

**Hegedős Soma**

**Jog- és Társadalomelméleti Tanszék**

**Témavezető: Szmodis Jenő habil. egyetemi docens, Nemzeti  
Közszolgálati Egyetem**

## **Az iszlám jog egyes alapproblémái**

### **I. Bevezető**

*„Az iszlámban minden törvény vallási törvény, így az egyes előírások az imáról, a mosakodásról, a böjtölésről és a zarándoklatról éppen úgy, mint ahogyan a bérleti szerződésről, az adásvételi szerződés megkötése alapján az opció tartamáról, a bankcsődről, a házasságkötésről, avagy a bírósági eljárásról és büntetőjogról szóló rendelkezések.”<sup>1</sup> Ez az idézet a XIX. század egyik legnagyobb orientalistájától, Eduard Sachautól származik, 1897-ből. Sachau a mohammedán jogról írt könyvében nemcsak arra mutat rá, mennyire nehezen elválasztható egymástól az iszlámban a rituális és a profán szféra, hanem egyúttal azt a kérdést is felteszi, hogy a muszlimok nyugat-európai mintára kialakított értéksemleges államokban valójában mennyiben élhetik meg szabadon hitüket az iszlám jogrendszer egészének alkalmazása nélkül?*

Ez a napjainkban már nemcsak orientalisták és társadalomtudósok által boncolgatott téma egyáltalán nem jogtörténeti kérdés. Az aktuálpolitikai vitákon túl ugyanis fontos hangsúlyozni az iszlám jog tényleges és élő jogi jellegét. A Korán 6238 verséből – definíciótól függően – 80-300 nevezhető jogi előírásnak, amely számarányt elsőre kevésnek is lehetne nevezni. Másrészt, hogy a jogi előírások az iszlámban mégsem negligálhatóak egykönnyen, mutatja, hogy Kanadában 2003-tól, Nagy-Britanniában pedig immár több mint 30 éve működnek speciális iszlám jogi szerveződések.<sup>2</sup>

A tanulmány az iszlám jog vizsgálatára tett első lépésben a jogi és a vallási szféra összefonódását veszi szemügyre. Ennek keretében az első részben az alapvető fogalmakat és az ún. prófétai jogvezetés elvét elemzem mélyebben. A második részben pedig az iszlám jog keletkezéséről szóló álláspontokat fejtem ki.

---

<sup>1</sup> Eduard Sachau 1902. VII.

<sup>2</sup> Ld: Maleki, Navideh 2016. 6-14.

## I.1. Alapfogalmak

Az iszlám jogi dimenziójáról szóló tudományos disputa feltárásához már az elején elengedhetetlenül szükséges tisztába tenni az iszlám jog fogalmi kereteit. Ennek szükségessége voltaképpen máris érthetővé válik pusztán azzal, ha leszögezzük, az *iszlám jog* és a *saríá* kifejezés nem fedik egymást teljesen. *„Semmiképpen sem helyes a saríát iszlám jogként fordítani.”* – állapította meg például Rüdiger Lohlker, aki szerint az iszlám jog módfelett összetett jelenség.<sup>3</sup> Éppen az alapfogalmak tisztázása azonban több szempontból sem könnyű művelet. Egyrészt az egyes fogalmak az évszázadok során tartalmilag is valamelyest változtak, kristályosodtak a muszlim jogtudósok „keze alatt”, másrészt jelentős nehézséget okoz a különböző, egyes esetekben a rituális kötelezettségekre vonatkozó vagy pusztán erkölcsi tartalmú, más esetekben – szigorú evilági avagy túlvilági – szankciókhoz kötött előírások kategorizálása, stb.

Először is rögzíteni szükséges, hogy – amint azt később szemléletesebben is látni fogjuk – az *iszlám jog is jog*, másik oldalról pedig az iszlám jog, régies kifejezéssel élve a „törvény” az iszlám vallás lényegi részét képezi. Ebből fakadóan az iszlám jog jogtudományi vizsgálata, értelmezése során nem nélkülözhető az iszlámnak, mint monoteista vallásnak a rendszerszintű ismerete. Ezt világítja meg például a 11-12. század fordulóján tevékeny bagdadi jogtudós, Ibn 'Aqil a következőképpen: *„(Allah) istenségének tökéletessége azt jelenti, hogy hatalmas és tiszteletet követel. A neki lerovandó tisztelet lényege az isteni törvények terheiben mutatkozik meg. Isten parancsának engedelmeskedni kell, és nem lehet ellenszegülni.”*<sup>4</sup>

Az iszlám vallás kapcsán kétségtelenül az egyik legismertebb kifejezés a *saríá*, amely az iszlám jogtudomány enciklopédiája szerint az *„élet minden dolgát felöleli, ami csak felmerülhet; legyenek azok a hit vagy a rítus dolgai, emberek közötti viszonyok, vagy a politika, a társadalom igazgatása (...)*”.<sup>5</sup> Ezzel a megfogalmazással azonban máris elérkezünk az egyik neuralgikus ponthoz. Ugyanis még sem Mohammed idejében, sem közvetlenül azt követően nem állt szoros összeköttetésben ez a kifejezés az Allahtól származó törvényi előírásokkal. A Koránban a 45. Szúra 18. verse alapján a szó (*sarí'a*) utat, az eredeti kifejezés pedig egy soha ki nem száradó vízforrást jelölt „a kiszáradt úton”. A szótőre visszavezethető

<sup>3</sup> Lohlker, Rüdiger 2012. 15.

<sup>4</sup> Nagel, Tilman 2001. 3.

<sup>5</sup> Nagel, Tilman 2001. 9.

ige azonban már valóban hasonló összefüggésben merül fel a 42. Szúra 13. és 21. verseiben, ahol előírások Allah általi „kibocsátásaként” is fordítható. A jóval Mohammed halála után megjelenő ún. hadisz-irodalom (részletesebben lásd alább a I.3. fejezetben) első időszakában még eltérő jelentéstartalommal került megjelölésre: Egyrészt és elsősorban vonatkozott a rituális előírásokra, amelyeket már korán a legfontosabb hitbeli kötelezettségek között soroltak fel (az áldozati pénz megfizetése, a böjt és a zarándokút mellett). Ahogyan arra Tilman Nagel iszlámkutató rámutat, csak később, nagyjából a 10. századra vált egyértelművé, hogy a saría nem más, mint az Allah létesítette jog, amely a kultikus rendelkezéseken túl a koráni úgymond büntetőjogi rendelkezéseket, valamint egyéb tilalmakat és parancsolatokat öleli fel. A fogalom azonban tovább szélesedett, és a 12. századra már magában foglalta a magánviszonyok regulázását is, amelyeket leginkább a modern szerződéses joggal állíthatunk párhuzamba.<sup>6</sup> „A saría azonban a maga egészében emberek számára nem megragadható teljes bizonyossággal.” – tehetjük hozzá ehhez Thomas Bauer iszlámkutató megjegyzését, mellyel a saría isteni eredetére utal.<sup>7</sup>

Éppen itt lényeges, hogy a *sarián* túl van egy másik fontos, ámde jóval kevésbé ismert kulcsfogalom is az iszlám jog témakörében. Ez pedig a *fiqh*, melyet leginkább éppen azokra az emberi tevékenységekre szokás vonatkoztatni, amelyek a saría megértésére, feltárására irányulnak. A kifejezést – kissé leegyszerűsítve – az „iszlám juriszprudenciaként” szokás lefordítani, azonban a *sariához* hasonlóan szintén a próféta halálát követően végbement fejlődéstörténet eredményeként. Valójában azonban a *fiqh* esetében még szemléletesebbé válik a fenti állítás, vagyis, hogy az iszlám jog kapcsán nem elegendő a normatív rendelkezések rendszerét általánosan ismerni, mélyebb megértéséhez szükséges a vallással való immanens kapcsolatának a vizsgálata. Maga a *fiqh* szó jelentéstartalma is végső soron az ismeret, a belátás, a megértés fontosságát hangsúlyozza. A *saríá* szófordulatához hasonlóan a *fiqh* esetében szintén leginkább csak a verbum kap szerepet a Koránban, amely a 6. Szúra 25. versében Allah szava jelentésének (jelentőségének) megértését jelöli.<sup>8</sup> Jóval a próféta halálát követően aztán a hadiszokban gyakran előkerül a kifejezés, amely jelentős segítséget ad a kutatás számára. A hadiszok vonatkozó részei alapján válik világosabbá ugyanis, hogy még a rituális kötelezettségeknél is fontosabb a *fiqh*. Vagyis annak megértése, belátása, miért tartozik az ember teremtett lényként tisztelettel Allah iránt és ebből következően

<sup>6</sup> Nagel, Tilman 2001. 4-6. o. alapján

<sup>7</sup> Bauer, Thomas 2011. 158.

<sup>8</sup> 6. Szúra 25. vers

miért kell megtartania Allah rendelkezéseit. Továbbá – ebben a gondolati irányban továbbhaladva – egy összefüggés látszik kirajzolódni a muszlim jogszolgáltatás kialakulása és az iszlám felfogása között az ember teremtett mivoltáról: az előbbi kívánja „láthatóvá tenni” az utóbbit a muszlim életvezetés „kötöttségeibe” helyezésével.<sup>9</sup> A 10. századig tartó folyamat eredményeképpen a vallás megértésének jelentősége ugyan fokozatosan elkülönül a „jogi előírások” megértésétől a hadiszokban is, a két szféra azonban nem szakad el egymástól. Tilman Nagel ennek alapján az alábbi „kvázi” definícióját adja a *fiqh*-nek: „Az iszlám jogtudomány (vagyis a *fiqh*) elvi szinten az isteni akarat értelmezése a teremtő (Allah) által meghatározott fundamentális, illetőleg dogmatikus kritériumok alapján; ezek (a kritériumok) az alapjai az emberi cselekedetek megítélésének.”<sup>10</sup>

És, hogy ezekre a kritériumokra miért van szükség? Ali Hasaballah muszlim jogászprofesszor szerint azért, mert Allah célja a törvénnyel ennek a földi világnak a túlvilági dimenzióval való „összeforrasztása”. Mégpedig maguknak, az embereknek az érdekében, akik a törvény „fáradtságos terhe nélkül” hajlamosak lennének elszakadni Allah tiszteletétől, veszélyeztetve ezzel túlvilági sorsukat is.<sup>11</sup>

Végezetül ehelyütt csak megjegyzés erejéig az arab *fatwa* (magyarosítva: fatva, vagy fetva) szó tartalmáról, amely nem jelent mást, mint a muszlim jogtudósok konkrét döntéseit, szakértői véleményét az eléjük hozott ügyekben.<sup>12</sup>

## I.2. Allah jogvezetése Mohammed idejében

A tudományos elemzések általában a Mohammed próféta halálát követő évszázadok eseményeire fókuszálnak, és azokból indulnak ki a *fiqh* létrejöttét vizsgálva. A Mohammed halálát megelőző, vagyis a próféta utolsó évei azonban fontos támpontként szolgálnak arra vonatkozólag, hogyan kezdett összeforrni a profán és a vallási szféra, az evilági és túlvilági normák az iszlámban.

A próféta küldetése a 620-as évek végére ért révbe, gyakorlatilag az Arab-félsziget legbefolyásosabb politikai szereplőjévé vált. Ez az időszak egyfajta „törvényvallásosság” kibontakozásának az évei voltak Medinában. A folyamat során a figyelmeztetések, erkölcsi intések, morális tartalmú

<sup>9</sup> Nagel, Tilman 2001., 6-10. o. alapján

<sup>10</sup> Uo. 9.

<sup>11</sup> Uo. 12.

<sup>12</sup> Bauer, Wolfgang 2013. 14.

„fabulák” folyamatosan váltak evilági szankciókkal összekötött normákká. Habár kezdetben Mohammed eredeti üzenetében az individuális felelősség és ezzel a jó cselekedetek centrális szerepet játszottak a személyes „üdvözülés” kérdésében, a késő-medinai időszakában a próféta kísérletet tett arra, hogy – a politikai befolyása növekedésével párhuzamosan – számbelileg gyorsan növekvő közösség hívóinak „arcát” normatív eszközökkel, voltaképpen törvényekkel, rendeletekkel Allah felé fordítsa. (Az „iszlám” kifejezés egyes állításokkal ellentétben nem az arab „béke” (salām) szóval áll kapcsolatban; sokkal inkább az „arc” Allahhoz való fordítását, Allahnak való alávetését jelenti.) Ezek az előírások voltak hivatottak biztosítani az „üdvösséget” és megvalósítani ezáltal Allah akaratát már itt, a Földön is. A törvények egy „üdvösséget őrző” közösség keretei voltak, és általuk vált jelentősebbé a közösséghez való tartozás – egyfajta vallási kollektívizmus – az egyéni felelősséghez és az individuális hithez képest.<sup>13</sup>

A korabeli medinai közösség főbb jogi előírásairól – a Korán mélyebb elemzésén túl – elsődlegesen a 8. században tevékenykedő muszlim történészek, Ibn Ishaq és Al-Waqidi viszonylag későn megismert munkái szolgáltatnak információkat.<sup>14</sup> Isaq és Waqidi pontosabb leírásokat adtak a medinai közösséget összetartó jogi jellegű rendelkezésekről. Ezeket a rendelkezéseket nem is klasszikus, a közösség által szentesített törvényekként, inkább Mohammed rendeleteiként kell értelmezni, amelyek legfőképpen a közösség összetartását, egységes szövetségben való megtartását célozták. Ennek profán jelentősége abban állt, hogy a medinai közösség afféle „hibrid” szövetkezésként jött létre. Egyfajta sajátos érdekhálózat eredményeként zsidó és keresztény vallású klánokon túl pogány arabok is részeivé váltak az egyszerre törzsi és vallási jellegű szerveződésnek.<sup>15</sup> (Kifejező, hogy a muszlimok sokat emlegetett egyetemes vallási közösségét jelölő *umma* szó héber gyökerű lehetett és azonos értelemben volt használatos az arab *qaum* szóval; mindkettő eredeti jelentése: törzs.)<sup>16</sup>

„A (koráni) hit a kötelék, a hívők pedig az egység tartóoszlopai. Ők a közösség legfőbb lekötelezettjei és elsőszámú jogosultjai is egyben.” – írta erről a sajátos szövetségi viszonyról az orientalista Julius Wellhausen.<sup>17</sup> Erre a viszonyra szolgálnak tökéletes példaként az alábbi rendelkezések a medinai időkből, amelyek a modern államjogi, alkotmányjogi rendelkezésekhez hasonlítanak:

<sup>13</sup> Nagel, Tilman 1994. 31.

<sup>14</sup> Wellhausen, Julius 1889. 67-83. o. alapján

<sup>15</sup> Nagel, Tilman 1998. 31.

<sup>16</sup> Nagel, Tilman 1975. 21.

<sup>17</sup> Wellhausen, Julius 1889. 74.

"§ 14. Hívő nem ölhet meg más hívőt egy hitetlen miatt, sem hitetlent nem szabad támogatni egy másik hívővel szembeni ügyében."

"§ 15. Allah védelmi közössége egyetlen és általános, a legalacsonyabbak védelmére mindenki köteles. A hívők kölcsönösen tartoznak védelemmel egymásnak másokkal szemben."

"§ 16. Azok a zsidók, akik követnek minket, segítséget és támogatást kapnak; nem követünk el velük szemben igazságtalanságot, sem az ellenségeiket nem támogatjuk."

(...)

"§ 38. A zsidóknak a háborús költségeket a hívőkkel együtt kell állnia, egészen addig, amíg csak azok (a hívők) háborúban állnak."<sup>18</sup>

A Korán mélyebb vizsgálata alapján feltételezések vannak arra, hogy a hibrid szövetség iszlám vonásai – Mohammed pozíciójának erősödésével – az időben fokozatosan előrehaladva mind hangsúlyosabbá váltak. Ezzel párhuzamosan pedig a más vallásúak (pl. zsidók) iránti türelem is csökkenni látszott. Jól példázza ezt Mohammed egyik késői "kijelentése", amely a muszlim és pogány felek közötti házasságkötés megtiltására irányult.<sup>19</sup> Ebből és más rendelkezésekből is kirajzolódik, hogy az előírások ekkor már a hívők privát jellegű életviszonyainak szabályozását is célozták. Mohammed nemcsak az ehhez hasonló rendeletekben, hanem egyes, konkrét esetekben hozott döntésekben is Allah kijelentéseit és döntéseit látta. Ez volt *Allah jogvezetése* (a Koránban is előforduló arab szóval: *huda*)<sup>20</sup>, amelyet – a próféta mint helyi döntőbíró közvetítésével – Allah Medinában aztán közvetlenül és ténylegesen is gyakorolhatott az elé, illetőleg küldöttje, vagyis a próféta elé hozott ügyekben. "*Bármilyen dolgról is vitatkozzatok, vigyétek az ügyet Allah és az ő küldöttje elé!*" – rögzíti a Korán a 4. szúra 59. versében.<sup>21</sup> Allahnak ezekben a "jogi" rendelkezéseiben fejeződött ki szuverén akarata és a muszlim felfogás szerint ez az, amely elhozza a "jót", amennyiben azt az emberek követik. A Korán 17. 9. szerint: "*Ez a Korán vezet el ahhoz, ami helyesebb.*" A hívőknek Allah törvényeihez és rendelkezéseihez kell igazítaniuk magukat és nem pedig a saját döntéseik szerint járniuk. "*Aki az én igaz vezetésemet követi, nem fog megtévedni és nem lesz boldogtalan.*" – köti össze a jogvezetésre való felszólítást egy ígérettel is a Korán a 20. szúra 123. versében. Allah jogvezetéséről és a közösség egységességéről kialakult

<sup>18</sup> Wellhausen, Julius 1889. 69-71.

<sup>19</sup> Nagel, Tilman 1975. 22.

<sup>20</sup> Például: Korán 9. Szúra 33. Vers: „*Allah az, aki küldöttjét az igaz vallással és a jogvezetéssel hozzátok küldte, hogy győzelemre segítsen titeket (...)*” s. f.

<sup>21</sup> Nagel, Tilman 2001. 180.

fenti felfogások pedig az utókor számára is meghatározóak voltak a muszlim életvezetés közösségi és privát szintű rendezését tekintve.<sup>22</sup>

A jogvezetésnek az iszlámban betöltött teológiai jelentősége és értelmezése kapcsán érdemes megemlíteni ehelyütt Hansjörg Schmid munkáját, aki a keresztény megváltást az iszlám jogvezetéssel állította szembe, mint a két vallás üdvözülésről szóló alapkoncepcióit.<sup>23</sup>

### **I.3. A Korán, az imamátus, a szunna, avagy a jogvezetés intézményei Mohammed után**

A Mohammed által kialakított, teokratikus<sup>24</sup> jellegű közösségi rend nemcsak a köz-, hanem a magánélet szféráját is fokozatosan egyre jobban érintette. Ennek a közösségi rendnek a fókuszpontjában a "Isten küldöttje" állt, személyében is. Mohammed képezte ugyanis a közösség egységességének centrifugális erejét és rajta keresztül nyilvánult meg újra és újra Allah jogvezetése is. A források alapján tisztázatlan, hogy ebben a helyzetben Mohammed miért nem rendelkezett egyértelműen az általa szervezett szövetségi rend földi pályája utáni sorsáról. A síiták felfogása szerint ugyan 632. március 16-án, röviddel halála előtt, a próféta egy rövid, de egyértelmű mondattal felhatalmazta unokafivérét, Alit a közösség irányítására.<sup>25</sup> Mindazonáltal az események ilyen síita interpretálása végül az első polgárháborúhoz (*fitna*, 656-661) és az iszlám közösség repedéséhez vezetett. Továbbá a modern tudományos vizsgálatok is csak az utódlásra vonatkozó bárminemű prófétai rendelkezések hiányát tudják megállapítani a meglevő források alapján.

Mohammed direktíváinak hiányában a teokratikus berendezkedés a próféta halálával ennek megfelelően veszélybe is került. Megakadt Allah kinyilatkoztatásainak folytonos közvetítése, és eltűnt a már nemcsak a medinai városi államszerveződést, hanem immár majd' az egész Arab-félszigetet felölelő szövetségi rendszer összetartója is. Erre az alaphelyzetre a muszlim közösség a kalifátus létrehozásával válaszolt. A kalifák apparátusa nemcsak hatalmi-politikai kérdésekre szolgált válaszul, uralmuk "teológiai"<sup>26</sup> megalapozottságú is volt. Arra azonban mégsem

<sup>22</sup> Nagel, Tilman 1975. 7-23. o. alapján

<sup>23</sup> Ld: Schmid, Hansjörg 2004.

<sup>24</sup> Ld: Ramadan, Said 1980. 48-54.; Ramadan csak részben tudja vitatni az iszlám állam teokratikus jellegét indoklásával, mely szerint „az iszlám vallásos állam alapkonceptiója azon alapul, hogy nincs semmiféle lelkesi hierarchia“, így az iszlám jog nem vezethet teokráciához.

<sup>25</sup> Halm, Heinz 2005. 11.

<sup>26</sup> A „teológia“ kifejezés használatát korábban mellőzték az iszlámmal kapcsolatosan, mondván, hogy az iszlámban vallásjog van teológia helyett. Általános értelemben, mint „vallási rendszer“, „tanok“ azonban mind inkább használatossá válik, lásd: Nagel, Tilman 1994.

adott választ, hogyan közvetítheti Allah jogvezetését Mohammed halálát követően, ha maguk a kalifák mégsem rendelkeztek azzal a spirituális tekintéllyel, hiszen az iszlám tanai szerint Mohammed volt az utolsó a próféták sorában. Egy 8. századi hadisz szerint "Mohammed" a következőket mondta: "Az izraelitákat próféták vezették. Ahogy meghalt az egyik, jött a másik. Utánam azonban már egy sem lesz több. De jönnek majd örökösök (kalifák), mégpedig sok! Tartsd meg nekik hűségesküdet és add meg nekik mindazt, amit Allah előírt részükre."<sup>27</sup> Hiába volt azonban a kalifák uralma teológiailag is "aláducolva" és az első négy, "jogvezette" kalifa hiába állt személyes kapcsolatban is Mohammeddel annak eltávozása előtt, a közvetlen isteni vezetés kvázi szakramentumával már egyik sem rendelkezett. Így váltak szükségessé a prófétai közösség vallási alapprincípiumait továbbvívó – Tilman Nagel kifejezésével – "pótló intézmények". Ezeknek a pótló intézményeknek a kifejlődése azért is lényeges, mert rámutatnak az ekkorra már – először Arábia végleges egyesítésével, majd Szíria és Palesztina (635), Irak, Irán és Egyiptom (642), stb. katonai meghódításával – világbirodalommal terjeszkedő szerveződés vallási attribútumára. Ezek a vallási intézmények ugyanis a hatalmi centrumok, vagyis a kalifák tevékenysége nélkül, "sőt részben a kalifátus érdekeltségével szemben alakultak ki." – írja erről a folyamatról Nagel.<sup>28</sup> Ennek ellenére a politikumot is meghatározó erővé nőttek ki magukat a birodalomban.

Az első ilyen intézmény természetesen maga, a Korán volt, amely az iszlám jog első számú jogforrásaként van érvényben a mai napig. A Koránról a vallásos iszlám jogtudomány azt tartja, hogy szó szerinti szövegezésében és értelmében teljességében Alláhtól származik.<sup>29</sup> A kontextuális hitelességét az adja, hogy továbbhagyományozása megfelel az ún. *mutawatir* elvének. Eszerint az elv szerint egy szöveg vagy bármely egyéb információ abban az esetben minősül „végérvényesen hitelesnek”, amennyiben annyi, egymástól független tanú van rá, hogy nem merülhet fel kétkedés a megbízhatóságával szemben. A Korán kapcsán annyiban fogalmazódik meg speciálisabban ez a követelmény, hogy a szövegek továbbadói hitelességét úgynevezett *sanad-ok*, vagyis továbbadói láncolatok igazolják. (Ezek a továbbhagyományozói láncolatok a hadiszok vonatkozásában az *isznádok*.) Ezekkel a láncolatokkal kapcsolatosan kell fennforognia olyan számú – és egymástól elkülönülő – továbbadói körnek, hogy egyszerűen "lehetetlennek" tűnjön az, hogy a szöveg mégis téves. Allah a Korán közvetett forrásaként pedig azért jelölhető meg, mert a

<sup>27</sup> Nagel, Tilman 1975. 40.

<sup>28</sup> Uo. 41.

<sup>29</sup> Gätje, Helmut 1983. 49.

szöveg az "utánozhatatlanság különböző jegyeit" hordozza magán (ez az ún. *I'djaz* elve).<sup>30</sup>

A Korán megszövegezésének története a fentiekhez képest mégis összetettebb folyamat volt. A próféta funkcióit és a közösség jogvezetésének alapelvét az első időkben a próféta ismert és a köztudatba már bevésődött "örökérvényű", sem térbeli, sem időbeli korlátoknak nem alárendelt figyelmeztetései, kijelentései, utasításai, stb. pótolta. A Koránban a 2. Szúra 38. versben olvasható, hogy "*ha valaki aztán az én igaz vezetésemet követi, nem kell félnie, nem lesz szomorú (az ítélet napján)*". Mohammed tehát szóbeli kinyilatkoztatásaihoz is "magasabb rendű", túlvilági vonatkozásokat rendelt. "A kijelentések már a próféta életében eszközökké váltak arra, hogy ténylegessé váló kormányzóságát érvényesíthette a hívők felett. Halálát követően pedig ez a szemlélet szükségszerűen ahhoz vezetett, hogy (a próféta kijelentések) kezdetben a közösség és a közösség vezetői számára egyedüli tanácsosai voltak." – írja Nagel.<sup>31</sup> Ezekből a kijelentésekből aztán egy többlépcsős folyamat eredményeként született meg már az *al-Kitab*, vagyis a Korán könyve. A próféta elhalálását követően gyorsan lázadások és zavargások törtek ki, az új hittől és a politikai tömörüléstől való elszakadás céljával. Ezekből a zavargásokból katonai konfliktus alakult ki (Ridda-háborúk 632-634.), melyeket végül az első kalifa, Abu Bakr vert le. Abu Bakr adott végül parancsot arra is, hogy a veszélyeztetett helyzetben jegyezzék le ezeket a koráni kinyilatkoztatásokat, amelyeket addig egy kis csoport még a próféta életében rituális céllal őrzött meg. Ezt a munkát aztán később a sorsát tragikusan befejező Utmán kalifa folytatta, akinek az utasítására "kanonizált" Korán végül a később egyre erőteljesebben differenciálódó muszlim vallási irányzatok szent könyvévé vált. A különböző, a birodalomban szerteszét keringő alternatív "változatok" kiszorítására és a Korán végső változatának rögzítésére pedig később az ommajád kalifák tettek további lépéseket. "*Innentől kezdve ez képezte számukra és az összes többi muszlim uralkodó számára rezsimjük változhatatlan alapkövét. (...) A Korán a közösség vezetésének a legjelentősebb, legrégebb és legvitathatatlanabb pótló intézménye, amelyet (egykoron) Allah szóvivője, a próféta látott el.*" – szögezi le Nagel.<sup>32</sup> Ezzel rámutatva arra, hogy a Korán a kalifátus számára egyszerre jelentett legitimáló, de uralmukat is korlátozó tekintélyt.

A Korán tekintélye azonban ezzel generált egy másik problémát is, a kalifák uralma így ugyanis felülvizsgálhatóvá vált, uralmuknak "az

<sup>30</sup> Bauer, Wolfgang Johann 2013. 40-41.

<sup>31</sup> Nagel, Tilman 1975. 42.

<sup>32</sup> Nagel, Tilman 1975. 39-44. o. alapján

*iszlámmal nem egyező jellege*” feszültségpontot jelenthetett számukra. Ezen túlmenően pedig megjelentek olyan csoportosulások is, amelyek vitatták, hogy a Korán megjelenésével egyáltalán szükséges-e még bármilyen más hatalmi pozíció az iszlám közösség vezetéséhez. Ez a csoportulás volt a *harigiták* mozgalma, akiknek aztán viszonylag hamar be kellett látniuk saját tapasztalataik alapján, hogy a Korán egymaga még egy kisebb közösségben sem szolgál válasszal minden felmerülő problémára. Így pedig mégiscsak szükséges a felmerülő ügyeket értelmező, abban iránymutató *“imám”* szerepe.

Ezzel el is érkeztünk a második *“pótló intézményhez”*, ami az *imamátus* intézménye az iszlám történetében. Maga az imám szó zsinórmértéket, példaképet jelent, és lényeges, hogy az egyes muszlim vallási irányzatokban valamelyest más és más jelentéssel töltődött fel a fogalom. Ehelyütt a témánk vonatkozásában az alábbiak rögzítésére kell szorítkoznunk: Nagel meghatározása alapján az imamátus – legalábbis a síita értelmezés szerint – a személyes állami irányítás karizmatikus uralmi intézménye, melyben az imám – *“isteni inspiráció”* segítségével – a rábízott közösséget nemcsak megóvja, hanem egyenesen az üdvösség irányába vezeti.<sup>33</sup> Ez az értelmezés az iszlám síita ága kialakulásának, illetőleg a negyedik *“jogvezetés”* alatt álló kalifa, Ali sorsának vallásos interpretációjából ered. Az iszlám síita ága szerint ugyanis Mohammed egyetlen legitim örököse kizárólag vője és unokafivére, Ali lehetett volna, akinek előbb több mint húsz éven át tartó várakozása, majd halála, illetőleg leszármazóinak és rokonainak tragikus sorsa, egyfajta *“vértanúsága”* a síita iszlám forráspontjaivá, egyúttal az iszlám vallás ősszakadásának okaivá váltak. Ali követői szerint ugyanis csak az Ali és a próféta közötti rokoni kapcsolat, továbbá a próféta kifejezett rendelkezése (lásd: fentebb) kölcsönözhettek karizmát és *“isteni inspirációt”* az iszlám közösségének vezetésére, továbbá a Korán rendelkezéseinek Allah akaratának megfelelő értelmezésére és alkalmazására. Ehelyütt megjegyzendő, hogy a szunnita jogfelfogásban, mindenek előtt a tekintélyes, 10-11. században tevékenykedő muszlim jogtudós, al-Mawardi munkájában az imám fogalma szorosán összefonódik a kalifátus fogalmával, illetőleg az *idzstihadra*, vagyis a saját tudáson és ítélőképességen alapuló önálló jogi döntéshozatalra való képességgel.<sup>34</sup>

A harmadik pótló intézmény az ún. *szunna*, amelynek kialakulását a próféta utáni idők hétköznapijainak újabb és újabb olyan kérdései segítették elő, amelyekre a Korán egyáltalán nem szolgált válaszul. Külső

<sup>33</sup> Nagel, Tilman 1975. 50.

<sup>34</sup> Uo. 44-50 és Nagel, Tilman 1981. 80-85.

szempontból vizsgálva a *szunna* kifejlődésében lényegében tehát az Allahnak tetsző életmód igénye fogalmazódik meg, bizonyos vallásos tökéletességre törekvés: Az "igaz" és a "helyes" cselekedet keresésének egyfajta muszlim útja. Maga a szó egyébként eredeti jelentésében magatartást, eljárást, illetőleg szokást is jelent és a Korán-kutatások alapján összesen 16 alkalommal szerepel a Koránban. Kissé ellentmondásos módon egyes helyeken még Allah viszonyulását jelöli népe, vagyis a hívők közösségéhez, míg másutt éppen a "hitetlenek" magatartását. A vallásos iszlám jogtudomány szempontjából – definíció szerint – *a szunna jelenti mindazt, amit a próféta szóval, cselekedettel, vagy éppen hallgatólagos jóváhagyással kinyilvánított és nem foglaltatik benne a Koránban.* A Koránt követve második forrásként érvényesül nemcsak a muszlim jogtudomány, hanem általánosan "*Allah üzenetének felkutatása*" szempontjából is. Mivel a próféta földi pályafutása, a Korán szövegének egységesítése és a *szunna* kifejlődése között jelentős időbeli különbségek állnak fenn, magától értetődőnek tűnik a kérdés, mi igazolja a *szunna* jogforrásként történő elfogadását az iszlámban? A vallásos jogirodalom<sup>35</sup> elsősorban a Koránra hivatkozik e kérdésben, például az iszlám szent könyvében többször is, így a 4. szúra 59. versében előforduló versével: "*Ó, akik ti hisztek, engedelmeskedjete Allahnak és engedelmeskedjete küldöttjének!*" Vagy az 59. szúra 7. versével: "*Amit csak a Küldött nektek ad, vegyétek úgy; és amit megtilt, attól pedig tartózkodjatok.*" Ahogy ezekből a sorokból is kiolvasható, a *szunna* fókuszpontjában nem is feltétlenül Allah, hanem a küldöttje, vagyis a próféta áll. Ezért a próféta kijelentéseinek hitelessége, tekintélye különösen jelentős a hívők szemszögéből. Kijelentéseinek tévedhetetlenségét javarészt ugyancsak Korán-versek támasztják alá, így például a 3. Szúra 161.: "*Elképzelhetetlen, hogy a próféta hazudjon (...)*", stb. További fontos támpont, hogy a próféta magatartása két csoportba osztható. Az egyik csoportot (*wahy*) képezik azok a megnyilvánulások, amelyeket Allah közvetlenül inspirált, akár a prófétához intézett megszólítások, utasítások, angyali hírnök elküldése vagy akár álmok formájában. A másik csoport a már fentebb említett *idzstihad* kategóriája, ezeket az eseteket nem előzte meg közvetlenül isteni beavatkozás, ezek a próféta saját tudására, intuícióra, stb. alapozott döntések eredményei. Márpedig a próféta tévedhetetlenségét alapozza meg az is, hogy a *szunna* részévé főszabály szerint csak a *wahy* útján született prófétai beszédek, magatartások, stb. válhatnak.<sup>36</sup> De térjünk vissza ahhoz és vizsgáljuk meg

<sup>35</sup> Bauer, Wolfgang Johann 2013. 45.

<sup>36</sup> Bauer, Wolfgang Johann 2013. 44-58. o. alapján

Tilman Nagel elemzése alapján, hogyan alakult ki a *szunna* a prófétai jogvezetés pótló intézményeként a Korán és az imamátus mellett!

A kifejezés első feltűnése a I. Fitna idejéhez, pontosabban a siffin-i katonai konfliktushoz kapcsolódik, melyet a negyedik kalifa, Ali és az első ommajád kalifa, Muawiya vívott egymással. A konfliktus – legalábbis látszólag – egy megállapodással ért véget, melyben a felek egymással a szunnára hivatkozva kötöttek egyezséget. Ahogyan arra Tilman Nagel rámutat, a szó azonban itt még sokkal inkább jelöl egy pogány eredetű, vagy legalábbis az iszlám előtti törzsi időkből származó, "jó erkölcsökre" hivatkozó jogszokást, semmint egy tényleges vallási tartalommal bíró kifejezést. Már erősen vallási töltettel jelenik meg a szunna azonban egy kiemelkedő ommajád uralkodónak, Abd al Maliknak írt levélben, amelyet egy bizonyos Hasan al-Basri jegyzett. Basri ebben a levélben előadta, hogy az ő felmenői már "*Isten küldöttjének szunnáját*" követték és egyéb hasonlóan dicséretes dolgokat tettek. Továbbá visszamenőlegesen vitatta a harmadik kalifa, Utman uralkodását is, aki nézetei szerint olyan lépéseket tett, amelyek ellentétben állnak a próféta szunnáival. A harmadik példával Nagel a szunna kialakulását szemlélteti, amikor is egy medinai kormányzó a 7. század első felében egy kormányzati döntés kapcsán tekintélyes jogtudósokat, köztük Mohammed kor-, és munkatársainak leszármazóit hívta segítségül annak érdekében, hogy a tanácsuk alapján meghozott döntés Allahnak "tetsző" legyen. Ez a medinai kormányzó egyébként nem más, mint Umar ibn Abd al-Aziz volt, aki később kalifává is emelkedett. A vele kapcsolatos hadisz elég egyértelműen fogalmaz a szunna hangsúlyosabbá váló szerepe kapcsán: "*A próféta és az uralkodó (az iszlám korai szakaszában) sunna-normákat alkottak. Azokhoz tartani magunkat azt jelenti, menedéket lelni Isten Könyvénel és erőt nyerni (a kitartáshoz) Isten vallásában. (...) Aki magát azok által vezetni hagyja, jogvezetés (huda) alatt áll, aki azt segítségül hívja, győztes lesz. Aki elhagyja és nem jár Isten Ösvényein, (...) az a pokolba kerülhet, ami bizonytal szörnyű végzet.*"<sup>37</sup> Ahogyan azt a fenti szunna-részlet kapcsán Nagel kifejti, az elbeszélés olyannak hat, mintha maga Mohammed és ősi közössége lépne át a múltból a jelenbe a muszlim hívők számára, mintha Mohammed jogvezetése elevenedne fel a múltból a szunnán keresztül. "*A muszlimok elképzelése szerint bennük (a szunna történeteiben) élnek tovább a Mohammed és legjelentősebb kortársainak gondolatai, tettei és szavai.*" – írja erről Nagel.<sup>38</sup> A következő értelmezési szakaszban Nagel arra mutat rá, hogy a szunna sok esetben már ismert "istenti", koráni parancsok, tilalmak részletszabályait állapítja meg. Ilyen

<sup>37</sup> Nagel, Tilman 1975. 53.

<sup>38</sup> Uo. 55.

például a "megvastagodott" szőlő levének fogyasztásával kapcsolatos tilalom magyarázata. Eszerint a szunnából kiderül, hogy sokan úgy gondolták, mivel Umar ibn al-Hattab is fogyasztotta azt, ezért ebből az következik, hogy engedélyezett bort fogyasztani. Al-Aziz azonban kifejtette, hogy ez nem így van, mivel ez csak addig lehetséges, amíg a szőlőlé – az erjedés által – nem válik alkoholtartalmúvá. Egy másik parancsolat szerint a bejövő alamizsnát szét kell osztani egyes személyek között. Az ehhez kapcsolódó "részletező" szunna alapján pedig azt is szabályozták, mely javakból kell, hogy álljon az alamizsna: pénzerméből, aranyból, gyümölcsökből, állatokból. Ahogyan az a fenti rövid összefoglaló alapján látható, a *szunna* Mohammed jogvezetése tekintélyének megjelenítése és a részletező szabályok fenti logika szerinti alkalmazása által vált képessé a mindennapi ügyekben felmerülő kérdésekre válaszokat találni.<sup>39</sup>

A II. fejezet témájára is tekintettel érdemes leszögezni a *szunnával* kapcsolatos legalapvetőbb tudnivalókat. A gyakran használt "próféta szunnája" kifejezés lényegében normaképző magatartást jelöl, voltaképpen elvonatkoztatott kifejezés. Fontos kapcsolatban áll a hadíszokkal, amelyek a szunnát írott formában tartalmazzák. A szunna tehát semmilyen konkrét szent iratot, gyűjteményt nem jelöl, absztrakt fogalom. Ellenben a hadíszokban már konkrét történetek formájában jelenik meg. A hadíszok a gyakorlatban leginkább rövid történeteket tartalmaznak, melyeknek a központi alakja Mohammed próféta. Ezek a történetek mesélik el, hogy a próféta konkrét élethelyzetekben mit mondott és cselekedett, milyen utasítást adott, hogyan foglalt állást, stb. Így válnak ezekből az elbeszélésekből a muszlim közösség számára az emberi cselekvéseket igazító normákká. Az elbeszélések előtt állnak legtöbbször az ún. isznádok, amelyek a történet továbbadóinak neveit tartalmazzák. Egy leegyszerűsített példa erre: "A adta tovább a történetet B-nek, B-től C hallotta, aki D-nek adta tovább." A hadíszok száma több tízezerre rúghat, már a 8. században mintegy két és félezer hadíszról értekezett a hadísz-gyűjtő Ibn Shihab al-Zuhri. Hitelességük azonban már a korban is jelentős problémákat vetett fel, a modern tudomány és különösen az iszlám tanainak rendszertani értelmezése szempontjából pedig ez különösen így van. Erre példa a muszlim nők státuszának megítélése kapcsán releváns hadísz-gyűjtemény, amely azt a kérdést járja körül, hogy a muszlim nők mehetnek-e mecsetbe. A hadísz-szövegek tartalmuk alapján szinte teljesen eltérő iránymutatásokat adtak erre. Egy részük szerint Mohammed engedélyezte ezt, más részük szerint nem.

---

<sup>39</sup> Nagel, Tilman 1975. 50-57. o. alapján

Jelentős azon hadiszok száma, amelyek szerint a próféta valamilyen feltételhez kötötte azt: „A próféta mondja: „Ne tiltsátok a ti asszonyaitoknak, hogy a mecsetbe menjenek, azonban jobb otthon maradniuk!”; „Ne tiltsátok meg a ti asszonyaitoknak, hogy éjszaka a mecsetbe mehessenek!”; „Ne tiltsátok meg a ti asszonyaitoknak, hogy a mecsetbe menjenek, ha engedélyt kértek arra!” stb. A szunniták hat hadisz-gyűjteményt fogadtak el mindenképpen „kánoninak”, míg a síiták esetében sajátos gyűjtemény-rendszerrel beszélhetünk. A hadiszok keletkezésének kapcsolatos problémát a tanulmány II. fejezetében, az iszlám jog keletkezése kapcsán vizsgáljuk az alábbiakban.

### **II.1. Az örök „misztérium”, avagy az iszlám jog keletkezése**

Hogy az iszlám jog keletkezésének története mekkora súllyal bír és milyen jelentős fejtorés elé állította a tudományt, azt egy francia szerző, Georges-Henri Bousquet megállapítása világítja meg. Bousquet 1947-ben az iszlám jog eredetét írásában „soha meg nem oldódó misztériumnak” nevezte.<sup>40</sup> A tudományos viták elsősorban a körül a kérdés körül forognak, hogy az iszlám jog visszavezethető-e közvetlenül a mekkai-medinai hitközösség időszakára. Ez az ún. *saríá*-vita egyik gyújtópontja, hiszen a muszlim hívők sokasága számára az iszlám jog tekintélyét maga, Mohammed alapozta meg. Ebből pedig számos dolog következhet, mindenekelőtt, hogy a muszlimok hitüket annak teljes valójában csak a *saríával* együtt élhetik meg. Ez viszont a fennálló állami-jogi keretek és intézmények átalakítására irányuló kívánalmak miatt okozhat feszültséget.<sup>41</sup>

Ami az iszlám jog létrejöttéről szóló vallásos muszlim nézeteket illeti, Muhammad al-Khudari hat történelmi szakaszt különböztetett meg a kialakulás folyamatában. Az egykori kairói jogászprofesszor felosztásához azonban fontos hozzátenni, hogy a fentebb említettek miatt a konzervatívabb vallásos felfogás számára helytelen az iszlám jog kialakulására pusztán a próféta után elinduló fokozatos történelmi folyamatként tekinteni. Ennek megfelelően Al-Khudari felosztása szerint az első időszak a próféta időszaka, a második a négy „jogvezetés alatt álló” kalifáé, a harmadik az első polgárháborút követően az ommajádok késői időszakáig (8. század közepe), a negyedik a 10. század közepéig, vagyis a metropoliszokban a muszlim szellemi valóság társadalmi beágyazódásáig, az ötödik a bagdadi kalifátus 1258-as bukásáig tartott. A

<sup>40</sup> Motzki, Harald 1991. 22.

<sup>41</sup> Heine, Peter 2009. 66-67.

legutolsó, hosszú időszakban a „teremtő” muszlim jogtudomány visszaesett Al-Khudari szerint, aki a korszak legnagyobb problémájának az „iszlám jog szellemének” szem elől tévesztését látja: Vagyis a megértését és belátását annak a rendnek, amelyet Allah a muszlimoknak követésre rendelt. Maga, a felosztás sajátos logikát követ, a történelmi periódusok az iszlám jogszolgáltatást csak annyiban befolyásolhatják, amennyiben azt az adott kor viszonyainak megfelelően szükséges újraértelmezni. A korszakok egyik fontos rendezőelve a szunna, pontosabban a hadíszok története, melyek keletkezéséhez Mohammed életében hozott döntései szolgáltak modellel. A később, részben a Korán részeivé váló prófétai rendelkezések hosszabb idő alatt, kifejezetten a muszlimok között konkrétan felmerülő egyedi esetekre vonatkozva kerültek kijelentésre a próféta számára. Ezekre az egyedi ügyekre prófétai rendeletek, törvények formájában „közvetített” kijelentések az eredeti mintái a muszlim jogvezetésnek Al-Khudari szerint.<sup>42</sup> A vallási felfogás tehát hagyományosan Mohammedre vezeti vissza az iszlám jogot nemcsak elméleti rendszerében, hanem történetileg is. Mégpedig elsődlegesen a Korán és a szunna, illetőleg a szunnát írottan rögzítő hadíszok rendelkezéseire.

A tudományos viták fő vonalai az iszlám keletkezéséről egészen a 19. századtól a 21. századig tartottak. A muszlim felfogással tartalmilag többé-kevésbé egyező klasszikus tudományos elképzelést elsőként a magyar Goldziher Ignác munkája kérdőjelezte meg. Ezek a kérdőjelek elsősorban abból származtak, hogy a Korán írásos rögzítése, amely a próféta halálát követő két évtizedben lezárult, valamint az első jogilag releváns forrásszövegek között óriási időbeli szakadék, konkrétan mintegy másfél évszázad látszott tátongani. Goldziher ismerte fel először, hogy a 9. és 10. századból származó nagy hadisz-gyűjtemények számos időrendi tévedést és ellentmondást mutatnak fel és nem tűnnek teljesen megbízható forrásnak Mohammed cselekedeteinek és utasításainak hiteles visszaadására. Már a 20. században Joseph Schacht ennél is továbbment. Korszakalkotó művében lényegében azt állította, hogy az iszlám jog kialakulása – a Kr. u. 9. század második felére – későbbi, járulékos fejlődés eredménye volt, és valójában sem a prófétáról szóló hagyományokkal, sem a Koránnal nem áll szoros összefüggésben létrejött. Jelentős, hogy ezzel Schacht végső soron azt állítja, hogy Mohammednek nem állt szándékában létrehozni egy jogi szerveződést. *„A jog tulajdonképpen értelmében nagyrészt a vallás szféráján kívül áll, a vallásos kötelezettségek korpuszába olvadt bele, megtartva eltérő és*

---

<sup>42</sup> Nagel, Tilman 2001. 155-166. o. alapján

*sajátságos jellegét. Mindazonáltal tiszta elválasztás mégsem lehetséges.*” – írta Schacht.<sup>43</sup> Megállapításait egyebek mellett arra alapozta, hogy mindazok a hadíszok, amelyekkel a jogi tradíciókat alátámasztani kívánják, valójában nem szolgáltatnak elegendő információt ahhoz. Továbbá, hogy az isznádok, vagyis a hadíszok hagyományozó láncolatai még nem lehettek alkalmazásban a Mohammed halálát követő első évszázadban, így nem is igazolhatnák azt bizonyossággal, hogy a prófétai hagyományok valóban visszanyúlnak a próféta halálát követő legkorábbi időszakig.<sup>44</sup>

Ugyan Schacht érvei és következtetései – a muszlim vallású tudósokat leszámítva – sokáig szinte ellenállás nélkül kezdték áthatni az iszlám jogról szóló tudományos gondolkodást, végül több irányból is revidálásra kényszerültek. A legfontosabb kiigazításokat Harald Motzki végezte el. Motzki rámutatott arra, hogy számos esetben Schacht eszmefuttatásai következetlenek, továbbá Schacht művének megjelenését követően megismert – és a témában releváns – forrásdokumentumokat (a mekkai Abu Bakr Abdarrazzäq hadísa) is feldolgozott.<sup>45</sup> Ennek alapján Motzki – Goldziher, Schacht és mások megállapításainak kritikájaként – az alábbiakat rögzíti: a *fiqh* kialakulásának folyamata valamelyest eltérő volt a különböző iszlám metropoliszokban (Medina, Basra, Kufa, Damaskus, Mekka, stb.). Motzki szerint való igaz, hogy a hadísz-kutatások alapján úgy tűnik, a Koránt, a szunnát és a konszenzust (*igma*) nem lehet megjelölni az iszlám jog kifejlődésének közvetlen forrásaként. Mindazonáltal a vizsgálatok azt mutatják, hogy már a próféta halálát követő évszázadban tudatos gyakorlattá alakult a Mohammedre és a Koránra, „mint jogforrásokra” történő hivatkozás és ez innentől fokozatosan mind karakteresebbé vált. Valamint igenis léteznek olyan prófétai és egyéb, a korra vonatkozó hagyományok, melyeknek hitelessége alátámasztható. Ugyan az iszlám jogtudósok – leginkább csak büntetőjogi, illetőleg államjogi területen – valóban meríthettek az ommajádok (Kr. u. 661-750.) kormányzati intézkedéseiből. Mindazok a feltevések azonban, így például Schachté, amelyek az iszlám jog létrejöttét lényegében az ommajád uralkodók hivatala – az iszlamizáció során eszközölt – egyfajta „innovációjaként” fogják fel, felülvizsgálatra szorulnak. Már a 7. század végén – 8. század legelején kialakultak ugyanis vallást, és ezzel együtt jogot oktató helyi műhelyek. Nem mellékes, hogy Motzki szerint ezek tevékenységénél – ekkor még legalábbis – a hadíszok másodrangú szerepet játszottak, sokkal fontosabb

<sup>43</sup> Motzki, Harald 1991. 41.

<sup>44</sup> Motzki, Harald 1991., 8-48. o. alapján

<sup>45</sup> Uo. 53.

volt kezdetben az ún. *ra'y*. A *ra'y* jelöli a jogtudósok saját, önálló véleményét jogi kérdésekben. Példa erre az egyik, ha nem a legkorábbi (ismert) jogtudós Mekkában, Abdallah Ibn Abbas, akinek tanítói aktivitása fontos szerepet töltött be az iszlám jog kialakulásában Motzki szerint. A 7. században élő Abbas-nál ez az oktatói tevékenység egyszerre volt vallási és jogi jellegű is. Központi szerepet töltött be nála annak a kérdésnek megválaszolása, milyen is az iszlámnak megfelelő életvezetés egy muszlim számára? Ugyan valóban önállónak, vagyis „*ra'y*”-nak lehet nevezni tevékenységét, mégis fontos, hogy Abbas sokszor alapozta tanítását a Koránra, viszont szinte egyáltalán nem a prófétai hagyományokra (*szunna*). Mivel tanítványai aztán halálát követően is továbbvitték iskoláját, ezért az első század utolsó harmadában már nemcsak Mekkában, hanem más muszlim városokban (Kufa, Basra, Taif, etc.) is folyt az oktatás. Így kezdett terjedni a *fiqh* és ezért tekinti Abbast az iszlám jog egyik legfontosabb kiinduló pontjának Motzki.<sup>46</sup>

Motzki tudományos hozzájárulása kétségtelenül közelebb hoz a probléma megoldásához és közvetlenebb kapcsolatot mutat fel Mohammed ideje és az első relevánsabb jogszövegek között. Számos kérdés azonban még mindig nyitott marad. Ilyen például, hogy amennyiben a muszlim jog egészében prófétai örökség, amelyet Mohammed tudatosan hagyományozott tovább, miért nem tapasztalhatjuk annak a próféta halálát követő azonnali és közvetlen intézményesülését a történelmi forrásokban? A másik, jelentősebb problémát pedig kétségtelenül a prófétáról szóló hagyományok történelmi hitelessége szolgáltatja. Vagyis, hogy azt a több ezer hadísz, amely ráadásul jóval – akár évszázadokkal – Mohammed után keletkezett, hogyan lehet a próféta életéről szóló hiteles történelmi dokumentumként elfogadni? Különösen akkor, ha ráadásul sokszor teljes ellentmondásban állnak egymással és más kordokumentumokkal is.

## II.2. A misztérium leleplezése?

Tilman Nagel sajátos megoldással szolgál a fennforgó dilemmákra. Nagel szerint teljes tévútra visz minden olyan kísérlet, amely a hadíszokra, mint történelmi forrásanyagokra próbál meg támaszkodni. Az oka ennek egyszerűen, hogy a hadíszok „nem is akarnak” azok lenni. Sokkal inkább arra mutatnak rá, hogy Allah jogvezetése még a próféta halálát követően évszázadokkal is létező, működik és hatályos. Nagel elismeri, hogy

<sup>46</sup> Motzki, Harald 1991. 256-264. o. alapján

Schacht kutatási eredményei, melyek a hagyományozói láncolatok, vagyis az isznádok megbízhatóságával kapcsolatos fenntartásokat támasztják alá, valóban bizonyítottak tűnnek. Miközben éppen az isznádoknak kellene igazolnia az olvasók számára egy hadisz közlendőjének hitelességét, számos isznád esetében leszögezhető, hogy csak utólagos „belenyúlással” lehetett a hadisz történetének továbbadói láncolatát egészen a prófétáig visszavezetni. Szintúgy valós, hogy a jelenlegi kutatási eredmények alapján valóban van egy „fekete lyuk” a koráni üzenet, illetőleg magának a Koránnak a megszövegezése és az erre az üzenetre épülő hadisz-irodalom kialakulása között. (Még ha Nagel szerint ez az időbeli szakadék jóval rövidebb is, mint 150 év, mivel az első vonatkozó irodalmi anyagok születése 700 körülre tehető.) Nagel feltételezi – ahogyan arról már fentebb volt szó –, hogy Schacht szerint az ommajádokig lényegében semmilyen sajátos muszlim jogfelfogás nem létezett. Erre az elképzelésre lehet érv a szunnitákhoz tartozó *hanafita* jogi iskola 9. században élt alapítójának, Abu Yusufnak a Schacht által is idézett véleménye. Yusuf úgy vélte, hogy az arab hódításokat követően az uralom alá hajtott területek jelentős részén a hódításokig fennálló jogszokások lényegében csorbítatlanul maradhattak fent huzamosabb ideig. Azt már Nagel teszi hozzá, hogy Schacht feltevését igazolhatná továbbá az is, hogy a *saría* körülhatároltabb fogalmát sem találjuk explicit módon a Koránban. Ráadásul a muszlim jogtudósok is erőteljes értelmezési kényszer alatt állnak, hogy igazolják a *saría* és a Korán egyes versei közötti, előbbi létezését „legitimáló” összefüggéseket, ami egyáltalán nem tűnik egyszerűnek.<sup>47</sup>

„Az iszlám jog történetét mindazonáltal én egy vallásos üdvhír által fémjelzett társadalom kialakulása és továbbfejlődése különböző megjelenési formái egyikeként szemlélem.” – jegyzi meg Nagel, szembehelyezkedve így mégis Schacht felfogásával.<sup>48</sup> Motzki munkája gyenge pontjának pedig az isznádok már kényszeredettségre áthajló vizsgálatát tartja, amely eredménye azonban végül egyáltalán nem szolgál magyarázattal a hadisz-problematikára. „Még ha egy hadisz egészen, vagy nagyrészt nem is a prófétától származik, még mindig létezik és megválaszolásra vár, hogy mi is az egyáltalán.” – jegyzi meg. Nagel a „misztérium” egyik nyitját az iszlám jog alapfogalmai tartalmi kibontásában látja, már a próféta és a „jogvezetés alatt álló” kalifák idejétől vizsgálva azokat. Ilyen alapfogalom a *fiqh* és a *faqih*, és a kérdés, mely kontextusban merültek fel ezek a kifejezések eredetileg? A kérdésre a választ Nagel a hadiszokból származó korabeli történetekkel igyekszik

<sup>47</sup> Nagel, Tilman 2001. 174-176. o. alapján

<sup>48</sup> Nagel, Tilman 2001. 175.

érthetőbbé tenni. A történetek egyik fontos háttere a még Mohammed életében megkezdődött változás közössége életében. A *hidzsra* megtörténtét, Mohammed politikai pozíciójának megerősödését és különösen Mekka bevétele (630) követően fokozatosan változott a vallási üzenet súlypontja. A hangsúly a harci közösség és a kivonulás, a „személyiség és a teljes vagyon Allahra és küldöttjére való áthagyományozásának” üzenetéről fokozatosan a *hitgyakorlatok elsajátítására* helyeződött át Nagel szerint. Ennek olyan pragmatikus okai voltak, mint Mohammed előretörésével a közösség rendkívül gyors számbeli növekedése és területi terjeszkedése, melynek folyományaként a prófétával való személyes kapcsolat lehetősége megszűnt, illetőleg a „koráni” vallással való találkozás körülményei is alapvetően megváltoztak a hívek sokasága számára. „Az új vallást eltanulható hitgyakorlatként kellett már elsajátítani”. – írja Nagel erről a változó időszakról.<sup>49</sup> És itt válik érthetővé jobban a *fiqh*, vagyis a prófétai hit, illetőleg Allah parancsolatai megértésének jelentősége. Nem véletlen, hogy a „hittérítő” tevékenység Mohammed számára hatalma csúcspontján is fontossá vált. Nagel szerint számos forrás bizonyítja, hogy a próféta egyes bizalmi embereit nemcsak politikai, igazgatási, stb. feladatokkal bízta meg, hanem sok esetben a *fiqh* közvetítésével, vagyis egyfajta misszionárius tevékenységgel is. Erre hozza fel példának Abu Musa Al-Asari-t, aki 628-ban az Asarun törzs egy ötvenfős küldöttségével látogatta meg Mohammedet. A próféta maga vezette be Abu Musát az új vallás rejtelseibe és tette meg aztán helytartóvá is kisebb települések fölött. Mohammed halála után részt vett a szíriai hódító hadjáratokban, majd Basra, később Kufa élére került. A muszlim történetírásban Ali b. abi Talib bíró jegyezte fel Musa életpályáját. Témánk szemszögéből nem mellékes, hogy Talib leírása szerint Musa bírói feladatokat is ellátott, emellett érdemeként külön kiemeli, hogy „Musa volt az, aki közvetítette az új hitet Basra és Kufa lakói számára is.” Nagel itt az eredeti forrásszövegben a közvetíteni igére használt arab szót is kiemeli, ami nem más, mint a *fiqh* és a *faqih* szóval is szoros kapcsolatban álló *faqqaha*, amely kioktatást, útbaigazítást is jelent (a *faqih* többes számú formája az egyszerűsítésen átment *fuqaha* szó, jelentése: jogtudósok).<sup>50</sup> Nagel további példát hoz fel, mégpedig Muad b. Gabal személyében, akit Mohammed életének utolsó hónapjaiban – másokkal együtt – azzal a feladattal látott el, hogy az Arab-félszigeten a muszlim hitet minél több emberrel megismertesse. Nagel leírása szerint röviddel később, még Mohammed halálát megelőzően már egyszerre kétszáz ember látogatta meg Jemenből a prófétát Muad b.

<sup>49</sup> Nagel, Tilman 2001. 178.

<sup>50</sup> Nagel, Tilman 2001., 178-219. o. alapján

Gabal missziós munkája eredményeként, hogy személyesen adják tanúbizonyságát az iszlámra való áttérésük jelének a próféta számára. Gabal missziója mindazonáltal korántsem volt példa nélküli. *„A vonatkozó forrásokban nagy számban találhatóak bizonyítékok a hasonló missziós tevékenységekre, melyek célja Arábia iszlamizációja volt akkor, amikor a hidzsrára (kivonulás) már nem volt szükség.”* – írja Nagel, aki szerint a Gabalra vonatkozó szövegek alapján a rituális ima és az egy istenhitre való felesküvés (*„Nincs isten az egy Allahon kívül”*) volt az a legfontosabb szegmens, amelybe a „misszionáriusoknak” a laikusokat be kellett vezetniük.<sup>51</sup> A Gabal térítő tevékenységére vonatkozó forrásszöveg már közvetlen utalásokat tartalmaz az iszlám jog „jogforrásokkal” kapcsolatos témaköréhez kapcsolódóan is. A történet szerint a próféta Gabalnak úgy rendelkezett, hogy az esetlegesen elé kerülő „vitás” ügyekben mindeneelőtt a Korán alapján lehet döntést hozni. Amennyiben a kérdéses esetre a Koránban nem található vonatkozó vers, akkor alkalmazható a *szunna*. És ha adott esetben a *szunnában* sem fedezhető fel odavágó „szabályozás”, csak akkor kerülhet sor a *ra’ya*: Vagyis a döntnök önálló jogi ismereteinek a bevetésére azzal a kikötéssel, hogy megfelelő tanácsadókat is be kell vonnia az adott kérdés eldöntésébe.<sup>52</sup> Nagel az ommajád-dinasztia (661-750) legkorábbi időszakából, tehát pusztán néhány évtizeddel Mohammed halálát követően (632) keletkezett hadisz-szöveget is idéz, amellyel rámutat arra, hogy a *fiqh* egészen a legkorábbi időktől a gyökereiben hordozta nemcsak a vallási szféra, hanem a bírói (jogi) aktivitás fogalomvilágát is.

*„Gabriel egy addig ismeretlen alakjában a prófétához ment, kezét a térdére tette és szólt: „Isten küldöttje! Micsoda az iszlám?” Mohammed válaszolt: „Az iszlám azt jelenti, hogy te az arcodat Allah felé fordítod és tanúskodsz, hogy nincs isten Allahon kívül, és hogy Mohammed Allah küldöttje. Valamint (azt is jelenti), hogy te végrehajtod a rituális gyakorlatokat és a lerovod a tisztulási adományt.” „Ha ezt megteszem, muszlimmá válok?” „Igen.” „Te igazán beszéltél.” – válaszolt Gabriel, majd ismét kérdezett: „És mi a hit, Isten küldöttje?” „A hit abban áll, hogy te hiszel Allahban, az Ítélet Napjában, az angyalokban, a könyvben, a prófétában és abban, hogy te meghalsz és a halál után élni fogsz, hiszel az elszámolásban, a mérlegelésben, a paradicsomban, a pokol tűzében és az isteni törvényhozó hatalomban, amely előre mutat jót és rosszat. (...) „És mi a jó cselekedet, Isten küldöttje?” „Az, hogy úgy féled Allahot,*

<sup>51</sup> Nagel, Tilman 2001. 180.

<sup>52</sup> Nagel, Tilman 2001. 179-180. o. alapján

*mintha láthatnád, mert, ha te nem is láthatod, ő mindig lát téged.” „És ha én ezt teszem, olyanná válok, mint aki igazat cselekszik?” „Igen.” (...)”<sup>53</sup>*

A szöveg egy az egyben megfelel a *fiqh* korai értelmezésének, hiszen az iszlám vallás mélységeibe való „belelátást” szolgálja. A hadízt a 7. század végéig tevékenykedő Abd ar-Rahman b. Ganm-nak tulajdonítják, aki a későbbi források szerint olyan kiemelkedő ommajád uralkodókat is tanított, mint amilyen Muawija (661-680), vagy az egyebek mellett a máig szimbolikus jelentőséggel bíró, jeruzsálemi Sziklamecsetet építtető Abd al-Malik (685-705). Más forrásszövegek alapján pedig idős korára a legnagyobb tekintélyű hittanítók közé emelkedett, aki „egész generációknak közvetítette” („*faqqaha*”) a hitgyakorlatok rejtelseit – fejt ki róla Nagel, aki ar-Rahman szövegét három egységre bontja le. Az első egység az iszlám lényegének összefoglalásáról szól, a második a hit, a harmadik a cselekedetek szerepéről. Nagel az „iszlám” és a „muszlim” meghatározásakor erős párhuzamot, illetőleg utalást vél felfedezni koráni versek (2. szúra 124-135. versek) és a fenti hadisz között. Ezek alapján az iszlám itt úgy jelenik meg, mint az „eredeti” hit, amelyet Ábrahám alapított, és ami hatálytalanná teszi az „írásokat birtoklók” hitét, vagyis a judaizmust és a kereszténységet. Nem az vált „értelmetlenné, amit ők hisznek, hanem Ábrahám istenkeresésének régebbi, eredeti vallása érvényes immár” – fogalmaz Nagel.<sup>54</sup> Az iszlám Ábrahámja a vonatkozó koráni részekben a rituáljogi előírásokat emeli ki, mint a vallási közössége legfőbb princípiumait. Ez áll a „muszlimmá válás” folyamatának középpontjában is, amelynek kapcsán a rituális ima és az ún. *zakát*-fizetés („tisztulási adomány”) kötelezettségét hangsúlyozza Nagel, mint a vallási szertartások, Allah hódolatának lényegi elemei már a mekkai idők (!) prófétai értelmezése szerint. Mindkettő része az iszlám öt oszlopáról szóló hagyományos felfogásnak is. A hadisz második szegmense a hit muszlim meghatározása. Itt témánk tekintetében lényeges Nagel forrás-értelmezése, amely alapján az alábbi következtetést vonja le: „*Egy muszlim hite, ami a rítusok által hoz létre újra és újra szemtől-szembeni kapcsolatot Allahhal, nem az emberek hétköznapi cselekedeteire irányul. Az ugyanis teljes egészében az isteni törvényhozói hatalomnak van alárendelve.*” A cselekedetek, így a fenti szöveg harmadik egységét képező „jó” cselekedetek is Allah „legiszlatív jogkörével” állnak kapcsolatban.

Ennek a „legiszlatív jogkörnek” a jelentőségét a Korán már közvetlenül a teremtéssel is összeköti, erre példaként Nagel a 80. szúra 17-19. verseit

<sup>53</sup> Nagel, Tilman 2001. 182.

<sup>54</sup> Uo. 183.

hozza fel, amelyet ő sok hagyományos európai fordítástól eltérően ad vissza: „(...) Allah megalkotta egy magból az embert, majd rendeltetést adott neki.” (A második fordulatot például több angol fordításban „*enabled him*”, német fordításban „*gestaltete ihn*”, míg egyes magyar fordításokban „*arányossá tette*” kifejezésekkel, tehát alapvetően más jelentéstartalommal adják vissza.)<sup>55</sup> És ebben a rendeltetésben „forr össze” a fenti három, vallásos szegmens is. Ahogyan arra Nagel – elsősorban a próféta vallási üzenetei „medinai” és „mekkai” időszakokra történő felosztásával – többször is rávilágít, a *hidzsra* megtörténte után a kivonulásban részt már nem vevő generációk számára ugyanis megváltozott a vallási alaphelyzet. A medinai, majd kezdetben a koramekkai időkben a próféta a sorsközösség felvállalását, így a kivonulásban és a harci közösségben való részt vállalást hangsúlyozta. A próféta üzenetének társadalmi-politikai szinten történő áttörését követően azonban már a hívek újabb generációi számára az üdvösség, illetőleg a túlvilági dicsőség megszerzése Allah rendelkezéseinek követésében vált lehetségessé. Így vált központi vallásos témává a prófétai kinyilatkoztatásnak megfelelő cselekedeteknek az állandó isteni megfigyelés és felülvizsgálat alatt történő elvégzése is, lényegében a muszlim hívó teljes életvezetése tekintetében. Igaz cselekedet az, „*hogya te Allahot úgy imádod, mintha látnád őt.*” – idézi Nagel a témában Muhammad Al-Bukhari, 9. századi iszlám hitoktatót.<sup>56</sup> És Nagel éppen ebben a vallási kontextusban helyezi el az iszlám jog kifejlődésének kezdetét is. Ahogyan arra rámutat, ennek a felfogásnak felel meg, hogy a *fiqh* szó kezdetben (lásd: I. fejezet) még nem az iszlám jogtudományt, hanem a vallási üzenet értelmezését jelentette, míg a később már kifejezetten a jogtudósokat jelölő *faqih* ekkor még az új, koráni hit hírnökeit és magyarázóit. Ahogyan az Musa és Gabal példáival ábrázoltuk, a *faqih* tevékenysége már valóban visszavezethető Mohammed rendelkezéseire. És éppen a *faqih* az iszlám vallás megértésére, illetőleg Allah akaratának vallásos magyarázatára irányuló munkája tekinthető – „*ahogyan azt Abd ar-Rahman b. Gamn példája tanítja*” – a meghódított területek iszlamizációja révén az iszlám jog gyökerének, míg a hadiszok e vallásos tevékenység sajátos műnemének – szögezi le Nagel.<sup>57</sup>

<sup>55</sup> Lásd például: [http://iszlam.com/koran/a-koran/item/90-a-koran-ertelmezesenek-magyar-forditasa-67-114-szura#\\_Toc202237301](http://iszlam.com/koran/a-koran/item/90-a-koran-ertelmezesenek-magyar-forditasa-67-114-szura#_Toc202237301)

<sup>56</sup> Nagel, Tilman 2001. 184.

<sup>57</sup> Nagel, Tilman 2001. 174-185. o. alapján

## Összegzés

A tanulmány első fejezetében az iszlám jog két legfontosabb alapfogalmát, a *saría-t* és a *fiqh-t* különítettem el egymástól. Már a kifejezések eredete, majd úm. fogalmi változásai ábrázolásánál is érzékelhető, hogy a két műszó jelentéstartalma ugyan erősen módosult a próféta halála utáni évszázadokban, teljes mértékben mégsem szakadt el a vallási vonatkozásaitól. Ez még szembetűnőbb a *fiqh* és a *faqih* szavak esetében a II. fejezet 2. részében. Ebben a részben Tilman Nagel elgondolását mutattam be. Nagel egyedi koncepciója nemcsak önmagában az iszlám jog keletkezése, hanem az iszlámkutatók körében oly populáris hadisz-vita kapcsán is fontos tudományos hozzájárulás. A tanulmány I. fejezetének 2. és 3. részében a prófétai jogvezetés „elvének” a jelentőségével, valamint az elvnek a próféta halálát követő továbbélésével foglalkoztam. A próféta halálát követően a jogvezetést pótló intézmények, elsődlegesen a Korán és a *szunna* pályája történelmi alakulásának vizsgálata alapján vehető észre az intézmények és a korabeli muszlim uralmi rendszer (kalifátus) közötti, egyfajta szimbiózisnak tűnő sajátos viszony.

## Felhasznált irodalom

Bauer, Wolfgang Johann: Bausteine des Fiqh. Peter Lang Edition, Frankfurt am Main, 2012., 37-82.

Eduard Sachau: Muhammedanisches Recht, Georg Reimer Berlin, Stuttgart/Berlin, 1902, VII-XXIX.

Gätje, Helmut: Koran und Koranexegese. Artemis Verlag, Zürich, 1983., 49-66.

Heine, Peter: Einführung in die Islamwissenschaft. Akad.-Verlag, Berlin, 2009., 53-69. 37-82.

Maleki, Navideh: Islamische Schiedsgerichtsbarkeit. LIT Verlag, Berlin, 2016., 6-14., 75-90.

Motzki, Harald: Die Anfänge der islamischen Jurisprudenz. Deutsche Morgenländische Gesellschaft, Stuttgart, 1991., 1-50., 50-66., 256-266.

Nagel, Tilman: Das islamische Recht: eine Einführung. WVA-Verlag Skulima, Westhofen 2001.

Nagel, Tilman: Die islamische Welt bis 1500. R. Oldenbourg Verlag, München, 1998., 1-80.

Nagel, Tilman: Geschichte der islamischen Theologie von Mohammed bis zur Gegenwart. Beck'sche Verlagsbuchhandlung, München, 1994., 13-95.

Nagel, Tilman: Rechtleitung und Kalifat. Orientalisches Seminar Univ., Bonn, 1975.

Lohlker, Rüdiger: Islamisches Recht. UTB-Verlag, Wien, 2012., 10-17., 108-115.

Ramadan, Said: Das islamische Recht. Otto Harrassowitz, Wiesbaden, 1980., 48-54.

Wellhausen, Julius: Skizzen und Vorarbeiten: Muhammads Gemeindeordnung von Medina. Druck und Verlag von Georg Reimer, Berlin, 1889., 67-84.

\*\*\*

## **The basic problems of Islamic law**

### **Summary**

Islamic law is one of the central topics of the debate on the compatibility of Islam and democracy. In western states, the principle of value neutrality seems to oppose the application of islamic law in the legal system. The paper deals with the question of how strongly islamic religion is closely linked to Islamic law and what were the starting points of the development of islamic law. Can sharia be separated from the islamic religion, and if so, how and to what extent? The study states that there is an immanent relationship between islamic legal and religious concepts.