

SZAKÁLI MÁTÉ

BETEKINTÉS AZ INDONÉZIAI ÉS JÁVAI ISZLÁMBA –  
TÖRTÉNELMI HÁTTERÜK ÉS INTERPRETÁCIÓIK*I. Bevezetés*

A Newsweek magazin 1996-ban jelentetett meg Indonéziáról egy azóta is gyakran hivatkozott cikket *A mosolygó arcú iszlám* címmel. A szöveg szerint az indonéziai eltér a többi iszlámtól, mérsékelt, békés, és pozitívan viszonyul a modernitáshoz, a pluralitáshoz, a demokráciához és az emberi jogokhoz. Számos kutató hasonló álláspontot képvisel, például Azyumardi Azra, aki szerint az indonéziai iszlám jellegzetes tulajdonságai révén különbözik a közel-keletitől, és közéletet képez az iszlamizmus és a szekularizmus között. Az indonézek mégis inkább Nyugaton, az arab világban és Dél-Ázsiában folytatnak iszlám tanulmányokat, és a vallási céllal odalátogató külföldi muszlimok nem tanulni, hanem tanítani vagy téríteni érkeznek. A közel-keleti vagy Ázsia más területein élő muszlimok összességében figyelemre méltóan érdektelenek délkelet-ázsiai hittársaik, azok nézetei iránt, ám az indonéz muszlimok sem hajlamosak törekedni saját vallási kultúrájuk bemutatására és Indonézia jelentős muszlim nemzetként való elismertetésére.

Az indonéziai iszlámot a nyugati, közel-keleti és egyes indonéz megfigyelők gyakran tekintik periférikusnak, marginálisnak, heterogénnek, és elsősorban a jávai formáiból kiindulva a közel-keleti „tisza” iszlámmal szembeni devianciának, amelyet egy preiszlám és iszlám elemekre épülő, hibrid, szinkretikus vallási irányzatként értelmeznek. A vallási és politikai körökben egymástól nem függetlenül heves viták alapjául szolgáló, már a gyarmati időszakban felvetődött kérdésben, hogy vajon része-e – és ha igen, milyen mértékben – az indonéziai iszlám az egyetemes iszlám vallásnak és civilizációnak, vagy elszigetelt, egyedi jelenségként értékelendő, a mai napig nem alakult ki konszenzus. A tudományos vitákat mindazonáltal a jávanéz és részben az indonéz társadalmi, politikai, kulturális, gazdasági és vallási viselkedést illetően Clifford Geertz fogalmi kerete és álláspontja<sup>1</sup> dominálja, teret engedve ugyanakkor az ellentmondó szemléleteknek és következtetéseknek is.

Jelen dolgozat az indonéziai és jávai iszlám gyökereinek, illetve történelmi és posztkolonialis értékelésének legfőbb vonásaiba betekintést nyújtva összegzi a vita alapját képező mozzanatok elsődleges ismérveit.

*II. Az iszlám megjelenése és elterjedése Indonéziában*

Indonézia történelmének egyik legjelentősebb fejleménye az iszlám vallás megjelenése és elterjedése, ám a töredékes vagy szűkszavú történelmi források és a régészeti bizonyítékok hiá-

<sup>1</sup> Clifford GEERTZ: *The Religion of Java*, The University of Chicago Press, Chicago, 1960.

nya miatt a folyamat csak korlátozottan ismert. Az elsődleges bizonyítékok sírkövek és néhány úti beszámoló, de a társadalmi és életmódbeli változásokba, az iszlám befolyás természetébe, az áttérők mögöttes motivációiba ezek nem engednek mélyreható betekintést. Az tudható, hogy egyes korabeli államok vezetői vagy az elit egyes tagjai, részben komoly gazdasági és politikai megfontolásokból (például a maláj–muszlim kereskedelmi hálózat, stratégiai szövetségek), vették fel az iszlám vallást, azonban ezzel a formai aktussal az adott lakosság tényleges áttérése még nem tekinthető lezártnak.

Az indonéz szigetvilág iszlamizálódása nem hódítás és a megszállás részét képező *ulamá*, a *medresze* vagy az iszlám bíróságok működésének, hanem egy inkrementális, a társadalomban fentről lefelé irányuló folyamat következménye volt, amely a lokális, preiszlám politikai, kulturális és jogi rendszerek nagy részét kezdetben nem módosította.

Az iszlamizáció folyamatának elindítói elsősorban az Arab-tenger és az Indiai-óceán kikötőiből érkező, főként szúfi kereskedők, misztikusok, írástudók és tanítók voltak, akik a hitet évszázadokon keresztül terjesztették az indonéz szigetvilágban. Az új hitet felvevő államok gyakran viseltek hadat a régi, hindu-buddhista tradíciókat továbbra is követő társaikkal szemben, ám az iszlámmal való kapcsolatba kerülés és áttérés, illetve a külföldi muszlimok letelepedése és beilleszkedése a helyi közösségekbe voltak az iszlamizáció hosszú és egyenlőtlen folyamatának legfontosabb fenntartói.<sup>2</sup> Mivel a kereskedelem a Jáva-tengert övező területeken, mint Észak-Szumátra, a Maláj-félsziget délnyugati része, Dél-Borneó, Dél-Celebesz és Észak-Jáva volt élénk, a külső szigeteken az elit és a lakosság lassabban és fokozatosan tért át – amennyiben ezt megtette.

Muszlim kereskedők és utazók már Mohamed fellépését közvetlenül követően is jártak Délkelet-Ázsiában, de az iszlám legkorábban a 13. században kezdett a helyi uralkodók és az alattvalók körében számottevően elterjedni.<sup>3</sup> A szigetvilág első bizonyítottan muszlim monarchája az észak-szumátrai Sulaiman bin Abdullah bin al-Basir szultán volt, aki 1211-ben hunyt el.<sup>4</sup> Szumátra többi királya valószínűleg az Indiai-óceán térségéből érkező muszlim, többnyire szúfi kereskedők és írástudók által befolyásolva tért át az iszlám vallásra a 13. században. Marco Polo 1292-ben Kínából hazafelé tartva kikötött az észak-szumátrai Perlak városában, amelyről feljegyezte, hogy lakói muszlimok.<sup>5</sup> Ibn Battuta marokkói utazó 14. századi feljegyzése szerint pedig az észak-szumátrai Samudera Pasai szultánja sáfita volt, tehát az Indonéziában később dominánssá váló jogi iskola már az iszlamizáció korai szakaszában megjelent.<sup>6</sup>

Más szigeteken fokozatosan terjedt el az iszlám. Ez Jáván csak a 15. században kezdődött meg feltehetően kínai, kínai-jávánéz és cham kereskedők befolyásának hatására, illetve ké-

<sup>2</sup> Merle Calvin RICKLEFS: *A History of Modern Indonesia Since C.1200*, Palgrave Macmillan, New York, 2008, 1–10.

<sup>3</sup> Bár a mai indonéz muszlimok többsége szunnita, a szunnita és a síta irányzat is megjelent a mai Indonézia területén már a 8. században. Az észak-szumátrai Banda Aceh város volt az indonéz síták eredeti központja, ahonnan az irányzat elterjedt a szigetvilágban. Ma az indonéz muszlimok megközelítőleg csupán 0,5%-a síta, ám az ünnepeik a helyi hagyományok részeivé váltak. A Délkelet-Ázsia legodaadóbb és legszigorúbb szunnita közösségeként számon tartott acehnézek például a mai napig megünneplik a síta gyásznapot, az *asúrá*t.

<sup>4</sup> RICKLEFS: *A History of Modern Indonesia...*, 4.

<sup>5</sup> Lásd Graham SAUNDERS: *A History of Brunei*, Routledge, New York, 2002, 37.

<sup>6</sup> Michael LAFFAN: *The Makings of Indonesian Islam. Orientalism and the Narration of a Sufi Past*, Princeton University Press, New Jersey, 2011, 6.

sőbb a természetfeletti képességekkel rendelkezőknek tartott Kilenc Szent (*Wali Songo*) felépésének köszönhetően. A folyamat ugyanakkor összetett és elhúzódozó volt a jávai iszlám civilizációk ősisége és a legerősebb királyságok némelyikének viszonylagos elszigeteltsége miatt. Az iszlamizáció a szigetvilág keleti felében szintén a 15. században, 1460 körül kezdődött meg, Ternate királyság áttéréseivel. Ezen ábrahामी vallás terjedése a 16. században is folyt a régióban, ám gyakran az agresszív európai misszionáriusi tevékenységgel párhuzamosan. Az iszlám csupán a 17. századra jelent meg erőteljesebben a szigetvilág keleti felében, mindazonáltal követői nem szükségképpen kerültek többségbe.<sup>7</sup>

Az iszlám indonéziai elterjedésében igazi előrehaladásnak a 15. század eleje tekintendő, amikor a feltételezhetően arab és perzsa misszionáriusok fokozatosan áttértették a jávai uralkodó csoportok tagjait. Emellett a Malaka-szorost és a szigetvilág 15. századi kereskedelmének nagy részét ellenőrző gazdag Malakka Szultánátus is lendületet adott az iszlamizációnak: kereskedelmi flottája révén az egész tengeri Délkelet-Ázsiában elősegítette a vallás térhódítását. E tekintetben fordulópontnak az 1527-es év minősíthető, amikor Jáva első iszlamizált királysága, a Demak Szultánátus legyőzte a kiterjedését tekintve olykor a modern Indonézia határai előképeként tartott hindu-buddhista Majapahit Birodalmat. A szultán átnevezte a frissen elfoglalt Sunda Kelapa kikötővárost Jayakartának, azaz értékes győzelemnek, mely elnevezés később Jakartára rövidült. A rendelkezésre álló források és bizonyítékok alapján Jáván, Szumátrán, Bruneien, Ternate és a malukui Tidore szultánátusokon kívül az iszlám nem terjedt el a 16. századig.<sup>8</sup> Sőt: számos sziget ellenállt az iszlám hatásnak, és később az európai gyarmatosítók térítették lakóikat (olykor csupán névlegesen) keresztény hitre.

Miután a 19. század közepétől jelentős számban kezdték az áttért indonézek teljesíteni a szent zarándoklatot Mekkába, döntően a visszatérő zarándokok és a diákok segítették elő az iszlamizálódás folyamatát. A zarándokok egymást követő generációi hazatértük után mind hajlamosak voltak elutasítani az iszlám helyi, kortárs formáját az Arábiában tapasztalat aktuális „tisztá” iszlámmal szemben. Ennélfogva az iszlamizációban generációnként új, reformot hirdető hullámok is verődtek.<sup>9</sup> Ezen felül az ortodoxia közvetítését elősegítette, hogy egyre több arab kereskedő telepedett le Holland Kelet-Indiában. A legtöbb vidéken mindazonáltal a muszlimok évszázadokig kisebbségben voltak, és egyes területeken manapság is esetenként enklávét alkotnak. Emellett a 19. század előtt a többségében feltehetően kevésbé ortodox iszlám irányzatokat követő kereskedők és misszionáriusok által terjesztett hit keveredett a preiszlám, panteista eredetű kulturális, illetve vallási képzetekkel és gyakorlatokkal, ami máig sajátos, szinkretikus színezetet ad egész Indonézia, különösen Jáva muszlim vallásgyakorla-

<sup>7</sup> RICKLEFS: *A History of Modern Indonesia...*, 3–15.

<sup>8</sup> A 16. századi portugál krónikás, Tomé Pires szerint a szumátrai államok többsége muszlim volt. A század elején alapított Aceh királyság a sziget nyugati csücskében elkötelezett muszlim erősség volt. A sziget középső területein élő minangkabau népcsoport mindenestre ekkor még nem tért át az iszlámra, csupán az uralkodójuk.

<sup>9</sup> A mindenkor reformok két egymással összefüggő összetevőre bonthatóak. Egyrészt a hazatérő zarándokok és diákok törekedtek az indonéz hitük és rituálék közelítésére az általuk az iszlám szent városaiban tapasztalt, autentikus iszlámnak tartott vallásfelfogáshoz és vallásgyakorlathoz, illetve a bennszülött értékek és szokások visszasszorítására. A másik összetevő a különböző közel-keleti reformer és vallási ébredési mozgalmak importálása a mai Indonéziába: a vahhabita, a szalafita mozgalmak vagy a Muszlim Testvériség és az iráni iszlám forradalom gondolatái. A muszlim világban lezajló különféle diskurzusok Indonéziára is hatással voltak, ahol reprodukálódtak is.

tának. A mekkai zarándoklat indonézekre kifejtett jelentős vonzereje például az iszlám előtti vallási attitűdökben is gyökerezhet, kiváltképp a spirituális erők felkutatásának céljával szent helyekre történő utazás gyakorlatában.<sup>10</sup>

Ugyanakkor a forráshiány miatt tisztázatlan, hogy a tömeges áttérés miért csupán évszázadokkal az iszlám megjelenése után kezdődött meg a mai Indonéziában. Szintén megválaszolatlan kérdés, hogy ez az egyes területeken miért békésen vagy éppen erőszakosan történt. Ugyancsak nem egyértelmű, miért csupán a maláj régió feljegyzései számolnak be a hit felvételéről akár csodával (például az áttérők mágikus körülmételése) járó jelentős eseményként, és a jávai udvari források miért nem tekintik azt lényeges eseménynek.<sup>11</sup> Mindesetre Indonézia iszlamizációja nem egyetlen eseményként vagy egy töretlen eseménysorként, hanem egy hosszú, változatos, egyenetlen, lokális mintákat követő evolúciós folyamatként értelmezhető, amely a hívők heterogén közösségét alakította ki és ma is tart. Az indonéziai iszlám sokféleségének kiformalódásához a földrajzi adottságokon és a vallás közvetítőinek eltérő iszláminterpretációin kívül a lokális társadalmi diverzitás is hozzájárult, mivel a különböző háttérű és szocializációjú társadalmi csoportok eltérően internalizálták az iszlám impulzust.

### III. Az indonéz és jávanéz muszlimok megítélése

Ernest Gellner megfogalmazásában az iszlám egy sajátos történelmi totalitás, a társadalmi életet instruáló szabályrendszer, amely örökkévaló, isteni eredetű és független az emberi akarrattól.<sup>12</sup> A muszlim társadalmak fő jellemzői mégsem az egységesség és az uniformitás, hanem az összetettség és a sokféleség. A nyugati és muszlim megfigyelők többsége, illetve számos indonéz azonban az indonéziait mindig is sajátosan különbözőnek tartotta a többi iszlámtól.

Az indonéziai muszlim hitek és gyakorlatok összetettségét és sokféleségét számos tipológia különböző mértékű alkalmazásával vizsgálták: *abangan-santri-priyayi*, hagyományörző–modern, politikai–kulturális, fundamentalista–liberális, kis és nagy hagyomány, illetve a globális–lokális muszlimok kategóriáival. Ezek a tipológiák nem egzaktak, nem statikusak és nem függetlenek a környezettől, összességében tehát esetlegesek. A felhasználásukkal a legalább két generációval ezelőtt készült elemzések végkövetkeztetései azonban többnyire azonosak voltak. Az indonéziai muszlimok többségét felszínesnek és szinkretikusnak, a tanult és engedelmes muszlimok közösségét (*santri*) pedig szűk, műveltségében egyszerű kisebbségnek tartották. Az indonéz iszlámot ennél fogva az egyetemes iszlám valláshoz és civilizációhoz való hozzájárulás szempontjából mellésként határozták meg.

Az 1970-es évektől ugyanakkor – akárcsak az iszlám világ más részein – mind a statisztikai adatok, mind az etnográfiai felmérések az iszlamizálódás új hullámát mutatják ki Délkelet-Ázsiában. Az indonéz muszlim társadalom arányaiban nagyobb része kezdett eleget tenni vallási kötelezettségeinek, mint korábban. Az addigi liberális vallási dialógus fokozatosan kon-

<sup>10</sup> Martin van BRUINSEN: *Global and Local in Indonesian Islam*, Southeast Asian Studies (Kyoto) 1999/2., 46–63.

<sup>11</sup> Jeffrey HAYS: *Islam Arrives in Indonesia*, factsanddetails.com, 2015. június 1., [http://factsanddetails.com/indonesia/History\\_and\\_Religion/sub6\\_1a/entry-3944.html](http://factsanddetails.com/indonesia/History_and_Religion/sub6_1a/entry-3944.html).

<sup>12</sup> Ernst GELLNER: *Muslim Society*, Cambridge University Press, Cambridge, 1981, 1–2.

zervatív fordulatot vett, a tekintélyelvű politikai berendezkedést felváltó demokrácia kiépülésével (1998–) párhuzamosan pedig az iszlám fundamentalista és iszlamista értelmezése került előtérbe. A vallásoktatás különösen intézményesítetté vált, a mecsetek és imaházak száma számottevően bővült. Az arab kifejezések és köszöntések, továbbá az iszlámkonform viselet (*kerudung, jilbab, kopiah*) divatossá vált, a szekularizmus és szinkretizmus megtestesülésének tartott *abangan* társadalmi réteg tagjainak körében is. Az egyetemeken a muszlim hallgatói tevékenység új formái, országszerte pedig saríja-konform bankok jelentek meg.

A mai Indonézia következképpen jóval vallásosabb szunnita ország, mint a függetlenedését (1949) követő évtizedekben volt. A szinkretikus hiedelmeket és rituálékat magában foglaló „népi” iszlám mindazonáltal nem veszett ki, főként a vidéki jávanézek világnézetéből és mindennapi életéből; emellett az indonéz muszlimok továbbra sem játszanak számarányuknak megfelelő szerepet a globális muszlim gondolkodásban és tevékenységekben, valamint a Közel-Keleten sem nőtt az érdeklődés az indonéziai iszlám potenciális tanulságai iránt. A dilemmát megalapozó kérdés tehát nem vált irrelevánssá az iszlamizáció új hullámával sem.

(1. *A sajátosságdeviancia-nézőpont*) A kérdés, hogy vajon része-e az indonéziai iszlám az egyetemes iszlám vallásnak és civilizációnak, vagy periférikus jelenségként értékelendő, már a gyarmati időszakban felvetődött. A brit és a holland gyarmati köztisztviselők, kutatók és miszszionáriusok többsége (például Sir Stamford Raffles és Jacob Cornelis van Leur) úgy vélte, az iszlám Indonéziában csak egy vékony felszín, amely alatt egy a közel-keleti iszlám jogi orientációjától és transzcendentalizmusától lényegesen eltérő, keleti világnézet érvényesül. Az indonézek vallási attitűdjét a hinduizmus, a buddhizmus, az animizmus, valamint a lokális bennszülött kultuszok, hagyományok és gyakorlatok (*adat*) nagyobb mértékben befolyásolták, mint az iszlám, a közkeletű vélekedés szerint. Van Leur például így fogalmazott: az iszlám „pattogó vakolat az őshonos civilizáció masszív testén”.<sup>13</sup>

A gyarmati időszakban a lakosság két csoportja képezett kivételt a szinkretikus vallási meggyőződésűnek és névleges muszlimnak bélyegzés alól, illetve tekintettek rájuk egyben biztonsági kockázatokként. Az első csoport az arab kereskedők és vallási tanítók, különösen a szajjidok.<sup>14</sup> A második csoport a mekkai szent zarándoklatot megtett hívőké, akiknek visszatértük után gyakran megváltozott az életmódjuk, politikai meggyőződésük és nyilvános viselkedésük.<sup>15</sup> Ez a két kategória a globális, a gondolkodási mintákban, szokásokban és alakban egységesítő iszlám leglátványosabb megjelenése volt, amely a pániszlamizmushoz is köthető. Ezen formáját öltve az indonéziai iszlám az egyetemes iszlám vallás és civilizáció szerves részeként tűnt fel, szemben a helyi formájával, amelyben a megfigyelők többsége számára nem valódi, csupán felületesen iszlamizált hitnek számított.

<sup>13</sup> Jacob Cornelis VAN LEUR: *Indonesian Trade and Society*, van Hoeve, The Hague, 1955, 73–74.

<sup>14</sup> A szajjidok a dél-arábiai Hadrami régióból származó, magukat Mohamed próféta leszármazottjainak való tudósok, vallási tanítók csoportja, akik évszázadokon át utaztak Délkelet-Ázsiába, különleges és fontos szerepet játszva az iszlám terjesztésében.

<sup>15</sup> Számos forrásmű szerint a visszatért zarándokok idegen elemek lettek az indonéz társadalomban. Christiaan Snouck Hurgronje 19. század végi beszámolója szerint az engedetlen indonéz gyerekeket a szülei gyakran fenyegették azzal, hogy egy zarándoklaton járt embert fognak felkérni a fegyelmezésükre. Náluk csak az európai katonák tűntek félelmetesebbnek.

Indonézia függetlenné válását követően a kérdés nem vesztett relevanciájából, sőt igazán a 20. század második felében kapott nagyobb figyelmet a politológusok, antropológusok és történészek körében az indonéz muszlim hívók heterogén közösségének tanulmányozása. A kutatások elsősorban a domináns szociokulturális és egyben legnépesebb etnikai csoportra (körülbelül az összlakosság 40 százaléka), a jávanézre fókuszáltak. A népcsoport Jáva szigetére koncentrálódik, de a transzmigrációs program keretében jávanéz migránsok az egész országban letelepedtek.<sup>16</sup> A jávanézek többsége hivatalosan és öndefiníció szerint muszlim, ám egy részük vallása valójában szinkretikus, mert szerves részét képezik a preiszlám hiedelmek. A kettősség az iszlám tanaihoz való ragaszkodás mértékében és a vallási orientációban pedig az egész jávanéz kultúrát áthatja, és befolyásolja a jávanézek párthovatartozását is.

A jávanéz muszlim hitek szisztematikus csoportosítása tekintetében a legfontosabb és legbefolyásosabb tudós az amerikai antropológus Clifford Geertz, aki a helyi terminológiát és felfogást felhasználva három alvariánst különböztetett meg az általános jávai vallási rendszeren belül. Ezek az *abangan*, a *santri* és a *priyayi*. Az *abangan* kategóriába soroltak jobbára falusiak, vallásilag többségében szinkretikus hitűek: nézetrendszerük és rituálék animista, hindu és iszlám elemek integrációi. Vallási gyakorlataik szerves része az őskultusz, az áldozati ételek felajánlása a szellemeknek, az aszketikus és meditatív gyakorlatok végzése, vagy a mágikus és misztikus rituálék bemutatása (aratás, termékenység stb. kapcsán). Allahon kívül hisznek általában hindu istenségek és a szellemek létezésében.<sup>17</sup> A *dukunnak* (sámán) természetfeletti erőt tulajdonítanak. Legfőbb szertartásuk a *slametan*, a résztvevők egységét jelképező és az ártó szellemektől megóvó közösségi lakoma, amelyet különböző alkalmakkor tartanak.<sup>18</sup> Fő értékeik a *slamet* (körültekintő tevékenykedés), az *ikhlas* (odaadó, önzetlen cselekvés) és a *sabar* (türelmesség). A *santrik* ezzel szemben jellemzően kereskedők, akik többnyire elkötelezetten követik az iszlám tanait és szigorúan betartják előírásait. A *priyayik* a jávai előkelők és bürokraták, akik vallás tekintetében inkább hindu elveket követnek. Geertz az *abangan*okhoz hasonlóan nem tekinti őket valódi muszlimoknak.

Geertz megállapításai szerint a három csoport közötti antagonizmus folyamatosan növekszik, és a konfliktusait számos tényező, mint az ideológiai különbségek, a társadalmi rétegződés változó rendszere, a harc a politikai hatalomért és a bűnbakkeresés súlyosbítja. A tény, hogy a vallási minták nem testesülnek társadalmi formává, azonban egységesítő tényező a csoportok között. Szintén ilyen funkciót tölt be a közös értékek és kultúra, az általános tolerancia,

<sup>16</sup> A transzmigrációs programot a holland gyarmati adminisztráció indította a 19. század elején, majd az indonéz kormányzatok folytatták és kiterjesztették. A program célja, hogy családok végleges áttelepítésével csökkenték az egyes területeken, főként Jáván, Balin és Madurán jelentkező szegénység és túlnépesedés mértékét, az alacsonyabb népsűrűségű területeknek pedig, mint Pápua, Szulavézi vagy Kalimantán, munkaerőt biztosítsanak a gazdasági tevékenységekhez. A ma is tartó program a csúcspontját 1979–1984 között érte el, amikor 2,5 millió embert telepítettek át. A programot számos kritika érte és eredményei is ellentmondásosak. A célterületek lakói ugyanis félnek a jávanizációtól, az iszlamizációtól, illetve a helyi népcsoportok politikai és gazdasági jelentőségének csökkenésétől. A migráció ezért hozzájárul a szeparatista mozgalmak megerősödéséhez és a közösségek elleni erőszak terjedéséhez az ország külső területein.

<sup>17</sup> A halál utáni élet kapcsán vannak iszlám konform meggyőződésűek, és vannak, akik a reinkarnációban hisznek. A jávanézek többsége azonban hisz a halottak és az élők, különösen a szülő és gyerek közötti folyamatos kapcsolat fennmaradásában.

<sup>18</sup> GEERTZ: *The Religion of Java*, 5–76.

valamint az állandó növekedés a pluralisztikus társadalmi integrációt ösztönző társadalmi mechanizmusokban. Geertz az egységesség hiányát az indonéz iszlám legfőbb jellegzetességének tartja, amely részben elterjedésének módjára vezethető vissza. A Jáván kívüli indonéz iszlám Geertz szerint egyfajta „kizárólagos, díszítetlen és világos” hitvallás, amely az iszlám hagyomány fő irányvonalával hozható kapcsolatba, ugyanakkor az sem mentes a teozófiai árnyalattól.<sup>19</sup>

(2. *A sajátosságdeviancia-nézőpont Geertz nyomán*) Noha Geertz megállapításait számos megalapozott kritika érte,<sup>20</sup> továbbá észrevételeinek kortól független, az egész országra történő általánosítása kerülendő, az általa elsőként besorolt és rendszerezett jávai kategóriák a legszélesebb körben alkalmazottak a jávai vallást kutató tudományos tanulmányok mellett az indonéz társadalomról, vallásról és politikáról szóló elemzésekben is (többek között C. L. M. Penders, James Peacock, Merle Ricklefs, Mitsuo Nakamura, Azyumardi Azra, Andrew Beatty, Robert W. Hefner vagy Michael Laffan részéről).

Geertz kvalitatív módszerekkel végzett kutatási eredményei is számos optimalizáló és további elemzést eredményeztek. Számosan hozzá hasonló végkövetkezésre jutottak, többek között Niels Mulder és Paul Stange is. Mulder a népszerű jávanéz vallási hagyomány, a *kebatinan* tanulmányázásából indult ki. A *kebatinan* buddhista, hindu és iszlám, főleg szúfi hiedelmek és gyakorlatok szinkretikus elege. Mulder szerint főbb jellemzői a hangsúlyhelyezés világképében a létezés rendjének egységére, a *batin* (belső én) *lahir* (külső én) feletti elsőbbségére, a *rasa* (intuitív érzés) *alasannal* (értelem) szembeni felsőbbbségére, valamint a társadalmi rend harmóniájára. Ezek a jellemzők a modern fejlődés és a strukturális változások ellenére megmaradtak a cselekvések vezérelvének és értelmezési keretének, az általános jávanéz típus alapjainak, illetve a jelentős társadalmi változások magyarázóeszközeinek. Mulder elismeri, hogy az iszlám tanok hatottak a jávai misztikus gondolkodásra és terminológiára, ám szerinte azok nem voltak elég erősek ahhoz, hogy felváltsák a jávai világképet és a jávanéz kultúra legmeghatározóbb pillérét, a miszticizmust és a mágikus gyakorlatokat. Ennélfogva tért át a jávanézek csupán kis hányada valóban az iszlámra.<sup>21</sup>

Paul Stange osztja Mulder értelmezését a *kebatinan* vallási hagyományt illetően, ugyanakkor némiképp eltérő következtetésre jut a miszticizmus kortárs jávai életben játszott szerepének tekintetében. Ő úgy véli, a szinkretikus és a hagyományos tényezők minden vallási közösségben teret veszítettek a modern szkripturalizmussal szemben, ezért a miszticizmus ma már nem alapvető elve a „jávanéziságnak”. Megfigyelései szerint az iszlám bár integráns, még nem

<sup>19</sup> Clifford GEERTZ: *Islam Observed. Religious Development in Morocco and Indonesia*, University of Chicago Press, Chicago, 1968, 12.

<sup>20</sup> A kritikák egy része az *abangan–santri* dichotómiával egyetért, de a *priyayi* kategória elkülönítését és meghatározását nem tartja megfelelőnek. A kritikák más része a kategorizálás módszertanát kifogásolja, kiemelve, hogy a valóságban nincs éles határvonal a csoportok között, az emberek identitása és vallási meggyőződése változó, Geertz iszlám definíciója pedig szűklátókörű. Egyéb kritikák a Geertz-féle megállapítások relevanciavesztését hangsúlyozzák a történelmi folyamatokra hivatkozva. Geertz kutatásait követően például az 1965–66-os kommunistaüldözés megfelelő politikai kontextust teremtett a névleg muszlim jávanézek (*abangan* és *priyayi*) iszlamizálásához. Az ateistának és így egyben kommunistának bélyegzéstől való félelemben sok *abangan* tért át az iszlám hithű gyakorlására.

<sup>21</sup> Niels MULDER: *Mysticism and Everyday Life in Contemporary Java. Cultural Persistence and Change*, Singapore University Press, Singapore, 1978, 1–105.

domináns része a jávai vallási életnek. Stange meggyőződése, hogy a szinkretikus és misztikus vallási tradíció fokozatosan szorul háttérbe az iszlamizálódás hatására, amely folyamat nem vezetett a preislám hiedelmek és rituálék kiveszéséhez – egyelőre.<sup>22</sup>

A posztkoloniális időszak (1949–) első évtizedeiben számos nyugati és közel-keleti szakértő negatívan értékelte az indonéz iszlám sajátosságait. Elismerték az iszlám integráns szerepét a helyi vallásban és kultúrában, ám – hasonlóan a gyarmati időszak domináns meggyőződéséhez – az indonéziait a normatív iszlámhoz viszonyítva sérültnek, hiányosnak tekintették, az indonézek többségét pedig vonakodtak muszlimként definiálni.<sup>23</sup>

(3. *A sajátosság egyetemes az iszlámban*) A jávanéz és indonéz iszlámot szinkretikusnak és felületesnek tekintő külföldi bürokráták, szociológusok, antropológusok többsége mindazonáltal – ahogy Martin van Bruinessen rámutat – nem végzett összehasonlító vagy független kutató munkát más muszlim országban. Ennélfogva tanulmányaikban egy élő gyakorlatot vetettek össze egy szociális megalapozottságtól mentes absztrakcióval.<sup>24</sup> Christiaan Snouck Hurgronje-ben utazásai (1911) alapján például az a meggyőződés alakult ki a századelőn, hogy Allah mindenütt egységet teremt. Szerinte a muszlim társadalmak népi hiedelmei között nincsenek alapvető különbségek, földrajzi elhelyezkedésüktől függetlenül.<sup>25</sup>

A történész Marshall Hodgson hasonló megközelítése szerint Geertz és a vele megegyező végkövetkeztetésre jutó kutatók által szinkretikusnak vélt számos elem az indonéziai iszlámban ténylegesen muszlim eredetű.<sup>26</sup> A preislám kulturális szokások többségnek kiveszése pedig valójában az iszlám Indonéziában aratott szinte teljes győzelmét jelzi. Hodgson külön terminológiát alkot az iszlám vallás tanaiból közvetlenül levezethető iszlám gondolatokra és tevékenységekre, amelyek jelzője az *islamic*, illetve az iszlámhoz és a muszlimokhoz történelmileg kapcsoló társadalmi és kulturális egész részeire, amelyek jelzője az *islamicate*.<sup>27</sup> Az *islamicate* kontextustól függően változik, mivel az iszlám minden muszlim területen visel magán kulturális ráakódásokat. Ennélfogva ha a jávanéz iszlámot a muszlim hagyomány egészének perspektívájából és nem az iszlám modernista, reformista polémiáinak felfogásában vizsgáljuk, állítja Hodgson, akkor felfedezhető, hogy az meglepően hasonlít a közel-keleti és dél-ázsiai muszlim hagyományokra.<sup>28</sup>

A fentebb említett Bruinessen kutatásai hasonló eredményre jutnak. Szerinte egyes, az *abangan* iszlámra jellemző, atipikus iszlámnak tekintett gyakorlatok nem kivételesen indonéz rituálék, hanem adott esetben szerves részei a vallásnak más muszlim országban. A *dukun* által lopást vagy betörést követően a tettes azonosítására szolgáló rituálé például a 19. századi

<sup>22</sup> PAUL STANGE: *The Sumarah Movement in Javanese Mysticism*, PhD thesis, University of Wisconsin-Madison, 1980, 33–48.

<sup>23</sup> AHMAD NAJIB BURHANI: *Defining Indonesian Islam – An examination of the construction of the national Islamic identity of traditionalist and modernist Muslims = Islam in Indonesia – Contrasting Images and Interpretations*, szerk. Jajat Burhanudin – Kees Van Dijk, Amsterdam University Press, Amsterdam, 2013, 25.

<sup>24</sup> BRUINESSEN: *I. m.*

<sup>25</sup> Lásd Kees VAN DIJK: *Comparing Different Streams of Islam Wrestling with Words and Definitions = Islam in Indonesia – Contrasting Images and Interpretations*, 17.

<sup>26</sup> MARSHALL G. S. HODGSON: *The Venture of Islam*, I., The University of Chicago Press, Chicago, 1974, 551.

<sup>27</sup> *Uo.*, II., 57–60.

<sup>28</sup> Lásd még VAN DIJK: *I. m.*, 18.



Egyiptomban is ismert volt. A rituálé során a sámán asszisztenseként szolgáló lány hüvelykujjának körmét tintába mártják, majd a lánynak addig kell a fekete körmöt szemlélnie, míg az elkövető arcvonásai fel nem tűnnek benne; a lány leírása alapján megvádoltak általában bevallják bűnüket. A rituálé az indonézek többsége számára sajátosan indonéznek tűnhet, de Bruinessen rámutat, hogy Edward Lane 1836-ban kiadott *Beszámoló a modern egyiptomiak viselkedéséről és szokásairól* című kötete ugyanezt az eljárást írja le az egyiptomi földművesek körében. Egyes iszlámellenesnek tartott mágikus eljárások szintén megtalálhatóak arab területen, állítja Bruinessen. Az Indonéziában legnépszerűbb mágiához vagy jósláshoz használt *primbon* (kézikönyv) tartalmának nagy része közvetlenül a 12–13. századi észak-afrikai szúfi írótól, Ahmad ibn ‘Ali al-Bunitól származik. Következésképpen számos látszólag helyi hiedelem és szokás valójában az iszlamizáció korai fázisaiban érkezett Indonéziába a tágabb muszlim kultúra részeként.<sup>29</sup>

A tágabb muszlim kultúrában az 1970-s évektől megfigyelhető változások a jávai vallási életet is érintették. A korábban névleg muszlim jávanézek növekvő számban kezdtek nyílt elköteleződést mutatni az iszlám iránt. A pénteki ima és a böjtölés résztvevőinek száma folyamatosan emelkedett, a Mekkába elzarándokolók számával párhuzamosan. Az iszlám vallási tevékenységek mindenütt megjelentek, az iszlám diskurzus felélénkült, a *pesantrenek* (iszlám bentlakásos iskolák) hallgatóinak száma jelentősen megnövekedett. A vidéki Jáva iszlamizálódásának felgyorsulása ugyanakkor eltérő értékeléseket váltott ki a kutatókból. Bráton például inkább úgy értelmezi a falusiak iszlám iránti elkötelezettségét és egy iszlám paradigmának az elfogadását, mint a tényleges identitásuk torz vagy ellentétes módon való megjelenítésének stratégiáját.<sup>30</sup> Ricklefs is hasonló tartalmú kijelentést tesz: „bármilyen a hűségért kialakuló harcban [...] a *wayang* [jávai árnyékszínház] és a Korán között, valószínűleg a *wayang* győz”.<sup>31</sup>

(4. Az iszlám és a Pribumisasi) A nyugati és közel-keleti tudósok, illetve a modernista muszlimok perspektívájának és érvelésének kritikájaként, egyben részint az ezek miatt az egyes indonéz muszlimoknál jelentkező kisebbségi komplexusra<sup>32</sup> reagálva fogalmazta meg az egyik legtekintélyesebb kortárs indonéz vallási és politikai vezető, Abdurrahman Wahid<sup>33</sup> a *pribumisasi* koncepcióját.

<sup>29</sup> BRUIESSEN: *I. m.*

<sup>30</sup> E. BRÁTON: *Safe is Ambiguous. Identity Management and Conditions of Islamization in a Central Javanese Village = Southeast Asia between Autocracy and Democracy: Identity and Political Processes*, szerk. Michael Gravers és mások, Aarhus University Press, 1989, 72–93.

<sup>31</sup> Merle Calvin RICKLEFS: *Six Centuries of Islamization in Java = Conversion to Islam*, szerk. Nehemia Levtzion, Holmes and Meier, New York – London, 1979, 126.

<sup>32</sup> Egyes indonéz muszlimok a külföldi muszlim kritikák és az ortodox iszlám mozgalmak hatására másodrendű muszlimoknak érzik magukat. Megítélésük javítása érdekében pedig (tudatosan és/vagy tudattalanul) az arab kultúra – ezen kívül is népszerű – imitálását végzik. Arab fogalmakat és kifejezéseket használnak a kommunikációjukban, de az építkezéseknél sem ritka az arab stílus követése.

<sup>33</sup> Abdurrahman Wahid (1940–2009) 1984–1998 között a Nadlatul Ulama (NU) szervezet vezetője volt, majd 1999–2001 között az Indonéz Köztársaság elnöke. A Nadlatul Ulama egy 1926-ban Surabayában alapított tradicionalista, szunnita iszlám szervezet. Célja az iszlám tanításának terjesztése, de oktatási, gazdasági és szociális feladatokat is ellát. A szervezetet szoros politikai szálak fűzik a Nemzeti Ébredés Párthoz (PKB). Körülbelül 45 millió fős tagságával jelenleg az NU a legnagyobb független iszlám szervezet a világon, amely 2014-ben globális kampányt indított az iszlám extrémizmus és a dzsihadizmus ellen.

A *pribumisasi* (indigenizáció) elmélete az indonéziai iszlám kulturális vonatkozása felépítésének legjelentősebb kísérlete. Wahid felfogásában az indonéziai az iszlám egyik helyes megnyilvánulása, a népi sajátosságok nem teszik kevésbé iszlámmá, hanem kihangsúlyozzák az iszlám kozmopolita jellegét, amely szükségszerűen országspecifikus. A helyi sajátosságok nem negatívumok és nem meghaladandók, mert valójában az iszlám megnyilvánulásának adott formái. Az iszlám helyi kultúrához való adaptálódása pedig nem változtatja meg annak lényegét. Ahhoz, hogy az Arábián kívül élő muszlimoknak ne kelljen elfordulniuk saját kultúrájuktól és identitásuktól, szükséges az iszlám egyetemes értékeit és kulturális elemeit azonosítani és megkülönböztetni az arab kultúrától. Az indonéziai iszlám percepciójának pedig a modernista és puritán muszlimok által történő tisztátalannak, szinkretikusnak és gyengének ítézés felől a sajátosan autentikus felé kell elmozdulnia.<sup>34</sup>

Az iszlám indonéziai indigenizációjának célja az ország különböző régióiban gyakorolt különböző hagyományos iszlám szokások támogatása, ezáltal pedig egységesíteni a muszlimokat nemzetállami keretek között. A *pribumisasi* törekvése az eredeti indonéz elemek megőrzése az arabizálódással és uniformizálódással szemben, mivel Wahid álláspontja szerint az indonéziai iszlámnak szükségszerűen egyedinek kell lennie. Híres mottója így szól: „megőrizni a jót régeből, átvenni a még jobbat az újból”.<sup>35</sup>

Wahid felfogásában az iszlám indonéziai indigenizációjának három eleme van. Az első a megbékélés az indonéziai iszlám hagyománnyal, a második a nacionalizmus, amelynek tökéletes megnyilvánulása a *Pancasila*<sup>36</sup> megtetele nemzeti ideológiának. A harmadik elem a helyi szokásjog integrálása az iszlám jogba.<sup>37</sup>

A *pribumisasi* támogatói a koncepció igazolásához gyakran hivatkoznak a Kilenc Szentre (*Wali Songo*), akik térítésük közben felhasználhattak a jávai kultúrát, például a *wayang kulit*ot (az árnyékszínház bábfigurái) és a *gamelant* (hangszer) tanaik terjesztésére.<sup>38</sup> Imdadun Rahmat például így fogalmaz: „A *Wali Songo* sikeresen egyesítették a lokális értékeket egy iszlámmal, amely tipikusan indonéz.”<sup>39</sup>

Wahid koncepciója, miszerint az iszlám vallásként univerzális, de manifesztálódásai lehetnek sajátosak, ezért az indonéziai iszlám megítélése nem lehet negatív, egybevágh azzal a tendenciával, aminek alapján a nyugati szakértők többsége ma már nem pejoratív értelemben különbözteti meg a délkelet-ázsiai iszlámot a többitől. Ezzel párhuzamosan az indonéz muszlimok vallási identitása is egyre magabiztosabb. Manapság csak néhány nem vallásos muszlim jávanéz döntene úgy, hogy magát *abangan*ként definiálja. Azonban a vallásos muszlimok sem hajlamosak alkalmazni magukra a *santri* terminust, inkább „jó muszlimként” határozzák meg

<sup>34</sup> Vö. BURHANI: *I. m.*, 27–34.

<sup>35</sup> *Uo.*, 30.

<sup>36</sup> A *Pancasila* (jelentése: 'öt elv') az indonéz állam alapideológiája, amely magában foglalja a kötelező monoteizmust, a nacionalizmust, vele összefüggésben az internacionalizmus elvét, a képviselői demokráciát, valamint a jóléti államnak egy sajátosan szocialisztikus formáját.

<sup>37</sup> BURHANI: *I. m.*, 29–34.

<sup>38</sup> A Kilenc Szent közül elsősorban Sunan Kalijaga használta fel a jávai kultúrát az iszlám terjesztésére. A krónikák feljegyzései szerint hagyományos jávai dalokat énekelt közvetítőeszközként, illetve helyi férfi viseletet hordott, például *blangkont* (tradicionális, batikolt szövetből készült jávai férfi fejdísz).

<sup>39</sup> Imdadun RAHMAT – Mudoffa BASYIR RASYAD – Khamami ZADA – Moqsith GHAZALI: *Islam Pribumi. Mencari Wajah Islam Indonesia*, Tashwirul Afkar. Jurnal Refleksi Pemikiran Keagamaan dan Kebudayaan 14. (2003), 10.

magukat. Az indonéz szekuláris kampuszokon népszerű, „az iszlám a megoldás” nézetet terjesztő, iszlám szociális és politikai mozgalom, a *dakwah* (propagál) tagjai sem tekintik magukat *santrinak*, inkább önmagukat tartják „muszlimabbnak” a többi hallgatónál. A *santri* kifejezés napjainkban nem az istenfélő vagy igaz muszlimot jelenti, hanem alacsony, vidéki származásra utal. A vallásos csoportosulások önmeghatározásukhoz ezért szívesebben használják a *salafi* (az autentikus régi követője) vagy a *kaffah* (teljes, hiánytalan muszlim) jelzőt.<sup>40</sup>

#### IV. Konklúzió

Az iszlám vallás nyugati irányból, kezdetben a kereskedelmi kapcsolatok révén, számos régió és etnikum, számos iszlám irányzatot követő képviselői által közvetítve jelent meg és kezdett elterjedni a mai Indonéziában. A fennmaradt források és bizonyítékok alapján a hívők számának gyarapodása és az iszlám domináns vallássá válása nem egyszerre, nem automatikusan, nem egyenletesen és nem akadálytalanul történt, hanem az egy összetett, lassú folyamat eredménye.

Ezen folyamat során, hasonlóan az iszlám más területeken való terjedéséhez, az új vallás adaptálódott a lokális társadalmi és kulturális adottságokhoz. Indonéziában az iszlám interakciója a helyi hiedelmekkel és szokásokkal (*adat*), illetve integrációja markánsan szinkretikus vallási irányzatokat is létrehozott, elsősorban Jáván, amelyeket hagyományosan devianciaként értékelnek. Egyes tudósok értékelései szerint azonban ezek az eltérések gyakran megfigyelhetőek más muszlim országok esetében is, mivel, mint minden vallás, az iszlám is folyamatosan változik kölcsönhatásban az adott terület és korszak feltételeivel. Indonéziai terjedése során pedig az iszlám számos különböző kultúrával és vallási közösséggel szembesült, ami az indonéziai iszlám viszonylagos dinamizmusának, toleranciájának, illetve a vallás teológiai, jogi és kulturális fejlődésével szembeni relatív nyitottságának a fő eredője.<sup>41</sup> A kortárs értekezések többnyire pozitívan értékelik ezt a fajta iszlámot, még ha a tulajdonságai exkluzivitását egyes muszlim gondolkodók vitatják is.

Nehezen vonható kétségbe, hogy az indonéziai szerves része az egyetemes iszlám vallásnak és civilizációnak. A muszlim világ egységét számos tényező és mechanizmus segíti elő (a zarándoklat, az oktatás, a misztikus rendek, a vallási és jogi irodalom hozzáférhetősége stb.), amelyek az elmúlt évtizedekben folyamatosan erősödtek Indonéziában. A jelenlegi tendenciák alapján az indonéziai hívők egyre közelebb kerülnek a *mainstream* iszlámhoz, ugyanakkor saját hangjukat is szívesebben hallatják.

Az egyetemesség és a sajátosság attribútumai önmagukban nem magyarázzák az indonéziai iszlám egyedi helyzetét és nem oldják fel a dilemmát. Az eldöntendőként feltett kérdés helyett ezért hasznosabb lehet mindkét szempont szintetizálásával és az iszlám dinamikus megközelítésével vizsgálni az összefüggéseiket, így az indonéziai iszlámot nem az iszlám keretein belül vagy kívül, hanem az iszlámok egyikeként megkísérelni értelmezni.

<sup>40</sup> Muhamad ALI: *Categorizing Muslims in Postcolonial Indonesia*, Moussons 11. (2007), 33–62.

<sup>41</sup> Johan Hendrik MEULEMAN: *Indonesian Islam Between Particularity and Universality*, *Studia Islamika*. Indonesian Journal for Islamic Studies 1997/3., 19–20.