

# KELETKUTATÁS

A Kőrösi Csoma Társaság folyóirata

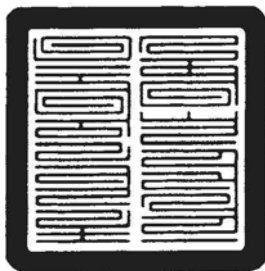
2009. tavasz

*Szerkeszti*

DÁVID GÉZA ÉS FODOR PÁL

BIRTALAN ÁGNES, IVÁNYI TAMÁS ÉS SUDÁR BALÁZS

*közreműködésével*



BUDAPEST

E számunk kiadását  
az MTA Könyv- és Folyóiratkiadó Bizottsága támogatta

Kiadja a Kőrösi Csoma Társaság, Budapest  
Felelős kiadó: Iványi Tamás  
Műszaki szerkesztés: Terjék Edina  
Készült a Rocket Digitális Stúdióban

**ISSN 0133-4778**

# Tartalom

## TANULMÁNYOK

|  |     |
|--|-----|
| <i>Iványi Tamás: Šarī'a és állam az iszlámban. Mozaikok az iszlám jog alkalmazásának történetéből.....</i> | 5   |
| <i>Dévényi Kinga: A taqīyya és a hiġra kérdései az andalúziai iszlámban.....</i>                           | 33  |
| <i>Tamás Gábor: A megközelítés buktatói: Ishāq b. Ibrāhīm a középkori arab kultúrában .....</i>            | 61  |
| <i>Tüske László: Jegyzetek a középkori arab retorikáról .....</i>  | 79  |
| <i>Tatár Sarolta: Tuvai lélekfogalmak vallásfilozófiai megközelítésben.....</i>                            | 111 |

## MISCELLANEA

|  |     |
|--|-----|
| <i>Mihalik Béla Vilmos: Mehmed egri janicsár aga kassai követsége. A török és a törökösség az 1670-es évtized ellenreformációjában .....</i> | 129 |
|--|-----|

## KISEBB TÖRTÉNETI ADATOK

|   |     |
|---|-----|
| <i>Dávid Géza: Adalék a pécsi Kászim pasa dzsámi építési idejéhez .....</i> | 139 |
|---|-----|

## SZEMLE

### KÖNYVEK

|  |     |
|--|-----|
| <i>John L. Brockington: A szent fonál (Horváth Róbert) .....</i>                                   | 141 |
| <i>Cvetelin Sztepanov: Lovasnomád birodalmak és városlakók (Csáji László Koppány).....</i>         | 148 |
| <i>Ráduly János: Beszélő rovás emlékek. Adalékok rovásírásunk ismeretéhez (Sudár Balázs) .....</i> | 153 |
| <i>Fodor István: Östörténet és honfoglalás (Erdélyi István) .....</i>                              | 155 |

# Contents

## STUDIES

|   |     |
|---|-----|
| <i>Tamás Iványi</i> : On <i>sharī'a</i> and the state in Islam: Mosaics from the history of the application of Islamic law.....                   | 5   |
| <i>Kinga Dévényi</i> : On <i>taqiyya</i> and <i>hijra</i> in Andalusian Islam.....  | 33  |
| <i>Gábor Tamás</i> : The difficulties of approach: The case of Ishāq ibn Ibrāhīm's manual and its place in the medieval Islamic civilisation..... | 61  |
| <i>László Tüske</i> : Notes on medieval Arabic rhetorics.....   | 79  |
| <i>Sarolta Tatár</i> : Concepts of the soul in Tuva. A philosophical approach.....  | 111 |

## MISCELLANEA

|   |     |
|---|-----|
| <i>Béla Vilmos Mihalik</i> : The mission in Kassa of Mehmed, ağa of the janissaries in Eger: The Turk and the <i>turcismus</i> in the counter-reformation of the 1670s..... | 129 |
|---|-----|

## MINOR HISTORICAL DATA

|   |     |
|---|-----|
| <i>Géza Dávid</i> : Data on the construction date of the Kasım pasha <i>cami</i> in Pécs..... | 139 |
|---|-----|

## REVIEW

### BOOKS

|  |     |
|--|-----|
| John L. Brockington: The sacred thread: Hinduism in continuity and diversity ( <i>Róbert Horváth</i> ).....                                      | 141 |
| Cvetelin Sztepanov: The Bulgars and the Steppe Empire in the early Middle Ages. The problem of the 'others' ( <i>László Koppány Csáji</i> )..... | 148 |
| János Ráduly: Talking runic scripts. Data on the old Hungarian runic script ( <i>Balázs Sudár</i> ).....   | 153 |
| István Fodor: Ancient history and landtaking of the Hungarians ( <i>István Erdélyi</i> ).....  | 155 |

## TANULMÁNYOK

Iványi Tamás

Šarī'a és állam az iszlámban.

Mozaikok az iszlám jog alkalmazásának történetéből

A következő oldalakon néhány gondolatot szeretnék közölni arról, hogyan jutott érvényre az iszlám törvénye az elmúlt tizennégy évszázad során, és hogyan szembesíthető mindez azzal az ideális elképzeléssel, miszerint az utolsó 100–130 évet leszámítva kizárólag az isteni törvény érvényesült volna az iszlám világ története során, és csak a nyugati mintára létrejött modern államok rombolták szét a vallásjog uralmát és adtak teret a laicizmusnak, vagy legalábbis az állami törvényhozásnak. Nem szabad azt hinni, hogy ez a múltat idealizáló felfogás csak a muszlim hitprédikátorok és hittudósok körében terjedt el: a kérdéssel foglalkozó nyugati kutatók munkáiban is gyakorta találkozhatunk vele. Elég idézni N. J. Brown nemrég megjelent kitűnő könyvét,<sup>1</sup> amely többek között azt taglalja, hogyan alakult ki az egyiptomi állami törvényeken (*qānūn*) alapuló bírászkodás a 19. század utolsó negyedében. A szerző úgy látja, hogy a 19. századi, részben az állami törvényhozás, részben a központosított bírósági rendszer létrehozását jelentő reformokkal megszűnt az iszlám jog és az iszlám jogi bírászkodás addigi egyeduralma. Ezt azonban maga is rögtön megcáfolja egyik mondatával, amely szerint „az oszmán hatóságok már a reformok előtt is nagy figyelmet fordítottak az igazságszolgáltatásra (értsd: irányították azt), és a szultán által kinevezett bírák az iszlám jog és az (iszlám jogot figyelembe vevő) állami törvények kombinációjára alapozták jogszolgáltatásukat.”<sup>2</sup> A 19. századi reformok nem az iszlám jog és iszlám jogi bírászkodás (soha nem volt) abszolutizmusát törték meg, hanem az *ad hoc* jellegű állami rendeletek és bírászkodási formák helyett európai modelleket vezettek be.

Természetesen nem lehetséges kimerítően és adekvát módon foglalkozni egyetlen rövid cikk keretében ezzel a bonyolult kérdéssel, de ez nem is állt szándékomban. Mindössze a következőkre szeretnék rámutatni néhány kiragadott példa segítségével: alaptalannak tűnik az az elképzelés, hogy az iszlám története során valaha is vallástudósok határozták volna meg a hatalom gyakorlásának alapjául szolgáló állami törvénykezést, és hogy az iszlám törvénye,

---

<sup>1</sup> Nathan J. Brown, *The Rule of Law in the Arab World. Courts in Egypt and the Gulf*. Cambridge, 1997, összefoglalóan 2–33.

<sup>2</sup> *I. m.*, 2.

illetve az azt kifejtő iszlám jog a közügyek és az állami élet minden területén általános használatnak örvendett volna.

### 1. Az isteni törvény és az iszlám jog

Egy 20. századi muszlim jogi kézikönyv így határozza meg az iszlám alapfogalmait: „A *šarī'a* (‘törvény’) szó szótári alapjelentése ‘egyenes út, amelyen járunk’. A *šara'a* ige jelentése: elindul az úton, bemegy a vízbe (inni). Vallási értelme: mindaz, amit Isten a vallásban megszabott a hívőknek, azaz a különböző szabályok és előírások összessége. Az egyenessége miatt nevezik az isteni törvényt *šarī'anak*. A vízforrás a testnek ad életet, míg a törvény a léleknek és az értelemnek az élete.

Ily módon a *šarī'a* jelentése azonos a vallásával (*dīn*). Az isteni szabályokat az eredetüket, világos értelmüket (*bayān*) és egyenességüket (*istiqāma*) tekintve nevezzük *šarī'anak*, míg abban az értelemben vallásnak (*dīn*) hívjuk, hogy a hívők engedelmeskednek Istennek és szolgálják őt.”<sup>3</sup>

A fenti leírásból két elemre szeretnék rámutatni, mint meghatározó tényezőre. Az egyik az, hogy az iszlámban a törvény azonos a vallással, nincs semmi más, ami olyan fontos lenne, mint a *šarī'a*. A másik: a törvény isteni eredetének az eszméje. Ez a gyakorlatban azt jelenti, hogy az iszlám jognak vannak bizonyos sarkalatos pontjai, melyeket illetően nagyjából megegyezős volt és van a vallási tekintélyek s ennek okáért a közemberek körében is, s ezek megváltoztathatatlanak tűnnek a muszlimok szemében. A különböző világi törvények korlátozhatják és megváltoztathatják az iszlám jog egyes elemeit, de teljesen világi alapokon álló állam létrejötte az iszlám alap gondolatával pillanatnyilag összeegyeztethetetlennek látszik. Ezért is utasítják el az iszlám jog tudósai elvben a parlamenti demokráciát, amelyben egyszerű vagy kétharmados többséggel bármelyik törvényt meg lehet változtatni: Isten törvényeit ember nem változtathatja meg, mondják.

Az isteni törvény (*šarī'a*) és az iszlám jog (*fiqh*) kapcsolata a fentiek alapján úgy foglалható össze, hogy az előbbi jelenti Isten rendelkezéseit, míg az utóbbi azt a módot, ahogyan az emberek közül azok, akik elmélyülten tanulmányozzák Isten kinyilatkoztatásait és sugallatait, megértik (*faqiha*, *tafaqqaha*) ezeket a rendelkezéseket, és átformálják az emberek számára érthető gyakorlati útmutatásokká. A *fiqh* szó jelentése tehát ‘megértés’, az iszlám jog tudósa (*faqīh*) pedig az, aki megérti Isten akaratát.

Ennek alapján fontos hangsúlyozni az elvi különbséget a törvény (*šarī'a*) és az iszlám jog (*fiqh*) között, még akkor is, ha a mindennapi használatban maguk a muszlimok is sokszor felcserélik e két szót. Az első változtathatatlan, de megértésre szorul, míg a második érthető, de változhat, az egyes vallástudósok

---

<sup>3</sup> ‘Abd al-Karīm Zaydān, *al-Madħal li-dirāsāt aš-šarī'a al-islāmiyya*. Alexandria, 1969, 38.

megértésétől, észérvek alapján történő értelemezésétől függően. Ezt az értelmezést nevezik 'egyéni erőfeszítésnek' (*iğtihād*), és ez az egész iszlám jog legfontosabb fogalma.

## 2. Hagyománygyűjtemények, jogi kézikönyvek

Azok az iszlám jogi kézikönyvek, amelyek a *šarī'a* alapját képezik, köztudotlan nem beszélnek számos olyan kérdésről, amelyek pedig nagyon fontosak egy társadalom életében. Ezek a kérdéskörök többek között a hatalom továbbadásának mikéntjét, a hatalom és az alattvalók, illetve a hatalom és más országok viszonyát érintik. Az a vád az iszlám jog (*fiqh*) ellen, hogy ezeket a kérdéseket azért hallgatják el, mert kezdeteik azoknak az Omajjádoknak az uralmára mennek vissza, akik sokak eltúlzott véleménye szerint istentelenek voltak. Ha viszont figyelembe vesszük, hogy a jogtudomány igazi kezdetei inkább az Abbászidák korában gyökereznek, akik állítólag helyreállították az iszlám uralmát, akkor azt lehet mondani, hogy a jogtudósok megalkuvók voltak, és azért nem beszéltek a fenti kérdéskörökről.

A vallásjogi könyvek a tényleges vallás- és joggyakorlás számára íródtak, nem lehet viszont ugyanezt elmondani a hagyománygyűjteményekről. Azok általában igyekeztek feladatukat a gyakorlati szempontoktól függetlenül elvégezni. Erre utal az is, hogy sokszor nem vették be hiteles gyűjteményeikbe azokat a gyenge hadiszokat, amelyekre pedig szüksége volt a jogászoknak. Ennek ellenére a hatalom, az állami élet kérdéseire nézve a hadisz-gyűjteményekben sem találunk több utalást, mint a *fiqh* könyvekben. Pedig az utóbbiak terjedelme időnként az 50–60 kötetet is eléri (azaz a fenti kérdések nem papírhány miatt maradtak ki).

Az persze nem meglepő, hogy sem a Korán, sem a hagyományok alapján nem lehet megírni a későbbi állami élet törvényeit, hiszen Mohamed nem államot kormányzott, hanem csak egy újszerű törzsi képződményt, az iszlám közösséget.<sup>4</sup> Akik tehát napjainkban abban reménykednek, hogy a Próféta korában megtalálhatják a modern állam iszlám alapon történő igazgatásának a modelljét, nagymértékben tévednek.

## 3. Mohamed és a medinai iszlám

3.1. Az iszlám tudományokban már a középkorban megfogalmazódott az a gondolat, hogy minél távolabb kerülnek Mohamed próféta korától, annál romlottabbak lesznek az erkölcsök, s ezért nem alkalmazzák tisztán az isteni törvényeket. Ehhez kapcsolódott egy másik gondolat is: maguk a vallástudósok sem javasolták bizonyos előírások és szokások követését azzal a felkiáltás-

---

<sup>4</sup> *Al-umma al-islāmiyya*.

sal, hogy a Próféta korában lehetett ezt csinálni, mert akkor még mások voltak az erkölcsök, de ma már nem. Ezt írja például a nők mecsetbe járásáról a férfikkal együtt Ibn al-Ġawzī.<sup>5</sup>

Így érthető, ha a mai tiszta *šarīʿa* alapuló iszlám állam hívei, akiket európai szóhasználatlaltal fundamentalistáknak is lehetne nevezni,<sup>6</sup> Mohamed próféta korába vágnak vissza, azt tartják az iszlám állam ideális modelljének.

A kérdés ezek után az: tényleg ilyen ideálisan érvényesültek-e a Mohamed által hirdetett iszlám előírásai a Próféta medinai életének tíz esztendejében (622–632 között)? A választ a történettudomány már rég megadta erre a költői kérdésre, Keleten és Nyugaton egyaránt.<sup>7</sup> Mohamedet, mint ismeretes, nem uralkodónak, hanem döntőbírónak hívták Medinába, ahol kétségtelenül egyre nagyobb politikai hatalomhoz is jutott az iszlám vallás felvétele révén, de haláláig (632) vagy legalábbis Mekka bevételéig (630) állandó küzdelmet kellett folytatnia azért, hogy törvényeit és parancsait elfogadtassa.<sup>8</sup> Ennek során állandóan engedményeket kellett tennie, hol enyhítve, hol szigorítva az eredeti útmutatást. Az alábbiakban nem a medinai élet történeti-társadalmi eseményeit kívánom felidézni, hanem csupán a törvénykezéssel kapcsolatos problémákból utalnék néhányra.

3.2. Ha valahol, akkor a Mohamed-kori Medinában a tiszta *šarīʿa* és csakis a *šarīʿa* került alkalmazásra, hiszen minden, amit a Próféta mondott vagy csinált, az maga a Törvény, lévén, hogy ő volt az isteni kinyilatkoztatások és sugallatok alapján a törvényadó (*šāriʿ*). Ekkor azonban máshogy jelentkeztek a problémák a törvény alkalmazásával. Nem a hatalom birtokosa nem fordult az isteni törvényekhez, hanem a jogalkalmazás alanyai igyekeztek elfordulni attól.

A medinai ún. támogatók (*aṅšār*) nem mindig viselkedtek megfelelően, s ez nem csak a jól ismert ‘képmutató’ viselkedésben nyilvánult meg, amiről a Korán nagyon sok helyen szól (vagyis, amikor látszólag elfogadják az iszlámot és Mohamed döntéseit). Vannak olyan Korán-helyek is, amelyek egyértelműen jelzik, hogy sokan kiléptek az iszlámból (amelyet egyszerű szövetségi szerző-

<sup>5</sup> Bagdadi vallástudós, meghalt 1200-ban. A nőkről szóló híres műve *Aḥkām an-nisāʿ*. al-Qāhira, 1976, 20. skk. Ld. ugyanerről: Ibn Taymiyya, *Fatāwā an-nisāʿ*. al-Qāhira, 2000, 37. skk, valamint al-Ġazālī, *at-Tibr al-masbūk fi naṣiḥat al-mulūk*. al-Qāhira, é. n., a nőkről szóló 7. fejezetben (magyar fordításban: Iványi Tamás, *A muszlim nő otthon*. Budapest, 2007, 96–124).

<sup>6</sup> A szó negatív felhangjai nélkül, hiszen a fundamentalista kifejezés a kereszténységben sem jelent semmi elítélendőt. A szó arab megfelelője, az *uṣūlī* kifejezés csak annyit tesz, hogy a „Próféta hagyományainak (*sunna*), életvitelének megfelelő”.

<sup>7</sup> Lásd elsősorban William Montgomery Watt könyvét: *Muhammad at Medina*. Oxford, 1956, valamint Uő., *Muhammad: Prophet and Statesman*. Oxford, 1961; ld. még Marshall G. S. Hodgson, *The Venture of Islam*. I. Chicago, 1974, 146–188: „Muhammad’s Challenge”.

<sup>8</sup> Minderre tanúbizonyságul szolgál a Korán-versek és a hadiszok sokasága, amelyek elítélik a ‘képmutatókat’ (*munāfiqūn*), akik csak látszólag fogadják el a Próféta utasításait, illetve az ellenséges mekkai seregek ostroma idején még úgy sem.

désnek tartottak), ha rosszabbra fordultak a dolgok, majd újra visszaléptek, s aztán újra kiléptek. Korán IV. 137: „Bizony azoknak, akik hívők lettek, majd hitetlenek, majd hívők lettek, majd hitetlenek lettek, azután pedig növekedett a hitelenségük, azoknak Isten nem fog megbocsátani és nem lesz kiútjuk [ebből].” Korán III. 90: „Bizony azok, akik hitetlenek lettek, miután hívők voltak, utána pedig növekedett a hitelenségük...”

Még azokkal is problémák voltak a törvények követésében, akik látszólag megtartották az iszlámot. Korán LXXV. 36: „Vajon azt hiszi az ember, hogy szabadjára van engedve?” Korán IX. 38–39: „Ó, igazhívők, mi van veletek, hogy amikor azt mondják nektek, menjetek tovább Isten útján, akkor letelepedtek a földre...”

A külső tényezők hatása is érzékelhető a Korán egymásnak ellentmondó helyein. Példának a borivást szeretném felhozni. A hagyományok szerint a borivás legnagyobb ellenzője Mohamed próféta idejében 'Umar ibn Ḥaṭṭāb, a későbbi második kalifa volt, elsősorban azért, mert a korai medinai iszlám közösségen belül számos nem kívánatos tevékenység a boriváshoz kapcsolódott, és 'Umar volt az, aki már a Próféta idejében is felügyelt a közerkölcsökre. Al-Ġazālī erről így ír: „A régi időkben elég volt, ha az uralkodó, mint 'Umar ibn al-Ḥaṭṭāb, egyszerű korbácsot vitt a vállaihoz fogva, s ezzel eltántorította az embereket a bűnös cselekedetektől.”<sup>9</sup> 'Umar számtalan esetben kérte a Próféta, hogy tisztázza álláspontját a borivással kapcsolatban, és tiltsa be. Minden egyes alkalommal újabb és újabb kijelentések jöttek, nem Mohamedtől, hanem mint isteni kinyilatkoztatások a Koránban. A kinyilatkoztatás minden egyes alkalommal erőteljesebben foglalt állást a borivás szokásával szemben, végül Isten az iszlám hite szerint egy kinyilatkoztatásban egyértelműen betiltotta a bor ivását. A borivás tilalmának fokozatos bevezetése azonban nem csupán a fenti hagyományos magyarázatot teszi lehetővé, hanem véleményem szerint a mekkai és medinai szokások különbözőségei is közrejátszottak abban, hogy csak fokozatosan lett betiltva a bor.

(1) A Korán mekkai verseiben először még a paradicsom borfolyóiról volt szó.<sup>10</sup> Egy hagyomány szerint maga a Próféta is szívesen ivott háromnapos

---

<sup>9</sup> Abū Ḥamid al-Ġazālī (megh. 1111), *at-Tibr al-masbūk fī naṣīḥat al-mulūk* ('Jótanács uralkodóknak'). Ed. Sāmī Ḥuḍar. al-Qāhira, é. n., 26. (A perzsa eredeti egykorú arab fordítása.)

<sup>10</sup> A Korán XLVII. szurájának 15. verse a következőket mondja: „Az istenfélőknek megígért kertben szennyeztelen vízű folyók lesznek és olyan tejfolyók, amelyeknek nem változik az íze és olyan borfolyók, amelyek gyönyört okoznak annak, aki megissza őket és tisztított mézből álló folyók [is lesznek].” Nem véletlen, hogy a paradicsomi gyönyörök közül először a tiszta víz van említve, hisz Arábiában ez nagy ritkaság volt. Mézet vadméhektől vettek a hegyekből, és a bor sem volt ismeretlen Hidzsában, bár valószínűleg ritka, északraól származó importárúként. A szőlőt ugyan ismerték, a Mekka környéki hegyekben termesztették, de arra nincs utalás, hogy bort is készítettek volna belőle. Arábia középső részén a datolyabor volt általánosan elterjedve, míg Jemenben egyfajta mézsör (*bit'*) örvendett nagy népszerűségnek. A bor tiltásának kitűnő történeti összefoglalását ld. Ralph S. Hattox, *Coffee and Coffeeshouses. The Origins of a Social*

erjesztett datolyalevet, amikor elfáradt a Ka'ba körbemenetelekor, a búcsúzárandoklat idején.

(2) Mohamed Medinába történt áttelepülése, 622 után megváltozott a Korán hozzáállása a borhoz. Ennek az oka nyilvánvalóan az, hogy Mohamednek Medinában közösséget kellett igazgatnia, és a bor egy közösségben mindig problémákat okozhat. Az első Korán-utalás a medinai korszakban a borra így hangzik: „Ó, ti akik hisztek, ne közeledjete az imához, amikor részegek vagytok, egész addig, amíg nem tudjátok, hogy mit beszéltek.”<sup>11</sup> Később egy Korán-hely arra figyelmeztet, hogy a bor és a szerencsejáték (*maysir*) rendelkezik mind kártékony, mind hasznos elemekkel az emberiség számára, de a kártékonyság a jelentősebb a kettő közül: „Kérdeznek téged a bor és a *maysir* felől. A következőt mondd ezekről: Nagy bűn és ugyanakkor haszon is az embereknek, azonban a kettőnek a bűne nagyobb a hasznuknál.”<sup>12</sup> Végül a Korán teljes mértékben betiltotta a borivást: „Ó, ti akik hisztek, a bor és a *maysir* szerencsejáték és a bálványok és a jövendőlő nyilak a Sátán utálatos cselekedetei közül valók, kerüljétek el őket, mert akkor fogtok boldogulni. A Sátán azt akarja, hogy ellenségeskedést és gyűlöletet szítson közöttetek a borral és a szerencsejátékkal és elfordítson titeket az Istenről való megemlékezéstől és az imától. Ugye ellent fogtok állni neki?”<sup>13</sup> Mindez jól tükrözi azt a harcot, ami a borivás engedélyezése körül folyt, és amelyben Mohamednek visszakoznia kellett eredeti álláspontjáról.

Hasonlóan kétfajta szokás összeütközésének lehet tekinteni a parázna nők büntetésének megváltoztatását is. Eredetileg a Korán a távoli házba zárást és Isten ítéletére való hagyatkozást írta elő az ilyen esetekben. A Próféta valószínűleg kényszerűségből tért át, egy hadiszban megőrzött utasítás formájában, a szokásosabb büntetésre, vagyis a parázna nők (és férfiak) megkövezésére, a neki kedvesebb büntetésről.<sup>14</sup>

Valószínűleg az, hogy a Próféta magának több feleséget is megengedett, mint a törvényes négy, kritikát váltott ki még hívei körében is, ezért született

---

*Beverage in the Medieval Near East.* Washington, 1989, 46–60: „Wine, Coffee and the Holy Law”. A kávéivás tiltásának történetéhez azért volt szüksége a szerzőnek a borral foglalkoznia, mert a 16. századi betiltási törekvésekben a kávé a borhoz hasonlították.

<sup>11</sup> A IV. szúra 43. verse. Hogy ez később is előforduló, gyakorlati probléma volt a nagyvárosokban, arra jó példával szolgál a 10–11. századi al-Hamadānī *al-Maqāma al-ḥamriyya* (A bor makámája) című műve, ahol ennek a Korán-versnek a szellemében vernek ki egy részeg társaságot a mecsetből.

<sup>12</sup> Korán, II. szúra, 219. vers.

<sup>13</sup> Korán, V. szúra, 90–91. vers.

<sup>14</sup> Érdemes megjegyezni, hogy a maszkati Sultān Qābūs Egyetemen, Ománban, van egy néprajzi múzeum, ahol egy maketten egy, a törzs szálláshelyétől távol eső ház látható, ahová a törzs számára kellemetlen vagy a törzsi erkölcsök ellen vétő férfiakat és nőket zárták be és hagyták sorsukra. A hagyomány egyfajta továbbélésének lehet tekinteni a befalazást is mint kivégzési formát. Ezt választotta például as-Suhrawardī al-Maqtūl, a híres szúfi is 1191-ben Aleppóban.

meg a 'választás elé állítás' (*taḥyīr*) hagyománya: elválhatnak a feleségei, ha akarnak, miután megbeszélték szüleikkel.<sup>15</sup> Ez is arra utal, hogy nem volt a Prófétának abszolút hatalma.

A Próféta medinai életének talán legnagyobb vihart kiváltott magánéleti eseménye legfiatalabb feleségének, 'Ā'īsanak a megbotránkozató viselkedése volt, melynek következményeként a Korán előírta a *ḥiḡāb* viseletét a Próféta feleségei számára. Feltevésem szerint azonban nem pusztán ennek az eseménynek a hatására<sup>16</sup> kellett felvenniük a fátylat, hanem, mint oly sok esetben, itt is két szokás ütközött Medinában, és a fátyolviselők lehettek a rágalmazók, akik most kárörvendve mondogatták, hogy mire vezet a hagyományok elhanyagolása.<sup>17</sup>

Az egymással ellenkező hagyományok kérdése bennem nem szükségszerűen azt az érzetet kelti, hogy egyik vagy másik, vagy mindkettő hiteltelen lenne, hanem úgy gondolom, hogy sok esetben a Próféta, aki szemlátomást sokszor engedékeny volt, más szokásokkal szembesítve visszakozni kényszerült.

Példa erre a következő. A dajkaság egyik érdekes esete a felnőttek közötti dajkaság. Erre számos hagyomány utal a Próféta idejéből. Ez a virtuális dajkaság vagy szoptatás általában azt a célt szolgálta, hogy kikerüljék az idegen férfival való találkozás tilalmát. Egy Šahla nevű asszony a Prófétát kérdezte meg, hogy mit tegyen: van egy bizonyos férfi, akit ő mindig is fiának tekintett, bár nem volt vér szerinti fia, de mióta férje kötelezővé tette számára a fátyol viselését, azóta nem engedi, hogy találkozzék vele. A hagyomány szerint a Próféta erre azt javasolta, hogy 'dajkálja' a férfit, és ezáltal, úgymond, a fia lesz. Ugyanakkor ez ellen a gyakorlat ellen, amely lényegében megkerüli a férfi-nő kapcsolatokra vonatkozó tiltásokat, számos hagyomány szól. Ezek az ellenző hagyományok általában azt a jogi érvet tartalmazzák, hogy a dajkálás-hoz éhségre van szükség, vagyis csak fizikai szoptatás felelhet meg a dajka-

---

<sup>15</sup> Az más kérdés, hogy a hagyomány szerint egyöntetűen elvetették a válás gondolatát, és a Próféta mellé álltak.

<sup>16</sup> A Próféta felesége lemaradt a karavántól és egy fiatalember vitte haza késő este, ami után elterjedt a rosszindulatú szóbeszéd. Az is figyelemreméltó, hogy amikor később a Próféta meg akarta büntetni a rosszindulatú rágalmazók vezéralakját, 'Abdallāh Ibn Ubayyt, akkor ezt nem tehette meg önhatalmúlag, hanem a férfi nemzetségének engedélyét kellett kérnie, nehogy később a nemzetség bosszút álljon rajta. Ld. Ibn Hišām, *Sīrat Rasūl Allāh*. Ed. F. Wüstenfeld. Göttingen, 1859–1860, 731–740; vö. W. Montgomery Watt, *Muhammad at Medina*. Oxford 1956, 186–187.

<sup>17</sup> Miután a fátyolviselés koráni előírásának a kérdése önmagában is hatalmas vitatéma, ebbe itt nem kívánok belemenni. Az azonban érdekes és eddig az irodalomban nem említett körülmény, hogy a tejtestvérek előtt sem kellett fátylat viselni, mert azok sem tartoztak a házasságra szóba jöhető férfiak körébe. Ez arra utal, hogy a *ḥiḡāb* viselete nemcsak a Próféta feleségeinél fordult elő mint kötelezettség, ahogy ezt sokan gondolják keleten és nyugaton egyaránt. Vö. Iványi, *i. m.*, 25–44: „A fátyol az iszlámban”.

ságnak. Nyilvánvalóan itt nem elsősorban a hamis dajkaság, mint inkább a fátolviselés kijátszása okozott ellentéteket.<sup>18</sup>

Ibn Ḥanbal *Musnad*<sup>19</sup> című művében olvasható az a hagyomány, mely szerint ‘Ā’iša azt mondta, hogy a Próféta egy kérdésre így válaszolt: „Bármely nőnek a házassági szerződése, aki a gyámja engedélye nélkül házasodik meg, érvénytelen, érvénytelen, érvénytelen.”<sup>20</sup> A háromszor elismételt szó véleményem szerint arra utal, hogy nem akarták elfogadni a szavait, amit esetleg már máskor is elmondott, és ez okozott haragot Mohamedben. Itt ugyan fel lehet hozni érvként a háromszori ismétlésre, hogy a három mágikus szám, a válások száma is három. Más helyen azonban a kétszeri ismétlés ad ingerült nyomatékot a Próféta szavainak. Más alkalommal azt olvashatjuk a hagyományokban,<sup>21</sup> hogy egy beduin, aki hűségesküt akart tenni a Prófétnak, nem tudta elviselni a medinai időjárást, s megkérte, hadd menjen vissza a sivatagba. Háromszor ismételte meg a kérést, de a Próféta mindannyiszor elutasította. Erre a beduin elhagyta a várost engedély nélkül. Amikor ezt meghallotta, Mohamed így fakadt ki: „Medina olyan, mint egy fűjtató, eltávolítja a piszkot.”<sup>22</sup>

#### 4. Az iszlám első évszázada

Az iszlám első évszázadát valláserkölcsi szempontból a Mohamed utáni legfényesebb kornak szokás leírni a muszlim vallási irodalomban. Ez volt a *salafī* kor, amikor a Próféta társai, azok követői és a követők követői éltek, akik mindenben ragaszkodtak, úgymond, a Próféta hagyományainak (*sunnat ar-rasūl*) követéséhez, és ezzel példát állítottak a későbbi korok muszlimjai elé is. Lehet, hogy ez volt a helyzet Medinában, ahol a Próféta irányította a muszlim közösséget, és ennek fennmaradtak a hagyományai, de teljesen indokolatlan lenne azt hinni, hogy az egész muszlim világ vallási élete erre az alapra épült volna, nem is beszélve a világi életről. Az első hódítások idejére azonban még Medinában sem alakult ki olyan rendszer, amit át lehetett volna venni és elterjeszteni a távoli tartományokban. Goldziher erről így ír: „A muszlim hagyo-

<sup>18</sup> Már az iszlám előtti időkben tilos volt a tejtestvéreknek, vagyis akiknek azonos szoptatós dadájuk volt, egymással házassági kapcsolatba lépniük, s ezt a tiltást az iszlám is átvette. Ibn Ḥanbal szerint a közös szoptatós dajka ugyanolyan kapcsolatot hoz létre a férfi és nő között, mint a vérségi kapcsolat, és így ugyanazok a tiltások is érvényesek rá. Ld. Iványi Tamás, *A törvény* (šarī‘a) *az iszlámban*. Budapest, 2008, 91–94; Uő., *Házasság az iszlám világban*. Budapest, 2009, 35. skk.

<sup>19</sup> III. köt. Bayrūt, 1993, 124.

<sup>20</sup> *Ayyumā mra’atin nukīhat bi-ḡayri idni walīyyihā fa-nikāhuhā bāṭil bāṭil bāṭil*.

<sup>21</sup> A történetet ld. Malik b. Anas, *al-Muwatta’*. Ed. M. F. ‘Abd al-Bāqī. al-Qāhira, 1951, IV. rész, 60.

<sup>22</sup> A történet számos változatban maradt fenn, egyet olvashatunk: Goldziher Ignác, A hadisz kialakulása. In: *Az iszlám kultúrája*. I. Szerk. Simon Róbert. Budapest, 1981, 454 (Iványi Tamás fordítása).

mány maga szolgál erre jellemző példákkal, jóllehet semmiképpen sem állt szándékában, hogy olyan képet fessen, amelyből a muszlim joghagyomány folyamatosságának a hiányára lehetne következtetni. Ezekből a példákból következtethetünk arra, hogy milyen tudatlanságban voltak az emberek az I. században az akkor már pontosan megállapított vallási szertartások és a még kialakulóban lévő vallási tanok tekintetében, s milyen bizonytalanságot és ingadozást találunk a törvény terén, amelyről számos rendszerező szeretné azt hinni, hogy már kezdettől fogva a muszlim világ kánonja volt.<sup>23</sup> Mindez tehát nem csupán azt jelenti, hogy a *šarī'a* még nem volt kialakítva, amit az európai tudomány sok évtizedes munkával feltárt, hanem azt is, hogy még a már meglévő elemeit sem alkalmazták mindig és mindenütt. Tévúton járnak azok, akik a 20–21. században azt állítják, hogy nemcsak Mohamed korában volt az isteni törvény uralkodó mind a vallási, mind a világi életben, hanem a következő nemzedékek korát is példaként lehet állítani korunk muszlimjai számára, legalábbis a vallási élet terén. Azt ugyan még lehet az 'istentelennek' kikiáltott Omajjádok rovására írni, hogy az állami életben nem követték a törvényt,<sup>24</sup> de azt már aligha, hogy például a legnagyobb újonnan létrehozott katonai település, az iraki Baszra (a későbbi tudományos központ) lakói olyan alapvető vallási kérdésekben is tájékozatlanok voltak, mint a böjti alamizsna-kötelezettség vagy az ima elvégzésének a módja.<sup>25</sup>

## 5. Al-Māwardī és Ibn Taymiyya

5.1. A következőkben két vallási ember elméleti munkájára szeretnék egy-egy röpke pillantást vetni, akik mindketten, más és más módon ugyan, de azt vallották, hogy az iszlám törvénye hatáskörébe tartozik nemcsak az alattvalók élete, hanem az állami élet, a politika területe is.<sup>26</sup> Az egyik vallástudós, az 1058-ban elhunyt iraki al-Māwardī maga is jogász és gyakorló bíró, sőt főbíró volt. Ugyanakkor a mű elvont, elméleti jellegére utal, hogy olyan korban készült, amikor a kalifa politikai hatalma már több mint egy évszázada csak látszólagos volt, és csupán a vallási élet fejének számított az egymást váltó katonai parancsnokok hatalmának az árnyékában. Al-Māwardī mégis a kalifa elméleti hatalmára és fennhatóságára építi fel egész államjogi elméletét, minden tisztségviselőt a kalifa alá rendelve.

A másik, az 1328-ban börtönben meghalt szíriai Aḥmad Ibn Taymiyya egész életében harcolt (és vesztett) puritán vallási eszméiért, az iszlám jog

<sup>23</sup> Goldziher, *i. m.*, 220.

<sup>24</sup> Amelyik persze még nem is létezett, illetve az állami élet számos vonatkozásában sohasem jött létre.

<sup>25</sup> Goldziher, *uo.*

<sup>26</sup> A két vallástudós politikai gondolkodásának összefoglalását adja Erwin Rosenthal, *Political Thought in Medieval Islam. An Introductory Outline*. Cambridge, 1958, 27–37, 51–61.

minden területre való kiterjesztésének máig nagyhatású harcosa volt, gyakorlati bírói pályán azonban sohasem működött.

## 5.2. *Al-Māwardī*

Miután a jogi folyamat legfontosabb láncszeme – a jogtudós mellett – a bíró, akinek feladata, hogy a *šarī'a* rendelkezései és szelleme szerint ítélkezzék, al-Māwardī *al-Aḥkām as-sulṭāniyya*,<sup>27</sup> (A hatalom rendelkezései) című művéből *A bíró (qāḍī) kinevezéséről*<sup>28</sup> szóló fejezet néhány részletét ismertetem. A munka elméleti jellegű, egyfajta fejedelmi tükör vagy politikai tankönyv akar lenni, de a gyakorló bíró sok-sok gyakorlatias, a bíró kiválasztásánál ténylegesen érvényesült mozzanatot is belehelyezett.

Nem ruházható a bírói tisztség arra – mondja a szerző –, aki nem felel meg a következő hét feltételnek:

1. A bírónak férfinak kell lennie, vagyis nagykorúnak és hímneműnek.
2. Józan ésszel (*'aql*) és éleselméjűséggel (*fiṭna*) kell rendelkeznie.
3. Szabad ember legyen.
4. Muszlim legyen.
5. Az ötödik feltétel az igazságosság és erényesség (minden hivatali kinevezésnél<sup>29</sup> fontos).
6. A hallása és látása legyen ép.
7. A bíró legyen tudója az isteni törvény (*šarī'a*) rendelkezéseinek, tudása foglalja magába a gyökerei (alapelvei) tudományát éppúgy, mint az egyes ágazataiban való jártasságot. Az isteni törvény gyökereinek négy fajtája van:

(i) Isten Könyvének a tudása (a) a törlő (*nāsīḥ*) és a törölt (*mansūḥ*) előírásokról, (b) az egyértelmű (*muḥkam*) és az értelmezésre szoruló (*mutašābih*) helyekről, (c) az általános (mindenkire vonatkozó, *'umūman*) és a sajátos (elsősorban a Prófétára vonatkozó, *ḥuṣūṣan*) szövegekről, és (d) az egészében (*muğmalan*) és a részleteiben, megmagyarázva értendő (*mufassaran*) szövegekről.

(ii) A (Próféta) szokásainak (*sunna*) a tudása, amelyekre nézve a szavaiból és a cselekedeteiből nyerhetünk bizonyosságot. (Ismerni kell), hogyan jutottak el ezek (a hagyományok) hozzánk, több (*fī t-tawātur*) vagy egyetlen úton (*fī l-āḥād*), melyik hagyomány helyes (*ṣaḥīḥ*) és melyik romlott (szövegű, *fāsid*), s melyik (hagyománynak) volt egyetlen oka (*sabab*), melyik teljes körű használatú (*iṭlāq*).

<sup>27</sup> Abū l-Ḥasan 'Alī al-Māwardī (megh. 450/1058), *al-Aḥkām as-sulṭāniyya wal-wilāyāt ad-dīniyya*. Bayrūt, 2006.

<sup>28</sup> *Fī wilāyat al-qaḍā'*, 6. fejezet, 83–94.

<sup>29</sup> A főnévi igenév, amelyet minden fontos vallási-politikai kinevezés esetében használtak, a *wilāya*, ami tulajdonképpen a kormányzás szava.

(iii) A kegyes ősök és elődök (*salaf*) magyarázatainak a tudása, miben egyeztek meg és miben tért el egymástól a nézetük, hogy követhesse (a bírói tiszt várományosa) a közmegegyezést (*iğmā'*), véleményét nyilváníthassa arról, amiben nézeteltérés (*ihtilāf*) volt.

(iv) Az analógia tudása, amelyre azért van szükség, hogy vissza lehessen vezetni az egyedi eseteket (*furū'*, ágak), amelyekről hallgatnak a szövegek olyan alapvető esetekre (*uṣūl*, gyökerek), amelyekről beszélnek (a szövegek), és amelyekre nézve közmegegyezés uralkodik. Mindezt annak érdekében, hogy megtalálja az utat a bírósági ügyekben hozandó ítéletek tudásához és az igaznak és a hamisnak a megkülönböztetéséhez.

„Ha tudása felöleli az iszlám törvény (*šarī'a*) előírásainak ezt a négy gyökerét (alapját), akkor ezek révén az egyéni erőfeszítésre jogosult tudósok<sup>30</sup> közé fog tartozni, akik vallásjogi döntéseket és ítéleteket hozhatnak, és szabad lesz neki ilyen döntéseket és ítéleteket kérni (más vallástudósoktól).<sup>31</sup>”

Ha viszont ezek közül csak egyikben vagy annak egy részében nem mutat fel elegendő jártasságot, akkor nem fog többé az egyéni erőfeszítésre jogosult tudósok közé tartozni. Ekkor nem adhat vallásjogi döntéseket, nem hozhat bírósági ítéleteket. Amennyiben pedig mégis beiktatnák a bírói tisztségbe, akkor akár helyes, akár téves ítéleteket hozna, mindenképpen érvénytelen lenne a kinevezése, az ítélkezését pedig visszautasítanák, legyen az bár helyes és igazságos. Azokban az ügyekben pedig, amelyekben ítélkezett, ő lenne a felelős a[z ítélet] jogtalanság[á]ért, valamint az, aki kinevezte őt bírónak.” Eddig al-Māwardī.

Nem kétséges, hogy e kritériumok közül sok meg is valósult, ha nem is mindig, de sok esetben, hiszen az iszlám jog bonyolultsága miatt kis tudású embert nagyobb városban nem is lehetett volna kinevezni bírónak, bármilyen rokonságban vagy barátságban állt is az uralkodóval. Az ellenkezőjére viszont, tudniillik arra, hogy személyes ismeretség és politikai szándék nélkül, pusztán az illető tudományos hírneve alapján kineveztek valakit bírónak, számtalan példa van. Mindegyik útleíró megírja, például Ibn Baṭṭūta és Abū Ḥamid al-Ġarnāfi is, hogy utazásaik közben abból éltek, hogy bírói tisztelet vállaltak hosz-

---

<sup>30</sup> *Ahl al-iğtihād*. A jogosultság a középkori iszlámban sohasem jelentett valami hivatali vagy vallási főhatósági felhatalmazást, hanem egyedül a tudás (és ennek révén Isten) volt az, ami jogosultságot adott.

<sup>31</sup> Al-Māwardī egy kortársa, 'Abd al-Malik al-Ġuwaynī (közismert nevén 'Imām al-Ḥaramayn, azaz Mekka és Medina imámja) részletesen elmagyarázza, miért kell a bírónak egyben aktív vallástudósnak, értelmezőnek is lennie: különben nem tud eligazodni mások véleményének sokasága között, és nemcsak nem tud helyes ítéletet hozni, de még helyesen kérdezni sem tud másoktól; *al-Ġiyāfi*. Ed. 'Abd al-'Azīm ad-Dīb. Qatar, 1401, 295. skk.

szabb-rövidebb időre olyan városokban, ahol senki nem ismerte őket előzőleg. Az utóbbi éppen a magyarországi muszlimok körében, a 12. században.<sup>32</sup>

### 5.3 *Ibn Taymiyya*<sup>33</sup>

Két idézet jellemzi a legjobban Ibn Taymiyya gondolkodását. Az egyik a Koránból való, a másik egy próféta hagyomány. A Korán szavai ismertebbek, összesen nyolcszor fordulnak elő, kis változtatással: „Ti vagytok a legjobb közösség, amely létre lett hozva az emberiség számára, akik megparancsoljátok, ami helyes, és megtiltjátok, ami helytelen.”<sup>34</sup> Ebből lett elvonatkoztatva ‘a helyes megparancsolása és a helytelen megtiltása’<sup>35</sup> szabálya. Ezt Ibn Taymiyya és mai követői is úgy értelmezik, hogy aki a tiszta muszlim erkölcs birtokosának (*šālih*) tartja magát, annak kötelessége a közösség érdekében (*maṣ-laḥa*) másokat is jó útra téríteni. A másik egy hadisz: „Mindannyian pásztorok vagytok és mindannyian felelősek vagytok a nyájatokért”.<sup>36</sup> A jelentése ennek a hagyománynak nagyjából ugyanaz, mint a Korán-versé volt.

Ibn Taymiyya alapgondolata az, hogy a vezető tisztség (*wilāya*) birtokosai sem vonhatják ki magukat az iszlám törvényei alól. Az ő kiválasztásuknak is az iszlám alapelvének megfelelően kell történnie: a legkiválóbbat és legvallásosabbat (*al-aṣlah*) kell kinevezni, ennek hiányában pedig a hozzá leginkább hasonlót (*al-amṭal*).

Érdekes összevetni nézeteit al-Māwardīéival. Utóbbi ugyan elméleti könyvet írt, mégis, mint láttuk, gyakorlatias szemlélet tükröződik benne a bíró kijelölésével kapcsolatban (férfi legyen, nem lehet vak és süketnéma stb.). Ibn Taymiyya ezzel szemben csak elvileg beszél a dolgokról. Nála nem bírói tisztségről (*wilāyat al-qaḍā’*) van szó, hanem bárkiről, aki ítéletet hoz, dönt (*yaq-ḍī*). Minden olyan embernek a neve bíró, aki dönt és ítéel két ember egymás közti ügyében. Legyen az kalifa, szultán, a helyettesük vagy kormányzó, vagy olyan valaki, akinek az a hivatala, hogy az isteni törvény alapján ítélkezze, vagy az illető helyettese, ha csak két játszó gyerek vonal-játékában hoz dön-

<sup>32</sup> Ld. a két mű részleges magyar fordítását: *Ibn Battūta zarándokútja és vándorlásai*. Ford. Boga Imre és Prileszky Csilla. Budapest, 1964; *Abū Hāmid al-Garnāti utazása Kelet- és Közép-Európában 1131–1153*. Ford. Iványi Tamás. Budapest, 1985.

<sup>33</sup> Ibn Taymiyya politikai és társadalmi gondolatainak máig leghasználhatóbb kifejtését lásd Henri Laoust művében: *Essai sur les doctrines sociales et politiques de Taqī d-Dīn Aḥmad Ibn Taimīya, canoniste hanbalite né a Ḥarrān en 661/1262, mort a Damas en 728/1328*. Le Caire, 1939.

<sup>34</sup> Korán, III. szúra, 110. vers.

<sup>35</sup> *Al-amru bil-ma’rūf wan-nahy ‘ani l-munkar*. A kérdéstről lásd részletesen Michael Cook, *Commanding Right and Forbidding Wrong in Islamic Thought*. Cambridge, 2000, különösen a 2. fejezetet (13–31.). Ibn Taymiyya erre vonatkozó gondolatairól a 7. fejezetben ír (145–164).

<sup>36</sup> *Kullukum rā’in wa-kullukum mas’ūl ‘an ra’iyyatihi*. Ld. al-Buḥārī, *aṣ-Šaḥīḥ*, számos helyen (többek között a 893. és a 2554. számú hagyomány). A hagyományról ld. Cook, *i. m.*, 550/338. jegyzet.

tést, akik egymással vetélkednek. Ezzel a politikai elmélet szintjéről magasabbra, a morál szintjére emeli a kérdést. Az isteni törvényt nem pusztán politikai, hanem erkölcsi okokból is minden téren alkalmazni kell.

Ibn Taymiyya számára nincs olyan kérdés az állami életben, ami ne tartoznék a *šarī'a* hatáskörébe: „Mindez nyilvánvaló – mondja –, hiszen az emberi teremtmények Isten szolgálói, az uralkodók (*wulāt*) Isten helyettesei (*nuwwāb*) a szolgálói fölött, s egyben a szolgák megbízottjai (*wukalā'*) a lelkeik fölött, mint ahogy a [kereskedelemben] az üzlettársak egymás nevében eljárnak. Ez a vezetői hivatalok értelme. Az uralkodónak őriznie kell (*rā'ī*) az embereket, mint ahogy a pásztor őrzi a juhokat.

Ha a vezető vagy a megbízott kijelöl helyettesnek egy embert az ügyei intézésére, de nem a kereskedelemre legalkalmasabbat (*al-ašlah*) választja, hanem az utána következőt ('maradékot', *'uqār*), akkor megtörténhet, hogy az majd eladja az árut egy bizonyos áron, pedig lett volna olyan vevő, aki többet is adott volna érte, s ezzel becsapja a gazdáját. S különösen akkor fogja meggyűlölni és becsmérlni őt gazdája, ha az általa kedvelt ember és közte barátság vagy rokonság volt, mert úgy érzi, hogy az becsapta és rászedte a barátját és a rokonát. Ha pedig mindezt [előre] tudja, akkor nincs más választása [az okos vezetőnek], mint hogy a legalkalmasabbat válassza.

Ugyanígy, aki a muszlimok életének valamely területét igazgatja (*waliya*), és kinevez valakit helyettesének a barátság és a rokonság alapján, s nem a legalkalmasabbat választja, az becsapja Istent, a Küldöttét és a muszlimokat.

Erről a következő hagyomány szavával szól: »Mu'āwiya kalifának mondta egyszer a Próféta egykori társa, al-Ḥawlānī: te csak bérmunkás (*ağīr*) vagy, akit ennek a nyájnak az Ura bérelt fel arra, hogy őrizd a nyáját.«<sup>37</sup>

Ibn Taymiyya szerint a legalkalmasabbként kiválasztott vezető legfontosabb tulajdonsága a megbízhatóság, a hűség.<sup>38</sup> A megbízhatóság az istenfélelemre vezethető vissza meg az emberektől való félelem elhagyására, valamint arra, hogy az ember ne adja el az isteni kinyilatkoztatást értéktelen dolgokért, „s aki nem ítél annak alapján, amit Isten kinyilatkoztatott, az hitetlen.”<sup>39</sup> Ibn Taymiyya itt nem talál mentő körülményt, mert a bírókról a következőket mondja, a Próféta hagyományára hivatkozva: „Háromféle bíró van. Kettő a pokolra kerül, a harmadik a mennyországba. Az az ember, aki ismeri az igazságot, mégis annak ellenére ítél, a pokolra jut. Az a férfi is a Pokolra jut, aki

---

<sup>37</sup> Ibn Taymiyya, *as-Siyāsa aš-šar'iyya fī iṣlāḥ ar-rā'ī war-ra'iyya*. Bayrūt, 1988, 18–19 (illetve Bayrūt, 2005, 9. skk).

<sup>38</sup> Arabul egyetlen szó, az *amāna* fejezi ki a két magyar fogalmat.

<sup>39</sup> Ibn Taymiyya, *i. m.*, 22.

tudatlansága dacára bíraskodik az emberek között. Az, aki ismeri az igazságot, és annak megfelelően dönt, a mennyországba jut.<sup>40</sup>

A következőkben látni fogjuk, hogy egy 20. századi mérsékelt vallási ember, Maḥmūd Šaltūt, ennél sokkal enyhébb véleményt fogalmaz meg a bírók bűnösségével kapcsolatban.

## 6. Egy 20. századi mufti a hatalom és vallás viszonyáról: Maḥmūd Šaltūt (1893–1963)

„Nem az iszlám törvénye szerinti bíraskodás.<sup>41</sup>

*Kérdés:* Az ön véleménye szerint hitehagyottnak kell-e tekinteni az olyan embert, aki valamilyen ügyben nem az iszlám törvénye alapján ítél?

*Válasz:* A kérdés nem speciálisan a bíróra (qāḍī) vonatkozik.

A kérdés tulajdonképpen nem a bírókra vonatkozik, hanem azokra a muszlim vezetőkire (*ḥukkām*), akik parancsot adnak olyan szabályok (*aḥkām*) törvénybe iktatására (*taqnīn*), amelyek nem felelnek meg az iszlám törvényeinek, illetve azokra a muszlim jogalkotókra (*muqanninūn*), akik magukra vállalják ezeknek a törvényeknek a megalkotását (*waḍʿ*), illetve azokra a muszlim peres felekre, akik ezekhez a törvényekhez fordulnak jogorvoslásért (*yataḥkāmūna*) és megelégednek velük. Mindezeknek tehát sokkal nagyobb szükségük van arra, hogy az iszlám törvénye ítélkezzen fölöttük, mint azoknak a bíróknak, akik ezeknek a világi törvényeknek az alapján ítélkeznek. Különösen azoknak, akik muszlim országban élnek, ahol az iszlám törvényén kívül másnak nem lenne szabad, hogy hatalma legyen a törvényhozásban és a törvényekben.

Elterjedt vallásos muszlimok körében, hogy azok a bírók, akik olyan világi jog (*qānūn waḍʿī*) alapján ítélkeznek, amelynek törvényei ellentmondanak az iszlám törvényeinek, azok hitetlenek, akik elhagyták az iszlámot. Ebben a Korán egyik versének<sup>42</sup> felszíni<sup>43</sup> jelentésére támaszkodnak: »Akik nem azzal [a törvénnyel] ítélkeznek, amelyet Isten kinyilatkoztatott, azok hitetlenek«. Ez a mondat azonban nem vonatkozhat csupán a bírókra, hanem a Korán helyes értelmezése alapján hitetlenséggel kell vádolni azokat is, akik a világi törvényeket megalkotják, illetve akik parancsot adnak az ilyen törvények megalkotására és alkalmazására, hiszen ők, jóllehet maguk nem ítélkeznek velük, maguk készítették el vagy parancsot adtak az elkészítésére. Kétségtelen tehát, hogy a törvényalkotók és a megalkotást megparancsolók felelőssége nagyobb, mint az ezekkel a törvényekkel ítélkezőké.

<sup>40</sup> Ibn Taymiyya, *i. m.*, 26–27.

<sup>41</sup> 'Al-qaḍā' bi-ḡayr ḥukm al-islām'. In: Maḥmūd Šaltūt, *Fatāwā*. al-Qāhira, 2001, 38–40.

<sup>42</sup> Korán, V. szúra, 44. vers.

<sup>43</sup> Látszólagos, *zāhir*.

*Az iszlám törvényei kétfélék lehetnek: egyértelmű (qaṭ'ī) törvény és egyéni értelmezésen alapuló (iğtihādī) törvény.*

Ahhoz, hogy megfelelően válaszolni tudjunk a feltett kérdésre, tudnunk kell, hogy az iszlám törvényei kétfélék lehetnek. Az egyik olyan törvény, amelyet egy szöveg ír elő a Koránban vagy a Próféta hagyományában (*sunna*), egyértelmű megszövegezéssel, amelyre nézve nem lehetséges [többféle] magyarázat és nem fogadható el egyéni értelmezés (*iğtihād*).

Erre példa a családi élet területén az, hogy a háromszori válással elvált aszszonyt a tőle elváló férje csak azután veheti vissza, ha valaki máshoz férjhez ment és attól elvált.

A társadalmi élet területén az, hogy tilos az olyan haszon, amely által a haszonélvező megfoszt egy támogatásra jogosult rászoruló szegényt a szükségletétől.

A büntetőjog terén az, hogy le kell vágni a tolvaj kezét, ha a személye és a lopás büntette megfelel a büntetés kiszabására előírt feltételeknek.

A másik olyan törvény, amelyre vonatkozóan nincs szöveg sem a Koránban, sem a hagyományokban (*sunna*), vagy az egyikben van szöveg, de nem egyértelműen vonatkozik rá, hanem lehet rá is vonatkoztatni, meg másra is. Ezért itt a jogtudósok (*fuqahā'*) és a *šarī'a* tudósai (*mušri'ūn*) feladata az, hogy egyéni erőfeszítést tegyenek [az értelmezésre]. Ezt meg is tették, és mindegyik értelmezőnek megvolt a maga véleménye és szempontja. Az iszlám törvények legtöbbször ebbe az értelmezésen alapuló fajtába tartozik.

*Az értelmezésen alapuló törvény esetében a bírónak tág tere nyílik (mutasa') [az egyéni döntésre].*

Miután mindezt tisztáztuk, válaszolhatunk a feltett kérdésre: a második fajtába tartozó kérdésekben való ítélkezés (*ḥukm*) – vagyis az, amelyik egyéni értelmezést igényel –, még akkor is, ha ellentmond valamennyi muszlim nézetnek és iskolának, amennyiben az igazságosságra ('*adl*) és a muszlimok érdekének védelmére (*maṣlaḥa*) törekszik, nem pedig egyéni hajlamot és vágyat követ, akkor az iszlám még csak nem is tiltja meg és nem tartja elvetendőnek sem, nemhogy a bírót az iszlám hit elhagyásával vádolná meg ilyen esetben. Ez azért van így, mert az iszlámnak ebben az esetben – vagyis a második fajtában – nincs meghatározott törvénye (*ḥukm mu'ayyan*). A törvénye csak olyan, amelyre az egyéni értelmezés[t végző vallástudós] az egyéni értelmezése révén jutott, amely az igazságosságra és az érdekvédelemre való törekvésen alapul. Amikor e kettő – az igazságosság és az érdekvédelem – megtalálható, akkor ott [jelen] van Isten törvénye és ítélete is.

*Mikor eredményez ítéletünk hitetlenséget?*

Az első fajta esetében, amikor a törvény egyértelmű, a Koránban vagy a Próféta hagyományában biztosan megállapított szöveg vonatkozik rá, amelyben nincs utalás speciális időre vagy körülményre. Ebben az esetben, ha más törvényre támaszkodik a bíró, még akkor is, ha úgy véli, hogy az helyesebb az

isteni törvénynél, mert az nem valósítja meg az igazságosságot és az érdekvédelmet, akkor is kétségtelenül elhagyja az iszlámot, hitetlen lesz.

Ha a bíró, bár eltért ítéletében az isteni törvénytől, hisz abban, és hiszi, hogy az és csakis az jelentheti az igazságosságot és érdekvédelmet, de nem iszlám országban tevékenykedik, vagy ha iszlám országban, de olyanban, ahol nem engedik érvényre jutni az ítékezésben és a törvénykezésben a *šarī'at*, és arra kényszerül, hogy ne Isten törvénye alapján ítélkezzék, de ezt nem azért teszi, mert szándékosan el akarja hagyni az iszlám törvényeit, akkor az ítélet ilyen körülmények között nem tekinthető hitetlenségnek (*kufr*), hanem csak bűnnek (*ma'siya*). Ez annak felel meg, mint amikor valaki bort iszik, de úgy véli, hogy az törvényes dolog (*hurma*).

*A muszlim bíró kötelessége.*

A muszlim bírónak tehát az a kötelessége, hogy utasítsa el az ítékezést ilyen esetben, ha van rá módja. Ha viszont nem tudja visszautasítani [hogy így ítélkezzék], félve attól, hogy súlyos kár éri őt magát vagy a közösséget, amelyhez tartozik, akkor az iszlám megengedi neki ezt [a fajta ítékezést], a két rossz közül a kisebbik rossz követésének elve alapján, amennyiben a szíve mélyén az isteni törvényt fogadja el.<sup>44</sup>

*A Korán V. szúra 44. versének az értelmezése: »Akkik nem aszerint ítélkeznek, amit Isten kinyilatkoztatott, azok hitetlenek«.*<sup>45</sup>

Ez a vers olyan emberek között lett kinyilatkoztatva [Medinában], akik rendelkeztek maguk és a törvénykezésük fölött, ismerték Isten törvényét, de elutasították azt, mert inkább követték hajlamaik és az élvezetek törvényét. Rájuk vonatkoznak Isten szavai: »[Ők] azok közül valók, akik azt mondták a szájukkal: hiszünk, de a szívük nem hisz«, illetve »Ne kövesd az ő hajlamaikat, hanem óvakodj tőlük, nehogy elcsábítsanak [akár] egy részétől is annak, amit Isten kinyilatkoztatott neked«.<sup>46</sup>

A Maḥmūd Šaltūt által megfogalmazott középutas vélemény a bíráskodásról tehát azon a megkülönböztetésen alapul, amely az egyértelmű koráni törvények és az emberi erőfeszítés segítségével megértett isteni rendelkezések között fennáll. Míg az előzőkön nem lenne szabad az emberi törvénykezésnek változtatnia, addig az utóbbiban erre megvan a lehetőség, feltéve, ha a törvény szellemében járnak el. Másfelől a bíráskodásban ugyan nem lenne szabad a nem *šarī'a*-bíráskodást elfogadni, de ha kényszerítő körülmények állnak fenn, akkor mégsem számít bűnnek. Ez valójában a *status quo* elismerését jelenti, amely végighúzódt az iszlám egész történelmén. Ezt kívánja illusztrálni a következő három mozaikkép is.

<sup>44</sup> *Muḥma'inn ilāhukm Allāh.*

<sup>45</sup> *Man lam yaḥkum bi-mā anzala Allāhu fa-ūlā'ika hum al-kāfirūna.*

<sup>46</sup> Korán, V. szúra, 41. és 49. vers.

## 7. Állam és bíraskodás

### 7.1. Bíraskodás a szeldzsuk korban (11–12. század)<sup>47</sup>

Az isteni törvény (*šarī'a*) alapján ítélkező *qāḍī* (bíró) lenne az ideális állapot egy muszlim társadalomban. Azonban a kezdetektől fogva keresztezte ezt a hatalom, amelyik a saját politikai érdekeit kívánta a bíraskodásban érvényesíteni. Az ún. részkirályságok (*mulūk aṭ-tawā'if*), emirátusok kora csak annyiban különbözik az erős kalifátus hatalmi szavától, hogy a kalifák magukat még Isten földi helytartójának tarthatták mint a Próféta utódai,<sup>48</sup> vagy – ahogy az Abbászidák mondták – a kalifa 'Isten árnyéka a Földön'.<sup>49</sup> A 945 utáni katonai parancsnokok már csak a távoli és hatalom nélküli kalifára hivatkozhattak, vagy még inkább fegyvereik erejére, amikor (titkos vagy nyilvános) ítéleteket hoztak. Azonban a *qāḍī* szerepe sem szűnt meg teljesen, amint majd az alábbi rövid bemutatásból láthatjuk.

#### 7.1.1. A katonai kormányzók (amīr) bíraskodása

A kormányzás alapvetően az adószedésből és a külső erőkkel szembeni katonai védelemből állt. Az igazságszolgáltatásban a helyi kormányzók és uralkodók, akiket az állandó helyi háborúk foglaltak le, csak végső esetben vettek részt, általában akkor avatkoztak be, ha politikai érdekeik és az államérdek arra kényszerítette őket, hogy erejüket fitogtassák. Egyébiránt a városok civil vezetői (*a'yān*) és a vallástudósok (*'ulamā'*) kezébe voltak letéve az ügyek, amelyekben nagyfokú szabadsággal járhattak el. Ez a szabadság csak akkor ütközött korlátokba, ha a militarizált uralkodó réteg érdekeiről volt szó. A katonai kormányzatok mindig bizonytalan törvényességhez vezettek a bűnüldözés és a büntetés terén egyaránt. A nyilvános büntető szertartások, amelyek igen gyakran kiszámíthatatlanok és túlzottan kegyetlenek voltak, a városok lakóinak életében állandó színfoltot jelentettek. A büntetés igazi célja az volt, hogy bemutassa az uralkodó abszolút hatalmát. Az iszlám jog művelőinek másodlagos, de fontos szerepük volt: ott ültek a nyilvános uralkodói bíraskodás alkalmával, megvitattak és javasoltak ítéleteket és büntetéseket, s ezzel biztosították a sokszor előre megírt forgatókönyv jogszerűségét az alattvalók szemében.<sup>50</sup>

<sup>47</sup> Az alábbi leírásban elsősorban Christian Lange, *Justice, Punishment and the Medieval Muslim Imagination* (Cambridge, 2008) és Omid Safi, *The Politics of Knowledge in Premodern Islam. Negotiating Ideology and Religious Inquiry* (Chapel Hill, 2006) című könyvére támaszkodtam.

<sup>48</sup> A kalifa (*ḫalīfa*) szó jelentése 'utód'.

<sup>49</sup> *Zill Allāh 'alā l-ard*.

<sup>50</sup> A hatalmi harc és a bírói segédlet együttes szerepe jól megmutatkozik az iszlám történetének leghíresebb és talán leghosszabb, közel egy évtizedig tartó perében, a misztikus al-Ḥallāğ 922. évi elítélésében.

### 7.1.2. A büntetéskiszabás színhelyei

A büntetéseknek és büntetéskiszabásoknak a súlyosabb, halálos ítélettel járó esetekben általában véve három helyszíne volt.

(1) Magánszintér: paloták, udvarok belsejében – az uralkodó osztály tagjait a palotán belül végezték ki titokban, és utána tisztességesen eltemették őket, mintha természetes halállal haltak volna meg. Az ítéleteket nem hozták nyilvánosságra.

(2) Részben magán-, részben hivatalos jellegű helyszínek, mint például az uralkodók és a katonai kormányzók bíróságai: ha az uralkodó vagy a katonai parancsnok olyan lázadók, illetve eretnekek fölött kívánt ítélkezni, akik tevékenységének a híre már amúgy is elterjedt a városban, vagy pedig éppen nagyobb tömegeket mozgattak meg tevékenységükkel, akkor a teljes titoktartás, a palota magánya helyett az ún. uralkodói bíróságot választották a büntetés kiszabásának, illetve az ítélet végrehajtásának színhelyéül. Ilyenkor azt mondták, hogy a kivégzést az uralkodó zászlaja alatt, előtte hajtották végre (*bayna yadayhi*). Ez főleg lázadókkal történt, alapos kínzás és kikérdezés után.

(3) Városi nyilvánosság előtt: a szeldzsuk-kori Bagdadban a Bāb an-Nūbī ('a núbiai kapu') előtti téren történtek a nyilvános büntetések, elsősorban kivégzések. Épp ezen a helyen ért össze a palota az alsó néprétegek városrészével. A legnagyobb nyilvánossággal járó büntetés azonban a *tašhīr* volt, ami azt jelenti, hogy 'nyilvánosság elé vinni a bűnöst', vagyis végigvonultatni az elítéltet a városon.

Az első két helyszínen semmi szerepe nem volt a bírónak, a harmadikon pedig csak esetleges.

### 7.1.3. Az igazságszolgáltatás intézményei a szeldzsuk uralom alatt

A források gyakran beszélnek arról, hogy kit büntettek meg és milyen módon, azonban általában nem említik meg, hogy ki által történt az ítélelhozatal, ki vett részt a bűnösök elítélésében. Ezeket a büntetéseket rendszerint négy, intézménynek számító személy hozta:

1. Az uralkodó (katonai parancsnok, kormányzó, uralkodó, király)<sup>51</sup>
2. A bíró<sup>52</sup>
3. A rendőrfőnök<sup>53</sup>
4. A piacfelügyelő<sup>54</sup>

---

<sup>51</sup> *Amīr, wālī, sulṭān, malik.*

<sup>52</sup> *Qāḍī.*

<sup>53</sup> *Šāhib aš-šurṭa.*

<sup>54</sup> *Muḥtasib.*

A jogsértések orvoslására az ún. *mazālim* ('törvénytelenések')-tanácsok szolgáltak, amelyek a panaszosokat fogadták, és a köznép számára közvetlen elérhetőséget, bejutást biztosíthattak az uralkodó személye elé.<sup>55</sup>

Ezeket a *mazālim* bíróságokat egyfajta fellebbviteli fórumoknak is tekinthetjük. Az volt a célkitűzésük, hogy az állami hivatalnokok által elkövetett hatalmi visszaéléseket orvosolják, és érvényre juttassák a *qāḍī* döntéseit. Az eljárási szabályok, különösen a bizonyítékokra vonatkozó szabályok sokkal lazábbak voltak, mint a *qāḍī*-bírószágon, s így lehetővé tették az uralkodónak, hogy az államérdek szavát kövesse az iszlám törvényén (*šarī'a*) alapuló jog túl szigorú előírásai helyett.<sup>56</sup>

A történeti források ritkán tesznek utalást a *mazālim*-bíráskodásra. Ez valószínűleg azt is jelenti, hogy ilyen nyilvános formát az uralkodók ritkán választottak, nem szerettek a tömeggel érintkezni, még a bagdadi kalifák sem. Egy forrás szerint a 870-ben elhunyt al-Muqtaḍī kalifa volt az utolsó bagdadi kalifa, aki *mazālim*-bíráskodást tartott, utódai átadták ezt a helyszínt a főminiszternek.<sup>57</sup> De azok sem szerették. Például Nizām al-Mulk-ról, a híres 11. századi vezírről (megh. 1092) tudjuk, hogy sokszor be kellett záratnia az ajtókat, nehogy az emberek behatoljanak a bíróság színhelyére.

Egy politikai kézikönyv szerzője ezt úgy fogalmazza meg, hogy a tömeg nem tudja megkülönböztetni a zsarnokságot a közérdektől (*mašlahā*). Persze a 'közérdek' szó, amit később Ibn Taymiyya oly fontosnak tart, itt természetesen az államérdeket, az uralkodó érdekét jelenti.

#### 7.1.4. A politikai ideológia (siyāsa) véleménye

A politikai ideológia hirdetői úgy tartották, hogy a szükségtelen szigorúság a büntetőjog terén jót tesz az államrendnek és az államrend fenntartásának. Az volt az általános vélemény, hogy csak olyan uralkodó tudja kordában tartani és békeességben kormányozni alattvalóit és a hozzá tartozó országrészeket, aki félelmet tud kelteni az alattvalók körében.

Ibn Ḥamdūn szerint az uralkodónak meg kell fegyelmeznie alattvalóit, és ez legjobban úgy történhet, ha a nép szívébe elültetik az engedelmisség magvait.<sup>58</sup> „Napjainkban a szultánoknak politikájukban a büntetésre és a megfélemlítésre kell támaszkodniuk” – írja al-Ġazālī, aki ugyancsak a szeldzsuk korban élt.<sup>59</sup>

---

<sup>55</sup> Erről számol be al-Ġazālī, *i. m.*, 29, 69, 70, 92, 93. A kérdésről Māwardī is ír: *i. m.*, 86.

<sup>56</sup> Fent említett könyvében Māwardī erről hosszan értekezik.

<sup>57</sup> *Wazīr*.

<sup>58</sup> Ibn Ḥamdūn, *Taḍkira*. Bayrūt, 1980, 295.

<sup>59</sup> *At-tibr al-masbūk fī naṣīhat al-mulūk*, 25.

A tisztelet vagy félelem (*hayba*) Qušayrī *Risāla*jának (Levél)<sup>60</sup> meghatározása szerint az öntudat elvesztését jelenti, mintha valaki egy erős hatalmasságnak a jelenlétébe kerülne, és utána képtelen ennek a kihallgatásnak bármely részletére visszaemlékezni. Ez a szúfi meghatározás, amely az Isten–ember viszonyra utal, tökéletesen illik arra is, ahogy a korabeli, 11–12. századi politikai ideológusok a hatalom és az egyén viszonyát elképzelték.

Valóban, a nyilvános büntetések meggyőzően tudták illusztrálni a közép-korban a hatalom engesztelhetetlenségét és nagyságát, és nem hagytak kétséget az alattvalókban az uralkodó törvényességét illetően. A perzsa hagyományú fejedelmi tükrőirodalom elítéli ugyan a túlzott büntetéseket, de csak az uralkodó túlvilági bűnhődéséről beszél, és elítél minden ellene való lázadást. Ezt az álláspontot tükrözi a szunnita iszlám jog is: a közösség érdeke az egyiséget kívánja meg, ezért az igazságtalan uralkodó ellen sem szabad lázadni, mert a lázadás (vallási) szakadáshoz vezethet.<sup>61</sup>

Egy másik szúfi szerző, aš-Šan‘ā‘ī (megh. 1131), *Hadiyat al-ḥaqīqa*<sup>62</sup> (A valóság ajándéka) című munkájában például dicsőíti a híres ġaznai szultán, Maḥmūd igazságos cselekedetét, aki állítólag öt katonáját húzatta karóba, mert elloptak egy mazsolával teli kosarat egy öregasszonytól.<sup>63</sup>

#### 7.1.5. Bíró által hozott büntető ítéletek

Az iszlám jogi bíró (*qāḍī*) hivatalára vonatkozó elméleti irodalom nagymértékben eltávolodott a történelmi realitásoktól és idealizáló jellegű volt. Ez különösen igaz a büntetőjog és az ezzel kapcsolatos bírósági eljárásokra nézve. Az elméleti jogi irodalom többnyire figyelmen kívül hagyja az államilag működtetett jogi testületeket, bíróságokat, mint például a *mazālim*-bíróság, a rendőrség és a piacfelügyelő bírósága (*ḥisba*), és a bírót úgy ábrázolja, mintha az ő bírósága lenne az egyetlen és kizárólagos bírói intézmény az iszlám világban, s akinek a személye megtestesíti a joggyakorlatot mind a polgári, mind a büntető ügyekben.

Az elméleti irodalom azt állította, hogy a *qāḍī* teljes mértékben önállóan dönt bírói gyakorlatában és csak Istennek tartozik felelősséggel. Al-Ġazālī híres megállapítását idézve, „a bíró csak az iszlám törvényének (*šarī‘a*) van alárendelve, nem pedig a kalifának vagy más evilági uralkodónak.”<sup>64</sup> Jóllehet al-Ġazālī állítása nagymértékben és túlzottan optimistának tűnik, azért az is kétségtelen, hogy a *qāḍī*nak volt bizonyos meghatározott szerepe a büntetések

<sup>60</sup> Abū l-Qāsim ‘Abd al-Karīm b. Hawzān al-Qušayrī, *ar-Risāla al-Qušayriyya fī ‘ilm at-tašawwuf*. Bayrūt, 2001, 60–61.

<sup>61</sup> Erről ld. még al-Ġazālī, *Našīḥat al-mulūk*, 45. és 104. oldal a fordításban.

<sup>62</sup> Teherán, 1951, 69.

<sup>63</sup> Vö. at-Tanūḥī, *Nišwār al-muḥāḍara*, VIII. 174, ahol egy hasonló esetet ír le, amikor is al-Mu‘taid kalifa egy zsoldosát megkorbácsoltatta, mert elloptott egy öregasszonytól egy dinnyét.

<sup>64</sup> *I. m.*, 64.

kiszabásában a szeldzsuk uralom idején is. Az is igaz azonban, hogy az eljárási korlátok megfosztották a bírót attól a hatalmától, hogy a bűnösöket vád alá helyezze és megbüntesse.

Ez azt jelenti, hogy a *ḥudūd* jogszabályok,<sup>65</sup> amelyek elméletileg a bíró jogkörébe tartoznak, olyan jelleggel vannak meghatározva az iszlám jogban, hogy a büntetést ezekben az esetekben csak akkor lehet kiszabni, ha a bűnös önszántából és Isten kegyelmének kereséséből teljes vallomást tesz, miután az iszlám jog semmiféle külső nyomás alkalmazását nem engedi meg.<sup>66</sup>

Általában három okot lehet felsorolni arra, hogy miért oly nehéz az iszlám jog alapján ítélő bíró számára a *ḥadd* (főbűn, mint gyilkosság, lopás, paráznaság) vétségének büntetése:

1. A *ḥadd* büntett bizonyítását szolgáló bizonyítási eljárás szabályai szélsősegesen szigorúak (vagyis nehéz bizonyítani a bűnt).

2. A lehetőségek köre igen kiterjedt a vádlott számára, hogy a bizonytalanság (*šubha*) fogalmával védekezzen.

3. A *ḥadd* bűnök általában nagyon szűkkörűen vannak meghatározva.

Sokak véleménye szerint a *ḥadd* előírások pusztán retorikai eszközök, elsődleges céljuk az, hogy emlékeztessék a közösséget a bűnök komolyságára (ez elsősorban a lopásra és a paráználkodásra vonatkozik).

Ez arra vezetett, hogy a *ḥudūd* ügyek, amelyek elméletileg a bíró jogkörébe tartoznak, általában ki lettek véve a bíraskodása alól, vagy legfeljebb mint jogi tanácsadó vehetett részt a tárgyalásukon.

Azt is meg kell azonban jegyeznünk, hogy a kormányok, államok közvetlen bíraskodása bűnesetekben nem nevezhető kizárólagosnak. A krónikák számos esetet említenek, amikor a bírókat is bevonták a büntetőjogi eljárásba. Például 1082-ben, amikor egy hitehagyottat megköveztek Merv városában, akkor az első, aki a követ dobta, a helyi bíró volt. Egyébként a tanúnak kell az első követ dobnia, míg ha a vádlott vallomásán alapul az ítélet, akkor az állam feje vagy megbízottja dobja az első követ.

1131-ben 'Ayn al-Qudāt al-Hamadānī, a híres misztikus szent halálra ítélesekor a helyi, hamadáni jogtudósokat is bevonták az ítéletbe, holott 'Ayn al-Qudāt tiszteletreméltó tudós, valamint maga is bíró volt – vagy épp ezért vonták be őket.<sup>67</sup>

Egy másik történet szerint, amelyet Ibn al-Ġawzī *Muntazam*-jában olvashatunk,<sup>68</sup> a bagdadi *qādī* megállapított bizonyos tényeket, amelyek alapján el tudta dönteni, hogy egy embernek vérét kell ontania, és elítélte őt mint hitehagyottat. Jóllehet ezek egyedi esetek, mégis figyelembe kell venni őket az összkép megítélésénél.

<sup>65</sup> Az ún. főbüntetésekkel együtt járó bűnökre vonatkozó jogszabályok által megítélt bírósági esetek.

<sup>66</sup> A megkívánt tanúkat a legtöbb esetben még nehezebb biztosítani.

<sup>67</sup> Vö. Omid Safi, *i. m.*, 165.

<sup>68</sup> Ibn al-Ġawzī, *Muntazam*, VIII. 135.

Bagdadban a kivégzések mind a *ius talionis* elv alapján, mind pedig az isteni rendeletre (*ḥadd*) történő büntetéskor, bűnözők, hitehagyottak és eretnekek esetében időnként a nagymecset udvarán (*rahba*) történtek.<sup>69</sup> Ez pedig a *qāḍī* hagyományos bírói székhelye volt. Ez tehát azt jelenti, hogy ilyenkor a *qāḍī* felügyelte a kivégzést, ami a legmagasabb hatalom jele a törvénykezésben.

A híres bagdadi vezír, Nizām al-Mulk szerint<sup>70</sup> a *qāḍī*nak hatalma van a muszlimok vére és pénze fölött, és ezért kell az uralkodónak gondosan kiválasztani jelöltjeit a bírói posztra.

A bíró azonban a szeldzsuk korban is függött az uralkodótól. Nizām al-Mulk szerint az uralkodó tetszése szerint kinevezheti és elbocsájthatja a bírót, aki az ő első helyettesének (*nā'ib*) számít. Éppen ezért sok jogtudós visszautasította a bírói hivatalt, mert úgy érezte, hogy függőségbe kerül az uralkodótól. Al-Gazālī bírálta is azokat a tudósokat, akik elfogadják a bírói hivatalt.<sup>71</sup> Van, aki egy másik szempont, a tévedés lehetősége miatt veti el a bírói tisztség elfogadását. A kinevezés mellett a fizetés is az uralkodótól jött, ezért kérdéses, hogy tudott-e élni a bíró a bíraskodási jogával a hatalom mellett vagy ellenére.

A fennmaradt iratok és történelmi leírások nem beszélnek a *qāḍī*-bíráskodásról konkrét esetekben. A 12. századtól kezdve a jogelméletben arról írnak, hogy a bíró alkalmazkodhat az állam kívánalmaihoz, s ezt nevezték politikának (*siyāsa*), illetve alkalmazhat önkényes megítélésen alapuló jogszabályokat<sup>72</sup> az iszlám jog helyett.

Nizām al-Mulk szerint<sup>73</sup> a *madrasa* (iskola)-rendszer újjáalakításának az volt a célja, hogy hűségen alapuló kapcsolatot létesítsenek a jogtudósok és az udvari kormányzat között.

Ibn Ḥaldūn szerint<sup>74</sup> a bűnügyi bíráskodás az iszlám jogi emberek kezéből átment a nem vallási tisztviselők kezébe. Ez azonban valószínűleg már korábban is így volt.

## 7.2. Ománi közigazgatási bíráskodás, iszlám jogi segédlettel (1974)<sup>75</sup>

Ománban 1970 után kezdődött el az állam és a társadalom modernizációja, de a 70-es évek végén még éltek az állami közigazgatás és bíráskodás hagyományos, közvetlen formái, a tartományi kormányzó vezetésével, de az iszlám jogban jár-

<sup>69</sup> *I. m.*, VIII. 138.

<sup>70</sup> Nizām al-Mulk, *Siyāsat-nāma. Traité de gouvernement*. Ford. Charles Schefer. Paris, 1893, 34.

<sup>71</sup> *I. m.*, 64. Általában a szúfik is elítélték az állami hivatalnokokat, illetve az állami hivatalnokokkal és az uralkodó köreivel kapcsolatot tartó embereket.

<sup>72</sup> *Ta'āzīr*.

<sup>73</sup> *Siyāsat-nāma*, 35.

<sup>74</sup> 'Abd ar-Rahmān Ibn Ḥaldūn, *Muqaddima*. Bayrūt, é. n., 226.

<sup>75</sup> Frederick Barth *Ṣoḥār* (Baltimore–London, 1974) című könyve alapján.

tas bírósági segédletével. Érdeemes összevetni ezt a középkori szeldzsuk bíraskodással és a nagyjából ugyanebben a korban megfigyelt marokkói *qāḍī*-bíraskodással.

Az egész megye és város élén a szultán által kinevezett kormányzó, *wālī* állt, aki az arab törzsi hagyományoknak megfelelően közvetlen, napi kapcsolatban volt a szultánnal az ő hatáskörébe tartozó alattvalóival. Jogait a szultántól kapta, azonban ahhoz, hogy posztján megmaradhasson és kivívja uralkodója elismerését, nemcsak arra volt szüksége, hogy annak parancsait maradéktalanul végrehajtsa, hanem arra is, hogy mindezt köz-megelégedettségre tegye, és az alattvalók is elismerjék döntései és kormányzása igazságos jellegét. Az a *wālī*, aki ellen sok panasz érkezett a szultánhoz, nem remélhette, hogy hosszú ideig hivatalban marad. Ez azt jelenti, hogy hatalmának forrása ugyan a szultán abszolút hatalma volt, ennek támasza azonban elsősorban nem az erőszak-szervezetek hatalmi eszközeiben (rendőrség, katonaság) rejlett, hanem abban, hogy a körülmények és az emberek ismeretében az állampolgárok által igazságosnak látszó, annak tartott ítéleteket, rendelkezéseket tudjon hozni.

Különböző tevékenységei közül leglátványosabb és legnyilvánosabb az a szerepe volt, amely a városi polgárok szeme előtt zajlott, vagyis a napi bíraskodás. Az ő bírósága alá tartozott minden olyan magán- és polgári ügy, amelyet a felek nem tudtak egymás között rendezni, vagy pedig nem tudtak a sejkjeik megállapodni. Ezen kívül ide sorolódtak az úgynevezett bűnügyek és minden olyan dolog is, amely a városi és a köztisztviselők tevékenységével kapcsolatban merült fel. Mindössze két ítélet nem tartozott a jogkörébe: az életfogytiglani büntetés és a halálos ítélet, ezekben csak a szultán dönthetett.

Középen ült a *wālī*, két oldalán pedig a főbíró, illetve a helyettese. Ezek a *šarī'a*, az iszlám jogi bíraskodás emberei voltak, akik Ománban elsősorban az *ibāḍita* jogra támaszkodtak, különösen, ha bűnügyekről és az állampolgárok ügyes-bajos dolgairól volt szó. Amennyiben azonban a kormányzó elé került kérdés teljes egészében más iskolákhoz, jogi irányzathoz tartozó embereket érintett, akkor a *qāḍī* annak szellemében bíraskodtak. A bíróságot a kormányzó meghallgatta, és jogi kérdésekben általában elfogadta a véleményüket, de az ő feladata volt, hogy polgári peres ügyekben először megpróbáljon kompromisszumos megegyezésre jutni, vagy békéltetni, mielőtt a jogot alkalmazná. Mindez egy sok évszázados modell 20. századi működését jelentette, amikor is az iszlám jogban képzett bíróságnak csak a tanácsadás szerepe jutott, míg az ítéletet az állami tisztviselő hozta.

### 7.3 Marokkói *qāḍī*-bíró (1983)<sup>76</sup>

A mai Marokkóban már csak nyomokban van jelen az ún. *qāḍī*- vagy iszlám jogi bíraskodás, és elsősorban a családi jog terén van szerepe. Az állami jog

<sup>76</sup> Az alábbiakban Lawrence Rosen, *The Anthropology of Justice. Law as Culture in Islamic Society* (Cambridge, 1983) című könyvére támaszkodtam.

alapján ítélező bírónak még a neve is más (*hākim*), hogy ne lehessen összetéveszteni őket. Persze a *qāḍī* szerepe a régi időkben is korlátozott volt, hiszen a közerkölcsök, a társadalmi béke és egyetértés fenntartásában és szabályozásában osztoznia kellett a helyi kormányzó által kinevezett városi piacfelügyelővel (*muḥtasib*), az egyes foglalkozási csoportok<sup>77</sup> és városnegyedek vezetőivel (*amīn*, illetve *muqaddim*), a különböző családi, lakóhelyi és vallási közvetítőkkal (*wasīṭa*) is.

A *qāḍī* jelentős döntési szabadságot élvez az alá tartozó ügyekben, mivel nem kötik meg a kezét tételes jogszabályok. Az iszlám jog csak általános kereteket nyújt, amelyek alkalmazásakor a bíró figyelembe vehet korábbi ítéleteket és döntéseket (*fatwā*), de ez nem kötelező.

A *qāḍī* mindig azzal kezdi a tárgyalást, hogy alaposan tájékozódik, hogy ki kicsoda, és milyen kapcsolat fűzi egymáshoz a peres feleket, illetve a tanúkat. Ez különösen akkor fontos számára, ha családi vagy örökösödési vitáról van szó. Aztán megállapítja, hogy a felek a maguk nevében beszélnek-e, vagy valaki másnak a szóvivői. Az iszlám jogi bírászkodás nem ismeri sem a védőügyvéd, sem az ügyész szerepét, a bíró az egyes feleket vagy azok szóvivőit meghallgatva dönt minden ügyben. Ha a közösség érdekeinek megsértéséről van szó, akkor a megfelelő tisztségviselő adja elő a vádat.

Röviden két ügyet szeretnék ismertetni. Az egyik egy válási ügy. A válás elsősorban a férj ügye, amihez nincs szüksége bíróságra, de a válás után felmerülhetnek vagyoni jogi kérdések, amelyekben már a bíró az illetékes. A szóban forgó ügyben a feleség állítása szerint a válás után nem kapta vissza használati tárgyait, például azokat a bútorokat, ruhaneműket, háztartási eszközöket, amelyeket ő vitt a házasságba. Tanúkkal azonban egyik fél sem rendelkezett. A bíró egy perc alatt döntött: a bútorokat adja ki a férj a feleségének, az eszközöket és a ruhaneműket azonban megtarthatja, ha eskü alatt vallja, hogy azok az övéi voltak. Amennyiben a férj megtagadja az eskütételt, akkor a feleségnek járnak a tárgyak. A férj azt mondta, hogy kész ünnepélyes esküt tenni pénteken a mecsetben a hivatalos tanúk (*'adūl*) előtt. Az ügy ezzel villámgyorsan véget ért. Ebben az ügyben a bíró látszólag részrehajló módon járt el, a valóságban azonban az ítéletnek az a mozzanata a döntő, hogy az eskütételt nyilvánosan, a mecsetben kell megtenni. Ekkor jelen vannak olyanok is, akik pontosan ismerik a helyzetet, és ha a férj hazug esküt tesz, akkor oda a becsülete szomszédai és rokonai előtt.

Egy másik esetben a feleség nem akart visszamenni a férjhez, azt állítva, hogy el vannak válva. A férj ezt tagadta, mindketten seregnyi tanút hoztak. A bíró megvizsgálta a tanúkat, és úgy találta, hogy a feleség tanúi mind rokonok és másutt élnek, míg a férj tanúi a szomszédságból valók, s így a tanúkat kötelezte, hogy egyenként tegyenek írásba foglalt vallomást két *'adūl* (hivatalos

<sup>77</sup> *Šinf*, céhszerű szervezet.

bírósági tanú) előtt, majd a férj javára döntött. Tudta azonban, hogy a feleség nem megy vissza a férjéhez, mert erős apai ágú rokonsága mögötte áll, de ezzel már nem foglalkozott. Ebben a környezetben a teljes jogkörrel felruházott iszlám jogi bírót láthattuk, de csak egy sajátos tárgykörben,<sup>78</sup> ami a rituális kérdésekkel együtt mindig is a *qāḍī* fennhatósága alá tartozott.<sup>79</sup>

Nagyfokú hasonlóság van a bírósági tanúk szavahihetőségének a vizsgálata és a Próféta hagyományai továbbadónak az értékelése között. Mint tudjuk, a hagyomány (*ḥadīṭ*) két részből áll: a hagyomány szövegéből (*matn*) és a hagyományozók láncából (*isnād*), akik akik egészen a lejegyzés időpontjáig továbbadták a történeteket. Az európai kutatók a hagyományok hitelességének vizsgálatakor a szövegből indultak ki. Ezzel szemben a középkori muszlim hagyománytudósok mindig a hagyományozókat vizsgálták, és azt próbálták kideríteni, hogy szavahihető volt-e az, aki a láncban szerepelt, találkozhatott-e azzal, akire hivatkozva továbbadta a történetet, valamint azt, hogy hány láncon adták tovább ugyanazt a történetet. Mint ahogy egy tanút nem kell olyan komolyan venni, mint kettőt vagy tizenkettőt, ugyanígy vélekedtek a Próféta szavait és tetteit elbeszélő történetekről is.

## 8. Szaúd-Arábia, a *šarī'a* alapú állam

8.1. Végül egy olyan országról szeretnék röviden beszélni, amelyet köztudotlan a *šarī'a* alapján álló jog irányít. Története is vallási alapokon nyugszik, Muḥammad Ibn 'Abd al-Wahhāb szigorú, puritán *ḥanbalita* tanítását fogadta el a nadzsdi törzsi vezető Ibn Sa'ūd család.

A szaúdi állam kezdettől fogva ideálisnak tűnt vallásjogi szempontból. 1745-ben a mai Rijád városától 10 km-re fekvő ad-Diriyya várost ellenőrzése alatt tartó Ibn Sa'ūd törzs feje, Muḥammad ibn Sa'ūd befogadta a menekülő szélsőséges vallási bírót, Muḥammad ibn 'Abd al-Wahhābot, aki minden újítást, amit Mohamed óta vezettek be, bűnös és rossz dolognak tartott (például kávé, dohány, ünnepek, szúfi szertartások, temetési szokások). Tanítása szerint minden olyan muszlim hitetlen, akinek nézetei különböznek az övétől.

<sup>78</sup> Így van ez Egyiptomban is, ahol azonban mára már a rendes bírósági rendszer részévé vált, és a bíró szabad döntését erősen korlátozzák az iszlám jogra épülő, de kodifikált állami jogszabályok. A bíró azonban itt is igyekszik megőrizni a hagyományos célokat és módszereket. Például az egyiptomi állam törvényben rögzítette, hogy a nőknek is joga van a váláshoz, ha a férj nem teljesíti ellátási kötelezettségét (ez hagyományosan is így volt), illetve ha rosszul bánik a feleségével, mondjuk veri. Ez a törvény már egy évtizede érvényben van, de nem nagyon változtanak el senkit ezen az alapon a férjétől, inkább a békítést, a családtagok és a szomszédság bevonását szorgalmazzák a bírók a viszony rendbehozatalára. Ezek pontosan azok a célok, amelyet az iszlám jog hagyományosan is kitűzött maga elé, és ennek az érvényesülését láthatjuk a marokkói családjogi és magánjogi *qāḍī*-bíráskodás működésében is.

<sup>79</sup> Az iszlám jogi bíráskodásról részletesebben lásd Iványi, *A törvény (šarī'a) az iszlámban* különböző fejezeteit.

Ad-Diriyya lakóit meggyőzte, hogy a többiek nem muszlimok, kötelességük szent háborút (*ġihād*) viselni ellenük, tulajdonukat el kell venni és az igazi muszlimok javára fordítani. Magukat ‘az Isteni egység hitvallóinak’,<sup>80</sup> ellenfeleik őket wahhābitáknak, ‘Abd al-Wahhāb követőinek nevezték. 1800-ban ‘Abd al-‘Azīz Ibn Sa‘ūd felvette az *imām* (‘az igazhívők vezetője’) címet. 1806-ban fia, Sa‘ūd újra elfoglalta Mekkát és Medinát, amelyeket kifosztott. Északról nem engedte be a zarándokokat azzal, hogy nem igaz muszlimok. Száz évvel később, 1912-ben Ibn Sa‘ūd Riyāban létrehozta félelmetes fegyverét, az *iḥwān* (‘testvérek’) szervezetét. Ezek beduin közösségek voltak, akiket hitszónokok segítségével letelepített és fanatizált: rajtuk kívül mindenki eretnek, akiket kötelességük megtámadni. Puritán életet éltek, céljuk a paradicsom mielőbbi elérése volt, a szent háborúban halva meg. 1924-ben Mekka bevétele-nél Ibn Sa‘ūd megakadályozta a vérontást, talán ez volt az első komolyabb konfrontáció a vezető és a vallási fanatikusok között.

8.2. A 20. században a szaúdi királyság létrejött, 1932 óta mindig volt feszültség az uralkodóház és a hatalom gyakorlásában velük együtt résztvevő törzsi vezetőréteg, illetve a vallási vezetők, az *‘ulamā*’ és a vallási fanatikusok között.<sup>81</sup> A törvénykezés és a közösség vezetése kérdésében keletkező ellentétnek, mint a többi iszlám országban is, három fő forrása van.

(1) Ha az állam a *šarī‘a* alapján hoz törvényt, akkor a kanonizálás ténye nem tetszik, mert ez szükségtelenné és lehetetlenné teszi, hogy a vallás jog szakértői a pillanatnyi helyzetnek megfelelően magyarázzák a jogszabály alapjául szolgáló szent szövegeket. Egy írott jogszabályt bárki tud értelmezni.

(2) Amennyiben az állam nem a *šarī‘a* alapján hoz törvényt, azzal érvelve, hogy az adott kérdésben vagy tárgykörben nincs hagyományos iszlám jogi rendelkezés (*ḥukm*), akkor ez nem tetszik a vallási embereknek, hiszen földi törvények nem szólhatnak bele az isteni törvényektől igazgatott muszlim közösség életébe.

(3) Végül, ha az állam vezetőjét nem a vallási vezetők választják ki, hanem örökletes úton nyeri el tisztségét, akkor – mondják – nincs biztosítva az iszlám alapelveinek az érvényesülése, hogy minden vezető posztra a legalkalmasabb, ‘legerényesebb’ (*ašlah*), az Istennel szemben vállalt kötelességeket teljesíteni tudó és a közösség érdekeit legjobban képviselő ember kerüljön.

Végül szeretném néhány példán bemutatni, hogyan alakult a 20. század végén a vallás és az állam viszonya Szaúd-Arábiában, hogyan érvényesülnek napjainkban a *šarī‘a* tisztaságára törekvő vallási emberek. Két dolgot azonban előre kell bocsájtani. Először: ezek a vallási emberek és a hozzájuk szorosabban vagy lazábban kapcsolódó csoportok nem szélsőségesek és nincsenek

<sup>80</sup> *Al-muwahhīdūn*.

<sup>81</sup> A mai szaúdi helyzet jellemzésében elsősorban Madawī Al-Rasheed könyvére (*Contesting the Saudi State. Islamic Voices from a New Generation*. Cambridge, 2007) támaszkodtam.

kapcsolataik terrorista szervezetekkel. Fundamentalisták abban az értelemben, hogy vissza akarnak nyúlni az alapokhoz, hogy az iszlám első évszázadának, úgymond, tisztaságát visszahozzák a modern, erkölcstelen világba. Másodszor: nem lehet éles határt húzni a mérsékeltbb és a szélsőségesebb vallási erők között, mert ez egy folyamatos mező, s különben sem tartja magát senki sem szélsőségesnek.

Miután a politikai hatalmat a vallási emberek nem tudják a kezükbe venni, ezért igyekeznek mindent megtenni, hogy az ő akaratauk érvényesüljön az állam életében. Az új törvényekre, intézményekre, technikai és tudományos újításokra és minden változtatásra különösen hevesen reagálnak. A 'szent körzet' fogalmát, ahová hitetlenek nem léphetnek be, a 20-as években egész Arábiára értették, és tiltakoztak, amikor a király engedélyezte az amerikai olajtársaságoknak a kutatást, majd a kitermelést Arábiában. Később, amikor ömleni kezdett az olajvagyon, már senki sem gondolt erre. Sokáig ellenezték és meg is akadályozták a mozik létesítését (ma már vannak mozik). Ugyanez volt a helyzet a lányok iskolai és egyetemi oktatásával, mára már szinte senki sem emlékszik ezekre a harcokra. A televízió is kiváltott kisebb ellenkezést, de igazán nagy ellenállással a műholdas televíziózást igyekeztek, sokáig sikerrel, megakadályozni. Ugyanez volt a helyzet az internettel, illetve a különböző szintű választásokkal, amelyeket az utóbbi időben bevezettek a királyságban. Lassan azonban mindegyik esetben elenyészett az ellenállás, és ennek csupán egyetlen oka volt. A vallási embereknek sikerült a felügyeletet megszerezniük ezek fölött az új eszközök, illetve intézmények fölött, és abban a pillanatban nem tekintették már *bid'anak*, eretnek újításnak őket. A legnagyobb ellen-szenvvel a (korlátozott) szaúdi választások gondolatát fogadták, azt hangoztatván, hogy az isteni törvényeket nem lehet demokratikus úton megváltoztatni. Aztán inkább megszervezték a választási harcot, hogy a kezükbe vehessék ezt az új hatalmi eszközt is.

## 9. Zárógondolat

A vallási emberek és az állami közigazgatás emberei között az eszmei harc és vita egyértelműen a hatalomért folyik az iszlám világ valamennyi országában. Persze nincs kétségem afelől, hogy a vallási vezetők többsége őszintén hiszi, hogy az ő hatalmuk egyben a vallás és az isteni törvények sikerét is jelentené. Míg azonban a középkorban a teológusok legtöbbször azon a véleményen voltak, hogy a valláserkölc eszményeinek megvalósítása a hatalom nélkül és ellenére is megvalósítható, addig a 20. században ez a szemlélet jelentős mértékben megváltozott. A misztikusok azt tanították, hogy még kapcsolatot tartani is erkölcstelen dolog a hatalom embereivel. A 11. századi al-Ġazālī azt mondta, hogy először magunkat kell megtisztítani, és csak azután foglalkozhatunk másokkal, és mások megfeddését és jó útra térítését nem szabad nyil-

vánosan végezni, csak négyszemközt, s még Ibn Taymiyya, a legkérlelhetetlenebb harcos is csak arról beszélt, hogy az uralkodónak is a vallási törvények szellemében kell tevékenykednie. Ezzel szemben az elmúlt évtizedekben a szélsőségebb vallási erők körében elterjedt az az eszme, hogy amíg az államhatalmat nem tudják megragadni, addig a lakosság körében kell erősíteni a helyzetüket, akár erőszakos eszközökkel is, 'a helyes dolgok megparancsolása'<sup>82</sup> elvét alkalmazva megfélemlítésként azokkal szemben, akik eszmeileg szembe mernek szállni nézeteikkel.

## **On *sharī'a* and the state in Islam: Mosaics from the history of the application of Islamic law**

*Tamás IVÁNYI*

The paper tries to describe some aspects of the implementation of Islamic law through fourteen centuries of Islam. It concentrates on the question of how this reality may be confronted with the idealised picture given by the majority of Muslim thinkers and accepted by and large by Western experts of Islamic studies according to which the divine *sharī'a* was applied throughout the history until the coming into existence of the modern states in the Islamic world on European influence, when it gave place to secular law. It is, of course, not possible to treat this complicated subject fully within a short article. The author would only like to draw attention to the fact that jurists and religious scholars could never had a word in the matters of the state and the laws and regulations underlying its activities.

At first some traditional stories of the life of the Prophet Muḥammad in Medina are examined to show that even he, the source of the divine law, had no absolute authority over the Muslims, though Medinan Islam is considered exemplary for the fundamentalists in our days. After a glance at the first century after Muḥammad, the views of al-Māwardī and Ibn Taymiyya concerning the judges and the other office-holders of the state are dealt with. Then a twentieth-century Egyptian mufti, Maḥmūd Shaltūt (1893–1963) is quoted on the relation between the state and religion. Next three cases of the administration of justice in different ages are shortly examined: in the Seljuq empire, in the twentieth century Morocco and Oman. In the end the only Sunnite state where the *sharī'a* is allegedly fully applied, Saudi-Arabia is looked upon shortly. The paper intends to show that the application of the divine law does not mean the actual power of the religious scholars and it cannot cover the whole sphere of the life of the state.

---

<sup>82</sup> *Al-amru bil-ma'rūf.*