

Az iszlám jog

Szerző: JANY János

Affiliáció: egyetemi docens, intézetvezető, PPKE BTK

Rovat: Jogösszehasonlítás

Rovatszerkesztő: Fekete Balázs

Lezárás dátuma: 2018.03.05

Idézési javaslat: JANY János: „Az iszlám jog” in JAKAB András – FEKETE Balázs (szerk.): Internetes Jogtudományi Enciklopédia (Jogösszehasonlítás rovat, rovatszerkesztő: FEKETE Balázs) <http://ijoten.hu/szocikk/az-islam-jog> (2018). Konkrét szöveghelyre való hivatkozáshoz javasoljuk a szövegbeli bekezdésszámok használatát, pl. [8] vagy [12]–[18].

Az iszlám jog (sarí'a) olyan speciális jog, mely nem területhez, hanem személyhez kapcsolódik. A világ bármely részén köti a hívőket, függetlenül attól, hogy az adott államban elismert vagy csak nemhivatalos státuszban van. Az iszlám jog összetettségét mutatják a szunnita és a síita jogfelfogás eltérő vonásai, valamint a szunnita iszlámon belül az egyes iskolák közti eltérések okai és mibenléte. Mivel az iszlám világán belül nincsen jogalkotás, így a jognak magának nincs is története, csak a jogtudománynak van. Ez a történet felöleli az iszlám előtti Arábia szokásainak beépítését éppúgy, mint a jogforrástan kidolgozását, az értelmezési technikák kimunkálását és az egyes iskolák közti határok kirajzolását. Tanulmányozásakor figyelmet kell fordítani a hagyományos iszlám jog klasszikus szociális és politikai kereteire, valamint a modernizációjára tett kísérletekre és a hibrid megoldásokra (Anglo-Muhammedan law) is. Ennek keretében fény derül arra, hogy az iszlám jog rendkívül rugalmas és nagyon sokszereplős rendszer, melyben a modernitás kérdéseire a végső válasz az aktorok akaratán, nem pedig egy tévesen feltételezett merev normativitáson nyugszik.

Tartalomjegyzék

1. **A jogrendszercsoport földrajzi elhelyezkedése. A jelenlegi terület lehatárolása földrajzi régiók segítségével és országokként**
2. **A jogcsoport mint egész története**
3. **A vizsgált jogrendszerek jellegadó kritériumai**
4. **A jogrendszercsoporton belüli jelentősebb eltérések**
5. **A jogrendszercsoport hatása más jogrendszercsoportokra**
6. **JEGYZETEK**

1. A jogrendszercsoport földrajzi elhelyezkedése. A jelenlegi terület lehatárolása földrajzi régiók segítségével és országokként

[1] Az iszlám jog kiterjedése első ránézésre azonos a muszlim országok földrajzi elhelyezkedésével. A

helyzet azonban ennél több ok miatt is jóval bonyolultabb. Egyfelől az iszlám jog által követett *Personalitátsprinzip* miatt – mivel az iszlám jog egy vallási közösség, és nem egy vagy több területi állam jogrendje – nem területhez, hanem személyhez kötött. Így a muszlim hívőket az iszlám jog a világ minden táján attól függetlenül köti, hogy az iszlám jog (*sarí'a*) az adott államban hivatalosan elismerésre került-e vagy csak *unofficial law* státuszban van. Utóbbi elsősorban a nem muszlim többségű államokban fordul elő. Másfelől nehezíti a pontos definiálhatóságot, hogy a muszlim többségű országokban is eltérő státusszal rendelkezik a *sarí'a*. Vannak olyan államok, melyek jogrendszerük kialakítása során alig veszik figyelembe, ezért csak marginális szerephez juttatják, elsősorban a családi jog tárgy körében, míg minden más jogterületről gyakorlatilag száműzik. Ez a helyzet az erősen nyugati mintára modernizáló és komoly jogi reformokat életbe léptető, döntően a Mediterráneumhoz tartozó országokban (például Tunézia, Törökország). Ezzel szemben a rendkívül tradicionális (Szaúd-Arábia) vagy az iszlámizmus ideológiáját követő országokban (Irán, Szudán) a *sarí'a* jelentősége meghaladja az állami jog fontosságát, mivel minden állami normának összhangban kell állnia a *sarí'a* előírásaival, és erre alkotmányos felhatalmazással külön tudós testület vigyáz. Végezetül az iszlám belső megosztottsága is hozzá járul a problémák növeléséhez, egyfelől a szunnita – síita szembenállás, másfelől a szunnizmuson belül kialakult jogi iskolák szerinti differenciáltság miatt. Helyesebb tehát, ha az iszlám jog földrajzi kiterjedését a szunnita – síita tengely, illetve előbbi esetén a négy jogi iskola (*hanafita*, *sáfiíta*, *málikita*, *hanbalita*) mentén határozzuk meg.

[2] Irán az egyetlen ország, melyben a síita jog hivatalos állami jogként érvényesül, a második legnagyobb síita közösséget magának tudó Azerbajdzsánban a síita jog érvényesül ugyan, de nem mint állami jog, mivel az azeri állam – alkotmánya szerint – szekuláris állam. E két országon kívül a síita jog különböző variánsai mindenhol megtalálhatóak, ahol síita közösség él, elsősorban Jemenben, Libanonban, Irak központi és déli régióiban, Afganisztánban, Pakisztánban és Törökország keleti részén. A szunnita olvasatú iszlám jog legnagyobb hatású iskolája, a hanafita elsősorban a központi régióban érvényesül, vagyis Törökországban, Irakban, Szíriában, Jordániában és Egyiptom bizonyos területein, valamint az összes közép-ázsiai országban (Türkmenisztán, Üzbegisztán, Tádzsikisztán, Kazahsztán, Kirgizisztán), Afganisztánban, Pakisztánban, Bangladesben és Kína muszlimok lakta területein (ujgurok). A málikita iskola hagyományosan az iszlám nyugaton volt egyeduralkodó, ebből Hispánia már nyilván nem tartozik a befolyási övezetbe, de valamennyi szaharai és maghrebi muszlim ország manapság is ezt az iskolát követi. A sáfiíta iskola elsősorban Kelet-Afrikában (Dzsibuti, Szomália és az alatta elhúzódó tengerparti sáv Madagaszkár vonaláig), Malajziában és Indonéziában honos, míg a (neo)hanbalita iskola követője Szaúd-Arábia. Általánosságban elmondható, hogy az egyes iskolák befolyási övezetei nem változtak a kialakulásuk óta (a hanafita és a málikita iskola határai már a középkor első felében rögzültek és azóta sem módosultak), továbbá az is, hogy az egyes iskolák nem is keverednek, azaz az egyes államok, régiók stabilan egy iskolához tartoznak, és nem található területükön olyan társadalmi csoport, amely más szunnita iskolát követne. Így amennyire egységesen málikita Észak- és Nyugat-Afrika, annyira egységesen hanafita Közép-Ázsia. Egyetlen igazi kivételként Egyiptomot lehetne megnevezni, ahol a sáfiíták mellett málikiták és hanafiták is élnek.

2. A jogcsoport mint egész története

[3] Az iszlám jog egyszerre nagyon újszerű, ugyanakkor erősen a múltban gyökeredző.^[1] Annyiban nagyon is a múltból táplálkozik, hogy épít az iszlám előtti Arábia szokásaira (*szunna*), melyek felölelik a házasság, az öröklés, a vagyonjog, a büntetések és a politikai szféra törzsi hagyományának intézményeit. Kialakulásának korai szakaszában szinte kizárólag ezen arab szokásjog rendelkezett befolyással, a későbbi korokban valószínűleg zsidó, perzsa és némi római-bizánci joghatás is érte, ám ennek hatóköre csekély és semmiképpen sem lényegi, ráadásul meglete is legalább egy évszázada komoly tudományos vita tárgya.^[2]

[4] Ugyanakkor nagyon új is, melynek oka az iszlám mint új vallás kialakulásában keresendő. Mivel Mohamed és követői üldöztetéseknek voltak kitéve, ezért saját csoportjukon belül olyan új

csoportszolidaritást hoztak létre, mely bizonyos értelemben felülírta az öröklött vérségi struktúrát. Ebben a gondolkodásban immár nem az volt a fontos, hogy ki melyik törzsnek vagy klánnak a tagja, mint a törzsi hagyományban (mivel szinte minden klánból csatlakoztak Mohamedhez, szegények és gazdagok egyaránt), hanem az, hogy tagja-e a vallási közösségnek (*umma*) vagy nem. Ez azzal a következménnyel járt, hogy a muszlimok mind a mai napig vallási alapon osztják fel a világot (keresztények, hinduk, zsidók, pogányok stb.), (->kereszténység és jog, ->zsidó jog) és saját csoportkohéziójukat is vallási alapú intézményekre bízták, ezen belül is elsősorban és mindenekelőtt a jogra. Ám felmerült a kérdés, hogy van-e ilyen új jogrendszerre szükség, és ha igen, akkor az miből táplálkozik. A végül kisebbségben maradt álláspont szerint nincs új jogrendre szükség, mivel a törzsi hagyományok elegendőek azokkal a módosításokkal, melyeket a Korán és a prófétai hagyomány megfogalmaz (a Korán elsősorban a házassági és az öröklési jog tekintetében hozott változásokat részben a korábbi szokások eltörlésével, részben új szabályok megalkotásával). A többségi vélemény szerint azonban az iszlám a törzsi hagyományokhoz képest annyira új és gyökeresen más erkölcsiséget képviselő vallás, hogy ez egy teljesen új jogrend kiépítését teszi szükségessé.^[3]

[5] Így jutunk el ahhoz a még nehezebben megválaszolható kérdéshez, hogy ezen új jogrend milyen forrásokon nyugszik, mivel a Korán szabályain kívül alig állt rendelkezésre normatív tartalom. Ennek következtében a Mohamed halála utáni első évszázad a teljes bizonytalanság jegyében telt, hiszen a Korán szövegének rögzítése is csak a Mohamed halála utáni évtizedekben következett be, a tetteit, mondásait rögzítő prófétai hagyomány kialakulása pedig még későbbi korok terméke. Ebből következően az első évszázad szinte minden normatív útmutatást nélkülözött, így az ügyek megoldása az arabiai szunnán, az elfoglalt területek (Perzsia, Egyiptom, Szíria) helyi szokásain, a bírák igazságérzetén és bizonyos adminisztratív utasításokon nyugodott. Az államigazgatás kiépítése ugyan viszonylag gyorsan elkezdődött az Omajja-dinasztia uralkodása idején (661–750), ám maga az iszlám jog nem tartott lépést e fejlődéssel, mivel az ->állam számára nem az iszlám jog terünumai (rituális jog, családi jog, szerződések), hanem a ->közigazgatás, a hadügyek és a pénzügyek voltak elsődleges fontosságúak. Ráadásul az iszlám jog területén belül sem a kalifa, sem semmilyen más autoritás nem rendelkezik jogalkotó hatalommal, így az esetlegesen fennálló szándék ellenére sem lehetett ilyen módon az iszlám jogot bővíteni, ezért kizárólag az értelmezés útja maradt nyitva. Ebből következően az iszlám jog művelése elsősorban értelmiségiek kezében összpontosult, akik teljesen függetlenek voltak az államtól, és megélhetésüket sem a jog művelése biztosította (általában kereskedők, kisebb részük földműves volt). A muszlim jogtudósok e kezdeti különállása a későbbi korokban követendő éthoszként rögzült, és a jogtudósok mind a mai napig büszkén hirdetik az államtól való – sokszor csak vélt – függetlenségüket. Mindeközben tisztán politikai okokból megtörtént a muszlimok első nagy szakadása, mely a későbbiek során felmorzsolódó kháridzsiták (kivonulók) és az egyre jelentősebbé váló sííták megjelenéséhez vezetett, utóbbiak a szunnitákétól eltérő jogtudományt is kidolgoztak (lásd a 4. pontban mondottakat).

[6] A meglévő (Mekka, Medina), valamint az Irakban újonnan alapított katonai, városi, kulturális centrumokban (Kúfa, Bászra) a jog művelése ezen korai mesterek körében szökkent szárba. Az iszlám előtti Arábia szokásait, gondolkodását leginkább Mekka és Medina közvetítette, ám e városok jelentősége az iszlám történetében hamarosan elhalványult és visszasüllyedt korábbi provinciális szintjére, mivel szerepüket jóval kozmopolitább, ősi kulturális központok – Szíria és Mezopotámia – vették át, ahol a poszt-hellénisztikus késő antik kultúra már az iszlám megjelenése előtt is virágzott. Míg Szíria értelemszerűen inkább a nyugati (Róma, Bizánc), addig Mezopotámia inkább az iráni hatásokat közvetítette, bár fontos kiemelni, hogy ezek a hatások elsősorban a filozófia, a művészetek és a tudományok (matematika, orvostudomány, csillagászat) terén jelentkeztek, a jog világában e kölcsönhatás intenzitása sokkal mérsékeltebb volt. Ennek oka, hogy az új vallás nem engedte, hogy más vallások világnézetén nyugvó jogrendszerek (a bizánci jog a kereszténységen, a perzsa jog a zoroasztriánizmuson nyugodott) gondolkodása jelentősen befolyásolja saját normatív felfogását. Az iszlám jog első művelőit tehát ebben a szellemi környezetben kell elhelyezni. Annak ellenére, hogy viszonylag sokuk nevét és munkásságát ismerjük, az első évszázad történéseit mégis homály fedi.

Tény, hogy a korai mesterek körül alakultak ki azok a jogi iskolák, melyek mind a mai napig alapvetően határozzák meg az iszlám jog, sőt az egész iszlám világát.

[7] A modern tudományban évtizedek óta vita zajlik a tekintetben, hogy mi is e fragmentáció oka és magyarázata. A huszadik század jelentős részében Joseph Schacht véleménye volt a meghatározó, aki a korai bírák és hivatalnokok fontosságát hangsúlyozta és azt állította, hogy az iskolák elsősorban földrajzi alapon különültek el, így beszélhetünk iraki (Kúfa, Bászra), mekkai és medinai iskolákról. Ezek a földrajzi alapon meghatározott iskolák a dolog természete folytán magukba olvasztották a helyi szokásokat, kulturális hagyományokat és jogi elemeket, ezért lassan kikristályosodott saját mondanivalójuk és a többiekétől eltérő sajátosságuk. Mivel minden iskolának volt egy alapító mestere, egy mindenki által elismert autoritása, ezért ezeket az iskolákat később elkezdték e személyekkel azonosítani, s így a földrajzi alapon elkülönülő iskolák személyes iskolákká váltak.^[4]

[8] Az elmúlt évtizedekben komoly kritikák is megfogalmazódtak a fenti tézisekkel kapcsolatban. Először is a bírák, hivatalnokok fontossága dőlt meg, mivel a korabeli joganyagot tanulmányozva szerepük egészen más megvilágításba került.^[5] Másodszor pedig az iskolák földrajzi alapú megkülönböztetése kérdőjeleződött meg. Az új elképzelés szerint sosem léteztek földrajzi alapon elkülönülő iskolák, mivel e tudáscentrumok a legkorábbi időktől kezdve személyes iskolák voltak: egy-egy alapító mester köré tanítványok gyűltek, akik továbbadták, alakították mesterük szellemi örökségét, és az iskolák e hagyományozódás útján jöttek létre. Ez az új megközelítés feleslegessé teszi annak feltételezését, hogy a földrajzi iskolák az idő folyamán aztán személyes iskolákká alakultak, melynek okaira, mozgatórugóira és lefolyására nézve Schachtnak és követőinek nincsen meggyőző bizonyítéka.^[6] E tudományos vitáktól teljesen függetlenül tény, hogy a korai időkben rengeteg iskola létezett, számuk bőven meghaladta a százat, ám ezek hosszabb-rövidebb idő után eltűntek vagy azért, mert nem voltak igen markánsan különbözőek a többitől, vagy azért, mert annyira mélyen intellektuálisak voltak, hogy komoly társadalmi elfogadásra-befogadásra nem számíthattak (mint például al-Tabarí iskolája), vagy egyszerűen azért, mert nem vonzottak elegendő tanítványt. A szunnita iszlámban végül rögzült négy iskola tehát nem egy valóság megnégyszereződése, hanem rengeteg interpretáció négyre redukálása.

[9] Az első, ránk maradt jogkönyv Málik ibn Anas, a málikita iskola alapító mesterének Muvatta' című munkája, mely az iszlám jog történetének első összefoglaló műve. Ebben a szerző elsősorban a medinai hagyományokra támaszkodik, Medinán kívüli hagyományra elenyésző mértékben bukkanhatunk benne, mivel véleménye szerint a medinai hagyományok egyben a mohamedai hagyományokat is közvetítik, hiszen Medina a próféta városa. Célja a helyes út megmutatása, a mindenki által követendő szabályok lefektetése volt, amely a hagyományban és a medinai szokásokban testesül meg, ahogy azt a mű címe is mutatja (Muvatta': a „jól kitaposott ösvény”).^[7] A Muvatta' nem kódex, hanem az ismert és Málik által elfogadott prófétai hagyományok és helyi szokások tematikus rendszerezése, melyhez esetenként Málik saját véleményét is hozzáfűzi. A mű nem adja meg egy adott terület tételes szabályait, hanem a hagyomány és a szokások eleve kazuisztikus természetéből adódóan ezek válogatását tartalmazza. További jellegzetessége, hogy az alapelvek, a főbb jogintézmények absztrakt kidolgozása teljesen hiányzik belőle, ehelyett – a hagyomány és a szokásokban foglalt kazuisztika alapján – az egyes intézmények részleteit ismerteti. Tematikusan először az iszlám vallásának öt pillére közül a vallási jog szempontjából releváns négy pillér (ima, alamizsna, böjt, zarándoklat) jelenik meg, ezeket követik a *dzsihádra*, az esküre, az ->**öröklésre**, a ->**házasságra** és a válásra, a gazdasági élet főbb tranzakcióira (elsősorban az ->**adásvétel** és a kölcsön), a ->**végrendeletre**, valamint a büntetésekre vonatkozó szabályok ismertetése. A Muvatta' tehát az iszlám jog kialakulásának első korszakát, a joganyag növekedésének és első szisztematizálására tett kísérletének idejét tükrözi, s úgy írja le a jogot, ahogy azt a mindennapok gyakorlatában használták.^[8] Málik követői számára a Muvatta' autoritása megkérdőjelezhetetlen volt, ezért a málikita iskolában alapszövegnek számít mind a mai napig.

[10] A hanafita iskola Irakban alakult ki Málik kortársa, Abú Hanífa és több más iraki jogtudós közreműködésével. Mivel Irakban nem lehetett a mohamedai hagyományokra hivatkozni (hiszen

sosem járt ott), az iraki iskolákban nagyobb szerepet kapott a racionális gondolkodás, ami ugyanakkor az egység ellen hatott, és így több párhuzamos doktrína alakult ki. A későbbi generációk tagjai fenntartották a különböző nézőpontokat, de ahogy az iskolák kialakulásának folyamata megkezdődött, egyre inkább szükség volt az irányadó vélemény kiválasztására, hiszen enélkül az iskola tanítása nagy vonalakban sem lett volna megfogalmazható. A versengő doktrínák közül általában Abú Hanífa tételeit emelték ki akár azok megbízhatósága, akár logikai koherenciája miatt, így hosszú távon az iskola tételeinek nagy része az ő nevéhez kötődik annak ellenére, hogy maga nem írt jogtudományi munkát. Mivel e kiválasztási folyamat Abú Hanífa két tanítványa, Abú Júsuf és al-Sajbání idejében és munkásságával kezdődött meg, a hanafita iskola tulajdonképpen megalapítójának e két jogtudóst kell tekinteni.^[9]

[11] Ahogy a fentiekből látszik, e korai korszakban az iszlám jog forrásainak köre még nem rögzült. A jogtudósok egy csoportja az értelemre hivatkozva azt állította, hogy a kinyilatkoztatással nem érintett területekre racionális alapon is lehet szabályokat megfogalmazni. E módszer követői voltak a *ra'i* (az érvekkel alátámasztott nézet) emberei, az *ahl al-ra'i*. E vélekedéssel szemben a tradicionalisták azt állították, hogy a Koránban nem található szabályokat Mohamed paradigmaticusnak tartott viselkedéséből, mondásaiból és eseti döntéseiből lehet levezetni, mert az iszlám prófétája a kinyilatkoztatás írásban nem rögzített, a többi embertől rejtve maradt részét is ismerte, sőt tetteinek zsinórmértékévé is ez vált. Mivel Mohamed cselekedetei elbeszélések (*hadíth*) formájában váltak megismerhetővé, e nézet képviselői voltak a *hadíth* emberei, az *ah al-hadíth*. A két irányzat, a tradicionalisták és a racionalisták közötti vita évszázadokig zajlott, a végső kompromisszum kimunkálása az elméleti jogtudomány megalapítójának tartott al-Sáfi'í (767–820) munkásságában realizálódott. A fő művének tekinthető *Riszála* központi eleme a prófétai hagyomány autoritásának elismerése és az iszlám jogforrásai közt való elhelyezése volt. Azáltal viszont, hogy nem minden prófétai hagyományt fogadott el, továbbá a racionális gondolkodás módszereinek befogadását is megvalósította, a két szembenálló irányzat között egy közbűlső álláspontot foglalt el, amely azonban inkább a tradicionalista gondolkodáshoz állt közelebb. Fontos hangsúlyozni, hogy jogforrástanát nem csupán követői, a sáfi'íta iskola tagjai fogadják el, hanem a teljes szunnita közösség, hiszen az iszlám jog forrástana – egészen apró eltérésekkel – ma is al-Sáfi'í munkásságán alapul.^[10]

[12] Kialakulásának időrendjét tekintve az Ahmad ibn Hanbal nevével fémjelzett hanbalita iskola az utolsó a későbbiek során is ortodoxnak elfogadott négy iskola közül. A hanbalita iskola a bagdadi tradicionalisták köréből nőtt ki, akik tagadták a ráció szerepét az iszlám jogforrási rendszerében. Ibn Hanbal a kilencedik század tradicionalistáinak egyik vezető alakja volt, akinek érdeklődése elsősorban a *hadíth*okra terjedt ki. Az iskola Ibn Hanbal halála után közvetlen környezete és támogatói köréből kezdett kialakulni. A hagyományok közül Mohamed és társainak hagyományát ismerte el autentikusnak, a jogtudósok nem kinyilatkoztatáson nyugvó véleményére nem sokat adott. Ez volt az oka annak, hogy Ibn Hanbal és követői számára Abú Hanífa és a *ra'i* módszere teljes mértékben elfogadhatatlan volt, s ezért folyamatosan támadták a racionális érvelés képviselőit. De ez az oka ezen iskola konzervativizmusának és türelmetlenségének is, mely már a középkor során is olykor erőszakos cselekményekben nyilvánult meg (üzleteket, borkereskedőket, daloló leányokat támadtak meg, hangszereket törtek össze, mulatságra siető embereket támadtak meg a nyílt utcán). A hanbalita iskola mindenhol jelen volt az iszlám világában, de szemben a másik három iskolával nem tudott egyetlen régióban sem egyeduralkodóvá válni, inkább a városi központokban volt kisebb-nagyobb befolyása, s ezen még a hanbalita iskola legnagyobb alakja, Ibn Tajmijja (XIII. század) sem tudott változtatni. A hanbalita hagyományokat folytatta a XVII. században 'Abd al-Vahháb is, akinek iszlám felfogása vált a XX. században létrejött Szaúd-Arábia hivatalos vallásává, így ma azt lehet mondani, hogy Szaúd-Arábia e vahhábita-neohanbalita jog hazája.^[11]

[13] A X. században kezdődő klasszikus korszakra a jogtudomány legalapvetőbb kérdései nyugvópontra kerültek, hiszen a módszertani viták lezárása, a jogforrások rögzítése és az iskolák körvonalazódása új helyzetet teremtett a jogtudomány további fejlődése szempontjából. Ahogy az iskolák tanításainak részletei kikristályosodtak, az iskolák földrajzi elterjedésének folyamata is

befejeződött. A klasszikus kor iskolái egyre kevésbé hasonlítottak az előző korszak szellemi műhelyeihez, elvesztették személyes jellegüket, és egyre inkább doktrinálissá váltak, ahogy rögzítették metodikájukat és doktrínájuk főbb vonásait. Az iskolák közti átvétel lehetősége egyre inkább beszűkült (ez korábban természetes lehetőség volt), mint ahogy az iskola tanításához képest gyökeresen eltérő tanokkal sem lehetett már fellépni. A korábbi korszak belső pluralizmusát egy szabályozottabb, a szó valódi értelmében vett iskola váltotta fel, ahol a mesterhez való hűség követelménye egyre fontosabbá vált. Az iskola metodikája, alapelvei és tanításai formálisan az alapító mester tanításaiként jelentek meg, függetlenül attól, hogy ez történetileg igaz volt-e vagy sem. E tanok összessége adta az iskola belső tartalmát és kohézióját, ezért az iskola belső egységének megőrzése vált az egyik legfontosabb feladattá, mely magával hozta a korábbi szabad véleményalkotás leszűkítését. Az egyéni véleményalkotás (*idzstihád*) helyett az utánczás, a *taqlíd* vált meghatározó gondolattá.^[12] Az *idzstihád*ról a *taqlíd*ra való fokozatos átállás, majd ez utóbbi dominánssá válása már a középkori muszlim jogtudósok számára is feltűnt, melyet az „idzstihád kapuja bezáródott” kifejezéssel tettek nyilvánvalóvá, bár valószínű, hogy résznyire azért nyitva maradt.^[13] Ezért az Abbászida korszak második felétől kezdődően a jog elvesztette szellemi frissességét, újító energiáit, és egyre inkább befelé néző, önisméltelésekbe bocsátkozó, részleteket szőrszálhasogató módon tárgyaló, ámde a mindenkori kortárs valósággal egyre inkább kapcsolatot veszítő világgá vált, mely ellentmondás elemi erővel az újkor és a modern kor során mutatkozott meg. E –Ya’akov Meron által dekadens posztklasszikus jognak^[14] nevezett – kor megítélése a kortárs jogtudományban ismét vitatottá vált, mivel többen kimutatták, hogy a *taqlíd* valójában nemcsak szolgai utánczást, hanem belső innovációt is takart, csak az iskolák monolit struktúrája miatt ezeket el kellett rejtetni. Bár tény, hogy ebben az érvelésben sok igazság van, mégis csak a megértésünk részleteit finomítja, de az évszázados tendencia irányát nem kérdőjelezi meg.^[15]

3. A vizsgált jogrendszerek jellegadó kritériumai

[14] Az iszlám jog (*sarí’a*) legalapvetőbb sajátossága, hogy – a zsidó joghoz hasonlóan – önmeghatározása szerint kinyilatkoztatáson alapul. Nemcsak tartalmában és szabályozási tárgyköreiben különbözik tehát a *sarí’a* az európai kultúrkör jogfogalmától, hanem alapvetésében is, így voltaképpen az „iszlám jog” magyarosítás sem kielégítő, használatát az indokolja, hogy nincs ennél jobb szavunk rá. A *sarí’a* eredeti jelentése: vízforráshoz vezető ösvény, melynek jelentőségét egy sivatagi környezetben aligha lehet túlbecsülni. Többszöri jelentésmódosulás után válik ez a szó terminus értékűvé „út”, majd „Allahhoz vezető út” jelentésben. Mivel az iszlám jelentése Allah akarátának való alávetés és feltétlen engedelmesség, e legfőbb vallási cél a jog útján valósulhat meg, hiszen e szándék az isteni normák követésében nyilvánul meg.^[16] Így válik az iszlám már történetének korai szakaszában törvényvallássá, melynek legfontosabb rendszerévé a jog emelkedett a teológia és a filozófia rovására, s e szemlélet egyoldalúsága ellen már középkori gondolkodók is felemelték szavukat (al-Ghazáli).^[17]

[15] E szemléletből következik az iszlám jog szabályozási tárgykörének sajátossága is, mely egyszerre tágabb és szűkebb egy szekuláris jogrendszerénél. Mivel elsősorban egy vallási közösség normatív igényeit hivatott kielégíteni, ezért minden, e szempontból fontos kérdés a részévé válik, úgymint az imádság és a rítus különböző formái, a társadalmi viszonyok egyes, erkölcsiségük (család, ->**házasság**, ->**öröklés**) vagy gazdasági jelentőségük (->**szerződések**) miatt fontos aspektusai, továbbá szintén moralitásuk miatt az öltözködés, az étkezés vagy éppen a személyes életvitel problémái. Több kortárs muszlim szerző (például Fazlur Rahman) éppen e miatt azt állítja, hogy a *sarí’a* valójában nem is jog, hanem erkölcsi elvek összessége, és az iszlám azért került mai, mély válságába, mert követői a *sarí’át* – félreértelmezve – nagyon merev jogi kódexként kezdték el alkalmazni, amivel nemcsak a modern világtól, de végső soron saját hagyományuktól is igen messze kerültek.^[18] Ugyanakkor rengeteg tárgykör hiányzik is az iszlám jogból, jellemzően azok a kérdések, melyek irrelevánsak egy vallási közösség számára, jóllehet a politikai közösség számára nyilvánvalóan nem. Ide elsősorban az alkotmányos kérdések, a ->**közigazgatás**, az adózás, a gazdasági szabályozók tartoznak. Mivel ezeket a

kérdéseket nem lehetett megkerülni, hiszen hiányukban hatékony kormányzás elképzelhetetlen, már az Omajja-korban elkezdődött az adminisztratív szabályok kialakítása, mely az 'Abbászidák alatt tovább finomodott. Ezzel a jogrendszer voltaképpen már a középkor során megkettőződött, és az iszlám vallási joga mellett megszülettek a muszlim államok saját állami normái is (*qánún*), melyek nem állhattak szemben a *sarí'a* tanításaival, ámde létük elfogadható volt, ha az iszlám jog által nem szabályozott kérdések mentén tételeződtek. E két végpont között helyezkednek el a büntetések, melyek mind az iszlám jog, mind a qánún világába beletartoznak: a koráni jog csak néhány bűnt és azok büntetését ismeri (hadd: lopás, paráználkodás stb.), a többit meghagyja az arábiai szokásjognak (*dzsináját*), vagy az állam jogalkotó hatalmának (*ta'zír*). A fent elmondottak alapján alakult ki aztán az iszlám jog belső rendszere, mely három nagy alrendszerre bomlik: az *'ibádát* az imádásra és a rituáléra vonatkozó szabályokat tartalmazza, a *mu'ámalát* a társadalom tagjainak egymáshoz való viszonyát rendezi (->*családjog*, ->*szerződés*), az *'uqúbát* pedig a büntetéseket határozza meg.

[16] A *sarí'a* tehát nem ember alkotta jog, melyet a társadalmi kapcsolatok rendezése céljából, a gazdasági és a politikai folyamatok változását nyomon követve a politikai közösség alakít ki, hanem Allah által lefektetett normák összessége, melyek igaz ösvényként végső soron hozzá vezetnek. Ennek következtében a kinyilatkoztatott szabályok módosítása, elhagyása nem lehetséges, s az esetleges új szabályok alkotása sem jogalkotás útján valósul meg, hanem a mindeddig nem ismert isteni eredetű szabályok felismerése révén. A jog továbbfejlesztésének, átalakításának lehetőségét az a doktrína biztosította, hogy az isteni jog nem egy lezárt, befejezett mű, melyet az emberiség egy előre elkészített kódex formájában kapott kézhez, hanem az írott források tanulmányozásával megismerhető. E megismerés a közösség, de elsősorban a tudósok kötelezettsége, akik a források helyes értelmezésével megállapítják az isteni jogba tartozó szabályokat. Ez a magyarázata annak, hogy miért a *sarí'a* adja az iszlám lényegét és központi magvát, hiszen ismerete, tanulmányozása és követése Allah akaratának megismerése és követése is egyben. Ez ad magyarázatot arra is, hogy miért a jogtudósok rendelkeznek a legnagyobb társadalmi presztízzsel az iszlám világában minden más rivális értelmiségi réteg rovására. A fentiekből következik, hogy bármilyen néven nevezendő világi hatalom azért nem rendelkezik legiszlatív funkcióval, mert az isteni jog alkotásába ember nem avatkozhat közbe. A jog tudósai sem alkotnak jogot, pusztán felismerik (az angolszász bírálókhoz hasonlóan) a forrásokban eddig rejtve maradt normákat.

[17] Így alakult ki a *sarí'ára* vonatkozó tudomány, a *fiqh* (megértés), mely tulajdonképpen nem más, mint azon tudós nézetek összessége, ahogy az isteni szabályokat a jogászok értelmezik, azaz az isteni szabályok emberi felfogása, megértése. A *fiqh* tartalmának az ad jelentőséget, hogy az emberi társadalom számára normatív erővel rendelkezik. A kinyilatkoztatott jog mellett tehát megjelent a jogászjog is, a *fiqh*-jog, melynek alkotója ugyan emberi lény, s így értékében alulmarad az isteni joggal szemben, a társadalom napi gyakorlata számára mégis ez jelentette a pozitív jogot. A fentiek immár világossá teszik a történeti részben mondottakat, miszerint az iszlám jog története voltaképpen az iszlám jogtudomány és iskoláinak története, hiszen bármilyen közhatalom jogalkotó képességének hiányában törvények, kódexek nem születtek. Szemben tehát akár az európai, akár a kínai jog történetével, az iszlám jog története nem a nagy kódexek, hanem a nagy jogtudósok és iskoláik története. Maga a *fiqh* mint jogtudomány a középkor során két részre bomlott: a jog elméleti kérdéseivel, a jogforrásokkal, az egyes interpretációkkal foglalkozó *uszúl al-fiqhre* (a jogtudomány gyökerei) és a pozitív jogi szabályokkal foglalkozó *furú' al-fiqhre* (a jogtudomány ágai).

[18] Mivel tehát a jogtudomány célja végső soron Allah akaratának felismerése, a források problematikájának megoldása kulcsfontosságú volt, nehogy nem megfelelő források alapján hamis következtetésekre jussanak.^[19] Al-Sáfi'í középutas elméletének elfogadása azért volt fordulópont az iszlám jog történetében, mert általa rögzültek azok a szövegek, melyek értelmezésével normatív megállapításokat lehetett tenni. E jogforrási hierarchiában értelemszerűen a Koránt illeti meg a primátus, bár a szöveg aligha törvénykönyv, hiszen a jogi tartalmú versek a teljes szöveg-corpus tizedét sem teszik ki. A Korán alapvetően etikai irányultsága szinte minden szabály esetében megfigyelhető, de különösképpen igaz ez olyan kérdések felmerülésekor, mint a borivás, az árvák

helyzetével való visszaélés vagy az uzsora. A szöveg ezeket a kérdéseket az ember és Allah közötti viszony keretei között értelmezi, ezért a lefektetett normák megsértése sem jogi, hanem vallási szankciót eredményez: Allah jutalmazása vagy büntetése a végső szankció. Ehhez járul, hogy az egyes kérdések eltérő súllyal jelennek meg a Koránban: ott, ahol Mohamed mélyrehatóbb változásokat kívánt végigvinni, a szabályok száma és részletezettsége kiemelkedik a többihez képest, ilyenek a házasság, a nemi erkölcs kérdései, a nők jogállása és az öröklési jog problémái. E különböző történeti körülmények között keletkezett versek között azonban hiányzik az összhang mind formai (az egyes normák elszórtan találhatók meg a Korán szúráiban), mind tartalmi (az ellentmondások különösen az öröklési jogban igen szembetűnőek) értelemben.

[19] A Korán által nyitva hagyott hatalmas normatív űrt az átértelmezett *szunnával* igyekeztek betölteni, melyben a *szunna* immáron nem az arabiai szokásokat, hanem Mohamed szokásait jelentette. Ez a tradicionalisták győzelmének legfontosabb következménye, mert ezzel a racionális érvelés elvesztette lényegi befolyását, és átadta a helyét a társadalom többsége által támogatott szunnita megközelítésnek (a többségi iszlámot e kortól kezdve lehet valóban szunnitának nevezni). Az al-Sáfi'í által kidolgozott teória szerint a *szunna* is Allah akaratát közvetíti, csak nem szöveges formában, mint a Korán, hanem Mohamed tettei és mondásai révén. A *szunna* útján való kinyilatkoztatás tehát csak formájában különbözik, tartalmában nem: a próféta tévedhetetlenségének doktrínája biztosítja a *szunna* isteni eredetét.^[20]

[20] Amennyiben a kinyilatkoztatás e két formája sem ad megfelelő eligazítást, a konszenzuson (*idzsmá'*) nyugvó norma is jogforrási értékkel rendelkezik. Paradox módon azonban éppen a konszenzus tárgyában nem uralkodott konszenzus a muszlim jogtudósok között: míg al-Sáfi'í az egész muszlim közösség konszenzusát értette alatta egy próféta *szunnára* hivatkozva (Allah közössége nem eshet tévedésbe),^[21] addig a többségi vélemény a jogtudósok egyetértésére korlátozta a terminus jelentését (hosszú távon ez az álláspont érvényesült). A konszenzus alapja, hogy az iszlám jog tudósai (*mudztahid*) ->analógia és más logikai művelet útján meghatározhatnak bizonyos szabályokat abban az esetben, ha sem a Korán, sem a *szunna* nem tartalmaz az adott esetre nézve irányadó normát. E szabályok a jogtudósok egyéni megítélése útján keletkeznek, következésképpen közöttük komoly eltérések jelentkeznek (az egyes iskolák doktrínái éppen e különböző tanítások rendszerbe foglalásával jöttek létre). Abban az esetben viszont, ha a jogtudósok azonos végeredményre jutnak, közöttük konszenzus jön létre, s ezáltal a korábbi, szubjektív álláspontok normaként rögzülnek. Ennek következtében az eset és az arra vonatkozó szabály kötelező érvényűvé válik, s a későbbi ügyeket ennek alapulvételével kell megoldani. Valójában tehát nem is a konszenzus, hanem a konszenzus által legitimált norma tekinthető jogforrásnak. Ennek ellenére a konszenzus mibenlétét a középkortól kezdve számtalan elméleti és gyakorlati probléma lengte körül (ki minősül az adott generáció tagjának, a jogtudós hallgatása beleegyezésnek minősül-e stb.), és ezek a viták ma sem csitulnak.^[22]

[21] A jogforrási hierarchiában csak az utolsó helyet foglalja el a racionális érvelés módszertana, az analógia (*qijász*), mely természetesen nem jogforrás, hanem módszer. Analógia alkalmazására csak abban az esetben kerülhet sor, ha olyan új esetek merülnek fel, melyekre nézve a biztos tudást adó források (*Korán, szunna, idzsmá'*) nem tartalmazznak eligazítást. Ilyenkor az új eset megítélése és az arra alkalmazandó jogi norma megállapítása analógiával történik. Al-Sáfi'í teóriájának általános elfogadottsága ellenére az analógia megítélése nem volt egyértelmű és általánosan elfogadott: már az iszlám jog történetének kezdetén is voltak ellenzői, a hanbaliták is csak végső esetben látták elfogadhatónak (ezzel az ortodoxia keretein belül maradtak), a zahirita iskola pedig egyenesen tagadta a *qijász* érvényességét (ezzel az ortodoxián kívülre kerültek).^[23]

[22] A források tanulmányozása persze csak a jogtudósok feladata, ez még a bíraktól (*qádí*) sem elvárás, a társadalom tagjaitól pedig értelemszerűen nem. Számukra elegendő, ha az iskola tanításait követik és alkalmazzák. E feladat megkönnyítésére született egy önálló jogtudományi műfaj, a *mukhtaszar*-irodalom, mely az adott iskola tanításainak érthető összefoglalását tartalmazza. A jogtudósoktól azonban a kreatív jogfejlesztés és nem az utánzás volt az elvárás, ezért jelentett akkora csapást az *idztihád*ról a *taqlíd*ra történő áttérés, mert ez a jogtudósok szellemi tevékenységének

korlátozottságát mutatta. Az eredeti koncepció szerint a jogtudós, a *mudztahid* az, aki *idztihád*ot gyakorol, s ezzel az iszlámon belül értelmezett legmagasabb rangú szellemi teljesítményre képes. Az *idztihád* az a komplex folyamat, melynek során a jogtudós valamennyi jogforrás áttanulmányozása és értelmezése után megállapít egy normát, ami a forrásokban rejtve van, de korábban még nem nyert megfogalmazást. Mivel a szabályok jelentős része *idztihád* útján jött létre (*fiqh-jog*), Joseph Schacht joggal nevezte az iszlám jogot jogásznak (*jurists' law*).^[24] *Idztihád* természetesen csak akkor gyakorolható, ha sem a Koránban, sem a *szunnában* nincsen az adott ügyre nézve szabály, és konszenzus sem fogalmazódott meg a tárgyban. A jogtudós által ilyen esetben megfogalmazott vélemény természetesen csak a saját doktrínája, ám ha a többiek is vele azonos nézőpontra helyezkednek, konszenzus alakulhat ki. Amennyiben ilyenre nem kerül sor (általában ez a helyzet), a jogtudós feladata, hogy tudományos viták során védje meg álláspontját a többi rivális állásponttal szemben. Mivel egyik tudományos állásponttól sem dönthető el egyértelműen, hogy helyes-e (azonos Allah akaratával), valamennyit érvényesnek kell tekinteni. E szemlélet az oka az iszlám jogra annyira jellemző ->**jogi pluralizmusnak**, mely a középkorban jelentősen gazdagította a tudomány művelését.^[25]

[23] A *mudztahid* nem azonos a *muftival* jóllehet a *muftí* kvalifikációja sem alacsonyabb a *mudztahidénél*. A kettőjük közti különbség elsősorban a társadalmi szerepükben ragadható meg: míg a *mudztahid* önállóan, saját iniciatívája mentén vizsgálja a jogforrásokat, a *muftí* minden esetben felkérésre teszi ugyanezt. A felkérés jöhet bármelyik magánszemélytől, egy bonyolultabb ügyben zavarba jövő bírótól, vagy akár magától az uralkodótól is. A *muftí* ilyen esetben szintén a jogforrások tanulmányozása révén fogalmazza meg álláspontját, melyet az általa kibocsátott *fatvában* rögzít. A *fatvá* általában hosszabb, indoklással ellátott jogi vélemény, melyben a szerző kifejti az adott ügygel kapcsolatos értelmezését. A *fatvá* szövege általánosságban nem kötelező, mivel címzettjei csak a kérdezők (ügyfelek), ráadásul az sem tilos, hogy valaki több *muftítól* kérjen *fatvát* ugyanazon esetre nézve. Ha azonban a bíró egy *fatvá* alapján már meghozta az ítéletét, akkor az kötelezővé válik, de nem a *fatvá*, hanem a bírói ítélet kötőereje miatt.^[26]

[24] Mind a *mudztahid*, mind a *muftí* képzésének helye az igen tradicionális *curriculum* alapján működő *madrasza*. A *madraszák* a X–XI. század során jöttek létre és céljuk az iszlámtudományok átadása és művelése volt. A könyvtárral, helyenként kollégiummal is ellátott képzőhelyeket általában „kegyes alapítványok” bevételeiből tartották fenn, melyeket gazdag magánszemélyek vagy az uralkodó alapított. A *madraszákban* a professzorok (*mudarrisz*) mellett egyéb tudományos segédmunkatársak (például *repetitor*) segítettek a hallgatók munkáját, akiknek a hatalmas mennyiségű szöveg elsajátítása mellett a vitatkozás tudományában is jártasságot kellett szerezniük. A hallgatókat az általuk tanult tárgy és az előrehaladás mértéke szerint különböző csoportokba sorolták: a prófétai hagyományokra koncentráló hallgatókat *tálibnak*, a jogtudományt hallgatókat *faqíh*nek nevezték. Az előrehaladás mértéke szerint voltak kezdők, haladók és végzősök. A tanulmányok ideje nem volt pontosan meghatározva, de a négy esztendő mindenképpen el kellett érni. Azok, akik tudományos állásra áhítoztak, tanítási engedély birtokában tehették csak ezt meg (*idzsázat al-tadrísz=licencia docendi*), melyet általában volt professzoruk állított ki számukra. A tudományos állás betöltésének feltétele volt még a székfoglaló előadás megtartása, mely kiemelkedő társadalmi eseménynek számított, így az uralkodó elit is képviseltette magát rajta.^[27]

4. A jogrendszercsoporton belüli jelentősebb eltérések

[25] Az iszlám jogon belül a leglényegesebb eltérés a valláson belüli fragmentációt követi, vagyis a szunnita – síita szembenállást. A síizmus követőinek aránya az iszlám világán belül manapság kb. 10%, a legtöbb síita Iránban, Azerbajdzsánban, Irakban, Pakisztánban és Indiában él. A síita jog önállóságának kérdése összefügg a síizmus önállóságával az iszlámon belül: míg vannak olyan területek, melyek lényeges eltérést mutatnak (például a politikai vezetésre vonatkozó elképzelések), addig a jog jelentős területei nem különböznek jobban a szunnita olvasatú iszlám jogtól, mint amennyire a szunnita iskolák egymástól különböznek, ezért többen a síita jogot egyszerűen az iszlám

jog ötödik iskolájának tekintik. Pusztán a jog belső tartalmát tekintve ez igaz is lehet, hiszen a sííta jog éppúgy magánjog-dominanciájú, mint a szunnita, mi több, szabályainak túlnyomó többsége is megegyezik a szunnita jogéval, néhány kivétel a házassági jogban és az öröklési jogban lelhető csak fel. Ez a megközelítés ugyanakkor elfedi, hogy a síízmus egy önálló vallásfelfogás az iszlámon belül, és így messze több, mint egy jogi iskola a sok közül. Ráadásul azt is figyelmen kívül hagyja, hogy maga a síízmus sem egységes, hanem több ágra bomlik (ötösök, hetesek, tizenkettesek), továbbá az abszolút többségben lévő tizenkettesek is két szellemi irányzatot hoztak létre.^[28]

[26] A legnagyobb eltérés bizonyos doktrínális kérdésekben és a politikai vezetésre irányuló elméletekben mutatkozik. A síízmus iszlám felfogása szerint az iszlám öt pillére az isteni egység, a prófétaság, az isteni igazságosság, a feltámadás és az imamátus, ezek közül az utóbbi az igazán lényeges eltérés. A sííták ugyanis nem fogadják el vezetőnek a szunnita kalifát, ahogy a választás elvét is tagadják, mivel nézetük szerint a vezetés Mohamed családjában öröklődik Mohamed veje (egyben a negyedik kalifa), 'Alí ibn Abí Tálib ágán. A sííta nézet szerint Mohamed isteni parancsra kijelölte 'Alít örökösének, ennél fogva már az első három kalifa uralma is jogellenes volt. Amikor 'Alí fia, Huszein megpróbálta a hatalmat az Omajja-dinasztiától visszaszerezni, a kalifa serege családjával és követőivel együtt lemészárolta (680. október: Kerbala), nem törődve azzal, hogy az áldozat valójában Mohamed unokája. A Huszein mártírságára emlékező ünnep, az 'Asúrá a mai napig meghatározó eleme a sííta vallásosságnak, ugyanakkor maga az esemény sor elindította a síízmust abba az irányba, hogy a többség felett megszerezhető hatalom akarásának feladása mellett egy új, önálló irányzattá váljék.^[29]

[27] 'Alí és örököseinek kiemelése részben a régi törzsi hagyományokon nyugszik, mely a vezetést ellátó klán előjogait hangsúlyozza, ugyanakkor sokkal több is ennél, mivel a sííta vezetők, az imámok tévedhetetlen, csalhatatlan autoritások is, akiknek döntéseit feltétlenül követni kell, azaz a szunnita kalifához képest jóval kiemelkedőbb szellemi-spirituális vezetők. Az imámok büntelenek, tévedhetetlenek, akik a világ összes nyelvén beszélnek, de értik a növények és az állatok nyelvét is, képesek csodákat tenni, előre látják a jövőt, képesek azt is látni, ami a hátuk mögött van, továbbá a teológia és a jog tudománya mellett az asztrológiában és az alkímiában is járatosak. Mindezen tulajdonságaik ellenére nem próféták, azaz a sííták is elfogadják, hogy Mohamed volt az utolsó a próféták sorában. Ennek ellenére az imámok Mohameddel szinte azonos szinten vannak a jogtudományban, mivel a Korán és a prófétai *szunna* mellett az imámok *szunnája* a legfontosabb jogforrás, melyek számukat tekintve jelentősen meghaladják Mohamed *szunnáját*.^[30] Az imámok személye és száma azonban megosztotta a sííta közösséget, mely ennek mentén tovább hasadt. A szunnita felfogáshoz legközelebb álló ötösök (zaiditák) csak az első öt imámot fogadják el, a hetesek (iszmailiták) hetet, míg a számban legnagyobb sííta közösség, a tizenkettesek pedig tizenkettőt. A tizenkettedik imám eltűnésével új fejezet kezdődött a síízmus történetében (X. század), mivel megszűnt a közvetlen kapcsolat vezető és közössége között. Ez a „nagy rejtőzködés” (*al-ghayba al-kubra*) csak a tizenkettedik imám újbóli megjelenésével fog megszűnni, amikor messiásként (*mahdi*) tér majd vissza a világba. Addig azonban helyette és nevében a sííta klérus látja el a vezetés feladatait, bár hagyományosan ez nem jelentette a konkrét napi politikai irányítást, melyet átengedtek az állami autoritásoknak. Érdekes módon ezen korszak egyben a sííta kultúra felvirágzásának időszaka is („a sííta évszázad”), iskolákkal, teológiai munkákkal és a jogtudomány szárba szökkenésével, többek között ekkor keletkezett a mai napig legnagyobb becsben tartott sííta *hadíth*-gyűjtemény (*al-kutub al-arba'a*: a négy könyv) is.^[31]

[28] A síízmus felvirágzásának második nagy korszaka a Szafavidák hatalomra kerülésével kezdődött el Iránban, ahol államvallássá tették a sííta iszlámot (1501), és így rengeteg szellemi és anyagi erőforrást mozgósítottak a sííta kultúra felvirágoztatására. Ennek hatására jelentős eredmények születtek mind a filozófiában (Mulla Szadra), mind a jogtudományban, melyet Saríf al-Asztarábádi munkássága (XVII. század) végletesen megosztott. Az általa érintett probléma azonos volt a szunnita jogtudósokat is megosztó kérdéssel: a jogforrástan és a ráció szerepe az isteni jogban. Saríf al-Asztarábádi véleménye szerint a jog egyetlen valódi forrása az imámok hagyománya, mely nemcsak önmagában áll, hanem a Korán szövegének értelmezése is csak ezen a prizmán keresztül valósítható

meg, mert csak így lehet tévedhetetlen megoldáshoz eljutni. Konszenzus alatt kizárólag az imámok konszenzusát kell érteni, míg az ->analógia (ráció) egyenesen a Sátán műve. Asztarábádí ezzel az *akhbari* iskola legszélsőségebb megfogalmazását adta, mellyel még saját kollégái is vitába szálltak. Az iskola neve utalás Mohamed és az imámok hagyományaira (*akhbar*), tagjainak szemlélete pedig lényegileg megegyezik a szunnita *ahl al-hadith* érvelésével. Az *akhbari* iskola további jellemzője, hogy véleményük szerint a Korán szövege önmagában állva az emberi elme számára nehezen vagy egyáltalán nem érthető, ezért azt csak az imámok útmutatása tükrében (*tafsir*) lehet értelmezni. Az *akhbari* iskola dominanciája a XVIII. század végéig tartott, amikor az *uszuli* iskola cáfolatai sikerre vezettek. Ennek következtében az *akhbari* iskola teljesen visszaszorult, helyét az *uszuli* iskola vette át.^[32]

[29] Az *uszuli* iskola neve utalás a szunnita jogtudósok által is használt *uszul al-fiqh*re (jogtudomány alapjai), vagyis arra a sajátos jogelméleti háttérre, mely elsősorban az iszlám jog forrásaival és érvelérendszerével foglalkozik. Az irányzat a szunnizmussal való intenzívebb kapcsolat lévén jött létre, mely különösen annak racionalitást előtérbe helyező teológiai-filozófiai irányzatához, a mu'tazilita felfogáshoz köti. A problémát az utolsó imám eltűnése jelentette, mert így a síita közösség tévedhetetlen vezető nélkül maradt. A középkori síita tudósok ezért egyre inkább elfogadták szunnita kollégáik racionális érveléseit és módszertanát, bár hangsúlyozták, hogy e módszerek biztos tudáshoz nem vezetnek (mivel azt csak a kinyilatkoztatás és az imámok tudása tartalmazza). A középkor nagy hatású tudósa, 'Alláma al-Hilli (XIII. század) a jog egyes területein már formálisan is elfogadta az *idztihad*ot (de elutasította az analógiát), és részletesen kidolgozta a jogtudósoktól elvárt kompetenciákat is. Ennek következtében a jogtudósoknak egyre nőtt a befolyása, melyet azzal indokoltak, hogy ők valójában az imámok helyettesítői (*ná'ib*) a jog világában, akiknek tanácsait követni kell. E gondolat elfogadtatása azonban több évszázadot vett igénybe, és csak az *akhbari* iskola teljes eltűnése után válhatott valóra, mivel ők tagadták a biztos tudáshoz vezető tudomány létjogosultságát és jogtudósok fontosságát.^[33] A fordulat után az *uszuli* iskola követői a közösséget *mudztahidok*ra (jogtudós) és *muqallidok*ra (követők, utánpótlás, tulajdonképpen laikusok) osztották fel, és megtiltották a laikusoknak, hogy halott jogtudós véleményét kövessék. A XIX. században pedig megállapították és rögzítették a síita tudósok hierarchiáját is, élén a legmagasabb tudományos rangot betöltő személlyel (*mardzsa'-i taqlid*), akit az *ajatollah*, majd a *hodzsatolislám* követ, a sort pedig a *mollahok* zárják. Ezzel a síizmus formailag is lényegesen elkülönült a fenti hierarchiát nem ismerő szunnizmustól.^[34]

[30] A hierarchia mellett a másik fontos különbség a szunnizmushoz képest, hogy míg a szunnita tudósok saját, tudós véleményüket fogalmazzák meg, addig a síita klérus végső soron a rejtőzködő imám helyetteseként szólal meg, ami jóval nagyobb szellemi befolyást biztosít számukra, különösen a *mardzsa'-i taqlid* (utánpótlás forrása) autoritása megkérdőjelezhetetlen. Ennek ellenére szinte sohasem fordult elő, hogy a síita közösség egyetlen *mardzsa'-i taqlid* alatt egyesült volna, ezt még a karizmatikus forradalmi vezetőnek, Khomeiní ajatollahnak sem sikerült elérnie. Ugyanakkor az általa kidolgozott politikai elmélet, a *vilájat-i faqih* (a jogtudós uralma) nem más, mint az *uszuli* iskola logikájának végletes megfogalmazása, mely éppen ezért nem is aratott osztatlan elismerést saját kollégái körében sem. Khomeiní politikai elmélete az iszlám kormányzásról (*hukumat-i islami*) voltaképpen a síita klérus abszolút hatalmi igényeinek megfogalmazása, mely a klérus imámokat helyettesítő funkciójára támaszkodik, de közben kilép a klérus évszázados szerepeiből, és közvetlen, autoriter politikai irányítás szükségességét fogalmazza meg. Ez a teokratikusan alátámasztott, egyszemélyi, autokratikus politikai vezetés, ahol a társadalom (= *muqallidok*) feladata az imám helyetteseként eljáró tudósok való engedelmség,^[35] összességében idegen a hatalmában korlátozott szunnita kalifától.

[31] Az *uszuli* iskola győzelmével tehát a síita jog forrásai kibővültek, és a rendszer a szunnita jog forrásaihoz rendkívül közel került. A különbség a részletekben és a finomságokban rejlik csupán. Ezek közül kiemelendő, hogy *szunna* alatt nemcsak Mohamed, hanem az imámok *szunnáját* is értik, és hogy az *idzsmá'* nem a jogtudósok konszenzusát jelenti, mivel a konszenzus csak abban az esetben

jöhet létre, ha annak kialakításában az imámok valamilyen formában részt vettek. A harmadik, inkább csak terminológiában megvalósuló különbség pedig az, hogy az analógia (*qiyasz*) helyett az '*aql*' (ráció) terminust használják a racionális érvelés megnevezésére.^[36]

[32] A fenti jogelméleti különbségek ellenére a joggyakorlatban mégis kevés az eltérés. Néhány rituális különbséget leszámítva a főbb eltérések a pre-islám múlt jogszokásaihoz való viszonyulásban érhetők tetten. Ezek közül is kiemelendő a határozott időre kötött *mut'a* házasság, melyet az első kalifák betiltottak mint az iszlám éthoszával ellentétes felfogáson nyugvó erkölcstelenséget, ám ezt a sííták nem fogadják el, részben azért, mert magukat a szunnita kalifákat sem fogadják el, részben pedig azért, mert senki sem nyilváníthat iszlámellenesnek valamit, amit Mohamed maga nem tiltott. Az öröklési jogban épp az ellenkezője történik, ahol a szunniták tartják fenn a korábbi, pre-islám szokásokat azzal, hogy továbbra is biztosítják a törzsi rokonok, az *agnat* család férfi tagjainak öröklési jogát, míg a sííta jogfelfogás ezt tagadja. A sííta jog a nőket az öröklés szempontjából kedvezőbb helyzetbe hozza, mint a szunnita jog, mivel nem tesz különbséget *agnat* és *cognat* rokonok között, továbbá korlátozza a férj egyoldalú váláskimondási jogát is.^[37]

5. A jogrendszercsoport hatása más jogrendszercsoportokra

[33] Az iszlám jog és más jogrendszerek kapcsolata különbözőképpen alakult az egyes történeti korokban. A kialakulás első évszázadaiban a befogadás dominált, ezen belül az arábiai szokásjognak volt döntő befolyása, míg a környező jogi kultúrák (Bizánc, Perzsia) csak minimális befolyással rendelkeztek. A ->**zsidó joggal** ugyan rengeteg strukturális azonosságot mutat az iszlám jog (a forrástan, a gondolkodás, a jog szerepe a vallásban, a jogtudósok szerepe, az oktatás szerepe és struktúrája), ám az nem feltétlenül átvétel eredménye, hanem inkább az alapvetések azonosságából következő párhuzam.^[38]

[34] A klasszikus korban inkább az átadás volt jellemző, elsősorban olyan vallási kisebbségek irányába, melyek tagjai a kalifátus határain belül éltek (zsidók, keresztények, zoroasztriánusok), ám ez is csak korlátok között érvényesült, hiszen az érintett kisebbségek nem engedték, hogy saját jog- és erkölcselfogásuk mellőzése mellett az iszlám világképe érvényesüljön jogrendszerükben. Hasonló logika miatt az alapvető és igen jelentős társadalmi viszonyok befolyásolását is gátolták (házasság, öröklés), ezért az iszlám jog hatása egyfelől a jogi terminusok átvételén, másrészt a kevésbé érzékeny jogterületeken keresztül érvényesült. E hatás elsősorban a középkori zsidó jogot érte, mely a zsidó kereskedők érdekében beemelte az iszlám jog egyes szerződéses és társas vállalkozásra vonatkozó intézményeit, akik ezáltal sokkal könnyebben tudtak kereskedelmi tranzakciókat bonyolítani muszlim üzleti partnereikkel, és jogvitáikat is nagyobb eséllyel tudták rendezni a *qádí* előtt.^[39]

[35] A modern korban az iszlám jog megszűnt átadó ->**jogrendszer** lenni, ugyanakkor a befogadásban sem jeleskedett. Ez a kor már a *taqlíd* ideje, amikor a jogtudósok már saját innovatív energiáiktól is elzárkóztak, a külső hatásoktól pedig még inkább. A jogrendszer megújítása ezért az államra hárult, amely azonban nem rendelkezik legiszlatív hatalommal a *sarí'a* terepén belül. Ezért az elmúlt két évszázad jogi reformjai nem is az ilyen igyekezetnek általában ellenálló *sarí'ára* irányultak, hanem az egyes muszlim országok jogrendszerére, melyek az iszlám jogon alapultak ugyan, de annál szélesebb spektrumot fogtak át. Vagyis a nyugatias jogi reformok elsősorban az állami jogot alakították át, míg maga a *sarí'a* szinte teljesen elzárt világ maradt. A XX. század nagy jogi modernizációs törekvései a különböző muszlim országokban (Törökország, Irán, Tunézia) tehát elsősorban a közjogra, a büntetőjogra és a polgári jog vagyoni jogi komponenseire irányultak, míg a családi és öröklési jogot igyekeztek érintetlenül hagyni, vagy csak nagyon óvatosan megközelítve reformálni.

[36] E jogi reformok előképe az Oszmán Birodalom meg-megújuló reformkísérletei (tanzímát-reformok), melyek eleinte csak a közjogra fókuszáltak (alkotmányos változások, nyugatias mintát követni akaró közigazgatás bevezetése), de a sokrétű politikai és társadalmi ellenállás miatt igen felemás módon valósultak meg vagy egyenesen kudarcba fulladtak. E reformok során az uralkodó elit a nagyobb társadalmi ellenállás megelőzése érdekében igyekezett kompromisszumokat kötni, ám az

így született eredmények messze elmaradtak a várakozástól. Az oszmánok „polgári jogi kódexe”, a Medzselle tökéletesen illusztrálja e jelenség lényegét. Mivel a XIX. század a ->kodifikáció jegyében telt el Európában, e gondolat a század vége felé megjelent az oszmán uralkodó elit gondolkodásában is, különösen, mivel az egyre erősödő külső nyomás is ebbe az irányba hatott (előnytelen ->nemzetközi szerződések). Ezért a Code Napoléon mintájára megalkották saját magánjogi kódexüket, mely szerkezetében, felépítésében, logikájában valóban a franciák mesterművét követte, tartalmában azonban nem, mivel kizárólag hanafita jogot tartalmazott.^[40] Vagyis összesen annyi történt, hogy egy egészen más logika mentén született iszlám magánjog hanafita variánsán erőszakot téve a joganyagot bekényszerítették egy olyan struktúrába, mely teljesen idegen volt tőle, s ezáltal olyan öszvér megoldás született, mely lényegi jogi reformnak aligha volt nevezhető. A késő oszmán korszak közállapotait mutatja, hogy még ez a „kódex” is nagy hatást gyakorolt a jogéletre, és akkor is hatott egyes régiókban (például Palesztína), amikor az már rég a brit mandátumterület része volt.

[37] E sajátos nyugati-islám jogi szimbiózis eredményeképpen keletkezett az ún. Anglo-Muhammedan Law a gyarmati Indiában. A britek nagyon sokáig fenntartották a helyi társadalom jogi autonómiáját, és csak akkor avatkoztak be, amikor az már elkerülhetetlennek mutatkozott. A XVIII. században egy sor visszaélés, ellentmondás és rossz tapasztalat miatt egyre aktívabb szerepet játszottak a jogéletben, így került sor a legfontosabb hindu jogi munkák angolra fordítására (például Manu törvénykönyve). A kirendelt angol bírák számára azonban a szöveg továbbra is idegen maradt, ezért elkezdtek helyi ->precedensekre hivatkozni, ami azonban teljesen ismeretlen volt Indiában. Ráadásul kormányzói (Hastings) felhatalmazás alapján az általuk felfedezett joghézagot kitölthették az igazságosság, a méltányosság és a jó lelkiismeret szerint (*Justice, Equity and Good Conscience*), ami lehetővé tette az angol joganyag beáramlását. Ennek következtében a hindu jog egyre inkább azzá vált, amivé az angol bírák alakították. Az így létrejött, precedensekben gondolkodó hibrid konglomerátum Anglo-Hindu Law néven ismert, mely hindu és angol jogi normák összessége és nemigen több, mint a klasszikus hindu jog karikatúrája.^[41] E folyamattal időben és térben párhuzamosan azonos hatás érte az indiai muszlimok hanafita olvasatú jogát is, melynek hibrid variánsa az Anglo-Muhammedan Law nem kisebb karikatúrája az iszlám jognak. Ez azonban csak egy közbülső állomás volt, mert bő évszázad után, mindenekelőtt a szípoj-lázadás hatására (1857) a helyi jogok és a fent leírt hibrid jogok rovására az angol jog vált dominánssá.^[42]



6. JEGYZETEK

[1] A jogcsoport részletes történetére nézve lásd JANY János: *Klasszikus iszlám jog, Egy jogi kultúra természetrajza*, Budapest, Gondolat, 2006, 53–102.

[2] Joseph SCHACHT: „Foreign Elements in Ancient Islamic Law” *Journal of Comparative Law and International Law* 1950/32, 14–17; Vesey S. FITZGERALD: „The Alleged Debt of Islamic to Roman Law” *The Law Quarterly Review* 1951/67, 81–102; Noel J. COULSON: *A History of Islamic Law*. Edinburgh, Edinburgh University Press, 1964, 28; Patricia CRONE: *Roman, Provincial and Islamic Law, The Origins of the Islamic Patronate*, Cambridge, Cambridge University Press, 1987.

[3] Albrecht NOTH: „Die Higrā” in Ulrich HAARMANN (szerk.): *Geschichte der Arabischen Welt*, München, C. H. Beck, 1994, 26–27, 32–35.

- [4] Joseph SCHACHT: *The Origins of Muhammadan Jurisprudence*, Oxford, Oxford University Press, 1950, 10, 22, 190–213, 223; Joseph SCHACHT: „Law and Justice” in Peter M. HOLT – Ann K. S. LAMBERTON – Bernard LEWIS: *The Cambridge History of Islam*, Cambridge, Cambridge University Press, 1970, 549–550.
- [5] Harald MOTZKI: *The Origins of Islamic Jurisprudence, Meccan Fiqh before the Classical Schools* Leiden, E. J. Brill, 2002, 287–297.
- [6] Wael B. HALLAQ: From Regional to Personal Schools of Law? *Islamic Law and Society* 2001/1, 1–26; Nimrod HURVITZ: „Schools of Law and Historical Context: Re-examining the Formation of the Hanbali Madhhab” *Islamic Law and Society* 2000/1, 63.
- [7] Yasin DUTTON: „Amal v. hadīth in Islamic Law” *Islamic Law and Society* 1996/1, 13–40.
- [8] COULSON (2. j.) 47.
- [9] COULSON (2. j.) 98; Brannon M. WHEELER: *Applying the Canon in Islam, The Authorization and Maintenance of Interpretive Reasoning in Īnāfi Scholarship*, New York, State University of New York Press, 1996, 32–41; Wael B. HALLAQ: *A History of Islamic Legal Theories*. Cambridge, Cambridge University Press, 1997, 18.
- [10] Majid KHADDURI: *Translator's Introduction to al-Shāfi'ī's Risāla*. in Muhammad ibn Idris AL-SHAFI'Ī: *Al-Shāfi'ī's Risāla. Treatise on the Foundations of Islamic Jurisprudence*, Baltimore, 1961, 10, 36; Christopher MELCHERT: *The Formation of the Sunni Schools of Law: 9th-10th Centuries C. E*, Leiden, E. J. Brill, 1997, 69–70; WHEELER (9. j.) 45–59. Al-Sāfi'ī jelentőségének túlhangsúlyozása ellen emelte fel hangját Wael B. HALLAQ: „Was al-Shafi'ī the Master Architect of Islamic Jurisprudence?” *International Journal of Middle East Studies* 1993/25, 587–605; Joseph LOWRY: „Does Shāfi'ī Have a Theory of Four Sources of Law?” in Bernard G. WEISS (szerk.): *Studies in Islamic Legal Theory*, Leiden, E. J. Brill, 2002, 23–50.
- [11] COULSON (2. j.) 71; MELCHERT (10. j.) 137–155.
- [12] Wael B. HALLAQ: „From Regional to Personal Schools of Law?” *Islamic Law and Society* 2001/1, 19–25.
- [13] Wael B. HALLAQ: „Was the Gate of Ijtihad Closed?” *International Journal of Middle East Studies* 1984/16, 3–41.
- [14] Ya'kov MERON: „The Development of Legal Thought in Hanafi Texts” *Studia Islamica* 1969/30, 78–101.
- [15] Wael B. HALLAQ: *Authority, Continuity, and Change in Islamic Law*, Cambridge, Cambridge University Press, 2001, 85; Sherman JACKSON: *Islamic Law and the State. The Constitutional Jurisprudence of Shihāb al-Dīn al-Qarāfi*, Leiden, E. J. Brill, 1996, 82; Baber JOHANSEN: *The Islamic Law on Tax and Rent, The Peasants' Loss of Property Rights as Interpreted in the Hanafite Legal Literature of the Mamluk and Ottoman Periods*, London, New York–Sydney, Exeter Arabic and Islamic Series, 1988, 124–125.
- [16] Bernard G. WEISS: *The Spirit of Islamic Law*, Athens, London, The University of Georgia Press, 1988, 17–18.
- [17] Joseph SCHACHT: „Sharī'a” in E. J. Brill's *First Encyclopaedia of Islam*, Leiden, E. J. Brill, 1927, 320–324.
- [18] Fazlur RAHMAN: „Islam and Modernity” in Charles KURZMAN (szerk.): *Liberal Islam, A Sourcebook*, Oxford, Oxford University Press, 1998, 315–316.
- [19] A jogforrások részletes áttekintését adja JANY (1. j.) 131–184.
- [20] WEISS (16. j.) 44–45.

- [21] Al-Shāfiʿī's RISĀLA: *Treatise on the Foundations of Islamic Jurisprudence*, ford. Majid KHADDURI, Baltimore, Johns Hopkins University, 1961, 286.
- [22] George Hourani hosszú tanulmányban igazolta, hogy a konszenzus tévedhetetlenségének klasszikus tanára nincsenek szöveges bizonyítékok az iszlám jog autentikus forrásaiban. Wael Hallaq, a klasszikus kor kiemelkedő tudósa azonban – al-Satibi elméletére támaszkodva – igyekszik ezt cáfolni. George HOURANI: „The Basis of Authority of Consensus in Sunnite Islam” *Studia Islamica* 1964/21, 59–60; Wael B. HALLAQ: „On the Authoritativeness of Sunni Consensus” *International Journal of Middle East Studies* 1986/18, 427–454.
- [23] FITZGERALD (2. j.) 97; Devin STEWART: „Muhammad b. Dāwūd al-Zāhirī's Manual of Jurisprudence” in Bernard G. WEISS (szerk.): *Studies in Islamic Legal Theory*, Leiden, E. J. Brill, 2002, 139–150.
- [24] Joseph SCHACHT: *Introduction to Islamic Law*, Oxford, Oxford University Press, 1964, 209.
- [25] Bernard G. WEISS: *The Search for God's La, Islamic Jurisprudence in the Writings of Sayf al-Dīn al-Āmidī*. Salt Lake City, University of Utah Press, 1992, 688–690, 724–725; HALLAQ (13. j.) 22–26.
- [26] Muhammad Khalid MASUD – Brinkley MESSICK – David S. POWERS: „Muftis, Fatwas, and Islamic Legal Interpretation” in Muhammad Khalid MASUD – Brinkley MESSICK – David S. POWERS (szerk.): *Islamic Legal Interpretation, Muftis and their Fatwas*, London, Oxford University Press, 1996, 6–22; Wael B. HALLAQ: *A History of Islamic Legal Theories*, Cambridge, Cambridge University Press, 1997, 143–147.
- [27] George MAKDISI: *The Rise of Colleges*, Edinburgh, Edinburgh University Press, 1981, 10–34, 92–105, 153–187; George MAKDISI: „Magisterium and Academic Freedom in Classical Islam and Medieval Christianity” in Nicholas HEER (szerk.): *Islamic Law and Jurisprudence*, Seattle, London, University of Washington Press, 1990, 117–135.
- [28] A sí'ita jog részletes bemutatását adja JANY János: *Jogi kultúrák Ázsiában, Kultúrtörténet, jogtudomány, mindennapok*, Budapest, Typotex, 2016, 255–266.
- [29] Vali NASR: *The Shia Revival. How Conflicts Within Islam Will Shape the Future*, New York, W. W. Norton, 2007, 40–42.
- [30] Etan KOHLBERG: „The Evolution of the Shī'a” *The Jerusalem Quarterly* 1983/27, 109–126, reprinted in Etan KOHLBERG: *Belief and Law in Imāmī Shī'ism*, Aldershot, Variorum Reprints, 1–9; Etan KOHLBERG: „Imam and Community in the pre-Ghayba Period” in Said Amir ARJOMAND (szerk.): *Authority and Political Culture in Shi'ism*. Albany, New York, State University of New York Press, 1988, 26.
- [31] KOHLBERG (30. j.) 15–18; Etan KOHLBERG: „From Imāmiyya to Ithnā'ashariyya” *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 1976/39, 525–534.
- [32] Robert GLEAVE: „Akhbārī Shī'ī *usūl al-fiqh* and the Juristic Theory of Yūsuf al Bahrānī” in Robert GLEAVE – Eugenia KERMELL: *Islamic Law. Theory and Practice*, London, New York, I. B. Tauris, 2001, 27–43; Etan KOHLBERG: „Aspects of Akhbārī Thought in the Seventeenth and Eighteenth Centuries” in Nehemia LEVTZION – John O. VOLL (szerk.): *Eighteenth Century Renewal and Reform in Islam*. Syracuse, New York, Syracuse University Press, 1987, 134–137, 151–152.
- [33] Chibli MALLAT: *The Renewal of Islamic Law. Muhammad Baqer as-Sadr, Najaf and the Shi'i International*, Cambridge, Cambridge University Press, 1993, 31.
- [34] Andrew J. NEWMAN: „Usūliyya” in Peri BEARMAN et al. (szerk.): *The Encyclopaedia of Islam*, Leiden, E. J. Brill, 2000, 935–936; Knut VIKOR: *Between God and the Sultan. A History of Islamic Law*, London, Hurst and Company, 2005, 132–135; Mohamed BAQIR AL-SADR: *Lessons in Islamic Jurisprudence*, ford. Roy P. MOTTAHEDEH, Oxford, Oneworld, 48–53.
- [35] Az iráni rendszer részletes elemzését adja ROSTOVÁNYI Zsolt: *Az iszlám világ és a Nyugat*.

Interpretációk összecsapása, avagy a kölcsönös fenyegetettség mítosza és valósága, Budapest, Corvina, 2004, 335–340; Vanessa MARTIN: *Creating an Islamic State. Khomeini and the Making of a New Iran*, London, New York, I. B. Tauris, 2007; N. RÓZSA Erzsébet: „Az Iráni Iszlám Köztársaság, A síita modernizációs kísérlet” in CSICSMANN László (szerk.): *Iszlám és modernizáció a Közel-Keleten, Az államiság eltérő modelljei*, Budapest, Aula, 2010, 251–274; Abbas AMANAT: „From ijtiḥād to wilāyat-i faqih: Evolution of the Shiite legal Authority to Political Power” in Abbas AMANAT – Frank GRIFFEL (szerk.): *Shari’a: Islamic Law in the Contemporary Context*, Stanford, Stanford University Press, 2007, 120–136; Asghar SCHIRAZI: *The Constitution of Iran. Politics and the State in Islamic Republic*, London, I. B. Tauris, 1997.

[36] Mind a konszenzus, mind a ráció esetében egy sor, a szunnita felfogástól részben különböző tipológiát állítottak fel a síita jogászok, ezek részleteire nézve lásd Harald LÖSCHNER: *Die dogmatischen Grundlagen des šī’itischen Rechts*, Köln–Berlin, Carl Heymanns, 1971, 134–145, 155–192.

[37] VIKOR (34. j.) 137–138; Etan KOHLBERG: „The Evolution of the Shī’a” *The Jerusalem Quarterly* 1983/27, 109–126, reprinted in Etan KOHLBERG: *Belief and Law in Imāmī Shī’ism*, Aldershot, Variorum Reprints, 11–12; Etan KOHLBERG: „Imam and Community in the pre-Ghayba Period” in Said Amir ARJOMAND (szerk.): *Authority and Political Culture in Shi’ism*, Albany, New York, State University of New York Press, 1988, 38.

[38] JANY János: *Judging in the Islamic, Jewish and Zoroastrian Legal Traditions, A Comparison of Theory and Practice*, Farnham, Ashgate, 2012, 195–198.

[39] Az egyes szerződési típusokat és azok előnyeit részletesen elemzi Gideon LIBSON: *Jewish and Islamic Law, A Comparative Study of Custom during the Geonic Period*, Cambridge, Harvard University Press, 2003.

[40] Roderic DAVISON: „Tanzímát” in BEARMAN et al (34. j.) 201–208.

[41] Werner MENSKI: *Hindu Law Beyond Tradition and Modernity*, Oxford, Oxford University Press, 2003, 178.

[42] Wael B. HALLAQ: *Shari’a. Theory. Practice. Transformations*, Cambridge, Cambridge University Press, 2009, 383.