

DÉVÉNYI KINGA*

A dzsihád az iszlámban

Egyéni vagy közösségi kötelezettség?

A 20. század második felére az iszlám világban a legfontosabb szó és kötelesség, legalábbis látszólag, a *dzsihád*¹ lett, mintha nem is a hitvallás (*saháda*) vagy az egyistenhit (*tauhid*) hangsúlyozása lenne az iszlám alapja, s a legfőbb kötelesség pedig nem a napi ötszöri ima (*szalát*). A másik fejlemény, amely a 20. század utolsó harmadában a hírközlő eszközökben, könyvekben és a muszlim köztudatban megjelent, az volt, hogy nem elégszenek meg a szélsőségesek, „az igazi, harcos muszlimok” saját maguk elnevezésére az 1400 évig használt *muszlim* és *mudzsáhid* (küzdő) elnevezésekkel, hanem ezeknek mintegy fokozott alakjaként a korábban egyáltalán nem létezett és nyelvtanilag is furcsa *dzsihádisták* (*dzsihádi*)² és *iszlámisták* (*iszlámi*)³ alakokat használják, sőt azok, akik csak a Koránra kívánnak támaszkodni, magukat *koránistának* (*kuráni*) nevezik.⁴ Mindennek az alapja pedig az, hogy a küzdelmet ne csak a nem muszlimok ellen lehessen folytatni, hanem a többi, az ő nézeteiket nem követő muszlimot ki lehessen zárni az iszlámból, hitetlennek nevezni és szabadon harcolni ellenük.

A *dzsihád* előírásai az iszlám jogi kézikönyvekben találhatóak, a kérdés, mint az élet minden területe, az isteni törvény (*saría*) hatáskörébe tartozik.⁵ Ezeknek a törvényeknek a forrásai ugyan egyértelműen meg vannak határozva, azok a Koránra és a Próféta visszamenő szóbeli hagyományok (*hadís*), de emberi értelmezésre szorulnak, ez az *idzstihád*: „elmélyült, szorgalmas tevékenység, egyéni erőfeszítés”, amelynek segítségével az iszlám jog tudósa egyéni döntéseket tud hozni jogi kérdésekben.⁶ A szó ugyanabból a mássalhangzós gyökből (*dzs-h-d*)⁷ származik,

* A szerző a Budapesti Corvinus Egyetem Nemzetközi Tanulmányok Intézete docense (1093 Budapest, Közraktár u. 4-6., kinga.devenyi@uni-corvinus.hu).

1 Jelen cikkben az arab szavak és nevek átírása a *Keleti nevek magyar helyesírása* kötetben lefektetett elveket követi (Ligeti, 1981). A cikkben a Korán-idézetek a szerző saját fordításai.

2 Lásd például: Al-Rasheed, 2006. 153. skk.

3 Kramer, 2003.

4 Mazrúa, 1991.

5 Lásd például: Al-Dawoody, 2011. 71. skk. Chapter 3: „Juridical Justifications for War”.

6 Lásd: Hallaq, 2009. 2-27.

7 Az arab szavak alapja általában három mássalhangzó, amelyekből képzési formák segítségével lehet szavakat alkotni.

mint a *dzsihad*, és annak az első jelentése is erőfeszítés, kiegészítve azzal, hogy „Isten ügyéért”, s innen tovább értelmezve „küzdelem a hitért”.

Az iszlám jog két másik alapelvét is fontos megemlíteni annak érdekében, hogy megérthessük, hogyan és miért különböznek a *dzsihad* értelmezései napjainkban. Az egyik az analógia (*kijász*), amikor a hasonlóság alapján kiterjesztik az írásos források hatáskörét más, nem említett esetekre, vagy ha a szent források megemlítik ugyan azt a kérdést, amelyre a választ keresik, de nem biztos, hogy minden körülményét tartalmazzák, illetve, ha kötelességről van szó, nem biztos, hogy végrehajtásának minden feltételét és részletét taglalják. Ilyenkor is más esetekben alkalmazott megoldás analogikus felhasználásához folyamodik az iszlám jog tudósa. Ez elvben nagyon széles körű, egymástól eltérő értelmezések sokaságához vezethetne. Ezt szorítja bizonyos fokig korlátok közé a másik alapelv, a közmegegyezés (*idzsmá*) elve: egy korban és térségben az elismert jogtudósok írásaikban vagy szóbeli vitáikban (*munázara*) többségi megegyezésre jutottak, és ez attól kezdve követendőnek számított azok számára, akik hasonló iskolát (*madzhab*) követtek. Ugyanakkor megmaradt az értelmezések, finomítások lehetősége is a merev követés (*taklíd*) mellett. Miután az iszlám jog nem írott, kanonizált jog, hanem íratlan, értelmezett jog (erre utal például a bírói diszkréció kifejezés), ezért fordulhat elő az, hogy napjainkban is ugyanazokra a forrásokra alapozva más és más értelmezések és döntések látnak napvilágot a *dzsihad* vonatkozásában is.

Az iszlám jognak van még egy fontos eszköze: a jogi kérdésre adott válasz vagy jogi döntés, amelynek a neve *fatva*.⁸ Akihez kérdéssel fordulnak, és arra válaszol, az a *mufti*. Válasza általában nem kötelező érvényű, csak megfontolandó, és miután elvben minden vallástudós és jogtudós, aki egyéni döntésekre képes, lehet *mufti*, ezért ezek a válaszok vagy döntések néha egymásnak ellentmondhatnak.

Az iszlám jogi kézikönyvek a háború kérdéseivel a *dzsihad* címszó alatt foglalkoznak, ez azonban nem jelenti azt, hogy a *dzsihad* azonos lenne a háborúval. A tényleges, fegyveres harc megnevezésére mind a Korán, mind pedig az iszlám jog az arab nyelv hétköznapi szavait használja: *harb* (háború) és *kitál* (harc).⁹

A *dzsihad* történeti kialakulása és ennek hatása a későbbi korokra

Hogyan történjek a hitetlenek elleni *dzsihad*? Ennek a kérdésnek a megválaszolására különbséget kell tenni két helyzet között, mondják az iszlám jog tudósai.¹⁰ Az első helyzet az, amikor nincs az igazhívőknek materiális hatalma a Földön, teljes a tudatlanság és a sötétség, mivel a materiális hatalom a hitetlenek, Isten és a muszlimok ellenségeinek a kezében van.¹¹ Ebben az esetben a hitetlenek elleni *dzsihad*

⁸ Lásd: Masud–Messick–Powers, 1996.

⁹ Lásd: Al-Dawoody, 2011. 43–70. Chapter 2: „The Justifications of War in the Quran”.

¹⁰ Lásd: Jászín, 1990. 56.

¹¹ Ez a helyzet ugyan alapvetően a Próféta mekkai körülményeire vonatkozott, de jól hasznosították például a *reconquista* során keresztény uralom alá került spanyolországi muszlimok tennivalóira nézve kiadott *fatvákban* is.

úgy történik, hogy propagálni kell közöttük Isten vallását. Mindenkinék, aki hisz Istenben és a Prófétájában és az utolsó ítélet napjában, részt kell vennie a hitetlenek elleni *dzsihádban*, felszólítva őket az igazság vallására, megvilágosítva számukra tanításaik és módszereik romlottságát, és az ezekben számukra rejlő veszélyeket. Ezek a földi világban az igazságtalanság és romlás elterjedése, míg a másvilágon az isteni büntetés és a pokol kínjai. Az első lépés azonban a hívők egymás közti szervezkedése, önvizsgálata és egy, az iszlám dolgaiban jártas, tanult élcsapat kialakítása kell hogy legyen.¹²

A második helyzet az, amikor Isten megsegíti az igazhívőket, akik kivehetik a materiális hatalmat a hitetlenek kezéből, és maguk alapíthatnak államot a Földön.¹³ Ekkor a *dzsihádban* oly módon lesz kötelező erejű a muszlimok számára, hogy a hitterjesztés mellett a fegyveres harcot is vállalni kell. Erre akkor kerül sor, ha a hitetlenek nem hagynak fel a hitterjesztés akadályozásával és nem követik önként az igaz hit irányítását. A hitetleneknek két lehetőségük van a fegyveres harc elkerülésére: vagy elfogadják az iszlám védelmét (*dzimma*), s akkor megmaradhatnak vallásukon, vagy áttérnek az iszlámra.¹⁴ Ha ezek egyikét sem követik, akkor a muszlimok kötelessége, hogy harcoljanak ellenük emberrel, fegyverrel, amíg meg nem török makacsságuk.

Előfordulhat azonban, hogy a muszlim államnak nincs elég ereje ahhoz, hogy fegyveresen harcoljon a hitetlenek ellen, amennyiben azok megtagadják az áttérést. Ekkor a muszlimok közösségének az a kötelessége, hogy legalább visszaverje a hitetlenek támadását és megakadályozza, hogy átvegyék a hatalmat a muszlimok fölött.¹⁵ Amennyiben pedig Isten segítségével megnőtt a muszlimok ereje, akkor kötelessége az iszlám közösségnek (*ummat al-iszlám*) a harc (*kitál*) valamilyen hitetlen ellen.¹⁶ Ebből is kitűnik azonban, hogy a *dzsihádban* és a tényleges fegyveres harc (*kitál*) nem azonos fogalmak.

Elsőként az iszlám jog történetében Abdalláh Ibn al-Mubárák (megh. 797) írt a *dzsihádról*. Nazíh Hammád, a könyve közreadójának előszava alapján így foglalhatjuk össze a szerzőnek a *dzsihádban* lényegéről vallott nézeteit:¹⁷ A *dzsihádban* az iszlám egyik lényegi alapjának és fontos támaszának tekinthető. Oszlopa, kiemelkedő csúcspontja, út a muszlimok lakhelyeinek megőrzésére, a vallásuk miatt üldözöttek megsegítése, erős páncél, amely révén teljesíteni lehet az Isten tiszteletére szóló felhívást, amennyiben ennek útját állnák az agresszorok fegyverei. Ezáltal lehet megvédeni az isteni törvény szükséges célkitűzéseit s a vallást. Ezért írta elő Isten a hívőknek a *dzsihádot* mindazzal együtt, ami vele jár: önmagunk feláldozása, vagyonunk és birtokaink rendelkezésre bocsátása. A vallás megóvása ugyanis előfeltétele annak, hogy végső soron megőrizzük magunkat és tulajdonunkat.

12 Mindez jól mutatja, hogy a mérsékelt iszlám nem hirdeti az egyének vagy kis csoportok harcát a „hitetlenek” ellen.

13 Mint ahogy az Mekkában történt a Próféta korában.

14 Ezt jelentik a Korán (2:256) szavai, hogy tudniillik „nincs kényszer a vallásban” (vagyis az iszlámban).

15 A védekező harc is a *dzsihádban* eredménye, nem csak a támadó.

16 Ibn Kajjim al-Dzsauzija, 2008. II. 62–63.; Jászín, 1990. 54.

17 Ibn al-Mubárák, é. n. 39.

A *dzsihad* nagyobbik fajtájának, a lélek megtisztításának és igaz hittel való megtöltésének a fontosságáról Ibn al-Mubárák így ír: A képmutató hiába tesz erőfeszítést, harcol az ellenséggel haláláig, mégis a pokolra jut, mert a *dzsihad* nem mentesít a képmutatás (igaz hit hiánya) következményei alól.¹⁸ A Próféta szavai szerint „Aki Istenért erőfeszítést tesz, az olyan, mint aki böjtöl, imádkozik, alázatos szívű, meghajol és leborul Isten előtt”.¹⁹

Sok vita folyt és folyik arról, hogy milyen a *dzsihad* köteletségének a természete, és kire vonatkozik. Ez a kérdés elválaszthatatlan attól, hogy milyen legyen az államnak az imám vagy kalifa által történő vezetése. Az iszlám birodalom korai időszakában Irak és Arábia nem voltak külső ellenség elleni háborúk színterei, bár mindkettő sok belső harcot látott. Irak nemcsak politikailag volt jelentős, mint a birodalom központja, de a négy nagy jogi iskola közül három is innen indult ki. Nem véletlen tehát, hogy itt fogalmazódott meg a *dzsihad* kötelezettségére az a megoldás, hogy az *fard alá l-kifája* (*fard kifája*), vagyis „közösségi köteletség”, vagy más szóval: a szükségletnek megfelelő számú muszlim kötelessége. E szerint a doktrína szerint a *dzsihad* kötelezettségének bármikor megfelel a közösség, amikor elegendő számú muszlim önkéntes vállalkozik a teljesítésére. Ebben az esetben a *dzsihad* nem kötelező minden egyén számára. Katonai vészhelyzetben azonban, amennyiben az ellenség az iszlám területeit fenyegeti, mindenkire vonatkozik a *dzsihad*, és egyéni kötelezettség (*fard ajn*) lesz belőle. Ez különösen a határvidékek lakosságát érinti, ahol az ellenséges katonai betörés történik.

Elsőként a nagy muszlim jogtudós, as-Sáfii (megh. 820) adta meg a *fard kifája* teljes megfogalmazását.²⁰ Elsősorban nem az önkéntes *dzsihad* harcosokra és a harci készületségre vonatkozó tanítások érdeklők, hanem az, hogy mi a törvényes hatalom²¹ szerepe abban, hogy biztosítsák a megfelelő forrásokat a *dzsihad* számára. As-Sáfii szerint ugyanis mindezen tevékenységeknek a védekező háború keretei között kell lezajlaniuk, amikor az iszlámot egy külső ellenség támadása fenyegeti. Ezzel szemben érdekes lehet megállapítani, hogy a későbbi jogi munkákban megjelenő *fard kifája* klasszikus tanítása általában az egyén szempontjából közelíti meg a kérdést, nem pedig az állam, vagyis az államhatalmat képviselő imám szempontjából.²²

Sok mai szélsőséges „dzsihadista”, köztük a Bin Laden által létrehozott Káida csoportok tagjai előszeretettel hivatkoznak az egyik legismertebb és napjainkban legtöbbször becsült középkori vallástudós, Ibn Tajmijja a *dzsihad*ról mondott *fatváira*. Azonban többnyire csak azok egyes részletét emelik ki a teljes szövegből, másrészt nem említik, hogy szavai egy egészen sajátos történelmi helyzetre vonatkoztak, amikor a mongolok többször is behatoltak Szíriába, és már Damaszkuszt fenyegették. Ibn Tajmijja akkor járta a várost védő csapatokat, és harcra buzdította őket, a lakosságot pedig a védőharcot jelentő *dzsihad*ban való részvételre ösztö-

18 Ibn al-Mubárák, é. n. 62–63.

19 an-Naszái, 2001. IV. 280. No. 4320.

20 as-Sáfii, 2001. V. 366. skk.

21 Arabul *szultán*, ami ebben a korban még az uralkodó hatalmát jelenti, nem a címét.

22 Vö. Bonner, 2006. 106–108.

nözte. A keresztények elleni harcra buzdítás oka is a történelmi körülmények következménye volt: egyrészt az utolsó kereszties állam, a Kilikiai Örmény Királyság elleni harc 1297-ben, másrészt a máltai lovagok elleni harc 1300-ban – mindkét esetben a Damaszkuszt fenyegető mongolok támogatóiról volt szó.²³

Ibn Tajmijja egyik *fatvájában* a következőket írta:²⁴ A védekező harc a legfontosabb. Ennek a leginkább kötelező (*vádzsib*) fajtája az, amikor az ellenség a vallásra és a szent dolgokra támad. Ennek az elhárítása a hit után a legnagyobb kötelessége a muszlimoknak. Az ilyen harcban való részvételnek nincs semmilyen feltétele, a támadást vissza kell verni, ahol erre lehetőség nyílik.

A hitetlenek elleni *dzsihad*nak két fajtája van:

Dzsihad talab – „a követelés vagy kérés *dzsihadja*”,²⁵ a hitetlenek szándékának kiderítése, a határok megerősítése *farid kifája*, az uralkodó feladata biztosítani, hogy ne érhesse támadás a muszlimokat.

Dzsihad difá – „védekező *dzsihad*”, célja elhárítani a támadást a muszlimok országa ellen. Akkor lesz a *dzsihad*ból *farid ajn*, ha az agresszorok megtámadtak egy várost a muszlimok országában. Egy város azonos elbírálás alá esik az egész országgal.

E kérdéskör leginkább vitatható és különböző módon értelmezhető pontja egyértelműen a *dzsihad talab*. Ez a Korán-versek egyes részleteinek, illetve különböző versek értelmezési különbségei szerint lehet békés hitelesítésre való törekvés, és lehet erőszakos támadás, ha a hitetlenek nem választják sem az alávetettséget és adófizetést (*dzsizja*), sem az iszlámra való áttérést, ami persze nem lehet kényszer. A „kezdeményező” *dzsihad* szószólói a Korán 9. szúrájának 36. versére hivatkoznak: „...harcoljatok a többistenhívők ellen.” Ez azonban egy kiragadott részlet, és azok, akik csak válaszlépésként fogadják el a *dzsihad*dot, a vers folytatását is idézik: „...harcoljatok valamennyi többistenhívő ellen, mint ahogy ők is valamennyien harcolnak ellenetek.” Ez azt jelenti, hogy nem a muszlimok kezdték a harcot, mint ahogy ezt a Korán más helyeken is hangsúlyozza.

Ez a Korán-hely azonban nyelviileg máshogy is értelmezhető, ami döntően megváltoztatja ennek a versnek a jelentését. Miután a vers első felében a szent hónapokról van szó, a „valamennyi” szó valószínűleg nem a többistenhívőkre vonatkozik, hanem a hónapokra, ami szerint tehát „harcoljatok valamennyiben (tudniillik hónapban), mint ahogy ők is valamennyiben harcolnak ellenetek”. Ez azért fontos kinyilatkoztatás, mert egyébként az iszlám előtti Arábiában tilos volt harcolni a négy szent hónapban. Ez viszont már egész más jelentést ad a harcnak, mint amit a szélsőségesebb értelmezések sugalmaznak. A Koránban azonban a különböző alkalmaknak megfelelő versek sok egymásnak ellentmondó parancsot tartalmaz-

23 Miután az ilhánida mongol támadók muszlimok voltak, szükség volt, hogy Ibn Tajmijja sítáknak tartsa őket, mert így lehetett felszólítani a lakosságot a *dzsihadra*. Két szunnita állam között csak harc, polgárháború lehetett volna. Más kérdés, hogy a muszlim mongolok is követték elődeik példáját és elpusztították a megtámadott városokat Szíriában, s így fél lehetett fogni támadásukat a hitetlenség jelének és az iszlám alapjai támadásának.

24 Bonney, 2004. 111. skk. „Ibn Taymiyya and the defensive Jihad”.

25 Az arab nyelvben nem különbözik e két, egymástól meglehetősen különböző jelentésárnyalat.

nak. A 9. szúra 29. verse például másként fogalmaz, és egyértelműen harcra buzdít azok ellen a keresztények és zsidók ellen, akik nem vetik alá magukat az iszlám hatalmának.²⁶ Az értelmezés attól függ, hogy melyik verset tekinti a magyarázó általánosan érvényesnek.

Minden jogi kézikönyv elmondja, hogy míg a *dzsihad difá* kérdésében teljes a megegyezés a különböző jogi iskolákhoz tartozó tudósok között, addig a *dzsihad talab* meghatározását, hatáskörét és törvényességét illetően már nem áll fent ez a széles körű megegyezés. Mindegyik iskolában voltak jogtudósok, akik megelőző csapásként értelmezték, de a többségi álláspontok mindenütt azt támogatták, hogy ez csak felderítést, illetve békés hitterjesztést és tanítást jelenthet.

Muhammad Ibn Abd al-Vahháb a *dzsihad*ról a 18. századi Arábiában

Miután a 21. századi dzsihadista mozgalmak központja Szaúd-Arábia lett, érdekes röviden szólni a vahhábita mozgalomról ebben az összefüggésben. A mozgalom elindítója és névadója, Muhammad Ibn Abd al-Vahháb (sz. 1702 körül) az arábiai Nedzsd térségében élt. Megismerkedett Ibn Tajmijja tanaival, amelyek közül egyet tűzött a zászlajára: a harcos *dzsihad*ot kell megtenni muszlimok alapkötelességének.²⁷

Ibn Tajmijja szellemi örökségét leghatározottabban a vahhábita tanok képviselik, amelyek Szaúd-Arábiában az állam legitimitását biztosítják. Ennek az alapja a *dzsihad*, amelynek a jelentése a vahhábita mozgalom történetének első közel évszázada során egyértelműen a szent háború volt. Ezt azonban két dolog is megelőzi időben: a kivándorlás (*hidzsra*) a hitetlenek területéről a vahhábita területekre, és azoknak a muszlim csoportoknak a hitelenné nyilvánítása (*takfír*), amelyeket nem sikerült meggyőzni. Ebből is látszik, és ezt a történelem is igazolja, hogy ezen a szent háborún elsősorban belső, muszlim-muszlim harcot értettek.

A *dzsihad* hitvallása azonban a vahhábitáknál is megfér azzal a gondolattal, hogy békében kell élni, ha érdekeik így kívánják. Ezt mutatja a vahhábiták és a Nyugat békés kapcsolata a 20. század során. Persze egyes iszlamista körök leegyszerűsítve fogják fel a *dzsihad*ot. Ilyenek az úgynevezett dzsihadista mozgalmak Szaúd-Arábiában, amelyek az állandó harcot hirdetik, ezek azonban ellentétben állnak a hivatalos vahhábita tanításokkal.

Muhammad Ibn Abd al-Vahháb azonban nem volt olyan szigorú sem muszlim ellenfeivel, a „bűnösökkel”, sem a más vallásúakkal szemben, mint Ibn Tajmijja. Nagyobb hangsúlyt fektetett a meggyőzésre és a tanításra, mint a harcra. Nem ítélt meg minden, az ő szemlélete szerinti eltévelyedést, újítást egyforma kérlel-

²⁶ Ibn Tajmijja, 1999. I. 216.

²⁷ Ibn Abd al-Vahháb életéről és tanulmányairól rövid összefoglalás: DeLong-Bas, 2004. 7–40. Chapter 1: „Muhammad Ibn Abd al-Wahhab and the Origins of Wahhabism – The Eighteenth Century Context”.

tetlen következetességgel és nem tanította az azonnali harcot minden ilyen bűnösnek tekintett muszlim ellen, mint a mesterének tekintett Ibn Tajmijja.²⁸

Lényegét tekintve Ibn Abd al-Vahháb szerint a *dzsihád* közösségi kötelesség (*fard kifája*),²⁹ nem egyénileg kell harcba indulni, hanem követni kell az emírt vagy imámot, ha az *dzsihádra* szólít fel. Ahmad Ibn Hanbal imámra hivatkozik, aki azt mondta: Ne menjetek ki *dzsihádra* azzal, akivel biztos a vereség és a megsemmisülés, csak azzal a vezetővel, akiben együttérzés van a muszlimok iránt és óvatosság, mérlegelés, biztonság, szemben a kockázattal.³⁰ A *dzsihád* ügye az imámra van bízva, az alattvalóknak engedelmesen követni kell őt a véleményében. A harcban negyven napig kell részt venni.³¹ A harc célja azonban nem lehet az értelmetlen öldöklés: „Ne öljétek meg a földművelőt, aki nem harcol ellenetek.” Ez a mondása egyértelműen a polgári lakosság megóvását célozta.³² Ugyanő a fő művének tekinthető *Kitáb at-Tauhíd* (Az isteni egység könyve) című könyvében kiemeli annak a fontosságát, hogy korlátozni kell az erőszakot, az öldöklést és a pusztítást. Muhammad Ibn Abd al-Vahháb ugyanakkor egyértelműen elutasította, hogy önkényesen kizárjanak embereket és csoportokat a muszlimok közösségéből a hitetlennek nyilvánítás (*takfír*) módszerével annak érdekében, hogy *dzsihád*ot lehessen hirdetni ellenük és meg lehessen ölni őket.³³

20. századi tanítások a *dzsihádról*

Mahmúd Saltút (1890–1963), a 20. század első felének legjelentősebb egyiptomi szunnita vallástudósa, aki élete végén, 1958–1963 között a legmagasabb vallási méltóságot, az Azhar mecset nagysejkje címet is viselte, az iszlám vallásról és törvényről szóló, közel 600 oldalas könyvében mindössze egyetlenegyszer említi a *dzsihád* szót,³⁴ miután előtte oldalakon keresztül tárgyalja a nemzetközi kapcsolatok a békés együttélés alapján, és megállapítja, hogy háborút csak akkor indíthat egy iszlám állam, ha megtámadják, válaszként. Ezt a fejezetet így foglalja össze: „Ez az iszlám törvénye a *dzsihád*ot illetően, amelynek az alkotmányát írásba foglalta Könyve és a gyakorlatban alkalmazta a Küldötte és majd az utódai (a kalifák).”³⁵ Ugyanennek a napjainkban is nagyon népszerű könyvnek egy korábbi helyén viszont hosszan beszél a szerző a béke fontosságáról: „Isten a béke útjára vezeti a muszlimokat, s aki elveti a béke elvét, az elveti az isteni vezetést is. Ezért az ő felhívásuk az Istenben való hitre és az ő vezetésének a követésére nem igaz bizonyítékon, hanem hazugságon alapszik.”³⁶ Egy másik könyvében Saltút „A megkövetelt

28 Vö. DeLong-Bas, 2004. 252. skk.

29 Ibn Abd al-Vahháb, [1978]. 360.

30 Uo.

31 Ez az úgynevezett *ribát*. Lásd: Afsaruddin, 2015. 77.

32 Ibn Abd al-Vahháb, [1978]; Ibn al-Mubárák, é. n. 359–405.

33 Ibn Abd al-Vahháb, 2008. 58. skk.

34 Saltút, 2001. 455.

35 Uo.

36 Uo. 75.

dzsihad” címszó alatt csak az erkölcsi és hitéletbeli küzdelmet említi, illetve a legfontosabbnak a tudatlanság felszámolására irányuló küzdelmet (*dzsihad*) tartja.³⁷ *Fatává* (Vallásjogi döntések) című könyvében pedig egyáltalán nem említi a *dzsihad* szót,³⁸ bár a II. világháború éveiben több rövid írást is közzétett a *dzsihad*ról.

Egy 20. századi iszlám jogi összefoglalásban a középutas szunnita hagyományoknak megfelelően a *dzsihad* öt kategóriáját állapítja meg a szerző:

a lélek (*nafsz*) ellen,
a Sátán (*sajtán*) ellen,
a hitetlenek (*kuffár*) ellen,
a képmutatók (*munáfikún*) ellen,

a bűnösök és erkölcstelenek (*zálímún-fászikún*) ellen.³⁹ Ez utóbbi 'a helyes megparancsolása és a helytelen megtiltása' (*al-amr bi-l-maarúf va-n-nahi ani l-munkar*) elv érvényesítését jelenti.⁴⁰

A hitetlenek (*kuffár*) elleni küzdelem vagy háború tehát a *dzsihad* harmadik típusa: „Ez olyan ellenségek elleni küzdelmet jelent, akik arra töreksenek, hogy letérítsék az embert Isten igaz útjáról. Ők a hitetlenek (*kuffár*), akiket hatalmába kerített a Sátán, s akik hazugságnak nevezik Isten jeleit, és hazugnak tartják a Prófétáját.”⁴¹

A másik vádpont a nem muszlimok ellen az, hogy nem hagyják békében élni a muszlimokat, és nem engedik, hogy megvalósítsák, amit hitük megkövetel tőlük. Ez azonban nem a keresztény világban élő muszlimok esetleges elnyomását jelenti, hanem azt, hogy „útjába állnak annak, hogy eljuttassák Isten szavát a teremtményeihez, ellenséges magatartást tanúsítanak az iszlámmal szemben, és gátat emelnek Isten útjába”,⁴² vagyis nem teszik lehetővé az iszlám békés terjesztését, ezért van szükség a harcra. Mindezt a következő Korán-versekkel szokás alátámasztani: „Mindaddig szüntelenül harcolni fognak ellenetek, amíg el nem térítenek benneteket a hitetekről, ha tudnak” (2:217), „Nem akarják azok, akik a Könyv népéből hitetlenekké váltak, valamint a többistenhívók, hogy Uratoktól jó szálljon le rátok” (2:105). „Azt akarják, hogy ti is hitetlenek legyetek, mint ahogy ők, és ezáltal egyformákká váljatok” (5:89), és „Nem lesznek megelégedve veletek sem a zsidók, sem a keresztények addig, amíg nem követitek az ő vallásukat” (5:89).

Ezeknek a Korán-idézeteknek az összeválogatása, illetve az egész kérdéskör kezelése, ami általános a muszlim szakirodalomban, jól mutatja azt a gondolati irányzatot, amely szerint a muszlimokra a *dzsihad*ot a más vallásúak kényszerítik rá, az ő iszlámmal szemben érzett gyűlöletük és megvetésük. Ez történetileg, vagyis a Próféta korára vonatkozóan persze egyértelműen igaz volt, s miután az iszlám jog

37 Saltút, 2004a. 224.

38 Saltút, 2004b.

39 Jászín, 1990. 51–93.

40 Az iszlám e fontos alapelve a Korán 3:104. versében van először megfogalmazva. Ez az elv az, amelyre hivatkozva be lehet avatkozni mások magánéletébe, és erre támaszkodva igyekeznek terrorizálni a közvéleményt az iszlám szélsőségesek napjainkban. A kérdés teljes történeti áttekintését lásd: Cook, 2000.

41 Jászín, 1990. 73.

42 Uo.

nem ismeri a történetiség fogalmát,⁴³ ezért automatikusan igaznak tartják a jelen korra is.

Meg kell azonban jegyeznünk, mielőtt bárki félreértene e szavakat, hogy a szerző⁴⁴ egyáltalán nem buzdít terrorizmusra, egyéni akciókra, sőt még az államot sem sürgeti a hitetlenek elleni harcra. A *dzsihad* szó az iszlám jogban különben sem jelent egyértelműen fegyveres harcot, mint arról már volt szó.

A *dzsihad*ot azért tartották és tartják az iszlám jog tudósai a muszlimok kötelességének (*fard*), mert véleményük szerint a nem muszlimok fentebb jelzett érzelmei abból adódnak, hogy az isteni szó helyett saját erkölcstelen vágyaikat követik. Meg kell őrizni a hit magvát az emberek szívében és el kell juttatni Isten hívását (az iszlámot) minden emberhez.⁴⁵

A Muszlim Testvérek fő ideológusának számító Júszuf al-Karadávi sejk is felsorolja a harcra buzdító Korán-idézetek mellett azokat is, amelyek jelzik, hogy a *dzsihad* lényege nem az ellenségeskedés és az agresszió. Így idézi a 2. (*al-Bakara*) szúra 190. és 191. versét, amely azt parancsolja a muszlimoknak, hogy harcoljanak azok ellen, akik ellenük harcolnak, de ne lépjék át a határokat (ne legyenek agresszorok, támadók), mert Isten nem szereti az agresszorokat.⁴⁶ Majd: „Űzzétek el őket onnan, ahonnan ők kiűztek benneteket – de rosszabb, erősebb ellenség a kísértés (*fitna*) az öldöklésnél” – ami utalás a nagy *dzsihad*ra, amely a lelkekben zajlik és fontosabb, mint a fegyveres harc.⁴⁷ A 60. (*al-Mumtahana*) szúra 8. és 9. verse azért fontos, mert nagyon sokan a szélsőséges muszlimok közül az általuk hitetleneknek nevezett más vallásúakkal minden békés kapcsolatot istentagadásnak tartanak. E két vers mondanivalója az, hogy a más vallásúakkal való kapcsolat csak akkor tilos, ha azok harcolnak a muszlimok ellen és el akarják őket űzni otthonaikból. Ellenkező esetben Isten kifejezetten megparancsolja a baráti kapcsolatok fenntartását.

43 „Isten törvényei időtlenek”, tartják a muszlim vallástudósok, hiszen a 10. századra végérvényesen elfogadott dogma szerint a Korán teremtetlen, Istennél öröktől fogva létezik.

44 Jászín, 1990.

45 Jászín, 1990. 3–6.; Ibn Kajjim al-Dzsauzija, 2008. II. 62–63.

46 al-Karadávi, 2009. 3. s. k.

47 Ezt értelmezi úgy Saltút (2004a. 224.), mint a tudatlanság elleni küzdelmet.

Neofundamentalisták⁴⁸ és radikálisok a 20–21. században⁴⁹

Napjaink főbb irányzatai

Korunkban két irányzat van a szunnita (ortodox) iszlámban, amely az (iszlám) világ fennálló rendjének a megváltoztatására törekszik, s ezért szélsőségesnek tekinthető. Az egyik követőit szokás konzervatív neofundamentalistáknak, míg a másikat radikálisoknak nevezni. A két irányzat közti különbség abban van, hogy a radikálisok számos újítással élnek, többek között a *dzsihad* meghatározásában. Fő kötelességnek tekintik, holott nincs az iszlám öt pillére között, permanens, mindenkire kötelező (*fard ajn*) *dzsihad*ról beszélnek, nem veszik tekintetbe a nagyobbik *dzsihad*ot, a lelki megtisztulásért vívott küzdelmet, s csak a fegyveres harcot tekintik *dzsihad*nak.⁵⁰ Ezzel szemben a neofundamentalisták a hagyományos felfogást követik, ezért tekintik őket konzervatívoknak. Szerintük a *dzsihad* közösségi feladat (*fard kifája*), csak az egész közösség (*umma*) hiteles és elfogadott vezetője hirdetheti meg, meghatározott körülmények között, nem állandó jelleggel.

A neofundamentalisták nézete szerint, amelynek egyik legismertebb terjesztője a palesztin származású Szalím al-Hiláli sejk, Isten csak akkor fogja megadni a győzelmet a muszlimoknak, ha visszatérnek az igaz hit elveire. Ezért felesleges a *dzsihad*.⁵¹ Így érthető, hogy a *saría* (az isteni törvény) betartása fontosabb számukra, mint az állam átalakítása és az államhatalom megszerzése. Mindez azt jelenti, hogy a neofundamentalisták szemben állnak az iszlamistákkal és a *dzsihad*istákkal, jóllehet sok kérdésben, például az *umma* kérdésében, hasonló nézeteket vallanak. Az *umma* (a muszlimok közössége) szerintük nyomorúságos állapotban van, és ki van téve a Nyugat kulturális támadásainak.⁵² Az ellenség tehát a Nyugat, bár abban eltérnek a nézetek, hogyan kell erre a támadásra válaszolni.⁵³ A neofundamentalisták csak ritkán javasolják a *dzsihad*ot a propagandával szemben, míg az iszlamisták az iszlám alapú államot tekintik céljuknak, amely létrehozásának az egyik eszköze a *dzsihad*.

Az újító jellegű radikális irányzat egyik fő hirdetője és ideológusa az egyiptomi Szajjid Kutb volt.⁵⁴ Ő is elsősorban a „nem hívő”, nem az igaz úton járó

48 Szokás ma már idegen nyelveken is az arab szalafita terminus technicust használni a fundamentalisták megnevezésére. Ez azonban hagyományos, középkori elnevezés, és nem tükrözi azt, hogy milyen különbségek vannak a középkori, elsősorban hanbalita és neohanbalita szalafiták és mai utódaik között, akikre a konzervativizmuson kívül a mai világ helyzete és jelenségei is hatnak. Ezért szerencsésebb az európai kifejezés használata. Az arab világban vannak, akik használják rájuk az *uszúli* szót is. Ez azonban zavaró, mert az európai fundamentalista kifejezés tükörfordítása akar lenni, ez a szó azonban már régóta foglalt az arabban, és egyszerűen csak annyit jelent, hogy 'olyan ember, aki betartja a vallási előírásokat'.

49 Az iszlamista irányzatok sokszínűségét mutatja be Fuller, 2004.

50 Lásd többek között: Kepel, 1984. 30–67.; Kepel, 2007. Vö. Roy, 2004. 42.

51 Lásd: Paz, 2002.

52 Lásd Szalím al-Hiláli írásait, különösen al-Hiláli, 1993.

53 Lásd a vitafórumot a <http://www.salafipublications.com/> weblapon.

54 Szajjid Kutb elméletét részletesen lásd: Khatáb, 2006. 1–65. Part One: „Religio-political discourse”. Lásd még: Jansen, 1997; Tripp, 2005.

muszlimokat tartotta a *dzsihad* elsődleges célpontjának, akárcsak a vahhábiták. Sokan a 20. századi dzsihadisták szellemi atyjának tartják.⁵⁵ Szajjid Kutb *Maálim fi t-tarík* (Mér földkövek)⁵⁶ című rövid, de nagy hatású munkájában kifejti, hogy a katonai *dzsihad* része a gyakorlati, aktivista iszlám életnek, előfeltételét képezi az iszlám hitterjesztésnek (*daava*), ami elvezethet az igazi és igazságos iszlám társadalom létrehozásához. Kutb szerint az iszlám alapvető jellegzetessége ugyan a béke, de az iszlám uralmát akadályozó erőkkel szemben szükségszerű a *dzsihad*. Azzal érvel, hogy a prédikálás és a meggyőzés mellett a *dzsihad* eszközét is alkalmazni kell, hogy felszabadíthassák a muszlimokat az ember által létrehozott rab-szolgaság jármából és az Egy igaz Isten és az Isteni Egység hitvallása (*tauhid*) szolgálatába állítsák.

Érdekes ellentmondást jelent Szajjid Kutb személyének és tanainak a megítélése a mai szélsőséges irányzatok körében. A vahhábiták elítélik Szajjid Kutbot, valószínűleg tanításainak anarchisztikus jellege miatt, és azért, mert a Muszlim Testvérekhez tartozott, akikre Szaúd-Arábiában mindig is gyűlölettel gondoltak.⁵⁷ A vahhábiták ugyanis a szaúdi államban gondolkoznak. Politikai akcióra való felhívását tetszéssel fogadják az iszlamisták, ugyanakkor pesszimiztikus, az e világot elítélő és a Paradicsomra vágyakozó mentalitása inkább a neofundamentalisták nézeteihez áll közel.⁵⁸

A mai iszlám szélsőségesek gondolkodásában a két központi fogalom a közösség megmentésére a *daava* (hittérítés) és a *dzsihad* (a fegyveres harc értelmében).⁵⁹ Vannak, akik azt mondják: azoknak a muszlim egyéneknek, akik megtalálták az igaz utat, egyesülniük kell országhatároktól függetlenül.⁶⁰ Ennek a közösségnek folyton növekednie kell, s ennek az eszköze lehet mind a *daava*, mind a *dzsihad*.

A neofundamentalisták vagy szalafiták a propaganda (*daava*) mellett törnek lándzsát és nemet mondanak a *dzsihadra*, amely a modern körülmények között a terrorizmussal azonos. Miután az al-Káida mozgalom sikertelenül próbálta meg szétzúzni az Egyesült Államok hatalmát, és a 2001. szeptember 11-ei támadást különféle ellencsapások, retorziók követték, ez még az ingadozó neofundamentalistákat is meggyőzte arról, hogy az igazi eszköz nem a *dzsihad*, hanem a *daava*. Ugyanakkor az amerikai ellenlépéseknek fordított előjelű hatásuk is volt, és növelték a militáns erők táborát is. Mindez arra vezetett, hogy nőtt a szakadék a neofundamentalisták és a dzsihadisták között.

A középtapas neofundamentalisták nem szándékoznak politikával foglalkozni, úgy tartják, hogy a politika érdektelen mindaddig, amíg a legtöbb muszlimot

55 Például Roy, 2004. 250., jóllehet a szerző másik helyen (257.) megjegyzi, hogy egyes dzsihadista mozgalmak, és nem csak a szaúdiak, elutasítják Kutb pesszimista világmépét. Lásd még: Vertigans, 2009. 10., 14–15.

56 Első kiadása Kairó, 1964. Később évente újranyomták: Kairó–Beirut, Dár as-Surúk, é. n.

57 Például az egyik rangidős szaúdi sejk, Muhammad bin Szálih al-Uszajmín. Lásd: al-Uszajmín, 2009.

58 Khatáb, 2006. 66–116. Part Two: „Philosophical discourse”.

59 Ez utóbbiról részletesen: Vertigans, 2009.

60 Ennek az okairól lásd: Gerges, 2005.

nem sikerül visszahozni az igaz iszlám zászlaja alá. A lélek reformjának (*dzsihad akbar*) meg kell előznie az állam reformját. A politika nem segít a lélek megtisztításában, ezért a vallási propagandának elsőbbséget kell biztosítani a politikai akciókkal szemben. Jellemző azonban, hogy ezt mind maguk e nézet hívei, mind a nyugati szakirodalom úgy kommentálja, hogy „a *daava* elsőbbséget élvez a *dzsihad*dal szemben”, vagyis a „lelki háborút” már nem tekintik *dzsihad*dnak, szemben a klasszikus ortodox nézetekkel.⁶¹

Az állam „sirk”, többistenhit

A valódi szalafita tudja, hogy a *sirk* (politeizmus) csak az igaz *tauhíd*dal (egyistenhit) küzdhető le, nem pedig egy hozzá hasonló *sirk*kel, ami az állam. Az iszlám állam létrehozására való törekvés ugyanis szerintük valami olyannak a hozzáadását jelentené a *sariához*, ami eddig nem volt benne. Ez pedig azt fejezné ki, hogy a *sariá* nem teljes, ami hitetlenség és a *tauhíd* megtagadása. Hiláli sejk egy híres és gyakran idézett beszédében azt mondta: először vissza kell térnie a muszlimoknak a Koránhoz és a *szunnához* úgy, ahogy a kegyes ősök (*szalaf*) tették. Ebben a beszédben egy szó sincs a *dzsihad*ról, de politikáról, pártokról, államról sem. Egy a lényeg: semmiben sem szabad utánozni a hitetleneket. A *dzsihad*isták viszont a gyakorlatban pont az ellenkezőjét követik: a nyugati szokásokat átvéve akarják a Nyugatot megsemmisíteni.⁶²

Kötelező-e a dzsihad egyénileg?

A fő elválasztó vonal a neofundamentalisták és a különböző elnevezésű radikális csoportok között a *dzsihad* kérdésében és meghatározásában húzódik. Kötelező-e a *dzsihad* mint az iszlám hatodik pillére, egyéni kötelesség-e, itt van-e most az ideje az ellenséggel való harcnak, s végül, de nem utolsósorban: ki az ellenség? A radikálisok, ahogy az eredetileg Oszáma Bin Ládén által létrehozott csoportok is, azt vallják, hogy a *dzsihad* állandó jellegű és egyéni kötelesség, az ellenség pedig a „keresztesek” és a zsidók. Ugyanakkor a középutas neofundamentalisták körébe tartozó vallástudósok szerint a *dzsihad* közösségi kötelesség, és még akkor is, ha háború van, vannak bizonyos szabályok, amelyeket tiszteletben kell tartani. Ennek értelmében többen – például a szaúdi főmufti, Abd al-Azíz ibn Abdalláh Ál as-Sajh is – elítélték *fatváikban* a New York-i támadást.⁶³

Al-Albáni sejk már korábban kimondta: a *dzsihad* csak különösen veszélyeztetett népcsoportoknál lehet egyéni kötelesség (Csecsenföld, Afganisztán a szovjet megszállás alatt), és akkor is szükség van egy vezetőre (*emír*) és egy szervezetre, amelyik meghatározza a célokat és eszközöket. Ugyanő azt is mondta: „Mindannyian a Prófétát tekintjük modellnek. Ő tevékenysége első felében, Mek-

61 Sz. n.: „An Introduction into Salafi Da’wah”, www.qss.org/articles/salafi/text.html.

62 Uo.

63 Ál as-Sajh, 2001.

kában, csak hitterjesztést végzett (*daava*), és nem folyamodott *dzsihá*dhoz. Először vallási nevelésben részesítette a társait.⁶⁴ A legtöbb vahhábita vallástudós is úgy véli, még a szélsőséges Hizb at-Tahrír ('A felszabadítás pártja') szervezet tagjai is, hogy a *dzsihá*d jelenleg nincs napirenden, legfeljebb védekező jelleggel. Náluk azonban a *dzsihá*d ellenzése pusztán taktikai jellegű. Úgy tartják, hogy a jelen korszak nem alkalmas rá, de egyébként minden muszlim kötelessége részt venni benne, ha eljön az ideje.⁶⁵

Az individualizáció mint a vallási újítás (bidaa) megnyilvánulása

A *dzsihá*disták, miután függetlenítették magukat az egyes országoktól, hazátlanul harcolnak a periférián egy olyan elképzelt központi terület érdekében, amely nem kívánja őket, egy ország nélküli közösség létrehozásáért.⁶⁶ A mai harcosok (*mudzsáhidún*) alapvetően pesszimisták, mert individualizmusukban nem érznek maguk mögött igazi közösséget. Ezért választják oly sokan közülük az öngyilkos merényleteket, mert abban legalább érzik saját maguk megtisztulását.

Miután ennek az irányzatnak a hívei úgy érzik, hogy nincs igazi iszlám közösség és nincs hiteles vezető, ezért egyéneként kell cselekedni, egyénileg kell az isteni törvényt értelmezni. Ennek egyik jele az, hogy mindenki úgy érzi, kiadhat vallásjogi döntéseket (*fatvákat*). A *dzsihá*döt egyéni kötelezettségnek tekintik, amely mindenkire vonatkozik. Az egyén túlhangsúlyozása szolgáltat alapot az *umma* érdekében végrehajtott öngyilkos 'mártíromságnak' is.⁶⁷

Az individualizáció egy másik jele a *hiszba* („erkölcsi elszámoltatás, felügyelet”) alapján elindított jogi beavatkozás iránt hirtelen feltámadt érdeklődés. A *hiszba* hagyományosan nem foglalt el jelentős helyet a *sariában*. A fogalom jelentése az, hogy egy muszlim beavatkozhat egy másik magánügyeibe, magánéletébe, erkölcsébe és jogi útra terelheti aggályait anélkül, hogy személyesen érintve lenne.⁶⁸ Mindez a 'helyes megparancsolása és a helytelen megtiltása' koráni elve alapján történik. Ezt mintegy a belső *dzsihá*d részének tekinthetjük, és része annak az elvnek (*takfír*), amely alapján mindenkit hitetlennek tekintek, aki nem osztja a nézeteimet és nem követi mozgalmamat.⁶⁹ Ezekben az esetekben az a feltűnő, hogy a vádat benyújtók világi személyek, akik semmilyen vallási neveltetéssel nem rendelkeznek, ők akarják meghatározni, hogy mi a *saría*, és kikerülik a vallási intézményeket,

64 al-Albáni, é. n.

65 Lásd: Roy, 2004. 248. fn. 33., valamint részletesebben: Hizb al-Tahrír, 2009. Ld. még <http://www.hizb-ut-tahrir.org/>.

66 Az iszlám világ központjától távoli terület mozgalmait elemzi: Jalal, 2008.

67 Lásd: Gunaratna, 2003. Chapter 1.; Lewis, 2002.

68 A *hiszba* elképzelt szerepére nézve lásd: Ibn Tajmijja, é. n. Ez a mű nagy hatást gyakorolt a 20–21. századi szélsőségesekre. Az intézmény tényleges működéséhez lásd: Abu Zajd, 1986. Vö. Hodgson, 1974. I. 347. Sajátos szerepére a spanyolországi iszlámban: Glick, 1992.

69 A „hitetlennek tekintés” elvét először a 7. századi első muszlim szekta, a háridzsiták fogalmazták meg. A modern korban a vahhábiták fontos alapelve lett, lásd például: Al-Rasheed, 2006.

nem kérnek *fatvát* előzetesen, hanem rögtön a polgári, állami bíróságokhoz fordulnak.⁷⁰ Ezzel akaratlanul is elősegítik a szekularizációt.

A dzsihadista terroristák nem az iszlám szellemében tevékenykednek

Nem fogadható el az a felfogás, hogy a *dzsihadra* hivatkozó terroristák valóban az iszlám tanításainak a szellemében tevékenykednének, jóllehet ez Nyugaton széles körben elterjedt nézet,⁷¹ de a dzsihadistákkal szimpatizáló, egyébként békes muszlimok között is vannak, akik az igaz iszlám megnyilvánulásának tekintik és csodálattal szemlélik a terrorcselekményeket. Azonban, ha a tanaikat összevetjük a klasszikus iszlám tanításaival, akkor kiviláglik, hogy minden ponton az iszlám szempontjából eretneknek tekinthető újításokkal találkozunk.⁷² Nem tekinthetők a magukat iszlamista néző mozgalom az iszlám igazi képviselőinek, sem ideológiailag, sem társadalmilag.⁷³ Ugyancsak a közhiedelemmel ellentétben az sem mondható ki, hogy a legtöbb terrortámadást vagy -megmozdulást a világban az elmúlt évtizedekben az iszlám nevében követték volna el. A vallási máz általában jellemző minden esetben, amikor a szélsőséges erők támogatást akarnak szerezni maguknak.⁷⁴

Fontos hangsúlyozni, hogy az erőszaknak tulajdonképpen nincs teológiája. Amikor egy vagy több vallástudós hitet tesz a *dzsihad*, az erőszak alkalmazása mellett, akkor azt mindig politikai megfontolásokból teszi. Egyébként sincs szükségszerű kapcsolat a vallási, teológiai felfogás és a *dzsihad* vagy a terrorizmus támogatása vagy elvetése között. Azok, akik egyébként elutasítják Szajjid Kutb vallási felfogását, esetenként, pusztán politikai szempontok miatt vagy gyűlöletből támogathatják az erőszakos akciókat vagy az al-Káidát. Ez leginkább a szaúdi vallástudósokra jellemző magatartásforma, akik közül egyesek szélsőséges politikai nézeteket vallanak, holott egyébként vallási nézeteik semmiben sem különböznek az általánosan elfogadott vahhábita tanításoktól.

70 Lásd például: Roy, 2004. 180.

71 Lásd például: Bar, 2004.

72 Az önkényes értelmzések és a hagyományok elvetése elsősorban tudatlanságon és kényelmességen alapul. Egyetlen szélsőséges csoport vezetője vagy az iszlám egyes kérdéseiben megszólaló reformista sem rendelkezik még középszintű vallási képesítéssel sem. Nem tanultak hagyományos muszlim iskolában, *madraszában*. Legtöbbször valamely nyugati egyetemen végeztek tanulmányaikat, elsősorban műszaki szakterületen. A kényelmesség azt jelenti, hogy egy igazi iszlám vallási képzettség megszerzése évtizedekig tart, amire nem vállalkoznak ezek a politikai aktivisták. Még a 20. század első felében Egyiptomban hagyományos iskolákat végzett Szajjid Kutb is azt írta Korán-magyarázatának előszavában, hogy Isten „megihlette őt” a Korán szavaival, ami tulajdonképpen azt jelenti, hogy nem volt hajlandó belemerülni a hagyományos Korán-magyarázatok olvasásának tengerébe (Kutb, 1992. 11.).

73 Ezekre a nemzetközi iszlamista, dzsihadista sejtekre az a jellemző, hogy tagjaik teljesen gyökértelenek, és nem is kívánnak bekapcsolódni sem eredeti, sem választott hazájuk társadalmi mozgalmaiba. Nem képviselnek valós társadalmi erőket, és nem is érdeklik őket a társadalmi kérdések.

74 Egy rövid összeállítást erre nézve lásd: Roy, 2004. 43–44.

Szaúd-Arábia és a dzsihád

Törzsiség és vahhábizmus között

Egyes szaúdi csoportok nemcsak emberekkel, hanem hatalmas pénzüsszegekkel is támogatják a dzsihádista mozgalmakat az egész iszlám világban. Maga az ország az ellentmondások állama: törzsi alapú, a monarchia nevét a Szaúd-családról kapta, ugyanakkor szigorúan vallási alapon áll, a vahhábita iszlám talaján, amely kizárólagosságot vindikál magának a helyes iszlám út meghatározásában. Ezt az ellentmondást sokáig elfedte az olajvagyon, de mára erős ellenzék alakult ki a vallástudósi rétegen belül.⁷⁵

A szaúdi főmufti és a többi jelentős vallástudós ugyan ellenezte a II. világháború előtti évtizedekben az állam külföldi kapcsolatait és a nem muszlimok arabiai munkáját, például az olajmunkások jelenlétét, állami utasításra azonban sikerült elhallgattatni őket.⁷⁶ Ugyanakkor 1990–1991-ben a szaúdi vallástudósok, köztük a főmufti, Ibn Báz sejk, *fatvát* adtak ki, hogy az amerikai csapatok törvényesen állomásoznak az országukban az első öbölháború idején.⁷⁷ Miután azonban a második öbölháborúban Szaúd-Arábia már nem vett katonailag részt, és az nem az ország védelmét szolgálta, ezért annak kitörésekor már tilosnak tartották a hitetlenek segítségét.⁷⁸ Ebből a két példából is jól kitűnik, hogy milyen könnyen tudták a vallás emberei az államérdekhez igazítani iszlám jogi döntéseiket. Ennek ellenére a következő főmufti megtiltotta, hogy az amerikaiak elleni iraki szunnita ellenállást *dzsihád*-nak tekintsék. Az iraki ellenállást csak a rebellis, többnyire menekülésben vagy bujkálásban élő sejkék hirdették, és felszólításukra igen sok fiatal szaúdi harcolt Irakban 2004–2005 táján.⁷⁹

Végül is az állami szolgálatban lévő vallástudósoknak, ha néha ellent is mondtak az uralkodónak, az államérdeket kellett képviselniük, és a 21. századra kialakult az a felfogás, hogy nem szabad elkövetni a 20. század első felének hibáit, amikor az ideológiai tisztaság a gyakorlati túlélés rovására ment. A modern vahhábita értelmezés elfogadta a hagyományos iszlám jogi felfogást, amely szerint a musz-

75 A szaúdi vallástudósok ellenzéki magatartásáról lásd részletesen: Al-Rasheed, 2006. 1–22. összefoglalóan a bevezetőben. Lásd még: Fandy, 1999.

76 Al-Rasheed, 2006. 44. Az 1929-es katonai lázadás során a szigorú vallási alapokon álló Ihván („Testvérek”) szervezet többek között követelte az összes nyugati technikai eszköz betiltását, a nyugatiakkal való minden kapcsolat megszakítását, a velük kötött egyezmények felmondását, és *dzsihád* hirdetését a szomszédos országok, mint Jordánia, Kuvait és Irak „rossz muszlim” lakosságának a helyes útra való térítése érdekében. Az uralkodó, Ibn Szaúd által jobban kézben tartott rijádi vallástudósok konferenciájukon visszautasították a *dzsihád* meghirdetését azzal az indoklással, hogy az csak az imám, vagyis az uralkodó hatásköre. Bővebben: Al-Rasheed, 2010. 64.

77 Lásd a *fatva* elemzését (Ibn Báz, 2012). Ebben kifejtette, hogy csak Kuvait felszabadításáért lehet támogatni a hitetleneket, nem az Irakon belüli háborúban. Tulajdonképpen azonban a szaúdi állam védelme volt az, ami az amerikai hadsereggel való együttműködés támogatására inspirálta a muftit, és példát is hozott a Próféta életéből, amikor mekkai ellenségei ellen hitetleneknél talált segítséget.

78 Ibn Báz, 2009. Ebben elítélte a második öbölháborút és az iraki nacionalizmust. A *fatva* teljes szövegét lásd: Ibn Báz, é. n.

79 Al-Rasheed, 2006. 45.

limoknak alá kell vetniük magukat az uralkodónak még akkor is, ha az igazságtalan, annak érdekében, hogy megóvják magukat a zűrzavartól, a haláltól és a muszlimok közti széthúzástól. Ezzel hátat fordítottak a vahhábiták számára eredetileg modellként szolgáló Ibn Tajmijja nézeteinek, aki csak az ideális vallási uralkodót ismerte el. Ezen alapokról kiindulva tekintették törvénytelennek az idegen megszállás elleni harcot Afganisztánban és Irakban, hogy ezzel is hangsúlyozzák a mindenkori uralkodónak kötelező engedelmisséget.⁸⁰ Elvileg mind a békés, mind az erőszakos *dzsihad* az életet az Isten útján elvégzendő örökös küzdelemnek rendeli alá, a valóságban azonban ezt mindig is politikai stratégiává alakították a vezető vallástudósok, hogy alátámasszák az uralkodó tekintélyét. Vallási tartalmától megfosztva és politikai fegyverré téve, a *dzsihad*, a hitetlenek nyilvánítással (*takfír*) együtt, a királyság eszméjének és a valláserkölcsei támaszt jelentő vallástudósi réteg hatalmának a megerősítésére szolgál.

A dzsihad elutasítása – a szíriai polgárháború

A szíriai polgárháború Szaúd-Arábiában is feszültséget keltett. Nagyon sok hitszónok tett közzé felhívást péntek déli szentbeszédében, amelyben arra biztatta a szaúdi fiatalokat, hogy menjenek harcolni Szíriába a szunnita muszlimokat elnyomó és a szemükben hitetlennek számító alavita síita Aszad-rendszer ellen, a felkelőket támogatva. Ezt néhány nevesebb jogtudós is támogatta, *dzsihad*nak minősítve a szíriai polgárháborút. Erre válaszul 2013-ban megszólaltak a legnevesebb vallástudósok is, akik elutasították a *dzsihad* gondolatát. Közéjük tartozott a szaúdi főmufti, Abd al-Azíz ibn Abdalláh Ál as-Sajh is, aki óvott a szíriai *dzsihad*tól. A főmufti a mecsetek hitszónokai számára összehívott találkozáson azt mondta, hogy nem szabad a szaúdi fiatalságot szíriai *dzsihad*ra biztatni. „Semmilyen körülmények között nem támogatom, hogy *dzsihad*ra vonuljanak”, mondta. „A szaúdi fiatalok ismeretlen helyekre mennének, s nem tudnák, hogy milyen zászló alá gyülekezzenek. Mindez helytelen cselekedetekre vezetné őket, és könnyű célpontjává válhatnának az ellenségnek.” A szíriaiakat *szervezett módon*, anyagilag és imákkal kell támogatni.⁸¹

Ali al-Hakami, a szaúdi legfelső vallási tanács egy tagja már 2012. június 7-én kiadott egy *fatvát*, amelyben megtiltotta, hogy a hatóságok engedélye nélkül *dzsihad*ra menjenek a szaúdiak Szíriába, miután megszorodtak az erre szóló felhívások az internetes közösségi oldalakon.⁸²

Fálih ibn Náfí al-Harbi szaúdi sejk a következőket tette közzé saját honlapján a szíriai háború vallásjogi megítéléséről:

„Sok kérdést kaptam, hogy az a harc, amely jelenleg Szíriában folyik, *dzsihad*nak számít-e?

A válaszom a következő:

⁸⁰ Uo.

⁸¹ al-Dzsazíra, 2013.

⁸² MBC, 2012.

Az a harc, amely jelenleg Szíriában folyik, polgárháború (*fitna*), és romlást hozó háború mindegyik résztvevő részéről. Zászlóik a tudatlanság és a pogány kori törzsiség zászlói, nem az iszlám törvényeinek érvényesítéséért harcolnak, és nem Isten útján (*szabíl*). »Aki azért harcol, hogy Isten szava magasabban hangozzék, az Istenért, Isten útján tevékenykedik« (*hadísz*). Hogyan is lehetne harcuk Isten útján, amikor nyíltan kimondják, köztük a Muszlim Testvérek Pártja is, hogy ha győznének, akkor nem a *saría*, hanem a demokrácia törvényei szerinti hatalmat kívánnák megvalósítani. A demokrácia lényege pedig az, hogy a nép joga, hogy kiválassza a hatalmi rendszert és azokat, akik a törvényt hozzák, a vallást mellőzve. Ez tévút az ember számára, mert a törvényhozás, a megengedés és tiltás jogát az embernek adja, pedig az egyedül Isten joga. Ők azt se bánnák, ha egy hitetlen vagy egy nő kerülne hatalomra.

Ez a polgárháború olyan, hogy nem tudja a gyilkos, hogy miért öl, s az áldozat sem tudja, miért kellett meghalnia, ezért mindketten a pokol tüzére jutnak. Ez a Próféta *hadísz*: »eljön az a nap, amikor az emberek egymás ellen harcolnak« stb. Amikor megkérdezték, miért lesz ez így, azt válaszolta: »Mert ez zűrzavar, céltalan öldöklés lesz«.

A szíriai eseményekben egyáltalán nincs jelen a *dzsihad*, egyik csoport rosszabb és kártékonyabb, mint a másik. Az egymás ellen küzdők mindegyike egyaránt a rontást, a céltalan háborút, a pusztítást és a rombolást terjeszti. Mind bűnözők, akármelyik is kerekedne felül a végén.

Ezért kell különbséget tenni a *dzsihad* és a harc között. A *dzsihad*nak ugyanis feltételei, előírásai, kötelezettségei vannak, amelyekből következnek törvényei és eredményei. A legfontosabb feltétele az, hogy a hatalom birtokosának a zászlaja alatt kell gyülekeznie azoknak, akik a szent háborúban harcolnak (*mudzsáhid*) Isten ügyéért. Ez azt jelenti, hogy van harc *dzsihad* nélkül is. A *dzsihad* ugyanakkor megmarad örökre, az utolsó ítélet napjáig, nem érvénytelenítheti, nem semmisítheti meg semmilyen erő és hatalom, de nem szükséges, hogy minden időben jelen legyen.

A *dzsihad* csak igazságos háború lehet, míg a harc lehet igazságos, például a honvédő harc, és lehet jogtalan is, mint a polgárháború, amely csak rosszat és romlást hoz, mint ami jelenleg Szíriában folyik.

Azonban a Próféta megmondta, hogy akit a pénze, a családja vagy a hite miatt ölnek meg, az mártírnak számít. Ezért azok az ártatlan muszlimok, akik valamely elnyomás alatt szenvednek Szíriában vagy máshol, és ártatlanul halnak meg, mártírok.”⁸³

A szaúdi egyének részvételét és annak *dzsihad*nak nevezését a szíriai háborúban azért is ellenzik, mert ez az uralkodó – mint a *dzsihad* egyedüli meghirdetője – jogkörét csorbítaná. A *dzsihad* a vahhábita értelmezésben egyértelműen „közösségi kötelesség” (*fard kifája*), amelyet csak az imám, jelen esetben a szaúdi király hirdethet meg.

83 al-Harbi, 2013.

A *dzsihad* szó használata azonban széles körű iszlám jogi vitát indított el az utóbbi években, amely aztán a médiában is jelentkezett, mivelhogy egyes szaúdi sejkék vallásjogi döntéseket hoztak arról, hogy törvényes a harc Szíriában, mások viszont olyan *fatvák*at adtak ki, amelyek megtiltják a harcokban való (egyéni) részvételt az úgynevezett „forró” térségekben.

Szaúdi fatvák a jemeni beavatkozásról

Teljesen más és egységes álláspontra helyezkedtek a hivatalosan elismert szaúdi vallástudósok a Jemenben történt szaúdi beavatkozással kapcsolatban. A különbség azonban nem érthető meg pusztán jogi elemzés alapján, az egyértelműen politikai jellegű. Míg Szíriában csak eszmei és anyagi támogatást nyújtott Szaúd-Arábia, nem küldött csapatokat és ellenségesen szemlélte az állam a szaúdi önkéntesek Szíriába áramlását, addig Jemenben hivatalosan az iszlám, a jemeni szunniták megvédésére küldtek szaúdi csapatokat, s ezt támogatni kellett vallási alapon is. Persze iszlám jogi szempontból is lehetett különbséget találni a két helyzet között. Bár mindkét helyen a szunnita muszlimok által hitetlennek nevezett síták ellen folyik a harc, de az egyik helyen, nevezetesen Szíriában, nincs állami vezetője (emír, parancsnok) a harcnak, ezért nem lehet *dzsihad*nak minősíteni, míg a másik helyen, Jemenben, a szaúdi uralkodó, vagyis az emír küldte ki az embereit harcolni „az iszlám ügyéért”, ezért az *dzsihad*. Azonban itt sem kívánnak egyéni harcosokat, ez közösségi kötelesség, amelyet a szaúdi hadsereg teljesít.

A szaúdi hitszónokok (*duá*) megegyeznek abban, hogy a „döntő vihar” (*ászifat al-hazm*) elnevezésű akció törvényes az iszlám jog értelmében. Hangsúlyozzák, hogy valamennyi síta irányzat (*táifa*) – mint az iráni tizenkettesek, a jemeni zajditák, a szíriai nuszejriták (alaviták) és a drúzok – a szunnita muszlimok legveszedelmesebb ellensége. Miután uralmuk alá hajtották a jemeni szunnitákat a szaúdi határon, ezért kötelező a jemeni és a többi szunnita összefogása, kölcsönös segítése, hogy győzelemre juttassák elnyomott testvéreiket, megvédve őket, s letörve a hűtik hatalmát, amelyet Irán arra használ fel, hogy hidat építsen jemeni befolyásához. A *dzsihad* feltételei közé tartozik, hogy meghirdessék a hatalom birtokosai és felhívjanak rá, enélkül nem lehet *dzsihad*ot bejelenteni, mert ők azok, akik mérlegelni tudják a *dzsihad*ra hívás hasznát és kárát. Az egyéni erőfeszítések nem hajtanak hasznát a hűtik elleni harcban. A vallástudósok véleménynyilvánítása mögött azok a *fatvák* és nézetek vannak, amelyek egyre erőteljesebben buzdítanak *dzsihad*ra, amióta Szaúd-Arábia és szövetségesei háborút indítottak a jemeni hűtik ellen.⁸⁴

A legutolsó ilyen *fatvát* az ismert szaúdi vallási prédikátor, Szálih al-Mugámiszí sejk adta ki, aki a „döntő vihar” elnevezésű háborút teljes mértékben és minden kétséget kizáróan törvényes *dzsihad*nak minősítette, mert, szavai szerint, Irán Jement folyosónak szánja, hogy eljussanak a perzsák a szent városokba, Mekkába és Medinába, és a „döntő vihar” az, ami meg tudja akadályozni ezt a szörnyűséget.

84 Abu Omsa, 2015.

A szaúdi vallástudósok tanácsa Twitter-üzenetén keresztül 2017 áprilisában megújította a *dzsihádra* való felhívást a jemeni „felkelő bandák” ellen, hozzátéve, hogy a határon harcoló katonáknak minden segítséget meg kell adni a törvényes *dzsihádd* (*al-dzsihádd as-sarai*) keretein belül, hogy fel tudják venni a harcot a Teherán által támogatott húti lázadókkal.⁸⁵

Szíria és a dzsihádd

A *dzsihádra* való felhívás, illetve annak tiltása az iszlám jognak a cikk elején vázolt nagyfokú hajlékonysága és értelmezési lehetőségeinek sokasága miatt napjainkban nagymértékben függ az adott politikai körülménytől, pontosabban annak az államnak az elvárásaitól, amelyben a *dzsihádot* értelmező mufti él és dolgozik. Ha viszont ellenzéki, vagy éppen az adott állam ellen valamilyen eszközzel harcoló csoportot támogató vallásjogi tanácsadó vagy hitszónok ad *dzsihádd* értelmezést, akkor az természetesen fog különbözni az államot támogató jogtudós szavaitól.

Két szíriai főmufti álláspontjának változásai

Az államnak a vallási életbe való beavatkozását jól példázza a síita vezetésű Szíriában az elmúlt fél évszázad két államilag kinevezett, szunnita főmuftija nézeteinek a változása. Mindketten a muszlim irányzatok és a többi vallás közti békességet hirdették életük nagy részében, azonban amikor a szír rezsimnek szüksége volt támogatásra, akkor *dzsihádot* hirdettek, annak a legszélsőségesebb formájában.

Charles Lister, a kérdés szakértője és a szíriai dzsiháddista mozgalmakról szóló könyv szerzője⁸⁶ arról beszélt egy 2016-os interjúban,⁸⁷ hogyan lett Szíria a dzsiháddista csoportok működésének a terepe a szíriai polgárháború során. Lister kiemelte, hogy a dzsiháddista elemek már jóval a forradalom előtt léteztek Szíriában, és maga a szíriai állam támogatta őket. Ennek a legjobb példája az, ami Irak amerikai inváziója és megszállásának első napjaitól kezdve történt. 2003 márciusában a szír állam által kinevezett főmufti, Ahmed Kaftaru sejk⁸⁸ kiadott egy *fatvát*, amelyben tulajdonképpen kötelezővé tette a világ bármely részén, különösen a Szíriában élő muszlim férfiak és nők számára, hogy csatlakozzanak az amerikaiak által vezetett megszállás elleni *dzsiháddhoz*. Ezt „egyéni kötelességnek” (*fard ajn*) nevezte, beleértve az öngyilkos merényleteket is.⁸⁹ A *fatva* azért különösen érdekes, mert sem előtte, sem utána nem szólalt meg a szíriai főmufti politikai jelentőségű ügyek-

85 Abu Omsa, 2017.

86 Lister, 2015.

87 Robins-Early, 2016.

88 Ahmad Kaftaru sejk 1964 októberében választotta meg egy bizottság Szíria szunnita főmuftijának. Hivatala, amelyet 2004-es haláláig betöltött, a vallásügyi minisztérium alá tartozott, és a miniszter volt a főnöke. Évtizedekig nem sokat foglalkozott hivatalával, amelynek elsősorban protokolláris és propagandafeladatai voltak. Mint ilyen, beutazta a világot, és mindenütt a vallások békés együttélését és a muszlim nők felszabadítását hirdette.

89 Lister, 2015. 34.

ben, és egész életében a békét hirdette – világos tehát, hogy a síta államnak hirtelen érdekes lett egy szunnita vallási vezető támogatását kihirdetnie tervei támogatására.

Az amerikai–brit megszállás első tizenegy napján ötezer, többségében szíriai szunnita harcos utazott szíriai területről Irakba. A tizenkettedik napon mintegy ezer Szíriában élő palesztin csatlakozott hozzájuk a jarmúki menekülttáborból, akiket állami buszokon szállítottak a határra.⁹⁰

Azokban a napokban nyilvánvaló volt a szír állam felelőssége a harcok eszkalációjában. Azonban kevésbé volt világos, hogy a szír katonai hírszolgálat már régóta szoros kapcsolatban állt a Szíria egész területén szétszórta működő dzsihádisták személyekkel és csoportokkal. Az 1990-es évek végétől 2003-ig a szír rezsim tisztában volt vele, hogy erősödik a dzsihádisták mozgalom, akárcsak a térség más országaiban, és megpróbálták bizonyos engedményekkel ellenőrzésük alatt tartani. 2003-ra egyes csoportok veszélyessé kezdtek válni, s így kapóra jött az iraki háború, amely lehetővé tette, hogy a veszélyes elemeket exportálják és az amerikaiak elleni háborúra biztassák. Mindez persze hozzájárult az al-Káida iraki megerősödéséhez, majd az úgynevezett Iszlám Állam kialakulásához. Egészében azonban 2003 és 2011 között sikerült exportálni, visszahozni, majd újra Irakba küldeni a dzsihádisták harcosokat, megakadályozva, hogy veszélyt jelentsenek az Aszad-rendszerre.

2011-től kezdve azonban mindez az ellenkezőjére fordult. Az a dzsihádisták infrastruktúra és hálózat, amelynek a létrejöttében a szír rezsim is tevékenyen részt vett, a Dzsabhat an-Nuszra („A Segítség Frontja”) nevű szervezet alapját képezte az Aszad rendszere elleni harcban.

Kaftaru sejk utódja, Ahmad Badr ad-Dín Haszún főmufti reakciói szintén az adott politikai helyzettől függően változtak. A 21. század első évtizedében az iszlám békés jellegét, a vallási irányzatok és vallások közti megbékélést hangsúlyozta, míg 2011 végén, amikor ellenzéki fegyveresek megölték a fiát, és a felkelés már az Aszad-rendszert fenyegette, egyszerre harciasabb hangot ütött meg.⁹¹

Ahmad Badr ad-Dín Haszún sejk 2007-ben tett nyilatkozata szerint ő szunnita és síta egyszerre. Kijelentette, hogy ő valamennyi iszlám irányzat követője, és nincs szent háború az iszlámban. „Én a vallást szunnitaként gyakorlom, kapcsolataim síták, vallástudósként szalafita, lelki tisztaságomban szúfi vagyok. Ezt a fajta univerzális iszlámot szeretném terjeszteni. Nincs ellentmondás abban, hogy mind szunnitának, mind sítának vallom magam. Így válik az ember iszlám vallásossága teljessé.”⁹² Sok kritikát váltottak ki a szavai, különösen amikor arról beszélt a német parlament előtt, hogy nincs szent háborúról szó a szent szövegekben. Mind a kereszties háborúk, mind az iszlám hódításai politikai érdekeket szolgáltak, és semmi közük nem volt a valláshoz, mondta a főmufti a német sajtó szerint. Később az

90 Robins-Early, 2016.

91 A főmufti egyik fiát az Iblai Egyetem mellett, az Idlib–Aleppó autópályán lőtték le. A hivatalos források szerint terroristák által elkövetett merényletet független megfigyelők vagy szélsőséges szakadároknak, vagy a rezsimhez hű elemeknek tulajdonítják. Lásd: al-Arabijja, 2011.

92 Nayouf, 2006.

Al-Arabiya News hírcsatornának ezt azzal egészítette ki, hogy úgy gondolta, az iszlám sok háborúja szolgált valláson kívüli célokat, de nem mindegyik. Andalúzia meghódítása például nem szolgált vallási célt. Az is megbotránkozást váltott ki muszlim körökben, amit az imádkozásról mondott: templomban vagy zsinagógában imádkozni ugyanazt jelenti, mint mecsetben imádkozni, mert valamennyi Isten háza. Érdekeség még, hogy németországi körútja során találkozott Aachenben Eszám al-Attárral, a szíriai Muszlim Testvérek korábbi legfőbb irányítójával, aki iránt kifejezte mély tiszteletét, mert prédikációival mindig a térség iszlám országainak védelmét szolgálta.⁹³

Több külföldi szír ellenzéki platform és fórum véleményére reagálva 2006-os nyilatkozatában a főmufti visszautasította azt a feltételezést, hogy a szíriai alaviták ne lennének muszlimok, sőt kijelentette, hogy nemcsak az alaviták, hanem a drúzok és az iszmáiliták, illetve bárki, aki kijelenti, hogy „nincs más isten csak az egy Isten és Mohamed az Ő küldötte”, muszlim. Hozzátette, hogy mindezek az irányzatok (*madzáhib*) ezt állítják, s nem tagadják.⁹⁴ Ez a vélemény éles ellentétben áll a szunnita, szalafita vallásjogtudósok által több helyen és formában is kifejtett nézettel, amely szerint a síták minden kétséget kizáróan hitetlenek (*kuffár*). Ezt a nézetet részletesen olyan 20. századi tudósok munkásságában találjuk meg kifejtve, mint például Abd al-Azíz Ibn Báz, Nászir ad-Dín al-Albáni vagy Abdalláh al-Dzsibrín.⁹⁵

A főmufti 2011-ben a YouTube-on közzétett videóban már azt mondta, hogy az USA-ban, Franciaországban és Nagy-Britanniában lévő öngyilkos merénylők azonnal lecsapnak, ha a nyugati hatalmak katonai támadást intéznek országá ellen. „Azt mondom egész Európának és Amerikának: olyan öngyilkos merénylőket fogunk felkészíteni, akik már az önök országában vannak, hogy lecsapjanak önökre, ha önök lecsapnak Szíriára vagy Libanonra. A mai nap után szemet szemért és fogat fogért, és a kezdeményező az agresszor. Miután az első rakéta becsap Szíriába, libanoni és szír gyerekek fognak Európába és Palesztinába menni, hogy ott mártírhalt haljanak.”⁹⁶

A szíriai felkelőket támogató vallástudósok a dzsihádról

Ugyanakkor 2011 után a szíriai felkelők nézeteit képviselő szunnita vallástudósok katarai székhelyükről *dzsihádnak* nevezték *fatváikban* a kormány elleni fegyveres lázadást, amelyben egyéni kötelesség minden szunnita muszlimnak részt venni. Ezt jól illusztrálja a következő idézet:

„Kérdés: A dzsihád Szíria földjén egyéni kötelesség (*fard ajn*) vagy közösségi kötelesség (*fard kifája*)? Azért kérdezem, mert családi beleegyezés nélkül akarok harcba indulni, s ha egyéni kötelesség, akkor nem feltétel a családi beleegyezés. Fontos tudniuk, hogy szíriai vagyok, és ott is élek.

93 Nayouf, 2007.

94 Nayouf, 2006.

95 Al Haqíqa, é. n.

96 al-Arabijja, 2011.

Válasz: Kérdésedre válaszolva a szíriai vallástudósok szövetségének a *fatváját* küldjük el neked. A jelenlegi szíriai helyzet olyan, hogy a *dzsihad*, illetve a harcba vonulás a nagy tömegekkel nem közösségi kötelesség csupán, hanem egyéni kötelessége minden szíriai állampolgárnak. Ennélfogva szükség van az általános mozgósításra és arra, hogy mindenki a forradalmár tömegek mellé álljon. Szüleid és mások szülei is a te megóvásod miatt aggódnak, mint ahogy te is tiszteletben akarod tartani az ő akaratukat. Azonban a közérdek magasabb rendű, mint az egyéni érdek, és támogatnunk kell testvéreinket mindennel, amivel tudjuk. Ezzel siettetni tudjuk a véres helyzet befejezését, amelyet ugyan az egész világ lát, mégsem tesz semmit. A Korán azt mondja:⁹⁷ »Ne engedelmessédj nekik és a hozzájuk hasonlóknak olyan dolgokban, amelyek kötelezők valláserkölcslileg.« Ez azonban a pogány szülőkre vonatkozott. Azonban a hívő szülők nem akadályozzák gyermekeiket. Ami a Próféta hagyományát illeti, amelyben azt mondta, hogy ha életben vannak a szüleid, akkor elsősorban rájuk kell fordítani az erőfeszítésedet, az csak a közösségi *dzsihadra* vonatkozott. Ma Szíriában egyéni *dzsihad* van érvényben, és ez mindenkire kötelező érvényű.”⁹⁸

Záró gondolatok

A *dzsihadra* ugyanazok a törvényszerűségek vonatkoznak, mint az iszlám isteni törvényét, a *sariát* értelmező valamennyi iszlám jogi kérdésre. Az iszlám jog (*fikh*) alapvetően a források emberi magyarázatán alapul, a források maguk, a napjainkban gyakori ellenkező nézetekkel szemben, nem adnak egyértelmű válaszokat. A *dzsihad* kérdésében is több megközelítés létezik, amelyek részben ellentmondanak egymásnak, részben más mozzanatot tartanak elsődleges fontosságúnak. Ezek a mozzanatok a következők:

A *dzsihad* közösségi kötelesség-e (*fard kifája*), vagy minden muszlim számára egyaránt érvényes egyéni kötelesség (*fard ajn*)? Ez a múltban inkább elméleti kérdés volt a jogtudósok számára, ma viszont végtelenül fontos gyakorlati kérdéssé vált: el kell dönteniük, hogy az egyéni terrortámadás is „szent háború”, vagy csak az ország politikai-vallási vezetője által meghirdetett harc az.

A *dzsihad* csupán védekező jellegű (*difá*) lehet, vagy az ellenség támadását megelőző támadás, illetve az ellenség szándékát kifürkésző akciók is idetartoznak (*talab*)?

A *dzsihad* csak vallásháború lehet vagy a területi/nemzeti háború is az?

A kis és nagy *dzsihad* jelentősége. Napjainkban a hit megerősítéséért folytatott harcot, amelyet a Próféta szava a nagyobbik jelzővel illetett, nem szokás emlegetni a *dzsihad* kapcsán, és elterjedtté vált a szó „szent háború” fordítása, a „küzdelem” helyett.

Hol kell folytatni a harcot, küzdelmet, a muszlimok körében vagy más vallásúak ellen? A 17. századi vahnábiták, akik a modern *dzsihad* hirdetésének előfutá-

97 Korán 31:15.

98 Markaz al-fatvá, 2013.

rai voltak, egyértelműen csak a tévútra keveredett muszlimok elleni küzdelmet, hit-térítést és harcot tartották a *dzsihad* lényegének, napjainkban viszont egyértelműen a gyakorta „kereszteseknek” nevezett nyugatiak a harc célpontjai.

Miután az iszlám első számú alaptörvénye az, hogy muszlim nem harcolhat muszlim ellen, ezért ha mégis harcolni akar az egyik muszlim csoport a másik ellen, akkor azt hitetlennek kell nyilvánítania (*takfír*), s csak azután harcolhat ellene. Alapvetően a szunnita muszlimok hitetlennek tekintik a síitákat, így az ellenük vívott harcot törvényesnek tartják. Az iszlám állam ellen harcoló vagy fellázadó csoportok az államot, illetve annak képviselőit nevezik hitetlennek, így téve ideológiailag törvényesnek a hit nevében folytatott harcot.

Forrás- és irodalomjegyzék

1. Kiadott források

Ibn Abd al-Vahháb

1978 Ibn Abd al-Vahháb, Muhammad: *Muhtaszar al-inszáf va-s-sarh al-kabír*. Kairó, 1978.

2008 Ibn Abd al-Vahháb, Muhammad: *Kitáb at-Tauhíd*. Kairó, 2008.

Ibn al-Mubárák

é. n. Ibn al-Mubárák, Abdalláh: *Kitáb al-dzsihad*. Tahkík: Nazíh Hammád. Dzsidda, é. n.

Ibn Kajjim al-Dzsauzijja

2008 Ibn Kajjim al-Dzsauzijja, Muhammad ibn Abi Bakr: *Zád al-Maád*. Alexandria, 2008.

Ibn Tajmijja

1999 Ibn Tajmijja, Taki d-Dín Ahmad: *al-Dzsawáb asz-szahíh li-man baddala dín al-Maszíh*. Rijád, 1999.

é. n. Ibn Tajmijja, Taki d-Dín Ahmad: *al-Hiszba fi l-Iszlám au vazífat al-hukúma al-Iszlámijja*. Kairó, é. n.

Korán

é. n. *al-Korán al-Karím*. Kairó, é. n.

an-Naszái

2001 an-Naszái, Abú Abd ar-Rahmán Ahmad: *Kitáb asz-szunan al-kubrú*. Tahkík: Haszan Abd al-Munim Salabi. Beirut, 2001.

as-Sáfii

2001 as-Sáfii, Muhammad ibn Idrisz: *Kitáb al-Umm*. Manszúra, 2001.

2. Szakirodalom

Abu Omsa

2015 Abu Omsa, Musztafa: *Fatává al-dzsihad: duát al-Szaúdjija judzsmiúna alá tasrí ászífat al-hazm*. <http://alkhaleejonline.net/articles/1427887774143524300> (letöltés ideje: 2017. május 3.).

2017 Abu Omsa, Musztafa: *Hajja alá l-dzsihád... ulamá juftúna bi-naszf al-masrú al-húszí asz-szafavi*. <http://alkhaleejonline.net/articles/1492518863502146600> (letöltés ideje: 2017. május 3.).

Abu Zajd

1986 Abu Zajd, Szihám Musztafa: *al-Hiszba fi Miszr al-izlámijja ilá l-qarn 16*. Kairó, 1986.

Afsaruddin

2015 Afsaruddin, Asma: Early Competing Views on Jihad and Martyrdom. In: *Twenty-first Century Jihad: Law, Society and Military Action*. Eds.: Kendall, Elisabeth–Stein, Ewan. London, New York, 2015. 70–81.

al-Albáni

é. n. al-Albáni, Nászir ad-Dín: *Munázara maa tanzím al-dzsihád al-izlámí*. Online audió felvétel. https://www.4shared.com/file/ck9acDMh/_____.html (letöltés ideje: 2017. május 3.).

al-Arabijja

2011 Suicide Bombers in U.S., UK and France Ready to Strike if Syria Attacked: Grand Mufti. In: *al-Arabija News*, 2011. október 10. <http://english.alarabiya.net/articles/2011/10/10/171134.html> (letöltés ideje: 2017. május 10.).

Ál as-Sajh

2001 Ál as-Sajh, Abd al-Azíz ibn Abdalláh: *Saudi Grand Mufti Condemns Terrorist Acts in U.S.* http://web.archive.org/web/20011009024647/http://www.saudiembassy.net/press_release/01-spa/09-15-Islam.htm, <http://www.religioustolerance.org/muslim-leaders-condemn-acts-of-terrorism.htm> (letöltés ideje: 2017. május 10.).

al-Hakíka

é. n. Al Hakíka (Ladzsna ad-Difá an akídat ahl asz-szunna fí Filasztín): *Hal as-sía kuffár?* <http://www.haqeeqa.net/Subject.aspx?id=611> (letöltés ideje: 2017. április 3.).

Bar

2004 The Religious Sources of Islamic Terrorism. In: *Policy Review*, June 2004. <http://www.hoover.org/research/religious-sources-islamic-terrorism> (letöltés ideje: 2017. május 3.).

Bonner

2006 Bonner, Michael: *Jihad in Islamic History: Doctrines and Practice*. Princeton, 2006.

Bonney

2004 Bonney, Richard: *Jihad: From Qur'án to bin Laden*. Houndmills (Basingstoke)–New York, 2004.

Cook

2000 Cook, Michael: *Commanding Right and Forbidding Wrong in Islamic Thought*. Cambridge, 2000.

Al-Dawoody

2011 Al-Dawoody, Ahmed: *The Islamic Law of War*. New York, 2011.

DeLong-Bas

2004 DeLong-Bas, Natana J.: *Wahhabi Islam: From Revival and Reform to Global Jihad*. Oxford, 2004.

al-Dzsazíra

2013 Mufti asz-Szaúdíjja juhdir min al-dzsihád bi-Szúríjá. In: *Al Jazeera*, 2013. január 6. <http://www.aljazeera.net/news/arabic/2013/1/6/> (letöltés ideje: 2017. április 7.).

Fandy

1999 Fandy, Mamoun: *Saudi Arabia and the Politics of Dissent*. New York, 1999.

Fuller

2004 Fuller, Graham E.: *The Future of Political Islam*. New York, 2004.

Gerges

2005 Gerges, Fawaz A.: *The Far Enemy: Why Jihad Went Global*. Cambridge, 2005.

Glick

1992 Glick, Thomas F.: New Perspectives on the Hisba and its Hispanic Derivatives. In: *Al-Qantara*, 13. (1992) 475–489.

Gunaratna

2003 Gunaratna, Rohan: *Inside al-Qaeda: Global Network of Terror*. New York, 2003.

Hallaq

2009 Hallaq, Wael B: *An Introduction to Islamic Law*. Cambridge, 2009.

al-Harbi

2013 al-Harbi, Fálíh ibn Náfi: *Baján an hukm al-kitál fí Szúríjá*. http://www.sh-faleh.com/articles.php?art_id=34 (letöltés ideje: 2017. április 5.).

al-Hiláli

1993 al-Hiláli, Szalím [al-Hilaalee, Saleem]: *The State of the Ummah*. sahehilm.blogspot.kr/2009/11/the-state-of-ummah.html (letöltés ideje: 2017. május 10.).

Hizb al-Tahrír

2009 Hizb al-Tahrír: *Manhadzs Hizb al-Tahrír fí t-tagír*. Beirut, 2009.

Hodgson

1974 Hodgson, Marshall G. S.: *The Venture of Islam*. Chicago, 1974.

Ibn Báz

2009 Ibn Báz, Abd al-Azíz: *Fatvat as-Sajh Ibn Báz al-qátia bi-adam al-isztiána bil-kuffár mutlakán*. <http://montada.echoroukonline.com/showthread.php?t=60736> (letöltés ideje: 2017. április 10.).

2012 Ibn Báz, Abd al-Azíz: *Fatvat Ibn Báz li-tahrír al-Kuvait*. <https://elaph.wordpress.com/2012/03/10/> (letöltés ideje: 2017. április 12.).

é. n. Ibn Báz, Abd al-Azíz: *Nakd al-kaumijja al-arabijja alá dau al-iszlám va-l-váki*. <http://www.binbaz.org.sa/article/30> (letöltés ideje: 2017. április 10.).

Jalal

2008 Jalal, Ayesha: *Partisans of Allah: Jihad in South Asia*. Cambridge, Mass., 2008.

Jansen

1997 Jansen, J. J. G.: Sayyid Qutb. In: *The Encyclopaedia of Islam*. New Edition. Vol. IX. Ed. C. E. Bosworth et al. Leiden, 1997. 117–118.

Jászín

1990 Jászín, Muhammad Naím: *al-Dzsihád: majádínuhu va-aszálíbuhu*. Kairó, 1990.

al-Karadávi

2009 al-Karadávi, Júszuf: *Fikh al-dzsihád*. Kairó, 2009.

Kepel

1984 Kepel, Gilles: *Le prophète et pharaon. Les mouvements islamistes dans l’Égypte contemporaine*. Paris, 1984.

2007 Kepel, Gilles: *Dzsihád*. Ford. Sajó Tamás. Bp., 2007.

Khatáb

2006 Khatáb, Sayed: *The Power of Sovereignty: The Political and Ideological Philosophy of Sayyid Qutb*. London, 2006.

Kramer

2003 Kramer, Martin: Coming to Terms: Fundamentalists or Islamists? In: *Middle East Quarterly*, 10. (2003) 2. sz. Spring, 65–77.

Kutb

1964 Kutb, Szajjid: *Maálim fi t-tarík*. Kairó, 1964.

1992 Kutb, Szajjid: *Fí zilál al-Kurán*. 17. kiadás. Beirut, 1992.

Lewis

2002 Lewis, Bernard: *The Assassins: A Radical Sect in Islam*. New York, 2002.

Ligeti

1981 *Keleti nevek magyar helyesírása*. Főszerk.: Ligeti, Lajos. Bp., 1981.

Lister

2015 Lister, Charles R.: *The Syrian Jihad. Al-Qaeda, the Islamic State and the Evolution of an Insurgency*. Oxford, 2015.

Mahdi

2014 Mahdi, Uszáma: asz-Szisztáni jualin al-dzsihád va-jadú al-irákijjín li-haml asz-sziláh. In: *Íláf (Elaph)*, 2014. június 13. <http://elaph.com/Web/News/2014/6/913463.html#sthash.k9ytYHwt.dpuf> (letöltés ideje: 2017. április 3.).

Markaz al-fatvá

2013 Vizárat al-Aukáf va-s-Suún al-Iszlámijja, Katar, Markaz al-fatvá: *Hukm al-dzsihád: al-dzsihád fi Szúrijá: fard ajn am fard kifája, fatva*, No. 211168. 2013. június 20. <http://fatwa-islamweb.net/fatwa/index.php?page=FatwaCategory&CatId=1888> (letöltés ideje: 2017. május 10.).

Masud–Messick–Powers

1996 Masud, Muhammad Khalid–Messick, Brinkley Morris–Powers, David Stephan: Muftis, Fatwas and Islamic Legal Interpretation. In: *Islamic Legal Interpretation: Muftis and Their Fatwas*. Eds.: Masud, Muhammad Khalid–Messick, Brinkley Morris–Powers, David Stephan. Massachusetts, 1996. 3–32.

Mazrúa

1991 Mazrúa, Mahmúd Muhammad: Subuhát al-kuránijjín haula sz-szunna an-nabavijja. In: *Nadvat Inájat al-Mamlaka al-Arabijja asz-Szaúdíjja bil-Kurán al-Karím va-ulúmihi*. Medina, 1991. 402–499.

MBC

2012 Hajat kibár al-ulamá asz-szaúdíjja tahrim „al-dzsihád fí Szúrijá” bidún idzn asz-szulutát. In: *MBC*, 2012. június 7. <http://www.mbc.net/ar/programs/mbc-news/articles/html> (letöltés ideje: 2017. április 3.).

Nayouf

2006 Nayouf, Haian: Mufti Szúrijá jarudd alá ittihámih bi-„t-tasajju” va-jarfud takfír al-alavijjín. In: *al-Arabijja*, 2006. november 27. <https://www.alarabiya.net/articles/2006/11/27/29435.html> (letöltés ideje: 2017. április 3.).

2007 Nayouf, Haian: Syrian Grand Mufti Says He is „Sunni and Shiite”. In: *al-Arabiya News*, 2007. május 14. <https://www.alarabiya.net/articles/2007/11/08/41413.html> (letöltés ideje: 2017. április 10.).

Paz

2002 Paz, Reuven: *Qa’dat al-Jihad*. Herzliya, 2002.

Al-Rasheed

2006 Al-Rasheed, Madawi: *Contesting the Saudi State*. Cambridge, 2006.

2010 Al-Rasheed, Madawi: *A History of Saudi Arabia*. Cambridge, 2010.

Robins-Early

2016 Robins-Early, Nick: How Syria Became the Center of the Jihadist World – Assad once supported the same extremism he now fights. In: *Huffington Post*, 2016. március 18. http://www.huffingtonpost.com/entry/syrian-jihad-interview_us_56e9acb3e4b065e2e3d842dc (letöltés ideje: 2017. május 10.).

Roy

2004 Roy, Olivier: *Globalised Islam: The Search for a New Ummah*. London, 2004.

Saltút

2001 Saltút, Mahmúd: *al-Iszlám – akída va-saríá*. 18. kiad. Kairó, 2001.

2004a Saltút, Mahmúd: *Min taudzsíhát al-islám*. 8. kiad. Kairó, 2004.

2004b Saltút, Mahmúd: *Fatává*. 18. kiad. Kairó, 2004.

Tripp

2005 Tripp, Charles: Sayyid Qutb: The Political Vision. In: *Pioneers of Islamic Revival*. Ed.: Rahnema, Ali. New York, 2005.

al-Uszajmín

2009 al-Uszajmín, Muhammad bin Szálih: *Shaykh Muhammad bin Saalih al-Uthaymeen on Sayyid Qutb's Tafseer*. 2009. december 19. <http://www.themadkhalis.com/md/articles/fuf-hr-shaykh-muhammad-bin-saalih-al-uthaymeen-on-sayyid-qutbs-tafseer.cfm> (letöltés ideje: 2017. május 10.).

Vertigans

2009 Vertigans, Stephen: *Militant Islam: A Sociology of Characteristics, Causes and Consequences*. London, 2009.

KINGA DÉVÉNYI

JIHAD IN ISLAM

AN OBLIGATION FOR THE INDIVIDUAL OR FOR THE COMMUNITY?

Ideas of holy war appear among Muslims during the earliest manifestations of the new faith. This article tries to locate the origin of *jihad* and trace its evolution as an idea within the history of the Islamic traditions, referring to the way the concept of *jihad* has been misapplied by modern Islamic extremists.

The word *jihad* has entered into common usage in the West in the last two decades. Politicians as well as religious figures use it to define Islam. It has even entered our everyday vocabulary, associated (by most non-Muslims) with total warfare. *Jihad* has a long history and a complex set of meanings. Conventionally it is translated as “holy war”, but in Arabic, the word’s literal meaning is “striving” or “exerting oneself with regard to one’s religion”. This extended meaning is implied on the basis of the Qur’anic usage of the word. Many Muslim writers maintain that *jihad* is entirely peaceful and represents the exertion of spiritual warfare waged by the faithful against the lower, or evil, soul. To get a sense of the word’s true meaning, one must begin by looking at its usage in classical Muslim literature, primarily in Arabic as well as at its function in Muslim history and historiography.

Among Muslims who acknowledge that *jihad* is associated with warfare, most would define the term as warfare authorized by a legitimate representative of the Muslim community for the sake of an issue that is universally, or nearly universally, acknowledged to be of critical importance for the entire community against an admitted enemy of Islam. Declaring *jihad*,

they argue, is solely the prerogative of a Muslim leader (such as a legitimate *imam* or a caliph). *Jihad* cannot legitimately be undertaken in the absence of a pronouncement by a recognized authority. Radical Muslims, however, have their own answer, namely that *jihad* is a religious duty which every Muslim is obliged to perform.