

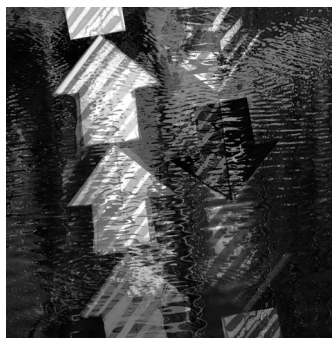
SZOMBATHY ZOLTÁN

PLURALIZMUS ÉS SZEKULARIZÁCIÓ A KORTÁRS MUSZLIM GONDOLKODÁSBAN

Nurcholish Madjid és Abdulláhi Ahmad an-Náim

■ Az utóbbi évtizedekben még a korábban megszokottnál is hangosabban jut el hozzánk a kortárs muszlim kultúra legtürelmetlenebb és legagresszívebb képviselőinek hangja. Kifejezetten lehangoló, hogy az ilyen személyek és csoportok gátlástalansága és hangereje mellett nem vagy alig találkozunk a nem is kevés türelmes és jószándékú jelenkori muszlim gondolkodó nézeteivel. Ez azt a benyomást erősíti – ami egyáltalán nincs a türelmetlenebb muszlim irányzatok ellenére –, hogy ezek az irányzatok az iszlám vallási hagyomány egyetlen lehetséges megnyilvánulását képviselik, vagy más szavakkal: hogy a velejéig átpolitizált, agresszív vallási fundamentalizmus a kortárs iszlám egyetlen „autentikus” formája. Jelen cikkben két olyan kiemelkedő kortárs muszlim gondolkodó nézeteit kívánom áttekinteni, akik kiválóan példázzák, mennyire torz ez a kép.

Először két fontos témában – a (vallási és politikai) pluralizmus és a szekularizált állam kérdésében – tekintem át a javaslatokat, majd röviden megvizsgálom, mennyire marginálisak vagy éppen elfogadottak ezek a nézetek. Azért választottam a pluralizmus és a szekularizáció témáját e cikkhez, mert egyfajta tesztnek is tekinthetők egy kortárs muszlim gondolkodó értékelésénél. Néha ugyanis a legkérelmezhetlenebb muszlim szélsőségesek is megfogalmazznak kifejezetten toleránsnak hangzó nézeteket, s aztán az ilyen egyedi példákkal kívánják azt sugallni, hogy általában véve sem mondható intoleráns-



Számos mai indonéz muszlim gondolkodó utasítja el élesen az „iszlám állam”, a politikai iszlám és a dzsihádiszmus gondolatát, ugyanígy a pluralizmus, a vallások egyenlő jogi státusza, a teljes gondolat- és vélemény szabadság és őszintén vallott elvek e szerzőknél.

nak a gondolkodásuk. Például minden muszlim elismeri a bibliai prófétákat, köztük Jézust is, és sohasem gyalázzák őket – mint mondjuk Mohamed prófétát egyes nyugati keresztények vagy ateisták –, és ezt sokszor a saját toleranciájuk bizonyítékául kínálják. Nos nem az: a bibliai próféták az iszlámnak is prófétái, így semmi különös nincs abban, hogy tisztelettel kezelik őket.

Amikor egy muszlim gondolkodó toleranciájának mértékére vagyunk kíváncsiak, érdemesebb ezért a kifejezetten érzékeny kérdésekre koncentrálni s azt megvizsgálni, vajon mit mondanak *ezekről a konkrét kérdésekről*. Áttérhet-e egy muszlim más vallásra? Mi a teendő a Mohamed prófétára gunyoros megjegyzést tevő személlyel? Lehet-e muszlim többségű államnak más vallású vezetője? Mit is jelent pontosan a dzsihád fogalma? Az állam jogrendjét az iszlám vallási törvénynek kell-e kizárólagosan meghatároznia (s ha igen, abban a formában-e, ahogy több száz évvel ezelőtt értették)? Kell-e büntetni – és ha igen, hogyan – a házasságtörést? Hány nő tanúskodása egyenlő egy férfiéval a bíróságon? Üdvözülhetnek-e nem muszlimok is? És általában véve: mit gondoljunk a szekuláris államról, a pluralizmusról, a parlamenti demokráciáról? Ezek azok a kérdések, amelyekkel szembesíteni érdemes egy kortárs muszlim gondolkodót ahhoz, hogy láthassuk, hányadán állunk vele: udvarias semmitmondásra, a valódi problémás témák elkerülésére a legszélsőségesebb elemek is képesek – némelyek ezt egyenesen mesteri fokon művelik –, ám abból túl sokat nem tudunk meg.

A két személy, akinek az alábbiakban szeretném bemutatni egyes lényeges és aktuális kérdésekről alkotott nézeteit, az indonéz Nurcholish Madjid (1939–2005) és a szudáni Abdulláhi Ahmad an-Naím (1946–).¹ Természetesen másokat is választhattam volna, ám pont e két személy bemutatására – úgy hiszem – elegendő indok ismertségük és a kortárs muszlim gondolkodásra gyakorolt jelentős hatásuk.

Nurcholish Madjid – egy iszlám vallási iskolát működtető jávai vallástudós család sarja² – alapvetően a muszlim diskurzuson belül maradvá érvelt modernizáló, liberális nézetei mellett, noha a nyugati társadalomfilozófiai hagyományt is jól ismerte. Amikor például a politikai iszlám ellen, a vallási és a politikai szféra szétválasztása és a szekularizáció mellett száll síkra, ehhez szándékosan nem az európai filozófiai hagyományból, hanem kifejezetten Mohamed próféta tevékenységéből és a korai iszlám történelemből keresi az érveket.³ Természetesen érvelése elsőszeretettel hivatkozik a Korán szövegére is, ám különös hangsúlyt kap nála az a gondolat, hogy a Korán verseinek értelmezéséhez figyelembe kell venni a szöveg történelmi, társadalmi, kulturális kontextusát, s a konkrét helyzethez kötődő részletkérdéseket kigyomlálva csakis az adott Korán-részlet univerzális üzenetét kell ma is követni.⁴

A pluralizmust Nurcholish Madjid az egészségesen működő társadalom alapfeltételének tekinti. Olyannyira nem tekinti negatív jelenségnek, hogy egyenesen „Isten emberiség iránti irgalmának [jelét]” („rahmat Tuhan kepada manusia”) látja benne.⁵ A megfogalmazás – nem véletlenül – egy közismert hadisz (Mohamed prófétáról szóló beszámoló) szövegét idézi, ahol a Próféta azt mondja: „az én közösségemen [ti. a muszlimok közösségén] belüli nézetkülönbségek Isten irgalmának [jele]” („ikhtiláf ummatí rahma”). Másutt is igen pozitív csendű kifejezésekkel jellemzi a társadalmi, etnikai és vallási pluralizmus jelenségét: „Istentől származó elrendezés”, „Isten hagyománya”, „Isten akarata és döntése”,⁶ s persze Korán-részletekkel (pl. A tehén 2:251, A tanácskozás 42:15) is alátámasztja a pluralizmus mint pozitív jelenség fölfogását. Azt a néhány Korán-

verset (Az asztal 5:44-50), amely a modern vallási fundamentalizmus szerint a sariára (iszlám vallásjog) épülő államot írja elő, Madjid a hagyományos többségi értelmezés mellett maradva a – jogi és egyéb téren mutatkozó – pluralizmus alátámasztására használja.⁷ Sőt azt a jól ismert tényt, hogy a különböző vallásjogi iskolák (madzhab), noha ezernyi kérdésben egymástól eltérő véleményen vannak, mégis elismerik egymás legitimitását, általános alapelveként vagy modellként javasolja egyfajta iszlám pluralizmus kialakításához.⁸ Madjid ebben az összefüggésben idézi a híres koráni diktumokat arról, hogy tilos kényszerrel alkalmazni vallási kérdésekben (A tehén 2:256, Júnusz 10:99), és szintén Korán-versekre alapozva (A tehén 2:62, Az asztal 5:16) azt a nézetet képviseli, hogy más vallások hívei is a Paradicsomba juthatnak, ha hisznek Istenben, és jó cselekedeteket hajtanak végre.⁹

Tekintve, hogy az iszlám elismeri a többi egyistenhívő vallás jogát a létezéshez, Madjid szerint ezen vallásokkal kapcsolatban teljesen magától értetődik a pluralizmus kívánalma, ám ennél tovább is megy, és azt mondja, hogy ugyanígy kell viszonyulni a többi vallás híveivel is. Ennek alátámasztása az iszlám hagyomány alapján állva már komolyabb kihívás, de nem lehetetlen. Itt Madjid abból indul ki, hogy az iszlám vallásjog szerint a keresztények és a zsidók egyértelműen szabadon gyakorolhatják vallásukat, védelmet élvező közösségnek (ahl al-kitáb, „a [szent] Könyv népei”) tekintendők, s azután kiterjeszti e kategóriát más vallásokra is. Ehhez a muszlim történelemből idéz precedenseket: például Umar ibn al-Khattáb kalifa (uralkodott: 634–644) és Muhammad ibn Kászim at-Takaffi tábornok (aki 711-ben az arab seregek élén meghódította az Indus völgy déli részét) is kiterjesztették az ahl al-kitáb fogalmát, amely így immár magába foglalta például a zoroasztrianusokat (madzsusz) és a hindukat is. Egy nagy kronológiai ugrással aztán a nyugat-szumatrai indonéz vallástudóst, Tuanku Mudo Abdul Hamid Hakimot (1893–1959) idézi, aki szerint a kínai és japán vallások, illetve a hinduizmus és buddhizmus követői is az ahl al-kitáb kategóriába tartoznak, mert – állítja egyébként tévesen – ezek is egyistenhívő alapokra épülő tanítások.¹⁰

Más helyütt még tovább megy, és azt fejtegeti – egyértelmű, igen erős szúfi hatást mutatva –, hogy a Korán tanítása szerint is az összes egyéb vallás is Isten felé vezető út, s annak is kell elfogadni őket, így az iszlám a többi vallástól voltképpen csupán részletkérdésben, a konkrét jogrendszerben (saría) tér el, márpedig a saría szó valóságos, eredeti jelentése mindössze annyi: „út”. Márpedig a Korán az üdvözülésnek több útjáról beszél (Az asztal 5:16), ráadásul a Korán az Istenhez vezető „út” fogalmára is számos egyéb szót is használ még a saría mellett.¹¹

Ami a szekularizációt illeti, az szerinte nehezen megfogható fogalom, mert sokan sokféleképpen értik. Éppen ezért ő csupán egy lehetséges, saját értelmezést kínálhat föl: eszerint a szekularizáció valójában az iszlám alapvető jellemzője, a többistenhit ellentéte, amellyel az ember „megfoszt [természetfölötti] értékétől valamit, amit [addig] szentnek tartottak, mindennapi dologgá téve azt, s ezáltal elkerülve, hogy többistenhívővé váljunk”. Példának azt hozza föl, amikor a Garuda-madarat immár nem Visnu isten szent állataként, hanem pusztán indonéz nemzeti (azaz szekuláris) szimbólumként és egyszerű díszítő motívumként kezdjük kezelni. Ha nem ezt tennénk, megmaradnánk többistenhívőnek. Emiatt szerinte az iszlám központi lényege, a szigorú egyistenhit (tauhíd) nem más, mint radikális szekularizáció: a szakralitás körének radikális szűkítése.

Tovább menve azt állítja, hogy az „evilági” (dunjávijja) és „túlvilági” (ukhrávijja) jelentőségű ügyek megkülönböztetése az iszlám vallásos gondolko-

dásban maga a szekularizáció alapgondolata. További érve, hogy a hagyományos iszlám vallástudomány is egyértelmű különbséget tesz e téren: míg az Isten imádatára irányuló vallásos tevékenységekben az alapelv az, hogy tilosak, míg valamilyen szövegszerű bizonyíték nincs a megengedett voltokra („al-aszl fí l-ibáda al-tahrím illá idzá má dalla d-dalíl alá khiláfihi”), minden más ügyben az alapelv ennek az ellenkezője: megengedettnak tekintendők, ha nincs szövegszerű bizonyíték a tilalomra.

Végezetül arra is rámutat, hogy nem más, mint Ibn Tajmijja (1263–1328), a modern wahhábíták szellemi elődje hangsúlyozza legerősebben, hogy Mohamed próféta ugyan abszolút vallási és világi tekintélyű vezető volt, de ennek oka az, hogy Isten küldötte volt, s ezt a státuszt egyetlen későbbi politikai vezető sem örökölheti.¹² Véleménye szerint igaz, hogy a vallás és az állam az iszlám hagyományban nem válik szét teljesen, ám ettől még nem azonosak, hanem két eltérő szféraként kell működniük: „nem szétválnak, hanem különböznek egymástól” („tidak terpisah, namun berbeda”). A két szféra kapcsolata szerinte ideális esetben annyi, hogy minden muszlimnak – így a politikai döntéshelyzetben levőknek is – mindig a lelkiismeretük szerint kell betölteniük hivatásukat, mert minden cselekedetükkel el kell majd számolniuk Isten előtt.¹³ A konkrét politikai kérdéseket azonban kifejezetten „deszakralizálni” („didesakralisasi”) kell véleménye szerint, mert ezek soha nem tekinthetők vallási ügyeknek.¹⁴ Vagyis állam és vallás kapcsolata csakis személyes jellegű lehet.

Abdulláhi Ahmad an-Naím tanulmányozta és jól ismeri Nurcholish Madjid gondolatait,¹⁵ melyek nyilvánvalóan hatással is voltak rá, ám gondolatrendszerének alapelveit inkább egy korábbi szudáni gondolkodótól, szellemi elődjétől és tanárától, Mahmúd Muhammad Táhától (1909–1985) kölcsönözte, ahogy azt maga is kifejti egy érdekes interjúban.¹⁶ Madjidhoz hasonlóan ő is alapvetően a muszlim hagyományon belül keresi gondolkodásának elvi alapjait és érvrendszerét.¹⁷ Itt most elsősorban a szekularizációról alkotott nézeteire fogok koncentrálni, hiszen mindig is ez a kérdés állt elképzelései középpontjában.¹⁸

Gondolatmenetének kiindulópontja az, hogy az ember csakis akkor lehet valóban hívő muszlim, ha saját meggyőződéséből választja ezt a hitet. Más módja a vallásos hitnek nincsen. Ez viszont kizárja azt a lehetőséget, hogy a hitet az állam kényszerítse ki bárkinél, mert ennek eredménye maga a képmutatás (nifák) lenne, amit a Korán számtalan helyen egyértelműen elítél. Ráadásul a vallásos cselekedetek előfeltétele az iszlám vallásjog szerint is az őszinte szándék (nijja), ami definíció szerint nem kikényszeríthető.¹⁹ Így tehát a saría, az iszlám vallási törvény a személyes etika és viselkedés alapjául szolgálhat – s kell is, hogy szolgáljon –, de az állam nem érvényesítheti erővel az előírásait. Ebben az összefüggésben an-Naím kiemeli a Korán egyik alapgondolatát: minden ember személyes felelősségét Isten előtt a vallási és etikai kérdésekben, s azt, hogy ez a felelősséget senki más nem veheti át tőle.²⁰

An-Naím további fontos alapelve az, hogy az állam politikai, nem vallási célú képződmény. Amikor az állam „vallási” nézeteket propagál, az mindig a vallás egyfajta emberi értelmezését jelenti, amely egyfelől megkérdőjelezhető, másfelől mindig politikai célokat szolgál.²¹ Az államnak például nincs joga a különböző vallásjogi irányzatok (e. sz.: madzhab) között dönteni, s ez minden egyéb vallási kérdésre is kiterjesztendő alapelv. Ráadásul – állítja Nurcholish Madjidhoz hasonlóan – az iszlám történelem jól mutatja, hogy a szekularizáció a kezdetektől jellemző volt a muszlim társadalmakra, s egyáltalán nincs is egy-

séges „iszlám politikai rendszer”, egyetlen történelmi modell, amit követni lehetne. Az „iszlám állam” gondolata – a pakisztáni Abúl-Alá Maudúdí (1903–1979) és az egyiptomi Szajjid Qutb (1906–1966) mérgező öröksége – így ironikus módon európai totalitárius mintákra megy vissza, nem pedig az iszlám világ valóságos történelmi hagyományaira.²²

An-Naím szerint mindez korántsem jelenti azt, hogy a vallásnak semmi ke-resznivalója a politikában. A politika nem azonos az állammal, mivel az utóbbi csak a politika intézményes kereteit teremti meg. A politikai élet hívó muszlim szereplői nyilván a saját etikai elveket igyekeznek a politikai cselekvésükben is érvényesíteni, s ez helyes is. Csakis ezen a szinten engedhető meg, hogy a val-lás befolyásolhassa a politikát.²³ Figyeljük meg, az eltérő gondolatmenet ellené-re mennyire egybevág a végkövetkeztetés Madjidnál és an-Naímnál!

Miután áttekintettük Madjid és an-Naím gondolkodását a szekularizáció és a pluralizmus témakörében, érdemes legalább futólag kitérni arra is, mekkora a hatása ezeknek a nézeteknek egyrészt saját hazájukban, másrészt az iszlám vilá-gban. Ami Nurcholish Madjidot – népszerű nevén Cak Nurt – illeti, ő vitatha-tatlanul az egyik legbefolyásosabb kortárs muszlim gondolkodó Indonéziában, a világ legnépesebb muszlim országában. Gondolatai már életében is nagy hatást gyakoroltak, s halála óta is komolyan befolyásolják Indonézia muszlim értelmi-ségi közéletét. Számos lelkes híve és kommentátora van, ráadásul komoly intéz-ményes háttér is kiépült elképzeléseinek népszerűsítésére, szellemi örökségé-nek ápolására és továbbgondolására. Még ő maga alapította meg a jó nevű Universitas Paramadina egyetemet, s iszlámfölfogásának alapelemeit több jelen-tős (többek között iszlám vallási) egyetem is tanítja Indonézia-szerte.²⁴ Madjid és irányzata tehát minden, csak nem marginális jelenség az indonéz iszlámon be-lül. Számos mai indonéz muszlim gondolkodó utasítja el élesen az „iszlám ál-lam”, a politikai iszlám és a dzsihádzizmus gondolatát, ugyanígy a pluralizmus, a vallások egyenlő jogi státusza, a teljes gondolat- és vélemény szabadság is őszintén vallott elvek e szerzőknél. S ami a legfontosabb, mindezeket a nézete-ket az iszlám hagyományon belül keresett érvrendszer alapján fejtik ki, így tehát az átlag hívó számára is elfogadhatóbb és fogyaszthatóbb formában.²⁵ Ugyanak-kor azt sem szabad elhallgatnunk, hogy Indonéziában is vannak igen befolyásos vallástudóskörök, amelyek élesen elutasítják Madjid nézeteit.²⁶

2005-ben például az indonéz vallástudósok tanácsa (Majelis Ulama Indonesia) kiadott egy vallásjogi véleményt (fatwa) a vallási pluralizmus, a libe-ralizmus és a szekularizáció témájában.²⁷ Ebben – teljes ellentétben a Nurcholish Madjid által képviselt állásponttal és nyilvánvalóan az ő nézeteire is reagálva – határozottan elutasítja az említett jelenségeket („umat Islam haram mengikuti paham pluralisme, sekularisme dan liberalisme agama”), illetve például azt az elképzelést is, hogy nem muszlimok is a Paradicsomba juthatnak majd. Ám ha jobban megnézzük a szöveget, valójában ez a fatwa sem annyira szélsőséges és hajthatatlan, mint elsőre tűnik, így például minden olyan kérdésben, amely nem érinti a hitelveket és a vallási rítusokat, explicit módon megengedi a békés tár-sadalmi kapcsolatokat és az együttműködést más vallások követőivel.

Abdulláhi Ahmad al-Naím szudáni származású, ám ma az Egyesült Államok-ban él, ahol nemzetközi hírű professzorként dolgozik az Emory Universityn. El-sőre jellegzetes képviselőjének tűnik annak a muszlim értelmiségi típusnak, aki Nyugaton, angol vagy francia nyelven fejt ki fölvilágosult nézeteit, amelyek ugyanakkor tökéletesen ismeretlenek maradnak az iszlám világban. An-Naím

írásait azonban a valóságban rengetegen olvassák Szudánban és más muszlim országokban is, s kifejezetten igyekszik arabul és az iszlám világban széleskörűen beszélt más nyelveken is terjesztetni elképzeléseit. A szekularizációval kapcsolatos elképzeléseit például 2004 és 2006 között számos konferencián bocsátotta vitára többek között Nigéria, Szudán, Egyiptom, Indonézia, India, Törökország és Üzbegisztán nagyobb városaiban és Nyugat-Európa, valamint az USA muszlim közösségeiben.²⁸ Mint Madjid esetében, úgy nála sem beszélhetünk marginális értelmiségi figuráról.

Van azonban egy fontos tényező, amely nagyban hozzájárult mindkét gondolkodó szellemi kiteljesedéséhez és gondolatai népszerűsítéséhez: mindketten a Közel-Kelet arab országain kívül, etnikailag – és kisebb mértékben, de vallásilag is – plurális társadalmakban nevelkedtek,²⁹ s aztán olyan országokban fejthették ki gondolataikat, ahol vallási alapú elnyomástól és cenzúrától nem kellett tartaniuk. Ez erősen azt sugallja, hogy a kortárs iszlám társadalmak állítólagos türelmetlensége és gyakori erőszakos tendenciái valójában a Közel-Kelet, illetve az arab társadalom problémáira és a vélemény szabadság hiányára vezethetők vissza, nem pedig az iszlámra mint vallásra és kultúrára. Úgy tűnik, hogy a Madjidéhoz és an-Naíméhoz hasonló elképzelésekre nem a fogadókészség csekély, hanem számos muszlim országban egyszerűen politikai okokból megfélemlítik vagy elhallgattatják azokat, akik előállnak velük (ahogy például kivégezték Mahmúd Muhammad Táhát, an-Naím mesterét is). Ahol van lehetőség arra, hogy érdemben kifejtsek a toleránsabb elképzeléseket, ott a jelek szerint igenis van rájuk fogadókészség is.

■ JEGYZETEK

1. Megjegyzés az átíráshoz: A cikkben szereplő arab szavakat, kifejezéseket magyaros formában írom át, az indonéz szavaknál pedig tartom magam a jelenleg érvényes (latin betűs) indonéz helyesírási szabályokhoz. Bizonyos személynéveknél azonban megőrződik az indonéz helyesírási reform előtti, a holland nyelvet követő írásmód (így például Nurcholish Madjid nevének kiejtése: Nurholisz Madzsid).
2. Életrajzát lásd Muhammad Coendrad: *Pesan-pesan Teologis Nurcholish Madjid dalam Karya-karyanya*. MA diplomamunka, Komunikasi dan Penyiaran Islam, Fakultas Dakwah, Universitas Islam Negeri Sunan Kalijaga Yogyakarta, 2007. 26–44; és részletesebben Ann Kull: *Piety and Politics: Nurcholish Madjid and His Interpretation of Islam in Modern Indonesia*. Lund University, Department of History and Anthropology of Religions, Lund, 2005. 37–100.
3. Lásd pl. Budhy Munawar-Rachman: *Membaca Nurcholish Madjid: Islam dan Pluralisme*. Yayasan Abad Demokrasi, Jakarta, 2011. 176–197.
4. Budhy Munawar-Rachman: *Ensiklopedi Nurcholish Madjid: Pemikiran Islam di Kanvas Peradaban*. Yayasan Abad Demokrasi, Jakarta, 2011–2012. 1:266–267. (Itt Madjid a 33:37, egy híres Korán-részlet konkrét történelmi hátterét elemzi, hogy ezt az általános tanulságot levonja belőle.)
5. Uo. 3:2694.
6. Uo. 3: 2704 és 2707.
7. Uo. 3:2704. E versek hagyományos értelmezéséhez lásd pl. Nászir ad-Dín Abú Szaíd Abdalláh al-Bajdáwí: *Tafsír al-Bajdáwí (al-muszammá Anwár at-tanzíl wa-aszrár at-tawíl)*. Dár al-Kutub al-Ilmijja, Bajrút, 1988. 1:267–270; Dzsalál ad-Dín al-Mahallí – Dzsalál ad-Dín asz-Szujúti: *al-Mufasszal fi tafsír al-Kurán al-karím (al-mashúr bi-Tafsír al-Dzsalálajn)*. Szerk. Fakhr ad-Dín Kabáwa, Maktabat Lubnán, Bajrút, 2008. 2:396–402; a verseket övező középkori és modern értelmezési különbségekről és a modern fundamentalizmus ezzel kapcsolatos primitív leegyszerűsítéseiről lásd Mark S. Wagner: *Hukm bi-mâ anzala 'lláh: The Forgotten Prehistory of an Islamist Slogan*, Journal of Qur'anic Studies 2016. 18. 117–143.
8. Budhy Munawar-Rachman: *Ensiklopedi*. 3:2699–2700; és lásd még Muhammad Coendrad: i. m. 49–72.
9. Uo. 3:2704–2705. Hasonló nézetet képvisel például Ahmad Wahib is (bár nála hiányoznak a Koránból vett érvek, helyettük tisztán etikai megfontolásokat vezet elő); lásd Ahmad Wahib: *Pergolakan Pemikiran Islam: Catatan Harian Ahmad Wahib*. Yayasan Abad Demokrasi, Jakarta, 2012. 26–28. Egyébként már az egyik legnagyobb középkori muszlim vallástudós, al-Ghazáli (m. 1111) is így gondolta; lásd Abú Hámid al-Ghazáli: *Fajszal at-tafrika bojn al-iszlám wa-zandaka*. Szerk. Mahmúd Bajdzsú. Dimasq, 1993. 83–84. Hogy az utóbbi Korán-versek értelmezése vita tárgya a muszlimok között, azt egyébként Nurcholish Madjid maga is észrevételezi. A kérdéssel kapcsolatban bővebben lásd Johanna Pink: *Ein Monopol aufs Paradies? Innermuslimische Kontroversen über die Frage der Exklusivität des Zugangs zum jenseitigen Heil*. In: Tilman Seidenstücker (Hrsg.): *Zeitgenössische islamische Positionen zu Koexistenz und Gewalt*. Harrassowitz Verlag, Wiesbaden, 2011. 59–81.

10. Budhy Munawar-Rachman: *Ensiklopedi*. 3:2705-2706; Uő: *Membaca*. 209–212. A közel-keleti modern fundamentalizmus egyik atyja, Rasid Ridá (1865–1935) ugyancsak az ahl al-kitáb kategóriába sorolta a hindukat, buddhistákat és a konfuciánusokat; lásd Munawar-Rachman: *Membaca*. 211.
11. Madjid gondolkodásának ezt a fontos összetevőjét s benne a szúfi hagyomány nyilvánvaló hatását részletesen elemzi Budhy Munawar-Rachman: *Membaca*. 73–80. Lásd még Uő: *Ensiklopedi*, 2:1615–1616.
12. Uo. 2:1734–1738. Vö. Ahmad Wahib: i. m. 47–48, ahol a szerző az iszlám vallásjog és a szekularizáció között von elgondolkodtató párhuzamot.
13. Budhy Munawar-Rachman: *Ensiklopedi*. 2:1167-1168. (Vö. alább an-Naím hasonló elképzelésével.)
14. Uő: *Membaca*. 16; és a kérdésről bővebben lásd még Bahtiar Effendy: *Islam dan Negara: Transformasi Gagasan dan Praktik Politik Islam di Indonesia*. Yayasan Abad Demokrasi, Jakarta, 2011. 165–170. Ahmad Wahib nem tartja szerencsésnek a „deszakralizálás” fogalmának használatát Nurcholish Madjid részéről ebben az összefüggésben; lásd Wahib: i. m. 53–54. Egyébként Rasid Ridá is azt hangsúlyozta, hogy a sariát nem lehet az állami törvénykezés alapjaként kodifikálni; lásd Abdullahi Ahmed An-Na'im: *Islam and the Secular State: Negotiating the Future of Shari'a*. Harvard University Press, Cambridge–London, 2008. 2.
15. Lásd uo. 252–265.
16. *Conversations with History – Abdullahi Ahmed An-Na'im*, www.youtube.com/watch?v=Yg3hLdJlR0Y (11°17'–18°00') (utolsó letöltés: 2018. február 14.) Táhá nézeteivel kapcsolatban lásd Martin Riexinger: *Said Nursi und Mahmud Taha: Pazifizierung des Islams durch seine Entrechtlichung und die Relativierung der Vorbildrolle Muhammads*. In: Tilman Seidensticker (Hrsg.): *Zeitgenössische islamische Positionen zu Koexistenz und Gewalt*. Harrassowitz Verlag, Wiesbaden, 2011. 82–98; és persze fő művét: Mahmūd Muhammad Táhá: *ar-Riszála at-tánija min al-iszlám*. Umm Durmán, 1971.
17. Hogy ez miért annyira fontos, azt meggyőzően mutatja be például itt: Abdullahi Ahmed An-Na'im (ed.): *Human Rights in Cross-Cultural Perspectives: A Quest for Consensus*. University of Pennsylvania Press, Philadelphia, 1992. 32–37.
18. Hogy a vallási és kulturális pluralizmusról alkotott nézetei mennyire közel esnek Madjid toleráns megközelítéséhez, az megfigyelhető például a következő írásában: Abdullahi Ahmed An-Na'im (ed.): *Proselytization and Communal Self-Determination in Africa*. Orbis Books, Maryknoll, 1999. 1–24.
19. A szándék vallásjogi szerepéről lásd pl. Abúl-Abbász Ahmad ibn Idrisz al-Karáfí: *al-Ummijja fi idrák an-nijja*. Szerk. Muszáid ibn Kászim al-Fálih, Maktabat al-Haramajn, ar-Rijád, 1988.
20. Pl. Korán A lábasjószágek 6:164. Az éjszakai utazás 17:15, Az angyalok 35:18, A csapatok 39:7, A hegy 52:21, A betakarozó 74:38; lásd Abdullahi Ahmed An-Na'im: i. m. 10.
21. Ami nem jelenti azt, hogy a vallási források emberi értelmezése baj lenne; nem az, ráadásul elkerülhetetlen is, csak éppen nem az állam feladata. An-Na'im ezért éppenséggel bátorítja a vallási források önálló értelmezését (idzstihád) a muszlim hívők között; lásd Abdullahi Ahmed: i. m. 12–15.
22. Ezt az elsöre talán meglepőnek és vitathatónak tűnő állítást a szerző igen részletesen indokolja és komoly érvekkel támasztja alá; lásd uo. 45–83. A kérdéshez lásd még Ira M. Lapidus: *The Separation of State and Religion in the Development of Early Islamic Society*. International Journal of Middle East Studies 1975. 6. 363–385; és Uő: *State and Religion in Islamic Societies*. Past and Present 1996 151. 3–27. (Lapidus többé-kevésbé az an-Na'iméval azonos következtetésre jut.) Az indonéz Ahmad Wahib szintén nemcsak az iszlámmal összeegyeztethetőnek, hanem de facto az iszlám jellemzőjének tartja a szekularizáció jelenségét. Egyik érdekes feljegyzésében például úgy érvel, hogy noha az isteni vallásos útmutatást képtelenség „szekularizálni”, a gyakorlatban ez az útmutatás politikai kérdésekben semmiféle eligazítást nem nyújt, s emiatt a muszlimok – miközben szavakban sokan hangosan ellenzik a szekularizációt – valójában a gyakorlatban, noha diszkrétan, de szinte mind elfogadják („*diam-diam kita menganut sekularisme, walaupun dengan lantang kita mementang sekularisme*”). Lásd Ahmad Wahib: i. m. 24, és lásd még uo. 70–71.
23. Az egész gondolatmenet rövid és világos összefoglalását lásd Abdullahi Ahmed An-Na'im: i. m. 1–9.
24. Budhy Munawar-Rachman: *Membaca*. vii–viii; Ann Kull: i. m. 164–208.
25. Ld. pl. Budhy Munawar-Rachman (ed.): *Membela Kebebasan Beragama: Percakapan tentang Sekularisme, Liberalisme, dan Pluralisme*. Yayasan Abad Demokrasi, Jakarta, 2011; Abdurrahman Wahid (ed.): *Ilusi Negara Islam: Ekspansi Gerakan Islam Transnasional di Indonesia*. The Wahid Institute, Jakarta, 2009; Abdurrahman Wahid: *Islamku Islam Anda Islam Kita: Agama Masyarakat Negara Demokrasi*. Yayasan Abad Demokrasi, Jakarta, 2011. 79–129; Bahtiar Effendy: i. m. 171–181. Madjid követőiről lásd még Ann Kull: i. m. 210–226.
26. Ezzel kapcsolatban lásd a róla írt egyik nekrológot: Adian Husaini: *Sikap adil untuk Nurcholish Madjid*, www.hidayatullah.com/kolom/catatan-akhir-pekan/read/2005/09/01/3416/sikap-adil-untuk-nurcholish-madjid.html (utolsó letöltés: 2018. február 12.) Lásd még ehhez Ann Kull: i. m. 227–44.
27. *Fatwa Majelis Ulama Indonesia, Nomor 7/MUNAS VII/MUI/11/2005 Tentang Pluralisme, Liberalisme dan Sekularisme Agama*. A teljes szöveg számos internetes oldalon hozzáférhető, pl. (az arab nyelvű Korán-idézetek kihagyásával) <http://media-islam.or.id/2007/09/27/fatwa-mui-pluralismeislam-liberal-sesat> (utolsó letöltés: 2017. 11. 15.).
28. Abdullahi Ahmed An-Na'im: i. m. ix-x.
29. Indonézia népességének kicsit több mint egytizede nem muszlim vallású; a mai Szudánban a nem muszlimok száma ugyan elhanyagolható, ám Dél-Szudán elszakadása előtt a muszlim népesség aránya még csak 70-75% között volt.