

AZ ISZLÁM ÉS A NYUGAT VISZONYA A „MUSZLIM LUTHER MÁRTON” GONDOLKODÁSÁBAN

Abdel-Karím Szorús főbb nézetei vallásról és demokráciáról

Szakáli Máté

(Pázmány Péter Katolikus Egyetem, Politikaelméleti Doktori Iskola)

ÖSSZEFOGLALÓ

Az iszlám és a nyugat közötti vallási, kulturális, társadalmi, gazdasági és politikai interakciók számos szinten zajlottak és számos formát öltöttek az évszázadok során. A muszlim világban és a nyugaton élők identitásának és egymás definiálásának is részét képezi a közös történelem során tapasztalt konfrontáció és háború, kihívás és rivalizálás, mintaként szolgálás és ellenségnek tekintés. A 21. századra sem vesztették el intenzitásukat és relevanciájukat a kapcsolatok, továbbformálva ezen iszlám–nyugat-puzzle mintázatát. A tanulmány egy vezető, nyugaton élő, hívó muszlim gondolkodó és filozófus, Abdel-Karím Szorús (1945–) releváns vitákat gerjesztő felfogását bemutatva közelíti meg az iszlám és a nyugati világ viszonyának kérdéskörét. Munkásságának rövid áttekintését követően, Szorús főbb megállapításai kerülnek elemzésre tágabb megközelítésben a „mi” és „ők” diskurzusra, valamint a vallás és politika viszonyára, szűkebb aspektusban az Irán–nyugat reláció kapcsán a nyugatmérgezés koncepcióra vonatkozóan. A tanulmány célja, hogy bemutassa, az egyesek által „muszlim Luther Mártonként” aposztrofált Szorús, milyen képpé formálná a puzzle-t.

Kulcsszavak: iszlám ■ Irán ■ nyugat ■ demokrácia ■ vallás ■ politikai filozófia

Az iszlám és a nyugat közötti vallási, kulturális, társadalmi, gazdasági és politikai interakciók számos szinten zajlottak és számos formát öltöttek az évszázadok során. A muszlim világban és a nyugaton élők identitásának és egymás definiálásának is részét képezi a közös történelem során tapasztalt konfrontáció és háború, kihívás és rivalizálás, mintaként szolgálás és ellenségnek tekintés. A 21. századra sem vesztették el intenzitásukat és relevanciájukat a kapcsolatok, ugyanakkor azokat az egyes társadalmi és nemzetközi szinteken is többnyire a szembenállás és a konfliktus dominálja. Mindkét oldal hajlamos sztereotípiák és hipotézisek keretében szemlélni egymást, ennél fogva az egymásról kialakított kép eleve negatív diskurzus formájában jelenik meg. A nyugati iszlamofóbia és a muszlim nyugatfóbia egymást is erősítve alapozzák tovább a történelmi és vallási ellentétek mellett a terrorizmus és a modernizáció feszült-ségeiből táplálkozó „mi” és „ők” diskurzust. Ez a paradigma a konzervatív

muszlimok körében az iszlám versus (zsidó-)kereszténység formában jelenik meg, míg nyugaton az iszlámra tekintenek sokan világnézetében intoleráns, háborúpárti vallásként. A konstruktív párbeszédet és megértést a fundamentalista ideológiák – legyen az muszlim, keresztény, vagy szekuláris – térhódítása is akadályozza.

A posztmodern nemzetközi rendszerben a nyugat és az iszlám civilizáció egymáshoz való viszonya feltűnően hierarchikus a hatalmi dimenzió tekintetében. A nyugat dominálja a világpolitikai és világgazdasági szférákat, míg a különösen differenciált iszlám világ alárendelt szerepet tölt be. Utóbbi számos különböző, köztük reformer, választ és megoldási javaslatot termel ki azokra a kihívásokra, amelyeket a nyugat támaszt a számára, mióta kolonizálása Napóleon expedíciós csapatainak az egyiptomi mamelukok felett aratott győzelmével szimbolikusan megkezdődött. 1798 óta egymást követik a muszlim katonai vereségek a nyugattal szemben, ám a kihívások közé tartozik a gazdasági, tudományos, technológiai és társadalmi téren bekövetkezett lemaradás, valamint a tradicionális struktúrákat bomlasztó, nyugatról importált politikai rendszerek, intézmények, eszmék, ideológiák és életmód elterjedése is.

A kortárs reformer muszlim gondolkodók köre szintén rendkívül differenciált, mégis közös törekvésük az iszlám vallási gondolkodás és gyakorlat megfeleltetése a modern világ kritériumainak. Iszláminterpretációjuk ezért a felvilágosodás hagyományain és értékein alapul, az iszlámot összeegyeztethetőnek tartják a nyugati civilizáció normáival (demokrácia, pluralizmus, emberi jogok, stb.), hangsúlyozzák az iszlám racionalista tradícióit, és szorgalmazzák – olykor csupán implicite – az iszlám szekularizációját. Utóbbi a vallás és a politika különválasztását, illetve a totalizáló iszlámértelmezéssel szemben az iszlám vallási-spirituális jellegének hangsúlyozását jelenti (Rostoványi, 2010: 20–21.).

A reformer értelmiség képviselői közé tartozik többek között az egyiptomi Naszr Hámid Abu Zejid (1943–2010), az algériai Mohammad Arkún (1928–2010), és a marokkói Mohammad Ábid al-Dzsábiri (1935–2010), akik nézetei a vallásról, kinyilatkoztatásról, vagy az iszlám jogról figyelemreméltó diskussziókat indítottak el. A szudáni származású Abdulláhi Ahmed an-Naím (1946–), a tunéziai Rásid al-Gannúsi (1941–), a kenyai születésű Ali Mazrúí (1933–2014), az indiai Aszgar Ali Indzsínir (1939–2013), illetve az európai iszlám esetében a szíriai–német Bassám Tibi (1944–) és az egyiptomi–svájci Tárik Ramadán (1962–) emelhetők ki jelentős gondolkodókként. Iránban Abdel-Karím Szorús (1945–), Mohammad Modzstahed Sabesztári (1936–), Mohszen Kadivar (1959–), és Ahmed Zeid-Ábádi (1965–) a főbb képviselői a modern vallásos teoretikusoknak.

Jelen tanulmány a nyugaton élő, hívő síita muszlim gondolkodó és filozófus, Abdel-Karím Szorús releváns vitákat gerjesztő felfogását ismertette vizsgálja az iszlám és a nyugati világ viszonyának elméleti kérdéskörét. Eddigi

munkásságának rövid áttekintését követően Szorús főbb megállapításai kerülnek elemzésre tágabb megközelítésben a „mi” és „ők” diskurzusra, valamint a vallás és politika viszonyára, szűkebb aspektusban az Irán–nyugat reláció kapcsán a nyugatmérgezés elméletére vonatkozóan.

ABDEL-KARÍM SZORÚS ÉLETE ÉS MUNKÁSSÁGA

Szorús a forradalom utáni Irán vallási és politikai polémiáinak egyik legvitatottabb alakja, aki a pluralizmus fogalmát a kortárs iráni filozófiába (nem előzmények nélkül) bevezette. Husszein Hadzs Faradzs Dabbág néven született 1945-ben Teheránban, alsó középosztálybeli családba. Nem kapott hagyományos vallási oktatást, de hithű sítának vallja magát, aki gyakorolja a vallást. Részből az Alavi középiskolában végezte középfokú tanulmányait, ahol tudományos és vallási téren is minőségi oktatásban részesült. A Teheráni Egyetemen, gyógyszerész szakon diplomázott, mielőtt Londonban képezte tovább magát alkalmazott kémiából, valamint tudományfilozófiából és tudománytörténetből. Emellett folytatott tanulmányokat az iszlám vallásjog és exegézis területein is. Angliában az egyetemi politikai életbe is aktívan bekapcsolódott. Első könyve Iránban jelent meg *Dialektikus antagonizmus* címmel (1978) és a marxizmusellenes felszólalásait tartalmazta. A párhuzamosan íródott, az iszlám filozófia alapjaival foglalkozó *A világ nyugtalan természete* című könyvét Ruholláh Homeini imám (1902–1989) is méltatta (www.iranchamber.com). Az iráni iszlám forradalom kezdetén Szorús visszatért Iránba.¹ Kinevezték a felsőoktatásért felelős tanács tagjává, de mivel nem értett egyet a tantárgyak és metodológia iszlamizálásával, posztjáról 1983-ban lemondott. Azóta nem tölt be hivatalos pozíciót az iráni politikai rendszerben, kutatóként tevékenykedik. Az 1991-ben *Kiján* néven indított politikai folyóirata 2001-es betiltásáig a valóságos értelmiség fő fóruma volt az országban.

Szorús fő kutatási területei az összehasonlító filozófia, a vallásfilozófia, a tudományfilozófia, illetve Dzsálál ad-Dín Rúmí (1207–1273) filozófiai rendszere. Munkásságának kezdetén konzervatív, fundamentalista nézeteket vallott. Fiatalon stílus és tartalom tekintetében is példaképét, az iráni iszlám forradalom fő ideológusának tekintett Ali Saríatit (1933–1977) követte. Az iráni belpolitikai fejleményekkel való elégedetlenségével párhuzamosan azonban gondolkodása fokozatosan mérséklődött, majd tudományfilozófiai és hermeneutikai alapokon hazai mércével mérve reformistává, progresszívvá vált (Szájih Meiszámi). Az attitűd- és gondolkodásbeli váltás oka, hogy Szorús az iszlám forradalom után kialakult és ma is érvényes berendezkedést hibásnak tartja. A fő problémája hazája kormányzati berendezkedésével, hogy a vallás politikai aktivizálásával és a síta klerikusok hegemóniájának kiépítésével párhuzamosan korlátozásra kerültek a polgárok szabadságjogai, ezáltal az irániak

manapság az iszlámot alapvetően tekintélyelvűként élik meg. Szorús azonban szeretné elkerülni, hogy az iszlám autoriter rezsimek eszköze, a muszlimok pedig saját vallásukkal legitimált elnyomó rendszerek alattvalói legyenek. Ezért gondolkodásában a vallás és a szabadság, a vallás és a demokrácia, a vallás és a józan ész szintetizálására törekszik. Szorús elképzelései összefoglalóan a vallási reformizmushoz sorolhatóak, amelynek érvényessége a síita világon túlra is kiterjed; vallásról és demokráciáról vallott elképzelései áthidalhatóvá teszik a szakadékot a muzulmán társadalmak és a világ többi része között. „A víznek van egy sajátos szerkezete és lényege. Nincs vallásos és nem vallásos víz, vagy vallásos és nem vallásos bor. Ugyanez érvényes az igazságra, a kormányzatra, a tudományra és a filozófiára [...] amelyek iszlamizációja teljesen értelmetlen volna. Nem beszélhetünk olyan szociológia tudományról, amely lényegét tekintve vallásos, vagy olyan filozófiáról, amely lényegét tekintve iszlám vagy keresztény, s ugyanezen okokból nem lehet olyan kormányzati rendszerünk, amely lényegét tekintve vallásos.” – fogalmaz például *A szekularizmus jelentése és alapja* című (2004) művében (Boroujerdi, 2004: 38.).

Az amerikai újságíró Robin Wright (1995) utalt először Abdel-Karím Szorúsra „a muszlim Luther Mártonként” és az ő nyomán számos zszurnaliszta vette át az utalást. Az analógia nem állja meg a helyét, ám mégis célszerű, mert a párhuzam hozzájárul a kultúraközi megértéshez, amit a nyugati média egysíkú és leegyszerűsítő, gyakran éppen a muszlim szélsőségesek érdekét szolgáló iszláminterpretációja nem segít elő. Mivel saját programja és a keresztény reformáció elindítójának tervei között alapvető különbségek vannak, maga Szorús is elutasítja a megnevezést. Hazájában ugyanakkor sokan nyugatbarátnak és hazaárulónak, egyesek eretneknek tekintik, ezért 2000-ben emigrációra kényszerült. Jelenleg nyugaton él, számos egyetemen – mint a Harvard, a Yale, a Princeton vagy a berlini Wissenschaftskolleg – tart előadásokat (Szájih Meiszámi); az elmúlt években nagyobb hatással a nyugati világban élő muszlim kisebbségekre (beleértve az iráni diaszpórát is) van, kevésbé hazájára.

Az alábbiakban az iszlám és a nyugat kapcsolata szempontjából releváns elképzeléseinek főbb mozzanatai kerülnek tanulmányozásra, kritikai megjegyzésekkel kiegészítve.

SZORÚS VÉLEKEDÉSE AZ ISZLÁM ÉS A NYUGAT KAPCSOLATÁRÓL: A „MI” ÉS „ŐK” PARADIGMA ELUTASÍTÁSA

Ahogy a rövid életrajzi ismertetőből is kiderül, Szorús modern értelmiségi, aki jártas mind az iszlám hagyományokban, mind a nyugati tudományokban, továbbá élettapasztalattal is rendelkezik mindkét világról. Ezek alapján ő elutasítja a domináns „mi” és „ők” paradigmát, és nyitott eszmecserét sürget.

Vélekedése a nyugatról nem stabil és egységes, felfogása fokozatosan alakult át az 1980-as évek folyamán. Az 1970-es években és az 1980-as évek elején a nyugati gondolkodást egy egésznek tekintette, és konzervatív vallási alapon agresszíven elutasította: „Félretesszük a rossz részeit [a nyugati rendszernek] és vesszük a jókat. Ez lehetetlenség.” (Roohani–Aghahosseini–Emamjomezade, 2014: 558.). Forradalmi alapon a nyugati iparosodást és technicizálódást is támadta: „A lényeg, hogy a technológia a legutóbbi szükséglet, és a szükséglet frusztrál, következtésképpen nem képessé tesz, hanem megaláz.” (uo.). Ezek és az ehhez hasonló nézetei az iráni forradalmat követő években kerültek lejegyzésre, és könnyen tetten érhető bennük a nyugatellenes hazai környezet szellemi hatása, amely miatt Teheránt azóta is a muszlim nyugatellenesség egyik fő képviselőjének tartják. 1988-ban azonban alapvető fordulat következett be Szorús gondolkodásmódjában: ezt követően a nyugatbarát helyett a nyugatellenes teoretikusok álláspontját kérdőjelezi meg. A nyugatot a továbbiakban nem tekinti sem egységesnek sem egyedinek, egyes aspektusait és elemeit veszi górcső alá. Úgy véli a nyugati tudományból és kultúrából nem csak lehet, de szükséges is szelektíven átvenni a jó elemeket, illetve a nyugattal kapcsolatos félreértések tisztázásához nélkülözhetetlen lenne a szabadabb eszmecsere (Vakili, 1997).

A dinamikus és gyümölcsöző kölcsönhatás az iszlám és a nyugat között Szorús szerint az első találkozás alkalmával az iszlám korai, terjeszkedő szakaszában – amikor az magához vonzotta és magába integrálta a külföldi eszméket, például a görög filozófiát – meg tudott valósulni. A muszlimok „elvetették a romlottat [a nyugati gondolatokban] miközben megtartották és hasznosították a tisztát és a jót.” (Soroush–Sadri–Sadri, 2000: 159.). A kezdeti dinamizmus azonban idővel megszűnt, és a 20. század eleji második találkozásnál a gyengévé és stagnálóvá vált muszlim világ a nyugati kultúrával már, mint a tudomány és technika fegyvereivel felszerelt megszállóval szembesült. Ez alkalommal a nyugatbarát hangok úgy vélték, a civilizációs karavántól lemaradók felzárkózásának záloga az élen haladóhoz, a nyugathoz való alkalmazkodás. Ez alapján jöttek létre a sah vagy Atatürk vesztornizált rezsimek. A nyugati kultúra számos reakciót kiváltó betörése Iránba ugyanakkor senkinek sem róható fel, mert az egy erős és egy gyenge kultúra találkozásának eredménye (uo. és 160.).

Ezen történelmi áttekintéssel ugyan Szorús egy precedensre mutat rá a konstruktív párbeszédre vonatkozó nézetének realizálhatóságához, de érvelésének logikája az iráni tapasztalatból kiinduló leegyszerűsítésre és általánosításra épül, miközben megállapításai az arab világon kívül kevésbé érvényesek. Emellett szintén megkérdőjelezhető a két találkozás vizsgálata, mivel a köztes évszázadokban is rendszeresek voltak az interakciók az iszlám és a nyugat között, amelyek nem feltétlenül konfliktusok formájában manifesztálódtak, noha a kortárs relációknak valóban ez az egyik meghatározó jellegzetessége.

Az iszlám és a nyugat jelenlegi és jövőbeni szembenállását Samuel Huntington (1927–2008) amerikai filozófus 1993-ban kidolgozott és 2001 óta a politikaelméletben közkedveltnak számító koncepciója is hangsúlyozza, amely a civilizációs törésvonalak mentén vetíti előre a nemzetközi konfliktusokat. Huntington nézete szerint a politikai ideológiák civilizációkon belüli összecsapását a hidegháborút követően egyre nagyobb mértékben felváltja a vallás és a kultúra civilizációk közötti összecsapása. Jelenleg a civilizációk közötti erőegyensúly módosulása zajlik, melynek következtében új világrend alakul ki. Az erejében és jelentőségében gyengülő nyugat szembe kerül a világ többi civilizációjával, kiváltképpen az iszlámmal, amely lélekszámban és öntudatosságban is gyarapodik. Huntington úgy becsülte, 2025-re az iszlám létszámfölénybe kerül a keresztény nyugattal szemben, és hitrendszere felsőbbrendűségének tudatában levezeti rajta a frusztrációját.²

Számos gondolkodó fogalmazott meg kritikát Huntington *A civilizációk összecsapása és a világrend átalakulása* című könyve (1996) kapcsán. Szorús is megkérdőjelezi az elmélet hitelességét. Szerinte nem evidens a civilizációk összecsapása, és Huntington víziója olyan sorsra juthat, mint Marx elmélete a szükségszerűen bekövetkező proletár világforradalomról, mely a koncepció nyilvánosságra hozatalával elindított folyamatok miatt nem következett be (Ridgeon, 2008: 47).

Szorús elutasítása ugyanakkor öngazolásaként is szolgál. Huntington elképzelése ugyanis az iszlámot az iszlám civilizációval, mint a kulturális identitás legtágabb szintjével azonosítja, míg az iráni gondolkodó szerint a civilizáció több generáció intellektuális és anyagi eredményeinek spontán összeadódása, tehát nem azonos az isteni eredetű, tudatos kinyilatkoztatással, az iszlámmal. Ennek megfelelően Szorús két iszlámot különböztet meg: az identitását és az igazságát. Az elsőben az iszlám a kulturális identitás szerepét tölti be, válaszul az identitásválság jelenségére. A második formában az iszlám az üdvösséghez vezető igazságok tárháza. Szorús az első értelemben vett iszlám kortárs térnyerését negatív folyamatnak, „járványnak” tartja, mivel szerinte a muszlimoknak nem identitásuk építőelemeként kellene a valláshoz fordulniuk. Szemléletváltást tart ezért szükségesnek a muszlimok körében, ami nem csak a hívők üdvét szolgálná, hanem a „mi” és „ők” diskurzust és a velejáró konfrontációt is feloldaná, mivel állítása szerint az egymással szükségképpen harcoló identitásokkal ellentétben az igazságok képesek az együttműködésre (Soroush 2000: 23–24.).

Elméleti szempontból Szorús ezen felfogása hatásos érvelésű, de ahogy ő is elismeri, az iszlám igenis létrehozott egy (plurális) civilizációt. Ebben különböző identitások léteznek, amelyeket az iszlám mellett a helyi kultúra, hagyomány, társadalmi berendezkedés és történelem is alakít, ám éppen az iszlám a közös, összetartó komponens. Ráadásul az identitások szerepe egyre inkább felértékelődik a modern világban. A globalizációnak világszerte egyik

jellegzetes kísérőjelensége a szubnacionális kultúrák és a vallási alapú önmeghatározások megerősödése. Ezen kívül a nyugaton kisebbségben élő, és adott esetben akár negatív diszkriminációval szembesülő muszlimok számára a vallás átlagon felül fontos identitásképző összetevővé, az adott vallási interpretáció pedig a nyugatellenesség táptalajává válhat.

A „mi” és „ők” paradigma Szorús-féle elutasítása szempontjából szintén lényeges, hogy ő a konzervatív muszlim gondolkodók által kárhozott modernitást sem tekinti egy egységnek, illetve pillérei közül a szekuláris tudománynak kiemelt figyelmet szentel. Az szerinte pozitív, folyamatosan fejlődő és viszonylagos, mely jellegzetesség a vallástudományra is áll. Szorús kijelenti, hogy míg a vallás isteni eredetű, a szakrális szövegek értelmezése szükségképpen emberi. Az iszlám kinyilatkoztatott nézeteit szerinte nem lehet objektív módon, a valláson kívüli kontextus alkalmazása nélkül megismerni és interpretálni, mivel az ember nem tudja függetleníteni magát saját korának szellemiségétől. Az iszlám civilizáció stagnálásának oka a dekadens kultúrának és a társadalmi környezetnek a rávetülése a vallási szövegek felfogására. Ennek ma is foglyai a muszlimok, aminek egyetlen megoldása a valláson kívüli előfeltételek megváltoztatása (Csicsmann, 2006: 135.). „A vallás tudománya hosszú története folyamán a különböző kommentátorok és interpretátorok állandó konstrukciója és rekonstrukciója. A vallás természetesen nem más, mint a vallás tudományának története.” (Soroush, 1998: 248.). Szorús tehát a saríát is az emberi megértés termékének tartja, és újraértelmezését szorgalmazza a modern kornak megfelelően. Ezen kontextualizálást ösztönző elméletét pedig hat pontban foglalja össze:

1. a vallás néma (passzív),
2. a vallási ismeretek viszonylagosak,
3. a vallási ismeretek korhoz kötöttek,
4. a kinyilatkoztatott vallás maga lehet igaz és ellentmondásoktól mentes, de a vallási ismeretekre ez nem feltétlenül áll,
5. a vallás lehet tökéletes vagy átfogó, de a vallási ismeretek nem,
6. a vallás isteni eredetű, de értelmezése evilági (Soroush, 1998: 245–246.).

Szorús ezen óvatos és lényeges különválasztásra épülő vallásfelfogásában nem törekszik választani az iszlám egyes interpretációi közül. Maga a metodológia, a vallástudás fejlődésének mikéntje érdekl, továbbá explicit módon kiáll a muszlimok számára elsődleges vallásos és a nyugaton prioritással bíró tudományos ismeretek teljes kibékíthetősége és kritizálhatósága mellett. A vallástudás relativizálásával Szorús kimondja, hogy Allah szavainak semmilyen értelmezése nem abszolút érvényű. Tehát lehetséges az egyszerre hiteles és modern iszlám.

Elméletének gyakorlati megvalósíthatósága is foglalkoztatja Szorúst. Ebből erednek a politikát érintő kritikái. Úgy találja ugyanis, hogy komoly politikai és társadalmi akadályai vannak a vallástudás megfelelő evolúciójának. Az

alábbiakban az általa ebből a megfontolásból ideálisnak tartott politikai berendezkedés kerül ismertetésre.

KÖZÉPÚT AZ ISZLÁM ÉS A NYUGAT POLITIKAI MEGKÖZELÍTÉSEI KÖZÖTT:
AZ ISTENFÉLŐ DEMOKRATIKUS KORMÁNYZAT IDEÁJA

Szorús politikai gondolkodása az eredendően rossz emberi természetből indul ki, és liberális tradíciókat követve a racionalitás, az emberi jogok és a szabadság értékeit helyezi a középpontba. Következésképpen a kultúrák közötti párbeszéd mellett erősen támogatja a demokratikus politikai berendezkedést is. Ő az „istenfélő demokratikus kormányzat” elnevezést alkalmazza, szemben az Iránban regnáló, de általa bírált „jogtudományi demokratikus kormányzattal”.

Azt az elképzelést, miszerint a demokrácia és az iszlám összeegyeztethetetlenek, mert előbbi elválaszthatatlan a szekularizmustól, Szorús elveti. Szerinte elválasztható, sőt egy demokrácia vallási jelleget is ölthet, mitöbb kell öltenie egy vallásos társadalomban. Mindazonáltal a nyugati liberális demokráciák hibáját ő is a modernitás bizonytalansága által táplált szekularizmusban látja. Az a probléma – megítélése szerint –, hogy a nyugati államok az emberek elégedettségét isteni jóváhagyás nélkül törekcszenek biztosítani, illetve csak az emberi jogokkal foglalkoznak, isten jogaival nem. Egy ilyen szekuláris demokráciát indokolt és megfelelő berendezkedésnek tart egy hitetlen társadalom számára. Ugyanakkor egy vallásos muszlim társadalomban, mint amilyen az iráni is, véleménye szerint istenfélő demokráciára van szükség (Soroush, 2000: 122–125.).

A gondolat, hogy a vallás és a demokrácia kölcsönösen kizárják egymást Szorús szerint azon az illúzió alapszik, hogy a demokráciában minden képlekeny (uo. 151.). Ő azonban úgy véli, valójában a józan ész a demokrácia motorja, amely mellett a racionális és tájékozott vallásosság békében gyarapodhat. Az istenfélő demokrácia felépítésének pedig az alábbi elvek az építőkövei:

1. A vallás és demokrácia kombinációja a vallás és a józan ész összehangolása. A józan ész nem abszolút, ezért szükség van a kinyilatkoztatásra (Korán).
2. A vallás és a demokrácia kombinációjának vannak valláson kívüli episztemológiai dimenziói. Téves csak a vallásjogra és a vallásos véleményalkotásra alapozva elfogadni vagy elutasítani a demokratikus vallásosságot.
3. Annak érdekében, hogy a vallás megértse és elfogadja a demokráciát, akceptálnia kell annak vívmányait: a hatalom korlátozását, az igazság és az emberi jogok érvényre jutását.
4. A döntőbíráskodás (problémamegoldás) a dinamikus közbölcsességé, mely kötődik a valláshoz.

5. A döntőbíráskodás alapja a vallásértelmezés, amely folyamatosan változik, bizonyos mértékig racionális jelleggel, és harmóniában van nem vallási alapokon nyugvó, konszenzuális kritériumokkal.
6. Az istenfélő demokratikus kormányzat elképzelhetetlen istenfélő társadalom nélkül (uo. 131–132.).

De vajon magát a demokratikus kormányformát miért tartja ilyen lényegesnek Szorús? Vallás és politika el nem választásához szerinte nem a szent és örök iszlámon kell változtatni, hanem annak felfogásán. A vallásjog ne legyen az államigazgatás alapja, mert nem felel meg a modern államiság követelményeinek, az iszlám ne legyen politikai ideológia, mert azzal beszűkül (Vakili, 1997). Az egyetlen politikai rendszer, amely nem degradálja ideológiává az iszlámot, és nem korlátozza az istenfélő társadalmakban az állami intézkedések határait kijelölő vallásfelfogás bővülését sem, az a demokrácia. Ezért a demokrácia az istenfélő kormányforma ideálja és az optimális politikai berendezkedés a muszlimok számára. A hitek és a hívők pluralizmusa, amely az iszlámban jelen van, ráadásul sokkal alkalmasabb a demokratikus berendezkedésre, mint a hitetlenség szürke sokfélesége, érvel Szorús (2000: 144–145.). A vallást és demokráciát ötvöző rezsim összeegyezteti a racionalitást a kinyilatkoztatással a mindkét szféra által vallott értékek, mint az igazság, a harmónia, a közérdek, és az emberiség talaján. Az ilyen kormányzat tiszteletben tartja az emberi jogokat, és szentként tiszteli a vallást (uo. 126–127.). Ezzel összhangban Szorús az istenfélő demokrácia konszolidációjában fontos szerepet szán a sariának, hiszen az szervezi meg, és tartja fent az istenfélő társadalmat (uo. 146–148.).

Szorús sem az iszlám forradalmat magát, sem általános céljait (a zsarnokság felszámolása, több iszlám, kevesebb amerikai befolyás, nagyobb társadalmi igazságosság és az egyenlőtlenségek csökkentése) nem ítéli el, de úgy véli, a politika megrontja és eltorzítja a vallást. Elméletének leghatásosabb állítása szerint ezért a vallástudománynak kell alkalmazkodnia a demokráciához, nem fordítva. Úgy véli, ha az iszlámot olyan valláson kívüli koncepcióval, mint a forradalom, össze tudták egyeztetni, akkor a demokrácia, a szabadság és az emberi jogok eszméivel is össze lehet (uo. 22.). Tehát vannak az iszlámon kívüli, önmagukban jelentős és hiteles eszmék, amelyek magának a vallásnak a megértését is alakítják.

Szorús megközelítése ebben az esetben is attraktívan progresszív. A nyugati és iszlám értékrend egyeztetésére törekszik az iszlám keretein belül maradvá, miközben az általa elképzelt egyedülálló kormányforma mind az iráni teokratikus-demokratikus, mind a nyugati liberális demokráciák alternatívája. Mindazonáltal a tekintetben ellentmondásos, hogy bár a politika és a vallás, a szekuláris és a vallási hatalom különválasztását tartja szükségesnek, az iszlámot politikai tényezőnek tekinti. Amellett érvel, hogy a demokratikus kormányzatnak a képviselt társadalmat kell tükröznie, ugyanakkor figyelmen

kívül hagyja az iráni társadalmon és közszférán belüli nemi és vallási alapú diszkriminációt. Propagált kormányzati formájának alapja a jogegyenlőség, de ez nincs összhangban hazája kulturális beidegződéseivel és társadalmi realitásaival. Konceptiója megvalósulása esetén semmi nem garantálja a jelenleginél igazságosabb és demokratikusabb rezsim létrejöttét és fennmaradását, hiszen nagyrészt figyelmen kívül hagyja a nyugati demokráciafejlődés tapasztalata szerint elengedhetetlen faktorokat (Razavi, 2006: 30.). Emellett a politikaelméletét alátámasztó megkülönböztetése a vallás és a vallástudomány között nem oldja fel az ellentétet, amit Szorús ragaszkodása a saría demokráciában való alkalmazásához okoz. Arra ugyanakkor rámutat, hogy a munkássága korai szakaszára jellemző iszlamizmus nem nyom nélkül kopott ki a világnézetéből, még ha Sourush nem is támogatja a Korán szószerinti értelmezését, ami e tekintetben valóban megkülönbözteti álláspontját Lutherétől.

Szorús hozzájárulása az iszlám politikaelmélet evolúciójához mindazonáltal vitathatatlan. Magával a nézeteivel, a *viláját-e fakih*³ (az iszlám jogtudós uralma) berendezkedés implicit megkérdőjelezésével a vallás és politika differenciálódásának modern igényére hívja fel a figyelmet a muszlim teoretikusok körében, és a viták, amelyeket ezzel generál rávilágítanak arra, hogy az iszlám politikai gondolkodás nem mozdulatlan. Szorúshoz hasonlóan ugyanis számos muszlim gondolkodó kérdőjelezi meg a vallás és a politika bevett felfogását, és mutat rá, hogy a demokrácia és az állampolgárok részvétele a politikai folyamatokban iszlámkonform. Szorús gondolatai nem feltétlenül járulnak hozzá a társadalmi és politikai pluralizmus kiépüléséhez a muszlim világban. Azonban az iszlám politikai kultúra fejlődésében számottevő szerepet játszanak, illetve a nyugat és az iszlám közötti pozitív párbeszédhez is alapot teremtenek azáltal, hogy szemléltetik, az iszlámalapú politikai berendezkedés nem szükségszerűen ellentétes a nyugat értékeivel és érdekeivel. Az interkulturális kapcsolatok védelmezésének eme álláspontja jóllehet részben reakció a hazáján belüli elméletekre, kiváltképpen a nyugatmérgezés koncepciójára. A következőkben az eddigi rendszerszintű megközelítést fókuszálva a konkrét Irán–Nyugat-relációk belföldi megítélése szempontjából mérvadó koncepció kerül ismertetésre.

SZORÚS VÉLEKEDÉSE IRÁN ÉS A NYUGAT KAPCSOLATÁRÓL: A NYUGATMÉRGEZÉS ÉRTELMEZÉSEI ÉS SZORÚS-FÉLE KRITIKÁJA

A nyugati kultúra térhódítását az iszlám világban Szorús szerint nem történelmi determinizmus vagy az iszlám kultúra korszakhatára okozta, az a nyugat erejének és az iszlám gyengeségének folyománya. Ezért amikor a nyugati filozófia, szokások, irodalom, tudomány és technológia beáramlott Iránba,

semmi sem tudta megtartani eredeti formáját. A térhódítás, az okától és ösztönzőitől függetlenül, számos reakciót váltott ki az irániakból, az egyik a *gharb-zadegi*, a nyugatmérgezés koncepciójával összefoglalható álláspont (Soroush, 2000: 160.).

Az elmélet megalkotója Ahmed Fardíd (1909–1994), de fő szószólója Dzsalál Ál-e Ahmed (1923–1969) volt, aki az azonos című könyvével közismertté tette az ideát. Ál-e Ahmed a forradalom előtt betiltott könyvében a nyugatmérgezést egy az Iránra veszélyes kulturális folyamatként definiálta, amelyben a nyugati szokások, gyakorlatok és technológia beáramlása elfordítja az embereket a nemes iráni hagyományoktól. A mérgezés a nyugatiság utánzását jelenti a gondolkodásmódban, a világszemléletben, a nyelvhasználatban az értékes iráni kulturális vagyon és örökség feláldozásának árán. A mérgezés áldozata nőiessé, irányt vesztetté, személyiség és kompetencia nélkülivé válik. Ál-e Ahmed úgy vélte, a folyamat egyetlen ellenszere a ragaszkodás a tradíciókhoz. Ennek révén tartható fent az iráni identitás, és akadályozható meg az asszimiláció és feloldódás a nyugati kultúrában. Ál-e Ahmed ugyanakkor nem utasította el a nyugati tudományt és technológiát, sőt elismerte a nyugati kultúra pozitív vonásait. Az iszlámhoz csak mint a tradíció részéhez fordult, koncepciója nem vallási megalapozottságú vagy célú volt (uo. 160.).

A nyugatmérgezés elméletének van egy eltérő olvasata is Szorús szerint. Ebben a mérgezés nem kulturális betegség vagy utánzási járvány, hanem történelmi szükségszerűség. Eszerint az őshonos iráni és iszlám kultúrák kimerültek, megújulásra képtelenek, a nyugat meghaladta őket. Ez az előbbieknél szükségszerű bukását, egy új, nyugatorientált korszak kezdetét jelzi, amelyben Irán és a nyugat sorsa elkerülhetetlenül összefonódik. Ez az értelmezés nem a nyugat kritikai megközelítésén alapszik, és nem a kulturális önmege erősítést javasolja megoldásként, ebben az interpretációban nincsen értelme az aktív hagyományőrzésnek, az emberek a folyamat passzív szemlélői, a nyugat felsőbbrendűsége megkérdőjelezhetetlen evidencia (uo. 161.).

Szorús bírálja a nyugatmérgezés koncepcióját és annak mindkét felfogását. Szerinte tévednek azok, akik reflektivitás nélkül feltételezik egy biztos és örök kulturális identitás létét, amely alapul szolgál barátaik és ellenségeik megkülönböztetéséhez. Úgy gondolja, figyelembe kell venni, hogy az „én” nem eleve adott és végleges. Teremtés során alakul ki, rugalmas, fragmentált, valamint fenntartásra szorul. Identitásépítéskor állítása szerint nem a hazai és a külföldi összetevők között kell differenciálni, hanem a jó és a rossz, az igazság és a hazugság között. Semmi sem magától értetődően jogosult az egyén elköteleződésére, csak azért mert hazai eredetű, a külföldi identitás-építőelemek automatikus elvetése pedig nem jelent egyet az őshonos elemek szeretetével. „Semmi szégyellnivaló nincs” egy kultúra bizonyos elemeinek elvetésében vagy fenntartásában, ha azt kritikai vizsgálat és tanulmányozás előzi meg, je-

lenti ki (uo. 169). Erősen érvel tehát a racionális választás és identitásépítés mellett. Következésképpen Szorús logikája szerint azok a muszlimok, akik a „mi” és „ők” szemüvegen át látják az érintkezéseket, és akik az iszlám hegemóniáját akarják megteremteni, tévedésben vannak. A külföldi nem feltétlenül idegen, nyitottnak kell lenni a konstruktív kölcsönhatásra más kultúrákkal. Szorús a kölcsönhatást ellehetetlenítő logika példaként említi, de tartalmát tekintve elismeri azon muszlimok álláspontját, akik szerint a nyugati tudomány és technológia elfogadásához meg kell próbálniuk visszavezetni azokat a muszlim kultúrára. Szerintük az olyan tudományágak, mint a mechanika, az orvostudomány, a farmakológia, a filozófia és a csillagászat muszlim eredetűek, az európaiak csak átvették és tökéletesítették őket (uo. 168–169).

Szorús nem csak sarkall a kulturális cserére, saját hazája kultúráját is heterogén interakciók eredményének tartja. Irán esetében egy hármas kulturális örökségről beszél: a preislám, az iszlám és a nyugati kultúra hármasának összege képezi szerinte a kortárs iráni kultúrát, amelynek minden elemét figyelembe kell venni, és összeegyeztetni. A nyugati mintákat sem vakon utánozni, sem vakon elutasítani nem szabad. Az iszlám és a nyugati kultúra között kritikai cserekapcsolatokra van szükség. „A kulturális csere agóráján kell állnunk, alkalmasan, képesen és hajlandón vállalni az igazság védelmezésének feladatát. Az etnikai vagy iszlám kultúránkat nem végállomásnak kell tekintenünk, hanem kiindulópontnak.” (uo. 170.)

Szorús javaslata a dogmatikus és általános címkék mellőzésére és a józan-ság előtérbe helyezésére – az akadályok leküzdhetőségének hangsúlyozása mellett – erősen megfontolandó stratégia mindkét fél számára. Az azonban nem egyértelmű, hogy ezen kezdeti lépések után mi garantálná a szerinte helyes egymás felé fordulások tartósságát, illetve a közmegegyezéssel pozitívnak ítélt nyugati kulturális komponensek gyarapító felhasználását a muszlim világban belül.

KONKLÚZIÓ

Nincs még két olyan civilizáció, amelynek története olyan szorosan összefonódna, mint a nyugati és az iszlámé. Függetlenül a két világ definíciójától, a nyugati és a muszlim társadalmakban élők önmeghatározásának is részét képezik a történelem során végbement interakciók. A kapcsolatok vallási, politikai, kulturális és nemzetközi szinten is relevánsak és intenzívek maradtak (Kalin, 2009).

A kortárs belső válság a muszlim többségű országokban és a nyugaton kisebbségben élő muszlimok körében komplex jelenség. Abdel-Karím Szorús nézetei és érvei ebben a kontextusban különösen aktuálisak és mérvadóak. Nyugati szemmel vizsgálva, teóriái nem feltétlenül radikális újítások, adott

esetben akár evidenciaként is kezelhetőek, ám figyelembe véve Szorús szocializációs közegét, nézetei hazájában igenis progresszívnek számítanak. Egy előremutató diskurzushoz ezért elengedhetetlenek. A nyugat katonai fellépései és egyoldalú normahadjárait nem fogják felszámolni a muszlim társadalmak szimpátiáját a nyugatellenes vallási extrémizmus iránt. Az amerikai felfogás, miszerint a radikális iszlamizmus elnyomással feltartóztatható, látványosan nem vezet eredményre. A muszlim világon belülről kell(ene) egy a nyugattal partneri viszonyra hajlandó, alulról is építkező kezdeményezésnek teret nyernie. A forradalom utáni Iránban, és a szunnita világban is Szorúshoz hasonlóan számos gondolkodó „Lutherként” emelt szót az iszlám megreformálásának szükségessége mellett, efféle eredmény lehetőségét elvi szinten megteremtve.

A kölcsönös bizalmatlanság jelenlegi légkörében kiváltképp fontos tanulmányozni ezen síita és a szunnita társz gondolkodók elképzeléseit. Szorús az iráni iszlám forradalom „gyermekéeként”, a vezetőkkel ápolat kapcsolatai révén, illetve az iszlámmal foglalkozó és annak keretein belül gondolkodó akadémiaként hitelt érdemlően tud fellépni a puzzle új szemlélettel és módszerrel történő jövőbeni kirakása mellett. Nézetei – bár aktív ellenzékét hoztak létre vele szemben, és ő maga külföldi emigrációba kényszerült – az iráni fiatalok és a technokraták körében népszerűek (Appleby, 2000.).

Azon elgondolása például, amelyik a homogén, központosított identitás helyett a fragmentált mellett érvel, teret engedve ezáltal a szerinte három versengő iráni kultúra egységének az önmeghatározásokban. Nem ítéli el sem az iráni iszlám forradalmat, sem annak általános céljait, de a „mi” és „ők” paradigmát, valamint a nyugatmérgezés elméletét meghaladó szemléletre biztat. Egyúttal elutasítja a szélsőséges nacionalizmust és a vallási fanatizmust, valamint ösztönzi a nyitott, konstruktív kultúraközi dialógust a nyugat és az iszlám közt. Az indiai-pakisztáni Abul al-Máudúdíhoz (1903–1979) és az egyiptomi Szajjid Kutbhoz (1906–1966) hasonlóan úgy véli, az iszlám támogatja a demokráciát, de ő liberális felfogásban interpretálja javaslatát, mivel szerinte a vallás gyarapodásához szabadság és tolerancia szükséges. A vallás és demokrácia szintézisénel nem a demokrácia vallásosságát várja el, hanem a vallási gondolkodás demokratikusságát (Muslih–Browers). Úgy véli a kortárs világban sem egyfajta demokrácia létezik, mert az adott társadalmak jellemzői befolyásolják azok arcukat. A demokrácia nem azonos a mindent relativizáló liberalizmussal, és nem sérül azáltal, hogy a vallás szerepet játszik a közéletben.

Szorús logikája és érvekészlete nem támadhatatlan, de progresszivitása révén, és mert a politika és vallás kapcsolatáról alkotott elgondolásai politikai relevanciával bírnak – legalábbis a síita világon belül közvetlenül –, munkássága az iszlám és a nyugat közötti kapcsolódási pontok megtalálásához valóban iránytűként szolgál.

JEGYZETEK

- ¹ 1979-ben az iráni iszlám forradalom megdöntötte Reza Pahlavi sah (1919–1980) nyugatbarát, szekuláris, diktatórikus monarchiáját és létrehozta az Iráni Iszlám Köztársaságot, amelyet népszavazáson a választók 98,2 százaléka támogatott. A forradalom a hazai iszlamista mozgalom erőszakos hatalomra jutását jelentette, amely az Iszlám Köztársaság identitásának alapelemei- vé az iráni nacionalizmust, a síita iszlámot és a(z európai értelemben vett) modernizációt (a köz- társasági államforma) tette meg. Iszlamista mozgalmak Iránon kívül Szudánban (1989), Afga- nisztánban (1996–2001), illetve Pakisztánban kerültek hatalomra, amely 1956 óta a nevében is iszlám köztársaság (N. Rózsa, 2010: 251.).
- ² Huntington az 1990-es évek elején tett becslésével szemben a Pew Research Center 2015-ös kutatási eredménye szerint világviszonylatban 2070-re kerülnek majd többségbe a muszlimok a keresztényekkel szemben. Az is előre látható, hogy a 21. században az iszlám lesz az egyetlen világvallás, amely követői számában kétszer olyan gyorsan fog növekedni, mint a világ népes- sége (Willgress, 2015.).
- ³ Irán unitárius iszlám köztársaság, amelynek államberendezkedése az iszlám forradalom utáni alkotmány alapján demokratikus és teokratikus elemeket is magába foglal. A hatalmi ágakat a síita klérus által dominált testületek felügyelik, a rendszer élén pedig a *rahbar* áll, aki a legfelső politikai és vallási autoritás. A hibrid iráni kormányforma elméleti igazolására hivatott a Homeini ajatollah (1902–1989) által kidolgozott *vilájját-e fakih* koncepció, amely szerint a politikai vezetés – az imám távollétében – a vallásjogi tudósokat illeti.

IRODALOMJEGYZÉK

- Appleby, Scott (2000): A Holy War for Human Rights. *www.dr.soroush.com*, 2000. október 19. URL: http://www.dr.soroush.com/English/On_DrSoroush/E-CMO-20001019-A_Holy_War_for_Human_Rights.html (utolsó letöltés: 2016. június 13.)
- Boroujerdi, Mehrzad (2004): Subduing Globalization. The Challenge of the Indigenization Movement. In: Birgit Schaebler–Leif Stenberg (eds.): *Globalization and the Muslim World*. Syracuse, Syracuse University Press.
- Csicsmann, László (2006): Iszlám és demokrácia a Közel-Keleten és Észak-Afrikában – A nyugati típusú demokrácia adaptálásának lehetőségei és korlátai a tágabb értelemben vett Közel-Keleten. Phd. értekezés, Corvinus Egyetem. URL: http://phd.lib.uni-corvinus.hu/39/1/csicsmann_laszlo.pdf (utolsó letöltés: 2016. június 14.)
- Kalin, Ibrahim (2009): Islam and the West: Deciphering a Contested History. *Oxford Islamic Studies Online*, 2009. április. URL: http://www.oxfordislamicstudies.com/Public/focus/essay0409_west.html (utolsó letöltés: 2016. június 12.)
- Meisami, Sayeh (2013): Abdolkarim Soroush. In: Rippin, Andrew (szerk.): *Oxford Bibliographies in Islamic Studies*. New York, Oxford University Press.

- Muslih, Muhammad–Browers, Michaelle: Democracy. *The Oxford Encyclopedia of the Islamic World*.
URL: <http://www.oxfordislamicstudies.com/article/opr/t236/e0185> (utolsó letöltés: 2016. június 12.)
- N. Rózsa, Erzsébet (2010): Az Iráni Iszlám Köztársaság – a síita modernizációs kísérlet. In: Csicsmann László (szerk.): *Iszlám és modernizáció a Közel-Keleten*. Budapest, Aula.
- Razavi, Negar (2006): The Inequalities of the Public Sphere in a Democratic Religious Iran. New Initiative for Middle East Peace (NIMEP) *Insights*, Vol. 2., 29–43.
- Ridgeon, Lloyd (szerk.) (2008): *Iranian Intellectuals: 1997–2007*. London, Routledge.
- Roohani, Hassan–Aghahosseini, Alireza–Emamjomezade, Javad (2014): A Comparative Investigation of Political Thoughts of Davari and Soroush Regarding the West. *Mediterranean Journal of Social Sciences*, 5/7., 555–561.
- Rostoványi, Zsolt (2010): A „totalizáló iszlámtól” a „szekularizált iszlámig”. Az iszlám civilizáció a retradicionizáció és modernizáció kettős szorításában. In: Csicsmann László (szerk.): *Iszlám és modernizáció a Közel-Keleten*. Budapest, Aula.
- Soroush, Abdolkarim–Sadri, Mahmoud (ford.)–Sadri, Ahmad (ford.) (2000): *Reason, Freedom, and Democracy in Islam: Essential Writings of Abdolkarim Soroush*. New York, Oxford University Press.
- Soroush, Abdul-Karim (1998): The Evolution and Devolution of Religious Knowledge. In: Kurzman, Charles (szerk.) *Liberal Islam: A Sourcebook*. New York, Oxford University Press, 244–254.
- Vakili, Valla (1997): Debating Religion and Politics in Iran: The Political Thought of Abdolkarim Soroush. *www.drSORoush.com*, 1997. január. URL: http://www.drSORoush.com/English/On_DrSORoush/E-CMO-19960100-Debating_Religion_and_Politics_in_Iran-Valla_Vakili.html (utolsó letöltés: 2016. június 11.)
- Willgress, Lydia (2015): Muslims to Outnumber Christians Worldwide by 2070: Islam will be Only Major Religion to Increase Faster than World’s Population. *Daily Mail*, 2015. április 2. URL: <http://www.dailymail.co.uk/news/article-3023597/Muslims-outnumber-Christians-worldwide-2070-Islam-major-religion-increase-faster-worlds-population.html> (utolsó letöltés: 2016. június 10.)
- www.iranchamber.com: Iranian Personalities – Dr. Abdolkarim Soroush. Az Iran Chamber Society honlapja. URL: http://www.iranchamber.com/personalities/asoroush/abdolkarim_soroush.php (utolsó letöltés: 2016. június 11.)