



N. Rózsa Erzsébet

Az iszlám és a területi állam fogalma

A területi állam fogalma a Közel-Keleten egy külső, európai beavatkozás eredménye. A modern területi államok létrehozása – elsősorban az Oszmán Birodalom területén – a törzsiségen alapuló arab és az iszlám *umma*-felfogását írta felül. Az arab közösség újraegyesítése az arab nacionalizmus, míg az iszlám *umma* egyesítése a különböző politikaiiszlám-mozgalmak célja lett. A 21. század elejére nyilvánvalóvá vált, hogy a szigorú területi korlátok között a térség államai sajátos egyedfejlődésen mentek keresztül, és mára európai értelemben is értelmezhető nemzetállamokká váltak, amit az átmenetileg területiséggel is rendelkező Iszlám Állam kalifátusa sem volt képes megváltoztatni.

Bevezetés

A területi állam fogalma, a területhez kötődő kizárólagos hatalom (mint a modern állam alapfeltétele) a Közel-Keleten nem jelent meg a 20. századot megelőzően. A közel-keleti területi államiség tulajdonképpen egy külső – európai – beavatkozás eredményeként létrejött innováció és kényszer, amely az európai gyarmatosítók szemében egy másik európai politikai modernizációs fogalomra, a nemzeti identitásra látszott épülni.

Az első világháborúban vesztes Oszmán Birodalomban az európai hatalmak a térség népeinek nemzettudatát vélték felfedezni. Az arab összetartozás nemzeti-etnikai értelmezése tulajdonképpen egy vérségi, nyelvi és kulturális alapokon nyugvó közösség összetartozásának a „félreértése”, az európai nacionalizmus következtében kialakult európai nemzetiségi összetartozás kivetítése a helyi népességre. Emlékeztet, hogy cserébe az arabok támogatásáért az Oszmán Birodalommal szemben az 1915-ös ún. McMahon-levelezésben a brit korona még egy arab királyságot ígért.

A háború utáni rendezésben azonban nagyon különböző megoldások születtek: míg a sèvres-i szerződés a soknemzetiségű Oszmán Birodalom romjain egy etnikailag homogén török államot képzelt el, a nagy honvédő háborút lezáró lausanne-i szerződés

tulajdonképpen feladta ezt az elképzelést, hiszen a modern Török Köztársaság kiterjesztett területén más etnikai csoportok is jelentős számban élnek. Az már az európai politikai hatás egy következő hulláma, hogy Mustafa Kemal Atatürk éppen az etnikai homogenitást preferáló laikus francia modellt honosította meg, ahol a kezdeti közös muszlim identitást, amelyben még egyetértés volt törökök és kurdok között, illetve éppen ez alapján fogalmazódott meg a török–örmény/görög ellentét, felváltotta ez a nézet: „török az, aki a Török Köztársaság állampolgára.”

Az arabság esetében azonban éppen ezt – a vélt, de félreértelmezett arab identitást – áldozták fel a nagyhatalmi érdekek mentén, amikor a gyarmati, illetve a népszövetségi mandátumterületekkel az arabságot 21 államra osztották fel. A második világháború után megerősödő arab nacionalizmus – amikor ezt a megosztottságot kívánta megszüntetni pl. Egyiptom és Szíria egyesülésével (1958–1961) – ezt az európai nacionalista gondolatot kívánta megvalósítani. Annak ellenére is, hogy a Közel-Kelet történetének meghatározó politikai modellje a birodalom volt, amely két szempontból különbözött az európai modern államtól. Egyrészt a birodalomban a hatalom elsősorban nem a területhez, hanem emberekhez, személy szerint az uralkodóhoz vagy a dinasztiához kötődött. Ennek legfőbb okának a társadalmak törzsi felépítését, az iszlám *umma*-felfogását, illetve a térség gazdasági fejlődését tekinthetjük. Másrészt a birodalmon belül, amely az európai államokhoz képest sokkal nagyobb területre terjedt ki, a központi autoritás természetesen nem tudott mindenhol ugyanolyan mértékben jelen lenni. Így helyi szinten – különösen a fővárostól távolabbi területeken – megjelentek egymással átfedésben álló hatalmak, autoritások, amelyek így kikezdték a központ legfelsőbb hatalmának elfogadását, vagyis szuverenitását.

Az iszlám államiság fejlődésének elemei a Közel-Keleten

Az iszlám közösség szervezési gyakorlatának előképe és meghatározója a törzsiség, az a kontextus, amelyben megszületett. A közösség összetartozását az *asza b i j j a*, az azonos csoporthoz fűződők közötti szolidaritás biztosította, amelynek keretében az egyén jogokat és védelmet élvezett, kötelezettségeket vállalt, azonban létezése is csak a közösség tagjaként volt értelmezhető. A vezető tekintélyét autoritása biztosította, amelynek részét képezte saját kisebb közösségének tekintélye, így a leszármazás fontos eleme volt. Mohamed számára az isteni kinyilatkoztatás biztosítja az autoritást, mint ahogy az válik az új közösség *asza b i j j á*jának alapjává is. A hívők nagy „törzsközösségén”, az *ummán* belül a Mohamed családjától vagy első követőitől való leszármazásnak máig kiemelt szerepe van – lásd pl. a marokkói és jordániai

uralkodóházak származását. Az iszlám vallásgyakorlatának közösségi karaktere azonban – Simon Róbert szerint – az ókori közel-keleti vallások egy nagy váltásában keresendő, maga is egy fejlődés eredménye: Izrael szakított az ókori keleti modellekkel, a királyi kultusz (Egyiptom, Mezopotámia) és a papi kultusz (India) modelljeivel, amikor a vallást Isten és a közösség közvetlen kontextusába helyezte. A gyülekezeti vallásgyakorlatban a közösség minden tagja részt vesz. „A vallás továbbá nem korlátozódik a kultuszra, hanem isteni szabályozás gyanánt értékrend, jogelőírás, az emberi érintkezés zsinórmértéke, ami mindenkire, így a királyra is érvényes és kötelező. A törvényt nem valamilyen társadalmi képződmény szabja meg, az isteni eredetű, s bárki, ám különösen a próféták számonkérhetik annak betartását a királytól is.”¹ Ez jelenik meg később az uralkodóról szóló vitákban, és tulajdonképpen ez a közösségi jelleg él tovább a szunnita iszlám gyakorlatában, ahol Isten és a hívő kapcsolata – a formális szabályok betartása mellett – közvetlen.

Az iszlám hódítás egy kiterjedt birodalom igazgatásának kényszerét vezette be, részben olyan területek felett, amelyek már jóval korábban is fejlett államisággal és közigazgatási gyakorlattal rendelkeztek. A birodalomirányítás szervezett – szekuláris – struktúrái (adminisztráció és adószedés, fegyveres erők) mellett az iszlám közösségi vallásgyakorlata a korábbi birodalmak hierarchikus vallási felépítményével találkozott. Ennek lett egyik megoldása az uralkodó szimbolikus vagy valós vallási szerepe mellett a vallástudósokból álló tanácsadó – és az uralkodót, majd az állami irányítást szimbolizáló – testület, amely ismét a törzsi gyűlés szerepét idézte. Másik megoldásként a síita iszlámban kialakult vallási hierarchia jelentkezett, amely Khomeini ajatollah iszlám kormányzás modelljében a vallási és állami irányítást ismét összekapcsolta.

Az európai típusú modernizáció megjelenése nemcsak az európai intézményekben (parlament, alkotmány) jelentett újdonságot, hiszen ezek egyes elemeikben hasonlítottak a korábbi gyakorlatok intézményeire, hanem elsősorban a szigorú területiség bevezetésében és abban, hogy minden intézményt ehhez a nemzetközileg (a Közel-Keleten kívülről) meghatározott határok közé szorított területhez kapcsolt. Az európai gondolkodásban „nemzetállamként” megjelölt entitások ugyanis legfeljebb területiségükben voltak értelmezhetők – minden egyéb felépítményük (nemzet, jogállam) idegen maradt. A globalizáció további kényszereket rótt az újonnan létrehozott területi államokra a második világháborút követő multilateralizmus jegyében, amikor nemzetközi intézményeket, nemzetközi jogot stb. vezetett be. Az ENSZ, az Arab Liga, majd a 20. század utolsó negyedében megjelenő regionalizmus ugyan ismét kezdeményezte

¹ SIMON 2016: 14.

és ösztönözte a hasonló adottságokkal, jellemzőkkel és/vagy érdekekkel rendelkező államokat szorosabb együttműködésre, maga a rendszer azonban változatlanul őrizte a területi államokhoz kapcsolódó szuverenitást és intézményeket (lásd pl. az iraki kurdok függetlenségi népszavazásának nemzetközi elutasítását).

Az államiság kérdése az iszlám politikai gondolkodásában

Az iszlám politikai gondolkodásának talán legismertebb tétele a vallás és a politika (*dín va daula*) elválaszthatatlansága, amelyet egyrészt ahhoz a fentebb már említett elképzeléshez kapcsolnak, amely szerint Isten delegálta a közösség irányítását a vezetőnek, másrészt magához Mohamed prófétához vezetnek vissza, aki nemcsak vallási, hanem politikai értelemben is a közösség vezetője volt. A két szféra, amelyet a kalifa személye kapcsol össze, egy olyan kettősséget jelenít meg, amely végigkíséri az iszlám politikai gondolkodását. Abú al-Haszan al-Mávardi *al-ahkám al-szultánijja v-al-vilájjat al-dínijja* (*A világi hatalom és a vallási irányítás*) című munkája² a muszlim politikai gondolkodás egyik alpműve, amely éppen ennek a kettősségnek az uralkodó/kalifa személyében való szerves összekapcsolását értelmezi. A vita máig tartó jelentőségét mutatja, hogy tulajdonképpen ugyanez a koncepció köszön vissza Ruhollah Khomeini ajatollah iszlám kormányzás modelljében, a *velájjat-e faqih*-ban, amely az 1979-es iszlám forradalom után az Iráni Iszlám Köztársaság berendezkedésének alapjává vált. Ezzel párhuzamosan azonban a vallás és a politika szétválasztásának gondolata is megjelent, azonban ez még a 20. században is komoly ellenállásba ütközött: az egyiptomi Ali Abd al-Ráziqot az *al-iszlám va uszúl al-hukm* (*Az iszlám és a hatalom gyökerei*) című munkájáért meghurcolták, hivatalos pozícióiról lemondatták. Al-Ráziq arra hivatkozva, hogy a kalifátusnak (államiságnak) nincs legitimációja a Koránban, illetve hogy maga Mohamed nem hagyott útmutatást a kormányzás vagy az állam formájára nézve, javasolta, hogy a vallást és az államot válasszák ketté.

A muszlim közösség túlélésének záloga és az iszlám terjesztésének feltétele a közösség egysége volt, éppen ezért a rend és a rendetlenség kérdése, ez utóbbi, a *fitna* elutasítása,³ még akár annak árán is, hogy egy nem megfelelő uralkodó irányítja a közösséget, az iszlám vallási és politikai vitáinak a középpontjában állt. Ebben fogalmazott meg radikálisan ellenkező véleményt Ibn Tajmijja, aki a mai radikális iszlamista mozgalmak referenciapontjává, fő ideológusává vált. Véleménye szerint ha az uralkodó nem az isteni törvények betartásával kormányoz, a lázadás és akár az uralkodó meggyilkolása

² AL-MÁVARDI 1853.

³ MARÓTH 2009, s. v. *fitna*.

is jogszerű. Ibn Khaldún *Bevezetés a történelembe* (*al-muqaddima*) című munkájában⁴ a világi hatalom természetéről értekeznek, és annak feltételeit vizsgálja egyebek között a király és a kalifa, a csoportszolidaritás és a vallási propaganda kettősségében, de kitér a nomád és a letelepedett életformából következő eltérésekre is, amelyek a hatalom gyakorlásának szintén meghatározó elemei. A modern muszlim politikai gondolkodás középpontjában is hasonló kérdések álltak, amikor a modern importált állam és a hagyományos muszlim *umma*-felfogás, a vallási és a szekuláris szféra összeegyeztethetőségének kérdéseit vizsgálták. Haszan al-Banna és Szajjid Kutb, de napjaink gondolkodói, Tariq Ramadan,⁵ Edward Said⁶ és Bassam Tibi⁷ munkássága is – a különböző nagyobb, de teljességre nem képes és nem törekvő iszlám vallási központok tevékenysége mellett – meghatározó jelentőségű, csakúgy, mint az iszlamista mozgalmak háttérében álló ideológusoké.

A Közel-Kelet közösségi és állammodelljei régen és ma

A fentiekből megállapítható, hogy az iszlám politikai gondolkodásában egészen más kérdések álltak a középpontban, és ezekre a kérdésekre más válaszok születtek. Ahogy sokaknál máig is a próféta medinai közösségének modellje testesíti meg az ideált,⁸ a későbbi modellek (kalifátus, imámátus, szultanátus) mind azt a belső ellentmondást igyekeztek kezelni, hogy az isteni törvénykezés (a fő törvényhozó távollétében) mellett a mindennapi élet praktikus szabályai hogyan érvényesíthetők. Az Oszmán Birodalom – az európai fejlődésben alakult – entitásokkal, a nemzetállamokkal folytatott küzdelemben egy sajátos modellt hozott létre, amelyben a hagyományos muszlim modellek jellemzői mellett egyre erőteljesebb európai hatások érvényesültek, ezekre a Tanzimat, a reformok voltak a válaszok. És noha ez vezet el a modern Török Köztársaság szigorúan laikus nemzetállamiságához, tetten érhető az arab „nemzetállamok” eredeténél is.

Azt mondhatjuk, hogy a mai, területiállam-alapú közel-keleti rendszert erő legnagyobb modernizációs hatás – a világ más részeihez hasonlóan – az európai/nyugati állam modelljének „importálása” volt. Bertrand Badie *Az importált állam* című munkájában⁹ kifejti, hogy a nem nyugati társadalmak az alkalmazkodás és az újítás

⁴ KHALDÚN 1995.

⁵ RAMADAN 2012.

⁶ SAID 2000.

⁷ TIBI 2001.

⁸ Lásd például HUSSAIN 2010: 4.

⁹ BADIE 2000.

között őrlődtek és fogalmazták meg vitáikat. A Közel-Keleten, tekintettel arra, hogy a reform az iszlám kezdete óta a próféta közösségének ideáltípusához való visszanyúlást ugyanúgy jelenthette, mint az ennek alapján történő újítás lehetőségét, az importált államra adott válaszok között ez a lehetőség és irányvonal is szerepet játszik. Ugyanakkor a nyugati modell átvétele nemcsak a külső erők kényszerítése, hanem a helyi politikai elitek – legalább egy részének a – választása alapján történt. Az államformák és berendezkedések sokszínűségénél tehát nemcsak az iszlám államiság történelmi küzdelme érhető tetten a világi és az isteni törvények összeegyeztethetősége, a közösség vallási és/vagy szekuláris jellege felett, hanem a birodalmi hagyomány és az importált (területi) állam kettőssége is. Sőt, az európai/nyugati fejlődésben a 19–20. században megjelenő eltérő „megoldások” és modellek további frusztrációt és egyéni válaszokat eredményeztek, amikor a monarchia és a köztársaság mint „archetípusok” mellett megjelent a szocialista népi demokrácia modellje is. Az ily módon kettéváló (liberális demokrácia/kapitalista *vs.* szocialista) európai politikai fejlődés a hidegháború környezetében a közel-keleti, így az arab államok államalapítására, berendezkedésére is hatással volt. Ebben a folyamatban a nyugati kapcsolat leginkább a törzsi/vallási hagyományokra épülő monarchiákhoz fűződött, míg a szocialista tábor a vérségi alapon szerveződő monarchiákat megdöntő katonai (vagy félkatonai) államokban talált szövetségest. A hidegháborús szembenállás így a Közel-Keleten sokkal inkább a konzervatív/mérsékelt *vs.* radikális köztársasági ellentét párban fogalmazódott meg, miközben döntő – és a térség országait a hidegháborús és belső ellentéteken átívelően összekötő – eleme az Izraelhez való viszonyulás (ellenségeség) volt.

A területiség – a térségben hagyományos birodalmi felfogásától eltérő – újrafelfogása és jelentősége, különösen az arab *umma* feldarabolása területi államok sokaságára pszichológiai, érzelmi és politikai értelemben a Közel-Kelet meghatározó élménye. Erre adott válaszként az arab nacionalizmus – látszólag legalább – éppen az európai hatások mentén fogalmazódott meg, amikor az arab egység újratерemtését tűzte ki célul. Miközben az arabság összetartozás-tudata tehát látszólag európai típusú nacionalizmust eredményezett, a 21. század elejére nyilvánvalóvá vált, hogy a szigorú területi korlátok között a térség államai sajátos egyedfejlődésen mentek keresztül, és mára európai értelemben is értelmezhető nemzetállamokká váltak. Az arab tavasz eseményei is ezt bizonyították. Miközben azonban az „arabság” nem volt képes az államok területiségét legyőzni, a térség másik jellemzője, amely a térségen jelentősen túlnyúló hatással rendelkezik, az iszlám keretében új kihívásként jelentkezett, amikor az Iszlám Állam megkérdőjelezte a területiség importált fogalmát. Jóllehet az Iszlám Állam mára visszaszorult, premodern és posztmodern spirituális kihívása a fennálló nemzetközi rend jövőjét kérdőjelezte meg. A közel-keleti regionális rend alakulásában tehát a külső

beavatkozás (legutóbb a 2003-as iraki háború) és a belső válaszok (arab tavasz, Iszlám Állam) újabb és újabb regionális versengést indukáltak. Mára világossá vált, hogy a gyakran ideológiai köntösben feltűnő küzdelem (pl. a szunnita Szaúd-Arábia és a síita Irán között) sokkal inkább a realista iskola fogalmai szerinti regionális hatalmi törekvések, reálpolitikai érdekek megvalósulása, mintsem ideológiai küzdelem. Miközben a területi államiság importált valósága nem ingott meg, sőt megerősödött, azt mondhatjuk, hogy a közel-keleti rend saját fontossága a globális rend folyamataihoz képest – bár azoktól nem függetlenül – mára meghatározóbbá vált

Islam and the Concept of the Territorial State

The concept of the territorial state was introduced to the Middle East by external – European – actors. The modern territorial states – primarily established on former territories of the Ottoman Empire – were imposed upon the tribal Arab societies and the *umma* of Muslim believers. The re-unification of the Arab communities became the aim of the Arab nationalism, while political Islamic movements sought to unite the *umma* of believers. However, by the beginning of the 21st century, it became evident that the states in the region had undergone a distinct development and had evolved by now into nation-states in European terms, which could not be altered by the challenge posed by the Islamic State either.

Felhasznált irodalom

- AL-MÁVARDI, Abú Huszain Ali Ibn Muhammad Ibn Habíb al-Mávardi al-Baszri al-Bagdádi (1853): *Kitáb al-abkám al-szultánijja*. Bonn: Adolphum Marcum.
- BADIE, Bertrand (2000): *The Imported State. The Westernization of the Political Order*. Stanford, CA: Stanford University Press. Online: <https://doi.org/10.1515/9781503618480>
- HUSSAIN, Meinhaj (2010): *21st Century Islamic State. A Handbook to an Islamic State Today*. [H. n.]: GrandeStrategy.
- KHALDÚN, Ibn (1995): *Bevezetés a történelembe (Al-Muqaddima)*. Budapest: Osiris.
- MARÓTH Miklós szerk. (2009): *Az iszlám politikaelmélete. Terminológiai vizsgálat*. Piliscsaba: Avicenna Közel-Kelet Kutatások Intézete.
- N. RÓZSA Erzsébet (2013): *Az arab tavasz. A Közel-Kelet átalakulása*. Budapest: Osiris.
- RAMADAN, Tariq (2012): *The Arab Awakening. Islam and the New Middle East*. London: Penguin Books.
- SAID, Edward W. (2000): *Orientalizmus*. Ford. Péri Benedek. Budapest: Európa.
- SIMON Róbert (2016): *Politika az iszlámban. A muszlim társadalom anatómiája*. Budapest: Corvina.
- TIBI, Bassam (2001): *Keresztes háború és dzsihád. Az iszlám és a keresztény világ*. Ford. Derék Gyéza. Budapest: Corvina.