelenléte, hanem elég a vallásjogtudósoké, mivel amúgy is ők közvetítik a rejtőzködő imám véleményét, így ők is felléphetnek ez ügyben, azaz kihirdethetik a védekező dzsihádot (Hillenbrand, 2016). Tulajdonképpen ez rakta le a vallásjogtudósok politikai hatalmának (és a síita 12-es dzsihád) az alapjait, ami így hosszú évszázadokon át alakult ki, és végső formáját 1979-ben nyerte el, Khomeini hatalomra kerülésével.

1979 egy újabb fontos évszám az iszlám történelmében (töbszörösen is, ld. Afganisztán később). Megdöntik a perzsa sah világi rendszerét, és kikiáltják a síita teokratikus államot, az Iráni Iszlám Köztársaságot. Politikailag ez óriási dolognak számított (természetesen elsősorban a síitáknak), mert ez volt az első (most már hosszú ideje prosperáló) iszlám állam, ami létrejött a mai, modern korban, és mivel jó ötven évvel ezelőtt a kalifátust eltörölték, ez az aktus a szunniták gondolkodásában is fontos és mély nyomott hagyott. Ruholláh Muszavi Khomeini ajatollah volt az iráni iszlám forradalomnak nevezett rendszerváltás vezetője, aki 1964-től száműzetésbe kényszerült, előbb Törökországba, majd az iraki Nedzsfebbe. Ez utóbbi helyen dolgozta ki híres doktrínáját, a *velájat-e-fakíh*-ot, a vallásjogtudós felhatalmazását, ami a fent említett folyamat betetőzése volt, azaz abszolút politikai felhatalmazást adott a *mardzsa-e-taklíd*-nak, de elsősorban magának, mint e jeles tanács vezetőjének. Elméletét könyvben is publikálta, ez a híres *Hukúmat-i Islami*, az Iszlám Kormányzás című munkája. Sőt, az 1979-es új alkotmány 5. cikkelyében ezt rögzíti is (*velájat-e-fakíh*-ot). Ezzel Khomeini az addig inaktív, kvázi depolitizált tizenkettes síita ideológiát 180 fokkal fordulattal változtatta meg harcos, politikus vallássá, ráadásul egy sor modern fogalmat is integrált, ill. „iszlamiszt” elméletében, majd pedig megvalósított a gyakorlatban (pl. alkotmány, köztársaság etc.). Irán ettől kezdve aktív külpolitikát folytatott az iszlám védelmében, és a sah korábbi politikájával szöges ellentétben. Látványosan szembefordult az Egyesült Államokkal (teheráni USA nagykövetség incidense) – aminek a sah idejében komoly befolyása volt Iránban – és egyenesen a világ legnagyobb elnyomó rendszerének titulálta azt, ami világosan látszik mind a mai napig az állam kommunikációjában, Khomeini Nagy Sátánnak nevezte el az USA-t. Irán ettől fogva alig burkoltan támogatta az elnyomott rendszereket, szabadságharcot vívó muszlim mozgalmakat, függetlenül attól,

hogy az síita, vagy szunnita. Arra törekedett, hogy az egész ummán belül elismerést, egyfajta vezető pozíciót vívjon ki. Ezt a célt szolgálta az is, hogy kiemelt üggyé tette a palesztin konfliktust, ami többszörösen is fontos volt Khomeini rendszerének. Egyrészt ebben is a sahhal ellentétes politikát folytatott, mert az előző rezsim (a sahé) semleges, de inkább jó viszonyt ápolt Izraellel, másrészt a Khomeini által finomított 12-es dzsihad elmélet egyik céljává tette az egész umma számára szimbolikus Jeruzsálemet. Ez nemcsak a politikában, de az iráni mindennapokban is visszaköszönt, pl. Jeruzsálem nappá tette *ramadán* utolsó péntekét, bankjegyet és postai bélyeget nyomtatott a jeruzsálemi Szikla mecset képével, és ez csak néhány példa az intenzív iráni propagandára.

Khomeini eszmerendszerében és politikájában tehát kiemelt helyet foglal el a dzsihad. A klasszikus felfogást követve nagy hangsúlyt kap a nagyobb dzsihad, és ezt minden deviáns dolog ellen meg kell vívnia a hívőnek (ilyen pl. a Nyugatra jellemző szexuális szabadosság, és öltözködés is), ezt többször hangoztatja munkáiban (Khomeini, 1979), és fontos a fegyveres dzsihad, amit az elnyomó uralom elleni harcként definiál elsősorban, mint védekező harc, és így válik dzsihaddá a sah rendszere elleni küzdelem, ill. rá egy évre a szekuláris irak elleni konfliktus is. Azt állítja, hogy az igazi *mudzsáhid* az, aki nemcsak fegyverrel harcol az igaz ügyért, de a nagyobb, belső dzsihadot is megvívja az egojával. Klasszikus értelmezés. Amikor kitört az 1980-as iraki-iráni háború nemcsak a fegyveres erőket, de az egész országot dzsihadra szólítja fel (Cook, 2006; Rostoványi, 2006). Írásaiban, lelkesítő beszédeiben a dzsihad mellett gyakran használt fogalom, a mártírság. A dolgozat már foglalkozott a síita mártír ideológiával, ill. hogy ez milyen központi szerepet tölt be a vallásukban és így az életükben is, valamint részletezte, hogy az iraki-iráni háborúban az iráni katonák milyen erős mártír tudattal áldozták fel gyakran értelmetlenül az életüket. Ez a szemlélet mely igen mélyen gyökerezik a síitákban, napjainkban is jelen van. Bármelyik konfliktusban, amiben Irán fegyveresen részt vett, vagy vesz (pl. irak-iráni háború, Hezbollah-izraeli konfliktus, DAIS elleni harcok etc.) az elesett harcosok – függetlenül attól, hogy egy milícia, a reguláris hadsereg, vagy a speciálisan képzett Forradalmi Gárda tagjai voltak – mindegyike hivatalosan mártírnak lesz nyilvánítva. 2006 nyarán az Izrael-Hezbollah közti háborúban a tézis szerzőjének volt szerencséje meginterjúvolni a Hezbollah dél-libanoni vezetőjét, a síita imámot, Sejk Nadír Kaukot. Az imám kifejtette, hogy a dzsihad és a mártíromság, ahogyan azt Khomeini megfogalmazta, a két legfontosabb vezérelv számukra egy

fegyveres konfliktus idején. Ezt pár nappal később Prof. dr. Hasszán Hadzs Hasszán orvos, a Hezbollah parlamenti frakciójának vezetője, a nagyobb dzsihád fontosságának a hangsúlyozásával egészítette ki egy másik interjún<sup>87</sup>. Ebből a két példából is látszik, a közös ideológiai platformon Irán hogyan növeli politikai befolyását a térség országaiban.

Kevésbé ismert, de az első iszlám háttérű merénylet, amit elszenvedett a Nyugat, Iránhoz köthető, Khomeini idejéből. Ez egyúttal példa arra is, hogy a teokratikus síita Irán, ha politikai érdeke úgy kívánta támogatott palesztin szunnita szekuláris alapon szerveződő radikális terrorcsoportokat. A perzsa sah utolsó miniszterelnöke, Sápúr Baktiár, Khomeini hatalomra kerülésekor Párizsba menekült. Személyének szimbolikus, és reálpolitikai jelentősége is volt, ő irányította azt a nagy összegű kölcsönüzletet, amit a sah nyújtott az iráni olajpénzekből, a franciák atomprogramjára. Khomeininek ezért fontos volt a miniszterelnök megbüntetése, és ezt hivatalos úton nyilvánosságra is hozta, *fatvát* adott ki ellene (mint Rushdie ellen). Ezzel párhuzamosan megbízott egy palesztin mozgalomhoz köthető terrorcsoportot, a Politikai Foglyokat Támogató Bizottság (PFTB) nevű szervezetet, a volt miniszterelnök likvidálásával Párizsban. Az akció azonban a csoport felkészületlensége miatt nyilvános utcai lövöldözésbe, majd kudarcba fulladt, és az Anísz Nakkás vezette csapat francia börtönbe került. Khomeininek ez politikai blamázs volt, amit nem engedhetett meg, különösen a már kiadott *fatva* miatt. Mindezek mellett a háttérben ott volt a franciák szerepe az iraki-iráni háborúban, mivel kiképző személyzetet, fegyvert és hadianyagot biztosítottak, adtak el az iraki rezsimnek, ráadásul Iránnak a háborúhoz szüksége volt minden anyagi forrásra, így visszakövetelte a sah által nyújtott kölcsönt, amit a franciák megtagadtak, mondván, azt a sahtól kapták, nem Khomeini Iránjától. Gyakorlatilag egy háborús szituáció kerekedett Irán és Franciaország között, úgy, hogy a franciák először nem is értették Irán motivációját, pontosabban nem is sejtették, hogy Irán áll a párizsi merénylet mögött. Azt viszont már világos üzenetnek vették, amikor 1986 elején egy párizsi könyvesboltban a PFTB robbantásos merényletet

---

<sup>87</sup>A Hezbollahnal már találkoztunk az öngyilkos merényletek kapcsán a tézisben. A síita párt Dél-Libanonban alakult a libanoni polgárháború idején, és fontos tényezővé vált a helyi politikában, a háború utáni rendezésben, és a véget nem érő palesztin-izraeli konfliktusban is. A párt finanszíálisan és ideológiailag is kötődik Iránhoz, ld. a mártírsággal összekapcsolt dzsihád ideológia. Nevükhez fűződik az öngyilkos merénylet, mint taktikai fegyver bevezetése a palesztin-izraeli konfliktusban, ami történetesen Izrael libanoni inváziójával kapcsolódott össze 1983-ban, mint ezt már korábban részletezte a tézis. Ez szolgált mintaként a vallási alapon szerveződő palesztin szervezeteknek (Iszlám Dzsihád, Hamasz), majd a szekuláris al-Aksza Brigádjainak a palesztin konfliktusban, ill. terjedt tovább napjaink radikális szunnita terrorszervezeteinek az alkalmazásában.

Milíciájuk, a jelenlegi iraki és a szíriai konfliktusban is fontos szerepet játszik.



követett el, amit egy nagyszabású merénylet hullám követett februárban és márciusban, és ez csökkenő intenzitással, de folytatódott tovább. A merényletek célpontjai civilek voltak. A francia sajtónak eljuttatott üzenet világos volt, Nakkás és társai elengedését követelték a terroristák. Végül a francia diplomácia felismerte tévedését, és tárgyalásokba kezdett az atom kölcsönről az Irániakkal. Amikor ezzel párhuzamosan Nakkás – aki nyíltan támogatta Khomeini rendszerét a börtönből, és népszerű, hősi figura lett az iszlám világban<sup>88</sup> – éhségstrájkba kezdett, kaptak az alkalmon, és hogy politikai presztízsükből valamit visszanyerjenek, humanitárius okokra hivatkozva, elnöki kegyelemmel gyorsan szabadon engedték a számukra egyre kellemetlenné váló ügy szereplőit, a foglyokat (Schroeder, 2007).

A történet margóján, a merénylet típusáról érdemes megjegyezni, hogy időben milyen messze vagyunk még 9/11-től, vagy a londoni, vagy akár a madridi merényletektől...

## 2.11. Küzdelem a Szentföldért

A tézis az előző részekben már taglalta, milyen fontosak az egész *umma* szempontjából az iszlám krízisei, és azt is, hogy ezek folytonosan visszhangzanak a jelenben. Ezen belül is szignifikánsak a Palesztinával és különösen a Jeruzsálemmel kapcsolatos események. Palesztina, a Szentföld, vagy Kánaán földje mindhárom monoteista vallásban, a judaizmusban, a kereszténységben és az iszlámban is központi jelentőségű. Az iszlámban Jeruzsálem, Mekka és Medina után, a harmadik legszentebb hely. Ide vezetett Mohamed csodálatos éjszakai utazása a legszentebb mecsetből (Mekka) a legmesszibb mecsetbe (jeruzsálemi al-Aksza), ahonnan Gábiel arkangyallal felemelkedett az égbe. Ezt az utazást írja le a Korán 17. szúrájának, az *al-Iszra*-nak, az első verse, amit *Bani Iszrail*, azaz Izrael népe címen is neveznek. Először az ima iránya (*kibla*) is Jeruzsálem volt, és csak később tette át Mohamed Mekka felé, miután a kliens medinai zsidó törzsek nem tértek át az iszlámra. Olyan jelentős a szerepe ennek a földnek, hogy amikor Omár kalifa 638-ban elfoglalta, nem osztotta fel a harcosok közt a területet,

---

<sup>88</sup> Anisz Nakkás volt az első olyan bebörtönzött, palesztin mozgalomhoz köthető terrorista, aki nyíltan közösséget vállalt az iráni iszlám forradalom fundamentalizmusával. Hosszú francia börtön évei alatt szabályos média szereplővé vált a nemzetközi sajtóban, jóllehet, már korábban is ismert terroristaként tartották számon, pl. ott volt a híres baloldali terroristával, a venezuelai Iljics Ramirezzel (alias Carlos) Bécsben, az OPEC értekezlet elleni merénylet résztvevőjeként. Ma Libanonban politikai elemzőként dolgozik.

hanem oszthatatlan vallási birtoknak, un. *vakf*-nak nyilvánította azt, ami így tulajdonképpen jogilag az egész iszlám közösségé lett. Ismerjük jelentőségét a keresztes hadjáratok idején, de ugyanilyen fontos a muszlimok kollektív elékezetében Izrael állam megalakulása is, ill. az azt követő háború 1948-ban. Ez utóbbinak a megnevezése is sokat mondó, izraeli oldalról függetlenségi háborúnak nevezik, míg a másik oldal az arab *nakba* kifejezést használja, ami katasztrófát jelent.<sup>89</sup> Ezt az egész folyamatot az arabok (és általában a muszlimok) az európai kolonizáció folytatásának tekintik, és mivel Jeruzsálem és a Szentföld az *umma* legtávolabbi szegletében is ismert, ezért a jelenlegi status quo állandó hivatkozási pont a radikális muszlim terrrorszervezetek tetteiben, munkáiban, kommunikációjában, függetlenül attól, hogy annak felszabadítását közeli, vagy távoli célnak jelölik meg. Ezt olvashatjuk a Muszlim Testvériség, valamint a kutbisták írásaiban, megtalálható az al-Káida programjában (pl. a korábban említett két bin Ládénhez köthető *fatvában* is), a palesztin Hamasz chartájában, a DAIS/ISIS kommunikációiban etc., és ez a felsorolás koránt sem teljes, mert ebben az ügyben az összes ilyen irányultságú szervezet közös platformon van, függetlenül attól, hogy szunnita, vagy síita. Így ez a célkitűzés megtalálható az Iráni Iszlám Köztársaság kommunikációjában is.

Mivel Palesztina a szóban forgó időpontban brit protektorátus volt, előtte pedig az Oszmán Birodalom része, így önálló hadserege nem lévén, a 1948-as háborút (ebben az angolok is érintettek voltak) és az ezt követő négyet: 1956, 1967, 1973, 1982 (Libanon lerohanását is idesorolja a szakirodalom), a szomszédos arab államok vívták Izraellel, arab szempontból katasztrófális vereséggel. Ezeket a háborúkat az 1948-as kivételével, nem nevezték fegyveres dzsihadnak,<sup>90</sup> elsősorban azért, mert az akkori szellemi légkört

---

<sup>89</sup> Az ENSZ 1947-es felosztási terve szerint a brit palesztin mandátum területét két államra kell felosztani, egy arab és egy valamivel nagyobb zsidó államra. A két állam területileg nem összefüggő, 3-3 mozaik területből állt, és Jeruzsálem semleges státuszt kapott. A 48-as háború felborította ezt a tervet, ugyanis Izrael jelentősen túlnyerte magát a háborúban, a neki ítélt területeken kívül majd fele annyi területet szerzett még hozzá fegyverrel, és 700.000 palesztin vált menekültté. Ezt a kialakult status quot csak fokozták a további háborúk a palesztinok kárára. Jelenleg Izrael egybefüggő területtel bír, prosperáló állam, ami teljes Jeruzsálemet ellenőrzi. A leendő palesztin államot egy keskeny tengerparti terület, a Gázai övezet, ill. a valamivel nagyobb, tőle északkeletre fekvő Ciszjordánia jelenti. Az előbbiben a Hamasz, míg az utóbbiban a Fatah vezette Palesztin Nemzeti Hatóság van hatalmon. Mindkét államfragmentum komoly gazdasági, társadalmi nehézségekkel küzd.

<sup>90</sup> Itt érdemes megjegyezni, hogy a II. világháború idején Mohamed Amin al-Husszejni, Jeruzsálem (és az egész Palesztin mandátum!) britek által kinevezett főmuftija, miután csalódott a brit politikában (Nagy-Britannia brutálisan leverte az 1936-39-es arab gerilla felkelést – 4000 palesztin áldozat, statáriális kivégzések –, ami az erősödő zsidó betelepülés és a brit uralom ellen irányult) közeledett Hitler politikájához, gyakorlatilag kollaborált Németországgal, és *fatvában* a britek elleni dzsihadra szólította fel az arab lakosságot. Felhívása azonban eredménytelen maradt.

a nacionalizmus, és a szocializmus uralta a Közel-Keleten. Az Izraellel való háborús konfliktusok egyetlen pozitív dolgot eredményeztek az ott élő araboknak, ez a palesztin nemzettudat kialakulása volt. Számptalan fegyveres ellenállási szervezet alakult az említett nacionalista, szocialista alapon, melyek 1964-ben egy ernyőszervezetet hoztak létre, a Palesztin Felszabadítási Szervezetet (PFSZ). Ahogy az arab országok az Izraellel vívott háborúkat, úgy a palesztinok kvázi kormányaként működő PFSZ, ill. abban vezető szerepet betöltő Fatah (fordított mozaikszó, mint Palesztin Nemzeti Felszabadítási Mozgalom, *Harakat al-Tahrir al-Vatani al-Filasztini*; de önmagában a szó nyitást jelent, emlékezzünk csak az arab expanzióra) sem nevezte harcait dzsihadnak<sup>91</sup>. A Fatah kifejezetten szekuláris alapon definiálta és szervezte meg magát, és mint azt a dolgozat korábban már tárgyalta, eszközeiben nem volt válogatós, merényletek, terrorcselekmények sorát követte el izraeli civilek, katonák, és a velük kollaboráló személyek ellen Izraelben, a megszállt területeken, a tágabb Közel-Keleten és Európában egyaránt. Fontos azt is megemlíteni, hogy ebben a konfliktusban mindkét fél alkalmazta a terrorizmust. Izrael kikiáltása előtt, a zsidó Stern és Irgun csoportok<sup>92</sup> követtek el terror cselekményeket az arab lakosság és a Palesztinában élő britek ellen, később pedig a megalakult izraeli hadsereg (IDF) gyakran alkalmaz(ott) túlzott erőszakot elrettentésként a palesztin arab lakosság ellen. A dzsihad fogalmának a megjelenése a palesztin kérdésben tehát semmiképpen sem köthető a Fatahhoz, ez két egyiptomi mintára szerveződő *szalafi* ideológiával bíró csoport, a palesztin *Iszlám Dzsihad* és a *Hamasz* tevékenységének tudható be, és különösen szignifikánssá válik az öngyilkos merényletekben.<sup>93</sup> Itt azonban fontos aláhúzni, hogy a vallási alapon szerveződő csoportok térnyerésében a Fatah politikájának, a palesztin-izraeli megegyezésnek a kudarca, ill. a palesztin vezetés köreiben elszaporodó és felerősödő korrupció játszott

---

<sup>91</sup> Jasszer Arafat egy alkalommal, egy dél-afrikai beszédében említette a dzsihadot, és amikor az újságírók rákérdeztek, hogy milyen dzsihadra gondolt, akkor azt válaszolta, hogy a spirituális, vallási erőfeszítésre (Dévényi, 2013). Jóllehet Arafatot többször vádolták azzal, hogy másképp beszél a népéhez, és másképpen a külső hallgatóságnak.

<sup>92</sup> A csoportok vezetői később Izrael első miniszterelnökei lettek.

<sup>93</sup> Érdekességként érdemes megemlíteni, Rostoványi hívja fel erre a figyelmet (Rostoványi, 2006) és ez egyben a probléma történelmi mélységét is mutatja, hogy a konfliktus első öngyilkos merénylőjét a Biblia említi, a Bírak könyvének 16. részében. Ez a nagy erejű Sámson története, aki egy számár álkapoccsal 1000 filiszteust öl meg, majd a filiszteusok csapdába csalják, levágják a haját, amiből az erejét meríti, és megvakítják. Csakhogy a haja újból kiserken, és amikor a filiszteusok győzelmi ünnepeén Sámson a ház tartó oszlopaihoz láncolják, ő azt kitépi a helyükről, ezzel okozva saját maga és még (a Biblia szerint) 3000 filiszteus halálát.

Az egyik népszerű eredet történet szerint a palesztinok a filiszteusok leszármazottai, erre utal a palesztin szó etimológiája is.

meghatározó szerepet, ami az ezredfordulón már kézzel foghatóvá, szemmel láthatóvá vált az egyre nagyobb nyomorban élő palesztin tömegek számára.

Az Iszlám Dzsihad 1979-ben alakult meg. Figyelemre méltó a dátum. A dolgozat már részletezte, hogy ekkor került hatalomra Khomeini ajatollah, ill. frissen megalakult a síita iszlám állam, az Iráni Iszlám Köztársaság, és az milyen motivációs és szupporter szerepet töltött (tölt?) be a szunnita radikális terror csoportok életében. Ahogy a palesztin kérdésben a Fatah számára a követendő minta az algériai függetlenségi harc volt a franciák ellen, úgy a *szalafi* gyökerű mozgalmaknak az iráni forradalom sikere mutatott példát, annak ellenére, hogy síitákról van szó. Ez fokozottan igaz az Iszlám Dzsihadra. A mozgalom egy az egyben az egyiptomi előd (korábban részletezett) ideológiáját követi, azzal a kitéttel, hogy itt a harc már eleve egy „magasabb” szintről indul, nem a hitetlen belső vezetés, a „Fáraó” és adminisztrációja ellen folyik, hanem eleve a szimbolikus Jeruzsálem, és Palesztina felszabadítása a cél. Ezt a célkitűzést tetten érhetjük az ajatollah dzsihad koncepciójának a kommunikációjában is, mivel Palesztina szent földje az egész ummára kiterjedő kérdés, nemcsak a szunnitáké, nemcsak a síitáké, felekezet fölött áll. (Iránban minden napos, kézzel fogható a kérdés, hisz a legnépszerűbb bankjegy hátoldalán a jeruzsálemi al-Aksza mecset látható – ahogy ezt már a dolgozat említette.)

Tudjuk milyen fontos szerepet töltött be Khomeini dzsihadjában a mártírság, a *saháda*, és ennek adoptálása a konfliktusba vezetett egy új, kegyetlen, de sikeres taktikai fegyver, az öngyilkos merényletek megjelenéséhez. A terrorizmus korábbi tárgyalásakor már részletezte a dolgozat, hogy a konfliktus első öngyilkos merényletét a síiták követték el 1983-ban Libanonban, a terrornak ez az eszköze azonban csak a II. palesztin felkelés (2000-2005), az al-Aksza intifáda – ami akárcsak az elődje, az I. intifáda (1987-1993), tisztán grass-root mozgalomnak tekinthető – idején vált szignifikánssá. Elterjedésének elsődleges oka a merényletek magas hatásfoka volt, ill. az, hogy a mérsékelt muszlim vallástudósok legitim fegyvernek ismerték el azt a konfliktus aszimmetrikus szerkezete miatt, és mártírnak az öngyilkos merénylőket. Ezeket a merényleteket azonban már szunnita csoportok, az Iszlám Dzsihad, és a közben színre lépő, és egyre meghatározó szerepet betöltő Hamasz követte el, sőt, később a többi csoport sikerén felbuzdulva, a Fatah egy radikális, a vezetéstől többé-kevésbé függetlenített, önjáró csoportja, az al-Aksza Mártírjainak Brigádja is alkalmazta.

A Hamasz (Iszlám Ellenállási Mozgalom, a *Harakat al-Mukávama al-Iszlámijja* mozaik szava, eredeti jelentése: lelkesedés) a 40-es 50-es évek fordulóján alakult a Gázai

ővezetben, az egyiptomi Muszlim Testvériség mintájára és támogatásával. Az arab nacionalizmus érájában a szervezet azonban nem tudott meghatározó pozíciót betölteni a konfliktusban, ez csak a 80-as évek végén következett be az I. intifáda (1987-1993) kitörésekor, amikor a konfliktus irányítása kezdett kicsúszni a Fatah kezéből. Sokáig került az aktív, harcias, erőszakos politizálást, és csak mint karitatív, szociális szervezet létezett, ennek kapcsán azonban komoly tömegbázist tudott kiépíteni maga köré. Ez szignifikánsan megkülönbözteti a mozgalmat az Iszlám Dzsihádtól, ami vele ellentétben sosem tudott igazi tömegmozgalommá válni, sosem képviselt széles platformot a palesztin társadalomban. A II. intifáda során megszorodó öngyilkos merényletek (amiben a konfliktus során először már nőket is alkalmaztak, ld.: II.2.2.4.) jelentős része a Hamasz nevéhez fűződik, egész pontosan katonai frakciójához, az Izz ad-Dín Kászím<sup>94</sup> Brigádokhoz, ami sokat rontott a szervezet nemzetközi megítélésén, ugyanakkor belpolitikai pozícióját megerősítette. A Hamasz a konfliktus során fokozatosan vált a Fatah ellenpólusává, jelenleg is a palesztin politikai élet legerősebb, legbefolyásosabb aktora. Alapítója, híres spirituális és gyakorlati vezetője, a tolószékes, vak sejk, Ahmed Jászín imám volt, akit 2004-ben, az intifáda alatt, helikopterről kilőtt rakétával öltek meg az izraeli fegyveres erők.

A Hamasz ideológiája, célkitűzései, és így dzsihad felfogása is világosan látszik az 1988-as alapokmányukból, a Hamasz Chartából. A 36 cikkelyből álló charta a klasszikus *fatvák* stílusában íródott, bőven találunk benne Korán és *hadisz* idézeteket. Már az elején leszögezi, hogy vallási, azaz iszlám alapon szerveződő mozgalom, az egyiptomi Muszlim Testvériség palesztin megfelelője, aminek „az iszlám az életútja”, és ezért megkülönböztetett palesztin mozgalom (Hamasz, 1988. 6. cikk.). A 8. cikkely a mozgalom szlogenje (ld.: MT), ez tömören összefoglalja a Hamasz ideológiáját és célkitűzéseit: „Allah a célja, a próféta a példaképe, a Korán az alkotmánya: útja a dzsihad és a halál Allah ügyéért a legnagyobb vágya.” A tézis témáját, a dzsihadot a 13. cikkelyben emeli ki Palesztinára vonatkoztatva: „A palesztin kérdés megoldásának csak egy útja van, és ez a dzsihad.” A továbbiakban pedig faradzs fordulattal élve kifejti, hogy minden más (pl. nemzetközi konferenciák, tárgyalások etc.) „csak időpocsékolások és hiú ábrándozások”. Ez a dzsihad egyértelműen fegyveres dzsihad, „Palesztinát csak így lehet felszabadítani...A vasat csak vas képes legyőzni.” (uo.: 34. cikk.), és *fard ajn*, tehát

---

<sup>94</sup> Szír származású imám, palesztin nemzeti hős, aki a brit mandátum elnyomása ellen vezetett gerilla harcot Palesztinában (arab felekezés 1936-39). A brit gyarmati rendőrség elfogta és kivégezte 1935-ben.

mindenkire kötelező, egyéni kötelesség. Ugyanakkor azt is megjegyzi a charta, hogy nemcsak „fegyverviselést, és az ellenséggel való megütközést jelenti” (uo.: 30. cikk.) hanem az ügyben kifejtett szóbeli, írásbeli küzdelmet, propagandát, támogatást és szolidaritást is. Ellentétben a kutbisták többségével, elismeri a tudományokat, és a tudósok szerepét, főleg amennyiben a mozgalom érdekeit szolgálják a tevékenységeikkel. Fontos kiemelni az alapokmányból, hogy a palesztin ügyet egyszerre tekinti helyi, arab, és globális iszlám ügynek, és ennek alapja Palesztina kiemelt helye az iszlámban. Ezzel a gondolatmenettel találkozunk később a globális csoportok Palesztinával kapcsolatos ideológiájában is (ld.: al-Káida).

Általánosságban elmondhatjuk, hogy muszlim narratívával szemlélve a konfliktust, egy defenzív dzsihadossal állunk szemben, azonban a küzdelem aszimmetrikus volta, és részben ebből fakadó eredménytelensége miatt a defenzív fél (és gyakran az offenzív is) egyre radikálisabb módszereket alkalmaz, ami eltávolítja a jelenséget az eredeti klasszikus szabályoktól, éppen ezért ennek kompenzálására *fatvában* álltak ki a mérsékelt vallásjogtudósok a palesztin ügy, és az alkalmazott palesztin módszerek mellett (ld.: II.2.2.3.). A Hamasz tevékenységéről, ami a konfliktust egy újabb szintre emelte, a szakirodalom azt írja, hogy a „iszlamisálta” a palesztin ügyet (Cook, 2005; Rostoványi, 2006; Kepel, 2007; Jany, 2016), ehhez a tézis csak annyit tud hozzátenni, hogy a Hamasz és az Iszlám Dzsihad együtt.

## **2.12. Harc a hazáért**

Kétségtelen, az iszlám világ sok mai konfliktusa valamilyen módon összefügg az európai kolonizációval, mind azt láttuk az előző esettanulmányokban is. Az ezekre adott válaszok, vagy válaszadási kísérletek (a fegyveres reakció mellett) mindig valamilyen ideológiához is köthetők. Ez általában először a nacionalizmus, majd a végső megoldás híján előtérbe kerül a vallás által kínált alternatíva, azaz megjelenik a dzsihad, és a nyugati társadalomtudósok többsége ekkor beszél vallási fundamentalizmusról, iszlamizmusról, szalafizmusról... Ez a rész néhány olyan konfliktust emel ki, melyek bár földrajzilag távol esnek egymástól, ezeket a jegyeket viselik magukon. Ebből kettőt lezártunk tekinthetünk, a többi még megoldásra vár, és további fontos közös vonásuk, hogy mindegyik hivatkozási alapot adott/ad a velünk élő, iszlám háttérű, globálisnak hívott terrorizmusnak, amit elsősorban az al-Káida és a DAIS/Iszlám Állam testesít meg, hisz

kommunikációjukban hivatkoznak ezekre. (Ezzel találkozhatunk a már citált bin Ládén *fatváiban*, ill. ezen terrorszervezetek által publikált Al-Anszar, Al-Risalah, vagy Dabiq, Rumiya etc. propaganda magazinokban.)

**A kasmíri konfliktushoz** köthető dátum majdnem egybeesik a palesztin-izraeli konfliktussal, és ez, mint tudjuk, fontos a muszlimok kollektív emlékezetében. Közös bennük, hogy itt is a britek „divide et impera” politikája vetette meg az ellenségeskedés alapjait. 1947-ben, amikor India függetlenítette magát a Brit Korona uralma alól, majd a vallási hovatartozást alapul véve kettészakították hindu Indiára és muszlim Pakisztánra-Kelet Pakisztánra (ma Banglades), a Himalája lábánál elterülő Dzsammu és Kasmír területi hovatartozása kardinális kérdéssé vált. A térségnek ugyanis muszlim többségű lakossága, de hindu vezetése volt. Így amikor a helyi maharadzsza az Indiához való csatlakozás mellett döntött, a pakisztáni katonaság és a lokális muszlim szabadcsapatok megszállták a térséget. Erre az indiai hadsereg is reagált, és kitört a helyi háború. Az év végére kialakult a jelenlegi status quo, a terület (a lakosság jelenleg is muszlim többségű) kétharmadát India, egyharmadát Pakisztán felügyeli, de megnyugtató politikai rendezés nem történt, ahogy ENSZ által előírt népszavazás sem a terület hovatartozásáról. Ez adja a konfliktus alapját, melyet folyamatos, un. alacsony intenzitású konfliktusként jellemeznek a szakirodalomban, ami az évek során több alkalommal is határmenti háborúvá erősödött az időközben atomhatalommá váló két ország, Pakisztán és India közt. Ilyen háború volt az 1965-ös, 1971-es és az un. Kargil-háború<sup>95</sup> 1998-99 fordulóján. Mindegyik a 47-es határok visszaállításával, azaz „status quo ante bellum” ért véget. A kétezres évek eleje politikai enyhülést hozott a két ország viszonyában, ráadásul az afganisztáni háború is azonos oldalra állította a két országot: a Kargil-háború tapasztalataként India már a háború után átszervezte, korszerűsítette a hírszerzését és amerikai fegyverekkel modernizálta arzenálját, Pakisztánt pedig az USA kereste meg, hiszen légi kikötőre, szárazföldi támaszpontra volt szüksége az afgán kampányhoz. Mindezekről függetlenül a konfliktus ideológiájában szignifikáns változás állt be a 90-es évek során.

Ez a változás a sikeres szovjetek elleni afgán dzsihadddal van összefüggésben. 1989-ben véget ér a szovjet-afgán háború, amit Afganisztán népei igazi, klasszikus értelemben vett dzsihadként éltek meg. Mint ismeretes a harcokban külföldről érkező

---

<sup>95</sup> Kargil, Kasmír egyik kerülete, közel a vitatott határhoz.

muszlimok (főleg arabok) is kivették a részüket (mint anno a kalifátus fénykorában a *ribát* harcosok), akiket afgán araboknak hívtak, de a szomszédos Pakisztánból is mentek különböző etnikumú férfiak harcolni Afganisztánba. A háború végével ezek a *mudzsáhidek* 3 lehetőség közül választhattak: egy részük Afganisztánba maradt, ők keresték a helyüket az egyre kaotikusabbá váló afgán „rendezésben”, a többség azonban hazatért, ill. új, „megoldandó” konfliktus után nézett. Ezek a harcosok hozták magukkal a friss dzsihád győzelem eszméjét, ami katalizálta az új helyszín eredeti, lokális problémáját. A kasmíri konfliktus adekvát volt földrajzi közelsége miatt, mind a veteránok, mind ideológiájuk gyorsan infiltrálódott. Sok afgán harcokban edződött pakisztáni-kasmíri tért haza, ráadásul a pakisztáni kiképzőtáborokban nemcsak az afgán dzsihádra, de a kasmíri konfliktusra is készítettek fel harcosokat, az ISI (Inter-Services Intelligence, Pakisztáni Hírszerzés) külön kérésére és hathatós közreműködésével (Rasid, 2000). Hozzájuk csatlakoztak az afgán arabok, és ezek a csoportok kifejezetten vallási alapra helyezték a kasmíri kérdést. Több radikális, iszlám alapon szerveződő szervezet jött létre, ezek közül a legjelentősebbek a *Harakat al-Mudzsahedin* (Mudzsáhidok Mozgalma), ez kezdetben a *Harakat al-Anszar* (Társak Mozgalma) nevet viselte, ill. a *Laszkar-e-Taiba* (Tiszták Hadserege) és a *Dzsais e-Mohamed* (Mohamed Serege). Ezeket a csoportokat pakisztáni bázissal rendelkező, de nemzetközi szervezetekként is számon tartják (Muslim, 2012), és ennek több oka van. Akárcsak a Kasmír Pakisztánhoz csatolásáért (más narratívában Kasmír felszabadításáért) küzdő világi mozgalmak, fegyveres akcióikat ők is túlnyomó részt lokálisan, tehát Kasmírban viszik végbe, de ezeken túl India belsejében is hajtottak végre terrorcselekményeket, pl. repülőgépetlétérítést, szállodai túszejtést, öngyilkos merényletek etc., ami világosan mutatja azt is, hogy nemcsak az indiai katonai célpontok ellen, hanem civilek ellen is végrehajtanak támadásokat. Ezen kívül céljaik is kettősek, egyrészt fegyveres dzsihádot folytatnak Kasmírért, de emellett a Nyugat, és konkrétan az Egyesült Államok befolyása elleni fegyveres dzsihád is a céljuk, mint azt mutatja a bin Ládén féle 1998-as *fatva* aláíróinak a listája, amiben szerepel Fazlur Rahman Halíl neve is, mint a *Harakat al-Mudzsahedin* vezetője, emírje.<sup>96</sup> (Itt csak emlékeztetőként, az Arab-félszigeten növekvő amerikai befolyás, a palesztin kérdés, és a „keresztes-cionista” befolyás, terjeszkedés elleni dzsihád a *fatva* célja.) Azzal, hogy a szervezet vezetője ezt aláírta, a nemzeti, lokális

---

<sup>96</sup> A *fatva* némely kiadásában, fordításában (tévesen) Jihad Movement in Bangladesh szerepel a *Harakat al-Mudzsahedin* helyett, Khalil neve mellett.



problémát kibővítette, és egy következő, nagyobb, kvázi globális szintre emelte a célok tekintetében – legalábbis elméleti síkon – a szervezet tevékenységét, és egyértelművé tette, hogy a szervezetük az al-Káida hálózatához tartozik, ill. hogy az ő kasmíri koncepciójuk vallási alapok mentén fogalmazódik meg.

Ha megnézzük a három szervezet alapítási idejét, azt látjuk, hogy a legidősebb a *Harakat*, ez a 80-as évek közepén jön létre, a *Laszkar-e-Taiba*, a nyolcvanas évek végén, míg a *Dzsais e-Mohamed* 2000-ben (Ferwagner-Komár-Szélinger, 2004) – ahogy egyre nyilvánvalóbbá válik az afgán szabadságharc sikere. Megalakításukban a sikeres szovjetek elleni afgán dzsihad ideológiája mellett két tényező játszott még szerepet, melyek szintén összefüggnek a szovjetek elleni háborúval. Az egyik az akkoriban formálódó al-Káida, és konkrétan bin Ládén anyagi, logisztikai befolyása, aki minél szélesebb platformra kívánta helyezni mozgalmát, a másik pedig a pakisztáni kormány, ill. képviselőjének, az ISI hathatós segítsége, aminek kapóra jött a kasmíri konfliktus most vallási alapon történő fellángolása, és természetesen a harcedzett gerilla állomány. Az említett Kargil-háború kapcsán Pakisztán ezt a számára előnyös helyzetet használta ki. Ez a folyamat a 2001-es új afgán kampányig tartott, amikor a pakisztáni elnök Pervez Musarraf, az Egyesült Államok nyomására hivatalosan korlátozta ezen szervezetekkel való „nemhivatalos” együttműködését, ill. a szervezetek támogatását. Ez akkor, 2000-es évek elején, a szervezetekhez köthető terrorcselekmények megszorodását vont maga után, mindazonáltal Pakisztán soha nem engedte el véglegesen a kooperálást, mint ahogy a konfliktus is csak új, vallásos színt kapott, de megoldás nem született.

**A csecsenföldi konfliktussal** már foglalkozott a tézis. Ez az apró kaukázusi köztársaság, aminek a lakossága kevesebb, mint Budapestté, mindig az orosz politika befolyása alá tartozott. Így van ez az emblematis Imám Sámil óta, amikor a cári Orosz Birodalom annektálta a térséget. A viszony a II. világháborúban tovább romlott, mikor a német offenzíva hírére szovjetellenes felkelések törtek ki, amit Sztálin lever és százezrek deportálásával (cc. 400.000 csecsen és dagesztáni) büntetett. A Szovjetunió felbomlása először kedvezett a csecsen szeparatista mozgalomnak, az I. csecsen háború (1994-96) eredményeként látszólagos függetlenséget nyertek (csak az afgán tálib rendszer ismerte el), de a II. csecsen háború (1999-2009) már visszaállította az eredeti status quot. A csecsen függetlenségi törekvés azért van nehéz helyzetben, mert a világpolitika mindig az oroszok belügyeként kezelte, és kezeli mind a mai napig.

A dzsihád fogalmának a szignifikánssá válása azonban itt is az afgán dzsihád sikerének köszönhető. Az afganisztáni harcok befejezésével sok *mudzsáhid* érezte úgy, hogy a már egyszer legyőzött ellenséget egy új harctéren ismét le fogja tudni győzni. 1994-96-os háborúba sok afgán veterán csatlakozott, és a háború az orosz hadsereg vereségével végződött, ami pozitívan hatott a dzsihád mozgalomra. A csecsen konfliktus emblematisztikus alakja, Sámil Bászajev is ekkor, az I. csecsen háború idején „iszlamisztódott”, legalábbis erről tanúskodik a könyve, amit a háborúról írt, Egy *mudzsáhid* könyve címmel. A könyv elején tisztázni próbálja a dzsihád fogalmát, majd pontokban tárgyalja a *mudzsáhid* tulajdonságait, ismérveit. Bászajev tehetséges hadvezér volt, de az írás nem tartozott az erősségei közé, és ami nagyobb probléma egy ilyen „munkánál”, az az, hogy világosan látszik, híján van a vallásos tanulmányoknak. Könyvét teletűzdeli idézetekkel a Koránból és néhány *hadísz*t is felhasznál, de az egész munka valójában az ő személyes reflexiója a háborúra, csekély tudással, műveltséggel aláfestve. Olyan dolgokról is értekezik, mint barátság, magány, kedvesség, hadicsel, stratégia, mindenféle koncepció nélkül (Bászajev, 2004). A könyv kísértetiesen hasonlít a Che Guevara féle kézikönyvre (Che Guevara, 2007), azzal a kitételrel, hogy Ernesto igazi kézikönyvet tudott alkotni, míg a Bászajev féle könyv egy végtelenül egyszerű munka, gondolatok kusza egymásra halmozása, vallásos köpenybe bújtatva. A legnagyobb probléma azonban az, hogy nem fedí a Bászajev féle elmélet a Bászajev féle gyakorlatot. Ismert, milyen kegyetlenséggel bánt a civil túsokkal (bugyonnovszki kórház, beszláni iskola, moszkvai színház etc.), ami egyáltalán nem a klasszikus dzsihád ismérve, és ehhez mérten a leegyszerűsítő megfogalmazása is csak annyi, hogy „A dzsihád erő és energia kifejtése Allah útján, a hitetlenek ellenében...” (Bászajev, 2004. p.: 1.). Semmi nagyobb dzsihád, vagy kisebb dzsihád, és semmi olyan idézet, ami a tetteit igazolná. Bászajev a harcok során önkényesen felvette az emír titulust is, és Emír Abdullah Sámil Abu Idris-nek szólíttata magát, ami egyfajta vallási tekintélyt hivatott kölcsönözni neki, holott ennek biztosan híján volt.

A csecsen konfliktus kutatása a tézis szempontjából elsősorban azért fontos, mert egyrészt, mint a kasmíri, hivatkozási alap a globális radikális terrorcsoportok, pl. a az al-Káidára kommunikéiben, ill. arra kiváló példa, hogy ez nem kizárólag az un. Nyugat konfliktusa, hisz itt az orosz állam áll a konfliktus egyik oldalán, és ez a tény mindenképp más megvilágításba helyezi a téma megítélését.

**Az algíri konfliktus**, hasonlóan a fent tárgyaltakhoz, azonos folyamatok mentén zajlott (előbb világi, később vallási motiváció) és végighúzódott a XX. század második felén, de fegyveres dzsihádról csak az utolsó szakaszban beszélhetünk. Igaz, ez a rész, oly kegyetlen és véres, hogy sok hasonlóságot fedezhetünk fel napjaink egyik legnagyobb kihívásával, a DAIS működésével. Ez a két, dzsihádnak címkézett, de valójában ahhoz semmilyen aspektusában nem hasonlító terror-háború módszereiben, eszköztárában (késsel, karddal történő lefejezés; más ideológiát valló muszlimok, szunniták és siiták kegyetlen likvidálása; a „könyv népeinek”, sőt szerzeteseknek a legyilkolása; terrorcselekmények Franciaországban; a konfliktus egy pontján az al-Káidával való összekülönbözés; az emirátus „alapítása” Algériában; az emíreknek tett *baaja*) szinte ugyanaz.

A probléma gyökere itt is a kolonizáció. A franciák több mint 130 évig gyarmati függőségben tartották Algériát, mint ahogy a tézis ezt már elemezte. Az 1954-62-ig tartó függetlenségi háború az egyik legvéresebb konfliktus volt a maga idejében, egyik fél sem kímélte a másikat. Mindkét fél élt a terrorral, a francia hadsereg (különösen a francia idegenlégió ejtőernyős egységei) az algériai civil lakosságon, míg az algériai gerillák az ott élő francia civileken követtek el terrorcselekményeket, a háborús kontakton túl. A különbség azonban a célokban van, az algériaiak a szagadságukért, a függetlenségükért küzdöttek<sup>97</sup>. A függetlenségi harcokban elévülhetetlen érdemeket szerzett, és a hatalmat megragadó algériai Nemzeti Felszabadítási Front (FLN) a szovjet mintát követte mindenben, ideológiában, állami berendezkedésben, majd pedig a korrumpálódásban is. Ez utóbbi indította azt a folyamatot az 1980-as évek végén, ami néhány év múlva véres polgárháborúba torkollott, vallásos színezettel. Ez volt az algériai dzsihád.

Algéria jelentős kőolaj kincsel rendelkezik, és ennek az exportja fedezte az egypárti rendszert, az FLN uralmát. A nyolcvanas évek végén azonban drasztikusan esett a nyersanyag ára, így az államnak nem volt elég bevétele a társadalmi státus quo fenntartására, felszínre kerültek a társadalmi feszültségek, a rendszer potenciáltjainak a korrupciója, és mindez egy olyan időszakban, amikor jelentős demográfiai robbanás volt az algériai társadalomban. A fiatalok egy része a volt gyarmattartónál próbált szerencsét (az ott tapasztalt társadalmi különbségek eleve feszültség források lettek), de amikor

---

<sup>97</sup> Itt érdemes megjegyezni, hogy algériai nők is részt vettek ilyen merényletekben. A leghíresebb ügy, ami bejárta akkor a világsajtót, Dzsamila Búhired akciója volt, aki egy francia civilek által látogatott kávéházban robbantott. A francia bíróság a nemzetközi közvélemény és a sajtó nyomására végül nem ítélte halálra, hanem börtönbüntetésre enyhítette az ítéletét (Schroeder, 2007).

Franciaország korlátozni kezdte az egyre nagyobb tömegekben áramló algériai bevándorlást, Algériában tüntetés sorozat vette kezdetét, társadalmi változást, többpárt rendszert, választásokat követelve. Ebben a légkörben, természetes folyamatként újból életre kelt a vallás, mint a problémákra adandó lehetséges megoldás. Logikus lépésként, hisz az iszlám volt mindig is a társadalmi kohézió alapja a függetlenségi háborút megelőző hosszú évszázadok alatt. Ekkor alakul meg 1989-ben az Iszlám Üdvfront (FIS), a deklaráltan vallási (iszlám) alapú párt, mely mecsetek hálózata és lelkes imámjai révén egész Algériában döntő befolyást tudott szerezni, és ez meg is látszott a következő választásokon. 1990 júniusában és 1991 decemberében kiírt szabad választásokon a még kormányon levő FLN súlyos vereséget szenvedett a FIS-től. A decemberi választás második fordulóját következő év januárjára írták ki, de mivel az előrejelzések elsőprő FIS győzelmet jeleztek, katonai puccsra került sor, és eltörölték a második fordulót. (Tipikus példája a demokrácia paradoxonnak, amikor demokratikus eszközökkel hatalomra kerülő fundamentalista háttérű szervezetet diktatórikus eszközökkel gátolnak, lehetetlenítenek el, ahogy ezt a korábbi fejezeteknél már jelezte a dolgozat.) Kitört a polgárháború a hadsereg és a szerveződő „iszlamista” csoportok közt. Az elhúzódó és kulminálódó káoszban nemcsak az FLN, de idővel a FIS is felmorzsolódott, mert elvesztette kezdeti széles társadalmi háttérét, és helyét, szerepét a több fegyveres csoportból, ernyőszervezetként kialakuló Fegyveres Iszlám Csoport (GIA) vette át, aminek színre lépésével megjelenik a konfliktusban a fegyveres dzsihád (Kepel, 2007). Öt évig 1992-től 97-ig tartott ez a véres időszak, mely százezrek életébe került és milliós menekült áradatot produkált. Végül az a helyzet állt elő, hogy ez a szélsőséges iszlamista mozgalom hozta meg Algéria életében az igazi átmenetet, ugyanis a kor végére Algéria a szocializmusból átváltott kapitalizmusba, azaz a dzsihád vetette meg a kapitalizmus alapjait.

Ha megnézzük a dzsihád háttérét, azt a helyzetet találjuk, mint Kasmírban. Van egy helyi vallásos réteg, aki beindítja a fegyveres harcot, de az igazi katalizátor a folyamatban itt is az afgán arabok befolyása, ami tulajdonképpen nem más, mint az al-Káida. A GIA vezetői itt is emíreknek hivatják magukat, sőt egy ponton túl, algériai emirátusról beszélnek. Ezek a vezetők fiatalok és képzetlenek (karosszéria lakatos, baromfi kereskedő etc.), nemhogy a vallásukkal nincsenek tisztában, de volt olyan emír, aki jobban írt franciául, mint arabul (Kepel, 2000). Az afgán dzsihád sikere vezette őket, távlati céljuk egy iszlám állam létre hozása volt. Azt a kevés vallási tudást, amivel bírtak,

azt még Afganisztánban szedték fel Abdullah Azzámtól, az afgán dzsihád szellemi vezetőjétől, aki az al-Káida szellemi atyja is volt egyben. A GIA tevékenységére az állandó harc és a fokozódó erőszak volt a jellemző. Tökéletesen képtelenek voltak bármilyen kompromisszumra. Semmit és senkit nem ismertek el, csak az ő hitük, és azon belül az ő iszlám felfogásuk volt a helyes, a számukra akceptálható. Mindenki más halára volt ítélve. Számukra a dzsihád, mint minden radikálisnak, *fard ájn*. Ezt a hozzáállást jól mutatja az 1995-ben kiadott, Abu Hamza al-Maszri által jegyzett, *Khawaarij and Jihad* (Háridzsiták és dzsihád) figyelemre méltó című kommunikéjük: „Tudatjuk veletek, hogy a hitünk és a küldetésünk miatt nincs párbeszéd, nincs tűzszünet és nincs kompromisszum!” Az írás végét lezáró korán vers (Korán 40:51) előtt pedig ez a mondat külön kiemelve: „Vér, vér, pusztítás, pusztítás.” (Abu Hamza, 1995. pp.: 172. Ford.: B.T.P.).

A polgárháború első szakaszában még megvolt a társadalmi támogatottságuk alapvetően a FIS révén. Csakhogy az afgán gyakorlat átültetése, a szervezeten belül is tisztogatásokhoz, gyilkosságokhoz vezetett, az eszkalálódó erőszak pedig erodálta, és végül annihilálta a GIA társadalmi bázisát. A GIA a hazai elismertség mellett nemzetközi elismertségre is vágyott. Ezt „szakmai berkekben” az *al-Anszár* (Társak) magazin biztosította neki, amit akkor Londonban szerkesztett több afgán vetrán és ideológus, a szír-spanyol Abu Muszab, a palesztin Abu Katada, ill. a már említett egyiptomi, de brit állampolgársággal is rendelkező Abu Hamza. Később ugyanez az orgánus pecsétele meg a GIA sorsát is (szakmai berkekben), amikor a GIA, hogy visszaszerezzen valamit a folyamatosan fogyó tekintélyéből, áttette a harcot Európába, és terrortámadásokat hajtott végre Franciaországban. Először egy Air France gépet térítettek el, majd amikor 1996-ban lefejeztek hét francia szerzetest, betelt a pohár. Al-Zaváhiri, az al-Káida második embere is elítélte a GIA-t, arra a prófétai gyakorlatra és Abu Bakr intelmére hivatkozva, mely szerint az iszlámban kifejezetten tilos szeszesekeket öni. A GIA végül saját magát emésztette fel, mert az egymást váltó emírek (mindegyiket megölték) egyre inkább a lakosság ellen fordultak. 1997 elején, *ramadankor* már szabályos vérengzéseket hajtottak végre késsekkel, kardokkal az algériai civilek közt. Mind a nemzetközi, mind a hazai porondon vereséget szenvedett a GIA, mert kirekessztő ideológiája elidegenítette saját bázisától, és a fokozódó terrorral ezt nem tudta visszaszerezni.

Még egyszer, a GIA példája kísértetiesen hasonlít a DAIS/IA jelenlegi gyakorlatára, és több mint valószínű, hogy ez jelöli ki a DAIS jövőjét is az iszlámon belül.

**A boszniai háború,** egy speciális dzsihad, egy különleges, szláv etnikumú muszlim nép életében, akik a török hódoltság idején tértek át az iszlámra, és jelenleg Európa szívében alkotnak egy prosperáló államot, aminek a létrejötte sokat köszönhet a dzsihadnak.

Ebben az esetben nincs nyugati kolonizáció, de mégis számtalan minta ismétlődik. A szovjet rendszer szétesése utolérte a kliens államokat, így Jugoszláviát is. A fragmentálódó országból 1992-ben vált le a független Bosznia-Hercegovina, ami a maradék Jugoszlávia katonai reakcióját váltja ki. Kitört a boszniai háború (1992-1995), ami itt is az afgán veteránok hatókörébe került. Itt is megtaláljuk a helyi alapokat, Alija Izetbegovics<sup>98</sup> – későbbi első elnöke a független országnak – ügyvéd, egy iszlám alapokon nyugvó pártot alapított, a Demokratikus Akció Pártját (SDA/DAP), mely felsorakoztatta Bosznia muszlim lakosságát. Ez elég volt a politikában, de kevés a harctéren. Izetbegovics ekkor nem várt segítséget kapott, afgán veteránok utaztak Boszniába, a Nyugat hallgatólagos beleegyezésével. A harcedzett *mudzsáhidek* felvették a versenyt a szerb miliciákkal, mind katonailag, mind a kegyetlenkedésben. A bosnyák muszlimok és az afgán arabok közt azonban komoly ideológiai szakadék tátongott. A bosnyákok európaiak, európai nézetekkel, szokásokkal, és így muszlimok. A *szalafi* gyökerekkel rendelkező, Azzám féle ideológiát és afgán szokásaikat magukkal hozó külföldi harcosok ezt nem nézték jó szemmel, és az együttműködés egyáltalán nem volt zökkenőmentes. Ezért idővel katonailag szeparálták őket, önálló ezredet alkothattak, saját parancsnokkal, aki engedelmességgel tartozott a hivatalos bosnyák parancsnokságnak, de általában önállóan működtek. A 95-ös békemegállapodás végül megpecsételte a sorsukat, és bár Izetbegovics nyilvános tisztelgéssel, katonai parádéval köszönte meg harctéri tetteiket, el kellett hagyniuk az országot, vagy le kellett tenni a fegyvert, és csak akkor maradhattak, mint bosnyák állampolgárok. (Kicsit olyan ez a jelenet, mint amikor a spanyol polgárháború utolsó felvonásában hazaküldik a nemzetközi brigádokat.) A többség az előbbi választotta. A sors ironiája, hogy a vérrel megvédett földet „hitetlen” nyugati békefenntartók veszik át, olyanok akik ellen Oszama (és a nemzetközi dzsihad mozgalom) a *fatvájában* kiállt. Erre mondja azt Kepel (2007) a dzsihad exportjának a bukása. A tézis ehhez azt kívánja még hozzátenni, hogy egy sikeres (többé-kevésbé)

---

<sup>98</sup> Izetbegovics vallása miatt kétszer került börtönbe: először 1946-ban, majd 1993-ban iszlám fundamentalizmus vádjával. A két dátum közt írt egy iszlám alapú politikai művet, Iszlám nyilatkozat címen, amit a Muszlim Testvériség mint mozgalom, ill. Kutb munkái inspiráltak (Kepel, 2007. pp.: 398.).

szabályos dzsihadnak (is) köszönheti Bosznia-Hercegovina a létét úgy, hogy nem egy *saría* alapú iszlám állam jött létre Európa szívében.

### **2.13. Afganisztán, a modern dzsihad szülőföldje**

Modern dzsihad alatt a tézis napjaink nemzetközivé vált, vagy más jelzővel, globalizált fegyveres dzsihadját érti.<sup>99</sup> Azonban ha belegondolunk, a dzsihad mindig is globális volt a muszlim jog szerint, hiszen az egész közösségre érvényes fogalom. Ráadásul a kalifátusok fénykorában, amikor (többé-kevésbé) egybefüggő birodalmakról beszélhetünk, érvényesült igazán a globális hatás, hiszen egy zászló (egy politikai akarat) alatt óriási terület és számtalan, különböző nép élt. Így amikor napjaink globális dzsihadjáról beszélünk, akkor az egyszerre jelenti a régi minta újbóli félélesztését, ill. annak a „felgyorsulását” a modern technika (kommunikáció, közlekedés etc.) segítségével, azzal a két fontos kitételrel, hogy egyrészt napjaink szélsőséges muszlim ideológusai szerint ez egyéni kötelezettség, másrészt pedig olyan radikális módszereket alkalmaznak, ami korábban (elméletben) megengedhetetlen volt. Mindemellett azt is figyelembe kell venni, hogy a fegyveres dzsihad mindig valamilyen helyi, lokális probléma megoldására adott lehetséges válaszként került a felszínre az elmúlt korokban – mint ahogy ezt láttuk a fentiekben. Eljött azonban az idő a muszlim világban, amikor egyes radikális muszlim ideológusok, vezetők ezt ki akarták/ják terjeszteni az egész világra, és teszik ezt a technikai vívmányok segítségével. Ennek a napjainkban is tartó folyamatnak – ami nem mellesleg megváltoztatta a világot – a főpróbája, első felvonása az 1980-as évek Afganisztánjában volt, és mivel ennek a helyszínnek a téma szempontjából szignifikáns szerepe van, a dolgozat kiemelten kezeli.

#### **2.13.1. Dzsihad a Szovjetunió ellen**

1979, mint azt láttuk a Khomeini dzsihadjáról szóló részben, fontos dátum a muszlim narratívában, és nemcsak a síitáknál történtek fontos események. November 20-án a szaúdi ház fényűzésével, korrupciójával és politikájával elégedetlen szigorú vallási nézeteket valló vahhabiták egy csoportja szállta meg a mekkai Nagymecsetet, a szunnita világ központját, és a hatalom csak komoly vérfürdő árán tudott úrrá lenni a helyzeten.

---

<sup>99</sup> Van olyan szerző (Jany, 2016), aki fogalmi újításként már kozmopolita dzsihadról beszél, ami valószínűleg túl elegáns ehhez a fogalomhoz, a jelző konnotációját, ill. hatását tekintve.

Ez egyrészt megdöbbentette a muszlim világot, ugyanakkor jól mutatta, hogy a „két szent hely őrzőinél” nem mennek rendben a dolgok. Ezzel párhuzamosan a szunnita világ túlsó végén, Afganisztánban tombolt a „vörös terror”, az egy éve puccsal hatalomra került kommunista Afgán Demokratikus Néppárt erőltetett szocialista reformjai és az ezzel járó tisztogatások széles társadalmi ellenállásba ütköztek, amit a kommunista párton belüli frakciók egymás közti véres leszámolásai csak fokoztak. Az ország lassan polgárháborúba sodródott, vidéken fegyveres ellenállás bontakozott ki a központi hatalom ellen, ami már csak a nagyobb városokat tartotta az ellenőrzése alatt. A kommunista párton belüli hatalmi harc vesztesei Moszkvába menekültek, és behívták az oroszokat, akik az egy évvel korábban aláírt Barátsági és Együttműködési Szerződésre (szovjet hivatkozási alap), valamint az ENSZ 51. cikkelyére (nemzetközi hivatkozási alap) hivatkozva 1979 karácsonyán megszállták az országot, és elmozdították a vezetést. Afganisztán népei szempontjából azonban semmi pozitív változás nem történt, az egyik kommunista frakció helyét felváltotta a másik, ráadásul egy idegen, *káfír* hatalom támogatásával.<sup>100</sup>

Ezek az események egy olyan országban történtek, ahol a gazdaság és a társadalmi berendezkedés megrekedt egy késő középkori szinten, és ahol a legnagyobb összetartó erő a vallás mellett a törzsi, kláni rendszer. Olyan, hogy afgán nép, nem fontos az emberek kollektív tudatában, mert nem az ország neve, hanem a törzsi rendszer alapján nevezik még mind a mai napig magukat.<sup>101</sup> A legnagyobb, legbefolyásosabb törzsszövetség a pastuké, a Duráni törzs vezetésével, utánuk következnek a tádzsikok, üzbégek (ők mind szunniták) és végül a mongol vérű, síita hazarák<sup>102</sup>. (Ezek a népcsoportok különböző nyelven beszélnek, ami megnehezíti a nemzeti összetartozást.) A legnagyobb összekovácsoló erő, a közös, dicső történelem, hisz a térség geopolitikailag fontos helyen

---

<sup>100</sup> A párton belüli két frakció, mint oly sok minden a térségben, etnikai alapon szerveződött, az egyik a pastu többségű Halk, a másik a tádzsik Parcsam. A hatalmi belharcok során a Halk kerekedett felül, és a frakció vezetője, Háfizulláh Amín külügyminiszter meggyilkoltatta a miniszterelnököt (megfojtották), a szintén kommunista Núr Mohamed Tarakit, és a helyébe lépett. A szovjet beavatkozáskor, a szovjet elit egységek, a Szpecnaz ejtőernyősei, az egyik első lépésként elfogták és rögtön ítélő katonai bíróság által kivégezték Amínt, és helyére Babrak Kamalt, a moszkvai emigrációból hazatérő Parcsam vezetőt tették. A helyzet értékelésénél meg kell jegyezni, hogy 1979 karácsonya előtt is voltak szovjet tanácsadók, kiképző tisztek, majd pedig szovjet különleges egységek az országban.

<sup>101</sup> Kabul nemzetközi repterén, ami egy közép-európai kisváros repterének felel meg, óriási molinó van kifüggesztve nevelési céllal. Üzenete, hogy Afganisztánban nem népcsoportok, hanem egységes nép, az afgánok élnek. A plakáton nem pastu hős, hanem a híres *mudzsáhid*, a tádzsik származású katonai parancsnok, a szovjetek elleni dzsihád emblematikus figurája, Ahmed Sah Maszúd portréja látható a felirat mellett.

<sup>102</sup> A mongol eredetű szó jelentése „ezer”, ami az egykor hódító mongolok nagyobb katonai egységére, az ezer harcost magába foglaló ezredre utal. Tíz ezred adta ki a híres-hírhedt tümént, vagy más néven tument.



található, és így Nagy Sándor hódító makedónjaitól kezdve, a Brit Birodalommal – ld. száz évig húzódó híres Great Game<sup>103</sup> – vívott harcokon keresztül hosszú a sor, és ennek lenyomatai megtalálhatók a helyiek kollektív emlékezetében, ami nagyban hozzájárul katonai moráljukhoz. Az afgán kollektív tudatnak ma is népszerű eleme, hogy őket a történelem során soha, senki nem győzte le. Ez szigorúan véve csak többé-kevésbé állja meg a helyét, hisz a fenti példákból kiindulva Nagy Sándor beemelte a seregébe a helyi katonai elemeket (Baktria meghódítása után), halála után pedig a fragmentálódott birodalmának ezen részéből egy buddhista görög királyság alakult ki a helyi, ázsiai és a hódító, makedón-görög népek (kultúrák) keveredésével, unikális példaként és máig tartó hatással. A britek, akik keserves és többnyire vesztes harcokat folytattak az afgánokkal, végül mégis kiterjesztették politikai (és természetesen gazdasági) befolyásukat, melynek ma is ékes bizonyítéka a Pakisztán és Afganisztán közt húzódó határ, a Durand-vonal, ami kettészakítja a pastu törzsi területeket, és ezáltal a pastu törzsi rendszert is, ami egyértelmű feszültség forrás és veszteség a pastuk számára.<sup>104</sup>

Ahhoz, hogy megértsük, hogyan került ez a helyi folyamat, a világ egy távoli, alig ismert szegletében fellépő lokális probléma, a nemzetközi érdeklődés középpontjába, fel kell vázolni a nemzetközi háttérrel. Abban az időben még javában zajlott a hidegháború a bipoláris világ két nagyhatalma, a Szovjetunió és az Egyesült Államok közt. A nagyhatalmi politika szabálya szerint, ami az egyik előnyére van, az a másik kárára. A konfliktus eléjén az USA lépéshátrányba került, hiszen az iráni forradalom miatt elvesztette a régióban az egyik legfontosabb szövetségesét, a sah által irányított, olajban gazdag Iránt, másik fontos partnere, a szintén olajban gazdag szaúdi királyság pedig súlyos veszteséget szenvedett a szunnita világ szemében a mekkai Nagymecsetnél történt incidenssel, ennek vérbe fojtásával, ezt tetézte Irán keleti szomszédjában, Afganisztánban a baloldali hatalomátvitel<sup>105</sup>. Ebben a politikai helyzetben az „ellenségem ellensége a

---

<sup>103</sup> A Nagy Játzsma, angolul Great Game, a kor hidegháborúja volt a kelet felé terjeszkedő cári orosz birodalom, és az indiai gyarmatát féltő brit birodalom közt. A konfliktus orosz elnevezése is figyelemre méltó, Árnyak játéka. Mindkét elnevezés a majd száz évig elhúzódó kémjátszmára utal, amit helyi proxy háborúk, ill. a britek afgán hadjáratai szakítottak meg. Bővebben a konfliktusról ld. Hopkirk: The Great Game, ill. annak egy szűkebb keresztmetszetéről ld. Keay: The Gilgit Game. Híres szépirodalmi feldolgozása a Nagy Játzmának, Kipling: Kim, az ördögös c. regénye.

<sup>104</sup> A Durand-vonal, amit 1893-ban húztak meg az angolok, a Great Game, az XIX. századon végig ívelő brit-orosz hidegháború ill. proxyháború egyik „vívmánya”. Tulajdonképpen a brit gyarmati minisztérium által rajzolt mesterséges határvonal a mai Afganisztán és Pakisztán közt, mely kettészakítja a pastu törzsi területeket – és mint minden gyarmati határ – jelentős forrása a későbbi konfliktusoknak, hisz mindkét ország vitatja. Nevét a kor brit külügyminiszteréről, Henry Mortimer Durandról kapta.

<sup>105</sup> Politikailag a helyzet 1979 folyamán még ennél is súlyosabb volt az amerikaiak szempontjából: Kabulban az év elején megölik az USA nagykövetét, Teheránban november 4.-én megostromolja a feltüzelt

barátom” elv alapján az Egyesült Államok „természetes” szövetségesként kezdett el viszonyulni az afgán szabadságharcosokhoz, mert egy szovjet Vietnám lehetőségét látta a konfliktusban, egy költséges háborúba hajszolva a szovjeteket, amibe beleroppanhat a Szovjetunió. Ez a hozzáállás tükröződött a médiában is, ekkor gyökerezett meg a nyugati sajtóban, majd a közvéleményben a dzsihad, ill. a dzsihadot folytató, a *mudzsáhid* kifejezés, és mindegyik pozitív tartalommal, az utóbbi, mint a szabadságharcos szinonimája. Valamivel több mint 10 év után ugyanezeket a fogalmakat tökéletesen ellentétesen tételezi ugyanez a sajtó, mint ahogyan 180 fokos fordulatot vett az Egyesült Államok külpolitikája is a térségben. A sors fintora, hogy a keleti blokk országaiban a szovjetek ellen harcoló *mudzsáhidek* nem lehettek pozitív szereplők, így most az az érdekes helyzet állt elő, hogy a volt szocialista országokban sem akkor, sem most nem társul pozitív tartalom ezekhez a fogalmakhoz.

A népi felkelés a központi kommunista afgán hatalom, majd pedig a szovjetek ellen adott volt, a vidéki mollák az ősi reflexiók szerint dzsihadot hirdettek a megszállók ellen, Afganisztán népei pedig, szintén az ősi gyakorlat szerint, törzsi-kláni alapon szerveződve harcoltak a szabadságukért. Ahhoz azonban, hogy ez a lokális dzsihad nemzetközivé váljék, több kellett, mint a vidéki afgán mollák *fatvája*. Itt kerül a történet középpontjába egy palesztin menekült *saría* tudós, Dr. Abdullah Azzám, aki a muszlim narratíva szerint már 1979-ben kidolgozott egy 50 oldalas *fatvát*, amiben a szovjetek elleni nemzetközi dzsihadra szólította fel az egész muszlim közösséget. Azzám tudta, hogy az ő neve magában nem elég egy ilyen horderejű jogi állásfoglaláshoz, ezért felkereste munkájával a kor muszlim vallási notabilitásait. Miután sikerrel járt, és a *fatváját* aláírta, támogatta több (szám szerint 8) muszlim vallási autoritás, köztük Bin Báz, a híres szaúdi mufti is, ez a deklaráció már komoly visszhangot váltott ki az *ummán* belül (a rijádi Nagymecsetben ki is hirdették). Ez az írás, ami nemcsak a szovjetek elleni afgán dzsihad, de gyakorlatilag az egész mai, modern nemzetközi dzsihad egyik ideológiai alapműve, angolul *Defence of the Muslim Lands*, Muszlim földek védelme. A munka hatását, hitelességét fokozza és egyben ez teszi jelentőssé a muszlimok szemében, hogy az elméletet a gyakorlatban meg is valósították, még hozzá sikerrel.

Érdemes tanulmányozni Azzám életét, mert egy olyan ember motivációit értjük meg ezáltal, akinek élete egyrészt a korai tudós-harcos *mudzsáhidek* (ld.: Ibn Mubárák)

---

iráni tömeg az USA nagykövetségét, és túsul ejtik az amerikai diplomatákat, akik csak 444 nap fogság után szabadulnak. Mindez óriási tekintélyvesztést okozott az Egyesült Államoknak.

ténykedésére hasonlít, másrészt pedig példát adott/ad a kortárs és a későbbi muszlimok (mérsékelt és radikális egyaránt) tömegeinek. Illetve azért is fontos aktor a dolgozat szempontjából, mert személyétől kezdve a muszlim „klérus” – a vallástudósok, vallásjogtudósok – újból fontos szerepet játszik a dzsihádban, annak metamorfózisában, hisz láttuk Kutb színre lépésétől kezdve ezt a szerepet olyan aktorok sajátították ki (mérnök, katonatiszt, kereskedő etc.), akik csekély, vagy éppen semmilyen vallási képzettséggel sem rendelkeztek.

Azzám 1941-ben született Palesztinában, de mint menekült már Jordániában nőtt fel. Ifjúként csatlakozott a Muszlim Testvériséghez, így már korán ismerhette Banna, később pedig Kutb munkáit. Jordániában mezőgazdasági főiskolát végzett, Damaszkuszban *sariát* tanult. Csatlakozott a Palesztina felszabadításáért vívott harcokhoz, de a 70-es években csatlakozott a Fatah politikájában, ekkor Kairóba költözött, hogy befejezze vallásos tanulmányait, és a híres al-Azhar egyetemen doktorált, mint *saríá* tudós. A Palesztináért folytatott küzdelem azonban mindig fontos maradt számára, végigkísérte életét, még Afganisztánban is foglalkoztatta a konfliktus. Több helyen tanított, pl. a szaúdi King Abdul Aziz Egyetemen Dzsiddában, ahol lelkes tanítványa lett egy dúsgazdag, buzgó vallásos szaúdi mérnökhallgató, Oszama bin Ládén. A 80-as évek elején a pakisztáni Iszlamabadba ment tanítani, majd tovább az afganisztáni határvidékre, Pesavárba utazott. Itt belekezdett abba a nagyszabású munkába, ami során először adományokat, pénzt, fegyvert gyűjtöttek az afgán harcosoknak, később pedig önkénteseket toboroztak a harchoz, az iszlám világ minden szegletéből. Pesavárban felállított egy irodát, ez a *Maktab al-hidma*, a Szolgáltató Iroda, melynek elsődleges célja a logisztika, a pénz és fegyverek beszerzése, elosztása, célba juttatása, ill. az önkéntesek beszerzése, a beutazásuk, lakhatásuk, étellemezésük, adminisztráció a pakisztáni hatóságok felé etc., és nem utolsósorban a kiképzésük megszervezése, aminek fontos része volt a kiképző táborok felállítása a határ mentén. (Ezt az irodát évek során majd igazi nemzetközi hálózattá fejlesztik, ázsiai, európai, sőt még amerikai fiókokkal is, amiknek az adománygyűjtés lett a fő feladatuk.) A szervező munka során Pesavárban újból találkozik bin Ládennel, aki friss diplomásként érkezik a határvidékre, és a tanítvány felajánlja segítségét egykori tanárának. Bin Ládén vagyona, befolyása és nem utolsósorban a muszlim-arab ideát megtestesítő külleme és viselkedése (propaganda szempont), valamint személyes karizmája révén a szervezet második ember lesz, feladata elsődlegesen az adománygyűjtés. A fiatal, gazdag, pénzügyekben otthonosan mozgó,

szaúdi mérnök és a tapasztalt, vallásos kérdésekben hiteles palesztin *saría* tudós szövetsége örökre megváltoztatja az iszlám, de a világ történelmét is. Néhány év múlva ugyanis a *Maktab al-hidma* lesz Az Alap alapja, 1988-ban belőle szervezik meg al-Káidát.

A 80-as évek közepének világpolitikájának releváns története azonban az Egyesült Államok finansziális belépése a konfliktusba, ugyanis ekkor kezdték szignifikánsan támogatni az afgán dzsihádot. Az USA politikája világos volt, ők nem az afgán dzsihádot támogatták, hanem a Szovjetunió, a hidegháborús ellenfelük ellenségét. Ez a politika abszolút nyomon követhető a konfliktus kifulladásával, amikor a szovjetek elhagyják Afganisztánt, az USA-nak már nem érdeke a támogatás, egyik pillanatról a másikra radikálisan megvonnak majdnem minden segítséget, az utolsó év dollár milliárdjából egy-két millió lesz csak a következő évre (Rashid, 2000). Nekik a kommunizmus elleni harc volt a fontos és nem az afgánok szabadságharca. A 80-as években ez azonban még egy és ugyanaz volt az USA politikájában. Azonban mint láttuk, az Egyesült Államok ebben az időben lépéshátrányban volt a Szovjetunióval szemben, így sürgősen szövetségesekre volt szüksége a térségben. Érdekes szövetség alakult ki, az USA anyagi támogatását ugyanakkora összeggel egészítette ki Szaúd-Arábia<sup>106</sup>, mint fő partnerük az olaj üzletben, a segély célba juttatására pedig szövetkeztek azzal a Pakisztánnal, akinek regnáló elnöke nemrég vezette be a *sariát* a pakisztáni törvénykezésbe. (A gyakorlati lebonyolítást a három ország titkosszolgálat, a CIA, a szaúdi titkosszolgálat, ill. a pakisztáni ISI végezte.) Így az a helyzet állt elő, hogy inkább akarva, mint akaratlan, de végeredményben az Egyesült Államok finansziálisan bábáskodott a nemzetközi dzsihád megszületésénél. Ugyanis Azzám *fatvájának* lassan, de biztosan egyre nagyobb visszhangja, hatása lett a szunniták közt, és a 80-as évek közepén kalandvágyó fiatal muszlimok, és már tapasztalt iszlamista aktivisták (akik gyakran bajban voltak hazájukban) egyre nagyobb számban érkeztek Afganisztánba. Ez utóbbihoz hozzájárult az a gyakorlat is, hogy sok közel-keleti ország kormánya

---

<sup>106</sup> A hivatalos szaúdi anyagi támogatás mellett – akik presztízst csináltak abból, hogy legalább annyi pénzbeli támogatást adjanak, mint az Egyesült Államok – jelentős volt a szaúdi és más gazdag Öböl menti országokból érkező magán támogatás is.

Érdekes színtörténet volt az afgán dzsihádnak az ún. dzsihád turizmus. Ez tulajdonképpen a katasztrófa turizmus egy válfaja, amikor gazdag, elsősorban szaúdi fiatalok a támogatások mellett, vagy részben azért cserébe – mintha vakációzni mennének – ellátogattak 1-2 hétre a pakisztáni kiképzőtáborokba, ahol belekóstolhattak a *mudzsáhidek* mindennapjaiba, és úgy élhettek (természetesen megfelelő felügyelet mellett) egy kis ideig, mint a kalifátus fénykorában a legendás *ribát* harcosok – legalábbis ezt képzeltek magukról.

megnyitotta börtöneinek kapuit a radikális vallásos ellenzékiek számára, ha elhagyják az országot és részt vesznek az afgán dzsihádban (ez egyértelműen előnyös volt az adott országnak is, hisz így megszabadultak számos politikai ellenfelüktől).

Afganisztánban háromféle *mudzsáhid* harcolt: az egyik a helyi, valamelyik etnikumhoz tartozó pastu, tádzsik, üzbég etc. tehát afgán harcos, őket támogatta közvetlen az összességében cc. 100.000 fő pakisztáni (főleg pastu), akik a szomszédos országból érkeztek harcolni hosszabb-rövidebb időre Afganisztánba (és részt vettek a szovjet kivonulás utáni polgárháborúban is), és a külföldi önkéntesek, akik elsősorban közel-keleti és észak-afrikai arabok voltak, de szép számmal érkeztek harcosok Közép-Ázsiából is (pl. szőkék, kék szeműek, vagy vágott szemű mongol rasszhoz tartozók etc., (uo.). Ez utóbbi típust hívták később afgán araboknak, a nagyszámú arab harcos miatt<sup>107</sup>, és ők lesznek majd azok, akik az al-Káida magját adják, és néhány évvel később erőszakos, radikális részvételük szignifikánssá válik a közeli jövő különböző helyi konfliktusaiban, mint pl. Kasmír, Csecsenföld, Bosznia, Algéria – ahogy ezt már tárgyalta a dolgozat.

Az afgánok motivációja világos volt, ők az életükért, szabadságukért küzdöttek. Az afgán araboknál a motiváció és összetartó erő a *káfir* Szovjetunió elleni harc a közös ideológiai platformon, amit Azzám dolgozott ki. Újból rámutatva, az Egyesült Államok anyagi támogatása, ha közvetve is, de egy potenciális, internacionalista iszlamista sereget teremtett, ami ezen tulajdonságai miatt bárhol bevethetővé vált az érdekek szerint, bár ezt a kompetens amerikai kormányzervek és kliens tudósai határozottan tagadják (Byman, 2015. pp.: 6-7.). Itt kell megjegyezni, hogy az afgán arabok tényleges harci tettei meg sem közelítették az afgán *mudzsáhidek* akcióit, mint az a helyi beszámolókból, visszaemlékezésekből kiderül, az ő katonai jelenlétük az orosz kivonulás után kialakult káoszban vált érezhetőbbé. Ez alól kivételt képez bin Ládén, aki több sikeres szovjetek elleni fegyveres összecsapásban vett részt, ami külön emelte presztízsét az afgán arabok közt, és későbbi karrierjének fontos alapkőve lett.

A létrejött szövetséget eleinte mindhárom résztvevő gyümölcsözőnek ítélte: az Egyesült Államok egy drága háborúra kényszerítette a Szovjetuniót (ami a szovjet rendszer, tágabb kontextusban pedig a szocialista rendszer bukásának egyik fő tényezőjévé vált), a Szaúd dinasztia megszabadult a vallásos radikálisaitól, hisz terepet

---

<sup>107</sup> Az afganisztáni arab önkéntesek pontos számát nehéz megmondani. Van, aki 10.000 főre (Rostoványi, 2004) becsüli, van, aki szerint a számuk 8.000 és 25.000 között volt (Kepel, 2007), de a CIA elemzők véleménye szerint egyszerre 2000-nél több soha nem tartózkodott a fronton.

biztosított nekik a vágyott dzsihádra, és egyúttal visszaszerezte a Nagymecsetnél elvesztett vallási presztízsét a szunnita világban, hisz egy jogos, mindenki által elismert védekező dzsihádot támogatott, ugyanakkor a harmadik partner, Pakisztán újból elismertette magát a Nyugat előtt (*saría* törvénykezés ellenére – itt ez már nem számított), de ennél is jobban profitált pénzügyileg a hosszú évekig folyósított afgán segélyekből, hisz minden anyagi támogatás kizárólag rajtuk keresztül jutott el a *mudzsáhidek*hez.<sup>108</sup> A segélyek elosztását a Maudúdi által alapított pakisztáni *Dzsamáat-i Iszlámia* végezte az ISI tervei alapján, az etnikai alapon szerveződő afgán ellenállási szervezetek közt, részben ideológiai alapon, részben a katonai sikerek szerint. (A pastu hadúr Gulbuddin Hekmatjar, az üzbég származású, szovjetektől átállt Rasíd Dosztum tábornok és a katonai sikereket halmozó, híres tádzsik parancsnok Ahmed Sah Maszúd szervezetei kapták a legtöbb támogatást. Az első kettő támogatásánál az etnikai közösség, a szimpátia, vagy éppen a közös ideológia dominált, Maszúdot pedig muszáj volt támogatni hatékonysága miatt. ) Még egy pakisztáni szervezetet kell megemlíteni az afgán dzsihád kapcsán, ez a híres deobandi mecset hálózat, amely még a brit uralom alatt született Indiában, mint az iszlám megtisztítását és az idegen uralomtól való megszabadulást célként kitűző reform mozgalom, mely ebben az esetben a több mint három millió afgán menekült ellátását és nevelését volt hivatott megszervezni a pakisztáni menekülttáborokban. A dzsihád szempontjából azért vált ez releváns faktorrá, mert *madraszáikban* ők nevelték fel a következő afgán generációt, akik ott az alapvető írás, olvasás, Korán recitálást, és vallásos nevelés mellett, katonai kiképzést is kaptak. Belőlük kerül majd ki az afgán dzsihád következő meghatározó mozgalma, a *tálibán*.

Az afgán arabok ellátása, mint már említette a dolgozat, a *Maktab*-okon keresztül történt, és ez azt is jelentette, hogy a vezetők sokat utaztak. Nemcsak bin Láden, de Azzaam is járt ilyen adománygyűjtő utakon (Közel-Kelet, Nyugat-Európa, USA) és az afgán konfliktus mellett nem feledkezett meg eredeti hazájáról, Palesztináról sem. Mindig is a dzsihád következő stációjának tekintette ezt, és amikor kitört az I. intifáda, a Hamaszt kifejezetten támogatta adományokkal, pénzzel, logisztikával, sőt felajánlotta számukra a pakisztáni kiképzőtáboraik kapacitását is, amivel a Hamasz, ill. a Kasszám brigádok első

---

<sup>108</sup> Az afgán dzsihád pénzügyi támogatásáról különböző források, eltérően nyilatkoznak. Megbízhatónak számít Ahmed Rashid közlése (Rashid, 2000. pp.: 18, 248), aki ENSZ összesítést ad közre, miszerint a „nyugati” támogatás több mint 10 milliárd dollár volt (a szaúdi pénzzel együtt, ill. az utolsó években – 1986-89 – ez meghaladta az évi 1 milliárd dollárt), míg a SZU 45 milliárd dollár értékű rubelt áldozott, és vesztett (Refugee Survey Quarterly, vol 15 no.2. UNHCR 1996; ill. im.: Rasid, 2000. pp.: 18.).

harcosai éltek is (Hegghammer, 2013). Ezek az utak egyben a dzsihad ideológiájának a terjesztésére is szolgáltak, amit egyre terebélyesedő propaganda sajtó segített. Ilyen volt az általa szerkesztett *al-Dzsihad* újság, vagy az *Ilhak bi-l káfila*, Csatlakozz a karavánhoz című szórólap, ez utóbbi hasznos információkkal szolgált az Afganisztánba utazó leendő afgán araboknak.<sup>109</sup>

A konfliktus végkimenete ismert, az aszimmetrikus hadviselés, a triumvirátus hathatós támogatásával, végül meghozta gyümölcsét, és a *mudzsahidek* legyőzték a szovjeteket, akik 1989 februárjában kivonultak<sup>110</sup>, hátrahagyva a Moszkva-barát Nadzsibullah vezette kormányt Kabulban. Az afgán dzsihad ideológusa bár megélte ezt a győzelmet, nemsokáig örülhetett neki, mert novemberben autóba rejtett bomba végzett vele és fiaival Peshavárban, amikor a pénteki imára mentek.<sup>111</sup> A szovjetek elleni dzsihad gyakorlata, de különösen a sikere, ekkorra már megalapozta és mind a mai napig motiválja korunk radikális muszlim szervezeteinek gondolkodását és kiváltképp a tetteit, ezért is olyan fontos a tézis szempontjából a konfliktus részletezése, ahogy ideológiájának az elemzése is.

Azzám fő műve, a Muszlim földek védelme, kiemelt szerepet tölt be a dzsihad irodalomban. A dzsihadot tanulmányozó muszlimoknál, mérsékelteknél, radikálisoknál egyaránt közkézen forog, pedig a mű igazán originálist nem hoz a fogalomba. A munkában kifejezetten a fegyveres harcot taglalja, nem foglalkozik a nagyobb dzsihadoddal, de ez érthető, mert egy konkrét szituáció, az afganisztáni helyzet a kiinduló pontja, a mű egy erre a problémára íródott *fatva*. Az alcíme is figyelemre méltó: A legfontosabb kötelezettség, a hit után. Egészen biztos, hogy az egyiptomi Farads innen vette pamfletjének, Az elhanyagolt kötelezettség-nek a címét, hisz a kettő egymás

---

<sup>109</sup> Hívei és követői halála után néhány évvel később létrehozták a [www.azzam.com](http://www.azzam.com) honlapot, ahol munkái elérhetőek voltak, és nem mellesleg komoly „dzsihadista” diskurzus is folyt itt. A honlap tartalmát azóta a hatóságok megszürték, majd teljesen megváltoztatták, annak ellenére, hogy a lap még jelenleg is elérhető.

<sup>110</sup> A szovjet erők hivatalos vesztesége 15.051 fő volt, míg afgán oldalon csak becsült adatok állnak rendelkezésre, ezt 1.5 millió főre teszik. A menekültek száma több mint 5 millió.

A konfliktusról számos mű emlékezik meg, itt most csak egyet emel ki a dolgozat, egy a szovjetek szemszögéből készült riport kötetet, az irodalmi Nobel-díjas Szvjetlana Alekszijejevics tollából: Fiúk cinkkoporsóban.

<sup>111</sup> Azzám óvatlan volt, ugyanis az autóbomba a második merénylet volt ellene. Az elkövető kiléte sosem derült ki. Gyanakodtak különböző titkosszolgálatokra, pl. a KGB-re, vagy a Moszadra. Ez utóbbi tarthatott attól, hogy az afgán dzsihad sikerét Azzám átviszi Palesztinába, mint ahogy ez szerepelt is a terveiben. Ugyanakkor meggyanúsították bin Ládent is, aki ezt több interjúban tagadta, de gyanúba keverték az egyiptomi orvost, Dr. al-Zaváhirit is, aki ekkor már évek óta Afganisztánban tartózkodott és bin Láden bizalmasának számított. Ha azt nézzük, hogy a szervezeten belül (al-Káida) kinek volt haszna Azzám halálából, akkor azt látjuk, hogy a kifejezetten intelligens ember hírében álló doktor ezután lett a szervezet második embere. Ez utóbbi vélekedést osztja Azzám családja is.

alteregója. Ha végig olvassuk a munkát, látjuk, hogy Azzámot a többi vallási vezető sejknek titulálja, ami nagy megtiszteltetés számára, mint ahogy az is, hogy dicsérik a munkáját, és a nevüket adják, egy akkor még ismeretlen palesztin vallástudós *fatvájához*. Azzám a mű elejéhez fűzött megjegyzésében az egyik elsőnek ismert (a tézisben is többször szereplő) hajdani tudós és dzsihád harcos, Ibn Mubárák barátjához írt levelét idézi, melyben a *mudzsáhid* véráldozatát előrébb helyezi az imádkozásnál is, majd néhány sorral lejjebb egy rövid bekezdéssel az egész írást összefoglalja, amikor arról ír, hogy ha a muszlim földnek csak egy kis darabját is elveszik, akkor a dzsihád mindenki számára kötelezővé válik, és a harcba igyekvőknek semmilyen engedélyre nincs szükségük. A mű voltaképpen erről szól, ezt a kijelentést magyarázza, támasztja alá, Ibn Tajmijja, Korán és *hadisz* idézetekkel, a négy *madhhab* véleményével a témából. A szöveg corpus Ibn Tajmijja idézetével kezdődik, mely szerint az első kötelesség a hit után, annak az ellenségnek a visszaverése, aki a vallást támadja. Ezután kifejti, hogy ez a harc az egyik legfontosabb elvesztett kötelezettsége a muszlimoknak, amit elfelejtettek, és ez nem más, mint a dzsihád. Semmi mellébeszélés Azzám részéről, itt a dzsihád kifejezetten a fegyveres harcról szól. Kétféle dzsihádöt különböztet meg. A támadó dzsihádöt, ami a határok védelmét ill. azt jelenti, hogy a hitetlen (*káfír*) ellenfelet a muszlimok a saját területükön támadják meg. Ezt vonja Azzám a kalifa, ill. ennek nem létekor, valamilyen kompetens vezető kötelezettségeibe. Ez *fard kifája*, amit évente egyszer-kétszer ki kell hirdetnie a kompetens vezetőnek, és erre a dzsihádra érvényes a *dzsizja* megfizetése is. Ugyanakkor ezt a dzsihádöt úgy definiálja, hogy: „A dzsihád *daava* erővel, amit kötelező megvalósítani minden lehetséges módon, amíg muszlimok léteznek...” Ez ellentmond az alaptanításnak, miszerint: „Nincs kényszer a vallásban!” (Korán 2:256), azaz nem lehet kényszeríteni senkit sem, hogy felvegye az iszlámot. Ezt Azzám úgy oldja meg, hogy a művében nem veszi figyelembe ezt az áját, hanem egy VIII. század végi *málikita* jogtudós, Ibn al-Kászim *hadiszára* hivatkozik, ami gyengébb hivatkozási alap, mint a Korán vers, de alátámasztja a szerző véleményét (Azzam, 2009. pp.: 15.). Ez a technika, a problémának ilyen áthidalása, megoldása azért is érdekes, mert jó példa arra az iszlámban, hogy egy adott dologra (pl. szélsőséges nézetre, véleményre, definícióra etc.), ami jelen esetben ellentmond egy eredeti tanításnak, mindig keresnek egy igazolást, egy alátámasztó érvet, és ezáltal hitelesítik a közösség felé megállapításait. Ez különösen jellemző napjaink radikálisaira.



A támadó dzsihadnál sokkal erősebb a védekező dzsihad, amikor a *dár al-islámot*, azaz a muszlimok földjét támadja az agresszor, ez az a bizonyos kötelezettség amiről beszél, és ez *fard ájn*. Olyan erős kötés, feladat, hogy mindenkire érvényes, nemre, korra való tekintet nélkül, így nem kell engedély a nőknek a férjüktől, az adósnak a hitelezőjétől, és ami még fontosabb, a fiatakorúnak a szülőtől, hogy részt vegyen a harcokban. Nincs szükség arra sem, hogy kompetens vallási vezető hirdesse azt ki. Ez a dzsihad kötelezettség erősebb a zarándoklatnál, és ezt ismételten Ibn Tajmijja *fatvájából* vett idézettel támasztja alá. Azzám szerint mind a négy *madhhab* egyetért az ilyen dzsihad *fard ájn* mivoltában, amit *hadíszokkal* támaszt alá. Kitér olyan részletekre is, hogy bizonyos esetekben a muszlimok is feláldozhatók ilyen dzsihad esetén, pl. ha a hitetlenek élő pajzsként használják őket a harcok során. Ha az agresszor muszlim, akkor őt is meg kell ölni az ügy érdekében, és aki ezt megteszi, az mártírrá válik. A *fatvában* az afgán konfliktus élvezi az elsőbbséget, de Azzám nem feledkezik meg szülőföldjéről, Palesztináról sem, amikor azt teszi meg a dzsihad következő stációjának. A mű utolsó részében pedig direkt kérdéseket tesz fel és válaszol meg, melyekkel eloszlat minden kétséget dzsihad teóriájának igazától, mint például amikor arról értekezik, hogy úgymint lehet ilyen dzsihadot folytatni, hogy nincs legitim vezetője a muszlimoknak, mert a keresztes háborúk és a mongol invázió idején különböző, egymásnak ellentmondó, egymással hadat viselő emírek uralták a muszlim földet, mégis sikeres volt a dzsihad. A *fatvában* van egy érdekes rész, miszerint *harám* a muszlimoknak hitetlenektől segítséget kérni és elfogadni a defenzív dzsihadban. Ez az ő kizárólagos kötelezettségük, amit csak nekik kell megoldani. A *fatva* megírásának idején még szó sem volt az USA hidegháborús elveken alapuló afganisztáni beavatkozásáról a szovjetek ellenében, és amikor ez realizálódott, a szükség törvényt bont elv alapján az ideológus félretette elveit. (Ezzel ellentétben bin Láden a *fatvájában* erre a pontra hivatkozik, mikor felajánlja az afgán arabok segítségét a Kuvaitot ért invázió idején a szaúdi rezsimnek.) A munka végén Allahtól kér győzelmet és dicső mártír szerepet a *mudzsáhidekre* Afganisztánban, Palesztinában, a Fülöp szigeteken, Libanonban és mindenütt az iszlám világban. Ez utóbbi rész megrajzolja a dzsihad globálissá válásának igényét, melyet későbbi műveiben még hangsúlyosabbá tesz. Azzám azonban már ebben a művében is óvta közösségét a *fitnától* és éppen ezért elítélte azokat a szervezeteket, akik a *takfir* ürügyén más muszlimokat öltek, akár a zsarnoknak tartott muszlim vezetőket, mint például az egyiptomi Iszlám Dzsihad. Ez minden bizonnyal kiváltotta a csoport vezetőjének, az

akkor már Afganisztánban tartózkodó és nemzetközi reputációját éppen építő Dr. az-Zaváhírinek az ellenérzését, ami a köztük lévő viszonyt megronthatta, de az is igaz, hogy sok évvel később levélben, egy másik dzsihad kapcsán Zaváhíri (mint már megbecsült afgán arab veterán és al-Káida második embere) ugyanígy intett egy ambíciózus radikális *mudzsáhidet* az esztelen öldökléstől a többi muszlim közt (konkrétan síiták), mert az *fitnához* vezet a közösségben. Ez az ember az-Zarkávi volt, az iraki al-Káida vezetője. Valamint a dolgozat már taglalta, hogy ugyanez a Zaváhíri, ugyanezért ítéli el a GIA vezetőit, amikor az algériai dzsihad végső szakaszában eszkalálódik az erőszak már nemcsak a „könyv népei”, de a muszlim (szunnita) közösségen belül is, mert a GIA vezetésében felbukkanó afgán arab veteránok már alkalmazzák a *takfírt* kegyetlen tetteik igazolására és válogatás nélkül megölnék mindenkit, azokat a muszlimokat is, akik nem azt az iszlám értelmezést vallják, mint ők.

Ez tehát egy jelentős momentum korunk dzsihad értelmezésének genealógiája tekintetében, mert az a szélsőséges megközelítés, amit Kutb dolgozott ki, majd radikális követői, az un. kutbisták ültettek át a brutális gyakorlatba, az a *takfíron* alapul. A Szovjetunió elleni afgán dzsihad gyakorlatában viszont nincs jelen, nem is volt értelme, így a dzsihad a klasszikus szabályok szerint folyt le (többé, kevésbé, hisz pl. kalifa már nincs). Az ideológiai „pálfordulás” majd néhány évvel később következik be, amikor a szovjetek kivonulása után a fegyverben lévő különböző fegyveres *mudzsáhid* csoportok, akiket a közös ellenség egy laza ernyőszervezetté kovácsolt össze, egymás ellen fordítják fegyvereiket, és ebben az új szint kapó konfliktusban már az afgán arabok is szignifikánssá válnak.

Összegzésként elmondhatjuk, a Szovjetunió elleni sikeres afgán dzsihad tisztán politikai célt szolgált (az agresszor, a szovjetek kiűzését Afganisztánból), a közös politikai akarat tartotta össze a konfliktus afgán oldalán harcoló és végül győzedelmeskedő aktorokat. Mindezek mellett ideológiailag korrektül meg volt indokolva a klasszikus metódus szerint, de ez az ideológia egyúttal magában hordozta a dzsihad tovább terjesztését, és annak a lehetőségét is, hogy a továbbiakban letérjen a klasszikus útról – ahogy ez be is következett – és ez, valamint a kivívott győzelem ad ennek a konfliktusnak óriási jelentőséget a téma szempontjából.

### 2.13.2. Az afgán „diákok” mozgalma

A *tálibán* mozgalom elemzése elsősorban azért fontos a tézis szempontjából, mert ez a szervezet az egyik legradikálisabb, és sok szempontból érthetetlen iszlám interpretációt valósított meg egy működő állam keretein belül. Hozzájuk hasonló szélsőséges csoport, ami majd állami keretezést képes adni szélsőséges ideológiájának, az napjaink terrorszervezete a DAIS/Iszlám Állam lesz.

Az arab *tálib* szó jelentése diák. A többszáma *tálibán*, erről kapta nevét az a deobandi medreszéből származó mozgalom, ami a továbbiakban definiálta Afganisztán társadalmát.

A szovjet megszállás évtizede alatt a pakisztáni menekülttáborokban afgánok új generációja nőtt fel és szocializálódott otthonától messze, saját törzsi közegéből kiszakítva. Neveltetésüket a deobandi medreszék biztosították, ahol eredetileg komoly iszlám vallási képzés folyt, csak hogy a megnövekedett menekültáradat miatt a képzés ideje és minősége lecsökkent, így a diákok a vallási oktatás mellett jó ha megtanultak írni és olvasni, többnyire alacsony képzettségű vallási tanítók, mollák segítségével. Ezzel párhuzamosan fegyveres harcra képezték ki őket, így tanulmányaikban valójában a szovjetek elleni dzsiháid ideológiájára koncentráltak, (annak ellenére, hogy eredetileg a deobandi mecsetekben a dzsiháid doktrína tanítása nem szerepelt a prioritások közt), mint azt tárgyalta már a dolgozat az előző részben. Ebben a közegben alakult ki a *tálibán* mozgalom. Bázisát afgán pastu menekültek adták, alapítója egy egyszerű, csekély képzettségű és műveltségű *mudzsáhid*, a pastu Omár molla, aki fél szemét elvesztette a szovjetek elleni dzsiháidban.

A *tálibán* hatalomra kerülése a szovjet kivonulás utáni helyzet szinte „természetes” következménye volt, amennyiben a mozgalom a totális politikai káosz, ill. polgárháború szülötte. Ez világossá válik, ha végigkövetjük az eseményeket és megvizsgáljuk a külső és belső okokat. Az 1989-es kivonulás, melyre az előző évi genfi egyezmény kötelezte a Szovjetuniót, nem hozta meg a teljes győzelmet az afgán szabadságharcosoknak. Az afgán elnöki székhelyben ugyanis a szovjet barát Mohamed Nadzsibullah maradt, korábban az afgán titkosszolgálat vezetője, aki még további három évig, azaz a Szovjetunió összeomlásáig élvezte a „birodalom” anyagi támogatását. Ez a gyakorlatban azt jelentette, hogy még három évig folytak a harcok az afgán *mudzsáhidok* szövetsége és Nadzsibullah kormánya közt, végül azonban a szovjet apanázs teljesen

elapadt, ami a kormánycsapatok kapitulációjához vezetett.<sup>112</sup> A következő két évben a győztes *mudzsáhidek* szövetsége uralta Afganisztánt, de csak az új elnök személyében tudtak konszenzusra jutni, így Burhanuddin Rabbani lett az új elnök, aki azonban képtelen volt egyesíteni az országot. A tényleges hatalom a különböző hadurak, korábbi *mudzsáhid* csoportok vezetőinek a kezében volt, akik az ország bizonyos részei fölött gyakorolták az ellenőrzést, és ebben az új helyzetben most egymáson próbáltak fegyverrel erőt venni. Így a törékeny status quo folyamatosan erodálódott, míg végül 1994-re újból totális káoszba, polgárháborúba torkollott. Ebből a káoszból emelkedett ki a *tálibán* mozgalom, mint egy teljesen alulról szerveződő, népi kezdeményezés, un. grass root mozgalom.

A hagyomány szerint két incidens alapozta meg a mozgalom és vezetője Omár molla presztízsét. 1994 tavaszán a dél-afganisztáni Szingeszár faluban történt eset szerint, egy helyi milícia parancsnoka elrabolt két kislányt, majd embereivel csoportos erőszakot követett el rajtuk. A falusiak Omár molla segítségét kérték, aki harminc tanítványával (*tálib*) – csak minden másodiknak volt fegyvere – rajta ütött a táboron, kiszabadította a lányokat, a hadurat pedig felakasztotta egy kilőtt szovjet tank csövére. A másik eset Kandahárban történt, ahol két hadúr egy fiatal fiún veszett össze, akit mindegyik magának követelt. Omár molla és emberei végül megmentették a fiút a szodómiától (Rasid, 2000). Ez a két incidens egyfajta erkölcsi magasságba, vagy inkább Robin Hood státuszra emelte őt és mozgalmát, mivel az egyszerű emberek benne és mozgalmában látták azt a biztonságot, amit a polgárháború sújtotta Afganisztán nem biztosított. Bátran fordulhattak hozzá bármilyen igazságtalansággal, ő önzetlenül segített, nem kért érte semmit. Ez adta a kezdetekben a mozgalom erkölcsi alapját és népi bázisát. Omár molla üzenete egyszerű volt, biztonságot, rendet, élhető életet ígért, egyetlen feltétele volt mindössze, az iszlám rendszerének, a *sariának* a bevezetése, és annak következetes betartása. Kezdetben tehát a *tálibán* egy tisztán iszlám vallási alapon szerveződő pastu népi mozgalom volt, egyre szélesedő bázissal. 1994-től a pastuk uralta déli és keleti területeket sorra elfoglalták, ezt

---

<sup>112</sup> A Szovjetunió kivonulása után a nemzetközi közvélemény a Nadzsibullah kormány összeomlását várta. A helyzet azonban sokkal összetettebb volt, és a kormány a várakozások ellenére jól prosperált a középső országrészben, a fővárosban és annak környékén biztonság uralkodott. Az is előfordult, hogy alkalmi szövetségre lépett a kormány a *mudzsáhid* Dosztum tábornokkal, és sikeres offenzívát vezettek Hekmatjar ellenében. Minderről Gyöngyösi Imre a magyar Külkereskedelmi minisztérium akkori tisztségviselője mesélt egy magán beszélgetésen a szerzőnek. Gyöngyösi 1988-91 közt kereskedelmi főtanácsos volt Kabulban, és személyesen is találkozott Nadzsibullah elnökkel.

Dosztum tábornokról érdekes adalék, hogy a „volt” hadúr napjainkban is alakítója az afgán politikának, jelenleg egy árnyékkormányt próbál létrehozni Dr. Abdullah Abdullah-al (Chief Executive of Afghanistan), az országot elnökként vezető Mohamed Ashraf Ghani Ahmadzai ellenében.

etnikai alapon könnyedén megoldotta a mozgalom. 1996-ban második próbálkozásra bevették Kabult, Nadzsibullahot, családját és közvetlen munkatársait nyilvánosan felakasztották. 1997-ben kikiáltották az Afganisztáni Iszlám Emirátust, ez volt hatalmuk csúcsa, innen már csak erőszak és genocídium révén tudtak tovább terjeszkedni. 1998-ban a síita hazarák közt tömeges népirtást hajtottak végre, az ország középső részét Hazarját-ot így hajtották uralmuk alá, majd az üzbég hadurat, Dosztumot kiűzték Mazari Sarif városából, így az ország északi része is az övék lett. Az ezredfordulóra az ország túlnyomó részét uralták, csak a szovjet megszállás idején híressé vált Pandzsír völgyet és környékét, Badahszán tartományt nem. Ezt egyetlen potenciális ellenzékük, az Északi Szövetség néven, korábbi *mudzsáhid* csoportokat tömörítő milícia tartotta akkor az ellenőrzése alatt, a híres tádzsik Sah Maszúd parancsnok vezetésével. Ő volt az egyetlen, aki szembe mert és tudott velük szállni. Ekkorra már a tálibok népi támogatottsága radikálisan redukálódott, nem a népszerűség, csak az erő tartotta őket hatalmon. Erőszak alkalmazásában pedig nem volt hiány részükről. Tulajdonképpen az egyik legszélsőségesebb, legradikálisabb iszlám interpretációt valósították meg a gyakorlatban, ezt hívják a szakmában sivatagi iszlámnak (Rostoványi, 2004), ami ebben az esetben nem az iszlám születésének színhelyére, hanem csak egyszerűen a sivatag kegyetlen, szélsőséges és végletekig egyszerű mivoltára utal.

Rendkívül szigorú szabályokat vezettek be az élet minden területén, a férfiaknak kötelezővé tették az ökölnyi hosszúságú szakáll viselését, csak a tradicionális öltözködést engedélyezték, betiltották a zene hallgatást, a tv nézést, a sakkot, a dáma játékot, sőt az afgánok hagyományos szórakozását, a sárkány eregetést is. A legsúlyosabb intézkedések a nőket érintették. Egyedül nő nyilvános helyen nem jelenhetett meg, csak férfi hozzátartozója társaságában, és akkor is csak úgy, ha a testet és az arcot is elfedő burkát viselt. Tilos volt számukra orvoshoz menni, és tilos volt munkát vállalni.<sup>113</sup> Gyakorlatilag „iszlamizálták” az élet minden részletét, mégpedig aszerint, amit ők gondoltak az iszlámról. Minden más *harám*, és *takfír*, amit a legszigorúbban büntettek. Az, hogy

---

<sup>113</sup> Ez utóbbi intézkedések nemcsak értelmetlenek voltak, de sok család számára katasztrofális következményekkel is jártak, mivel a hosszú harcok alatt számtalan férfi halt meg, így a népes afgán családok gyakran férfiak, azaz családfenntartó nélkül maradtak, és mivel a nők nem dolgozhattak, a nők és a gyermekek szabályosan éheztek. Így kényszerből a nagyobb fiúkat küldték el dolgozni, ahol pedig csak lányok voltak, ott leborotválták a hajukat, és fiúnak öltöztetve küldték őket munkába, már ha egyáltalán tudtak munkát szerezni nekik. A másik megoldás a koldulás volt, ezt a klasszikus iszlám törvények engedték. A *tálibán* kormány idővel érzékelte ezt a problémát, de ahelyett hogy könnyített volna a nőket sújtó intézkedéseken, segélyeket utalt ki a rászoruló családoknak, csak hogy a szerény összegek nagy része el sem jutott a családokhoz a korrupció miatt.

bevezették a *sariát*, természetes része volt uralmuknak, de emellett életbe léptették a *saría* középkort idéző (sőt, már ott sem mindig alkalmazott) intézkedéseit is: például lopásért kézlevágás, a házasságtörésért megkövezés járt etc. A szovjetek a megszállás ideje alatt építettek Kabulban egy futball stadiont, ott a *tálibán* kormányzása alatt minden pénteken nyilvános kivégzéseket tartottak, amire kötelező volt ellátogatni a fővárosiaknak. A *tálibán* mindemellett mint kormány, csak elnevezéseiben funkcionált (voltak miniszterek, kormányzók etc.), klasszikus kormányzati munkát viszont alig végeztek, a feladatok közül csak a legszükségesebbeket látták el. A kormányzásban az ősi, Afganisztánban meggyökerezett mintát követték, *súrák*-ra, törzsi tanácsokra (egyfajta „öreges tanácsa”) osztották az országot. A legfontosabb *súra* a kandahári volt<sup>114</sup>, ez volt a legfelsőbb törvényhozási, ítélkezési és végrehajtási fóruma akkor Afganisztánnak. Ennek volt a vezetője Omár molla, aki így egy dél-afganisztáni városból, Kandahárból irányította az országot. Egy idő után azonban még a tanulatlan *tálib* vezetők is belátták, hogy így nem működik az állam, és ekkor Omár molla a barátját, régi *mudzsáhid* harcostársát, Rabbani mollát nevezte ki a fővárosi, kabuli *súra* élére, az ő feladata lett az adminisztráció kiépítése és működtetése. Ez később feszültséget is okozott a felső vezetésén belül, mivel Rabbani felismerte, hogy zsákutca az elszigetelődés, a fejlődés elutasítása, és középkori módszerekkel ma már nem lehet működtetni egy államot (Muslim, 2012).

A rendszernek a legfontosabb ismérvei a totális teokratikus állam bevezetése, a teljes elszigetelődés a külvilágtól és bizonyos értelemben saját népétől is. A *tálib* vezetés az egyik legtitokzatosabb kormány volt annak idején, Omár molláról azt tartották, hitetlen nem látta soha, ha igen, az meghalt. Nem készült róla fotó, nyugati diplomatákkal nem találkozott, interjút „hitetlennek” nem adott, és ezek mind növelték az őt, ill. a mozgalmat övező miszticizmust. Hatalomra kerülése után került a nyilvánosságot, még hívei előtt is egyre ritkábban mutatkozott, kivételt képezett az az eset, amikor 1996 tavaszán Kandahárban a meghívott 1200 fős vallási vezetők közül álló *súra* őt választotta meg Afganisztán urává, és akkor Mohamed próféta köpenyében burkolódzva jelent meg az ünneplő nép előtt (ezt az ereklyét Kandahárban őrizték a hagyomány szerint azóta, amikor az iszlám hódítás elérte a mai Afganisztán területét). Ekkor jelentette be, hogy

---

<sup>114</sup> Kandahár Dél-Afganisztán tradicionális pastu székhelye. Emellett, egy kis faluban született Omár molla.

felveszi az *amír al-muminín* (hívők vezére) kalifai titulust, amivel egyértelműen legitimálni akarta frissen megszerzett hatalmát.<sup>115</sup>

A *tálibok* nem vettek tudomást a világról, a világ pedig nem vett tudomást a róluk. Tulajdonképpen ez a mozgalom hatalomra kerülésének egyik legfontosabb külpolitikai oka. A szovjet kivonulással Afganisztán helyzete érdektelenné vált. Máshová tevődött át a külpolitika súlypontja, a Szovjetunió megingott, majd összeomlott, a kliens Kelet-Európában egymás után következtek be a rendszerváltozások, és a Közel-Keleten is „új szelek fújtak”, ld. Szaddam megtámadta Kuvaitot. Az Egyesült Államok eleinte még juttatott némi anyagi támogatást a *táliboknak* is, de Kabul bevételével, ill. az ezt követő pogromokról szóló hírek miatt a források hamar elapadtak, a tegnapi szabadságharcosok közömbössé váltak az Egyesült Államok számára. Az afgán ügyet támogató triumvirátus egyik tagja kilépett a donor körből. A szaúdi rezsim támogatását a *tálibán* még élvezte egy ideig, azonban a kuvaiti háború, ill. az USA beavatkozása a Szaúd ház oldalán, ami ideológiailag szembe állította a feleket, politikailag, ideológiailag és anyagilag is érdektelenné tették az Öböl menti államot, hogy tovább szponzorálja Afganisztánt (Rijád helyét átmenetileg Dubai vette át).<sup>116</sup> Valójában egyetlen államnak állt érdekében a *tálib* rendszer támogatása és ez a triumvirátus harmadik tagja, Pakisztán volt. Pakisztán az ISI (Inter-Services Intelligence – Pakisztáni Titkosszolgálat) révén végig rajta tartotta a kezét az afgán folyamatokon, hisz alapvető érdeke volt, hogy olyan kormány legyen a szomszédban, ami függ Pakisztántól, és mivel a *tálibán* mozgalma az afgán dzsihád gyermeke – aminek a születésénél végig ott bábáskodott az ISI –, így Pakisztán lett a rendszer legjelentősebb támogatója. (Nem egész tíz év múlva ugyanez a Pakisztán lesz a legnagyobb regionális ellenfele – legalábbis hivatalosan –, amikor elfogadja az Egyesült Államok ajánlatát a 2001 novemberével induló afgán katonai kampányra.) Azt nem lehet állítani, hogy a *tálibán* az ISI kreatúrája (hisz láttuk, hogy alulról szerveződő népi mozgalomnak indult), azt viszont igen, hogy hatalomra kerülésében, és a *tálibán* állam megszervezésében, működtetésében meghatározó szerepe volt. A pakisztáni hadsereg az

---

<sup>115</sup> A tanulatlanságon és misztikumon kívül még egy profán jellemzője volt a *tálib* kormánynak, ők voltak a világ legsérültebb, értsd legrokkantabb kormánya: Omár molla az egyik szemét vesztette el, Kandahár kormányzója, Mohamed Hasszán molla az egyik lábát, az igazságügy miniszter Turabi, és a külügyminiszter Mohamed Gausz szintén elvesztették az egyik szemüket, Kabul vezetője az egyik lábát és két ujját etc. (Rashid, 2000).

<sup>116</sup> Az ideológiai indok, amiért a különböző iszlám szervezetek, így a *tálibán* is, elítélte a szaúdi rezsimet az volt, hogy behívta az országába – az iszlám születésének szent helyére – a „hitetlen” Egyesült Államokat, az iraki invázió megfékezésére a kuvaiti háború idején.

ISI-n keresztül folyamatosan támogatta a *tálibánt* fegyverrel, felszereléssel, kiképzőkkel, sőt csapatokkal is. Később ez kibővült olyan támogatásokkal is, amelyek az állam működtetéséhez kellettek. Tulajdonképpen a *tálibán* Afganisztánja teljes egészében ki volt szolgáltatva Pakisztánnak, pontosabban az a függő viszony alakult ki, amit Pakisztán afgán külpolitikája mindig is meg akart valósítani, hisz a Durand vonal számára csak egy virtuális határt jelentett. Ez a kapcsolat olyan ügyekben is realizálódott, mint a kasmíri gerillák kiképzése (ld.: III.2.12.), ill. a pakisztáni asszisztencia az afgán heroin kereskedelemben.<sup>117</sup>

Még egy aktort meg kell említeni a rendszer működésével kapcsolatban, és ez az al-Káida. A két szervezet vezetője, Omár molla és bin Láden egy oldalon harcoltak a szovjetek elleni dzsihádban, innen ismerték egymást, de igazi együttműködés csak 1996-

---

<sup>117</sup> A Szovjetunió elleni dzsihád ideje alatt a határ pakisztáni oldalán számos kiképző tábor működött, mint ahogy ezt a tézis már említette. A Nadzsibullah vezette kormány Külügyminisztériuma, 1989 végén kiadott nyomtatott brossurájában (amit az ENSZ Biztonsági Tanácsa is hitelesített), pontos adatot közöl a még mindig működő pakisztáni táborokról, pontos földrajzi megjelöléssel (koordinátákkal) és a táborokat működtető szervezetek nevével. 162 tábor tartottak számon abban az évben, ami azt jelzi, hogy a muszlim harcosok kiképzése, a szovjetek év eleji kivonulásával nem csökkent. A *tálibán* hatalomra kerülésével viszont megváltozott a helyzet, a pakisztáni táborok száma redukálódott, míg Afganisztánban megnövekedett, hisz az ország jelentős része az ellenőrzésük alá került. (Afghanistan in the Mirror of the Word Press - Ministry of Foreign Affairs of the Republic of Afghanistan. Kabul, 1989).

Az ópium és heroin termelés, ill. kereskedelem mindig is a „modern” Afganisztán Achilles-sarka volt. Már a szovjetek elleni harcok során is fontos bevételi forrás volt egyes *mudzsáhid* szervezeteknek, az azt követő polgárháborús időszakban pedig igazi „boomot” ért el a termelés. Belső-Ázsiának ezt a területét, ami magába foglalja Iránt, Pakisztánt és Afganisztánt nem véletlenül hívja a szakma Arany Félholdnak. Afganisztán az évek során fokozatosan a világ első számú ópium exportőrévé vált, megelőzve a szintén fontos ópium termelő területnek számító délkelet-ázsiai Arany Háromszöget. A *tálibok* viszonya az ópiumhoz meglehetősen ambivalens módon alakult. Hatalomra kerülésük alatt látványosan üldözték és iszlám ellenesnek nyilvánították a drog termelését, használatát és kereskedelmét. Ez első körben azokat a kistermelőket, azaz egyszerű parasztokat sújtotta, akik földjeiken a máktermelésből éltek (egy hektár földön átlagosan 25-50 kg ópium gyantát lehet megtermelni, melynek piaci értéke a felvásárlónál átlag 4600 USD, míg az egy hektáron megtermelt búzáért csak 120 USD-t kap az afgán paraszt (Banai, 1998; Márkus, 2008)). Másodsorban azoknak a haduraknak az érdekét sértette, akik busás hasznot húztak a drogüzletből. Hatalomra kerülésük után ártértekelődött a *tálibok* drogkereskedelemhez való hozzáállása, és megfelelő részesedés fejében szabad utat biztosítottak a drogttermelőknél, kereskedőknél. Ami korábban *harám* volt, az most a *tálib* kormány egy biztos bevételi forrása lett. Ez a történet jól látszik Afganisztán ópium termelési mutatóin: a 80-as 90-es évek fordulóján eléri a 2000 tonnát, ami felmegy 3000-4000 tonnára 1994-95-ben. Majd némi visszaesés után az ezredfordulón újból növekedik a termelés, eléri a 4000-5000 tonnát. A dolog azonban innen válik igazán érdekessé, mert a 2001-es amerikai invázió után az export teljesen megszűnik – egy ideig. Ezután azonban fokozatosan emelkedik, előbb eléri a korábbi peak-et, az 5000 tonnát, 2006-ban a 6000, 2007-ben pedig a 7000 tonnát is bőven túllépi, ami akkor a világ össztermelésének 92%-a. Az ópium és származékai termelése, az ezzel való kereskedelem mind a mai napig meghatározó Afganisztánban, és a hatalom legfelsőbb körei is érintettek ebben, mind az ott állomásozó nyugati csapatok, mind pedig az afgán kormány részéről (pl. az azóta leköszönt Hamid Karzai elnök testvérbátyját is megvádolták drogkereskedelemmel – nem egészen alaptalanul). Az itt közölt tényeket, adatokat a tézis szerzője gyűjtötte afganisztáni munkája során (TOLA – Transatlantic Opinion Leaders Team in Afghanistan) az ISAF (Ambassador Daan Evert, NATO Senior Civil Repr. for Afghanistan; General Dan K. McNeill, US Army Commander ISAF) és az UNAMA (Tom Koenigs, UN Spec. Repr. for Afghanistan) legfelsőbb vezetőivel való konzultációi során 2007-ben.



tól alakult ki köztük. Bin Ládén ekkor megfelelő helyszínt keresett magának és már működő szervezetének, hogy megvalósítsa grandiózus tervét, amit korábbi mesterének, Azzámnak az ideológiájára alapozott. Így egy öt éves szudáni kitérő után bin Ládén Afganisztánba utazott, ahol az akkor frissen hatalomra kerülő Omár molla engedélyezte, hogy szervezetével letelepedjen. Az al-Káida visszatért szülőföldjére. 1996-tól az Afganisztáni Iszlám Emiráthus lett a háttérországa, ahol a szervezet zavartalanul működhetett. Cserébe bin Ládén aktívan támogatta a *tálib* rendszert, anyagilag és katonailag is. Építkezéseket finanszírozott Afganisztánban, több millió dollárt folyósított fegyverekre, utánpótlásra, gyógyszerekre, élelmiszerre, valójában mindenre, amire szükség volt. Szervezetéből formálódott katonai alakulatát, a 055-ös dandárt is a *tálibán* szolgálatába állította (Muslim, 2012). Az al-Káida, Pakisztán mellett, a *tálib* kormány második pillére lett, úgy, hogy a két szervezet szimbiózisban működött, Omár molla kifejezetten a belföldi, míg bin Ládén a nemzetközi folyamatokra koncentrált, és emellett elismerte vendéglátója korlátlan uralmát Afganisztánban. Ez annyira így volt, hogy Omár még a híres 1998-as bin Ládén *fatva* aláírói közt sem szerepelt, pedig Oszáma akkor már két éve tevékenykedett Afganisztánban. (Ezt még a radikális pakisztáni-kasmíri szervezet vezetője is aláírta – mint láttuk a tézis korábbi fejezetében.) Befolyásolásról azonban beszélhetünk és ez nyomon követhető a *tálibán* ideológiájában. 1996-ig az iszlám alapelvein működő, népszerű „grass root” mozgalomról van szó, 96-tól azonban, ami egybe esik az al-Káida újbóli megjelenésével Afganisztánban, változást figyelhetünk meg a *tálibán* ideológiájában és módszereikben. Az eredetileg szunnita hanafita vallásjogi iskolát követő pastu etnikumú mozgalom ideológiai alapjait a szovjetek elleni dzsihád doktrína adta, amit a deobandi medreszékben tanultak, és emellett az indiai vahhabizmus is hatással volt a mozgalomra, ezek azonban nem indokolják azt a szélsőséges és kegyetlen iszlám interpretációt, amit a gyakorlatban megvalósítottak a hatalomra kerülésük után. Sok kutató ezt a pastu szokásjogban véli felfedezni, aminek elemei szintén megtalálhatók a *tálibán* intézkedéseiben<sup>118</sup>, a tézis azonban azon az állásponton van, hogy ez elsősorban az al-Káida által képviselt *dzsihádist* *szalafizmusnak* az eredménye. Ezt egyrészt indokolja az, hogy a pastuk mellett egyre több idegen elem csatlakozik a *tálibánhoz* (ld. afgán arabok), másrészt az al-Káida újbóli megjelenésével

---

<sup>118</sup> A *pastunvali* a pastuk becsület kódexe, ami részben az iszlám előírásain, de főként a törzsi szokásjogon alapulnak. A tapasztalat szerint ez egy elfogadható, korrekt rendszer, aminek egyik fontos eleme a vendégjog, ami több alkalommal „kiszélezte” a tézis szerzőjét afganisztáni útjai során.

kezd el igazából radikalizálódni a mozgalom (és elszakadni népi bázisától) ami a kabuli pogromokban, majd két évvel később a siita hazarak elleni mészárlásokban válik különösen szignifikánssá. Mindemellett, az iszlám naptár szerinti 1422 zulhiddzsza 20. napján, azaz 2001 márciusában bálványimádás címén felrobbantják, tankokkal szétlövik a hazara területen található, és a világörökség részét képező bamijáni óriás Buddha szobrokat.<sup>119</sup> Hasonló barbárság a vahhabizmus születésénél történt az Arab-félszigeten, ill. napjainkban a DAIS/Iszlám Állam részéről Szíriában.

Ez a szimbiózis az al-Káida és a *tálibán* közt 2001 őszeig tartott, amikor Omár mollának rá kellett jönnie, hogy hibát követett el, amikor vendégül látta a bin Ládent és szervezetét, mert ezáltal magára és csendben vegetáló teokratikus államára vonta a nemzetközi figyelmet, és ez végül az emirátus vesztét okozta.<sup>120</sup>

#### 2.14. Al-Káida, a globális dzsihád létrejötte

Azzám, mint a Muszlim Testvériség tagja, jól ismerte Kutb munkáit, így biztosra vehető, hogy a Mér földkövekből vette „az egyedülálló Koráni nemzedék” mintájára azt a gondolatot, amit a Muszlim földek védelmében című korai munkájában már kiemelt, nevezetesen, hogy az iszlám újjászületésnek szüksége van egy élcsapatra (ld.: III.2.7., 2.8.). Hogy mennyire benne volt az akkori afgán-pakisztáni határvidék urainak gondolkodásban egy muszlim elit brigád megteremtése, azt jól példázza az is, ahogy a

---

<sup>119</sup> Olyan szobrokról van szó, amik jóval az iszlám születése előtt díszei voltak annak a tájnak, és sem a hódítóknak, sem az őket követő muszlim uralkodóknak nem fordult meg a fejében a történelem során, hogy bálványoknak titulálják és lerombolják őket (azt leszámítva, hogy a szobrok eredetileg nagyméretű drágakövekkel, féldrágakövekkel voltak díszítve, amik az idő múlásával eltűnődezték...).

Érdemes megemlíteni, hogy amikor a *tálibok* lerombolták a szobrokat, újságírókat egyáltalán nem engedtek a helyszínre, csak a *tálibán* és az al-Káida emberei készíthettek felvételeket (kivéve az al-Dzsazíra riportert és operatőrt, akik álruhába merészkedtek Bamijánba, de csak messziről tudtak néhány értékelhető felvételt készíteni), amiket később propaganda célokra használtak fel pl. naptárakhoz. Ugyanazon év őszén a tézis szerzője Pesavárban hozzájutott egy ilyen naptárhoz, amit az iszlám időszámítás szerint állítottak össze, és a pusztítás hiteles fotóival illusztrálták. A naptár címe: „Bálvány törő naptár, 1422, Iszlám zarándoklat”, a kissé szokatlan elnevezés sem véletlen, hiszen a pusztítás napját a mekkai zarándoklatra időzítették. További két érdekessége is van a naptárnak. Egyrészt reklámozza a Darb-i-Múmin-t (Hívó Útja), az al-Káida akkori propaganda kiadványát, másrészt pedig az al-Rasíd Trust-ot, a szervezet legfontosabb pénzügyi alapítványát, amin keresztül hivatalosan is pénzt gyűjtött az al-Káida, a reklám szövegük szerint karitatív célokra. Ez utóbbi a fontos, mivel az alapítvány összes pakisztáni kirendeltsége fel van tüntetve, címmel, elérhetőséggel, bankszámlaszámmal – szám szerint 30 iroda, ami mind az al-Káidának dolgozott 2001-ben.

<sup>120</sup> A *tálib* mozgalom túlélte az Afganisztáni Iszlám Emirátust, az Egyesült Államok, majd az ISAF beavatkozását, és ma is aktív, radikális katonai szervezetként működik. Omár molla a koalíciós intervenció elől a pakisztáni határvidékre menekült, és ott bujkált. Két évvel túlélte szövetségese, Oszáma halálát, és 2013-ban egy karacsi kórházban hunyt el úgy, hogy kilétéről a kórházban (hivatalosan) semmit nem tudtak. Az afgán titkosszolgálat csak két évre rá, 2015-ben azonosította, és hozta nyilvánosságra a halálát (The Globe and Mail, [www.theglobeandmail.com](http://www.theglobeandmail.com). 2015 július 29. Letöltés: 2015 augusztus 1.).

pakisztáni ISI vezetője, Hamíd Gul tábornok – a SZU elleni afgán dzsihad pakisztáni megteremtője – nyilatkozott a világ minden tájáról odasereglett muszlim radikálisokról, a későbbi afgán arabok csapatáról: „Dzsihadot vívtunk, és ez lett a modern idők első iszlám nemzetközi brigádja. A kommunistáknak megvan a maguk nemzetközi brigádja, a Nyugatnak pedig ott a NATO. Miért ne egyesülhetnének a muszlimok is, és létrehozhatnának egy közös frontot?” (Rasid, 2000, pp.:129. Ford.: B.T.P.).

Azzám vágya valóra vált, létrejött egy muszlim idegenlégió, aminek nemcsak az ideológiai vezetője volt, hanem gyakorlatilag az egész az ő kreatúrája, hiszen minden az általa alapított és működtetett *Maktab al-hidma*-on keresztül bonyolódott. A Szolgáltató Irodában mindent precízen számon tartottak, így létezett, egy hosszú névsor, egy adatbázis, ami az összes muszlim harcos nevét és adatait tartalmazta. Ez volt az *al-Káida al-szulba*, vagy más néven *al-Káida al-dzsihad*, azaz a Szilárd Alap, vagy Dzsihad Alap (más fordításban az alap=bázis, de így is ugyanaz az értelme).<sup>121</sup> Tehát az al-Káida eredetileg egy adatbázis volt, a világ minden sarkából Afganisztánba sereglett *mudzsáhidek*, afgán arabok nevével, adataival. Ez az adatbázis több ezer nevet tartalmazott a dzsihad hosszú éveit alatt, és természeténél fogva nemzetközi volt, és ezek az adalékok sokáig azt a látszatot keltették az elemzők zömében, hogy az al-Káida egy jól szervezett, hierarchikus, nemzetközi szervezet. A valóság azonban sokkal prózaibb ennél, az a szervezet, amit a világ al-Káidának ismer nem ezzel azonos, de belőle alakult. Valójában az al-Káida – eltekintve egy rövidebb periódustól (1996-2001), amikor inkább lehetett úgy jellemezni, mint hierarchikus szervezet – különböző, de ideológiailag közös platformon lévő radikális szervezetek laza hálózata, ahogy Burke (2003) nevezi oknyomozó könyvében, „hálózatok, hálózata”. Hogy pontosan megértsük ezt, két ember életét kell ehhez elemezni: bin Ládén, és az egyiptomi sebész az-Zaváhíri tevékenységét.

Azzám még megérte a szovjetek kivonulását, de a dzsihad további alakulására már nem lehetett befolyással, 1989 november végén merénylet áldozata lett. Helyét bin Ládén vette át, és az-Zaváhíri lett a helyettes vezető. A helyzet azonban megváltozott, mert a szovjetek kivonulása átpozicionálta az afgán arabok helyzetét Afganisztánban, és a nemzetközi politikában egyaránt. A győzelemmel ugyanis gyakorlatilag munka nélkülivé váltak. Olyanok lettek, mint egy elbocsátott hadsereg, csak éppen senki nem bocsátotta el őket. (A harcok ugyan egy ideig még folytak – még volt közös

---

<sup>121</sup> Több fordítása van az al-Káida-nak. Lehet alap, bázis, de adatbázis, vagy katonai tábor is.

ellenségképük, Nadzsibullah kormánya –, de néhány év alatt rajtuk is erőt vettek, de ez az ellenség már nem a világ egyik szuperhatalma volt.) A külföldi *mudzsáhidek* választhattak, vagy folytatták a harcot Afganisztánban, ami lassan polgárháborúvá terebélyesedett (esetleg letelepedtek afgán feleséggel/feleségekkel), vagy hazatértek hazájukba (sokukat nem látta szívesen az adott kormány, jogosan tartva attól, hogy ott a rendszer ellen folytatják a harcot), és sokan voltak, akik új harctér után néztek, hogy ott folytathassák a dzsihád. Ők voltak azok a harcosok akik releváns szerepet tölthettek be a kasmíri, a boszniai, a csecsenföldi, és az algériai konfliktusokban – szerepüket tárgyalta korábban a dolgozat (ld.: III.2.12.), ahogy Kepel fogalmaz, ez utóbbiak váltak a dzsihád szabad elektronjaivá (Kepel, 2007).

Bin Ládén bár karizmatikus vezető volt, nem volt Azzám, reputációja az ő tekintélyéhez nem ért fel (elsősorban azért, mert nem volt vallástudós) így joggal tartott attól, hogy a cél nélkül maradt afgán arab *mudzsáhid* sereg szétszéled, és amiért évekig dolgozott az lassan, de biztosan kicsúszik a kezéből. Azzám Szolgáltató Irodája mellett volt neki is egy saját szervezete, a *Bait al-anszár*, a Társak Háza. Ez egy vendégház hálózat volt, amit közvetlenül ő finanszírozott, üzemeltetett, és az ott megforduló külföldi *mudzsáhidekből* toborozta saját csapatát, a későbbi 055-ös dandárt. Így került kapcsolatba az egyiptomi szélsőséges iszlamistákkal, akikkel egyre szorosabb kapcsolatot ápolt, különösen az Iszlám Dzsihád csoport vezetőjével, az-Zaváhírral.<sup>122</sup> Azzám halála után történt az a fontos momentum, amikor az-Zaváhíri, mint az Iszlám Dzsihád vezetője (*emírje*) hűségesküt (*baaja*) fogadott bin Ládennek és ezzel formálisan is elismerte bin Láden vezető szerepét. Oszáma cserébe megtette helyettesévé. Az az al-Káida, ami 9/11 után vált ismertté a világon, valójában ekkor alakult. Létrejött az igazi élcsapat, de ez létszámában először csak a töredéke volt a Szolgáltató Iroda listájának.<sup>123</sup> Az elemzők közt vita tárgya, hogy ebből a viszonyból ki profitált valójában, kinek volt előnyösebb, hisz az-Zaváhíri maga is vezető volt (okos és tapasztalt) egy elismert, erős szervezetben. (Néhány évvel később nem véletlenül az al-Káida szürke eminenciásaként tartják majd számon). Valószínű mindketten jól jártak, bin Ládén egy felkészült csapatra tett szert, akiknek nemcsak az afgán harcokból volt tapasztalatuk, hanem olyan konspiratív

---

<sup>122</sup> A doktor a 80-as évek elején többször utazott az afgán-pakisztáni határvidékre, és először csak mint sebész, a harctéren megsebesült *mudzsáhideket* operálta az egyik pesavári kórházban. Szadat meggyilkolása után az egyiptomi reptéren tartóztatták le – akkor is Pesavárba készült –, a börtönből amnesztiával szabadult és távozott végleg Afganisztánba, ahol akkor már szép számban tartózkodtak egyiptomi radikális iszlamisták, így az Iszlám Dzsihád tagjai is.

<sup>123</sup> Burke könyvében néhány tucat aktivistáról ír a szervezet megalakulásakor (Burke, 2003. pp.: 103.).

feladatokban is, mint amikre Oszáma a jövőben készült, az-Zaváhirinek pedig megoldódtak a pénzügyi gondjai, amikkel egy ilyen illegális szervezet folyamatosan küszködött.

Az élcsapat ideológiáját még Azzám fektette le, aminek elsődleges célja az afgán dzsihád volt, ami már megoldódott, de ez nem volt probléma, mert a *Muszlim földek védelmében* meghatározta a *saría* tudós a dzsihád következő fázisait, ami így minden olyan földre kiterjesztendő, ami korábban az iszlám fennhatósága alá tartozott. Az új célok és a hozzá igazított ideológia meghatározásában bin Ládén kezére játszott a nemzetközi külpolitika. 1990-ben, amikor még javában zajlanak Afganisztánban a Nadzsibullah elleni harcok, Irak lerohanja Kuvaitot, és fenyegeti a szaúdi királyságot, az iszlám két legszentebb helyének őrzőjét. Bin Ládén ekkor felajánlja a szaúdi háznak, hogy *mudzsáhidjeiből* megszervezi az ország védelmét. Az uralkodó család nem veszi komolyan az ajánlatát, és finoman, de határozottan elutasítják, majd behívják az Egyesült Államok vezette koalíciós hadsereget az iszlám szent földjére, arra a földre, amiről már egy korai prófétai *hadísz* is úgy rendelkezett, hogy csak egy vallás, az iszlám legyen (értsd: csak muszlimok éljenek ott). Ez az a momentum, ami az al-Káida ellenségképét világosan megrajzolja a jövőre nézve. Egyrészt ellenségévé teszi az opportunista szaúdi uralkodó házat, akik bin Ládén és emberei szemében ezzel a döntéssel nem igazi muszlimként viselkedtek, és végleg letértek az ősök (*szalaf*) útjáról, annak ellenére, hogy ők maguk a vahnábizmus őrzői, sőt valójában nekik kéne azt megtestesíteniük, viselkedésükkel, tetteikkel, életük minden mozzanatával etc. Bin Ládén a véleményével nem volt egyedül az akkori Szaúd-Arábiában. Az uralkodónak ez a döntése óriási felháborodást váltott ki a szaúdi emberekből és általában a világ muszlimjainak többségéből, hisz ezzel több ezer nem muszlim férfi és nő (ráadásul elsősorban katonák) léphetett hivatalosan a muszlimok szent földjére. A szaúdi nép még Bin Báz főmuftit is oportunizmussal vádolta, aki *fatvában* állt ki az uralkodó mellett, amikor a „hitetlen” amerikaiak segítségével hirdetett dzsihádot Irak ellen. Továbbá ez rámutat az intézményesedett vahnábizmus, és a szalafizmus közti különbségre, annak ellenére, hogy a kettő közös ideológiai gyökerekről fakadt, és ezért nem szabad összekeverni a vahnábizmust sem, bin Ladenék dzsihádista szalafizmus ideológiájával. Másrészt ekkor válik a Nyugat, pontosabban az Egyesült Államok és szövetségesei, a „kereszténycionista” szövetség, az al-Káida ellenségévé, célpontjává. Bin Ládén ajánlatát tehát visszautasítják, ő maga egyre inkább nem kívánatos személlyé válik hazájában. 1991-ben

házi őrizetben tartják, és az útlevelét is bevonják. Ez utóbbit családi kapcsolatai révén visszakapja, így visszatér Afganisztánba, de néhány hónap után innen is tovább megy, Szudánban telepszik meg.

Szudánban iszlamista kormány, Omár Basír tábornok puccsista kormánya van hatalmon, és az ország befolyásos fő ideológusa az a progresszív reformer iszlamista Hasszán al-Turábi, aki az intézményes szaúdi vahhabizmusra, (értsd a szaúdi államra) ideológiai ellenfélként tekint, így bin Ládent és embereit szívesen fogadták. Szudáni tartózkodását tekinthetjük erőgyűjtésnek is, vagy prófétai minta alapján egyfajta *hidzsrának*, hisz ezek nem az al-Káida harcos évei. Bin Laden ekkor Szudán infrastruktúrájának építésébe és különböző mezőgazdasági vállalkozásokba fektetett be<sup>124</sup>, és bár erre az időszakra esik egy sor merénylet, mint az 1992-es ádeni szálloda elleni, a WTC ellen elkövetett 1993-as merénylet, az 1993-as mogadishui csata (ami direkt amerikai katonák ellen folyt), az 1995-ös és 1996-os szaúdi merényletek, Oszáma és az al-Káida közvetlen érintettségét mind a mai napig vitatják (mint mecénás, vagy mint kiképző szóba jött), ő maga későbbi megszólalásaiban csak dicsérte ezeket, de nem tulajdonította magáénak. 1996-ban azonban a szudáni kormány már terhesnek ítélte jelenlétét, annyira hogy megpróbált kereskedni Oszáma személyével, és felajánlotta őt a szaúdiaknak, majd az amerikaiaknak.<sup>125</sup> A szaúdi kormány azonban ekkor még habozott az ajánlaton, tartva az esetleges népharagtól, hisz bin Ládennek (az afgán dzsihád hősének) sok szimpatizánsa volt már a hazájában, az amerikaiaknak pedig még csak a látóköruk perifériáján volt, mint terrorista. Így 1996 májusában, bin Láden és szervezete „közös megegyezéssel” távozott az ekkor már *tálibán* uralta Afganisztánba.

Az afganisztáni tartózkodás (1996-2001) a szervezet életében bizonyos értelemben klasszikus „aranykornak” is felfogható. Volt területe, az országon belül nemcsak szabadon mozoghatott, hanem gyakorlatilag azt csinált, amit akart. Ahogy Rostoványi (2004) is írja, munkamegosztás jött létre a *tálibán* és az al-Káida közt, az utóbbi a nemzetközi, míg az előbbi az afgán ügyekre koncentrált (ld.: III.2.13.2.). Ez nem azt jelenti, hogy semmiben nem avatkozott bele Afganisztánban, inkább azt, hogy ha igen,

---

<sup>124</sup> A szudáni állammal közös építési vállalkozásának az „al-Hidzsra” nevet adta (uo. pp.: 160.).

<sup>125</sup> Érdekességként érdemes megemlíteni, hogy Carlos (a Sakál), a terrorista ugyanennek a szudáni kormánynak a vendégszeretetét élvezte ekkor, de a rezsim vele szemben nem volt türelmes. Egy rövid alku után 1994-ben egyszerűen kiszolgáltatta az akkor már alig vállalhatóan viselkedő (éjszakába nyúló mulatozások alkohollal, prostituáltakkal egy szigorú iszlám, sőt iszlamista országban) Iljics Ramírezt a francia kormánynak. A *szalafi* nézeteket valló, vallásos bin Láden kiadatása már kényesebb ügy volt a makulátlan iszlámjára kínosan ügyelő Szudánnak.

akkor azt mindig a *tálibán* oldalán, érdekében. Például számos esetben Omár molla rendelkezésére bocsátotta fegyvereseit, az un. 055-ös dandárt – ahogy már említette a dolgozat. Bármilyen meglepő de bin Ládén még szabályos *baaja*-t is fogadott Omár mollának, amit a *tálibán* sajtója nyilvánosságra is hozott (Burke, 2003.) E fölött sok elemző elsiklik, de ez azért is fontos, mert ebből látszik, hogy az al-Káida és bin Ládén ottléte nem volt zökkenőmentes. A *tálibán* kormánynak ugyan jól jött a gazdag szaúdi támogatása, de a két szervezet még ideológiailag sem volt közös platformon és az al-Káida bizonyos értelemben függött a „házigazdájától”. Ezt jól mutatja az a híres két *fatva* is, amit bin Ládén ott tartózkodásakor kiadott, de Omár molla nem írta alá, nem hitelesítette azokat (ld.: fent III.2.13.2.). Állítólag Omárt kifejezetten böszítette, hogy bin Ládén *fatvát* adott ki, hiszen neki erre semmilyen jogosultsága nem volt (ellentétben vele, aki mint molla, ha nem is magas rangú, de vallási szaktekintély volt), ráadásul a 98-as *fatváról* a BBC pastu nyelvű adásából értesült. Ekkor már olyan feszült lett a viszony a két vezető közt, hogy Omár molla bin Ládén szaúdi titkosszolgálatnak való kiadatását fontolgatta.<sup>126</sup> Ebben közrejátszott a két híres kelet-afrikai merénylet (kenyai, tanzániai amerikai követségek ellen), amihez bizonyítottan köze volt az al-Káidának. Az al-Káida Afganisztánban valóban egy jól szervezett, és hierarchikusan működő szervezet volt, egy folyamatosan bővülő külföldi hálózattal, amit a szervezet sikerei generáltak. Illetve még valami, és ez a kommunikációja volt.

Figyelemre méltó az az innovatív szemlélet, ahogy a tömegkommunikációhoz, a médiához, és a általában a technikai újításokhoz viszonyulnak. Itt nemcsak arról van szó, hogy a terrorista keresi és kihasználja a kommunikációs csatornákat, mert ez a szemlélet már a szovjetek elleni afgán dzsihád idején is tetten érhető volt, elég emlékezni az Azzám által szerkesztett propaganda újságokra, kiadványokra. Azzám, mint a dzsihád ideológusa, külföldi pénzszerző körútjai során szívesen pózolt és nyilatkozott a sajtónak. Nemcsak a muszlim országokban, de Nyugaton is (pl. az Egyesült Államokban) szívesen látta a média, hisz ekkor a *mudzsáhidek* még szabadságharcosok voltak a Nyugat szemében. Azzámtól eredeztetik azt a mondást, hogy a „dzsihád fele média.” Ezt a mondást az *ar-Riszála* (jelentése levél, üzenet) interneten terjesztett propaganda magazin

---

<sup>126</sup> Szaúd-Arábia ekkor már bin Ládén útlevelét bevonta, állampolgárságát megszüntette, őt magát pedig hazaárulás vádjával körözte. Turki al-Fejszál herceg (a szaúdi titkosszolgálat vezetője) embereivel át is repült Kandahárba, de Omár molla az utolsó pillanatban meggondolta magát, a herceg ígéretei, majd dühös fenyegetőzése ellenére. Minden bizonnyal bin Ládén jobb ajánlatot tett. Ezután közölte az „Igazak Harsonája” (*Nidá al-Muminín*) újság bin Ládén hűségesküjét (Burke, 2003. pp.: 198.).

4. száma is tartalmazza (Al Risalah, 4. Issue). Az al-Káida az évek során számtalan nyomtatott és online kiadványt jelentetett meg, ez a legfrissebb.<sup>127</sup> A sok érdekes és kutatói szempontból hasznos információ mellett, a lap külön rovatban foglalkozik a szervezet gyakorlati kommunikációjával. Például a lap egy korábbi számában (Al Risalah, 3. szám) a mobiltelefonok biztonságáról ír, arról, hogy a harctéren óvakodjanak a *mudzsáhidek* az okos telefonok használatától, mert azt a beépített GPS rendszeren keresztül könnyen beméri az ellenség, és drónnal likvidálják a használóját. Emellett olyan dolgokban is ad gyakorlati tanácsokat, hogy aktivistái az egymás közti biztonságos internetes kommunikációban használják az emberek többsége által ismeretlen Darknet-et<sup>128</sup>, és részletesen leírja, hogyan kell letölteni hozzá a Tor böngészőt (csak a hivatalos és legújabb verziót etc.), hogyan kell azt használni, valamint azt, hogy kizárólag angolul kommunikáljanak rajta (Al Risalah, 4. Issue). Ez utóbbi cikk azért is érdekes, mert a fejlett technika ellenére Oszáma erre vonatkozó belső használatra kiadott utasításával zárul: „...az ellenség könnyen monitorozhatja a mudzsáhidek elektronikus kommunikációját... A számítástechnika nem a mi tudományunk, nem mi találtuk fel. Úgy gondolom, hogy az adattitkosítástól függetlenül, így küldeni titkokat nagy kockázatot jelent...(ezért)...Minden érzékeny kommunikációt futárokkal kell lebonyolítani! (Oszáma bin Ládén, 2010 augusztus 7, Belső utasítás. Ford.: B.T.P.).” Bin Ládénék korán felismerték a tömegkommunikációban rejlő lehetőséget, és azt meglepően gyorsan és sikeresen alkalmazták saját érdekükben. Mint ahogy évekkel később fejlődött a számítástechnika, az infokommunikáció, pillanatokon belül kihasználták a közösségi médiában rejlő lehetőséget is, és ez különösen katalizálta a terrort, mert korlátlan, közvetlen és főleg cenzúra nélküli propagandát biztosított nekik (és a többi radikális szervezetnek is ld. DAIS/IS). Arról van szó, hogy a kommunikáció technikai fejlődése, amivel az al-Káida folyamatosan lépést tartott, lehetővé tette, hogy ténylegesen

---

<sup>127</sup> *ar-Riszála*, angol átírásban *Al Risalah*, az Al Risalah Media angol nyelvű kiadványa, ami 2015 ramadán idején (akkor július) jelent meg először. A professzionális kiállítású újság egyfajta reakció a DAIS/IS agresszív és sikeres propagandájára, amivel hívók, szimpatizánsok és aktivisták tömegeit csábította át az al-Káidától a DAIS oldalára, ezért kiemelten foglalkozik a szíriai és iraki eseményekkel, valamint az DAIS kényes ügyeivel. Kutatói szempontból (mint minden hasonló kiadvány) valóságos „aranybánya”, hisz bepillantást ad az al-Káida működésébe, gondolkodásába. Különösen érdekesek a DAIS-ről szóló cikkek, a számtalan bennfentes információ miatt, amik célzottan megvilágítják a konkurens szervezetet, működésének árnyoldalát – mindezt a muszlimok „szemüvegén át”.

<sup>128</sup> Másnéven Deepweb, ami alternatív internet, speciális nyelvvel, programokkal, böngészővel etc., és egy sor illegális tartalommal. Nem látják a különböző keresőmotorok, ezáltal nagy mértékű anonimitást biztosít használójának. A szervezett bűnözés ezen bonyolítja üzleteit, de a radikális mozgalmak is előszeretettel használják konspiratív műveleteikre, kikerülve a különböző szolgálatok ellenőrzését.



„globalizálják” a dzsihádot. Azaz az iszlám meglévő problémája és a kommunikációs technikai forradalom veszélyes gyűjtőeleggyé állt össze. Hiába jelölték meg az ideológusok (pl. Kutb a Mérföldkövekben, vagy Azzám a Muszlim földek védelmében) a dzsihád további stációjaként a kvázi világméretű harcot, ez mind nem jöhetett volna létre a technika fejlődése nélkül, amit – ismételten aláhúzva – a radikális szervezetek nagyon gyorsan elsajátítottak. Tulajdonképpen a globális terror a globalizáció „zabigyereke”.

Afganisztánban forrt ki az al-Káida ideológiája, mint azt bin Ládén 96-os és 98-as *fatvái* bizonyítják. A helyszín kétszeresen is adekvát, mert itt született Azzám ideológiája is, ami az al-Káida ideológiájának az alapjait adja. Az al-Káida eszméi tehát klasszikus alapokra épülnek, aminek két fontos pillére az ősök (*szalaf*) tisztelete, és a dzsihád (fegyveres), ami *fard ájn*, és mindemellett jelentős szerepe van a mártírságnak. Ezt az ideológiát hívják dzsihádistá szalafizmusnak. Azzám ideológiáját és dzsihád felfogását Ibn Tajmijja művei nyomán dolgozta ki, és bár erős mártírtudat jellemzi, általában véve klasszikus felfogású eszmerendszernek nevezhetjük. Bin Ládén ideológiája a fentiekre épül (Azzámra és így Ibn Tajmijjára), mégis más, amennyiben konkrét ellenségnek jelöli meg a zsarnoknak tartott muszlim vezetést, ill. a „könyv népeit”, mint „keresztes-cionista” szövetséget. Megszületett az az ideológia, ami meghatározza napjaink terrorizmusát, de főként a mai radikális muszlim gondolkodást. Maga az ideológia elnevezése, ahogyan erről korábban már szó volt (ld.: II.5.2.), a 90-es évek „Londonisztánjából” ered. Az akkori Londonban nagy számban élő, és a [www.azzam.com](http://www.azzam.com) honlapon élénk dzsihádistá diskurzust folytató afgán araboktól került be a köztudatba, és terjedt el. A név, bár meggyökerezett a nyugati társadalomtudományban is, sok vitát kavart, különösen a mérsékelt muszlimok közt. Az egyik probléma az, hogy nem iszlám tudósok által bevezetett kategóriáról van szó, hanem egy un. mozgalmi elnevezésről, így tulajdonképpen nincs is létjogosultsága a muszlimok vallási terében. A nagyobb probléma viszont az, hogy sok mérsékelt muszlim, akinek még most is fontos az ősök tisztelete (*asz szalaf asz szálih*) és a dzsihád, mint klasszikus fogalom az iszlámban, joggal tekintheti magát dzsihádistá szalafinak, de mégsem teszik szívesen a fogalomra tapadt negatív konnotáció miatt. A muszlim radikálisok egész egyszerűen ellopták, kisajátították ezt az iszlámban „jól hangzó” fogalmat. Számukra az sem megoldás, amit ebben a tudományban már néhányan hangsúlyoznak, és ez a módszerekben való különbségtétel. Természetesen nem mindegy, hogy egy csoport

milyen ideológiát vall magáénak, de ha ezt még más csoportokra rá is akarja kényszeríteni erőszakos módszerekkel, az már más kategória. Nem tudjuk, hogy Azzám élete utolsó éveiben, a 80-as évek vége felé, használta-e ezt fogalmat mozgalmuk leírására, de az biztos, hogy a közös ideológiai gyökerek ellenére, a szovjetek elleni afgán dzsihad és az al-Káida dzsihadjának a módszerei merőben különböznek egymástól.

Ha megnézzük bin Ládén fent említett két kiáltványát, azt látjuk, hogy ugyanarról ír mindkettőben. Valójában nem is beszélhetünk *fatvákról*, mivel bin Ládennek semmilyen jogosítványa nem volt ahhoz, hogy ilyet kiadjon. A 96-os munka címe „Nyilatkozat az amerikaiak elleni háborúról, amiért elfoglalták az iszlám két szent helyét”, de inkább ostromozza ebben a szaúdi rezsimet – tulajdonképpen a legsúlyosabb bűnnel, a *takfírral* vádolja a vezetést – „ami megszűnt legitimnek lenni a tettei által” (Bin Ládén, 1996, pp.: 4.), mint az amerikaiakat, amiért bevonultak az Arab-félszigetre. Érveléseit, mint mestere, Azzám, Ibn Tajmijja, Korán és *hadisz* idézetekkel támasztja alá. A 98-as nyilatkozat, melynek címe „Dzsihad a zsidók és keresztések ellen” címében konkrét, tartalmában pedig sokkal rövidebb, és szembetűnő különbség, hogy ezt egy „ernyőszervezet”, az Iszlám Világfront jegyzi. Ez öt, nem túl nagy kapacitású, adott helyi problémákra reagáló szervezetet foglalt magába, és jellemzően a jövőben ez a szervezet nem is hallat magáról. Az aláíráskor bin Ládén nem is említi az al-Káida nevet, csak az Iszlám Világfrontot. Lehet, 1998 februárjában még ez utóbbi névben gondolkodott, de miután az idő bebizonyította, hogy elsősorban az afgán veteránokból kinőtt kisebb nagyobb szervezetekre számíthat, valószínűleg megmaradt az afgán araboknak ismerős elnevezés mellett. Bin Ládén ideológiájánál még valamit meg kell említeni, és ez a *fitna* kérdése.

A *fitnát* bin Ládén mindvégig következetes elítélte, valószínűleg szellemi tanítója, Azzám hatására. Már a kezdetekben is arra a klasszikus álláspontra helyezkedett és ezt tartotta is élete során, hogy a a muszlimok közti harc káros, azt kerülni kell, sőt egyenesen az összefogást propagálta. Alkalmazza ugyan a *takfírt*, de ezt csak az általa zsarnoknak tartott muszlim vezetésre, (ebben eltér a klasszikus gyakorlattól), és sosem egy nagyobb muszlim csoportra (pl. síiták). Tetteiben is utolérhető mindez: a 90-es évek elején, amikor a szaúdi rezsime visszautasította ajánlatát, a szudáni kitérő előtt néhány hónapra Afganisztánba utazott, hogy egyezséget hozzon létre a két legerősebb hadúr, Hekmatjar és Maszúd közt, tudjuk, ez nem járt sikerrel. Helyette, az-Zaváhíri a 90-es évek közepén élesen bírálta az algériai GIA vezetését, a muszlimok ellen elkövetett erőszak miatt, és

évekkel később ugyanígy bírálták az-Zarkávit, a síiták ellen Irakban elkövetett módszeres erőszakért, ahogy ez világosan kiderül az elfogott al-Káida levelezéséből.

9/11 vitathatatlanul mérföldkő lett a történelemben és természetesen a szervezet életében is. Bin Ládenék tudatosan felkészültek a terrortámadás utáni időkre, számoltak az ellencsapással, és tisztában voltak azzal, hogy addigi életük és működésük teljes mértékben megváltozik. Ezt jól példázza az al-Dzsazírán 2001 december 27-én közzétett videó üzenet, melyben annak ellenére, hogy a világ egyik legnagyobb hajtóvadászata folyik ellene, ezt mondja: „Akár megölik Oszámát, akár nem, hála legyen Allahnak, mert az ébredés megtörtént.” (Burke, 2004. pp.: 269.). 9/11 nemcsak egy merénylet sorozat, amivel csapást mértek az ellenségre a saját területén, hanem tudatos provokáció is, amivel háborúra kényszerítik a világ immár egyetlen szuperhatalmát, az Egyesült Államokat Afganisztánban, ott, ahol néhány évvel korábban a *mudzsáhidek* legyőzték a másik szuperhatalmat, a Szovjetuniót. Valószínű, hogy ez is a terv része volt, hisz ezt könnyen párhuzamba lehet állítani a *szalaf* hagyományokkal is, amikor a muszlimok az akkori világ két nagyhatalmával a perzsa és a bizánci birodalommal háborúztak, és az előbbi meglepően gyorsan le is győzték. A merényletről csak kevesen tudtak, és szinte biztos, hogy a részletekbe házigazdájukat, Omár mollát sem avatták be, de azzal tisztába lehetett, hogy az al-Káida nagyszabású merényletre készül, mert két nappal 9/11 előtt bin Ládenék közreműködésével, egy célzott merényletben megölték a legendás *mudzsáhidot*, a hadvezér Sah Maszúdot, az Északi Szövetséget vezetőjét, a *tálibán* rendszer egyetlen számottevő ellenfelét (ez az afgán 9/9). Ez egyrészt „gesztus” volt a házigazda felé, másrészt taktikai manőver is, mert tudták, hogy a válaszcsepásban Maszúd az amerikaiak természetes szövetségese lesz, és ezt mindenképpen el akarták kerülni, hisz Maszúd katonai tapasztalatával, és főleg stratégiai tehetségével senki sem konkurálhatott Afganisztánban. Az al-Káida felkészültségét (és egyúttal az amerikaiak felkészületlenségét és inkompetenciáját) mutatja az a tény is, hogy bin Láden és szervezetének felső vezetése egyszerűen kicsúszott a koalíciós erők kezéből az afgán kampány ideje alatt, és utána évekig sikeresen rejtőzködtek előlük. Bin Láden rejtekét végül beazonosították a pakisztáni Abottabádban, és egy katonai akció során 2011 májusában megölték<sup>129</sup>, de alvezére, az egyiptomi az-Zaváhíri hollétéről még mindig nem

---

<sup>129</sup> A történetről szemléletes leírást olvashatunk az egyik résztvevő szemtanú, Navy Seal kommandós, Mark Owen könyvéből (Mark Owen, Kevin Maurer (2012): No Easy Day. The Only Firsthand Account of the Navy Seal Mission that Killed Osama bin Laden. Penguin Book, New York.)

tudni semmi biztosat. Egy azonban biztos, a 9/11-es merényletekkel az al-Káida elérte célját. Egyrészt meghozta számára a világszintű ismertséget, az iszlám problémái szó szerint a világ frontvonalába kerültek, másrészt azzal, hogy G. W. Bush elnök meghirdette a terrorizmus elleni totális háborút, a lehető legszélesebbre tárta az iszlám problémáinak kapuját, azaz megteremtette azt a világméretű harcot, amire a dzsihadista szalafizmus vágyott. 9/11 válaszként megindított afganisztáni hadjárat után, az al-Káidához köthető merényletek sora söpört végig majd minden kontinensen, ahogy sorra alakultak, ill. aktivizálódtak (a már meglévő), és neki hűségesküt (*baaja*) fogadó lojális muszlim terrorcsoportok. Eltelt jó másfél évtized, és különösen az iraki front megnyitásával a helyzet még rosszabb lett. A szervezet, bár vezető pozícióját az utóbbi években elveszítette a radikális iszlamista táborban, még mindig prosperál. Utoljára 2016-ban történt szignifikáns fordulat a szervezet életében, amikor bin Ládén életben maradt kedvenc fia, a 23 éves Hamza bin Ládén<sup>130</sup>, először lépett a nyilvánosság elé, egymást követő több hangüzenetben.

Tartalmukat tekintve az üzenetek nem hordoztak új, releváns információt, inkább a fiú apja régi kommunikációját frissítette fel, mondhatni a szokásos dzsihadista diskurzust használta napjainkra adoptálva. Egyik üzenetében kifejezetten a muszlimoknak üzen, hogy csatlakozzanak a jelenlegi szíriai dzsihád harcokhoz, és az ottani dzsihád fontosságát hangsúlyozza, amikor kijelenti, hogy a muszlimok még sosem álltak olyan közel Palesztina és Jeruzsálem felszabadításához, mint most. Egy másikban (aminek a címe is apjára utal „We are all Osama”), már a Nyugatot fenyegeti és bosszúról beszél: „Folyamatosan csapást fogunk rátok mérni, és üldözni fogunk titeket a hazátokban és külföldön egyaránt.” Ebben az üzenetben az apja megölése miatti bosszúról beszél, ami Hamza közlése szerint nem személyes, mert ez a bosszú nem kizárólag az övé, hanem általában a muszlimoké, mert olyan emberért állnak majd bosszút a muszlimok, aki az iszlámot védte. Egy harmadik üzenetben egyenesen a szaúdi néphez szól, különösen a fiatalokhoz. Felszólítja őket, hogy rázzák le magukról a királyi család uralmát, ezáltal megszabadulnak az Egyesült Államok befolyásától is, és csatlakozzanak az al-Káida-hoz ([www.afp.com/2016/05/10/bin-laden-son-new-audio-message-wage-jihad](http://www.afp.com/2016/05/10/bin-laden-son-new-audio-message-wage-jihad); [www.ibtimes.com/2016/07/10/hamza-warn-the-us.html](http://www.ibtimes.com/2016/07/10/hamza-warn-the-us.html); [www.military.com/daily-news/2016/08/17/bin-laden-son-urges-overthrow-saudi-](http://www.military.com/daily-news/2016/08/17/bin-laden-son-urges-overthrow-saudi-)

---

<sup>130</sup> Hamza bin Ládén ott volt Abottábadban, amikor apját a US Navy Seal egységei likvidálták.

rulers.html). Kutatói szempontból az üzenetek jelentősége elsősorban az, hogy generáció váltásnak lehetünk tanúi. Hamza gyakorlatilag bejelentkezik apja helyére a szervezetben, és ez egy tudatos lépés az al-Káida vezetése részéről, hiszen Oszáma fiát a dzsihádisták közösségnek maga Zaváhíri (a jelenlegi vezető) mutatta be egy évvel korábban. Az al-Káidának szüksége van a vérfrissítésre, mert Zaváhíri hírneve és karizmája nem mérhető Oszámáéhoz, és már túl öreg ahhoz, hogy az időközben felnövekedett új generációt kellően meg tudja szólítani. A muszlimok közt legendává vált bin Ládén fia erre kiváló választás. A jelenlegi helyzetet tekintve rá vár a feladat, hogy a szervezet megtépázott brandjét újból vezető pozícióba juttassa, amit az elmúlt néhány évben elhódított tőle egy jobban szervezett, a helyi problémákra gyorsabban és talán agresszívabban reagáló, de mindenképp hatékonyabb szervezet, ami Iszlám Államnak, sőt Kalifátusnak nevezi magát.

## 2.15. A „Kalifátus”<sup>131</sup>

1924-ben Törökország felszámolta a kalifátust. 90 év telt el, és 2014 június 29-én az iraki Moszulban egy magát Iszlám Államnak (DAIS/DAESH/IS) nevező terroriszervezet újból kikiáltotta a kalifátust, élén Ibrahim kalifával, mozgalmi nevén Abu Bakr al-Bagdadival, a szervezet vezetőjével. Eltekintve a körülményektől (a szervezettől, annak erre vonatkozó legitimitásától etc.), maga a tény, hogy a kalifátus újból létezik, óriási érzelmi jelentőséggel bír a világ különböző pontjain élő szunnita muszlimok tömegeinek. Azonban a deklarálás körülményei, de különösen a szervezet tettei széles körű ellenérzést váltottak ki szerte a világban, és az *ummán* belül is. Ez utóbbira példa a 126 prominens muszlim vallástudós által aláírt nyílt levél, amit az újdonsült kalifának címeztek, és 24 pontba szedve jogi érvekkel alátámasztott éles kritikát fogalmaznak meg benne az DAIS-al és a kalifátus kikiáltásával kapcsolatban. A levél valójában sokkal több,

---

<sup>131</sup> Története során a DAIS/DAESH nevű radikális szervezet több elnevezésen ment keresztül, míg végül önhatalmulag felvette a jól csengő Iszlám Állam, ill. Kalifátus elnevezéseket, amik sajnálatos módon elterjedtek a köztudatban, és ez az oka annak, hogy a dolgozat is használja ezeket. A fejezet címben szereplő idézőjelet ez esetben az indokolja, hogy a szervezet inkább proto-állam, egy sajátos, marginális iszlám értelmezéssel, mint az igazi iszlám elvein működő állam, és semmiképpen nem tekinthető legitim kalifátusnak, ill. a korábbi kalifátus rendszerének bármilyen jogutódjának. Ez egyértelmű, ha megvizsgáljuk legitimitását, ideológiáját, létrejöttének és működésének iszlám mozgatóit – ami részben a fejezet tárgya. Az elnevezésben tehát sokkal etikusabb, kifejezőbb és praktikusabb a korábban használt ISIS, ISIL, de leginkább az arab megfelelője, a DAIS – ahogy ezt a dolgozat már jelezte. Az Iszlám Állam, Kalifátus kifejezéseket, bármennyire is kerülendő a fentiek tükrében, egy dolog teszi indokolttá, egyszerűen az, hogy a szervezet így nevezi magát.

fontosabb, mint kritika. Először is pontról pontra végigmegy az DAIS viselt dolgain, barbár cselekedetein – amiket a szervezet a saját kommunikációs csatornáin, propaganda gépezetén keresztül helyesnek, az elsődleges források és a *saría* általuk alkalmazott sajátos magyarázatával, alkalmazásával jogszerűnek tüntet fel – és lépésről lépésre cáfolja azok jogosságát. Itt nem a Nyugat társadalomtudósainak a kritikájáról van szó, a kritika belülről jön, ráadásul az iszlám szellemi vezető rétegéből. Ez adja a levél igazi lényegét, hisz egyrészt válasz a Nyugat kérdéseire, hogy az IS nem azonos az iszlámmal, nem az elfogadott tanokból fakad, hanem azok kifordított magyarázatából, de a muszlim tudósok számára ennél is fontosabb, hogy ez a levél egyúttal a saját híveikhez is szól, azokhoz a muszlim kételkedőkhöz, akiket az IS eredményei és propagandája meggyőzött, és valamilyen módon támogatják azt, vagy egyenesen csatlakoznak hozzájuk, ahogy az IS erre fel is szólította a világ muszlimjait (126 muszlim tudós, 2014). Nagy kihívás ez az *uléma* számára, mert a DAIS az első olyan terrorszervezet a globális radikális iszlamizmus történetében, ami saját területtel rendelkezik, kvázi államként működik, ráadásul nem is akármilyen államiságot mond magáénak, nem egy „szimpla” emirátust, hanem a muszlim kollektív gondolkodásban abszolúte pozitív csengésű, és globálisnak gondolt kalifátust. Ez pedig kézzelfogható valóságot kínál a szimpatizánsoknak, igazi „öt csillagos dzsihád”, ami távol áll az al-Káida nehezen megfogható konspiratív világától, és valójában ez az (és nem a két szervezet közti szíriai harcok) amivel az IS felülírta és legyőzte az al-Káidát.<sup>132</sup> Ahhoz, hogy megértsük a szervezet ideológiáját, működési elveit, érdemes áttekinteni a történetét, sorra venni azokat az eseményeket és prominens figurákat, és azok eszméit, amik és akik kialakították, illetve meghatározzák azt. Ez többek közt azért is tanulságos, mert rávilágít azokra az általánosan negligált tényekre is, hogy az Egyesült Államok tétova és elhibázott regionális politikája, valamint a hatalomra került síita iraki kormányzás milyen szerepet játszott az eddigi legradikálisabb szunnita szervezet létrejöttében és prosperálásában.

Minden út Rómába vezet, tartja a mondás nálunk, a globális dzsihád világában viszont minden út Afganisztánba. A szervezet gyökerei ugyanis nem a szíriai polgárháborúba, nem is az iraki megszállás idejére, hanem egyenesen a szovjetek elleni

---

<sup>132</sup> Az teljesen egyértelmű, hogy egy illegálisban lévő terrorhálózathoz csatlakozni nem egyszerű. Az al-Káida esetében a legjárhatóbb mód, a már említett Darknet, ill. valamelyik radikális imám vezette meceset közösségéhez való csatlakozás. A csatlakozó szimpatizánsok szempontjából azonban mindegyik kockázatos, bonyolult és gyakran hosszadalmas folyamat. Ennél sokkal egyértelműbb a DAIS területére – ami számukra *dár al-iszlám* – való kivándorlás.

afgán dzsihád idejére vezetnek. Mint már tárgyalta a dolgozat, Azzám felhívására a nyolcvanas évek második felében „özönlöttek” a fiatal, tette kész iszlamisták Afganisztánba. Ilyen volt a húszas éveiben járó, palesztin gyökerű, jordániai születésű, iskolázatlan, büntetett előéletű, de agilis Abú Muszaab az-Zarkávi is, eredeti nevén Ahmed Fádil al-Halajla.<sup>133</sup> Zarkávi elkésett, a fontosabb harci cselekmények lezajlottak, a Szovjetunió vereséget szenvedett és a kivonulásra készült. Mégsem jött hiába, mert fontos kapcsolatokra tett szert a dzsihád network-jén belül, amik a későbbiekben meghatározták karrierjét. Afganisztánban ismerkedett meg későbbi tanítómesterével, a szintén palesztin-jordán származású ideológussal, a kortárs dzsihád egyik legbefolyásosabb alakjával, Abu Mohamed al-Makdiszivel, ill. az ekkor már híressé vált Oszáma bin Ládennel. A 90-es évek elején afgán tapasztalatokkal, kapcsolati hálóval és valószínűleg némi kezdő tőkével felszerelve Zarkávi és Makdiszi visszatért Jordániába. Létrehoztak egy helyi szervezetet, melynek célja a hitetlennek tartott, világi jordán uralkodó ház és az őket kiszolgáló rezsim megdöntése. A szervezet neve *Dzsund as-Sám*, azaz a Levantei Divízió lett, és az ideológiáját Makdiszi nézetei adták. (A név minden esetre arról árulkodik, hogy az al-Káida helyi szervezetét akarták megvalósítani.) A jordán szolgálatok azonban figyelték a hazatérő afgán arabokat, és Zarkávit, Makdiszit, társaikat elfogták, és 1994-ben 15 év börtönre ítélték őket. Zarkávi számára ezek tanuló évek voltak, mivel Makdiszivel együtt töltötték büntetésüket, ekkor alakult ki köztük a mester és tanítvány viszony. 1999-ben királyi amnesztiával szabadultak. Makdiszi maradt Jordániában, míg Zarkávi rövid kitérővel visszatért Afganisztánba.

Érdemes elemezni Makdiszi munkásságát, mivel az ő tanai, nézetei formálták leginkább Zarkávit, a DAIS/IS origó figurájának ideológiáját. Makdiszi az iszlamista berkeken belül a hírnevét azzal alapozta meg, hogy 1984-ben *takfírt* alkalmazva hitetlen államnak nyilvánította a szaúdi rezsimet (Hermann, 2015). Gondolkodására Ibn Tajmijja és Abd al-Vahháb tanai voltak nagy hatással. Az ő munkáik hatására használta a *takfírt*, ami gondolkodásának korai szakaszát annyira jellemezte. Elkötelezett híve volt a vahhábizmus eszméinek, de nem az intézményesített vahhábizmusnak. Egyetértett al-Utaibival és maroknyi csoportjával, akik 1979-ben elfoglalták a mekkai Nagymecsetet, szerinte ők képviselték az igazi vahhábizmust és nem a szaúdi uralkodó ház. Számtalan

---

<sup>133</sup> A *mudzsáhidek* közt igen elterjedt a felvett nevek használata, aminek minden bizonnyal konspiratív oka is van, hiszen sokuk illegalitásban tevékenykedett a saját hazájában. Ezek az archaizáló elnevezések az illető személy első szülött gyermekének és származási helyének elnevezéseiből tevődnek össze. Zarkávi nevének jelentése, Muszaab apja, aki Zarkából származik.

tanulmányt, könyvet írt, az egyik leghíresebb munkája a *Millat Ibráhim* (Ábrahám krédója). Ebben többek közt azt a kérdéskört járja körbe, hogy az igazi muszlim meddig lehet hű országa politikai hatalmához, és mi az a pont, ahol ezt meg kell tagadnia. Szerinte minden olyan esetben meg kell tagadni a hatalmat, szembe kell vele menni, ha az már nem az isteni törvényeket (*saría*), hanem az emberi törvényeket követi, alkalmazza (Maqdisi, 2010; Rostoványi, 2010). Ugyanígy alapon ítéli el a demokráciát is, mivel az emberi kreatúra, számára egyfajta többistenhit, ami ellentétes az iszlám monoteizmusával. Ennek a nézetének egy teljes könyvet is szentel, *Democracy: A Religion!* (Demokrácia: a vallás!) címmel (Maqdisi, 2012). Munkáiban fontos szerepet tulajdonít a *takfír* mellett a dzsihádnak, a *Millat Ibrahimb* például ő is a hajdani *mudzsáhid*, Ibn Mubarak életét állítja követendő példának, míg a *takfírra* a hajdani vahhábiták esetét hozza fel történelmi példának, akik nem haboztak hitetlenné nyilvánítani az egyiptomi hadsereget, amikor a török porta ellenük hadba küldte őket (Maqdisi, 2010). Ugyanakkor tökéletesen tisztában volt azzal, hogy a hitetlenség, nem muszlimnak bélyegzés alkalmazásakor körültekintően kell eljárni, és ez később számtalan vitát váltott ki közte és azon szélsőséges muszlimok közt (*mukaffírah*), akik ezt a fogalmat minden körültekintés nélkül, és gátlástalanul alkalmazták. Ebben a témában tanulmányt is kiadott, „A harmincas értekezés, ami figyelmeztetés a takfír túlzott alkalmazására” (Maqdisi, 2010 pp.:209; 2012 pp.: 9). Évekkel később pont ez a nézetbeli különbség okozott szakadást mester és tanítványa közt, Makdiszi elhatárolódott Zarkávi nézeteitől, és éles kritikával illette hajdani tanítványát az iraki fonton gyakorolt agresszív *takfír* politikájáért, mivel Makdiszi az évek múlásával revideálta a nézeteit, és lényegesen mérsékeltebb hangot ütött meg. Valószínű ebben közrejátszott az is, hogy a jordán hatóságok többször bebörtönözték.<sup>134</sup> (Ebben is hasonlít a pályája, az általa oly sokra tartott *szalafi* nemzedék ld. Hanbal, ill. Ibn Tajmijja, vagy a modern iszlamizmus harcos képviselőire ld. Kutb etc.) Legutóbb 2015-ben engedték ki a börtönből. Akkor újból az érdeklődés középpontjába került, mert nyilvánosan, egy televíziós interjúban elítélte a DAIS-t, amiért megégették egy elfogott jordán vadászpilótát. A műsorban Korán és *hadís* idézetekkel érvelt, és rámutatott arra, hogy ez ellentétes azokkal az elvekkel, amit az iszlám ír elő a hadifoglyokkal való bánásmódra (Maqdisi, 2016).

---

<sup>134</sup> Azért is több hónapos börtön büntetést kapott, mert egyik munkája – szabad fordításban: „Ez az a zaj, amit én Allahért csapok” (Maqdisi, 2012. Ford.: B.T.P.) – 9/11 dicséretéről szól, amiben hosszasan érvel a terrorcselekmények legitimitása mellett.



Zarkávi a szabadulása után egy darabig még Jordániában maradt, hogy a Levantei csoporttal megszervezzék egy merényletet, egy ammáni luxus hotel felrobbantását, de a jordán szolgálatok leleplezték a készülődést, így neki nem sok választása maradt, visszatért Afganisztánba. Itt újból felvette a kapcsolatot az al-Káida vezetésével, és sikerült meggyőznie bin Ládent, hogy anyagilag támogassa egy saját szervezet és kiképző tábor létrehozásában. Több forrás is említi, hogy bin Ládennek nem volt szimpatikus Zarkávi nyakassága, fiatalkori bűnöző múltja, de legfőképpen a *takfír* túlzott alkalmazását előtérbe helyező nézetei. Ennek ellenére anyagilag támogatta Zarkávi tervét, aki a Herát melletti félsivatagos vidéken felállította kiképző táborát, és megalapította saját csoportját, amit Makdiszi honlapja után *Dzsamáat at-Tauhíd va-l-Dzsihad-nak*, azaz Egyistenhit és Dzsihad Szervezete-nek nevezett el (Whitlock, 2006; Hermann, 2015).<sup>135</sup> Ekkor még mindig a jordán „harcér” volt a prioritása, táborában közel-keleti, főként jordán dzsihadistákat képzett ki, a jordán rezsim elleni harcra. 9/11 azonban felülírta a terveit, amit valószínűleg nem bánt, mert életében először most valóban a hitetlenek ellen harcolhatott. Amikor az amerikaiak megindították az afganisztáni offenzívát, embereivel már a *tálibok* oldalán küzdött. Az offenzíva gyorsan haladt előre, és Zarkávi az egyik csatában súlyos mellkasi sebet szerzett, amit valószínűsíthetően Iránban kezeltetett. Életének ez a szakasza azért érdekes, mert néhány évvel később az amerikai politika – ami akkor minden eszközzel próbálta igazolni iraki hadjáratának jogszerűségét, ezért Colin Powell külügyminiszter egy nyilatkozatában ezt a történetet úgy tálalta a nyilvánosság felé, hogy Zarkávi egyenesen a Szaddam Husszein vezette Irakba utazott, és ott gyógykezelték – állította ezt annak ellenére, hogy ennek semmi nyoma nincs Irakban (Burke, 2004). Ez pedig azt jelentette volna, hogy a Szaddam rendszernek – ami valójában a radikális iszlamista szervezeteket kegyetlen eszközökkel üldözte, és politikai ellenfeleinek tekintette őket – kapcsolata volt az al-Káidával. Ez, és az ehhez hasonló „bizonyítékok” akkor nagyon kellettek az amerikai kormánynak az iraki katonai kampány gyorsan fogyó hazai (USA) támogatottságának a helyre állítására.

Zarkávi miután felgyógyult, Észak-Irakba, a kurd régióba utazott és ott kapcsolatba lépett egy kurd radikális iszlamista szervezettel az *Ansár al-Iszlámmal*. Az asszisztenciájukkal újjá szervezte csoportját, a *Dzsamáat at-Tauhíd va-l-Dzsihad*-ot, és kiképzőtáborokat működtetett. Amikor az amerikaiak vezette koalíció 2003 tavaszán

---

<sup>135</sup> Más munkák a csoport létrehozását 2002-2003-ra teszik, amikor Zarkavi az észak-iraki régióba utazik, Afganisztán amerikai megszállása után (Besenyő [et al], 2016).

megindította a Szaddam Husszein Irakja elleni offenzívát, Zarkávi csak az alkalomra várt. Az alkalom pedig elérkezett, és Zarkávi hamarosan az iraki felkelés kétes hírű, és legdetermináltabb aktorává vált.

2004 elején az iraki amerikai adminisztráció, a Koalíciós Ideiglenes Hatóság (Coalition Provisional Authority, CPA) megjelentetett egy elfogott, bizalmas levelet, amit Zarkávinak tulajdonítottak<sup>136</sup>. A levél Zarkávi helyzetjelentése bin Ládénék felé az iraki frontról, a dzsihád következő állomásáról. A megszállás első évéről von mérleget, felvázolja az ott lévő iraki erőket és a dzsihád szempontjából mérlegeli, stratégiaiilag elemezi, és csoportosítja őket. Négy csoportra osztja az ellenséget, amerikaiakra, kurdokra, iraki biztonsági erőkre, és tőle nem meglepő módon, iraki síitákra. Az amerikaiak „könnyű célpont, gyáva tömeg, amiből minél többet kell megölni, vagy elkapni (túszul ejteni)”, a kurdokra nem pazarolja a szavakat, ők egyszerűen az amerikaiak csatlósai, aki megnyitották Irak kapuit a megszállóknak, és ők az utolsók, akikkel majd végeznek (a kurdokat kifejezetten rosszul mérte fel, ahogy a későbbi évek eseményei bizonyították), a biztonsági erők pedig a megszállók kiszolgálói, „fülei, szemei, és kezei”, akikkel a közeli jövőben fognak végezni, mielőtt azok ténylegesen megerősödnenek. A legszembetűnőbb a levélben, a síitákhoz való hozzáállása. Árad a levélből a gyűlölet a síiták iránt. Arab szokás szerint szóvirágokkal teletűzdelt stílusban, de lealacsonyítóan ír róluk, ők a „ravasz és rosszindulatú skorpió, a beszivárgó méreg” etc. Zarkávi szerint nemcsak az amerikaiak ellen, de a síiták ellen is küzdeni kell. Az iraki front számára kétfrontos küzdelmet jelent, amiben ráadásul nem a hitetlen amerikaiak, hanem a hitehagyott „*ráfida* síiták”<sup>137</sup> a fő ellenség, és pont ez Zarkávi iraki taktikájának a pillére. A megszállás folyamán a hatalomból kiszorított és üldözött iraki szunnitákat azzal akarja felrázni, hogy szektáriánus háborút robbant ki azáltal, hogy a javarészt ekkor még inkább külföldiekből álló dzsihadista szervezetével (mint egy kutbi élcsapat) az iraki síitákat támadja minden eszközzel, ezután pedig az amerikaiak következnek, és ezt a káoszt addig fokozza, amíg a megszállókat kivonulásra nem készíti. Ezt írja: „Ha sikerül őket bevonni a szektáriánus háborúba, akkor létrejön a szunnita ébredés... a síita veszély nagyobb és pusztítóbb az iszlámra nézve, mint az amerikaiaké...” Ugyanakkor Zarkávi

---

<sup>136</sup> Az ilyen levelek eredetisége gyakran megkérdőjelezhető (mivel az ellenség publikálta és kommunikációs „fegyverként” használhatja), azonban a levél tartalma és stílusa megfelel az akkori iraki realitásnak és Zarkávi stílusának.

<sup>137</sup> A *ráfida* jelentése, „aki nem ismeri el az igazságot”, és így hitehagyott, de jelenthet dezertőrt is. Itt a szunniták pejoratív elnevezése a síitákra. A DAIS területén a síiták házának ajtajait „r” betűvel jelölik.

pontosan tudja (elődei példájából: Azzám, bin Láden), hogy a pusztá erőszak önmagában nem elég, éppen ezért aktív kommunikációra támaszkodva a széleskörű nyilvánosság bevonását tervezi: „Komolyan előkészítünk média anyagokat....és így létrehozunk egy olyan dzsihádot, amiben a kard és a toll kiegészítik egymást.” (az-Zarkávi, 2003). Ebből a levélből lehet megérteni a *takfir* súlyát, hiszen erre hivatkozva végigkegyetlenkedte élete hátra lévő éveit az iraki dzsihádban. Számtalan merényletet követett el a megszálló és a belbiztonsági erők ellen, de főként a síiták elleni látványos robbantásai okoztak kárt. Síita városrészek zsúfolt piacain, és síita kegyhelyeken robbantott, az egyik leghíresebb merényletét Nedzsefben, Ali kalifa sírjánál követte el. Az iraki ellenállás Zarkávi csoportjának színre lépése előtt egyfajta Robin Hood jelleget viselt magán. Az újságírók, majd később a segélymunkások relatíve szabadon, sértetlenül mozoghattak, Zarkáviék aktivizálódása után ez radikálisan megváltozott. Elszaporodtak a túszejtések, és a túszerként először váltságdíjat kértek<sup>138</sup>, később brutális módszerekkel kivégezték őket (narancssárga kezeslábasban, amit a guantánamói és a helyi amerikai börtönökben is használtak) kamera előtt, a filmeket pedig felrakták a világhálóra. Zarkávi ekkor kapta a „nyakazós” gúnynevet a nyugati sajtóban, míg az iszlamista websitetokon a „mészárosok sejkjeként” emlegették.

Érdemes azon elgondolkodni, hogy ez a kegyetlen, de hatékony taktika mennyiben volt a tanulatlan Zarkávi sajátja. A síiták hitetlenné nyilvánításának és a tömeges kegyetlen üldözésnek a gyakorlata kétségtelen az övé (de vehette a példát a *tálibántól*), azonban a kaosz fokozása, az iraki harcok kvázi polgárháborúvá szélesítése, ennek ötlete valószínű, hogy máshonnan ered. 2004 folyamán az interneten publikáltak egy munkát, *Idárat at-Tavahhus*, A kegyetlen kormányzás címmel<sup>139</sup>, aminek az alcíme is figyelemre méltó: A legkritikusabb stádium, amin az ummának keresztül kell mennie. A szerző egy bizonyos Abu Bakr Nadzsi (eredeti nevén Mohamed Halíl al-Hakím) egyiptomi származású dzsihádistá, aki személyes jó viszonyt ápolt Zaváhirivel, és ugyanakkor az al-Káida egyik stratégiája és egyben propaganda főnöke volt.<sup>140</sup> A munka

---

<sup>138</sup> A dolgozat szerzője 2004 áprilisában interjút készített 3 cseh újságíróval, akik az elsők közt voltak azon tudósítók közt, akiket túsul ejtettek Irakban. A három újságíró néhány hét fogság után szerencsésen kiszabadult. Nem úgy az amerikai állampolgár, a civil segélymunkás Nicholas Berg, akit nem sokkal később, május 7-én Zarkávi személyesen fejezett le, és az erről készült videót nyilvánosságra is hozta (YouTube.com).

<sup>139</sup> Pontos fordítás lenne a vad, vagy barbár kormányzás, de az előbbi nem túl kifejező, míg az utóbbi korrekt lenne, de az a *dzsáhilijjára* utal, és ez félrevezető.

<sup>140</sup> Nadzsi az al-Káida belső köréhez tartozott. Iszlamista karrierjét mint kutbista kezdte Egyiptomban, annak az Iszlám Dzsihád csoportnak a tagjaként, amely megölte Szadat elnököt 1981-ben. Ezért börtönben

egy katonai-politikai stratégiát ír le, melynek lényege, kíméletlen kegyetlenséggel a káosz megteremtése bizonyos muszlim országokban, majd ennek a fokozása egészen addig, amíg a hatalom meg nem roppan, és a tömegek biztonságuk és alapvető szükségleteik érdekében az erőt felmutató szervezet oldalára állnak, és ezáltal lehetővé válik a *saría* bevezetése, és egy proto iszlám állam létrehozása, mely végső soron a kalifátus újbóli kikiáltásához vezet. Nadzsi ezt kifejezetten a dzsihadista szalafizmus stratégiájaként írja le, és bár megjegyzi, hogy ezen kívül még létezik öt másik dzsihadista irányzat, melyek szintén rendelkeznek valamilyen stratégiával/programmal az iszlám állam megteremtésére, de ezek közel sem olyan hatékonyak, és „csak megzavarják az iszlám fiataltságot”(Naji, 2006. pp.: 6.). A stratégia ötletét a *tálibok* uralomra jutásából vette (Afganisztánról sokszor példálózik), hisz ott is addig fokozódott a zűrzavar, míg a népnek elege nem lett belőle, és végül a *tálib* mozgalom – mint megbízható erő – oldalára álltak, elfogadták őket, megteremtve ezzel a *tálibán* hatalmának legitimitását. Leírja, hogy hol, mely országokban alkalmazható ez a stratégia, milyen feltételeknek kell teljesülniük a hatékony alkalmazáshoz. Ilyenek a stratégiai mélységgel, elhagyott, kietlen területekkel rendelkező országok; azok, ahol már jelen van valamilyen dzsihadista mozgalom; a helyi hatalom gyengül; a felhalmozott fegyverekhez könnyen hozzá lehet férni, etc. A leírt stratégia szerint az iszlám állam létrehozásának két fő stádiuma van: az első a „zaklatás és kifárasztás stádiuma”, ezt követi „a kegyetlen kormányzás stádiuma, amin az ummának keresztül kell mennie, ez a legkritikusabb stádium, és ha ezt sikerült véghez vinni, akkor ez lesz a híd az iszlám államhoz” (uo. pp.: 10. Ford.: B.T.P.). Figyelemre méltó a második stádium részletezése, azoknak a kritériumoknak a felsorolása, amikre ebben a fázisban szükség van: a belső biztonság megszervezése; élelmiszerek és orvosi szolgáltatás biztosítása; a terület biztosítása az ellenség inváziójától; a *saría* bevezetése; a hit és a harci morál növelése a fiatalok kiképzése által a „kegyetlen kormányzás” területén, és ezáltal egy harcos társadalom létrehozása, amiben mindenki minden szinten részt vesz; az iszlám tudományok, majd a világi tudományok elterjesztése; kémek alkalmazása és egy alapvető hírszerző szolgálat felállítása; a *saría* bevezetése az adminisztrációban; a „képmutatók” elrettentése; folyamatos terjeszkedés, az ellenség állandó támadása, javaik elkobzása; szövetségre lépni azokkal, akikkel a szövetség építés megengedett /az iszlám szerint - *baaja* által/ (pp.: 27-28, 42-44.). Mindez azért érdekes,

---

is volt. Sokat mondó másik mozgalmi neve, Abu Dzsihad al-Maszri, „Az Egyiptomi Dzsihad Atyja”. 2008-ban egy pakisztáni-amerikai drón támadásban halt meg Pakisztán törzsi területén, közel az afgán határhoz.

mert a DAIS/IS ugyanezen alapelvek szerint épült fel, kötött szövetségeket ill. rendezkedett be az általa elfoglalt területeken. Pontosan, lépésről-lépésre követte a DAIS a könyv utasításait: az ellenőrzésük alá vont városokban, miután biztosították a terepet, a stratégiai fontos pontok után mindig a pékségeket és a kórházat szállták meg. Nadzsi természetesen nem mellőzi művében a dzsihádot sem. A negyedik részben, „Az erőszak alkalmazása” alatt így ír: „Azok, akik az elméleti dzsihádot tanulmányozzák, vagyis csak papíron foglalkoznak a dzsiháddal, azok soha nem fogják tudni megfogni ennek a lényegét. ... Az, aki korábban részt vett a dzsihádban, az tudja, hogy ez nem más, mint erőszak, kegyetlenség, terrorizmus, (mások) megfélemlítése és lemészárlása. – A dzsihádról és a harcról beszélek, és nem az iszlámról, és ezeket nem szabad összekeverni.” (uo. pp.: 72. Ford.: B.T.P.). Ehhez az idézethez nehéz bármit is hozzátenni, oly egyértelmű benne a dzsihádról alkotott nézetük, ugyanakkor figyelemre méltó az iszlámmal való összevetés.

A könyvet nemcsak a radikálisok forgatták, az amerikai adminisztráció hamar lefordíttatta (2006), így David Petraeus tábornok, a kiváló amerikai stratégia felhasználhatta azt az új iraki stratégia kidolgozásában, amikor 2007-2008 között a „Surge” (Lökéshullám) művelettel elfogadható egyensúlyi helyzetbe hozta a kaotikus iraki frontot, megteremtve ezzel az amerikaiak minél kisebb presztízs veszteséssel járó kivonulásának a lehetőségét.

Zarkávi a káosz fokozását tökélyre fejlesztette Irakban, és a megszállás elleni harc mellett, az egyre élesedő szunnita-síita ellentét szektáriánus háború felé sodorta az országot. Ahogy az al-Káidához írt levelében ígérte, felhasználta a médiát, és idővel az iraki háború hírhedt, emblematikus figurájává vált, és ez a státusz megfelelt mind az amerikaiaknak, mind Zarkávinak. Az amerikaiak így megtudták személyesíteni az ellenséget (gyakorlatilag egy időben minden merényletet neki tulajdonítottak), ez pedig Zarkávinak nem volt ellenére, hisz emelte renoméját a radikális iszlamisták táborán belül. 2004-ben Zarkávi hűségesküt (*baaja*) tett bin Ládennek, és ezzel hivatalosan is csatlakozott az al-Káidához. Csoportja ekkor felvette a *Tanzim Káidat al-Dzsihád fi Bilád al-Ráfídajn*, az al-Káida Mezopotámiai Dzsihád Szervezete nevet <sup>141</sup>, (médiában Iraki al-Káida), ő maga pedig emíri rangot kapott bin Ládentől a szervezeten belül.

---

<sup>141</sup> Pontosabban az al-Káida Dzsihád Szervezete a Két Folyó Országában. *Al-Ráfídajn*, a két folyó, az Eufrátesz és a Tigris. Ez Mezopotámia (ami nagyjából a mai Iraknak felel meg) ősi arab elnevezése.

2005-ben az al-Káida felső vezetése az iraki eseményekre reflektálva levelet küldött az akkor már hírhedtté vált „nyakazós” Zarkávinak, amit a CPA megszerzett és nyilvánosságra hozott. A levelet Zaváhiri írta, a szervezet helyettes vezetője. Ebből világosan látszik, hogy Zaváhiri inkább politikus, mint harcos. A levélből az derül ki, hogy valahol az afgán-pakisztáni határvidék törzsi részén bujkál, de a távolság ellenére is jól érzékeli az iraki frontot, sőt, már a meg szállás utáni helyzetre is gondol. Azt is ki lehet következtetni, hogy az eltelt évben több üzenet váltás is történt, ami azért is érdekes, mert a kommunikáció csatornája több esetben a nyilvánosság volt, Zaváhiri itt konkrétan említ egy al-Dzsazíra interjút<sup>142</sup>, amiben üzennek egymásnak (Az-Zawahiri, 2005. p.: 1.). Zarkávi tevékenységét általánosságban elismeri, gratulál az Irakban elért sikereihez, és már itt, ebben a levélben arról ír, hogy „az iszlám győzelme addig nem lesz teljes, amíg az iszlám világ szívében nem alapítanak egy iszlám államot prófétai mintára Levantében, Egyiptomban, Irakban és az Arab-félsziget államaiban, aminek a központja Levante és Egyiptom lesz” (uo.pp.:2.). Zaváhirinek ezt a megjegyzését tekinthetjük jóslatnak is, ami nem egész egy évtized múlva beteljesedik, de valójában arról van szó, hogy ez egy akcióterv része, ami ráadásul az al-Káida akcióterve, amit mindenképpen figyelembe kell venni a DAIS/IS tanulmányozásánál, hisz mind a Nadzsi könyvből, mind ebből a levélből is világosan látjuk, hogy a DAIS egyszerűen az al-Káida tervét valósította meg a gyakorlatban és semmi originálist nem hozott ezen a téren. Ezt egy jordán szalafi imám, Abu Szajjaf, úgy fogalmazta meg, az al-Káida és a DAIS ugyanazon érem két oldala (Junger - Qusted, 2016). (Azt, hogy Zaváhiri Egyiptomot is a születendő iszlám állam centrumába képzei, tőle nem szokatlan a származása és kutbista múltja és az ország politikai helyzete miatt; ugyanakkor hozzá kell tenni, az arab tavasz és az azt követő események változásokat generáltak az országban, de ez napjainra egy 360 fokos társadalmi „fejlődést” mutatott be, a tábornok Sziszi hatalomra kerülésével.) Zaváhiri a levélben konkrét lépéseket fogalmaz meg a jövőre nézve. Az első az amerikaiak kiűzése Irakból, a második egy proto iszlám állam létrehozása, amit addig kell fejleszteni, míg a kalifátus kikiáltása lehetővé nem válik. Ezután a dzsihádot ki kell terjeszteni az Irakkal szomszédos országokra, majd az utolsó, negyedik lépésként Izraelt kell megtámadni. Zaváhiri ennél a résznél rámutat arra hogy az akcióterv első két lépését csak a helyi

---

<sup>142</sup> Az al-Dzsazírat a Nyugat (különösen a média) többször vádolta azzal, hogy a szélsőséges muszlim szervezetek „szócsöve”. Ez a tendencia napjainkra is érvényes, azonban a kritikát javarészt a szakmai rivalizálás táplálja.

muszlim népesség támogatásával lehet véghez vinni, és a levél itt válik érdekessé. Zaváhiri ugyanis pont ezért, az iraki tömegek támogatásának a szükségszerűsége miatt, udvariasan – mondhatni klasszikus arab stílusban –, de élesen bírálja Zarkávi *takfir* szemléletének gyakorlati realizálását. Kritizálja Zarkávi síiták ellen elkövetett merényleteit, különösen Ali, „az utolsó igaz úton járó kalifa” mauzóleumánál történt robbantást. Az írásból kiderül, hogy vallási szempontból ugyanolyan negatív véleménye van a síitákról, mint Zarkávinak, sőt, politikailag egyenesen az Egyesült Államokkal való kollaborációval vádolja a vezető síita hatalmat, Iránt, mind Afganisztán, mind Irak ügyében. Ugyanakkor tanult a *tálibán* példájából – ezt meg is említi a levélben –, akik hatalomra kerülésük után csak saját embereiknek és a kandahári klánoknak kedveztek, és hitetlennek bélyegeztek és kegyetlenül üldöztek minden más afgánt, azzal, hogy nem az ő krédójukat követik, és így fokozatosan erodáltak, majd elvesztették a nép támogatását. Zaváhiri, mint politikus, a jövőre gondol, és jól érzékeli, hogy az ilyen tettek megosztják az *ummát*, mert a muszlimok többsége szerte a világban méltatja Zarkávi hadi sikereit az iraki ellenállásban, ugyanakkor nem értik, és elítélik az egyszerű síita embereken elkövetett erőszakot. A két vezető *takfirral* kapcsolatos nézetkülönbsége egyrészt magyarázatot ad arra, hogy miért húzódott nyolc hónapig Zarkávi hűségesküje az al-Káida felé, de ennél fontosabb az, hogy megmutatja, hogy mi az, amiben különbözik a „klasszikus” al-Káida és a majd létrejövő DAIS ideológiája egymástól.

A fentiekből is le lehet szűrni, hogy az Iszlám Állam létrejöttének egyik mozgatója az Irakban felszín alatt húzódó szunnita-síita ellentét, ami az ország megszállásával és az addig regnáló hatalmi struktúra szétverésével a felszínre tört. (Szaddam Husszein – aki 1979-től volt Irak elnöke – rendszere a kisebbségben levő szunnitáknak kedvezett <sup>143</sup>, és kemény elnyomó politikát folytatott az iraki kurdokkal és a többségben lévő iraki síitákkal szemben, de ezek ellenére egyfajta stabilitást teremtett az országban.) A kurdok már a katonai műveletek előtt szövetséget kötöttek a koalíciós erőkkel, autonómia, vagy egy esetleges önálló Kurdisztán reményében, a síiták azonban más utat választottak. 2003 tavaszán, az invázió alatt az iraki hadsereg nem várt módon, szinte azonnal összeomlott, és vele együtt szűnt meg a Szaddám vezette iraki állam is. A Koalíciós Ideiglenes Hatóság (CPA) létrehozott egy 25 fős Iraki Kormányzó Tanácsot,

---

<sup>143</sup> Szaddám Husszein (1937-2006) a szunnita tikriti klánból származott, pártjának, az Irakot irányító Baasz pártnak a tagsága is elsősorban szunnita volt. A katonai és állami vezető tisztségeket saját családtagjai, ill. klánjának tagjai töltötték be elsősorban.

melyet etnikai és vallási alapon állítottak össze, kedvezve a síitáknak (13 fő volt síita, 5 szunnita, 5 kurd és 1-1 asszír keresztény, ill. türkmén). A valós hatalom azonban a CPA vezetőjének Paul Bremernek a kezében volt, aki nehezen ismerte ki magát a fennálló iraki helyzetben. Egyik első intézkedéseként bevezette a „baasztalanítási programot”, ami a hadsereg felosztatását, és a Baasz párt kádereinek az eltávolítását jelentette a rendőrségből és az állami hivatalokból, ami által tanult, képzett tömegek kerültek az utcára, tovább fokozva a társadalmi feszültséget a megszállt Irakban. Az amúgy is törékeny közrend az egész országban összeomlott, a koalíciós erők nem tudták stabilizálni az országot. Törvényszerű volt, hogy létrejöjjön az ellenállás, melynek első hullámát a Baasz párti szunniták jelentették, és ez Falludza város ostrománál csúcsosodott ki 2004-ben (Resperger-Kiss-Somkuti, 2013). A kialakult hatalmi vákuumban a síiták is gyorsan cselekedtek, és most nyilvánvalóvá vált, hogy készültek a Szaddám utáni status quora. A száműzetésben lévő síita vallási vezetők hazatértek és beszálltak az iraki politikai, hatalmi játszamába, maguk mögött tudva az iraki síita lakosság támogatását. Különösen a Szaddám alatt meggyilkolt Szádik asz-Szadr ajatollah fia, Muktda asz-Szadr vált tényezővé, akinek politikai befolyását a mögötte álló többeszes síita milícia, a Mahdi Hadserege erősítette. Ez a síita félkatonai alakulat a fegyveres ellenállás fontos elemévé vált, különösen 2004-ben Nedzsef város (itt található Ali kalifa sírja) ostromakor, ahová bevette magát a milícia, és csak az amerikai erőkkel való hosszas tárgyalássorozat után vonult ki (Rostoványi, 2010). Mindez erősítette a síiták hatalmi pozícióját az újjá szerveződő Irakban, és Zaváhiri is a fent említett levelezésben direkt az ilyen alkukra utalt. Ebbe a kaotikus iraki ellenállásba lépett be harmadik aktorként Zarkávi a csoportjával.

Zarkávi az általa ellenőrzött zömmel szunnita területeken szigorú *saría* intézkedéseket vezetett be, pl. a középkort idéző büntetések, ill. a hangos zene és a dohányzás tilalma etc., és gyakorlatilag terrorizálta az iraki lakosságot. Ennek ellensúlyozására megpróbált minél több irakit beléptetni a javarészt külföldiekből álló csoportjába. Törekedett a hasonló ideológiai alapokon szerveződő iraki ellenálló csoportokkal is bizonyos fokú együttműködésre, és ez vezetett 2006 elején (az al-Káida vezetésének ösztönzésére, Nadzsi stratégiájának megfelelően) a Mudzsáhidok Súra Tanácsának - MST (*Madzslisz Súra al-Mudzsaheidin*) a létrehozásához. Ez az al-Káidához köthető iraki iszlamista csoportok laza szövetsége volt, ami már többeszer harcost tömörített, és amelyben az Iraki al-Káida (pontosabban a *Tanzim Kaidat al-Dzsihad fi*



*Bilád al-Ráfidain*) vezető szerepet játszott. Az iraki szunnita háromszögben és Észak-Irakban folyamatosan területeket nyertek, de az igazi expanziót Zarkávi már nem érte meg, 2006 nyarán egy amerikai bunker bomba végzett vele. Helyettese, Abu Ajjúb al-Maszri – egy egyiptomi radikális, akit még az afgán hadszíntérről ismert – lépett a helyébe. 2006 őszére az MST már akkora területet tudott magának, hogy kikiáltották az Iraki Iszlám Államot. Az új állam emírje azonban nem az egyiptomi Abu Ajjúb lett, hanem egy eddig ismeretlen iraki, Abu Omár al-Bagdadi<sup>144</sup>. Az Iraki Iszlám Állam (IIÁ) területén (ahogy Nadzsi művében leírta) hozzá láttak a proto-kalifátus kiépítéséhez. Ez a gyakorlatban a Zarkávi féle intézkedések folytatását, és a folyamatos, öngyilkos merényletekkel, robbantásokkal, agresszív fegyveres jelenléttel való terrorizálást jelentett, ami tovább fokozta a káoszt Irakban, és nehéz helyzet elé állította ismét a CPA-t. Ekkor nevezték ki 2007-ben az amerikai csapatok élére David Petraeus tábornokot, aki az irreguláris hadviselésből doktorált. A tábornok új stratégiát (Surge) dolgozott ki az iraki helyzet stabilizálására, mert az ekkor már beiktatott Núri al-Maliki vezette új síita kormány, még az amerikai katonai támogatással sem birkózott meg az IIÁ jelentette kihívással. Ennek egyik eleme a rövid időre tervezett, nagy létszámú amerikai csapatnövelés, de ennél sokkal meggyőzőbbnek bizonyult a stratégia másik eleme, ami az IIÁ ellen szerveződő szunnita törzsi miliciák komoly anyagi szponzorálását jelentette. Az amerikaiak rájöttek arra, hogy Irakban is többre mennek pénzzel, mint fegyverrel (Todenhöfer, 2016). A síiták által hatalomból kiszorított szunnita klánok – akik közt sok Baasz párti magasan képzett katonatiszt volt –, éppen eleget túrték már az IIÁ értelmetlen intézkedéseit a szunnita területeken, a saját otthonaikban, most összefogtak és megalapították az Ébredés (*Szahva*) Tanácsot, gyakorlatilag az MST ellenlábását. Az Ébredés mozgalom amerikai anyagi támogatással meghozta az eredményét, szívós harcok árán kiverték az IIÁ-t az általa ellenőrzött területek nagy részéről. Az IIÁ létszáma radikálisan, ezer fő alá redukálódott, a terrorcselekmények száma érezhetően csökkent, a helyzet, először a megszállás óta, stabilizálódott. Ez később lehetővé tette az Egyesült Államok katonai jelenlétének kivonását (valójában csökkentés) az országból, amit már az amerikai közvélemény is nagyon várt, és nem mellesleg Obama elnök teljesíthette választási ígéretét.

---

<sup>144</sup> Abu Omár al-Bagdadi személye vita tárgyát képezi a szakmán belül. Kevés megbízható információ van róla, van aki a létét is megkérdőjelezi, míg az iraki Hadügyminisztérium szerint az igazi neve Hamíd Daúd az-Závi, és Szaddám ideje alatt rendőr tábornok volt, akit *szalafi* nézetei miatt távolítottak el a testületből.

Amivel az amerikaiak nem számoltak, az a síita kormány alkalmatlansága volt Irak vezetésére. A Maliki adminisztrációnak nem volt megfelelően képzett, elegendő számú kádere az állam működtetéséhez, ennek ellenére negligálta a szunnita szakembereket, a szunnita milíciák zsoldját tovább nem fizette, sőt egyenesen szunnita üldözésbe kezdett a síita kormány, a Szaddám alatt elszenvedett sérelmekért. Nem ismerték fel, hogy a nemzeti megbékélés Irak alapvető érdeke, a hatalomból valamilyen szinten minden félnek ki kell vennie a részét (a kurdokkal többé-kevésbé sikeresen kiegyeztek), enélkül Irak újból polgárháborúba sodródik. Ráadásul saját érdekeiknek is ellent mentek, amikor a hadsereg vezető posztjaira lojális kádereket, de teljesen képzetlen „szakembereket” neveztek ki. Erre jó példa Moszul bevétele 2014-ben, amikor az IÁ néhány száz harcosa kiverte onnan az iraki hadsereg jól felszerelt, de képzetlen és rosszul vezetett többezres egységeit.

Ez a szituáció újabb hatalmi vákuumot eredményezett Irakban, ami kedvezett az IIÁ-nak, hisz az IIÁ-t legyőző, de zsold nélkül maradt *Szahva* szunnita törzsi milíciákat a síita üldözés most a szunnita radikálisok karjaiba hajtotta. A tegnapi ellenségből így lett szövetséges, és az IIÁ újból erőre kapott, most sorai közt professzionális volt iraki katonatisztekkel.

2010 áprilisán egy amerikai légitámadás likvidálta Abu Omárt. A szervezet vezetését május 16-án egy fiatal iraki imám vette át, aki iszlám tudományokból doktorált, ő Abu Bakr al-Bagdadi<sup>145</sup>. Al-Bagdadiról keveset tudtak mind az iraki, mind az amerikai

---

<sup>145</sup> Abu Bakr al-Bagdadi, „beiktatása” után Ibráhim kalifa, eredeti neve Ibráhim Avvad al-Badri. 1971-ben született az un. iraki szunnita háromszögben, Szamarra mellett, és születési neve tanúsítja, hogy az iraki szunnita badr törzshöz tartozik, akik felmenőik közt Mohamed próféta törzsét, a kurájzs törzset is számon tartják. Ez a genealógia 2014-ben vált igazán jelentőssé, mert hozzájárult ahhoz, hogy a viszonylag ismeretlen al-Bagdadit kalifájává válassza a DAIS/ISIS. Névválasztása egyszerre szerencsés és tudatos is. Születési neve, az Ibráhim lett kalifai neve, ami Ábrahámra, a vallás atyjára utal (ld. millat Ibráhim), mozgalmi neve pedig az első kalifára, Mohamed próféta bizalmas társára, barátjára, Abu Bakra utal, ill. az iraki fővárosra, Bagdadra, ami a hajdani Abbászida Kalifátus fővárosára is volt, aminek visszaállítása a DAIS távlati célja. Mind a nyugati, mind az arab források megegyeznek abban, hogy al-Bagdadi egyetemi tanulmányokat folytatott Bagdadban *saría* tudományokból, és egyes források szerint ebből doktori fokozatot is szerzett (Hermann, 2015; Todenhöfer, 2016). Az iszlám világban belül van olyan vélemény, ami ezt megkérdőjelezi. Az biztos, hogy járt egyetemre, erre tanúk hivatkoznak, hogy be is fejezte, az a kérdés, különösen a doktori fokozatszerzést, mivel az erről szóló információk radikális iszlamista weblapokról származnak, és senki sem közöl diplomát (SITE, 2014). Ráadásul a források három különböző bagdadi egyetemről szólnak, amikből kettő még névváltoztatáson is átesett a háború alatt. Ezek az Iszlám Egyetem (ez tűnik a legvalószínűbbnek), ma Iraki Egyetem, a Szaddám Egyetem, ma Nahrajn (A Két Folyó) Egyetem, ill. az ősi, XI. sz.-i gyökerekkel büszkélkedhető Bagdadi Egyetem. Ezzel szemben a már tárgyalt Nyílt levélben (Open letter to Baghdadi) az iszlám tudósok konzekvensen Dr. Ibráhim Avvad al-Badrinak titulálják. Valójában al-Bagdadi, ha rendelkezik *saría* tudományokból ilyen végzettségekkel, akkor még nagyobb bünt követett el a saját vallása ellen, hiszen akkor pontosan tisztába kell lennie azzal, hogy az általa képviselt iszlám interpretáció mennyire deviáns az eredeti tanoktól.

hatóságok. Számon tartották mint *szalafi* imámot, aki egy kis mecsetben prédikált Bagdad nyugati pereméhez tartozó Tobcsiban, de nem mint az ellenállás tagját. Ennek ellenére az amerikaiak elkövezték azt a hibát, hogy letartóztatták, és Abu Ghraib, valamint Camp Bucca börtöneiben fogva tartották. A börtönben vált Bagdadi az amerikaiak igazi ellenségévé, ott radikalizálódott, és vette fel mozgalmi nevét, de ami még fontosabb, ott ismerkedett meg bebörtönzött, magasrangú volt Baasz párti katonatisztekkel, akikre később a már általa irányított szervezet támaszkodni tudott. Ez a kapcsolatrendszer a Maliki adminisztráció szunnita üldözésekor vált igazán értékesé, amikor sorra csatlakoztak a hatalomból kiszorított és már üldözött tisztek az IIÁ-hoz<sup>146</sup>. Kurájzs törzsből való származása és a *saría* tudományokban való jártassága mellett, valószínű ez is fontos szerepet játszott abban, hogy ő lett a vezető. Bagdadi miután kiszabadult, csatlakozott az ellenálláshoz, de nem mint harcos, hanem mint az MST, majd az IIÁ *saría* tanácsának tagja, és ebből a pozícióból vált a szervezet emírévé 2010-ben. Ekkor az IIÁ még mindig az al-Káida iraki divíziója volt, csak hogy az iraki tisztekkel megerősödve most már egyrészt nemzeti jelleget is öltött az irakiak szemében, másrészt pedig olyan tanult katonai potenciált is magáénak tudott, amivel már komoly vezérkari jellegű műveleteket tudott végrehajtani, így 2012-2013-ban a szervezet egyre több területre terjesztette ki az ellenőrzését Irakban. Bagdadi folytatta elődjei politikáját, így a fő ellenség továbbra is a síiták voltak. Eközben a szomszédos Szíriában az Arab Tavasz megingatta a Bassár el-Aszad vezette rendszert, és a zavargások polgárháborúba sodorták az országot. Elérkezett az idő arra, hogy most a Szíriában keletkezett hatalmi vákuumot kihasználva, az IIÁ Szíriában is területeket szerezzen, és egyúttal – A kegyetlen kormányzás elveinek megfelelően – stratégiai mélységet is nyerjen. Az Aszad kormány elleni hadjárat összevág az IIÁ elveivel, hisz a rendszer világi, alavita (tehát a síitákhoz kötődik), és ráadásul legfőbb szövetségese Irán (Todenhöfer, 2016. pp.: 17.). Iraki tiszteket és külföldi dzsihádistákat küldött Szíriába, és helyi dzsihádistákkal összefogva létrehozta a *Dzsabat al-Nuszra* (Nuszra Front) nevű csoportot. Vezetőjük az IIÁ fiatal,

---

Az a misztikum, ami körbeveszi a „kalifa” személyét – „láthatatlan sejknek” is nevezik – és amire ráerősít a DAIS hatékony kommunikációja, a biztonsági intézkedéseken túl, al-Bagdadi személyiségéből is fakad. Tanúk beszámolóí alapján al-Bagdadi szemüveges, visszahúzódo, félénk személyiség, akit alig lehetett észrevenni, és csak egyetlen dologban, a futballban tűnt ki, épp ezért társai fiatalabb korában a „Messi” becenevet adták neki (Sherlock, 2014).

<sup>146</sup> Az al-Káidához köthető *Al-Risalah* magazin I. száma (2015. július, pp.: 26.) részletes cikket közöl névvel, fényképpel, korábbi és mostani pozícióval a DAIS vezérkaráról, azzal a gondolattal, hogy mind az iraki, mind a szíriai részeken a vezetés gerincét magasrangú iraki katonatisztek adják, akik korábban a szekuláris Baasz párt funkcionáriusai voltak, és világi, „hitetlen” életmódot folytattak.

tehetséges szír harcosa, aki már Zarkávi mellett is harcolt Irakban, Abu Mohamed el-Dzsuláni lett<sup>147</sup>. 2013-ra a Nuszra Front, a Szabad Szír Hadsereg nevű, mérsékeltnek tartott katonai ernyőszervezet mellett (vagy inkább után), az Aszad rendszer legnagyobb ellenfele lett, és stratégiaileg fontos területeket szerzett meg Észak-Szíriában. A sikerek láttán 2013 tavaszán Bagdadi nyilvánosan felszólította Dzsulánit, hogy tegyen neki *baaját*, ezáltal deklarálva, hogy a Nuszra Front (NF) az IIÁ szíriai csoportja. Dzsuláni ezt megtagadta, sőt, nyilvános hűségesküt tett egy videó üzenetben (YouTube.com) Zaváhirinek, ezzel azt demonstrálva, hogy ő és szervezete az al-Káida alá tartozik, és nem az IIÁ része. Ezzel párhuzamosan Zaváhiri felszólította Bagdadit, hogy őrizze meg a status quot, azaz Bagdadi az iraki harctérért felel, Dzsuláni pedig a szíriaiért, és mindketten az al-Káida alá tartoznak. Ezt Bagdadi utasította vissza, és ezzel kitört a belharc az al-Káidán belül. Bagdadi ambíciói nem merültek ki abban, hogy az al-Káida iraki helytartója legyen, abszolút vezetésre vágyott. Távlati tervként a hajdani arab kalifátus hatalmas területében gondolkodott, és ezért hajlandó volt kétfrontos harcot vívni Irakban és Szíriában. Első lépésként meg kellett törnie a Nuszra Frontot, így hitetlennek nyilvánította (*takfír*) a szervezetet, és dzsihádot hirdetett ellenük, majd véres, de sikeres katonai offenzívát indított az NF ellen Szíriában, megszerezve ezzel többek közt a stratégiaileg fontos Rakka városát és jelentős észak-szíriai olajmezőket, szervezetét pedig átnevezte Iraki és Levantei Iszlám Álamnak (Islamic State in Irak and Levant/ISIL), arabul *ad-Daula al-Iszlamijja fil-Irak va as-Sám*/DAESH/DAIS<sup>148</sup>. A párhuzamosan folyó iraki műveletek során 2014 nyarán a DAIS bevette irak második legnagyobb városát, a másfél millió lakosú Moszult, majd – szimbolikusan és látványosan, média eseményként beállítva – felszámolta a szíriai-iraki határt, a tulajdonképpeni Sykes-Picot vonalat, mint gyarmati örökséget. Ekkor felvette a szervezet az Iszlám Állam nevet, majd június 29-én a moszuli Núr ad-Dín mecsetben kikiáltották a kalifátust, melynek fővárosává a szíriai Rakkát tették meg.

---

<sup>147</sup> Eredeti nevén Ahmed Husszejn as-Sharaa. Felvett neve a Dzsuláni, a szíriai Golán-fennsíkra utal. Tanult családból származik, ő maga is felsőfokú tanulmányokat végzett (kommunikáció szak), de az iraki háború kitörésekor felbeszakította azt, és Irakba utazott, hogy csatlakozzon az ellenálláshoz. Nemcsak Zarkávival volt jó viszonyban, de Bagdádival is. Ő is raboskodott Camp Buccában, és miután szabadult, Bagdadi a ninivei (Moszul) hadműveletek vezetésével bízta meg, mielőtt Szíriába küldte.

<sup>148</sup> Ennek az elnevezésnek a nyugati médiában elterjedt megfelelője az ISIS, Islamic State in Irak and Syria, ami szintén nem szerencsés, mert az ókori egyiptomi istennőre utal. Nem véletlen az *as-Sám* használata, hisz ez Szíriánál jóval nagyobb földrajzi területre, a történelmi Levantéra utal, ami mindig fontos szerepet töltött be a muszlimok kollektív tudatában.

A DAESH/DAIS mozaikszó használatát félreérthető, pejoratív jelentése miatt a szervezet negligálja, ahogy ezt már jelezte a dolgozat.

Az IS/IÁ térnyerésében tehát fontos szerepet játszott az iraki, majd pedig a szíriai hatalmi vákuum, sőt az utóbbi a szervezet szempontjából valósággal katalizálta a folyamatokat úgy, hogy a szíriai krízis, belügyből nemzetközi válsággá nőtte ki magát. A belpolitikai válságból bonyolult összetételű, több szereplős polgárháború lett, az pedig proxy háborúvá, sőt helyenként valós háborúvá fejlődött, a kulminálódó káosz pedig a terrrorszervezet forgatókönyvének kedvezett. A szíriai harcokba a helyi és iszlamista erőkn kívül sorra kapcsolódtak be a Nyugat vezető hatalmai, ill. a térség erős államai az Aszad rezsim mellett, vagy ellenében<sup>149</sup>. A konfliktus vezérelve (a politikai motivációkon túl) a síita-szunnita szembenállás lett, és az egyetlen közös pont amiben egyetértenek, a IS/IÁ elleni közös fellépés<sup>150</sup>, amit a szervezet provokációja (külföldi merényletek) tovább gerjeszt. 2017 folyamán, a IS/IÁ elleni nemzetközi koalíció komoly eredményeket mutatott fel előbb az iraki fronton, Moszul bevételével, majd Szíriában Rakka visszafoglalásával, melyek több mint érzékeny veszteségek a szervezetnek, sőt egyes, meg nem erősített jelentések Bagdadi halálát is közölték. A harcok még folynak, és az un. Iszlám Állam jelenleg minden fronton visszahúzódik, vesztesre áll. Csakhogy egy ilyen háború túlmutat a fizikai dimenzión, mivel egy radikális szervezetet el lehet pusztítani, de egy ideológiát nem, különösen ha olyan pozitív címkézéssel van ellátva, mint kalifátus, iszlám állam...

Az IS/IÁ politikája a „megmaradni és terjeszkedni” (*bakijja va tamaddut*) elvre épül (Naji, 2006), és ezért egyidőben multifrontos háborút vív. Ez azt jelenti, hogy

---

<sup>149</sup> Az Egyesült Államok, Nagy Britannia, Franciaország kiképzőkkel, fegyverszállítmányokkal, pénzzel, sőt olykor az Aszad erők elleni légitámadásokkal is segíti a rezsim ellen harcoló szervezeteket. Ilyen alapon kapcsolódtak be a gazdag Öböl menti országok, első sorban Szaúd-Arábia és Katar, valamint az északi szomszéd, Törökország is, aki saját érdekei mentén még szárazföldi csapatokkal is beavatkozik. Ugyanakkor az Aszad rezsimet segíti a konfliktusba később, de annál hatékonyabban, mind a három haderőnemmel (légierő, haditengerészet, szárazföldi csapatok) belépő Oroszország. Mindemellett Aszad legfontosabb szövetségese a vezető síita állam, Irán, ami akarva, akaratlan, a Szaddam rendszer bukásának egyik fő politikai haszonélvezője lett azáltal, hogy legerősebb térségbeli ellenfelét, az ajatolláhok által deklarált legfőbb ellenség, a „Nagy Sátán”, az Egyesült Államok elmozdította a helyéről. Ezzel lehetővé vált Irán számára, hogy befolyását kiterjessze, ill. megerősítse a Közel-Keleten, és kialakítson egy síita övezetet Irántól, a síita kormányzású Irakon és az alavita vezetésű Szírián át, egészen Libanonig, ahol jelenleg a síita Hezbollah párt a domináns politikai aktor. (Évekkel ezelőtt, II. Abdullah jordán király ennek a „síita félholdnak” a kialakulására hívta fel a figyelmet.) Ezeket a rendszereket Irán gazdasági és katonai téren is segíti. Az utóbbi kiemelkedő figurája Kászim Szulejmáni, az Iráni Forradalmi Gárda tábornoka, akit a Közel-Kelet egyik legtapasztaltabb stratégájának tartanak, és aki egy speciális iráni expedíciós hadsereggel (aminek sokat mondó neve al-Kudsz, azaz Jeruzsálem), az iráni érdekek mentén, jelentős katonai sikereket ért el a DAIS elleni harcokban is – Irakban, Szíriában egyaránt.

<sup>150</sup> A DAIS elleni koalícióban 28 ország vesz részt, köztük Magyarország. Az IÁ elleni katonai fellépés, mint a nem állami szereplők elleni önvédelem nemzetközi jogi alapjairól ld. bővebben: Az Iszlám Állam elleni erőszak-alkalmazás nemzetközi jogi kérdései (Kajtár, 2016a).

egyszerre fejleszti saját állami struktúráját a megszállt területeken Irakban és Szíriában, emellett folyamatos harcokkal megpróbálja helyben növelni ezeket a területeket. Ugyanakkor a hűségeskü rendszere (*baaja*) által „hivatalosan” külső támogatókra és főleg szövetségesekre tesz szert olyan tradicionálisan iszlám vallású országokban, ahol a központi hatalom nem elég erős, és épp emiatt a helyi radikális iszlamista erők, akik szimpatizálnak az IÁ ideológiájával, teret nyertek (pl. Nigéria - Boko Haram, Afganisztán - ISIS Koraszán, Mali etc.) vagy az un. bukott államokban (pl. Líbia - IÁ Líbia etc.). 2016-ig 35 szélsőséges szunnita szervezet csatlakozott az IÁ-hoz, mint támogató, vagy szövetséges (Besenyő [et al], 2016. pp.: 21), és az általuk befolyásolt, valamilyen szinten uralt területeket az IÁ a kalifátus tartományainak nyilvánította. A harc harmadik formája, hogy merénylőket küld, elsősorban a nyugati országokba, vagy ott élő muszlimokat buzdít, szervez be merényletekre. Ezt a hatékony kommunikációs rendszerével teszi, aminek elemei a közösségi média aktív használata (Facebook, twitter etc.), és az interneten terjesztett és professzionálisan szerkesztett angol (ill. most már több nyelvű) nyelvű propaganda magazinjai (Dabiq, Rumiya). Az IÁ így egyszerre provokálja a Nyugatot, és az iszlám világot egyaránt, annak ellenére, hogy ez katonailag teljesen elhibázott stratégia, hisz ezáltal egyre több ellenségre tesz szert, köztük olyanokra is, akik a világ legerősebb hadi potenciálját birtokolják.

Ahhoz, hogy ezt megértsük, a szervezet ideológiájában kell keresni a választ, aminek fontos eleme a végítélet órája, az apokalipszis. Az iszlám hagyomány szerint ez a szíriai Dabik mellett fog bekövetkezni, ahol a „rómaiak”, azaz a hitetlenek legkiválóbb seregei fognak összecsapni a hívőkkel, a muszlimokkal, akiknek egy része elmenekül, más része mártír halált hal, majd eljön a Megváltó, jelen esetben Isza (a keresztények Jézusa!, aki az iszlámban próféta), és ő fogja végső győzelemre vezetni a szorongatott muszlim seregeket (Ibn al-Haddzsads, 2007. 7278. ill. 6924.). Az IÁ vezetése hisz abban, hogy ez most fog bekövetkezni, és ezt kommunikálja a fent említett propaganda lapjaiban, amik neveit is ebből a *hadiszból* kölcsönözte, a csata helyére (Dabiq), ill. az ellenséget szimbolizáló Rómára (Rumiya) reflektálva.<sup>151</sup> Ez a harc számukra dzsihád és fontos része a szervezet ideológiájának, ugyanúgy mint a már tárgyalt *takfir*<sup>152</sup>, vagy a területtel rendelkező kalifátus kikiáltása. A Dabiq első számában, aminek vezető témája

---

<sup>151</sup> A Dabiq volt az első kiadvány, 2014 nyarán jelent meg először, címlapján a kalifátus kikiáltásával.

<sup>152</sup> A IÁ *takfir* szemléletéről ld. még Az „ISIS felemelkedése: A takfirizmus erejének multidiszciplináris vizsgálata (Fodor, 2015).

a kalifátus kérdése, az egyik cikk a világ felosztását tárgyalja. Az IÁ szemszögéből (ahogy ezt Kutb – is – leírta, III.2.7.) csak *dár al-iszlám* és *dár al-harb* létezik, és a „szerződés világát” meg sem említi. Az általa uralt területek a *dár al-iszlám*, az összes többi a „háború területe”, ami ellen hadat kell viselni, és minden muszlimot felszólít (sőt, kötelezővé teszi számukra, mint egyéni kötelességet), hogy hagyja el azt, és költözzön az Iszlám Állam területére. Ha megnézzük Bagdadi beiktató beszédét, amit a moszuli mecsetben tartott a kalifátus kikiáltásakor, világos képet kapunk a szervezet ideológiájáról. Figyelemre méltó például, hogy a vallásos képzettséggel rendelkező Bagdadi az iszlám öt hagyományos pillérét teljesen negligálja, és azt mondja, hogy „a vallás pillérei a könyv és a kard”, ami nála a Koránt és a dzsihádot jelenti. Félreértésről szó sem lehet, ez az eredeti tanok egyértelmű félreinterpretálása az IÁ vezetőjétől, ami egyúttal megmutatja azt az utat, amit a szervezet követ. A dzsihádot többször is kiemeli, egy alkalommal utal Faradzra is, amikor a dzsihádról, mint „a muszlimok elhanyagolt kötelességéről” beszél (Baghdadi, 2014). A beszédében minden újítást (*bidaa*) – ami nem Mohamedtől és társaitól ered – elítél, mint eretnekséget, ugyanakkor egyszerűen elsiklikafelett, hogy ő maga és szervezete pl. olyan hadi és kommunikációs technikát használ, ami a hajdani időkben, a *szalafik* korában elképzelhetetlen lett volna. Ugyanez a kettősség figyelhető meg a külföldi merényletek esetében is, egyrészt kötelezővé teszi a *hidzsrát* a muszlimok számára, másrészt meg arra buzdít, hogy maradjanak a hitetlen országokban, és öljenek meg minél több hitetlent. A nagyobb dzsihádról Bagdadi említést sem tesz a beszédében, a szervezet értelmezésében a dzsihád kizárólag fegyveres harc, ami minden muszlim számára *fard ájn*, és aminek a szabályait teljesen negligálja, pedig ezeket a szabályokat már az első kalifa (akitől a nevét kölcsönözte) is kifejtette és betartásukat a hadba vonulóktól megkövetelte. (Teszti ezt annak ellenére, hogy Abu Bakr személyét felhossa Bagdadi a beszédében, amikor az első kalifa beiktatási beszédéből idéz, a vezető legitimitásával kapcsolatban.) Egyszerűen arról van szó, hogy a szigorú *vahhábita* és *szalafita dzsihádistá* nézetek mentén kiválogatja azokat az iszlám tanokat, ideológiai elemeket, amik a céljaikat szolgálják. Feléleszt és gyakorlatban alkalmaz olyan intézményeket, mint pl. a *dzimmi*, vagy a rabszolgaság. Az előbbi esetben védelmi pénzt (*dzsizja*) szed a területén élő keresztényektől, de valójában csak üldözi és kirabolja őket, valódi védelmet nem nyújt nekik, épp ezért a rakkai keresztényekkel „kötött” *dzimmi* szerződést még a radikális *szalafi* táborból is kritizálták – ld. Abu Katada –, mondván hogy egy szerződés két oldalú paktum, de az IÁ nem ad semmit, csak elvesz (Arany [et

al], 2015). Ugyanakkor, amint a dolgozat már többször rámutatott, az IÁ a *takfírt* felhasználva a legengesztelhetetlenebb a siitákkal szemben, ill. azokkal a szunnitákkal szemben, akik nem az ő krédójukat, nem az IÁ iszlám interpretációját vallják. A siitákat egyenesen *ráfidának*, *murtaddínnak* tekinti. Itt nincs harmadik út, „csak az iszlám, vagy a kard”, ami azt jelenti, hogy „megölnek minden muszlimot, aki nem csatlakozik az ő hitükhöz”, legyenek azok akár többszáz millióan (Todenhöfer, 2016. pp.: 349-350.). A második esetben, a rabszolgaság kérdésében pedig a jazidi kisebbség ellen először genocídiumot követtek el, majd az életben hagyott jazidi lányokat sex rabszolgaként az DAIS/IÁ harcosainak adták fizetés kiegészítésként<sup>153</sup>, akik később szabályosan kereskedtek velük, ha már nem kellett nekik.

Mindez rávilágít arra, hogy az DAIS/IÁ működését tekintve részben egy többé-kevésbé szervezett, sajátos módon működő állam, részben pedig egy jól szervezett, és jól fizető bűnszervezet, amit gazdagsága<sup>154</sup> is markánsan megkülönböztet a kortárs szervezetektől ill. elődjétől, versenytársától, az al-Káidától. Fontos kérdés és egyben szakmai vita tárgya, hogy az Iszlám Állam mennyiben állam, ill. mennyiben iszlám. Aligha vitatható, hogy az IÁ ereje teljében egy nagyjából Nagy-Britannia nagyságú területen, cc. 6-8 millió ember felett uralkodott, ill. kormányzott többé-kevésbé hatékonyan. Ez az államiság három főismérve: saját terület és lakosság, hatékony kormányzás. Más a helyzet az államiság negyedik elemével, nevezetesen azzal a szándékkal, hogy az adott entitás államként ismertesse el a magát a nemzetközi rendszerben. Az IÁ esetében erről szó sincs. Arról van szó, hogy az IÁ merőben más „koordináta” rendszerben gondolkodik (ergo kalifátus), és a Nyugat által kidolgozott nemzetközi jogba az ő államisága nem fér bele, az azt nem tartalmazza, de nem is akar a része lenni. Jelen pillanatig még csak az igény sem merült fel az IÁ részéről, hogy ebbe a nemzetközi rendszerbe valamilyen módon betagozódjék, sőt egyenesen tagadja ennek a legitimitását. Az IÁ eddigi tevékenysége alatt sokkal inkább egy totalitárius, államok feletti, posztállami rendszert mutat, ami a *dár al-iszlám*, *dár al-harb* törésvonal mentén

---

<sup>153</sup> Egy átlagos harcos havi zsoldja cc. 600 USD. Ez a világ kevésbé fejlett régióiban vonzó összeg, különösen a kalandvágyó fiatalok közt. A jazidi lányokat fejenként 200 dollárért adták-vették egymás közt (Moore, 2017).

<sup>154</sup> A DAIS/IÁ bevételeivel a világsajtó és számtalan tanulmány is foglalkozik. Moszul bevételekor, a bankokból zsákmányolt dollár milliókon (egyes források 400 millióról tudósítanak) kívül számottevő a kezükön lévő szíriai és iraki olajmezőkből származó fekete kereskedelem bevétele, ami török közvetítéssel kerül piacra! Ez a legfontosabb bevételi forrásuk, annak ellenére, hogy csak nyomott áron lehet értékesíteni az olajat. Ezen kívül jelentős még az emberrablásból, műkincskereskedelemről származó bevételeik, és kisebb mértékben a gazdag magánszemélyektől (első sorban Öböl menti országok) származó adományok.



definiálható (Hermann, 2015; Takács, 2015; Kajtár, 2016b). Az IÁ iszlám interpretációját a dolgozat már több pontban érintette a fentiekben. Ehhez a dolgozat csak azt tudja még hozzátenni, hogy a szervezet bűne nem az elsősorban, hogy kiválogatja a vallás neki adekvát szigorú és általában szélsőséges tanításait, hanem azok a módszerek, amikkel ezen tanoknak érvényt szerez a gyakorlatban. Mindez az IÁ-t nem az általuk oly gyakran hivatkozott Ibn Tajmijára eszméire, hanem inkább a korai háridzsita mozgalomra emlékezteti (ld.: III.2.2.). A közösség alapú kalifa választás, melyhez nem kell az egész közösség konszenzusa, a szigorú vallási dogmák, a fegyveres dzsihád félre interpretálása, a *takfír*, az *isztirád* etc. mind a két csoport közötti hasonlóságot mutatják, és ezért indokolt lehet a *neoháridzsita* kifejezés a DAIS/IÁ-ra. Az is elgondolkodtató, hogy a fejezet elején taglalt Nyílt Levélben a mérsékelt vallástudósok bár sorra veszik és konzekvensen elítélik az IÁ kegyetlen aktusait, de a szervezet által favorizált kiközösítéssel, a *takfírral* nem élnek ellenük, és ezzel elismerik azt, hogy ők is a *ummához* tartoznak, ergo ők is muszlimok. Ez az üzenet aláhúzza azt az eredeti iszlámra jellemző toleráns szemléletet, mely szerint az iszlám egy plurális és organikus vallás, más megközelítésben nem iszlámvilág, hanem iszlámok világok léteznek párhuzamosan. Ez azonban nem jelenti azt, hogy nem kell harcolni az IÁ mint szervezet, ill. iszlám interpretációja ellen.

Végezetül, az említett Nyílt Levél végén a vallástudósok egy *hadíszra* hivatkoznak a DAIS-al kapcsolatban (felvázolva a szervezet jelenét és megjósolva egyúttal a végzetét), amit a 4. kalifa, Ali ibn Abi Tálib mondott egykoron (a *hadíszban* szereplő leírás a korabeli háridzsitákra és a DAIS-ra egyaránt ráillik [tézis]): „Amikor meglátjátok a fekete zászlókat, maradjatok ott, ahol vagytok...Azután megjelenik egy gyarló, jelentéktelen nép. A szívük olyan lesz, mint a vasszilánk. Övék lesz az állam. Nem fognak betartani sem megegyezést, sem szerződést. Az igazságra hívnak, de ők nem igaz emberek. A neveik szülői tulajdonságokból származnak és a beceneveiket városokról kapják. A hajuk lobogni fog, mint a nőké. Ez a helyzet addig marad fenn, amíg nézeteltérés nem támad köztük. Azután Allah elhozza az igazságot...”

#### IV. ÖSSZEGZÉS

A disszertáció témája a dzsihád, annak multidiszciplináris vizsgálata és konceptualizálása. Azt a hipotézist kívánja bizonyítani, hogy az igazi dzsihád nem egyenlő a terrorizmussal.

Az alcím látszólag egyszerűsítő, és provokatív kérdésfelvetése pozicionálja a témát és sejteti azt, amit a nem szakértő gondol erről a fogalomról. Ugyanakkor a témával foglalkozó, valamilyen szintű ismerettel bíró számára sejtet egy ívet, hisz tagadhatatlan, napjainkban a dzsihád nevében terrorcselekmények sorát követik el. Ez egy sor kérdést vet fel. Mi a dzsihád, mi az eredeti, valódi jelentése? Többféle dzsihád létezik, ha igen, azok hogyan viszonyulnak egymáshoz? Mik azok a fogalmak, amik a történelmi mozgása során hozzátapadtak és konnotációval bővítették jelentését? Hogyan viszonyul az iszlám az öngyilkos merényletekhez? Mi a terrorizmus?

A munka tartalmi felosztásában, annak elnevezésében allegorikusan az iszlám terminusait követi, ezért két fő részre tagolódik, mint *uszúl* és *furú* (gyökerek, alapok ill. ágak, elágazódások), az utóbbi fő rész pedig további két részt tartalmaz. Ezért a dolgozat lényegét tekintve három részből áll. Az első rész a fenti kérdésekre kísérelt meg adekvát választ adni, mert a tézis fontos célja a témához köthető fogalmak tisztázása. A második rész az iszlám rendszerét járja körül, és arra a kérdésre fókuszál, hogy az egymás mellett interakcióban élő két civilizáció, az iszlám és a Nyugat, miért látja másképp ugyanazokat a dolgokat. Az alapfogalmak pontos definiálása és a második rész elméleti tanulmánya nélkül a nem specifikus szakértőnek gondot okozhat a harmadik rész szintetizálása. Ez a tézis súlypontja, ami a dzsihád egy fajtájáról, a fegyverrel megvalósított dzsihádról szól a gyakorlatban. Ez a dolgozat által szubjektív módon kiemelt esettanulmányokat tartalmaz kronológiai sorrendben, Mohamed korától napjainkig, és arra a kérdésre keres választ, hogy egy originálisan pozitív vallási fogalom, az 1400 éves történelmi mozgása során, hogyan telítődött negatív tartalommal a Nyugat a kommunikációjában. Ezért a dolgozat ezt úgy címkézi, a dzsihád metamorfózisa. Ennek a résznek a sajátja, hogy a dzsihád mindig elhelyezi az adott kor történelmi kontextusába, megvilágítva ezzel a fogalomra ható, azt aktiváló tényezőket, eseményeket, azok hátterét, ill. a történelmi elemzésen túl bemutatja azokat az ideológusokat, akiknek a munkája szignifikánssá vált a dzsihád interpretációjában.

A téma komplex feldolgozása miatt a disszertáció különböző tudományterületek módszereit alkalmazta, gyakran azok határmezsgyéjén kutatva (multidiszciplináris, ill. interdiszciplináris megközelítés), az iszlám tudományok mellett, történelemtudományi, kommunikációtudományi, hadtudományi, kül- és biztonságpolitikai, civilizációs és kulturális, szociológiai, pszichológiai, filozófiai módszereket használt, élt a narratív megközelítéssel, és felhasználva a szerző helyszíni tapasztalatait, a résztvevő megfigyeléssel, interjúzással is.

A kutatás kritériuma volt, hogy a témát a muszlimok szemszögéből prezentálja, az ő narratívájukat keretezze a nyugati társadalomtudományok eszközeivel, kuhni megközelítésben, az ő nyelvezetüket, lexikonjukat fordítsa. A tézis primer módon a szunnita iszlámon belül vizsgálódott, ennek oka, hogy amit ma a Nyugat és en bloc a világ dzsihadként megfogalmaz, az *expressis verbis* a szunnita iszlám sajátja. Ennek ellenére nem mellőzte a síita és háridzsita szekták dzsihadjának a kutatását sem, ami egyrészt teljessé teszi a témáról alkotott képet, de ennél is fontosabb, hogy korunk radikális szunnita dzsihad felfogása és gyakorlata szinte minden elemében a hajdani *háridzsiták* anatómia ideológiájában, valamint módszereiben köszön vissza.

A dzsihad Mohamed prófétától származó fogalom, a jelentése, törekvés, küzdelem az Egy Isten/Allah útján. A kifejezés, mint figura etimologica több helyen előfordul a legelső és legfontosabb forrásban, a muszlimok szent könyvében, a Koránban. A mekkai és medinai fejezetben is előfordul, az előbbieken a spirituális, míg az utóbbiakban a gyakorlati aspektusa dominál. Ezzel párhuzamban a releváns kategorizálása, a nagyobb és a kisebb dzsihad. A nagyobb dzsihad befelé irányuló küzdelem, a hívő lelkében zajlik, a kísértései ellen vívja, hogy jobb ember váljék belőle. Ez mindenki számára egyformán kötelező, *fard ajn*. A kisebb dzsihad kifelé irányuló küzdelem az igazságtalanság ellen, melynek természeténél fogva eleme a muszlimok számára unikálisan igazságos hit védelme. Ennek része a fegyverrel folytatott dzsihad, ami védekező, legitim vezető hirdeti ki, szigorú szabályai vannak és a közösség kötelessége, *fard kifája*. A dzsihad általános értelemben véve nem harc, nem háború. Az arab nyelvben erre külön kifejezések vannak. Fontos elem az iszlámban, de nem vallási kötelezettség, nem *arkán ad-dín*. Ez a dzsihad eredeti jelentése. A dolgozat külön fejezetben tért ki arra, hogy a dzsihad nem *daava* erővel, ugyanis széles körben elterjedt az a nézet, hogy az iszlám erőszakkal terjedt el, aminek az eszköze, intézménye a dzsihad. Az iszlámban, mint sok más vallásban, fontos a hit ismertetése, terjesztése, de az eredeti

iszlám tanítás szerint, ez kizárólag békés úton történhet: „Nincs kényszer a vallásban!” (Korán 2:256)

A disszertáció kiemelten foglalkozott a mártíromság és az öngyilkosság kérdésével. A mártír halál, mint a dzsihád estleges velejárója, fontos szerepet tölt be a muszlimoknál, a teljes közösségben. A Koránban is szerepel, mint a közösségért hozott elismerésre méltó áldozat, és mint a dzsihád, ezt is szigorú szabályok szabályozzák, aminek fontos eleme eredetileg, hogy az egyén nem vethet véget az életének önkéntesen, és nem tudhatja a halálának időpontját. A síitáknál különösen szignifikáns, de korunkban a szunnitáknál is egyre nagyobb jelentőséggel bír. A dolgozat kitért rá, hogy napjaink első öngyilkos merényletét a síiták követték el, de a szunnita radikálisoknál lett elterjedt „fegyver”. Ezzel szemben az öngyilkosság *harám* az iszlámban, ezért az öngyilkos merényleteket sosem nevezik annak, hanem kizárólag a mártír művelet kifejezést használják. Megítélése még a mérsékelt muszlim tudósok táborát is megosztja, általánoságban elítélik, de a palesztin öngyilkos merényleteket (megkötésekkel) elfogadhatónak tartják, a konfliktus aszimmetrikus volta miatt. Az utóbbi véleményen van Juszuf al-Karadávi is, a szunnita iszlám jelenleg legnépszerűbb hitszónoka. Ugyanakkor Karadávi a fegyveres dzsihád a klasszikus minta szerint interpretálja, amikor a dzsihádról szóló munkájában rámutat, fegyveres dzsihád a védekező harc, vagy a megelőző csapás, aminek a veszedelem elhárítása a célja.

A disszertáció olyan fogalmak keretezését is tárgyalta, amik az elmúlt időszakban konnotációként árnyalták a téma eredeti jelentését, vagy egyenesen újra interpretálták azt. Ilyenek a fundamentalizmus, a szalafizmus, az iszlamizmus, vagy a *szalafí dzsihádizmus*. A fundamentalizmus, mint a vallás alapjaihoz visszatérő szellemi irányzat nem az iszlám sajátja, ennek ellenére jelzős fundamentalizmusként, sajnálatos módon negatív konnotációval, gyakran szerepel különböző iszlámról értekező írásokban. A *szalafíjja*, ami *asz-szalaf asz-szálíh* példáját, gyakorlatát tartja követendőnek, mindig az iszlám nagy válságkorszakaiban került előtérbe, mint egy különleges retradicionális reform mozgalom, ami a múltba tekint, és ott keresi az iszlám társadalom problémáira a megoldást. Különösen nagy jelentőséget kap az európai gyarmatosítás korában, mely krízis kihatott az iszlám társadalom minden aspektusára, és ez mind a mai napig érezhető az iszlám világban, és a muszlimok frusztrációjának meghatározó eleme. Az iszlám saját krízise okozza a *szalafíjja* jelenlétét napjainkban is, és ez egyben azt is mutatja, hogy az iszlámon belül a történelme során végső esetben a vallás gyökereihez való visszatérésben

vélték megtalálni a megoldást. Az iszlamizmus az iszlám politikai dimenzióját hangsúlyozza, míg a *szalafi dzsihádiszmus*, mint korunk legszélsőségebb muszlim terrrorszervezeteinek ideológiája gyökerezett meg a szakirodalomban. Ez utóbbi két fogalom abban is különbözik az elsőtől, hogy ezek radikális vallási laikusok által kreált un. mozgalmi kifejezések, míg a *szalafijja* a vallástudósok által bevezetett, szentesített iszlám vallási terminus technikus.

A terrorizmust önálló fejezetben elemezte a dolgozat. Tárgyalta történelmét, leírta mint aszimmetrikus háborút és rámutatott a különböző jogi definíciók anomáliáira. A tézis szerint a terrorizmus erőszak alkalmazása, vagy azzal való fenyegetés civilek ellen, politikai indíttatásból.

Az aszimmetrikus ellenfogalmak rész kosellecki mintára a kirekesztő gondolkodás sarokkövét, az ellenség konstruálást járja körbe a muszlimok szemszögéből. Az aszimmetrikus ellenpárok esetében az önmeghatározás, ami mindig pozitív, az ellen nyelvi kifosztását jelenti. Releváns megközelítés a Kelet-Nyugat fogalompár vizsgálata, illetve ennek analógiájaként az iszlám által használ, *dár al-harb – dár al-izlám* ellenpár, mint univerzális jellegű fogalmak.

Az iszlám rendszeréről, civilizációjáról, kultúrájáról szóló elméleti rész nem tartozik szorosan a tárgyhoz, mégis szerves része a munkának, megkönnyíti a megértést. Miért nem értjük meg a muszlimokat és a muszlimok miért nem értenek minket? Két egymástól eltérő civilizáció, az iszlám és a Nyugat, két eltérő társadalmi fejlődés. Mindkét rendszer alapja egy univerzális monoteista vallás, de míg az egyik oldalon a vallás végigkíséri és meghatározza a társadalmi fejlődést (ahogy az arabok mondják, *al-izlám dín va daula*), addig a másik oldalon ez a domináns jelleg a fejlődés egy pontján megszűnik. Lefordítva a két vallás és világ fejlődési viszonyát, Nyugaton a vallás magánüggévé vált, míg az iszlám világában közügy maradt. Az egyik oldalon az európai középkor „világháborúját” lezáró vesztfáliai béke megteremtette a nemzetállamokat, és ezzel a fejlődés egy új, modern, versenyképes és egyben agresszív útját jelölte ki, addig a másik oldal lépés hátrányából fakadóan mindig „összezárt”, a kihívásokra adott többé-kevésbé sikertelen válaszok közül végül mindig az alapokhoz nyúlt vissza, azok egyre aktívabb hangsúlyozásával, interpretálásával. Ez a rész taglalja a két társadalmi nyilvánosság szerkezetváltozásait is, és értekezik az eltérő vezetésről, törvényről.

A dzsihád metamorfózisa a kisebb fegyveres dzsihád folyamatos újra interpretálását jelenti a disszertációban. A klasszikus dzsihád tanban kiemelt szerepe van

a nagyobb dzsihadnak. A modern dzsihad értelmezés azonban ma szinte kizárólag a kisebb dzsihadra, annak is a fegyveres változatára korlátozódik. A nagyobb dzsihad fontossága eltűnt a kollektív tudatból, a *dzsihad al-aszghar* interpretálása pedig élesen eltér az eredeti doktrínától. Ez jellemző a Nyugat kommunikációjára, és a szélsőségesen gondolkodó muszlimokra egyaránt. A dzsihad eredeti jelentése, és hosszú idők alatt kidolgozott szabályrendszere ma már nem számít. A dzsihad itt már nem *fard kifája*, hanem minden egyénre kötelező, *fard ajn*, itt már nincs iszlámra való felhívás, vagy hadüzenet, és mindenkit el kell pusztítani (muszlimot és nem muszlimot, gyerekeket, nőket, öregeket), aki az adott radikális csoport, vagy szervezet iszlám interpretációjával nem ért egyet, és erre bármilyen brutális eszköz, módszer megengedett. Ha végignézzük a fogalom történeti mozgását, az iszlám születésétől napjainkig, Mohamedtől Abu Bakr Al-Baghdadi-ig, akkor azt a megállapítást kell hogy tegyük, hogy a dzsihad nem tartozik az iszlám retradicionálisációs folyamatába. Viszont már a dzsihad doktrína letisztulásakor, az Abbászidák idején is megfigyelhető bizonyos eltérés, a prófétai ideológiától, hisz ekkor kerül be az a nézet, hogy muszlimok ellen is alkalmazható, ha azok a fennálló rendet támadják, mint rendbontók. Dichotómia jellemzi, mert annak ellenére, hogy már az iszlám fundamentumaiban is szerepel, az idővonalon folyamatos fejlődésen megy keresztül, és különösen az utóbbi időkben egyre erőteljesebben, és negatívabban aktivizálódik az újabb és újabb interpretációk során, egyfajta önálló véleményalkotás (*idzsztihad*) folyamatként, ami az iszlámon belüli újításhoz tartozik, és nem visszatérés a fundamentumokhoz. Ezt bizonyítják a XVIII-XIX. században a vahhábizmussal színre lépő reformmozgalmak, amik újból megnyitották az *idzsztihad* kapuit, bár ezek a mozgalmak nagyon visszafogottan alkalmazták az önálló jogi vélemény nyilvánítást.

A dzsihad mindig az iszlám krízisei idején válik szignifikánssá, olyan esetekben, amikor a megoldást az ősi, eredeti tanokban keresik a muszlimok. Korai releváns példa erre a *háridzsita* mozgalom létrejötte, és a velük megjelenő szélsőséges dzsihad interpretáció. Az ő csoportjuk volt az első, ami kivált az iszlám közösségből az első *fitna* idején, a közösség vezetése körül kialakult vitában, amiben azt képviselték, hogy nem kell a teljes közösség konszenzusa, elég egy csoporté. Szigorú, szélsőséges elveik miatt ez a kisebbségben lévő csoport folyamatosan harcban állt a többi muszlimmal, amit ők dzsihadnak éltek meg. Már itt megfigyelhető a deviancia az eredeti tanítástól, hisz muszlim harcolt muszlim ellen. Ezt az anomáliát a *háridzsiták* azzal oldották fel, hogy

nem muszlimnak, hitetlennek nyilvánították (*takfír*) a többséget, és azt vallották, hogy ezeket az embereket magukra kell hagyni, ki kell zárni a közösségből, sőt az ilyen embernek a családját is meg lehet ölni (*isztirád*). A *háridzsiták* magukat tartották a kizárólagos iszlám közösségnek, ugyanakkor ez az intranzigens, kirekesztő ideológiájuk alkalmatlanná tette a közösségüket arra, hogy tömegmozgalommá, és így meghatározó elemmé válják az iszlámban. Elveik túléltek a mozgalmat, és tetten érhetők korunk dzsihad interpretációjában, a globális dzsihad terrorszervezeteinek ideológiájában (ld.: al-Káida, „Islám Állam”). Ezért állítja azt a tézis, hogy a *szalafi dzsihadista* helyett, adekvátabb lenne a *neoháridzsita* kifejezés ezekre a radikális csoportokra.

Az iszlám szemszögéből a szentföldi keresztes hadjáratok, és ennek reakciójaként létrehívott fegyveres dzsihad nem tartoznak az iszlám nagy krízisei közé. Jelentőséget napjaink válsága idején nyert azáltal, hogy a muszlimok, így korunk radikális szervezetei is, gyakran hivatkoznak erre a korra, mint a muszlimok kollektív emlékezetében megőrzött dicső momentumra, klasszikus dzsihadra.

A téma szempontjából az iszlám releváns krízise a mongolok inváziója, ami először semmisítette meg a kalifátust. Ibn Tajmijja, a kor meghatározó ideológusa, képzett, elismert vallástudós volt. Számára a kisebb és nagyobb dzsihad egyaránt fontos volt, és ő volt az, aki először hirdette a *szalafi* nemzedék gyakorlatához, hitbéli tisztaságához való visszatérést, ami megoldás az iszlám krízisére. Ibn Tajmijjánál, ha a hadjárat megelőző csapás, akkor a dzsihad *fard kifája*, a közösség kötelessége, így nem kell mindenkinek részt venni benne, ha viszont direkt támadás éri a muszlimokat, akkor végveszélyben a dzsihad *fard ájn* lesz, tehát minden egyes muszlinra kötelező. Korunk radikális terrorszervezetei elsősorban három pontban utalnak Ibn Tajmijjára: az egyik a világ felosztása *dár al-iszlámra és dár al-harbra*, a másik a *takfír* alkalmazása, a harmadik pedig a közösség vezetőjével való szembeszegülés, végső esetben annak megölése, akkor, ha nem a *saría* elvei szerint kormányoz. Ibn Tajmijja volt az, aki a számára képmutató, kvázi muszlim mongolokra és a velük szövetséges síitákra *takfírt* hirdetett (néhány századdal később a vahnábiták, ugyanezt teszik rá hivatkozva az iraki síitákkal), csakhogy Ibn Tajmijja egy adott korban, egy adott szituációra alkalmazta ezeket az elveket, amikből napjaink radikális ideológusai általános következtetéseket vonnak le. Ráadásul Ibn Tajmijja munkáiban pro és kontra találunk állásfoglalást ezekre a sarkalatos kérdésekre, ezért itt az a releváns, ahogyan hivatkoznak rá a későbbi dzsihad mozgalmak (ld.: vahnábizmus), ill. korunk radikális terrorszervezetei.

A muszlimok meghatározó kollektív traumaként tartják számon az európai gyarmatosítást, amit máig tartó beavatkozásként élnek meg. Az iszlám válsága azonban ennél összetettebb, mert valójában az iszlám saját, belső, hosszan elhúzódó krízisééről van szó, amit a külső, nyugati behatás fokozott. Az erre adott reakciók egyik fajtája a már citált XVIII-XIX. századi reformmozgalmak, melyek dzsihad harcai részben a hódítók ellen, részben pedig az elnyomó muszlim hatalom ellen folytak. A dzsihad doktrína metamorfózisába új elemet nem hoztak.

Nem úgy az iszlám világ másik végében alkotó Maudúdi a munkáiban, aki akkor kezdte alkotói pályafutását, amikor Atatürk Törökországa eltörölte a kalifátus intézményét, napjainkig tartó traumát okozva ezzel az *ummának*. Ő volt az első muszlim gondolkodó, aki bevezette a téma szempontjából releváns *dzsáhilijja* fogalmát, és felvetette egy iszlám forradalmi párt szükségességét.

Ezt vette át és gondolta tovább az egyiptomi Muszlim Testvériség szellemi vezetője, Szajjid Kutb, akit a modern dzsihad ideológiai megalapozójának tarthatunk. Személyével kezdődik a laikus ideológusok sora, akik a továbbiakban meghatározták a dzsihad fogalmát. Ő originálisat nem hoz a fogalomba, de összegyűjti politikai akciótervében, az iszlám világ szerte népszerű könyvében, a Mérföldkövekben, mindazokat az elemeket, amik ma meghatározzák korunk radikális dzsihad interpretációját: a nagyobb dzsihad fontossága eltűnik; a kisebb dzsihad *fard ajn*; a *szalafik* tisztelete; a *takfir* alkalmazása a zsarnok muszlim vezetésre, annak megölése; a *dzsáhilijja* társadalom; az iszlám élcsapat, ami az egész folyamatot elindítja. Ez az elmélet követőinél tovább radikalizálódik, és itt már a dzsihad kapcsán „elfeledett kötelességről” beszél az adott muszlim narratíva (Faradzs). Ezek a mozgalmak azonban mind helyi problémákra adott válaszként jöttek létre, a kifelé való nyitás csak elméletként szerepelt a programjukban, ha szerepelt. Ahhoz, hogy ez a dzsihad értelmezés nemzetközivé váljék több kellett. Az ideológia mellett hiányzott a gyakorlat. Ezt biztosította a Szovjetunió elleni afgán dzsihad, amiben újfent szerepet kapott a Nyugat beavatkozása, igaz most ellentétes előjellel.

Afganisztán lett a globális dzsihad szülőföldje, a sikeresen megvívott harc pedig a főpróba. Kialakult egy muszlim élcsapat, egy bázis, al-Káida (Azzám), ami pontosan az elődök által megrajzolt ideológiát követte és követi mind a mai napig. Ez a szervezet, mint egy bárhol bevethető idegenlégió, reagált az iszlám adott helyi kríziseire, kihasználta a fejlett technika és kommunikáció előnyeit és lépésről-lépésre, a világ szeme láttára



globalizálta a dzsihadot (bin Láden). Az iszlám meglévő problémája és a kommunikációs technikai forradalom veszélyes gyújtókeggyé állt össze. Hiába jelölték meg az ideológusok (pl. Kutb a Mérőföldkövekben, Azzám a Muszlim földek védelmében) a dzsihad további stációjaként a kvázi világméretű harcot, ez mind nem jöhetett volna létre a technika fejlődése nélkül, amit – ismételten aláhúзва – a radikális szervezetek nagyon gyorsan elsajátítottak. Tulajdonképpen a globális terror a globalizáció „zabigyerke”.

Ezt a tendenciát vitte tovább az al-Káida vetélytársa, a belőle szerveződő DAIS, ami innovatív módon kihasználta a kialakuló közösségi médiában rejlő lehetőséget is, és ez tovább katalizálta a terrort, mert korlátlan, közvetlen és főleg cenzúra nélküli propagandát biztosított nekik. Teszi ezt a radikális szervezetekre jellemző módon, azaz minden *bidaa* káros, ami nincs Mohamed és a *szalafik* gyakorlatában, ugyanakkor *idzsztihadot* alkalmaz, ha számukra előnyös újításról van szó, különösen szignifikáns ez a hadi és kommunikációs technikánál, akár eszközről, akár rendszerről van szó. Ez az ambivalens hozzáállás általánosan jellemző a szervezetek ideológiájára, kiválogatják a tanokból, a különböző forrásokból, a Koránból, a *hadiszokból* a számukra megfelelőt, és tetteiket ez által legitimálják. Ez a technika megtalálható másutt is, nem idegen az iszlámtól, de azok az extrém, kegyetlen módszerek, amikkel érvényt szereznek saját iszlám interpretációjuknak, az igen. A lényeg itt mutatkozik meg, a módszerekben. Nem lehet egyenlőségjelet tenni a „az erkölcsös ősök” gyakorlatát magáénak valló muszlimok, és az öngyilkos merénylők, brutális módszerekkel harcoló neoháridzsiták közé, a közös ideológiai halamaz alapján, mint ahogy az igazi dzsihad nem egyenlő a terrorizmussal.

Igaza van a tanításnak, a nagyobb dzsihad, a belső vívódás, valóban nehezebb út, mint fegyvert ragadni. A Korán azt mondja: „aki megöl egy lelket (egy embert), ... az olyan, mintha megölte volna az egész emberiséget. És aki megmenti egy ember életét, az olyan, mintha megmentette volna az egész emberiséget. (Korán 5:32)

Mindezek mellett a DAIS 90 év után kikiáltotta újból a kalifátust, ezzel nehéz kérdés elé állította az iszlám közösséget, és háborút üzent a világnak (az ő! értelmezésében dzsihadot hirdetett), amit épp most veszít el. Itt tart most ez a fogalom.

A dolgozat többször aláhúzta, hogy a dzsihad mindig az iszlám válsága idején válik jelentőssé, de akkor válik igazán szignifikánssá, amikor a meglévő krízist egy külső behatás (ld.: mongolok, Nyugat) tovább rontja. A modern globális dzsihad az iszlám válságát exportálta, globálissá tette, és akár a belső, akár a külső okokat nézzük, jelen pillanatban nincs esély a gyors rendezésre, ez a folyamat még hosszan elfog húzódní. Egy

ilyen kényes témánál mindig megfogalmazódik az a kérdés, hogy mi a megoldás (meg kell szüntetni a válság okait), ehelyett, itt most a dolgozat arra tér ki, mi mit tehetünk ezen a téren.

A két világ, az iszlám és a Nyugat a hosszú egymás mellett élés, és folyamatos interakciók ellenére még mindig nem ismeri egymást. Elég végigolvasni egy érettségi tételt Mohamed koráról, vagy fellapozni egy lexikont a dzsihád címszónál, ebből pontosan látszik, hogy mi hol tartunk. A másik oldalon is hasonló a helyzet, ha nem rosszabb. Ergo tanulni kell, a másiktól, a másiktól. Megismerni a másik lexikonját, kommunikációját, nyelvezetét, gondolkodását etc., így kommunikálni és így hozni meg a döntéseinket.

Ez a munka, a szerző reményei szerint, ebben segít.

## V. FÜGGELÉK

### 1. A szövegben jelzett korán idézetek:

(Korán 25:41)

„És amikor látnak téged, nem tesznek mást, mint gúnyolódni veled: Hát ez az, akit Allah Küldöttként küldött el?”

(Korán 25:52)

„Ne engedelmeskedjete hát a hitetleneknek, és küzdj vele (a Koránnal) ellenük, nagy küzdelemmel.”

(Korán 9:73)

„Próféta! Küzd a hitetlenek és a képmutatók ellen, és legyél kemény velük! És az ő hajlékuk a Pokol, és nyomorúságos uticél az!”

(Korán 8:39)

„És harcoljatok velük, amíg nem lesz zsarnokság, és a vallás egyedül Allahé lesz. De ha elállnak (a hitetlenségtől és harctól), Allah mindent Látó azzal kapcsolatban, amit tesznek (és megjutalmazza őket érte).”

(Korán 22:39)

„Engedély adatik a (harcra) azoknak, akik ellen harcolnak, mert igazságtalanok voltak ellenük.”

(Korán 49:9)

„És ha két csoport a hívők közül harcol, szerezsetek békét közöttük!”

(Korán 16:125)

„Hívj Urad útjára bölcsességgel és szép szavakkal, és vitázz velük a legjobb módon.”

(Korán 4:69)

„Azok, akik engedelmeskednek Allahnak és a Küldöttnek, ők azok, akik azokkal lesznek, akikre Allah kiárasztotta a kegyelmét: a prófétákkal, az igazakkal, a mártírokkal és a jóra valókkal. És milyen kitűnő társak ezek!”

(Korán 55:54, 56)

„Fekhelyeken hevernek (a Kert lakói), amelyek borítása brokátból van, és mindkét kert gyümölcsei közel vannak.”

„Szemérmes tekintetű társaik lesznek azokban (a Kertben), akiket nem érintett korábban sem ember, sem dzsinn.”

(Korán 40:28)

„És egy hívő a Fáraó családjából, aki elrejtette a hitét, azt mondta: „Meg akartok ölni egy embert azért, mert azt mondja: „Az én uram Allah”, és nyilvánvaló bizonyítékokkal jött hozzátok Uratoktól?...”

### 2. A szövegben jelzett újságcikkek idézete:

(MEMRI, 2002. p.: 1.; Ad-Dusztúr jordán napilapból)

„There is no need to bring examples of the status of the Arab and Muslim women... Wafa idris, like the rest of the young women of her generation, never dreamed of owning a BMW... Wafa did not carry make up in her suitcase, but enough explosives to fill the enemies with horror...”

(MEMRI, 2002. p.: 1.; As-Saab egyiptomi hetilapból)

„It is a woman who teaches you today a lesson in heroism, who teaches you the meaning of Jihad, and the way to die a martyr's death. It is a woman who has inscribed, in letters of fire, the battle of martyrdom that horrified the heart of the enemy's entity... It is a woman who blew herself up, and with her exploded all the myths about women's weakness, submissiveness, and enslavement.”

### **3. A szövegben jelzett jogi dokumentumok:**

(Ferwagner [et al], 2004. pp.: 10.)

„A háború szabályainak és szokásainak megsértése, ami magába foglalja a megszállt területek polgári lakosságának gyilkolását, a vele kegyetlen bánásmódot vagy kényszerszolgálatra való deportálását, a hadifoglyok meggyilkolását vagy a velük való kegyetlen bánásmódot, a túsok kivégzését, a köz- vagy magántulajdon elrablását, városok és falvak módszeres lerombolását és a háborús okokkal nem magyarázható, értelmetlen rombolást.”

(A terrorizmus pénzügyi támogatását büntető nemzetközi szerződés; (uo.10.)

„...minden olyan bűncselekményt, amelynek célja polgári személyek vagy olyan emberek életének kioltása vagy nekik súlyos testi sértés okozása, akik nem vesznek részt közvetlenül a fegyveres konfliktusban, továbbá minden olyan bűncselekményt, amelynek célja lakosság megfélemlítése, a kormány vagy egy nemzetközi szervezet zsarolása...”

(BTK, XXX. 314. § 1.)

„Aki abból a célból, hogy (a) állami szervet, más államot, vagy nemzetközi szervezetet arra kényszerítsen, hogy valamit tegyen, ne tegyen, vagy eltűnjön, (b) a lakosságot megfélemlítse, (c) más állam alkotmányos, társadalmi vagy gazdasági rendjét megváltoztassa, vagy megzavarja, illetve nemzetközi szervezet működését megzavarja, a (4) bekezdésben meghatározott személy elleni erőszakos, közveszélyt okozó, vagy fegyverrel kapcsolatos bűncselekményt követ el, büntett miatt tíz évtől húsz évig terjedő, vagy életfogytig tartó szabadságvesztéssel büntetendő.”

### **4. A szövegben jelzett Medinai Alkotmány részlete:**

(Mohamed, 622; 25. és 37.)

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

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

## VI. GLOSSZÁRIUM

*ahd*: szerződés, ígéret, ld. *dár al-ahd*

*ahl al-kitáb*: a Könyv Népe, mint a keresztények, a zsidók és a szábeusok. Ők különleges státuszt élvezhetnek az iszlámon belül.

*ája*: jel, csoda, a Koránban az egyes fejezetek (szúrák) verseinek, részeinek a neve.

*ajatolláh*: *ajat Allah*, azaz Isten jele. Magasrangú síita vallási vezető.

*álim*: vallástudós, tsz.: *ulemá*.

*amír al-muminín*: hívők vezére (kalifai titulus).

*anszár*: segítők, társak. Mohamed medinai követői.

*asúra*: muszlim ünnep. Muharram hónap 10. napján tartják. Az *asúra* ünnepet Mohamed honosította meg az iszlámban, ő a zsidóktól vette át, ekkor kelt át Mózes (aki az iszlám szerint is próféta) a Vörös-tengeren. Mohamed ennek tiszteletére egynapos böjtöt tartott, ezt a szunniták is így ünneplik. A síiták számára azonban ez fontos ünnep, mert ez egybeesik Ali fiának Husszeinnak Kerbelánál 680-ban bekövetkezett vértanú halálával, ami kiemelkedő ünnep náluk. Ők egy tíz napon át tartó ünnepséget tartanak ilyenkor felvonulással, véres drámajátékkal egybekötve.

*aszhab*: (esz: *száhib* vagy *aszhábi*) jelentése társak. Mohamed próféta társait hívják így, azokat a kortársakat, akik követték őt és felvették az iszlámot. Közéjük tartoznak a *muhádzsirún* és az *anszár* is.

*asz-szalaf asz-szálih*: jámbor ősök az iszlámban, „akiknek ép a hite”. A muszlimok első három generációja. Életük, gyakorlatuk követendő példa minden muszlim számára. Ez a három generáció Mohamed és társai, azok követői és a követők követői.

*baaja*: hűségeskü, ill. a hűségesküt szimbolizáló kézfogás, ami a választott vezetőt, első sorban a kalifát illeti.

*bidaa*: újítás, vagy eretnokség a jelentése, attól függően, hogy az iszlám innovatív, vagy azzal éppen ellentétes korszakában használják.

*dár al-daava*: a misszió, propaganda világa, területe. Ezt a kategóriát a '90-s években dolgozták ki a háború világa-izlám világa kettős felosztás helyett. Ez a jogi kategórialehetővé teszi a migrációt a nem muszlim területekre a muszlimok számára, és azt is, hogy ott békében éljenek.

*dár al-harb*: a háború háza, világa. Azokat a területeket jelenti, amik nem tartoznak az iszlám fennhatósága alá. Ellenük háborút viselhetnek a muszlimok.

*dár al-izlám*: az iszlám háza, világa. A muszlimok fennhatósága alá tartozó területek. Itt az iszlám jog tiltja a háborút.

*dár asz-szulh* vagy *dár al-ahd*: a fegyvernyugvás, vagy szerződés világa. Azok a területek amelyek nem muszlimok, de velük szerződésben vannak.

*daava*: az iszlámra való felszólítás, misszió, propaganda.

*daula*: állam.

*dín*: vallás.

*dunja*: világ, e világ, mint földi világ.

*dzimmi*: védelmi státuszban lévő ember. A muszlim területeken élő nem muszlimokra vonatkozik, cserébe fejadót, *dzsizját* voltak kötelesek fizetni.

*dzsáhilijja*: barbárság, tudatlanság. A vallástudományban az iszlám felvétele előtti kort jelölik így.

*dzsihád*: eredetileg pozitív vallási fogalom. Jelentése törekvés, küzdelem Allah útján. Összetett fogalom, belső spirituális és külső fegyveres aspektusa is van.

*dzsúz*: a Korán 30 *dzsúz-ból*, azaz nagyobb, egyenlő részből áll. Ez a felosztás a Korán memorizálását van hivatva elősegíteni.

*dzsizja*: fejadó, amit a Könyv Népeinek, a keresztényeknek, a zsidóknak, a szábeusoknak kell fizetniük az iszlám államban. Cserébe különleges státuszt élvezhettek.

*fard ajn*: egyéni kötelezettség.

*fard kifája*: közösségi kötelezettség.

*fath*: nyitás, de katonai expanziót is takar a kifejezés.

*fatva*: vallásjogi vélemény, egy feltett kérdésre adott válasz. A régebbi időkben nem volt kötelező jellege, a modern államban is csak akkor, ha a hivatalos állami főmufti adja ki.

*fidajín* (e.sz. *fidái*): önfeláldozó, de a mártírokra és szabadságharcosokra is használt arab kifejezés az iszlámban.

*fikh*: alkalmazott, vagy származtatott jog. Az iszlám „jogrendszernek”, a sariának a része, ami tartalmaz gyakorlati elemeket, szabályokat is. Származtatott vallásjog.

*fikh al-akallijját*: muszlim kisebbségi jog.

*fitna*: eredeti jelentése megkísértés, de belső háború, polgárháború értelemben is használják az iszlám korai törénelmében, annak ellenére, hogy a korabeli iszlámban polgárságról nem beszélhetünk.

*furú*: ágak. Az alaptanításokra épülő részeket hívják így az iszlámban. Általában a jogtudomány részletes előírásainak a neve (*furú al-fikh*), szemben az *uszúl al-fikh*-hel, az elméleti jogtudománnyal.

*fukahá*: vallásjogtudósok (esz. *fakih*). A vallástudósok (*ulemá*) jogra szakosodott része.

*gazva*: fegyveres rajtaütés (magyarba átvett alakja a „razzia”). A magyar nyelvben legadekvátabb megfelelője, a portya.

*grass root*: alulról szerveződő, értsd népi kezdeményezés.

*hadísz*: közlés, amit a próféta és társai mondtak. A *szunna* része és a Korán után a *saría* legfontosabb forrása.

*haddzs*: a mekkai nagy zarándoklat. Évente, a holdnaptár szerint, mindig más időpontra esik.

*harám*: tiltott, tilalmas dolog az iszlámban.

*harb*: háború.

*hidzsra*: kivándorlás. Mohamed néhány hívével i.u. 622-ben Mekkából Medinába települ. Ez a muszlim időszámítás orogója. A szó mai jelentése migráció.

*húri*: szűz

*idzsáza*: engedély a Korán vagy tudományos könyvek oktatására.

*idzsmá*: a vallásjog tudósainak a közmegegyezése.

*idztihád*: önálló véleményalkotás, főleg a vallásjog területén van fontossága.

*ihván*: „testvérek”, sajátos szervezet tagjai.

*imám*: jelentése, a közös ima vezetője, előimádkozó. Átvitt értelemben a közösség vallási vezetőjét is jelenti.

*inkommerzurabilitás*: összemérhetetlenség.

*irháb*: megfélemlítés, terror kifejezése az arab nyelvben.

*irhábi*: terrorista, szó szerint „a félelemkeltés embere”.

*jassza*: a mongolok törvénygyűjteménye.

*kalifa*: utód, helyettes, az *umma* vezetője.



*káfír*: nem muszlim, de fordítják hitetlennek is. Tsz. *kuffár*, innen származik török közvetítéssel a magyar kufár kifejezés, némi jelentésváltozással.

*kibla*: az ima iránya

*kijász*: analógia

*kitál*: harc

*madrasza*: tradicionális iszlám iskola.

*madzhab*: vallásjogi és rituális iskola az iszlámban.

*Magreb*: jelentése ahol a nap lenyugszik, de egyúttal az iszlám világ nyugati területeinek az összefoglaló neve is.

*mahdi*: megváltó, messiás az iszlámban. Különösen a síita iszlámban használt fogalom, de a szunnitáknál is előfordul.

*mardzsaa e-taklíd*: az imitáció mértékadó forrása, az ajatolláhok elit intézménye a tizenkettes síitáknál. Khomeini dolgozta ki. Fárszi kifejezés.

*millet* (perzsa-török alak, arab *milla*): vallás, általában az iszlám egészére vagy egyes szektákra vonatkozik.

*molla*: alacsonyabb rangú vallási autoritás. Perzsiában és Közép-Ázsiában elterjedt kifejezés, a síitákra jellemző elsősorban, de Közép-Ázsiában a szunnitáknál is elterjedt, ld. Afganisztán. Jelentése mester.

*mudzsáhid*: (perzsás kiejtéssel *mudzsáhéd*) az a személy, aki dzsihádot végez. A dzsihád értelmében lehet fegyveres harcos is.

*mudzsztahid*: önálló jogi véleményalkotást végző vallásjogtudós.

*muhaddisz*: hadisz gyűjtő, memorizáló, recitáló, de hadisz tudós is átvitt értelemben.

*muhádzsirún*: Mekkából Mohameddel kivándorló muszlimok neve.

*mukaffíra*: (tbsz., akik másokat hitetlennek nyilvánítanak) szélsőséges, radikális személyek az iszlámban.

*mulk*: királyság

*musztalah(át) al-hadís*: a hadisz tudomány szakkifejezése.

*mutasaddid*: túlzó, szélsőséges. A radikálisokra használt fogalom az iszlámban.

*ramadán*: böjti hónap az iszlámban.

*ráfida*: aki nem ismeri el az igazságot, tehát hitehagyott, de dezertőr, disszidens jelentése is van. A szunniták pejoratív elnevezése a síitákra.

*ridda*: hitehagyás. A korai iszlám történetében ridda háborúnak hívták azt, amikor Mohamed halála után néhány arab törzs elhagyta az iszlámot. Láadásukat az első kalifa, Mohamed közvetlen utóda, Abu Bakr verte le.

*rijáda*: vallásgyakorlás, gyakorlás, *rijádat an-nafsz* „a lélek megedzése. Modern arabban sport.

*saháda*: hitvallás, az iszlám 1. pillére. Vértanúságot is jelent.

*saría*: Az Isten által kijelölt út, törvény. Jog és egyben erkölcsi útmutatás a muszlimok számára. Az isteni útmutatás kifejtése, megértése a jogtudósok feladata egyéni erőfeszítés révén.

*sirk*: társítás, többistenhit, a legsúlyosabb bűn az iszlámban.

*szalafijja*: a jámbor ősök, *asz-szalaf asz-szálih*, példáját követő reform mozgalmak gyűjtőneve. A Nyugat diskurzusában negatív kicsengésű fundamentalizmussal, sőt az iszlám háttérű terrorizmussal egyenlő.

*szalaf*: előd, ős az alapjelentése, de kiemelkedő muszlim reform gondolkodók csoportját is jelenti.

*szalafita (szalafi)*: a *szalafijja* mozgalom híve és/vagy az ilyen jellegű mozgalmak követője.

*szúfizmus, taszavvuf*: az iszlám misztikus irányzata.

*szunna*: hagyomány, szokás. Amit Mohamed próféta és társai mondtak és cselekedtek. Ennek megfelelően a *hadíszok* részei a *szunnának*, ill. megkülönböztetünk csak prófétai hagyományt és olyat, ami valamely társhoz köthető. Ez a Korán után a legfontosabb forrás a muszlimok számára.

*szúra*: a Korán fejezete.

*tafszír*: Korán magyarázat.

*takfír*: nem muszlimmá, hitetlenné nyilvánítás. Akit hitetlenné nyilvánítanak, az a *káfír*. (Ez utóbbiból származik a kufár szavunk – a török hódoltság közvetítésével.)

*takijja*: vallásos színlelés elővigyázatosságból. A síiták fontos elve, ami megengedi nekik, hogy veszélyben eltitkolják hitüket, más muszlim csoportokhoz tartozónak vallják magukat. Mivel tartalmazza a Korán, ezért megtalálható az elv a szunnitáknál is, de nem szignifikáns. Napjainban a radikális szunnita terrorcsoportok élnek vele.

*taríka*: keskeny út, itt a szúfizmus által használt fogalom, „az Istenhez vezető út”, és ilyen vonatkozásban szúfi rendet (ún. dervisrendet) is jelent.

*tauhíd*: egyistenhit, monoteizmus. Az iszlám első alapelve.

*turhibúna*: szó szerint: „ti félelmet keltetek”.

*ulemá*: vallástudósok összessége.

*umma*: a muszlimok vallási közössége.

*uszúl*: (gyökörek), bármely tudomány alapjai, itt: az iszlám alaptanításai.

*vakf*: vallási birtok, alapítvány, jogilag elidegeníthetetlen.

*vaszatijja*: mérsékletesség, az arany középut. A kinyilatkoztatások és Mohamed szándéka szerint az iszlám eredeti tanítása.

*vezír*: főminiszter, az uralkodó hivatalainak a főnöke.

*velájat-e-fakíh*: a vallásjogtudós felhatalmazása. A Khomeini féle hatalomelmélet első princípiuma.

*zakát*: a muszlimokra vonatkozó közösségi, ill. vallási adó, kötelező alamizsna.

## VII. HIVATKOZÁSOK JEGYZÉKE

- 126 MUSZLIM TUDÓS (2014): Open letter to Al-Baghdadi.  
www.lettertobaghdadi.com (Letöltés: 2016. 05. 16.)
- ABDUL Fatah Munif (2006-2008): Szélsőségeség és mártíromság muszlim nézőpontból. In: Krizmanits József (szerk.): Vallási fundamentalizmus. Tanulmány kötet, Budapest, L'Harmattan Kiadó.
- ABDUL Fatah Munif (2016): A dzsihád valódi fogalma a vallástudományban. In: Szécsi József (szerk.). Keresztény-Zsidó Teológiai Évkönyv 2016. Budapest, keresztény-Zsidó Társaság.
- ABDULHAMID, Abu Sulayman (1996): Nemzetközi kapcsolatok az iszlám nézeti szerint, Miskolc, Aluakf Iszlám Alapítvány.
- ABU HAMZA, Al-Maszri (1995): Khawaarij and Jihad. In: David Cook (2005): Understanding Jihad. Berkeley, University of California Press.
- AFSARUDDIN, Asma (2013): Striving in the Path of God: Jihad and Martyrdom in Islamic Thought. Oxford, Oxford University Press.
- AKTAN, Hamza (2008): Terrortámadások és öngyilkos merényletek a Korán és szunna szemszögéből. In: Capan Ergün: Terror és öngyilkos merényletek: Az iszlám szemszögéből. Tanulmány kötet, Budapest, Dialógus Platform.
- ALEKSZIJEVICS, Szvetlana (2016): Fiúk cinkkoporsóban. Budapest, Európa.
- ALLEN, Charles (2007): God's Terrorist: The Wahhabi Cult and the Hidden Roots of Modern Jihad. Philadelphia, 2007.
- ARANY Anett-N. RÓZSA Erzsébet-SZALAI Máté (2015): Az Iszlám Állam – következmények. Budapest, Külügyi és Külgazdasági Intézet.
- AZZAM, Abdullah (2009): Defence of the Muslim Lands. English translation and edition by Brothers in Ribatt.
- AZZAM, Abdullah (1992): Join the Caravan. (Ilhaq bi-l qáfila). Bejrút, Dar Ibn Hazm.
- BAGHDADI, Abu Bakr (2014): First Friday Sermon.  
<http://english.alarabiya.net/en/webtv/reports/2014/07/07/ISIS-Abu-Bakr-al-Baghdadi-first-Friday-sermon-as-so-called-Caliph-.html>  
(Letöltés: 2015. 11.15.)
- BANAI Tibor Péter /társszerző/ (1998): Drog enciklopédia. Budapest, EPC kft.
- BARKER, Jonathan (2003): A terrorizmus. Budapest, HVG Könyvek.

- BASAYEV, Shamil (2004): Book of Mujahiddeen. [www.islamicline.com](http://www.islamicline.com). pdf  
(Letöltés: 2017. 01. 13.)
- BENKE József (1987): Az arabok története. Pécs, Alexandra.
- BESENYŐ János-PRANTNER Zoltán-SPEIDL Bianca-VOGEL Dávid (2016): Az Iszlám Állam. Terrorizmus 2.0. Budapest, Kossuth Kiadó.
- BIN LADEN, Osama (1996): „Declaration of War against the Americans Occupying the Land of the Two Holy Places”  
[https://is.muni.cz/el/1423/jaro2010/MVZ203/OBL\\_AQ\\_Fatwa\\_1996.pdf](https://is.muni.cz/el/1423/jaro2010/MVZ203/OBL_AQ_Fatwa_1996.pdf)  
(Letöltés: 2016. 08. 30.)
- BIN LADEN, Osama (1998): „Jihad Against Jews and Crusaders” – World Islamic Front Statement.  
<http://fas.org/irp/world/para/docs/980223-fatwa.htm>,  
(Letöltés: 2016. 08. 30.)
- BLOOM, Jonathan M. (2001): Paper before print. The History and Impact of Paper in the Islamic World. New Haven, Yale University Press.
- BOR, Jan-PETERSMA, Errit (2010): Képes filozófiatörténet. Budapest, Typotex.
- AL-BUKHARI, Abu Abdullah, Mohamed ibn Iszmáil ibn Ibráhim ibn al-Magíra ibn Berdizbah (1997): Sahíh al-Bukhari. Al-Dzsámi asz-Száhih. Vol. 4, Riyad-Saudi Arabia, Darussalam Publishers. (English translation).  
<https://www.kalamullah.com/Books/Hadith/Sahih%20al-Bukhari%20Vol.%204%20-%202738-3648.pdf>
- AL-BUKHARI, Abu Abdullah, Mohamed ibn Iszmáil ibn Ibráhim ibn al-Magíra ibn Berdizbah (2007): al-Tarikh al-Kabir. Beirut, DKI.
- BULAC, Ali (2008): Dzsihád. In: Capan Ergün (szerk.): Terror és öngyilkos merényletek: Az iszlám szemszögéből. Tanulmány kötet, Budapest, Dialógus Platform.
- BURKE, Jason (2004): Al-Kaida. A terror árnyéka. Budapest, HVG Könyvek.
- BYMAN, Daniel (2015): Al Qaeda, the Islamic State, and the Global Jihadist Movement: What Everyone Needs to Know. Oxford, Oxford University Press.
- CANAN, Ibrahim (2008): Az iszlám, mint a béke és tolerancia vallása. In: Capan Ergün (szerk.): Terror és öngyilkos merényletek: Az iszlám szemszögéből. Tanulmány kötet, Budapest, Dialógus Platform.
- CARR, Edward Hallet (1995): Mi a történelem? Budapest, Osiris Kiadó.
- CHE GUEVARA, Ernesto (2007): A gerillaharcos kézikönyve. Budapest, Ulpius-ház.

- CHOMSKY, Noam (2002): *Pirates and Emperors, Old and New. International Terrorism in the Real World.* London, Pluto Press.
- CHOMSKY, Noam (2003): *Hatalom és terror. Előadások és interjúk 9/11 után.* Budapest, Független Média Kiadó.
- CIA (2018): *The World Factbook.* [https://www.cia.gov/library/publications/the-world-factbook/geos/print\\_id.html](https://www.cia.gov/library/publications/the-world-factbook/geos/print_id.html). (Letöltés: 2018.04.08.)
- CLAUSEWITZ, Carl von (1961): *A háborúról I-II.* Budapest, Zrínyi Kiadó.
- COOK, David (2005): *Understanding Jihad.* Berkeley, University of California Press.
- CSICSMANN László (2010): *A Közel-Kelet demokratizálódásának esélyei a 21. században.* In: Csicsmann László (szerk.): *Iszlám és modernizáció a Közel-Keleten. Az államiság eltérő modelljei.* Budapest, Aula.
- DAFTARY, Farhad (2000): *Aszaszin legendák,* Budapest, Osiris.
- DELONG-BAS, Natanja J. (2004): *Wahhabi Islam: From Revival and Reform to Global Jihad.* Oxford, Oxford University Press.
- DÉVÉNYI Kinga (2009): *A takijja és hidzsra kérdései az andalúziai iszlámban.* Keletkutatás. Kőrösi Csoma Társaság. 2009.tavaszi. [http://korosicsomatarasag.hu/wp-content/uploads/2018/01/Keletkutatas\\_2009-tavaszi.pdf](http://korosicsomatarasag.hu/wp-content/uploads/2018/01/Keletkutatas_2009-tavaszi.pdf) (Letöltés: 2016.11.19)
- DÉVÉNYI Kinga (2010): *Omán: a legrégebbi arab állam.* In: Csicsmann László (szerk.): *Iszlám és modernizáció a Közel-Keleten. Az államiság eltérő modelljei.* Budapest, Aula.
- DÉVÉNYI Kinga (2013): *The Struggle for Faith in Islam: The Theory and Practice of Jihad.* In: Dévényi Kinga (ed.): *Studies on Political Islam and Islamic Political Thought,* Budapest, Grotius, Közgáz Campus Press.
- EL-DIN SHANIN, Emad (2006-2008): *Szalafigja: Dzsemál ed-Dín al-Afgháni és Muhammed Abduh reformmozgalma a 19-20. század fordulóján.* In: Krizmanits József (szerk): *Vallási fundamentalizmus.* Budapest, L'Harmattan Kiadó.
- EWALD, Johann von (1991): *Treatise on Partisan Warfare.* New York, Greenwood.
- EWANS, Martin (2001): *Afghanistan. A New History.* Lahore, Vanguard.
- FARADZS, Abd asz-Szalám (1980): *A rejtett kötelesség (Al-Farída al-ghaiba).* In: Simon (2014): *Az iszlám fundamentalizmus. Gyökerek és elágazások Mohamendtől az al-Qáidáig.* Budapest, Corvina Kiadó.

- FERWAGNER Péter Ákos-KOMÁR Krisztián-SZÉLINGER Balázs (2004): Terrorista szervezetek lexikonja, Szeged, Maxim Könyvkiadó.
- FEHÉR Márta (1999): A paradigmától a lexikonig... In: Thomas Khun: A tudományos forradalmak szerkezete. Budapest, Osiris Kiadó.
- FISHMAN, Shammai (2006): Fiqh al-Aqalliyat. A Legal Theory for Muslim Minorities. Washington, Hudson Institute.
- FODOR István (2015): Az „ISIS” felemelkedése: A takfirizmus erejének multidiszciplináris vizsgálata. Szeged, Akadémia Edu.
- GERMANUS Gyula (1978): Kelet varázsa. Budapest, Magvető Könyvkiadó.
- GERMANUS Gyula (1984): Allah Akbar! Budapest, Szépirodalmi.
- GORKA, Sebastian (2015): 4 Reasons Why ISIS is more dangerous than Al Qaeda. <https://counterjihadreport.com/2015/07/10/4-reasons-why-isis-is-more-dangerous-than-al-qaeda-dr-sebastian-gorka/>; (Letöltés: 2015. 11. 15.)
- GOLDZIER Ignác (1981): Az iszlám kultúrája I-II kötet. Művelődéstörténeti tanulmányok. Budapest, Gondolat.
- GÜLEN, Fethullah (2008): Az igazi iszlámban nem létezik terrorizmus. In: Capan Ergün (szerk.): Terror és öngyilkos merényletek: Az iszlám szemszögéből. Tanulmány kötet, Budapest, Dialógus Platform.
- HABERMAS, Jürgen (1993): A társadalmi nyilvánosság szerkeezváltozásai. Budapest, Századvég Kiadó.
- HAMASZ (1988): Hamasz Charta. Az Iszlám Ellenállás Alapokmánya. <http://cikkek.soti.ca/hamas-covenant.html>; (Letöltés: 2016 jan. 20.)
- HEGGHAMMER, Thomas (2013): Abdallah Azzam and Palestine. Welt des Islam 53-3-4, pp.: 353-387. (PDF, letöltés: 2017. 02. 17.)
- HILLENBRAND, Carole (2016): Az iszlám. Új történeti bevezetés. Budapest, Kossuth Kiadó.
- HERMAN, Rainer (2015): Az iszlám állam. Budapest, Akadémiai Kiadó.
- HOPKIRK, Peter (1990): The Great Game. On Secret Service in High Asia. Oxford, Oxford University Press.
- HUNTINGTON, Samuel P. (1999): A civilizációk összecsapása és a világrend átalakulása. Budapest, Európa.

- HVG.HU (2012): 40 éve történt: Fekete Szeptember a Müncheni Olimpián. Nagytás-fotógaléria.  
[http://hvg.hu/nagyitas/20120904\\_muncheni\\_olimpia\\_nagyitas](http://hvg.hu/nagyitas/20120904_muncheni_olimpia_nagyitas).  
 (Letöltés: 2016. 10. 20.)
- IBN AL-HAJJAJ, Muslim (2007): Sahih Muslim. Vol. 7. 7278. Riyad-Saudi Arabia, Darussalam Publishers. (English translation).  
<https://www.kalamullah.com/Books/Hadith/Sahih%20Muslim%20Vol.%207%20-%206723-7563.pdf> (Letöltés: 2016. 11.18.)
- IBN AL-HAJJAJ, Muslim: Sahih Muslim. 54. book. 6924.  
<https://sunnah.com/muslim/54/44>. (Letöltés: 2016. 05. 13.)
- IBN HANBAL, Ahmed (2012): English Translation of Musnad Imam Ahmed Ibn Hanbal, Riyadh, Maktaba Dar-us-Salam.
- IBN KHALDUN, Abd Ar-Rahman (1967): Al-Muqaddimah. (Translated by Franz Rosenthal.) Princeton, Princeton University Press.
- IBN MUNQIDZ, Uszáma (2006): Intelmek könyve. Egy szíriai emír memoárja a keresztes háborúk korából. Budapest, Corvina.
- IBN TAYMIYYA, Taqi Ad-Dín (1310): A vallástörvényen alapuló politikai hatalomgyakorlás az uralkodó és az az alattvalók megreformálása érdekében (Asz-Sziyásza as-sarija). In: Simon (2014): Az iszlám fundamentalizmus. Gyökerek és elágazások Mohamendtól az al-Qáidáig. Budapest, Corvina Kiadó.
- INSTITUTE for Economics and Peace (2016): Global Terrorism Index.  
<http://www.visionofhumanity.org/#page/indexes/terrorism-index/2015>,  
 (Letöltés: 2016. 11. 25.)
- ISLAMIC Philosophy (2015): Ibn Taymiyyah: The Founder of ISIS.  
<http://islam.hilmi.eu/ibn-taymiyyah-the-founder-of-isis/>  
 (Letöltés: 2017. 01. 11.)
- IVÁNYI Tamás (2009): Saría és állam az iszlámban. Mozaikok az iszlám alkalmazásának történetéből. Keletkutatás. Kőrösi Csoma Társaság. 2009. tavasz. [http://korosicsomatarsasag.hu/wp-content/uploads/2018/01/Keletkutatás\\_2009-tavasz.pdf](http://korosicsomatarsasag.hu/wp-content/uploads/2018/01/Keletkutatás_2009-tavasz.pdf) (Letöltés: 2016.11.19)
- JANY János (2016): Az iszlamizmus. Eszmetörténet és geopolitika. Budapest, Typotex.
- JUNGER, Sebastian - QUESTED, Nick (2016): Hell on Earth. The Fall of Syria and the Rise of ISIS. New York, National Geographic Chanel.
- AL-JAZEERA (2016): The Crusades: An Arab Perspective. 1-4 parts documentary series. <http://www.aljazeera.com/programmes/the-crusades-an->



arab-perspective/2016/12/revival-muslim-response- crusades-161210142659166.html. (Letöltés: 2016. 12. 29.)

KAJTÁR Gábor (2016a): Az Iszlám Állam elleni erőszak-alkalmazás nemzetközi jogi kérdései. *Iustum Aequum Salutare*. XII. 2016. 4. pp.:153-177.

KAJTÁR Gábor (2016b): Az Iszlám Állam nemzetközi jogi státusa és annak joghatásai. *Külügyi Szemle*, 2016/4 tél.

KALMÁR Péter (1980): A kétezer éves papír. Budapest, Gondolat.

KARLIGA, Bekir (2008): Vallás, terror, háború és az egységes globális etikára való igény. In: Capan Ergün (szerk.): Terror és öngyilkos merényletek: Az iszlám szemszögéből. Tanulmány kötet, Budapest, Dialógus Platform.

KEAY, John (1993): *The Gilgit Game. The Explorers of the Western Himalayas 1865-95*. Karachi, Oxford University Press.

KEPEL, Gilles (2007): *Dzsihád*. Budapest, Európa Könyvkiadó.

KERTÉSZ Róbert (1939): *Feltámad a félhold. Az ébredő iszlám nemzetei I-II*. Budapest, Franklin-Társulat.

KHOMEINI, Ruhollah Muszavi (2002): *Hukumat-i Islami. Islamic Government: Governanace of the Jurist* (trans.: Dr. Hamid Algar). Books on Islam and Muslims, Al-Islam.org. (Letöltés: 2016. 12. 20)

KHUN, Thomas (2002): *A tudományos forradalmak szerkezete*. Budapest, Osiris Kiadó.

KOLKO, Gabriel (2002): *A háborúk természetrajza a legújabb kori történelemben. Új háborús korszak kezdete?* Budapest, Napvilág Kiadó.

KORÁN. (Fordította: Simon Róbert (1987). Budapest, Helikon Kiadó.

KORÁN. *A kegyes Korán. Értelmi és tartalmi fordítása magyar nyelvre*. (Fordította: Okváth Csaba (2007.) Medina, A Fahd Király nevét viselő, a Kegyes Korán nyomtatására alapított, Komplexum.

KORÁN. *A kegyes Korán értelmezése és magyarázata magyar nyelven*. (Fordította: Kiss Zsuzsanna Halima (2010.) Budapest, Hanif Iszlám Kulturális Alapítvány.

KOSELLECK, Reinhart (1997): *Az aszimmetrikus ellenfogalmak történeti-politikai szemantikája*. Budapest, József Kiadó.

KRIZMANITS József (2006-2008): *Gondolatok a fundamentalizmus kérdésköréhez*. In: Krizmanits József (szerk): *Vallási fundamentalizmus*. Budapest, L'Harmattan Kiadó.

- LAMBERT, Malcolm (2016): Crusade and Jihad. Origins, history and aftermath. London, Profile Books.
- LAWRENCE, Thomas Edward - Arábiai (1935): A bölcsesség hét pillére I-II. Budapest, Révai.
- LAWRENCE, Thomas Edward - Arábiai (1991): Lázadás a sivatagban. Budapest, Új Génius Kiadó.
- LEVY, Ran A. (2014): The Idea of Jihad and Its Evolution: Hassan Al-Banna and the Society of the Muslim Brothers. Die Welt des Islam 54, Brill.
- LEWIS, Bernard (2004): Az iszlám válsága. Budapest, Európa Könyvkiadó.
- LEWIS, Bernard (2009): Iszlám. Nép és vallás. Budapest, HVG Könyvek.
- LICHTENTHALER, Gerhard (1995): Muslim, Mystic and Martyr. The Vision of Mahmud Muhammad Taha and the Republican Brothers in the Sudan: Towards an Islamic Reformation?’, Islam et Societes au Sud du Sahara, no 9 (November 1995), pp.: 57-81.
- LUYENDIJK, Joris (2008): Elkendőzött valóság. Budapest, Nyitott Könyvműhely.
- MAALOUF, Amin (2002): A keresztes háborúk arab szemmel. Budapest, Európa.
- MALIK, Brigadier S.K. (1992): The Quranic Concept of War. Delhi, Adam Publishers.
- MANYASZ, Róbert Kázmér (2006-2008): Az iszlám irányzatai. In: Krizmanits József (szerk.): Vallási fundamentalizmus. Tanulmány kötet, Budapest, L’Harmattan Kiadó.
- MARÓTH Miklós (2006): Az iszlám születése. Budapest, História 2006/3. <http://www.historia.hu/archivum/2006/0603maroth.html>. (Letöltés: 2006. 04. 04.)
- MARÓTH Miklós (2013): Iszlám és politikaelmélet. Budapest, Akadémiai.
- MÁRKUSZ László (2008): Az afganisztáni drogtermelés biztonságpolitikai vonatkozásai. Budapest, Nemzet és biztonság.
- AL-MAQDISI, Asim Abu Muhammad (2010): Millat Ibrahim. Al-Tibyan Publications. E-book. <https://www.kalamullah.com/al-maqdisi.html> (Letöltés: 2016. 10. 28.)
- AL-MAQDISI, Asim Abu Muhammad (2012): Democracy: a religion! Australia, Sprinvale South, Al Furqan Islamic Information Centre.

- AL-MAQDISI, Asim Abu Muhammad (2016): Interview with Abu Muhammad al-Maqdisi discussing ISIS. <https://www.youtube.com/watch?v=eIVZmmetXIQ>. (Letöltés: 2017. 01.16.)
- MAWDUDI, Abul Ala (1977): The Process of the Islamic Revolution. Lahore, Islamic Publications.
- MAWDUDI, Abul Ala (1980): Jihad in Islam. Beirut, The Holy Koran Publishing House.
- MAWDUDI, Abul Ala (1998): Human rights in Islam. Jedda, World Assembly of Muslim Youth (WAMY).
- MEMRI-The Middle East Media Institute (2002): Wafa Idris: The Celebration of the First Female Palestinian Suicide Bomber – Part II. Washington, MEMRI. <http://www.memri.org/report/en/print610.htm> (Letöltés: 2016. 11. 16.)
- MILLER, Judith - MYLROIE, Laurie (1991): Szaddam Huszein és az öböl-válság. Budapest, Kossuth Könyvkiadó.
- MOHAMED Próféta (622, 1955): A medinai alkotmány. (A. Guillaume, The life of Muhammed - A Translation of Ishaq's Sirat Rasul Allah, Oxford University Press, Karachi, 1955; pp. 231-233. magy. ford. Budapest, Magyarországi Muszlimok Egyháza.)
- MOORE, Jack (2017): ISIS Fighter Reveals Depravity of Yazidi Sex-Slave Trade During Trial. <http://www.newsweek.com/trial-isis-fighter-reveals-depravity-yazidi-sex-slave-trade-644856>. (Letöltés: 2017. 08.01.)
- MUSLIM, Eshaqzai Mohammad (2012): Terrorszervezetek Pakisztánban és Afganisztánban. Szakdolgozat. Pécsi Tudományegyetem, BTK, Politológia szak.
- NAJI, Abu Bakr (2006): Management of Savagery (Idarát al-Tavahhusz). <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: 2017. 05.12.)
- NASR, Seyyed Vali Reza (1996): Mawdudi and the Making of Islamic Revivalism. New York, Oxford University Press.
- AN-NAWAWI, Jahja ibn Saraf, Abu Zakarija (2008): Negyven hadisz. Fordítás és magyarázat. Budapest, Magyarországi Muszlimok Egyháza.
- NETANJAHU, Benjamin (1995): Harc a terrorizmus ellen. Pécs, Alexandra.
- PAVARD, Claude (1974): Lumières du M'zab. Boulogne, Delroisse.

- PETERS, Rudolf (1977): Jihad in Mediaeval and Modern Islam. The chapter on Jihad from Averroes Legal Handbook "Bidayat Al-Mudjtahid" and The Treatise 'Koran and Fighting' by the late Shaykh Al-Azhar, Mahmúd Shaltút. Leiden, Nisaba.
- PHILIPS, Abu Ameenah Bilal (1990): The Evolution of Fikh. Islamic Law & The Madh-habs. Riyadh, International Islamic Publishing House.
- POLO, Marco (1986): Marco Polo utazásai. Bukarest, Kriterion.
- AL-QARADAWI, Yusuf (2009): Fiqh of Jihad. Kairó, Wahba Bookshop.
- AL-QARADAWI, Yusuf (2016): Al-Qaradawi's tome on Jihad. Kairó, Wahba Bookshop / The Milli Gazette, Print Issue: 1 August, 2016.
- QUTB, Sayyid (1964): Mérfoldkövek/Útjelzők (Maálim fi t-tarík). In: Simon (2014): Az iszlám fundamentalizmus. Gyökerek és elágazások Mohamendtól az al-Qáidáig. Budapest, Corvina Kiadó.
- QUTB, Sayyid (2015): Milestones (Maálim fi t-tarík). Islamic Book Service.
- RASHID, Ahmed (2000): Taliban. Islam, Oil and the New Great Game in Central Asia. London, I. B. Tauris.
- RESPERGER István (2010): Az aszimmetrikus hadviselés és a terrorizmus jellemzői. Budapest, Hadtudomány 2010/4 pp. 67-77.
- RESPERGER István-TÚRI Viktória (2011): A nők szerepe a terrrorszervezetekben. Budapest, Repüléstudományi Közlemények 2011/2 pp.1- 24.
- RESPERGER István-KISS Álmos Péter-SOMKUTI Bálint (2013): Aszimmetrikus hadviselés a modern korban. Kis háborúk nagy hatással. Budapest, Zrínyi Kiadó.
- AL-RISALAH (2015-17, 1-4 edition). Al-Risalah Media.  
<http://jihadology.net/2017/01/10/new-issue-of-the-magazine-al-risalah-4/>.  
 (Letöltés: 2017. 03. 19.)
- RIZVI, Saiyid Athar Abbas (1980): Shah Wali-Allah and his Times. A study of Eighteen Century Islam, Politics and Society in India. Canberra, Marifat Publishing House.
- ROSENGREN, Karl Erik (2008): Kommunikáció. Budapest, Typotex.
- ROSTOVÁNYI Zsolt (1998): Az iszlám a 21. század küszöbén. Budapest, Aula.
- ROSTOVÁNYI Zsolt (2004): Az iszlám világ és a nyugat. Interpretációk összecsapása, avagy a kölcsönös fenyegetettség mítosza és valósága. Budapest, Corvina.

- ROSTOVÁNYI Zsolt (2006): Együttélésre ítélve. Zsidók és palesztinok küzdelme a Szentföldért. Budapest, Corvina.
- ROSTOVÁNYI Zsolt (2010): A „totalizáló iszlámtól” a „szekularizált iszlámig”. Az iszlám civilizáció a retradicionális és modernizáció kettős szorításában. In: Csicsmann László (szerk.): Iszlám és modernizáció a Közel-Keleten. Az államiság eltérő modelljei. Budapest, Aula.
- RUNCIMAN, Steven (2002): A keresztes hadjáratok története. Budapest, Osiris Kiadó.
- SALAMON András, Abdul Fatah Munif (2003): Saría. Allah törvénye. Az iszlám jog különös világa. Budapest, PressCon Kiadó.
- SCHMITT, Carl (2000): A partizán elmélete. In: A politikai fogalma. Budapest, Pallas Stúdió.
- SCHROEDER, Barbet (2007): A terror ügyvédje. Párizs, Wild Bunch et Yalla Films.
- SHERLOCK, Ruth (2014): How a talented footballer become world's most wanted man, Abu Bakr al-Baghdadi.  
<http://www.telegraph.co.uk/news/worldnews/middleeast/iraq/10948846/How-a-talented-footballer-became-worlds-most-wanted-man-Abu-Bakr-al-Baghdadi.html>. (Letöltés: 2015. 05. 12.)
- SHUBAIL Mohamed Eisa (2012): Az iszlám öt pillére. Az adakozás könyve. Budapest, Magyarországi Muszlimok Egyháza.
- SIMON Róbert (2009): Iszlám kulturális lexikon. Budapest, Corvina Kiadó.
- SIMON Róbert (2014): Az iszlám fundamentalizmus. Gyökerek és elágazások Mohamendtől az al-Qáidáig. Budapest, Corvina Kiadó.
- SIMON Róbert (2016): Politika az iszlámban. A muszlim társadalom anatómiája. Budapest, Corvina Kiadó.
- SITE (2014): A Biography of Abu Bakr al-Baghdadi.  
<http://news.siteintelgroup.com/blog/index.php/entry/226-the-story-behind-abu-bakr-al-baghdadi>. (Letöltés: 2015. 05. 12.)
- SIVAN, Santosh (1999): A terrorista. Mumbai, Myriad Pictures.
- SZABÓ Márton (2001): A láthatatlan ellenség. Budapest, in Kritika, 12. szám pp.: 8-12.
- SZENT Biblia, Bibliatársulat.
- SZUN Ce (1996): A hadviselés tudománya. Budapest, Göncöl.

- TAHA, Mahmud Mohamed (1987): The Second Message of Islam. New York, Syracuse University Press.
- TAKÁCS Péter (2015): Az „Iszlám Állam” államiségának problémái - Államnak tekinthető-e az ISIS, bármilyen értelemben is? Jog-Állam-Politika, VII. 2015/4.
- TIBI, Bassam (2003): Keresztes háború és dzsihád. Az iszlám és a keresztény világ. Budapest, Corvina.
- TODENHÖFER, Jürgen (2016): Inside ISIS. 10 nap az Iszlám Államban. Budapest, Művelt Nép Könyvkiadó.
- Al-QARADAWI, Yusuf (2009): Fiqh of Jihad, Kuwait, Wahba Bookshop.
- VÉKÁSSY Lili (2014): A terrorizmus története, háttere és az ellene való küzdelem. In: Kovács Bálint, Matevosian Hakob (szer.): Politikai krízisek Európa peremén: A kaukázustól a Brit-szigetekig. Budapest, Magyar Napló.
- WATT, William Montgomery (2000): Az iszlám rövid története. Budapest, Akkord Kiadó.
- WEBER, Max (1982): A protestáns etika és a kapitalizmus szelleme. Budapest, Gondolat.
- WHITLOCK, Craig (2006): Al-Zarkawi 's Biography. Washington Post Foreign Service. [www.washingtonpost.com](http://www.washingtonpost.com). (Letöltés: 2016. 11. 11.)
- WOODWARD, Bob (2004): A támadás terve. Budapest, Geopen Könyvkiadó.
- YAHYA, Farhia (2015): The Life of Abdullah ibn al-Mubarak: The Scholar of the East and the Scholar of the West. Burnley, Al-Faatih Publishing. <https://www.kalamullah.com/Books/biography-abdullah-ibn-al-mubarak.pdf> (Letöltés: 2015. 11.19.)
- YÜCEOGLU, Hikmet (2008): A mártíromság meghatározása. Lehet-e egy terrorista mártír? In: Capan Ergün (szerk.): Terror és öngyilkos merényletek: Az iszlám szemszögéből. Tanulmány kötet, Budapest, Dialógus Platform.
- AZ-ZARQAWI, Abu Musab (2003): Zarqawi Letter. <https://2001-2009.state.gov/p/nea/rls/31694.htm>. (Letöltés: 2015. 01. 10.)
- AZ-ZAWAHIRI, Ayman (2005): Letter to al-Zarqawi from al-Zawahiri. <https://ctc.usma.edu/posts/zawahiris-letter-to-zarqawi-english-translation-2>. (Letöltés: 2015. 01. 10.)