

Darúra és maszlaha

A rendkívüli jogrend
az iszlám jogban



JANY JÁNOS



Dialog Campus

DARÚRA ÉS MASZLAHA

A rendkívüli jogrend az iszlám jogban

Vákát oldal

Jany János

DARÚRA ÉS MASZLAHA
A RENDKÍVÜLI JOGREND
AZ ISZLÁM JOGBAN

DIALÓG CAMPUS KIADÓ ❖ BUDAPEST

A mű a KÖFOP-2.1.2-VEKOP-15-2016-00001 azonosító számú,
„A jó kormányzást megalapozó közszolgálat-fejlesztés” elnevezésű
kiemelt projekt keretében jelent meg.

Szakmai lektor
Tüske László Ferenc

© A szerző, 2018
© Dialóg Campus Kiadó, 2018

A mű szerzői jogilag védett. Minden jog, így különösen a sokszorosítás, terjesztés és fordítás joga fenntartva. A mű a kiadó írásbeli hozzájárulása nélkül részeiben sem reprodukálható, elektronikus rendszerek felhasználásával nem dolgozható fel, azokban nem tárolható, azokkal nem sokszorosítható és nem terjeszthető.

Tartalom

Bevezetés	7
I. rész – A darúra és a maszlaha a klasszikus iszlám jogban	11
Az iszlám jogi gondolkodás paradigmái	13
Alapfogalmak	13
Az iszlám jogi érvelés módszerei	26
A darúra és esetei	37
A darúra meghatározása	37
A darúra feltételei	50
A maszlaha	55
II. rész – A darúra és a maszlaha kiaknázása a modern muszlim államokban	61
Áttekintés	63
Irán: forradalmi jogalkotás a szükséghelyzet mentén	65
Malajzia: drogrevenió mint szükséghelyzet	84
Következtetések	93
Irodalomjegyzék	97

Vákát oldal

Bevezetés

Az iszlám jog meglehetősen hosszú időintervallum alatt alakult ki Mohamed halála (632) és 'Abbászida kalifátus fénykora (10–11. század) közötti évszázadok során. Bár alapszabályai a *Korán*on nyugszanak, a szabályok túlnyomó többsége az arabiai hagyományok beemelése, illetve tudományos interpretációk és viták eredményeképpen fogalmazódott meg. A családi jogban az öröklött patriarchális rendszer – helyenként jelentősen módosított – fenntartását tűzte ki célul, a szerződések és a tulajdoni viszonyok körében pedig a művelt, városi kereskedők érdekeit követte. A közhatalomról igen kevés mondanivalója akadt, mivel azt meghagyta a világi autoritások kezében, így nemcsak a kivételes jogrendről, hanem a rutinszerűen követendő közjogi normákról sem ad bőszéges tájékoztatást.

Ebből következik, hogy a *darúra* és a *maszlaha* az iszlám jog olyan sajátos kategóriái, amelyek csak közelítőleg felelnek meg a *rendkívüli jogrend* terminusának a kifejezés nyugati alkotmányos értelmében. A rendkívüli jogrend közjogi értelemben igen ritkán következik be, olyan rendkívüli körülmény hatására (súlyos természeti vagy ipari katasztrófa, terrortámadás stb.), amely időlegesen lehetetlenné teszi az állam normális működését, és ezért külön felhatalmazással, időlegesen eltér a megszokott jogrendtől. Ilyen esetekre nézve az alkotmányok meghatározzák, hogy mely közjogi szereplő vezethet be rendkívüli jogrendet, milyen feltételekkel, és ebben az esetben hogyan módosul a megszokott, törvényes rend. Értelemszerűen a rendkívüli jogrendre okot adó körülmény elmúlásával maga a rendkívüli jogrend is okafogyottá válik.

A *darúra* és a *maszlaha* nem teljesen felelnek meg a fenti értelmezésnek, mivel nemcsak a rendkívüli jogrendet foglalják magukban, hanem egy megállapított és mindenki által elfogadott jogi

normától való eltérés lehetőségét is, függetlenül annak közjogi, büntetőjogi vagy magánjogi jellegétől. Ennek oka, hogy az iszlám jog mindenekelőtt vallási és nem állami jog, vagyis fókuszában nem egy állam működésének szabályozása áll, hanem egy vallás erkölcsi tartalmainak jogi megfogalmazása. Ebbe a perspektívába a közjogi értelemben vett rendkívüli jogrend értelemszerűen nem fér bele, különösen, ha belegondolunk abba, hogy az iszlám jog a *Korán* és a Mohamed nevéhez kötött hagyományok, valamint a korabeli arabiai szokások mentén alakult ki a 7. és a 10. század között, amikor a kortárs európai jogrend számára is ismeretlen volt a modern közjogi értelemben vett rendkívüli jogrend. Mivel az iszlám jog iskolái és doktrínái a középkor során rögzültek – amelyektől jelentős elmozdulás az évszázadok során nem volt tapasztalható –, a modernebb közjogi megközelítés továbbra is marginális maradt. Ugyanakkor a közjogon kívül a megállapított normáktól való eltérés lehetősége folyamatosan fennmaradt a szerződések jogában éppúgy, mint az egyes vallási előírások alól való mentesülés vonatkozásában. Az eltérés lehetőségének vannak szöveges igazolásai az iszlám szent szövegeiben, elsősorban a *Korán*ban, ám ezek hatóköre meglehetősen limitált, és konkrét esetekre vonatkozik. A középkori jogtudósok azonban – elsősorban az analógia módszerével – kiterjesztették a *Korán*ban lefektetett lehetőségeket, és olyan új helyzetekre is alkalmazták, amelyekre nézve a szöveg konkrét felhatalmazást nem ad a szabályoktól való eltérésre. Ennek ellenére e kiterjesztéseket a muszlim tudósok és a közvélemény is elfogadta, aminek következtében az eltérések köre egyre bővült, ám továbbra is kazuisztikus módon állt rendelkezésre. Ebben a helyzetben aztán a középkori jogtudósok igyekeztek némi rendet tenni, és elméletileg is meghatározni a *darúra* és a *maszlaha* fogalmát, alkalmazásuk feltételeit és korlátait, valamint következményeit.

A középkori tudósok munkássága azonban értelemszerűen csak a klasszikus iszlám jog terepén belül maradt, érdeklődésük és munkásságuk elsősorban a rituális szabályoktól való eltérések lehetőségeire koncentrált (lehet-e disznóhúst fogyasztani éhínség

esetén, szabad-e alkoholt gyógyszerként alkalmazni stb.), ezen túl azonban nem terjeszkedtek. Az elmúlt évtizedekben azonban az iszlamizmus előretörése miatt egyre több állam kísérletezik azzal, hogy jogrendjét az iszlám jognak vesse alá, illetve az állami jogot harmonizálja az iszlám jog előírásaival (Irán, Pakisztán, Szaúd-Arábia). A rendkívüli jogrend alkalmazása azonban ezekben az országokban is felmerül, hiszen rendkívüli helyzetek bárhol adódhatnak, az iszlám joghoz való kötöttség miatt azonban ezt nem lehet bevezetni modern, nyugati alkotmányos alapelvek és minták mentén. Éppen ezért ezen államok vezetői visszanyúlnak a középkori elvekhez, illetve doktrínákhoz, és ezek segítségével igyekeznek a posztmodern állam belső igényeit magyarázni és legitimálni. Ennek következtében egyre több muszlim állam fordul vissza a középkori jogtest e sajátos örökségéhez annak érdekében, hogy jelenkori, nagyon is releváns és kínzó problémáira választ (például kábítószer-kereskedelem visszaszorítása, drogprevenció, szükségállapot megszüntetése stb.) találjon.

Jelen írás második része éppen ezért arra vállalkozik, hogy két példán keresztül bemutassa azt a folyamatot és gondolkodási módot, ahogy látszólag irreleváns, szörszálhasogató vagy annak tűnő viták után egy hirtelen fordulattal azonnal egy modern társadalmi probléma kellős közepén találjuk magunkat. Az egyik példa Irán, ahol a középkori jogelvek kreatív újraértelmezésén keresztül sikerült az újradefiniálás, és ezt a forradalom vezetője – egyszerűen mind a sí'ita jog megkérdőjelezhetetlen autoritása – Khomeiní ajatollah tette meg. A másik példa Malajzia esete, amely egyáltalán nem számít iszlamista államnak, mégis a drogprevenció és a hozzá kapcsolódó szociális program csak úgy válhatott társadalmilag is elfogadott kormányzati politikává, hogy azt iszlám jogi érvekkel támasztották alá, és e körben a rendkívüli jogrendet hívták segítségül. Ez a fajta rendkívüli jogrend azonban különbözik az alkotmányok által garantált, a nyugati jogfogalmakkal azonos rendkívüli jogrendtől, amelyre szintén van példa. Bár Pakisztánt szintén az iszlamista államok közé szokás sorolni, ebben a tekintetben

mégis másképpen működik, mivel a rendkívüli jogrend bevezetését az alkotmány szabályozza, meghatározza bevezetésének okait, és a döntést nem vallási autoritások, hanem a választott elnök kezébe helyezi (232–236. §). Éppen ezért Pakisztán nem tárgya jelen írásnak.

I. rész
A darúra és a maszlaha
a klasszikus iszlám jogban

Vákát oldal

Az iszlám jogi gondolkodás paradigmái¹

Alapfogalmak

Ahhoz, hogy megértsük a rendkívüli jogrend problematikájának valódi természetét az iszlám jogban, előjáróban két dologra van szükség. Az egyik a *jog* genuin definíciója, a másik pedig a nyugati kulturális mintákból eredő jogszemlélet feladása a megértés kedvéért.

Az iszlám jog, a *sari'a* jelentéstartalma ugyanis egészen más, mint a római *ius* vagy az európai és angolszász nemzetek *Recht*, *droit*, *derecho*, *law* stb. fogalmai, így az *iszlám jog* mint magyarosított forma sem kielégítő, használatát legfeljebb az indokolhatja, hogy nincs ennél jobb kifejezésünk rá. Több muszlim jogtudós – középkori és kortárs egyaránt – egyenesen azon a véleményen van, hogy a *sari'a* valójában nem is jog, hanem sokkal inkább erkölcsi útmutató és olyan maximák gyűjteménye, amely segíti a valódi iszlám megértését és megélését, ugyanakkor a szabályaihoz való merev, betű szerinti ragaszkodás több kárt okoz, mint amennyi előny származna belőle. Ezt nemcsak az iszlámhoz kritikusan viszonyuló liberális gondolkodók állítják (például Bassam Tibi), hanem az iszlám tudományokat nemzetközi szinten is nagyon magas mércével ismerők és művelők is (például Fazlur Rahman).² A külsődleges jogi szemlélet túlhangsúlyozása a vallási életben már a középkorban ellenállást szült, és nagy részben ez vezetett a belső, lelki élet primátusát és a külsődlegességek elhagyását tanító szúfi

¹ A fejezet a következőn alapul: JANY, János (2006): *Klasszikus iszlám jog. Egy jogi kultúra természetrajza*. Budapest, Gondolat. 184–220.

² RAHMAN, Fazlur (1998): Islam and Modernity. In KURZMAN, Charles ed.: *Liberal Islam. A Sourcebook*. Oxford, Oxford University Press. 315–316.

mozgalomhoz. A szúfikhoz nem csatlakozó, de a belső indítékok és a külsődleges viselkedés összhangjára nagyobb hangsúlyt fektetők (például al-Ghazáli) fel is emelték szavukat a sarí'a mindenhatósága ellen, és maguk a jogászok is hangsúlyozták, hogy nem elégséges az előírások mechanikus betartása.³

Nemcsak tartalmában és szabályozási tárgyköreiben különbözik a sarí'a az európai kultúrkör jogfogalmától, hanem alapvetésében is. A sarí'a eredeti jelentése: vízforráshoz vezető ösvény. Lassú jelentésváltozás után válik a kifejezés ösvény, út, követendő irányvonal, biztos út és így *Istenhez vezető út* és *szabályrendszer* értelművé. Nem szükséges hosszan magyarázni, hogy egy sivatagos földrajzi környezetben milyen kiemelkedő fontosságú a víz és az ahhoz vezető biztos ösvény. A kifejezés így könnyen vált az Istenhez vezető út metaforájává. Az igaz útra való ráatalálás a muszlim valóságossága lényegi eleme, amely isteni segítség és vezetés nélkül nem valósítható meg. A létező rossz utak mellett az evilági és a túlvilági boldogság garanciája az egyetlen igaz útra való ráatalálás. E vallási háttér ismeretében könnyen érthetővé válik, hogy a sarí'a, az igaz ösvény, miért szabályozza az élet minden mozzanatát, sokkal szélesebb szabályozási kört alkotva, mint a modern szekuláris jogrendszerek. Imádság és rítus, az emberek egymás közti viszonya éppúgy tárgya, mint az öltözködés, az étkezés vagy éppen a személyes életvitel és a hit dolgai. A sarí'a mint igaz ösvény, és nem mint technikai jogi normák összessége: ez a magyarázata annak, hogy miért adja az iszlám lényegét és központi magvát: a sarí'a ismerete, tanulmányozása és követése Isten akaratának megismerése és követése is egyben. Mivel az *iszlám* jelentése az Isten akaratának való alátétel, e legfőbb vallási cél a sarí'a útján valósulhat meg.⁴

³ SCHACHT, Joseph (1927): Sharī'a. In HOUTSMA, Martin Theodor – ARNOLD, Thomas Walker – BASSET, René – HARTMANN, Richard eds.: *E. J. Brill's First Encyclopaedia of Islam*, Vol. 7. Brill. 321.

⁴ WEISS, Bernard, G. (1998): *The Search for God's Law. Islamic Jurisprudence in the Writings of Sayf al-Dīn al Amīdī*. Salt Lake City, University of Utah Press. 17–18.

A sari'a nem ember alkotta jog, amely a társadalmi kapcsolatok rendezése céljából, a gazdasági és a politikai folyamatok változását nyomon követve folyamatosan tételeződik, hanem Isten által lefektetett normák összessége, amely – mint igaz ösvény – végső soron hozzá vezet. Ennek következtében e szabályok módosítása, elhagyása nem lehetséges, és az esetleges új szabályok alkotása sem jogalkotás útján valósul meg, hanem a mindeddig nem ismert isteni eredetű szabályok felismerése révén. A normák közvetlenül Istentől való származtatásának doktrínája rengeteg fejtörést okozott a klasszikus kor jogászainak, akik emiatt rendkívül kifinomult jogi hermeneutikai módszertant, valamint a jog egyetemes történetében egyedüli módon erre vonatkozó elméleti tudományt is kidolgoztak. A jog továbbfejlesztésének, átalakításának elméleti lehetőségét az a doktrína biztosította, hogy az isteni jog nem egy lezárt, befejezett „mű”, amelyet az emberiség egy előre elkészített kódex formájában kapott kézhez, hanem az írott források tanulmányozása útján megismerhető. Ez pedig a közösség, de elsősorban a tudósok kötelezettsége, akik a források helyes értelmezése útján megállapítják az isteni jogba tartozó szabályokat. A kalifa vagy bármely más világi hatalom azért nem rendelkezik legiszlatív funkcióval, mert az isteni jog alkotásába ember nem avatkozhat közbe. A jog tudásai sem alkotnak jogot, pusztán felismerik a forrásokban az eddig rejtve maradt normákat. A források körének pontos meghatározása, valamint az alkalmazott hermeneutikai módszerek emiatt válnak az iszlám jogtudomány kulcskérdésévé.

Az Isten által tételezett szabályokhoz való viszonyulás különböző magatartások formájában realizálódik. E magatartásokat öt kategóriába sorolták: a kötelező (*vádzsib*), ajánlott (*mandúb*), semleges (*mubáh*), elítélendő (*makrúh*) és tiltott (*harám*). A jog világába tulajdonképpen csak kettő, a tiltott és a kötelező cselekvések tartoznak, amelyekhez szankció is fűződik. Az ajánlott és az elítélendő magatartásokhoz jogi szankció nem fűződik, legfeljebb valláserkölcsei szempontból megfogalmazott helyeslést vagy kételyt fogalmaznak meg. A *semleges* kategória nem az előző négy típusból

kimaradó cselekvések átfogó megnevezése, hanem arra utal, hogy léteznek olyan magatartások, amelyek semlegessége a forrásokból származik. Ezek szerepeltetése a sarí'a már ismertetett jellegzetességéből fakad, amely szerint elsősorban az Isten és az ember közti viszonyrendszerrel foglalkozik. Ebben jogon kívüli elemek is szerepet kapnak, néha nagyobb hangsúllyal, mint a szorosán vett jogi normák.⁵

Mint megkövetelt külsődleges cselekvések összessége, a sarí'a rendelkezik a jogra jellemző megközelítéssel, ugyanakkor teljes rendszerét nem lehet *jognak* nevezni, mivel annak fogalma tulajdonképpen nem fejlődött ki az iszlámon belül. A jogi tartalmú szabályok részét képezik egy nagyobb, átfogó rendszernek, amelynek alapvetését az iszlám vallási és morális ethosza adja. E szélesebb értelmű szabályok egy meghatározott része kifejezetten a vallási és erkölcsi kérdésekkel foglalkozik, míg egy másik rész inkább a jog technikai jellemzőit hordozza. E két szféra elkülöníthető egymástól, de együttesen adják a sarí'a teljes tartalmát, és a jogi szabályok elkülönítése útján körülhatárolható normatestnek nincs külön terminusa, amely kizárólag a jogra vonatkozna. Mindenesetre mind tartalmában, mind formájában különbözik e szűkebb értelemben vett *iszlám jog* a többi, rituális és erkölcsi normáktól. Tartalmában azért, mert a társadalom és a gazdaság működésének alapvető szabályait tartalmazza (házasság, öröklés, szerződések), formájában pedig azért, mert e szabályok a külső körülmények változásával maguk is változhatnak, bár ez a jogtudósok hermeneutikai arzenálja nélkül nem valósítható meg.⁶ Jogi tartalmú szabályoknak tehát azokat a normákat tekinthetjük, amelyek egyfelől kötelező vagy tiltott cselekvéseket fogalmazznak meg, másfelől pedig a világi hatalom képviselője az igazságszolgáltatási hatalmánál fogva alkalmazza azokat, és végrehajtásáról gondoskodik.⁷

⁵ WEISS (1998): *i. m.* 19–20.

⁶ SCHACHT, Joseph (1974): Islamic Religious Law. In GUILLAUME, Alfred – ARNOLD, Thomas Walker eds.: *The Legacy of Islam*. Oxford, Clarendon Press. 396–397.

⁷ WEISS (1998): *i. m.* 21.

A jogtechnikai jellemzők segítségével elkülöníthető jogtest szerkezete és belső felépítése természetesen saját logikáját követve épült fel, ezért sem a római jogi, sem az angolszász hagyományon nyugvó klasszifikáció nem használható. Az iszlám jogban nem létezik polgári és büntetőjog, anyagi és eljárásjog közti megkülönböztetés, így az egyes jogágakon belül megszokott szerkezeti felépítés (például kötelmi jog, tulajdonjog stb.) sem. E fogalmakat még a könnyebb érthetőség kedvéért sem érdemes használni, mert hamis képet festenek az iszlám jogról, ezért a legjobb – ha nem is a legegyszerűbb – módja az iszlám jog bemutatásának a genuin fogalmak és tipológia követése.

A sarí'a rendszerét a szunnita jogászok három nagyobb részre osztották anélkül, hogy ennek akkora jelentőséget tulajdonítottak volna, mint amelyet a modern jogtudomány képviselői fűznek a jogágakban való gondolkodáshoz. Az 'ibádát az imádásra és a rituáléra vonatkozó szabályokat tartalmazza, a *mu'ámalát* a társadalom tagjainak egymáshoz való viszonyát rendezi, az *uqúbat* pedig a büntetéseket fogalmazza meg.⁸

A sarí'ára vonatkozó tudomány a *fiqh* (megértés), amelynek művelői a jogászok, a *fuqahá'* (egyes szám: *faqih*). A *fiqh* tulajdonképpen nem más, mint azon nézetek összessége, ahogy az isteni szabályokat a jogászok értelmezik, azaz az isteni szabályok emberi fel fogása, megértése. Tartalmának az ad jelentőséget, hogy az emberi társadalom számára normatív erővel bír. A sarí'ajog mellett tehát megjelent a jogászjog is, a *fiqh*-jog, amelynek alkotója ugyan emberi lény, és így értékében alulmarad az isteni joggal szemben, a társadalom napi gyakorlata számára mégis ez jelentette a pozitív jogot. A *fiqh* gyakorlati jelentősége adja a jogászok megkerülhetetlen szerepét nemcsak a jog értelmezése, hanem a jog keletkezésének folyamatában is, ezért ezzel a kérdéssel a későbbiek során egy külön fejezet keretében foglalkozunk. A *fiqh* mint gyakorlati jogtudomány mellett művelték az elméleti jogtudományt is (*uszúl*

⁸ SCHACHT (1927): *i. m.*

al-fiqh), amely a jog forrásaival, az alkalmazandó módszertan kidolgozásával, a teológiai posztulátumok jogtudományban betöltött szerepével, nyelvfilozófiai kérdésekkel foglalkozik. A jogi iskolák a jogtudomány mindkét ágát egyforma súllyal kezelték és művelték. Természetesen az egyes iskolákon belül voltak olyan tudósok, akik inkább a jog gyakorlati oldalával, míg mások inkább az elméleti rész kidolgozásával foglalkoztak. A legkiemelkedőbb tudósok azonban mindkét területen otthonosan mozogtak. A jogtudomány művészetét metafora útján írták le, hiszen a forrásokat jelölő *uszúl gyökere*t jelent, a jogászok által alkotott szabályokat ágaknak (*furú'*) vagy *gyümölcsnek*, a szabályok megalkotásának folyamatát pedig *aratásnak* nevezték. Akárcsak a földműves esetében, pusztán a gyökerek adottak, a fa gyümölcsötetése és learatása emberi tevékenység eredménye.⁹

A *fiqh* által megfogalmazott jogtest tehát elsősorban abban különbözik a koráni jogtól, hogy az nem közvetlenül Allah szóbeli kinyilatkoztatásán, hanem racionális emberi megfontoláson nyugszik, amelyet egy bevett terminussal általában jogértelmezésként határozunk meg. A jog értelmezése általában a jog forrásainak tanulmányozása, a norma nyelvi, kontextuális, történeti és egyéb szempont szerinti megközelítése útján történik. Vagyis az értelmező előtt egy – esetenként több – norma szövege fekszik, amelynek jelentését és alkalmazhatóságát igyekszik megfejteni. Ami fontos, hogy egy létező szabály alapján halad végig az értelmezés fázisain. Az iszlám jog ezen a ponton különbözik gyökeresen minden más jogi kultúra értelmező hagyományától: a muszlim jogtudós csak az esetek elenyésző százalékában van abban a kényelmes helyzetben, hogy egy már tételezett szabályt értelmezzen. Az iszlám jog szabályainak döntő többségét Isten nem hozta az emberek tudomására kész, kiforrott és lejegyzett vagy lejegyezhető formában. Az Isten által kinyilvánított sarí'a szabályai az életben szükséges normák tört részét tartalmazzák csupán, mivel a muszlim teológia szerint Isten nem

⁹ WEISS (1998): *i. m.* 22–23.

azt várja el az emberektől, hogy egy teljesen készen kapott norma-rendszerhez szolgáljanak igazodva, hanem azt, hogy ők maguk is aktívan vegyék ki részüket a szabályok megismerésének folyamatában. Isten akarata és az abba nyilvánvalóan beletartozó isteni szabályok azonban emberi ész útján teljes bizonyossággal nem állapíthatók meg, ezért minden erre irányuló akarat és annak eredménye kizárólag valószínűséghez vezet, de bizonyossághoz soha. Az iszlám jog forrásai (elsősorban a *Korán* és a prófétai hagyomány) tehát nem olyan forrásokként kezelendők, amelyek a jogot tartalmazzák, hanem olyanokként, amelyek tanulmányozása révén a jog szabálya megállapítható. E források tehát nem tételezik, hanem tartalmazzák a jogot, amelynek megállapítása, a források szövegéből való kiszűrése és megfogalmazása a jogtudós feladata. Az értelmezés tehát az elfogadott források értelmezése abból a célból, hogy annak alapján a jog szabálya megállapítható legyen. A jognak a forrásokból való levezetésének ezen összetett folyamatát nevezik *idzstihádnak*.

Fontos hangsúlyozni, hogy mivel az egyetlen jogalkotó hatalom Isten kezében van, ezért a jogtudós nem rendelkezik azzal, tehát nem ő állapítja meg a jogot, hanem pusztán felismeri azt a kinyilatkoztatott szövegekben. Az isteni jog tartalma a jogtudós tudásától és munkájától függetlenül objektíven létezik, mivel ezeket Isten megállapította. A jogtudós mindehhez legfeljebb annyit adhat hozzá, hogy a szent szövegek alapján felismeri, és az emberek számára megfogalmazza azokat a szabályokat, amelyeket a kinyilatkoztatott források elrejtve ugyan, de kétségkívül tartalmaznak. A jogi norma tehát a jogtudós szellemi tevékenységének eredménye, és nem annak tárgya: a szabály nem az értelmező eljárás kiindulópontja, hanem a folyamat végeredménye, amennyiben a jogtudós sikerrel vette a források értelmezése során szüntelenül előtte tornyosuló akadályokat. Ilyen értelemben igaz az a tudományos megállapítás, amely az iszlám jogot *jogász jognak (jurist's law)*¹⁰

¹⁰ SCHACHT, Joseph (1966): *Introduction to Islamic Law*. Oxford, Oxford University Press. 209.

nevezi: valóban a jogászok, egészen pontosan a jogtudósok legkiemelkedőbb rétege volt az a csoport, amely valamennyi teológiai, jogelméleti, metodikai, hermeneutikai, nyelvi és jogi kompetencia birtokában volt ahhoz, hogy a jog deriválásának igen nehéz feladatát elláthassa és ellássa. Az így meghatározott jog azonban nem volt biztos abban az értelemben, hogy a felismert vagy felismerni vélt szabály valóban az isteni jogot tartalmazza-e. Amit a jogtudósok állíthattak, pusztán annyi volt, hogy mi az a szabály, amelyet ők az isteni joggal azonos tartalmúnak tekintenek, ám ez természetesen nem bizonyítható. Az így született norma tehát nem az *'ilm* (a biztos tudás), hanem a *zann* (vélemény) kategóriába tartozott. A jogtudósok jogalkotó hatalmának teljes hiánya következtében pedig soha nem következhetett az be, hogy bármelyik zanndoktrína a biztos isteni jog rangjára emelkedjen. Annak, hogy a jogtudományban megelégedtek a pusztán valószínűséggel, abban a teológiai alapvetésben rejlik a magyarázata, hogy az alapvető igazságokban (például Isten létezése, a próféta küldetése) szükséges csak az *'ilm*, a viselkedésre vonatkozó tudást illetően Isten megelégszik annyival, amennyit az ember maga képes elérni. Ha az ember nem képes az isteni jogot a maga teljes valójában feltárni, elégséges, ha saját bölcs döntésére hagyatkozik. Éppen ezért a megfontolt vélemény is kötelező a jog kérdéseiben.¹¹

Az *idzstihád* tehát az a komplex folyamat, amely a szövegek értelmezésével kezdődik, és egy elrejtetten létező norma felismerésével végződik. Természetesen *idzstihád* csak akkor gyakorolható, amennyiben az iszlám jog elfogadott forrásai és a jogtudósok konszenzusa nem tartalmaznak előírást az adott esetre nézve, hiszen a többségi álláspont szerint ezek biztos tudáshoz vezetnek, ennél fogva *idzstihád* útján nem bírálhatók felül. Amennyiben ilyen előírás nem található,

¹¹ WEISS, Bernard G. (1978): Interpretation in Islamic Law: The Theory of *Ijtihád*. *The American Journal of Comparative Law*, Vol. 26, No. 2. 199–205.

az idzstihádban való részvétel a jogtudós, vagyis a *mudzstahid* (aki idzstihádöt gyakorol) joga és egyben kötelessége is.¹²

Az *idzstihád* ezen fogalma hosszú történeti fejlődés után jutott el a fenti meghatározásához. Az iskolaalapító al-Sáfi'í (meghalt 820-ban) még az analógiával azonosította híres munkájában (*Riszála*: XII, 490).¹³ Az analógia és az idzstihád közötti különbség csak al-Mávardí (meghalt 1058-ban) idejére tisztázódott (11. század), ezzel nyitva állt az út az *idzstihád* klasszikus kori meghatározása előtt, amely szerint az egy olyan, az isteni jog egy szabályával kapcsolatos vélemény kialakítására vonatkozó teljes erőfeszítés, amely tovább már nem fokozható. A hangsúly az erőfeszítés teljességén van, mivel addig nem lehet véleményt formálni nyilvánosan, amíg a jogtudós nem tett meg mindent a kérdés tisztázása érdekében. Ennek megállapítása természetesen szubjektív, hiszen az érintett az egyetlen, aki meg tudja állapítani, hogy valóban eleget tett-e fenti kötelességének. Ennek során nem kizárólag az adott ügyet és az azzal szoros összefüggésben álló szövegeket kell áttanulmányoznia, hanem a teljes szövegtestet: ebben az értelemben a jogtudomány kifejezetten holisztikus szemléletű: az egész nem egyszerűen a részek összessége, hanem annál több. Ahhoz tehát, hogy a jogtudós egy kisebb részletkérdésről véleményt tudjon alkotni, az egész jogrendszert kell áttekintenie, annak valamennyi szövegével, alapelvével és részletszabályával. Ha figyelembe vesszük, hogy ez nem pusztán a jogra, hanem az elméleti jogtudományra is vonatkozik, akkor könnyen belátható, hogy valóban nem kis feladat teljes erővel a probléma megoldásán fáradozni. A szubjektív értékítélet próbája a vélemény nyilvánosságra hozatala után szinte nyomban bekövetkezik, mivel a többi jogtudóssal vívott vitákban kell mindenkinek megvédenie az álláspontját, ennek során pedig hamar

¹² HALLAQ, Wael B. (1997): *A History of Islamic Legal Theories*. Cambridge, Cambridge University Press. 117.

¹³ AL-SHAFI'Í, Muhammad ibn Idris (1961): *Al-Shāfi'ī's Risāla. Treatise on the Foundations of Islamic Jurisprudence*. Translated by KHADDURI, Majid. Baltimore, Johns Hopkins Press. 288.

kiderül, hogy valóban szellemi erejének teljes bevetésével járt-e el a mudzstahid, avagy sem.¹⁴

A mudzstahid jogi álláspontja az elmélet szerint objektív, mivel a kinyilatkoztatott szövegek értelmezésén nyugszik, felhasználva az abban található bizonyítékokat (*dalil*). A jogtudós véleménye tehát semmiképpen sem lehet szubjektív értékítélet, hanem olyan objektív jogi álláspont, amely a szövegben található dalilon nyugszik. Ebből következően az adott álláspont valójában nem is a jogtudósé, mert ő csak felismeri a dalil alapján a megoldást a szövegben. A dolog természetesen nem ennyire egyszerű, mert ez azt eredményezné, hogy valamennyi jogtudós csak egyetlen álláspontra helyezkedhetne, holott a valóság éppen ennek a fordítottját mutatja. A vélemények különbözőségének oka magában a dalilban, illetve az azt hordozó szövegben keresendő: elsősorban a nyelv szükség-szerű többértelműsége és a kinyilatkoztatás szakaszos volta az oka annak, hogy a szövegben található bizonyítékok útján különböző végeredményekre lehet jutni.¹⁵ Fontos hangsúlyozni, hogy amennyiben az idzstihád megalapozott volt, azaz a tudományos vitákban védhető álláspontot eredményezett, az így megfogalmazott vélemény érvényességét még azok sem vonták és vonhatták kétségbe, akik egyébként tartalmilag nem értettek egyet vele. Mivel nem létezett jogalkotó jogkörrel rendelkező intézmény vagy fórum, a „versengő” vélemények közül egyiket sem lehetett kizárni vagy éppen a többi fölé helyezni. A jogi pluralizmusnak e nyilvánvaló jelensége – a közhiedelemmel ellentétben – nem merevvé, hanem rugalmassá tette az iszlám jogot, amely az idzstihád útján számtalan új kérdésre tudott választ adni (e problematikáról a harmadik fejezetben részletesen lesz még szó).

Az idzstihád révén megfogalmazott vélemények tehát az esetek döntő többségében eltérést mutattak egymástól. Ritkán, amikor teljes volt az egyetértés, a kérdés a valószínűség talajáról a bizonyosság

¹⁴ WEISS, Bernard G. (1992): *The Search for God's Law. Islamic Jurisprudence in the Writings of Sayf al-Dīn al-Amīdī*. Salt Lake City, University of Utah Press. 683–686.

¹⁵ WEISS (1978): *i. m.* 206.

szintjére emelkedett, mivel ebben az esetben konszenzusról lehetett beszélni. Konszenzus híján a vélemények különbözősége (*ikhtiláf*) fennmaradt, és ez eltérő doktrínákhoz vezetett. A kiemelkedő jogtudósok véleményeit generációkon keresztül továbbhagyományozták, majd összegyűjtötték és leírták. E doktrínák gyűjteménye képezte később az adott iskola (*madhhab*) tanításának magvát. Az egyes véleményeket azonban nem csupán vertikálisan gyűjtötték egybe, hanem horizontálisan is, aminek eredményeképpen az egyes kérdésekre vonatkozó eltérő véleményeket nemcsak egybe szerkesztették, hanem az összehasonlítás kedvéért tematikusan is rendezték, az egymásnak ellentmondó véleményeket egymás után szerepeltetve. Így alakult ki egy önálló jogtudományi műfaj, az *ikhtiláf*-irodalom, amely fontos szerepet töltött be a jogi oktatás során.

Azzal természetesen mindenki tisztában volt, hogy amennyiben egy adott kérdésre nézve több álláspont fogalmazódott meg, akkor nem lehet mindegyik helyes abban az értelemben, hogy az örök isteni jogot tükrözi vissza. Tekintettel azonban arra, hogy ennek ismerete lehetetlen, nem áll rendelkezésre objektív mérce annak megállapítására, hogy melyik vélemény az igaz, és melyik nem. Emiatt valamennyi, idzstihád útján megállapított és a viták során megvédett álláspontot érvényesnek fogadták el. A jogtudós az általa megfogalmazott álláspontot bármikor megváltoztathatta vagy visszavonhatta, ha olyan új szöveges bizonyítékokra lelt, amelyek erre ösztönözték. Ha azonban az ő jogi véleménye egyben egy konkrét jogvitában az ítélet alapjául szolgált, módosításra vagy visszavonásra többé nem volt mód. A jogtudós tehát addig élvezhette szellemi szabadságát, amíg kapcsolatba nem került az élet teljes valóságával: egy bírónak adott jogi szakvéleményen már nem lehetett utólag változtatni akkor sem, ha a jogtudós később már egészen más álláspontot alakított is volna ki.¹⁶ Ennek oka nyilvánvaló: a jogbiztonság és a társadalmi szervezettség minimális szintjének fenntartása is azt követelte meg, hogy a jogi pluralizmusnak az a magas

¹⁶ WEISS (1978): *i. m.* 204–205.

szintje, amely a jogtudományt jellemezte, ne kapjon teret a mindennapi jogszolgáltatás során, mert ebben az esetben nem lehetett volna egyetlen érvényes és végrehajtható ítéletet sem hozni. A bírói döntés tehát véget vetett a változtatás lehetőségének, ám ez természetesen nem jelenti azt, hogy ettől a pillanattól kezdve a kérdést konszenzus övezné, hiszen a bírói ítélet az annak meghozatalában semmilyen módon nem érintett jogtudósok tevékenységére nem volt hatással.

Az idzstihád virágzása a korai évszázadokra tehető, amikor az iszlám jog fénykorát élte, és az elfogadott jogi pluralizmus, valamint az egyes iskolák konstruktív versengése magas jogi kultúrát teremtett. Ez a helyzet a 12. századtól kezdve lassan változni kezdett, és az idzstihád visszaszorulása megkezdődött egyfelől a kiemelkedő autoritások hiánya, másfelől az egyes jogi iskolák határainak rögzülése következtében, ami egyre kevésbé tűrte a kreatív energiákat és az eltéréseket, ezzel szemben inkább a lojalitást várta el. Ennek következtében az iskolák jól körülhatárolható és meghatározható entitáshoz jutottak, de ezzel párhuzamosan erősen csökkent az idzstihád lehetősége. Ezért a középkorra már kialakult az a széles körben ismert és ismételtgetett nézet, hogy az „idzstihád kapui bezáródtak”. Annak ellenére, hogy ma néhányan ennek teljes igazságát vitatják,¹⁷ a helyzet az, hogy ha nyitva is volt, legfeljebb résznyire.

A fentiek eredményeképpen az idzstihád átadta helyét az utánzásnak, amelyet *taqlídnak* neveznek. A *taqlíd* tehát nem más, mint a jogi iskolákhoz fűződő szükségszerű lojalitás kifejeződése, az egyre erősödő iskolák identitásának kifejezésére szolgáló hatékony eszköz. Ezzel megteremtődött az iskolák autoritása, amely garantálta a doktrínák érvényességét. A *taqlídnak* azonban két fajtája van, az egyik a társadalmi, a másik a tudományos. A társadalom tagjainak nagy része – megfelelő képzettség híján – a dolog természeténél fogva csak a *taqlídban* vehet részt, hiszen nem rendelkezik

¹⁷ HALLAQ, Wael B. (1984): Was the Gate of Ijtihad Closed? *International Journal of Middle East Studies*, Vol. 16, No. 1. 3–41.; kritikáját lásd HOEBINK, M. (1994): *Two Halves of the Same Truth. Schacht, Hallaq, and the Gate of Ijtihad. An Inquiry into Definitions*. Amsterdam, MERA.

elégséges képzéssel ahhoz, hogy maga is idzstihádot gyakoroljon. A társadalom jelentős hányadának taqlídjá tehát egy-egy iskola tanításának „utánzása”, azaz – mai kifejezéssel élve – *normakövetése*.

A taqlíd másik formája a jogtudósok taqlídjá, akik az iskola autoritása miatt nem tudnak (akarnak) az iskola tanításától lényegesen eltérő véleményt megfogalmazni. A taqlíd ezen formája azonban minőségileg különbözik az első formától, mivel ebben az esetben már jogban jártas személyek véleményéről van szó, akik tisztában vannak a jogelmélet és a gyakorlati jogtudomány eredményeivel. Tekintettel arra, hogy az iskolák doktrínája sem volt egy teljes, ellentmondásoktól mentes, zárt rendszer, ezért az iskola iránti lojalitás még mindig lehetőséget biztosított egyfajta jogi pluralizmus kialakulására, ám ez már mind természetében, mind nagyságában eltért az idzstihádtól. A vitás kérdések rendezésére irányuló erőfeszítések és a szabályokhoz tartozó rövidebb példák bemutatása révén az adott iskola tanítása immár összefoglalható volt. Ez az összefoglalás meg is történt a „rövidítésekben”, azaz a mukhtaszarirodalom műveiben, amelyek népszerűvé válásának kezdete szintén a 13. századra tehető. A mukhtaszar azáltal, hogy összefoglalta és rendszerbe ágyazva tárgyalta az iskola tanítását, segítséget nyújtott a jogban kevésbé jártas személyeknek, egyben fontos lépcsőfokot jelentett az adott iskola tanításának pontosítása felé is.

A modern tudomány jeles képviselői (Schacht, Coulson) az iszlám jog történetét két periódusra osztják, az első korszak az idzstihád korszaka, amely a kreativitás, a fellendülés, a tudomány virágzásának korszaka, és ezt követi a 13. századtól a taqlíd előtérbe kerülése, majd kizárólagossá válása, ami a kreativitás megszűnéséhez, az iszlám jogtudomány hanyatlásához vezet. Ez pedig – e folyamatól egyáltalán nem függetlenül – egybeesik a filozófia eltűnésével, illetve a teológia és más tudományok hanyatlásával is. A taqlíd azért részesült negatív megítélésben, mert nem teremt újat, holott megvalósít egy másik, legalább ennyire fontos célt, a jogalkalmazást. Az *utánzás* a laikusok részéről a jogkövető magatartást, a jogászok

részéről pedig a jogalkalmazást jelenti, amelynek nem feltétlenül kell a jogalkotási funkciót magában foglalnia. E két rendkívül fontos feladat, a jogalkotás és a jogalkalmazás keveredése a probléma igazi eredője: az idztihád hirdetői számára a jogalkotás és a muszlim világban ennek hátterében meghúzódó jogi pluralizmus, a taqlíd követői számára pedig a jogegység, a pluralizmus felszámolása és a jogbiztonság kialakítása, a mindenki számára megismerhető normák megfogalmazása és alkalmazása a legfontosabb szempont. Röviden, egy jogrendszer számára mind a teremtő jogalkotásra és jogtudományra, mind pedig a már elért normativitás betartására szükség van a helyes működéshez, az idztihád és a taqlíd szembeállításában azonban csak egymás rovására képes önmaga működését elképzelni, és ez vezet funkcionális zavarokhoz.

A darúra és a maszlaha kérdésköre a fent ismertetett szélesebb tudománytörténeti kontextusba helyezve nyeri el igazi jelentőségét, hiszen azok a gondolkodók, jogtudósok, akik modern kérdések megoldásait igyekeznek segítségükkel megoldani, valójában egy sok évszázados módszert alkalmaznak olyan kreatívan, hogy azzal évszázadok elméleti tendenciáit fordítják meg, és az iszlám jogot a társadalom új, valós igényeihez igazítva teszik ismét élővé.

Az iszlám jogi érvelés módszerei

A darúra és a maszlaha hivatkozási alapnak vagy jogcímnek tűnnek, ámde az iszlám jog rendszerében inkább egyfajta érvelési módszerek ezek. Ahogy az előző pontban láttuk, az érvelésnek és az értelmezésnek kiemelkedő jelentősége van az iszlám jogban, amely nélkül a mai viszonyok között gyakorlatilag működésképtelenné válna (ez az iszlamizmus nagy félreértése is egyben). Éppen ezért már a középkor során kifejlesztettek egy sor olyan értelmezési módszert, amelyek segítségével igyekeztek az öröklött szövegek értelmét megfejteni, illetve azoknak új, adekvátabb értelmet kölcsönözni.

Ennek során elsősorban természetesen a szövegekre támaszkodtak, hiszen a szent szövegek nyelvtani, logikai értelmezése nyilvánvalóan adta magát, ám ezek nem feltétlenül vezettek helyes vagy elfogadott eredményre. Ilyenkor szövegen kívüli bizonyítékok és támpontok után kutattak. Ezek közül is kiemelkedően fontos elv volt a jog célja, illetve az ezzel való megfelelés. A jog célja (*maqászid al-sarí'a*) a középkori jogtudósok által kifejlesztett teória szerint öt kiemelkedően fontos jogi tárgy védelme, amelyek az emberi érdekekben (*maszálih*) gyökereznek: 1. vallás, 2. élet, 3. leszármazás, 4. tulajdon, 5. racionalitás. Az iszlám jog normái között nem nehéz példákat találni ezekre: az emberölés tilalma az élet védelme, a házasságon kívüli nemi kapcsolatok tilalma pedig a (patriarchális) leszármazás védelme alapján levezethető szabály. Azok, akik a jogban pusztán az isteni akaratot látták, kritikusan viszonyultak az emberi érdekek figyelembevételét hirdető álláspontjához, mondván, hogy az isteni jog önmaga értékei alapján, az emberi érdekektől függetlenül tételeződik. Ezért az emberi érdekek mellett állást foglalók azt igyekeztek bizonyítani, hogy az Isten jogalkotása során igenis figyelembe vette az emberi érdekeket is.¹⁸ Ez az aspektus nagyon fontos lesz a darúra alkalmazása és különösen legitimálása szempontjából, ugyanis a megállapított normáktól való eltérést éppen az iszlám jog által védett öt alapvető értékből vezetik le.

A szöveg tartalmának elemzésére több módszer is ismert volt, így többek között a dedukció, az indukció, az a fortiori argumentumok, vagyis minden olyan, következtetésen nyugvó érvelés, amely nem tartozik az analógia fogalmi körébe (mert azt a jogforrásnak tekintették). A racionális érvelés technikái közül a formális logika a görög filozófiából a szírek közvetítésével került az iszlám tudományosságba, elsősorban a filozófiába és a teológiába. A jogtudomány művelői kezdetben nem alkalmazták a logika által kínált érvelési módokat. A jogelmélet megalapítójának tartott al-Sáfi'í munkásságában a logika még nyomaiban sem fedezhető fel, mivel kizárólag

¹⁸ WEISS (1998): i. m. 78–79.

az analogikus érvelés, valamint az *argumentum e contrario* és az *a fortiori* érvelés olvasható nála, holott az ő korában a görög logika már kezdett ismertté válni az iszlám tudományosságban.

Al-Ghazáli (meghalt 1111-ben) volt az, aki megtette az első lépést abba az irányba, hogy a logikát beépítse a jogtudomány keretei közé. Jogelméleti munkája ugyanis egy, a logikába bevezető fejezetet. Ez külön áll a többitől, és maga a szerző sem teszi ennek elolvasását kötelezővé ahhoz, hogy a többi mondandója az olvasó számára világossá váljék, ugyanakkor kijelenti, hogy aki nem ismeri a logikát, annak egyetlen tudományról sem lehet megfelelő ismerete. E tétele ellenére egyetlen általa feldolgozott jogesetet sem igyekszik a logika útján leírni vagy megvizsgálni. Ebből következően al-Ghazálinál a logika egy különálló fejezet maradt csupán, amelynek még nem volt hatása a konkrét jogi érvelésre. Az al-Ghazáli által kijelölt úton továbbhaladva azonban a későbbi generációk tagjai igyekeztek a logikát egyre inkább a jogtudomány művelésébe beépíteni. E tudósok közül elsősorban Ibn Qudáma (meghalt 1223-ban) és al-Ámidí (meghalt 1233-ban) neve érdemel említést. Mindkét jogtudós a *kategorikus* és a *hipotetikus szillogizmus* fogalmát és gondolkodási módszereit igyekezett a jogba átültetni.¹⁹

A formális logikánál messze fontosabb szerepet játszott a napi joggyakorlatban és a jogtudományi érvelésben az indukció. A muszlim jogtudomány képviselői természetesen tisztában voltak az induktív érvelés bizonytalanságával, hiszen az indukció nem írható le premisszák és konklúzió útján. Mivel az indukció lényege, hogy az egyedi esetekből igyekszik az általánosra következtetni, a döntő elem az, hogy mennyi partikuláris tény alapján fogalmazódik meg az általános szabály. A klasszikus példa szerint az állatok táplálkozási szokásainak vizsgálata során a lovak, nyulak stb. példája alapján arra a következtetésre kell jussunk, hogy az állatok az alsó állkapcsuk mozgatásával táplálkoznak. E szabály azonban

¹⁹ HALLAQ, Wael B. (1990a): Logic, Formal Arguments and Formalization of Arguments in Sunnī Jurisprudence. *Arabica*, Vol. 37, No. 3. 315–330.

azonnal tarthatatlanná válik, ha a krokodilokat is megvizsgáljuk, mivel ezen állatok a felső állkapcsukat mozgatják. A kérdés tehát az, hogy mikor vagyunk jogosultak általánosítani, mennyi példát kell figyelembe venni, és egyáltalán megállapítható-e a konkrét, figyelembe veendő esetek száma. Mivel e kérdésekre nem lehet pontos választ adni, az indukció legfeljebb valószínűségekre vezet, amelynek értéke össze sem mérhető a szillogizmusok útján nyert következtetésekével. Ennek ellenére a jogban az induktív következtetéseknek kiemelkedő szerep jut. Erre az egyik fontos példa a tanúk számának meghatározása, illetve az e szabály mögött meghúzódó alapelv, amely szerint egyetlen tanú vallomása még nem tekinthető elegendőnek, két, egymástól függetlenül azonos módon nyilatkozó tanú vallomása azonban már megnöveli nyilatkozatuk igazságértékének valószínűségét annyira, hogy arra már lehet bírói ítéletet alapítani. A kiemelkedően fontos ügyekben azonban még ez a valószínűség is kevésnek bizonyul, ezért követeli meg az iszlám jog például házasságtörés esetén négy tanú egybehangzó állítását. Az indukció és az analógia között tehát az a döntő különbség, hogy míg az analógia mindössze két precedens összevetését jelenti, addig az indukció több esetből levont következtetést tartalmaz. Minél nagyobb a figyelembe vett esetek száma, az indukció útján meghatározott szabály bizonyosságának valószínűsége annál nagyobb.²⁰

Az a *fortiori* érvelés két különböző érvelési módszert foglal magában, az *a minore ad maius* (következtetés a kevesebbről a többre) és az *a maiore ad minus* (következtetés a többről a kevesebbre). Az elsőre lehet példa, hogy amennyiben egy kis mennyiség is tilos, akkor a nagyobb mennyiség ugyanazon dologból szintén tilalom alá esik. A második érvtípusra ennek fordítottja jellemző, azaz amennyiben nagyobb mennyiség megengedett, a kisebb mennyiség is annak minősül. Ezen érvelési módszerek komoly szerepet játszottak a pozitív szabályok kialakulásában is: az a megengedő szabály,

²⁰ HALLAQ, Wael B. (1990b): On Inductive Corroboration, Probability and Certainty in Sunnī Legal Thought. In HEER, Nicholas – ZIADEH, Farhat Jacob eds.: *Islamic Law and Jurisprudence*. Seattle, University of Washington Press. 3–9.

amelynek értelmében a harcban álló ellenség javai jogszerűen konfiskálhatók, abból a koráni szabályból következik az a maiore ad minus elv alapján, amely háborúban megengedi az ellenség megölését. A muszlim jogtudósok érvelése szerint, amennyiben háborúban az emberölés megengedett, akkor a kisebb súlyú cselekmény, az ellenség javainak elkobzása sem lehet jogszerűtlen. E két módszer megítélése vitatott volt a tekintetben, hogy következtetésről van-e szó, avagy nyelvi értelmezésről. Al-Szarakhszí (11. század) és az őt követő, kisebbségben maradt jogteoretikusok azt állították, hogy ez nem következtetés, mivel a konklúzió a szöveg nyelvi értelmezése útján is levonható. A *Korán* 17:23-ban szereplő: „ne nézd le [a szüleidet], ne utasítsd el őket, hanem beszélj nyájasan velük!” azt jelenti, hogy a szülőkkel tisztelettel kell bánni, és nem szabad nekik kárt okozni. A szülők megölésének tilalma tehát nem a fortiori érvelés, mivel a szöveg nyelvi elemzése is erre az eredményre vezet, hiszen a szülőkkel való tisztességes bánásmód értelemszerűen magában foglalja a szülők megölésének tilalmát. A sáfi'ita jogászok, elsősorban al-Sirázi (meghalt 1083-ban) és al-Mávárdi tagadták e nézetet. Érvelésük szerint, mivel a lenézés nem tartalmazza a fizikai bántalmazást, ezért ez a szabály nem a szó nyelvi elemzéséből, hanem az eredeti szabály mögött meghúzódó jogalkotói szándékból következik. Al-Mávárdi példája szerint egy király parancsot adhat szülei megölésére úgy is, hogy egyetlen rossz szót se intéz hozzájuk.²¹

Kevésbé volt vitatott a *reductio ad absurdum* érvelés, amelyet szintén az analógia egy fajtájának tartottak (*qiyász al-'aksz*). Annak ellenére, hogy al-Dzsuvajní (meghalt 1085-ben) számára elfogadhatatlan volt az olyan analógia, amely nem a hasonlóságból, hanem a különbségből indul ki, a jogteoretikusok döntő többsége elfogadta ezen érvelést a qiyász égisze alatt, még akkor is, ha semmi hasonlóságot nem mutat az analógiával. (A *reductio ad absurdum* érvelés

²¹ HALLAQ (1997): *i. m.* 96–99; HALLAQ, Wael B. (1989): Non-Analogical Arguments in Sunni Juridical Qiyās. *Arabica*, Vol. 36, No. 3. 289–296.

nem keverendő össze az argumentum e contrario módszerével, amely az ellentétesből való következtetésen nyugszik. E metodikát a jogteoretikusok kifejezetten nyelvi érvelésnek tekintették, ezért nem is szerepeltették az qijászról szóló értekezésekben. Az argumentum e contrario érvelésre példa, hogy ha egy tett megtétele kötelező, akkor az azzal ellentétes cselekedet tilos.) A reductio ad absurdum érvelés feltételez egy premisszát, amelynek konklúzióját kell igazként bizonyítani. Ezt követően egy második, az elsővel ellentétes premisszát állapítanak meg, amelynek konklúziója hamis eredményre vezet. Ha sikerül e konklúzió hamisságát bizonyítani, és ha ez ellentétes az első konklúzióval, akkor megállapítható, hogy az első premissza konklúziója helyes.²²

A szövegközpontú értelmezési lehetőségek mellett kialakultak olyan egyéb megfontolásokon nyugvó érvelési módszerek is, amelyek a szövegeken kívüli, ám mégis fontos körülményeket is figyelembe veszik; a darúra és a maszlaha is ebbe a kategóriába tartozik végső soron. Rajtuk kívül alkalmazott módszer az *isztiszháb*, illetve teljes nevén *isztiszháb al-hál*, a vélelem egy sajátos típusa, amely a muszlim teoretikusok szerint a jelennek a múlttal való összekötését jelenti. Mint megdönthető vélelem azt a feltételezést foglalja magában, hogy egy múltbeli esemény vagy állapot a jelenben is fennáll, ha nincsen olyan bizonyíték, amely ennek ellenkezőjét támasztaná alá. Nem mindenki fogadta el e *praesumptiót* azt állítva, hogy egy jelenbeli állapot, amelyre nézve szabály vagy döntés születik, pontos ismereteket követel, és nem lehet pusztán feltételezésen alapuló állításokat megfogalmazni. Az *isztiszháb* ellenzői az óvatosabb megközelítés hirdetői, alapelvük az volt, hogy kétség esetén inkább ne cselekedjünk. Bölcsebb, ha nem teszünk semmit, mint bizonytalan alapokra olyan döntést építeni, amely később esetleg rossznak bizonyul.

Az *isztiszháb* követői racionális és analogikus úton egyaránt igyekeztek e vélelem alkalmazhatóságát igazolni. Al-Ámidí szerint

²² HALLAQ (1997): *i. m.* 99–101; HALLAQ (1989): *i. m.* 296–300.

a változás esélye kisebb, mint az állapot fennmaradásának valószínűsége, ezért logikailag helyesebb egy állapot változatlanóságából kiindulni, mint annak megváltozásából, főként, ha nincs arra bizonyíték, hogy a változás valóban megtörtént. Analógia útján a bírósági eljárással vonja párhuzamba, amelynek során a bíró jóval az ítélet előtt keletkező tények alapján hoz döntést. Példaként egy házassági szerződést említ, amely az ítélet előtt jött létre, és a tanúk is legfeljebb a házasság megkötését igazolják, de nem feltétlenül azt, hogy az a döntés pillanatában is fennáll. A bíró azonban az állapot (jogviszony) fennállásából indul ki ítélelhozatala során, ha nincs olyan bizonyíték, amely ennek ellene mondana. Az istiszháb vélelme csak abban az esetben alkalmazható, ha nincs tudomása senkinek az ellenkezőjét állító bizonyítékról. A bizonyíték hiányát legalább a valószínűség szintjén ismerni kell, azaz a bizonyíték hiányának ismerete megkülönböztetendő a bizonyíték ismeretének hiányától, mivel ez utóbbi nem eredményez érvényes isztiszhábót. Példával illusztrálva, egy eltűnt személy hagyatéka nem követelhető, mert az isztiszháb útján azt vélelmezzük, hogy életben van (állapotának jellemzője – hogy él – folyamatosnak tekintendő, amíg nincs bizonyíték arra, hogy ez az „állapot” már nem áll fenn, azaz az illető meghalt). Ha viszont haláláról bizonyítékot szerzünk, illetőleg olyan hosszú idő telt el eltűnése óta, hogy kizárható, hogy egy ember ilyen hosszú ideig éljen, a hagyatéka örökösei között feloszthatóvá válik.²³

Hasonlóan szövegen kívüli értelmezési módszer a *tardzsíh*, amely a jogforrások közti ellentmondások feloldását célozza; ilyenek természetesen nem kizárólag az iszlám jogban fordulnak elő, hanem valamennyi komplex jogrendszerben. Az ellentmondásokat általában a jogforrási hierarchia alapul vételével könnyen fel lehet oldani. Ennek értelmében a magasabb rendű jogszabály minden esetben elsőbbséget élvez az alacsonyabb rendű szabályhoz képest. Ezen alapelv az iszlám jogban azonban komoly nehézségbe ütközhet, mivel a kinyilatkoztatás szövegei formailag egyenrangúak.

²³ HALLAQ (1997): *i. m.* 113–114; WEISS (1992): *i. m.* 660–664.

Ebből következően komoly elméleti problémaként fogalmazódott meg, hogy mi a teendő abban az esetben, ha a források ellentmondanak egymásnak. Ilyenkor az első teendő a lerontás lehetőségének vizsgálata. Ha ez sikerre vezet, vagyis megállapítható, hogy az érintett szövegek közül az egyik hatályon kívül helyezte a másikat, az ellentmondás megszűnt, mivel valójában nincsen két ellentétes szöveg. Ha ez a módszer nem vezet eredményre, akkor ebben az esetben valóságos ellentmondásról lehet beszélni.

Mindezek megítélése az iszlám jogtudományban nem volt egységes, mivel két, egymástól lényegesen különböző alapállás fogalmazódott meg: az egyik álláspont szerint a jogtudósnak addig kell a szövegeket vizsgálnia, amíg meg tudja állapítani azt, hogy melyik szöveg a fontosabb, lényegesebb, és annak alapján kell véleményét megfogalmaznia, míg a másik álláspont szerint erre nincsen szükség, és azonos értékű, de ellentmondó források esetén a jogtudós választhat a versengő források között. Ez utóbbi technika az úgynevezett *ta'ádu*l (azonosság, egyenlőség), amelynek lényege, hogy a jogtudós az ellentmondó forrásokat azonos értékű, valószínű tudáshoz vezető alapoknak tekinti. A *ta'ádu*l a jogtudósok többsége elfogadta, és csak egy kisebbség (például Ibn Hanbal) tagadta létjogosultságát. A többségi vélemény szerint a jogtudós joga, hogy ellentmondás esetén visszalépjen egy jogi vélemény megfogalmazásától, vagy a konkuráló források bármelyike alapján alakítsa ki véleményét. Mivel egyetlen forrás sem tiltja meg a *ta'ádu*l alkalmazását, az elfogadhatónak tekintendő. A *ta'ádu*l ellenzői komoly kritikákat fogalmaztak meg alkalmazásával szemben. Érvelésük szerint ellentmondás esetén a jogtudós nem alapíthatja véleményét valamennyi érintett forrásra, mivel az ellentmondások szintézise lehetetlen. Ugyanakkor a jogtudóst nem illeti meg a teljes diszkréción sem, mivel ez ahhoz vezetne, hogy az egyik megengedné azt, amit egy másik jogtudós esetleg megtilt. További következménye lenne, hogy más döntés születne a bíróságon az egyes ügyekben azonos források alapján. Végül a *ta'ádu*l ellenzői azt sem tartják helyesnek, hogy a jogtudós tartózkodjon, mert ez a szóban

forgó források semlegesítését jelentené, ami megengedhetetlen.²⁴ Következésképpen a jogtudósnak oly módon kell megállapítania valamelyik forrás elsőbbségét, hogy az ne saját önkényes ítéletén, hanem az adott források valamely tulajdonságán alapuljon. Ezt az eljárást nevezik *tardzsíh*nak.

A *tardzsíh* során csak azon források jöhetnek számításba, amelyek nem eredményeznek biztos tudást. Az arra vezető források azért nem részesei a *tardzsíh*nak, mert nem lehetnek tárgyai mérlegelésnek, hiszen a tudás nem csupán biztos, hanem ellentmondásmentes is. Ebből adódóan a konszenzuson alapuló szabály nem lehet része a *tardzsíh*nak. Mivel azonban a jog szabályainak nagy része racionális megfontoláson nyugvó, valószínű végeredményre vezető doktrínából áll, a jog területén a *tardzsíh* általában elképzelhető. A *tardzsíh* útján rendezhető ellentmondások három fő kategóriába sorolhatók: a szöveges források közti, a racionális (elsősorban az analógián nyugvó) források közti, valamint a szöveges és a racionális források közti ellentmondásokéba. A szöveges források közti ellentmondás feloldására a szöveg hagyományozását, a hagyományozásban részt vevő személyek minőségét, a szöveg tartalmát egyaránt figyelembe vették. Al-Ámidí összesen 173 ellentmondásról és azok feloldásáról tud,²⁵ tartalmilag ezek közül kiemelendő az a két alapelv, amelyek szerint a tiltás előbbre való, mint a tiltást nem tartalmazó szöveg, továbbá a magasabb mércét megállapító szabály fontosabb, mint a kevesebbel is beérő norma.

Lényegesen kisebb hatósugarban ugyan, de az isztihszán technikája is olyan probléma megoldására nyújt lehetőséget, mint amilyenre a *tardzsíh* volt alkalmas a jog valamennyi forrása tekintetében, két lényeges különbséggel. Egyfelől nem valamennyi forrás, hanem csak az analógia esetében alkalmazható, másfelől nem az ellentmondó források közti eligazodásban, hanem több, egyenként érvényes alternatíva kiválasztásában nyújt segítséget. Mivel

²⁴ WEISS (1992): *i. m.* 707–708.

²⁵ WEISS (1992): *i. m.* 732–739; HALLAQ (1997): *i. m.* 67–68.

e technika lényegében hasonló a tardzsíhhoz abban a tekintetben, hogy több, egyenként érvényes alternatíva közül az előnyben részesítendő kiválasztásához nyújt segítséget, némely jogtudós az isztihszánt a tardzsíh egy fajtájának tekintette. Enne ellenére, az isztihszán mint önálló értelmezési módszer érvényességét a tudósok nem vonták kétségbe, és egyetértettek abban, hogy kizárólag módszerként vehető számításba, forrásként semmiképpen sem. E kitételnek azért volt jelentősége, mert az iszlám jog kialakulásának korai szakaszában az isztihszán az önkényes, a kinyilatkoztatott szövegek mellőzésével megfogalmazott doktrínák létrejöttének módjára utalt.²⁶ Annak ellenére, hogy az egyes muszlim jogteoretikusok különböző definíciókat adtak az isztihszán pontos tartalmát illetően, annyi mindenetre bizonyos, hogy az isztihszán szorosan összefügg az analogikus gondolkodásban a *ratio legis* kiválasztásával. Ennek következtében többen hasonlóságot véltek felfedezni az isztihszán és az angolszász jogból ismert equity között, ám ez a megközelítés nem helyes. Sokkal közelebb áll a valósághoz, ha az isztihszánt a szintén az angol jogból ismert „reasoned distinction of precedent”-nek tekintjük, amely a jogtudós előtt fekvő precedensek közül a megfelelő kiválasztásához nyújt segítséget oly módon, hogy az nem a jogtudós önkényes belátásából adódik, hanem logikailag alátámasztott és érvekkel bizonyított indoklásra támaszkodik.²⁷

Az isztihszán alkalmazására általában abban az esetben kerül sor, ha a *ratio legis*, amely alapján egy általános szabály megfogalmazhatóvá válik, a konkrét ügyben nem alkalmazható, illetőleg alkalmazása összességében nem eredményezne valóban kielégítő és helyes eredményt. Ilyen esetekben az isztihszán útján más következtetésekre jutnak, de ugyanakkor ez kivételes eredmény, amely az adott konkrét ügyre vonatkozik, és ezáltal az analógia, illetve az eredeti *ratio legis* általános alkalmazását nem kérdőjelezi meg. Mindenképpen kivételes esetről van tehát szó, amikor az isztihszán

²⁶ HALLAQ (1997): *i. m.* 108.

²⁷ MAKDISI, John (1985): Legal Logic and Equity in Islamic Law. *The American Journal of Comparative Law*, Vol. 33, No. 1. 85–92.

szóba jöhet olyan alkalom során, amikor a jogrendszer és annak szabályainak alkalmazása az adott konkrét ügyben nem vezetne igazságos vagy helyes eredményre, de ettől még az általános norma alkalmazását senki sem vonja kétségbe. Egy példa lehet a ragadozó emlősök és madarak közti analógia a következő esetben. Mivel mindkettő emberi fogyasztása tilos, hiszen ragadozó (*ratio legis*), és mint ilyen, rituálisan tisztátalan, ebből következően a mindkettő által érintett étel fogyasztása is tilos. Amennyiben a tiltás okának az említett állatok ragadozó természetét tekintjük, nem is juthatunk más következtetésre. Az isztihszán alapján azonban a ragadozó madarak fogyasztása mégis megengedett a következő érvelés szerint: a ragadozó emlősök rituális tisztátalanságukat az általuk megérintett ételhez nyáluk útján közvetítik, mivel ezen állatok evés közben nyálukat használják fel. A madarak azonban csőrükkel tépik az ételt, ezért nyáluk útján nem közvetítik saját tisztátalanságukat. Mivel a csőr csontozatnak minősül, és a csont pedig nem tartozik a rituálisan tisztátalan dolgok közé, a madarak nem közvetítik tisztátalanságukat az általuk érintett ételhez. Ha pedig ez így van, akkor ezek fogyasztása sem okoz tisztátalanságot ez emberre nézve.²⁸ E példa jól érzékelteti, hogy az isztihszán kivételes eredményre vezet, és ezzel rokonságot mutat a darúra és a maszlaaha logikájával.

²⁸ A példát idézi HALLAQ (1997): *i. m.* 110.

A darúra és esetei

A darúra meghatározása

A *darúra* tárgyában nem született egy általános, mindenki által elfogadott meghatározás, mivel maga a fogalom és a mögöttes koncepció folyamatosan változott, állandó mozgásban volt. Egészen mást jelentett a *darúra* az iszlám jog kialakulásának idejében, mint a klasszikus korszak évszázadaiban vagy éppen a modern korban.

A gondolat kiindulási pontja néhány *Korán*-vers, amelyek explicit módon lehetőséget adnak a kinyilatkoztatott szabályoktól való eltérésre, igaz, csak nagyon szűk körben, elsősorban az étkezési és más, rituális tisztasági szabályok tekintetében:

„Csupán a döglött állat [húsát] tiltotta meg nektek és a vért és a disznóhúst, és aminek a [levágásakor] nem Allahhoz, hanem másához fohászkodnak. Ám, aki kényszerű helyzetben [eszik ilyesmit], anélkül, hogy a [tilalmast] áhítozná, vagy át akarná hágni az [előírást], az nem követ el vétséget. Allah megbocsátó és könyörületes.” (*Korán* 2:173; Simon Róbert fordítása)

A fenti gondolatmenetet szinte szó szerint ismétli a *Korán* 5:3 a következőképpen:

„Tilalmas nektek a döglött állat [húsa], a vér, a disznóhús és aminek a levágásakor másához fohászkodnak, mint Allah; a megfojtott, az agyoncsapott, a [zuhanás miatt] halálra zúzódtott, a (más állattól) felöklelt, a vadállatoktól szétmarcangolt [állatok húsa] – kivéve, ha [még nem szenvedtek ki és] ti vágjátok le azokat – és az, amit áldozati kövön vágtak le, [továbbá tilalmas nektek] nyilakkal sorsot húzni. Ez istentelenség. ... Aki nem a rossz iránti hajlandóságában, hanem

éhségtől üzetve kényszerül [az étkezési tilalmat megszegve] vétkezni, úgy Allah megbocsátó és kegyes.” (Simon Róbert fordítása)

Kevésbé részletesen, de ismét ez a gondolat bukkan fel a *Korán* 6:119-ben:

„Miért nem esztek abból, aminek [a levágásakor] elhangzik Allah neve, holott ő elmagyarázta nektek, hogy mit tiltott meg – kivéve, ha kényszerűségből folyamodtok ahhoz? Bizony, sokan visznek tévelygésbe [másokat] tudatlanságból az ő vágyaikkal. A te Urad a legjobb tudója azoknak, akik áthágják [az ő parancsait].” (Simon Róbert fordítása)

Ugyancsak az étkezéssel foglalkozik a *Korán* 6:145, amely szinte szó szerint megismétli az 5:3-ban olvasottakat:

„Mondd: Abban, ami kinyilatkoztatott nékem, nem lelem azt, hogy bármi is tilalmas lenne a táplálkozó étkéül, – kivéve az elhullott állat [húsa], a [levágásakor] elfolyt vér és a disznó húsa – ez tisztátalanság, és a förtelmes [hús], aminek a [levágásakor] máshoz hangzik el a fohász, nem Allahhoz. Ám aki kényszerű helyzetben [eszik ilyesmit], anélkül, hogy [a tilalmat] áhítózná, vagy át akarná hágni [az előírást], azt nem terheli vétség. Bizony, a te Urad megbocsátó és könyörületes.” (Simon Róbert fordítása)

Az ötödik *Korán*-vers (*Korán* 16:115) szintén ezt a témát járja körül anélkül, hogy bármi újat is hozzátenne az eddig mondottakhoz:

„Megtiltotta nektek a döglött állat [húsát], a vért, a disznóhúst és azt, aminek a [levágásakor] máshoz hangzik el a fohász, mint Allahhoz. Ám, aki kényszerű helyzetben [tesz ilyesmit], anélkül, hogy [a tilalmat] áhítózná, vagy át akarná hágni [az előírást] – [az iránt] Allah bízvást megbocsátó és könyörületes.” (Simon Róbert fordítása)

A kényszerűségből való cselekvést a *Korán* 16:106-ban is említi, sőt, ez az egyetlen olyan vers, amely a kényszerűséget nem az étkezési szabályok összefüggésében említi, hanem a hitelhagyás tárgyában:

„Akik nem hisznek Allahban, miután már hívők voltak – kivéve, aki kényszerből cselekszik, és nyugodt az ő szíve a hitben – ám akik [önként] kitarják keblüket a hitetlenségnek: azokon Allah haragvása lesz és szörnyű büntetés lesz osztályrészük.” (Simon Róbert fordítása)

A fent idézett hat *Korán*-vers a kényszerhelyzetet olyan körülményként elismerő, elsődleges szöveges bizonyíték, amely jogszerűvé tesz egyébként jogellenes cselekedeteket. Ezekon kívül rendelkezésre áll néhány szunna Mohamed életéből, amely párbeszéd formában teszi ugyancsak lehetővé a kérdező számára elvben tilos étel (hús) fogyasztását (például kimúlt tevé). E szövegek szinte semmilyen új vagy lényeges szempontot nem tesznek hozzá a *Korán* verseihez, így tulajdonképpen további érvelés során nem használhatók fel, kivéve talán az erőszakos támadás elhárításának lehetőségét, ám ezt inkább jogos védelemként (*difā' sar'ī*) kell értékelnünk még ha a muszlim jogtudósok a darúra kapcsán említik is.²⁹

A muszlim jogtudósok problémája ennek ellenére nem a darúra legitimálása volt, hanem hatókörének megállapítása, hiszen a *Korán* szövege egyértelműen két esetre korlátozódik: a tiltott ételekre és a hitelhagyásra. Nem meglepő ezért, hogy az iszlám jog történetének korai évszázadaiban a darúrát elsősorban olyan kényszerűségnek határozták meg, amely lehetővé teszi tiltott ételek fogyasztását. Ebből az alapvetésből kiindulva a későbbi évszázadok során a kényszerűség fogalmát némileg újraértelmezve más eseteket is e szabály ernyője alá vontak, és ezzel a kényszerűséget végső soron egyfajta értelmezési módszerre emelték, amellyel olyan eseteket is legitimálni lehetett, amelyekre nézve szöveges bizonyíték már nem állt rendelkezésre. Az igénybe vett gondolkodásséma, mint szinte minden esetben, akár bevallottan, akár nem, az analógia volt, amelynek segítségével az új, a darúra hatókörébe vonni kívánt esetet megfeleltették az eredeti szabálynak, majd analógia útján hasonló szabályt

²⁹ A prófétai hagyományokat ismerteti: SAFIAN, Mohd (2010): *Necessity (Darūra) in Islamic Law: A Study with special reference to the Harm Reduction Programme in Malaysia*. Thesis. Exeter, University of Exeter. 42–48.

alkottak, azaz eltérést engedtek az eredeti normától a kényszerűségre való hivatkozással.

A klasszikus kor tudósai éppen ezért már sokkal több esetet tudnak a darúra kapcsán felsorolni, mint elődeik, és bár meghatározásukban még mindig az eredeti, koráni szöveghez ragaszkodtak, a kiterjesztő értelmezések miatt mégis meglehetősen eltértek már tőle. Néhány példa segít illusztrálni a folyamatot. Még mindig a rituális előírásoknál maradv a temetés szabályait is átirták a darúrára hivatkozva, amikor lehetővé tették, hogy egy sírba két holttestet is elhelyezzenek (ez amúgy tilos) szükség esetére vagy akkor, amikor hirtelen sok holttestet kell elhantolni. A szintén tiltott exhumálás is megengedett lehet, ha a holttestet idegen földre vagy nem Mekka irányába helyezték, vagy nem végezték el a temetés során a rituális teendőket. Az ilyen és ehhez hasonló esetek kiterjesztésével a darúra végső soron a mindennapi joggyakorlatból az iszlám jog elméletébe átkerült hivatkozási alappá vált, ezzel megszületett egy általánosítható maxima, amelynek értelmében „a szükség lehetővé tesz tiltott dolgokat”.³⁰

Innentől már csak egy lépés volt a darúra teljesen általános felhasználása, gyakorlatilag kifordítása olyan helyzetekre nézve is, amelyeknek már semmi közük nem volt sem a koráni szabályokhoz, sem azokhoz az egyéni esetekhez és jól körülhatárolható körülményekhez (éhínség, fegyveres kényszerítés stb.), amelyekre nézve az eltérés lehetősége eredetileg garantálva volt. Abban a pillanatban, amikor a darúrát nemcsak egy konkrét helyzet és egy konkrét személy vonatkozásában értelmezték, hanem társadalmi szinten is, a darúrát fel lehetett használni olyan jogalkotási programokhoz is, amelyek eltértek az iszlám szabályaitól, ám a társadalmi szintű (nek mondott) kényszerhelyzettel (külpolitikai helyzet, reformok szükségessége stb.) indokolni lehetett azokat. Ez a végletekig kiterjesztett értelmezés a modern kor sajátja. Segítségével igyekeztek az iszlám

³⁰ MUTAIRI, Mansour (1997): *Necessity in Islamic Law*. Thesis. Edinburgh, University of Edinburgh. 11–12.

joggal ellentétes normákat az iszlámmal legitimálni, aminek eredményeként egy kiegészítő elvből, illetve egy rendkívüli helyzetre alkalmazható kivételes szabályból alapelvet és fő szabályt hoztak létre, és ezáltal a rendszert tulajdonképpen a feje tetejére állították. A folyamat nem új keletű, mivel már az Oszmán Birodalomban bevezetett modernizációs kísérleteket, az úgynevezett *Tanzimat-reformokat* is így legitimálták, azt állítva, hogy a reformok nem nyugati mintákat követnek, hanem éppen ellenkezőleg, az iszlám szent terének megvédése miatt van rájuk szükség.³¹

A valóság ezzel szemben az, hogy a folyamatosan visszaszoruló, katonai vereségeket szenvedő, belső lázadásoktól és függetlenségi kísérletektől gyötört, folyamatos pénzügyi nehézséggel küzdő, belső struktúrájában jelentősen meggyengült (korrupció, gyenge központi irányítás, elavult hadsereg stb.) oszmán állam nyugati intézmények lassú bevezetésétől várta (hiábavalóan) a megoldást, ám ezeket kénytelen volt a szükséggel és az iszlám védelmével legitimálni. Így vált a *Koránban* szereplő húsfogyasztási tilalom alóli eseti mentességet adó felmentés egy modern állam jogpolitikai játékszerévé.

Ezzel együtt a darúra nem a jog megkerülésének egy módja, jogszerű vagy éppen vitatott technikája, hanem olyan módszer, amely azért hoz könnyítést, hogy a rendkívüli körülmények között feltétlenül alkalmazott norma ne váljon túlzott vagy éppen teljesíthetetlen teherre. Vagyis darúra esetén az érintett személyt külső erő kényszeríti arra, hogy eltérjen egy megállapított szabálytól; a koráni versekben elsősorban az éhenhalás veszedelme ilyen. Ez azért lényeges szempont, mert az iszlám jog ismer olyan jogszerű technikákat, amelyeknek kizárólagos célja a megállapított jogi norma megkerülése jogszerű eszközök útján azért, mert a norma alkalmazása érdeksérelmet okoz (például a kamattilalom megkerülése kettős adásvétel útján), vagyis nem külső, fenyegető körülmény

³¹ HALLAQ, Wael B. (2009): *Sharica. Theory. Practice. Transformations*. Cambridge, Cambridge University Press. 427., 447.

vezet a normától való eltérésre, hanem önkéntes elhatározás a jog kijátszása érdekében. Ezeket a jogszerű eszközöket összefoglalóan *hijalnak* nevezzük, amely tehát mind alapvetésében, mind jogtechnikájában különbözik a darúrától.

A *hijal* a *hila* többes számú alakja, amely stratégiát, egy cél eléréséhez hozzárendelt eszközt, módszert jelent. E széles jelentéstartomány alapján használata még technikai értelemben is sokszínű: a harc közben alkalmazható katonai taktikát éppúgy jelenti, mint a tolvajok, koldusok által alkalmazott módszereket. A jogtudományban olyan, a napi joggyakorlatban alkalmazott jogi megoldásokat takar e kifejezés, amelyeknek célja, hogy segítségükkel megvalósíthatóvá váljanak a jog szabályainak rendeltetésszerű alkalmazásával nem elérhető célok is.

A *hijal* a nyugati tudományosságban a kevéssé kutatott területek közé tartozik, holott a joggyakorlatban is megedződött muszlim jogászok számára igen fontos eszköznek bizonyult. Joseph Schacht volt az első, aki e kérdésnek külön tanulmányt szentelt, amelyben négy, *hijal*lal foglalkozó forrásmunka elemzésére vállalkozott. Véleménye szerint már az iszlám jog kialakulásának idején szembeülni kellett a jog által megfogalmazott vallási-jogi ideál és a társadalmi valóság között feszülő ellentmondással. Mivel a jog nem szolgálta minden esetben a társadalom tagjainak érdekeit, olyan módszerekhez folyamodtak, amelyek révén el tudták érni céljait anélkül, hogy a jog megsértésének vádjával lehetett volna őket illetni. A mindennapi igényektől hajtva a kereskedők voltak azok, akik e technikákat először alkalmazni kívánták, a jogászok – vagy legalábbis egy részük – pedig segítő kezet nyújtottak nekik ebben. Egy példával illusztrálva: aligha tagadható, hogy a kamat igen fontos részét képezi a kereskedelmi ügyleteknek, ugyanakkor tény az is, hogy a *Korán* tiltja a kamatszedést. Mivel esetünkben egy könnyen érthető és értelmezhető, kinyilatkoztatáson nyugvó normával állunk szemben, senki sem merete megkockáztatni, hogy e nyilvánvaló szabályt semmibe vegye. Ezért a kereskedelmi igényeket *hijal* útján elégitették ki, a kettős adásvétel segítségével: az adós (ebben

a szerződésben az eladó) elad egy dolgot a hitelező (vevő) számára egy meghatározott összegért, majd azonnal visszavásárolja tőle egy magasabb összegért azzal a feltétellel, hogy e követelés egy későbbi, a felek által meghatározott időben válik esedékessé. Ezzel egyszerre több igény is kielégíthetővé vált: az adós hozzájutott a kívánt kölcsönhöz, a szerződésben szereplő tárgy egyben a követelés fedezetül is szolgált, az árkülönbség pedig magában foglalta a kamatot. E megoldás segítségével a jog betű szerinti előírását betartották, miközben annak eszmei tartalmát megkerülték.

A kettős adásvétel technikája már Málík ibn Anasz idejében, a 8. században ismert volt Medinában. Természetesen az alkalmazott több száz megoldás döntő hányada nem volt ilyen egyszerű ügylet, hanem sok, egymásra épülő tranzakciót foglalt magában. E tranzakciók és szerződések önmagukban jogszerűek voltak, ám az egész folyamat ismeretében egészen más végeredményre vezettek. A folyamat nyomon követése érdekében a tranzakció minden egyes szakaszáról külön dokumentumot készítettek, amelyet egy, a felek által megbízhatónak tartott személynél helyeztek letétbe. E harmadik személy egyben az egész ügylet felvigyázója és biztosítója is volt, aki azon örködött, hogy az egyes fázisokban keletkezett okiratokat az eredeti cél érdekében használják fel, és ne az abban foglalt, formálisan meghatározott cél szerint. A hijal végső célját több fázisból álló ügylet esetén külön dokumentumban rögzítették. A felek egymással szembeni biztosítása kedvéért pedig az ügylet felvigyázója csak azokat a dokumentumokat szolgáltatta ki a feleknek, amelyek az adott szakasz megvalósításához elengedhetetlenül szükségesek voltak.

A hijal elsősorban a hanafita iskola fegyvertárába tartozott, és elsősorban ezen iskola tagjai alkalmazták előszeretettel az általa nyújtott előnyöket. A hanafiták nem moralizáltak, nem vizsgálták a hijal erkölcsi tartalmát, mivel annak jogszerűségéről meg voltak győződve. Ezen alapállás az oka annak, hogy a hanafita iskola tagjai voltak a hijal mesterei, és ők írták a legtöbb, hijallal kapcsolatos munkát. A hanafiták sikere e tárgyban a többi iskolát is állásponjtjuk

megváltoztatására kényszerítette, annak ellenére, hogy al-Sáfi'í kifejezetten ellene foglalt állást, és Málík is ambivalensen nyilatkozott róla (az említett kettős adásvételt például megtiltotta). A tradícionista azonban kitartottak az iszlám jog szelleme mellett, és kifejezetten a hijallal szemben foglaltak állást: olyan eszközként tiltották, amely csak a jog betűjéhez ragaszkodik, de nem annak tartalmához és erkölcsiségéhez.³²

A hanafiták az általuk kidolgozott és alkalmazott hijal-technikákat a jogtudomány külön területévé fejlesztettek, amelyeket *makháridzsnak* („kijáratok”) nevezték. Ez a jogellenességből a jogszerűségbe vezet. Bár a hijal kialakulásának történeti rekonstrukciója még várat magára, annyi bizonyos, hogy már Abú Hanífa (meghalt 767-ben) korában is éltek e lehetőséggel, vagyis a hijal az iszlám jog kialakulásának kezdeti fázisától már jelen volt. Érdekes módon a hijal eredetileg a gyengék, a társadalmilag kiszolgáltatott emberek védelmére született meg, ami összefügg a rájuk gyakorolt erőháttással és annak értelmezésével. E felfogás szerint, ha valakit eskütételre kényszerítenek, akkor esküjét úgy kell értelmezni, ahogy azt gondolta, és nem úgy, ahogy arra kényszerítették. Ennek értelmében jogosult többértelmű kifejezéseket alkalmazni, hogy később megmeneküljön a rá váró, hátrányos következményektől. Elnyomó bárki lehetett, aki az adott helyzetben erőfölénnyel él vagy visszaél. Nem feltétlenül kell tehát uralkodóra vagy gazdag kereskedőkre gondolni, akik érvényesítik hatalmukat, hanem egy rosszhiszemű felperes is lehet az, ha ok nélkül perbe, és ezáltal esküre kényszerít valakit olyan ügyben, amelyről tudja, hogy nem tudja bizonyítani. A kétértelmű kifejezések használata és szándékos félreértelmezése vezet át tehát a jog előírásainak kevésbé szigorú értelmezéséhez és az ebből folyó következmények realizálásához. Ennek következtében, a hanafiták értelmezése szerint a hijal nemcsak jogszerű,

³² SCHACHT, Joseph (1986): *Ḥiyal*. In LEWIS, B. et al. eds.: *The Encyclopaedia of Islam*. Vol. III. Leiden–London, Brill – Luzac & Co. 510–512.

hanem a jog szellemével is megegyezik, mert segítséget nyújt olyanoknak, akik arra rá vannak szorulva.

A jogellenességből a jogszerűségbe vezető útról (*makhāridzs*) van tehát szó. Innen már csak egy lépés, hogy e módszereket olyan célokra alkalmazzák, amelyeket a felek előre elhatároznak. Mindkét felfogás jelen volt és maradt a hanafita iskolában, ez pedig a hijal értelmezésének folyamatos kettősségét vonta maga után. Bár a málikita iskola a hijal hanafita értelmezését folyamatosan támadta, mégsem tudta megkerülni, hogy egy, a hijalhoz hasonló koncepciót dolgozzon ki. Ennek alapvetése gyökeresen különbözött a hanafita hijalkoncepciótól, mivel a folyamat másik végét ragadta meg, ahogy az a terminusból is megállapítható: *szadd al-dhará’i’* („a kibúvók eltorlaszolása”). E megközelítés célja tehát az, hogy eltorlaszolja az utat mindazon következmények bekövetkezése előtt, amelyek rosszul végződhetnek, azaz jogellenes eredményre vezetnek annak ellenére, hogy külső megjelenésükben jogszerűnek tűnnek. Ilyen értelemben a *szadd al-dhará’i’* a hijal antitézise és kritikája. Ezen alapvetés ellenére, a málikita iskola tagjai a hanafitákhoz hasonló módon igyekeztek az eléjük tárt esetekre nézve mindenki számára elfogadható megoldást találni, a különbség pusztán annyi, hogy mindezt nem nevezték hijalnak.³³

A másik fontos terminus, amelytől a kényszerhelyzetnek értelmezett *darúra* megkülönböztetendő, a jog céljának meghatározásával összefüggésben álló, azonos töből származó *darúrijját*. Mint fentebb már említettem, az iszlám jog célja (maqászid al-sarí’a) öt kiemelkedően fontos jogi tárgy védelme, amely az emberi érdekekben (*maszálih*) gyökerezik: 1. vallás, 2. élet, 3. leszármazás, 4. tulajdon, 5. racionalitás. A helyzet azonban ennél jelentősen bonyolultabb, mivel egyértelmű, hogy erre az elméletre nézve semmilyen szöveges bizonyíték nincsen az iszlám forrásaiban, pusztán itt-ott felbukkanó utalásokból rakták össze a késő klasszikus kor tudósai.

³³ HORII, Satoe (2002): Reconsideration of Legal Devices (Hiyal) in Islamic Jurisprudence: The Hanafīs and Their „Exits” (Makhārij). *Islamic Law and Society*, Vol. 9, No. 3. 313–325., 352–357.

Ez azonban olyan jól sikerült, hogy mára teljesen elfogadott alapvetéssé vált a muszlimok számára.³⁴ Az elmélet szerint az isteni jog alkotása során a szabályok nem öncélúan keletkeztek, hanem a jogalkotónak voltak szándékai velük annak érdekében, hogy megkönnyítse a muszlimok életét, és az evilági lét szükségleteihez igazítsa az isteni szabályok tartalmát. Az iszlám jog tehát nem öncélú és érdek nélküli szabályok összessége, amelyet feltétlenül követni kell isteni eredete miatt tartalmától függetlenül, hanem racionalitást tartalmazó, az emberi igényeket figyelembe vevő jogalkotás eredménye. Ennek során öt általános alapvetés született, amelyekre a teljes jogrendszert felfűzték. Ez az öt elem a fent felsorolt vallás, élet, leszármazás, tulajdon és racionalitás. A jog értelmezése, illetve korábban született doktrínák utólagos újraértelmezése során ezt az öt védett tárgyat kell – az elmélet szerint – az értelmezés zsinórmértékéül használni, és a jog részleteit ezek fényében vizsgálni. Egy példával illusztrálva: a bor fogyasztásának tilalma nem egy önkényes isteni döntés eredménye, hanem a jog céljával tökéletesen összhangban álló szabály, mivel a racionalitást védi, hiszen alkoholos befolyás hatására épp a racionalitás tűnik el az egyén gondolataiból és cselekedeteiből. De ebből a későbbi korok tudósai számára az is következik majd, hogy az eredeti, koráni tiltásban nem szereplő, a racionalitást szűkítő szereket is be tudják majd tiltani a jog céljára hivatkozva, az analógia segítségével (például a kábítószer).

A jog céljainak elmélete már az iszlám történetének egyik legnagyobb tartott tudósának, a perzsa al-Ghazálínak a munkásságában is megjelenik. Elmélete szerint a jog célrendszere két kategóriára bontható: az egyik a vallási cél (*díni*), a másik pedig a világi célrendszer (*dunjaví*). A vallási cél magának a vallásnak a fenntartása, míg a *dunjaví* tartalmazza az életet, a leszármazást, a tulajdont és a racionalitást. Ezek összeadásával keletkezik az öt cél, amelyek további két alkategóriára bonthatók, ezek a *tahszíl* és az *iqbá'*. Előbbi egyfajta garanciát jelent, vagyis azt közvetíti, hogy a jog alapvető

³⁴ HALLAQ (1997): i. m. 166–167.

céljának fennmaradását támogatja, garantálja, azaz olyan szabályokat ölel fel, amelyek a célok folyamatos fenntartását és az abból eredő hasznok learatását biztosítják (például az egyéni tulajdont és annak felhasználását garantáló tulajdonjogi szabályok). Az *iqbá'* ezzel szemben inkább védelmet jelent, vagyis olyan szabályokat foglal magában, amelyek a célok külső behatás elleni védelmét szolgálják, mint a büntetőjog szabályai az élet védelmére, a tulajdonvédelmi szabályok a vagyon védelmére stb. A fent felsorolt öt cél olyan alapvetés, amely nélkül az emberi lét elképzelhetetlen, így ezeket összefoglalóan *darúrát*nak, vagyis *szükségnek* (*szükséglet*, *szükségesség*) nevezik. Ez azért fontos megállapítás, mert a fenti, alapvető szükségleteket megfogalmazó célok mellett vannak egyéb, kiegészítő célok és igények is, amelyek nélkül az emberi lét ugyan nem kerül veszélybe, ám kisebb-nagyobb mértékben mégis szükség van rájuk. Ezek közül az egyik a *hádzsát*, amelybe az alapvető szükségleteket kiegészítő, kiegészítő, fontos és szükséges javak és célok tartoznak, míg a másik kategória a *tajszír*, amelynek elemei egyáltalán nem szükségesek, ám jelentősen megkönnyítik az emberi létet.³⁵

Al-Ghazáli fent vázolt elképzelése a málikita tudós, az Andalúziában élő al-Sátíbi (meghalt 1388-ban) munkásságában folytatódott, olyannyira, hogy voltaképpen a maqászid al-sarí'a teória az ő munkássága révén vált általánosan elfogadottá, aki a jog céljait tette meg a jogértelmezés legfontosabb módszerévé. Al-Sátíbi is a jog öt célját határozta meg, amelyek közül véleménye szerint a vallásnak van abszolút prioritása, a többi világi cél csak ezt követi, ám ezeken belül is fontossági sorrendben az élet megelőzi a tulajdont. A jog által védett értékek nála is a fenti hármas felosztás szerint rendeződnek, vagyis megkülönbözteti az alapvető szükségleteket (*darúrija*) az egyéb szükségektől (*hádzsija*) és a luxustól (*tahszinija*). Számára azonban ez a felosztás a jogi normák klasszifikációja miatt fontos, amelynek háttérében az áll, hogy az iszlám jog

³⁵ NYAZZE, Imran Khan (2002): *Theories of Islamic Law. The Methodology of Ijtihād*. Kuala Lumpur, Islamic Book Trust. 213–215.

által megkülönböztetett (korábbiakban már taglalt) ötféle magatartásforma (kötelező – vádzsib, tiltott – harám, ajánlott – mandúb, az elítélendő – makruh és a semleges – mubáh) közül a jogtudósok értelemszerűen elsősorban az első két kategóriával foglalkoztak. Al-Sátibi számára mindez azért lényeges, mert értelmezése szerint a kötelező és a tiltott cselekményekre vonatkozó jogi normák célja, hogy a darúrija céljait mozdítsák elő kötelező előírásokkal (ima, böjt, alamizna stb.) és tiltásokkal (bor, házasságtörés stb.). Ezzel szemben a luxusra vonatkozó előírások legfeljebb a *semleges* kategóriába tartoznak, ha egyáltalán említést érdemelnek. Ebből adódóan nemcsak a jog öt célja, hanem elsősorban a *darúrija* kategóriájába tartozó szükségletek és jogi normák válnak az iszlám jog alapvetéseivé.³⁶ A fentiek alapján azonban már világos, hogy ez a *darúrija* alapvetően különbözik a szükséghelyzetként értelmezett *darúra* fogalmától.

Sok közös, rokon vonás ismerhető fel a *darúra* és az *ikráh* fogalmai között, jóllehet a muszlim jogtudósok tudatosan elkülönítették a kettőt. Az *ikráh* kényszerítést jelent, olyan cselekedetet, amikor valaki joggatlanul vesz rá egy másik személyt egy cselekményre annak beleegyezése nélkül, félelem által motiváltan. A félelem fontos elem a meghatározásban, mivel egy másik definíció szerint az *ikráh* a pusztulástól való félelem, ha az adott személy nem veti magát alá a másik személy akaratának. Mindkét definíció a fizikai kényszerítésre utal, amelyet a muszlim jogtudósok igen szűken értelmeztek. A kényszerítés által kiváltott félelemnek ugyanis jócskán túl kell terjednie egy általános félelmen, és igen konkrétan, megalapozottnak kell lennie, amelyet közvetlen életveszély vagy potenciális súlyos kár kelt. Az ütlegetés, elzárás már ilyennek minősül, ám abban vita alakult ki, hogy a súlyos vagyoni hátrány is tekinthető-e közvetlen és súlyos félelmet kiváltónak. A hanafita jogi iskola egyértelműen elutasította ezt a nézetet, mivel szerintük a veszélynek, félelemnek közvetlenül az érintett személy

³⁶ SAFIAN (2010): i. m. 77–80.

életére és testi épségére kell kiterjednie, a másik három jogi iskola azonban vitába szállt ezzel az értelmezéssel. Málik, al-Sáfi'í és Ibn Hanbal (meghalt 855-ben) is azon a véleményen volt, hogy amennyiben a kényszerítés az érintett teljes vagyonára kiterjed, akkor ez már tekinthető ikráhnak, ugyanakkor ennek összege nem határozható meg, mivel az elsősorban az érintett személy vagyoni helyzetének függvénye.

A kényszerítésbe természetesen csak a jogellenes kényszerítés tartozik bele, a jogszerű nem, azaz ha valakit bűncselekmény miatt börtönöznek be, az ugyanúgy nem hivatkozhat az ikráhra, mint az, akinek eltartási kötelezettsége van a felesége felé, és ez veszélyezteti a teljes vagyonát. A fenyegetésnek egy nyilvánvalóan nagyobb hatalmú vagy erejű személy részéről kell érkeznie, így a jogtudósok eleve kizárták az ikráh alkalmazását, ha a kényszerítés rokkant vagy idős személy részéről érkezik. Más oldalról viszont egy nagyhatalmú felettes vagy egy erőszakos viselkedéséről közismert személy részéről érkező fenyegetést akkor is ikráhnak minősítettek, ha a veszély közvetlensége nem állt fenn, mivel a kiszolgáltatottság már eleve okot ad erre. A fenyegetés okozta veszélynek is közvetlennek és azonnalinak kell lennie, és az adott személyre kell irányulnia. Ezt a hanafita jogi iskola nagyon szűken értelmezte, és nem tekintett ikráhnak semmilyen harmadik személyre irányuló fenyegetést. Ezzel az érveléssel szemben a többi jogi iskola jogosan emelt kifogást, mondván, hogy akkor ebben az esetben a férj nem védhetné meg a feleségét sem. Ez a megfontolás vezetett végül oda, hogy a közeli családtagok ellen irányuló kényszerítést is elfogadták legitím jogcímnek.³⁷

A *darúra* elhatárolása a negyedik, rokon jogi terminustól szintén fontos annak érdekében, hogy a dogmatikai különbségek világossá váljanak. Ahogy az eddigiekből már kitűnt, a *darúra* eredeti koncepciója különös és életveszélyt okozó vagy azzal fenyegető helyzetre alkalmazott licenc az elfogadott normától való időleges

³⁷ SAFIAN (2010): i. m. 94–100.

eltérésre. Az iszlám jog azonban nemcsak ilyen körülhatárolt és ritka esetekre nézve ad könnyítést, hanem olyankor is, amikor közvetlen életveszély nem áll fenn. Az ilyen esetekre nem a *darúra*, hanem a *rukhsza* terminust alkalmazzák, amelynek hatóköre szélesebb. Egy példa illusztrálja a különbséget. Amennyiben egy utazó utazása során olyan helyzetbe kerül (például eltéved a sivatagban), hogy életben maradását csak az iszlám jog szabályainak megsértésével tudja fenntartani (döglött tevéet eszik), akkor ezt a darúra alapján megteheti. A muszlim jogtudósok ugyanakkor az utazást már önmagában is olyan nem mindennapi szituációnak határozták meg, amely akkor is lehetővé teszi a szabályok lazább alkalmazását, amikor közvetlen életveszélyről szó sincs. Ez a *rukhsza*, amelynek értelmében egy utazó jogosult a napi imáját megrövidíteni, vagy negligálhatja a kötelező bűjtöt annak ellenére, hogy életét, testi épségét semmi sem veszélyezteti, ám az utazás állapota erre eo ipso feljogosítja.³⁸

A darúra feltételei

A muszlim jogtudósok a *Korán*ban szereplő esetek és a prófétai hagyományok eseti partikularitásait vizsgálták elsősorban, aminek eredményeképpen egy meglehetősen kazuisztikus esetleírás-halmaz keletkezett. A korai jogtudomány munkái egy-egy eset nagyon konkrét leírására összpontosítottak annak érdekében, hogy minél pontosabban körül tudják írni a normától való eltérés lehetőségét és feltételeit, illetve ezáltal elejét vegyék az esetleges visszaéléseknek. Ez a kazuisztikus, nagyon részletekbe menő, már-már szörszálhasogató megközelítés megakadályozta, hogy a partikularitásokon felülemelkedve egy általános elméletet adjanak a darúrának, valamint az ahhoz vezető feltételrendszernek. Ettől a mai muszlim jogtudomány sem mentes: bár néhányan próbálkoznak átfogó elméletet

³⁸ SAFIAN (2010): i. m. 69.

kidolgozni, ezek általános elfogadottsága azonban még messze nem következett be.

Az egyes esetek feldolgozásán túl a muszlim jogtudósok az általánosság szintjén abban tudtak megállapodni, hogy a normától való eltérés és ennek negatív vallási következményeitől (bűn, rituális tisztátalanság) való mentesség nem mentesít a jogi következményektől, amennyiben a cselekedet harmadik személy érdekeit is érinti. Egy példa ismét segít megérteni az érvelést: a darúra licence alapján például megengedett más ételét is elfogyasztani éhínség idején, mivel az éhínség egyértelműen olyan szükséghelyzet, amikor a tulajdonvédelmi szabályokat nem kell feltétlenül figyelembe venni. Ha azonban az étel egy harmadik személy tulajdona, akkor ő jogosan követelheti az étel árának megtérítését, és az éhínség elmúltával az étel elfogyasztója ennek köteles is eleget tenni. Vagyis ha bűnt nem is követ el, sőt bűncselekményt sem (ellenkező esetben lopásért kézlevágás járna), ettől még harmadik személy jogos érdeke nem csorbulhat. Harmadik személy jogos érdekeinek védelmén túl további korlátja a darúra által biztosított licencnek, hogy vannak olyan cselekmények, amelyekre nézve a kényszerítés sem ad felmentést, legyen a kényszerítés ereje bármennyire ellenállhatatlan is. Ezek az esetek a következők: emberölés, testcsonkítás, szülők bántalmazása és házasságtörés. A fenti cselekményeket tehát semmilyen körülmények között nem lehet elkövetni, illetve az elkövető nem hivatkozhat a kényszerre és így rá a darúra könnyítései sem vonatkoznak.³⁹

A fenti negatív elhatárolások mellett az alábbi általános feltételek megléte esetén lehetséges a darúra könnyítéseit igénybe venni:

- A kényszerítő körülmény bizonyos. Ez egyfelől azt jelenti, hogy a kényszerítés olyan helyzetekre, illetve jogi normákra vonatkozik, amelyek a maqászid al-sarí'a öt védett tárgyát érintik (vallás, élet, tulajdon, leszármazás, ráció), illetve

³⁹ FADL, Khalad Abou (1991): The Common and Islamic Law of Duress. *Arab Law Quarterly*, Vol. 6, No. 2. 148; SAFIAN (2010): *i. m.* 84.

azt, hogy az érintett személy az eset összes körülménye és az élettapasztalat alapján bizonyos lehet abban, hogy a ki-látásba helyezett vagy fenyegető veszély beáll.

- Bizonyos az is, hogy a kényszer hatása alatt álló személy jogellenes cselekedet kell tegyen annak érdekében, hogy egy ennél is nagyobb bajt elhárítson, vagyis semmilyen alternatív cselekvési lehetőség nem áll fenn számára. Az alternatív cselekvés mérlegelése fontos tényező, mert az éhenhalás elkerülhető ugyan tiltott étel fogyasztásával, de nem kerülhető el akkor, ha más birtokában/tulajdonában van fogyasztható étel. Ilyen esetben rendelkezésre áll alternatív cselekvés, és a kényszer alatt álló személynek a kisebbik rosszat kell választania, ami más jogos tulajdonának elvételét jelenti (a kár későbbi megtérítésének kötelezettségével), mert ez még mindig jobb, mint tiltott ételt fogyasztani.
- A darúra által legitimált cselekmény rendkívül korlátos kell legyen mind hatókörében, mind idejében. Ez azt jelenti, hogy az okozott kárnak minimálisnak kell lennie (például a tiltott hús fogyasztása esetén olyan mennyiség fogyasztható, hogy a fogyasztó személy élete ne kerüljön veszélybe, de a túlzott mértékű dőzsölés már nem legitimálható a szükséggel), vagy legalábbis a fenyegető veszéllyel arányosnak (ez a jogos védelem esete, amikor a védekezéssel okozott kárnak arányosnak kell lennie a támadás által okozott kárral). Korlátos továbbá időben is, mivel a szükséghelyzeti cselekvés jogossága csak a szükséghelyzet fennállásának idejéig tarthat, később ugyanúgy nem lehet rá hivatkozni, mint ahogy egy hosszabb, folyamatos cselekvés sem igazolható általa.
- A darúra alkalmazása során figyelembe kell venni a szubjektív tényezőket is, vagyis nem lehet általános szabályokkal korlátozni alkalmazhatóságát. Ez azt jelenti, hogy a szükséghelyzetet, illetve a tett jogosságát az adott személy körülményei szerint kell elbírálni. Ezért utasította el a muszlim jogtudósok többsége Ibn Hazm (meghalt 1063-ban) azon

javaslatát, hogy tiltott étel fogyasztásakor legalább egy napot várni kell, amíg az fogyaszthatóvá válik. A többség véleménye szerint ilyen előírást nem lehet megtenni, mert a *darúra* licencének épp az a lényege, hogy az általános szabályokon felülemelkedve az adott helyzetre tekintettel ad könnyítést. Könnyű belátni, hogy egészen más minőségű szükséghelyzetnek idősek, nők, gyerekek, betegek esetén, férfiaknál, városban vagy a sivatagban stb.⁴⁰

Ezen általános feltételeken túl a muszlim jogtudósok igen eltérő álláspontot képviselnek a darúra alkalmazását lehetővé tevő körülményeket illetően. Míg vannak olyan szerzők, akik tizennégy ilyen körülményről tudnak (például betegség, utazás, kényszer, feledékenység, tudatlanság, rokkantság, de idetartoznak ezen érvelés szerint a szokások, a közjó és a legitim jogi trükkök is), addig mások szerint összesen négy körülmény legitimálhatja a szabályoktól való eltérést (kényszer, betegség, jogos védelem, változás a körülményekben).

Nyilvánvaló, hogy a fenti két kategorizálás közül a második elmélet áll közel a valósághoz, miközben az első sok helyen kifogásolható, mivel számos olyan elemet kever a darúra esetei közé, amelyeknek ahhoz semmi köze nincs. A szokások, szokásjog nyilvánvalóan ilyen, de a közjóra való általános hivatkozás éppúgy, mint a jogszerű módon történő joggal való visszaélés. A rokkantság szerepeltetése is téves, hiszen a rokkantság nem a darúra alapján tesz kivételt (hiszen az állapot folyamatosan fennmarad), hanem a körülmények miatt a szabály eleve nem is vonatkozik egy rokkant személyre. Az ilyen szélsőségesen kiterjesztő értelmezés azonban ritkaságszámba megy, a muszlim jogtudósok többsége hajlik arra, hogy a darúra okait szűkítően értelmezze és korlátok közé szorítsa a visszaélések elkerülése érdekében. A darúra okait szokás szerint két nagyobb kategóriába sorolják, az első ezek közül az emberi

⁴⁰ SAFIAN (2010): *i. m.* 87–89.

akarattól és befolyástól függetlenül létező eseteket (éhezés, természeti katasztrófa, járvány stb.), míg a második az emberi viselkedés által okozott szükséghelyzeteket (kényszer, háború, jogos védelem) foglalja magában.⁴¹ Utóbbi lényegében az ikráknak felel meg (lásd a fentebb mondottakat). A fenti kategorizálás azonban nem több a muszlim jogtudósokra jellemző gondolati sémák szereteténél, a klasszifikáció iránti szellemi vonzódásnál, mivel jogi hatása vagy következménye nincsen, azaz nem vonatkoznak más szabályok az egyik vagy a másik kategóriába tartozó esetekre.

A darúra eseteit a klasszikus *fiqh*-irodalomban elsősorban a rituális előírásokra, valamint a magánjog néhány esetére dolgozták ki, és általában az alábbi helyzetekre terjednek ki: 1. a tiltott étel és/vagy ital fogyasztásának problémái; 2. gyógyászati célú szükséghelyzetek (lehet-e alkohol tartalmú gyógyszert fogyasztani); 3. kereskedelmi kivételek (tiltott, tisztátalan dolgokkal való kereskedelem: bor, disznóhús, kutya); 4. házassággal kapcsolatos szükséghelyzetek (nők várakozási periódusának időleges felfüggesztése, beteg asszony ápolása miatt kivételek); 5. a rituális tisztálkodás és a tiszta víz problémája; 6. darúra az imakötelezettség teljesítése közben (ima veszélyes körülmények vagy csata közben); 7. temetési szabályokra vonatkozó könnyítések (például több holttest temetése egyetlen sírba, exhumálás engedélyezése); 8. a zarándoklat alatt alkalmazható könnyítések rituális előírások alól.

⁴¹ SAFIAN (2010): *i. m.* 91–92.

A maszlaha

A maszlaha nem a fenyegető veszélyre, nehézségre, leküzdhetetlen erőre hivatkozik, hanem a közjóra, és ilyen értelemben gyökeresen különbözik a darúra logikájától, amely elháríthatatlan akadályok miatt biztosít időleges könnyítést az elfogadott szabályok alól. Ezzel szemben a maszlaha a közérdekre hivatkozva ad felmentést elfogadott szabályok alól, vagy fogalmaz meg azokkal ellentétes tartalmú normákat, azt állítva, hogy a közösség érdekei ezt és nem a meglévő norma követését követelik meg. A másik különbség pedig az, hogy a darúra a meg nem változtatható szabályok alól is felmentést adhat, a maszlaha ezzel szemben ezekre nem vonatkozik.

A maszlaha mint közérdek, közjó komplex érdekeket foglal magában, amelyeket a muszlim jogtudósok három nagyobb csoportba osztottak, ezek az elismert érdekek (*mu'tabara*), az el nem ismert érdekek (*mulgha*) és a szöveges forrásokkal alá nem támasztott érdekek (*murszala*). A muszlim jogteoretikusok szerint ezek közül az elismert érdekeket a jogalkotás során eleve figyelembe vették, míg az el nem ismert érdekeknek nem kell jelentőséget tulajdonítani. A szöveges forrásokkal alá nem támasztott érdekek azonban lehetnek fontosak annak ellenére, hogy az iszlám elismert forrásai – bármilyen okból – nem említik őket, ezért többen is hivatkoztak rájuk az érvelésben. A maszálíh murszala így fontos szerepet játszott már a középkortól kezdve a muszlim jogelméletben. Elsőként al-Ghazáli szentelt neki különös figyelmet, de az ő rendszerében a maszálíh murszala lényegében nem különbözik a darúrától, mivel csak abban az esetben fogadja el, ha alapvető közösségi szükséglet diktálja, a jóval enigmatikusabb közjó vagy közérdek fogalmait ő még nem értette bele e kategóriába.⁴² Ráadásul sem ő,

⁴² SAFIAN (2010): i. m. 71–75.

sem Fakhr al-Dín al-Rázi (meghalt 1210-ben) rendszerében nincs még önálló helye a maszlahának, mivel a jogi analógián belül képzelek el, mint a ratio legis egy formáját. Ebben a logikában a maszlaha segítségével az iszlám jog hatókörét analógia útján ki lehet terjeszteni olyan esetekre is, amelyekre nézve nincsen szöveges bizonyíték. Ugyanakkor al-Ghazáli nagyon szűk keretek közé szorította a maszlaha alkalmazhatóságát, mivel szerinte csak abban az esetben lehet rá hivatkozni, ha az adott közjó/közérdek fennállása egészen bizonyos, valamennyi muszlimra kiterjed, és a jog öt céljának valamelyikére (élet, vallás, tulajdon, leszármazás, racionalitás) vonatkozik. Al-Rázi lazított ezeken a feltételeken, és elfogadta azt is, ha a maszlaha nem vonatkozik valamennyi muszlimra, csak a muszlimok adott csoportjára, és ezáltal megkönnyítette a maszlahára történő hivatkozást a jogéletben. A málikita jogtudós, Siháb al-Dín al-Qaráfi (meghalt 1285-ben) továbbment ezen az úton, és a maszlahával kapcsolatban legitímálta azt az igényt, hogy meglévő szabályokat új helyzetekre is alkalmazni lehessen.⁴³

A maszlaha alkalmazásának további tágítása nem várt helyről, a konzervatív hanbalita iskolából érkezett al-Túfi (meghalt 1316-ban) révén, aki szerint a társadalmi érdek a legfontosabb szempont, amely még a *Korán* és a szunna rendelkezéseit is felülírhatja bizonyos körülmények fennállása esetén. Érvelése szerint az iszlám jog küldetése, hogy segítségével a muszlimok megvédjék érdekeiket, ezért elméletileg nem is állhat fenn ellentmondás a *Korán* és a szunna, valamint a közösség érdekei között, mivel az előbbieket éppen a közösség védelmére megfogalmazott szabályokat tartalmazzák. Ha azonban egyes esetekben mégis felfedezhető ilyen ellentmondás, akkor az nem valódi ellentmondás, hanem az általános és a különös szabály viszonyában értelmezendő. Túfi szerint a maszlaha a konszenzusnál is fontosabb, mivel ez utóbbit komoly

43

OPWIS, Felicitas (2007): Islamic Law and Legal Change. The Concept of Maslahah in Classical and Contemporary Islamic Legal Theory. In AMANAT, Abbas – GRIFFEL, Frank eds.: *Shari'a: Islamic Law in the Contemporary Context*. Stanford, Stanford University Press. 66–67.

kritika éri folyamatosan (nem minden teoretikus fogadja el a konszenzust), a közösségi érdek fontosságát azonban senki sem kérdőjelezheti meg. Túfi arra az őt ért kritikára is frappáns választ adott, amely szerint az elfogadott források semmibevétele, illetve a közösségi érdekeknek való alárendelése kifejezetten tilos, márpedig az ő elmélete éppen ezt támogatja. Szerzőnk érvelése szerint azonban erről szó nincs, mert ő nem a források mellőzését tanítja (ami valóban tilos), hanem az egyes források közti mérlegelést.⁴⁴ Ezen érveléssel Túfi nem kérdőjelezte meg a jogforrástant és annak rendszerét, hiszen a tardzsih segítségével a szöveges források keretei között maradt, ugyanakkor e mérlegelési módszernek a közösségi érdekekkel való ötvözése tág teret adott ez utóbbi szempont alkalmazására. Elméletének hatókörét azonban a világi normákra korlátozta, mivel a közjó alapján nem lehet rituális előírásokat megváltoztatni.⁴⁵

A maszlaha felhasználásának negyedik modelljét a málikita jogtudós, Abú Isháq al-Sátíbi (meghalt 1388-ban) adta, aki a koráni kinyilatkoztatás természetéhez tér vissza. A gondolat nem újszerű, hiszen a muszlim tudósok jó része megkülönbözteti a vallás általános alapelveit megfogalmazó mekkai verseket a jogi részleteket tartalmazó medinai versektől, jóllehet az egyes versek besorolása vita tárgyát képezi. Al-Sátíbi érvelése szerint az általános alapelvek örökre igazak maradnak, illetve nem lehet és nem is szabad rajtuk változtatni, míg a jogi normák részletei térben és időben változnak, és ezért változtathatók is. Az új normák iránt kiáltó változó körülmények problémái a maszlaha segítségével könnyen orvosolhatók e teória szerint, hiszen ezek szabályozhatók a közjóra való hivatkozással, amennyiben e szabályok hasznosabbak a közösség számára, mint a joghézag fennmaradása. Ebből következően al-Sátíbi a maszlahat egyfajta univerzális jogforrásnak tekintette, amelyre normák sokasága alapítható joghézag esetén, de előnyben részesítendő akkor is, amikor a *Korán* vagy a szunna egy speciális

⁴⁴ HALLAQ (1997): i. m. 151–153.

⁴⁵ OPWIS (2007): i. m. 68–69.

szabálya áll vele szemben. Ez az érvelés sem alkalmazható a rituális jog szabályaira.⁴⁶ Al-Sátibi elmélete előkészítette az utat a 20. századi modernizáló államok érveléséhez, amelyről a következő fejezetben lesz szó.

A maszálíh murszala elsősorban a racionális megfontolást hívja segítségül, mivel szöveges utalás hiányában nincsen más bizonyíték. Egy-egy adott jellemző körülmény figyelembevételének valószínűségét racionális megfontolások útján meg lehet ugyan állapítani, de szöveges utalás hiányában nem lehet biztosan tudni, hogy valóban ez volt-e az az ok, amely az isteni szabály háttérében állt. Egy példa talán könnyebben érthetővé teszi a problémát: a bor tilalmáról szóló szabály csak a tilalmat fogalmazza meg, ám az okát nem. Racionális érvelés útján juthatunk ugyan arra a következtetésre, hogy a tiltás oka a bor alkoholtartalma, ám ezt a szöveg nem említi. A *murszal* kategóriának azért van jelentősége, mert elméletileg erre analógia nem alapítható, ennek ellenére olyan közösségi érdekeket is figyelembe vettek, amelyekre nézve nem volt szöveges bizonyíték, és ezt nevezték *maszálíh murszalanak*. Főként Málík ibn Anasz alkalmazta ezt a módszert, de a 3. (nyugati időszámítás szerint 9.) századtól kezdve a teoretikusok többsége – beleértve Málík követőit is – tagadták ennek érvényességét. A maszálíh murszala érvényessége mellett állást foglalók úgy próbálták e módszert legitimálni, hogy a jog általános alapelveihez vagy elfogadott céljaihoz (maqászid) kötötték. Amennyiben a maszálíh murszala alapján hozott döntés megfelel a jog alapelveinek vagy céljainak, akkor ebben az esetben nem lehet érvénytelennek minősíteni, hiszen az iszlám jog egyetemes értékét közvetíti. Az egyetemesség fontos szempont, mivel ennek alapján valóban kizárólag a teljes muszlim közösség érdekeit lehet figyelembe venni, és nem egy adott társadalmi csoport vagy lokális közösség érdekeit. A maszálíh murszala támogatói által idézett klasszikus példa megvilágítja a kérdést: amennyiben az ellenség muszlimok egy csoportját foglyul ejti és védőpajzsként

⁴⁶ OPWIS (2007): i. m. 69–70.

használja, felmerül a kérdés, hogy ilyen esetben lehet-e támadást indítani ellenük. Mivel a muszlim seregek támadása során a pajzs-ként használt muszlimok is minden bizonnyal életüket veszítik, e támadás elméletileg nem jogszerű, mivel az érintettek nem követtek el halálbüntetést érdemlő bűncselekményt. Az isztiszláh útján való érvelés azonban ezt mégis jogszerűnek ismeri el, mivel a teljes közösség érdekei azt diktálják, hogy az ellenséget verjék vissza. Mivel ez egy egyetemes érték, és a vallás fenntartása szerepel a jog céljai között is, az isztiszláh ezekre való hivatkozással jogszerűnek ismeri el azt, ami a formális megközelítés szerint nem az. Látható, hogy ebben a megközelítésben a muszlim közösség egyetemes érdeke a döntő elem, amely fontosabb értéknek minősül, mint akár a formális megközelítés, akár az érintett egyének, illetve csoport érdeke.⁴⁷

Részleteiben különbözik a fenti érveléstől az isztiszláh módszere, amely szintén a málikita iskolára jellemző.⁴⁸ Az isztiszláh az analógiában szereplő ratio legis kiválasztásához nyújt segítséget a közösségi érdek (maszlaha) figyelembevételével. A közösségi érdek ebben az érvelésben a megfelelés és alkalmazhatóság szempontjai alapján közvetíthető az alapeset és az új eset között. Azaz, amennyiben több ratio legis is megállapítható, a legmegfelelőbbet és a leginkább alkalmazhatót kell kiválasztani. Azt pedig, hogy melyik a legmegfelelőbb ratio legis, annak alapján választják ki, hogy melyik (egészen pontosan: melyik ratio legis alapján hozott döntés) szolgálja a legjobban a közösség érdekeit. E módszer magában hordozta a jog rugalmassága megőrzésének lehetőségét, hiszen a társadalmi érdek figyelembevétele ellensúlyozhatja a túlzottan merev, doktriner és formális döntéseket. Másfelől viszont bizonytalanságot is rejt magában, különösen azért, mert az elfogadott

⁴⁷ HALLAQ (1997): *i. m.* 112–113; WEISS (1992): 676–679.

⁴⁸ A témáról bővebben lásd FADEL, Mohammad (2002): „Istihsān is Nine-tenths of the Law”: The Puzzling Relationship of Usūl and Furū’ in the Mālikī Madhab. In WEISS, Bernard G. ed.: *Studies in Islamic Legal Theory*. Leiden–Boston–Köln, Brill. 161–177.

források alapján nehezen vezethető le az isztiszláh alkalmazása. Természetesen önálló forrásként egyetlen jogteoretikus sem vette figyelembe, ám abban nem volt egyetértés, hogy önálló módszerként, az analógia részeként kell felfogni.

II. rész
A darúra és a maszlaha kiaknázása
a modern muszlim államokban

Vákát oldal

Áttekintés

Ahogy az előző fejezetben láttuk, a darúra egy kiegészítő elv és gyakorlat a klasszikus iszlám jog elméletében, amelynek célja a rendkívüli esetekre alkalmazható könnyítések bevezetése a méltányosság jegyében. A gondolat alapvetően a rituális szabályok körében született (húsfogyasztás tilalma alóli mentesség), amelyet főképp az analógia útján tovább szélesítettek. A maszlaha ezzel szemben már a közjó és a közérdek gondolatát fogalmazza meg, és elvben szélesebb körben lenne alkalmazható, mint a darúra, mégis mind elveiben, mind gyakorlatában jóval kevésbé kidolgozott a darúrához képest. Közös vonásuk azonban, hogy egy modern állam irányításának célja egyikben sem jelenik meg, annál is inkább, mivel maga az iszlám jog sem erre a célra fogalmazódott meg. Első látásra tehát egy modernizáló muszlim állam számára sem a darúra, sem a maszlaha nem kecsegtet semmivel saját jogpolitikai céljainak eléréséhez. A helyzet ennek ellenére éppen a fordítottja, mi több, a klasszikus iszlám jog elemei egyre nagyobb hangsúllyal jelennek meg a különböző muszlim államok gyakorlatában.

Nem az állami vezetők voltak az elsők, akik a darúra és a maszlaha által nyújtott lehetőségeket ki akarták használni, mivel a múlt századi reformerek egy része is ehhez az eszközhöz nyúlt. Ahogy az közismert, a muszlim államok modernizálására nyugati minták alapján került sor a nemzetállami logika mentén, amely idegen mintákat igyekezett meghonosítani az alkotmányos rendben, a társadalomban és a gazdaságban egyaránt. Ezzel párhuzamosan muszlim értelmiségiek egy csoportja inkább a saját hagyományban látta a megoldást, ám nem az öröklött struktúrák fenntartásával, hanem azok adaptív újraértelmezésével. Ebben a logikában továbbra is az iszlám jog lenne a meghatározó elem, szemben a kurrens nyugati

jogi modellel, ám a maszlahára való hivatkozással egy jóval rugalmasabb értelmezést lehetne neki biztosítani. Ezt az irányt jelölte ki a korai muszlim reformerek egyik legbefolyásosabb gondolkodója, Rasíd Ridá, aki ezúton igyekezett a hagyományos iszlám jog és annak képviselői, az ‘ulamá jelentőségét fenntartani egy, az iszlámtól elforduló, 20. század eleji közhangulatban. De ezt a nézetet vallotta az al-Sátíbi logikáját követő libanoni jogtudós, Radzsab Mahmaszání, aki szerint fenn kell tartani a vallás általánosan érvényes etikai üzenetét, de meg kell és meg lehet változtatni azokat a partikuláris normákat, amelyek térhez és időhöz kötöttek. Ennek feltétele, hogy az adott norma már ne töltsse be társadalmi küldetését, azaz elavulttá váljon, mert ebben az esetben már nem követi a közjó általános követelményét, márpedig a muszlimok sokaságát nem lehet érdekeik ellenében álló normák követésére kényszeríteni. Ilyen esetben a közjóra való hivatkozással korábban megállapított iszlám jogi normákat felül lehet írni, mint ahogy meg lehet ezt tenni a darúrára való hivatkozással is. Ebbe az érvrendszerbe még akár az is belefér, hogy a nyugati jogi normák egy része is elfogadható, amennyiben azok a közjó szolgálatában állnak. Természetesen nem értett mindenki egyet a fenti érveléssel, tradicionálisabb jogtudósok mint az egyiptomi ‘Abd al-Vahháb Khalláf vagy a szír Muhammad al-Búti jóval korlátozottabb szerepet szánt a darúra és a maszlaha koncepciójának, jóllehet azzal, hogy elismerték létjogosultságukat, igyekeztek az iszlám jog szempontjait fenntartani egy olyan korszakban, vagyis a 20. század első két harmadában, amikor a szekuláris modernizáció primátust élvezett a közgondolkodásban.⁴⁹

Ebben a fejezetben két muszlim állam ideológiáját és praxisát tekintjük át, hangsúlyozottan esettanulmányi jelleggel, az ideológiai spektrum két ellentétes végéről. Az egyik állam az Iráni Iszlám Köztársaság, amely nyíltan vállalja iszlamista jellegét és irányultságát, és amelytől végső soron nem annyira meglepő, ha klasszikus iszlám jogi elemeket is felhasznál, bár – ahogy látni fogjuk – igen

⁴⁹ OPWIS (2007): *i. m.* 74–79.

eltorzított formában teszi ezt. A másik állam a vállaltan szekuláris, modern Malajzia, ahol az iszlám elemeit igyekeznek a közéletben erősen redukálni, ennek ellenére az állam vezetői esetenként rá vannak szorulva arra, hogy saját céljaik elérése és azok társadalmi elfogadtatása érdekében az iszlám jog segítségéhez folyamodjanak.

Irán: forradalmi jogalkotás a szükséghelyzet mentén

Az Iráni Iszlám Köztársaság a Khomeini ajatollah által vezetett iszlám forradalom győzelme után (1979) alakult ki, és több év után nyerte el mai formáját. Az iszlám forradalomhoz a királyi kormányzat gyors, erőszakos és nyugatias modernizációs programja vezetett, amely egyre kevésbé volt tekintettel arra, hogy a nyugati intézményeket és gondolatokat befogadni kevésbé akaró iráni társadalomra nem lehet erőszakkal teljesen idegen elemeket erőltetni, ráadásul úgy, hogy azok sokak számára nem valósították meg az ígért és remélt gazdasági és társadalmi felemelkedést.

A reformok idegensége, erőszakossága és ellentmondásossága egyre szélesebb társadalmi ellenállást szült, amelynek jelei már az 1970-es években jelentkeztek, ám a külpolitikai helyzet radikális megváltozása (Carter elnök új politikája) hirtelen esélyt teremtett egy alternatív politikai ideológia megvalósítására. Az elégedetlenek élére álló magas rangú klerikus, Khomeini ajatollah ügyesen használta ki a kínálkozó lehetőséget, és megbuktatta a sáh kormányát, végül magát az uralkodót is menekülésre kényszerítve. A hatalmi vákuumban a forradalom vezetőjének akarata érvényesült, aki már évtizedekkel korábban kifejtette nézeteit a helyes kormányzásról az *Iszlám kormányzat (Hukúmat-i Iszlámi)* című munkájában. Bár Khomeini ezen írását igen sokan támadták, még saját kollégái is, mégsem volt kérdés, hogy hatalomra kerülve ezt az elképzelést igyekeznek majd megvalósítani.

Az állam struktúrája nem alakult ki rögtön, maga az alkotmány is több verzióban készült el, mire elnyerte végleges szövegét. Ennek

ellenére két alapvetés végig megkérdőjelezhetetlen maradt: az egyik a sí'ita jogtudós vezető szerepe és megkérdőjelezhetetlen autoritása (*vilájat-i faqih*),⁵⁰ a másik pedig az iszlám jog uralma az állam és a jogalkotás felett. Jelen írás szempontjából e második aspektusnak van jelentősége.

Az állami jogalkotó szervek alárendeltsége abban az elvben ölt testet, hogy minden jogi normának összhangban kell állnia az iszlám joggal, pontosabban annak tizenkettes sí'ita olvasatával (amely a részletek tekintetében néhol eltér a többségi szunnita variáns-tól). Ebből következik, hogy egyetlen állami szerv sem alkothat jogot (a parlamentet is ideértve) olyan kérdésekre nézve, amelyeket a *sarí'a* szabályoz, továbbá mindazon normáknak, amelyek az iszlám jog szabályai által le nem fedett életviszonyokra vonatkoznak, szintén harmóniában kell állniuk a sí'ita jog szabályaival és annak szellemével.⁵¹ Ez az alapelv persze túlságosan tág, ráadásul semmilyen garanciális elemet nem tartalmaz, ezért már az alkotmány elkészítésekor felállítottak egy sajátos és igen széles hatáskörrel rendelkező szervezetet, amelynek alaptevékenysége az iszlám jog és az állami jog közötti harmónia felügyelete (nem megteremtése, mert jogalkotó hatalommal nem rendelkezik, feladata abban áll, hogy egy adott norma iszlám joghoz való viszonyáról nyilatkozzon). A tizenkét fős Örök Tanácsa (Súra-je Negáhbán) névre hallgató szervezet hat tagja sarí'aszakértő, hat másik tagja pedig világi jogtudós, ennek ellenére a szervezet a konzervatív muszlim jogtudósok irányítása alatt áll (ezért is jött létre). Az Örök Tanácsa csak első

⁵⁰ Az elképzelés kialakulásának történeti körülményeit és ellentmondásosságát részletesen elemzi AMANAT, Abbas (2007): From Ijtihad to Wilayat-i Faqih: The Evolution of the Shiite Legal Authority to Political Power. In AMANAT, Abbas – GRIFFEL, Frank eds.: *Shari'a: Islamic Law in the Contemporary Context*. Stanford, Stanford University Press. 127–136.

⁵¹ Ez a gyakorlatban igen távol van a megvalósulástól. Egy példával illusztrálva: bár a klasszikus iszlám jog szerint nő nem lehet bíró, mégis 16 évvel az iszlám forradalom után született olyan állami jogszabály, amely nők kinevezését engedi; lásd ARJOMAND, Said Amir (2007): *Sharia and Constitution in Iran. A Historical Perspective*. In AMANAT, Abbas – GRIFFEL, Frank eds.: *Shari'a: Islamic Law in the Contemporary Context*. Stanford, Stanford University Press. 161.

látszatra emlékeztet egy alkotmánybíróság iszlám variánsára, mivel kompetenciája és működésének alapvetése teljesen eltér egy modern nyugati jogállam alkotmánybíróságától, hiszen a normák illeszkedését nem elsősorban az alkotmányhoz, hanem az iszlám joghoz kapcsolódóan vizsgálja, ami igen tág interpretációs horizontot nyit, hiszen az iszlám jog sí'ita variánsa is számtalan iskolára, tudós véleményre és nézőpontra bomlik, azaz határai jóval elasztikusabbak, mint egy írott alkotmány konkrét szövege. Az Örök Tanácsának egyéb operatív tevékenysége (például az országos választások szervezése, a hatalmon lévők számára veszélyt jelentő jelöltek önkényes eltávolítása a passzív választók köréből) pedig semmilyen alkotmányos kontrollhoz nem kapcsolható, mivel közvetlenül a rezsím elnyomó funkciójához tapad.⁵²

Ez az új olvasatú iráni állam szinte még meg sem született, amikor a szükséghelyzet és az azzal történő érvelés esélye már kialakult, hiszen Szaddám Huszein Irakja fegyveresen támadta meg a belső káoszba fulladó országot, amely egy nyolcéves, igen véres és senki által meg nem nyerhető háborúhoz vezetett (1980–1988). Pusztán logikailag nézve ez a helyzet szinte tálcán kínálta annak lehetőségét, hogy az iszlám jog szabályait részben felfüggesztve, az állam a háborús szükséghelyzetre hivatkozva érvényesítse saját akaratát, az iszlám jog gyámsága alól felszabadulva. Mégsem ez történt, a darúra egészen más helyzetekben és érvek mentén vált az iráni politika diskurzusának főszereplőjévé. A háborús szükséghelyzetre alig történik utalás, azaz nem következik be egy általános háborús szükséghelyzet deklarálása és így az iszlám jog részleges vagy teljes felfüggesztése erre való hivatkozással. Ezzel szemben olyan, első látásra kevésbé jelentős ügyekre nézve kezdték el a szükséghelyzetet alkalmazni, mint a földtörvény vagy a nyugdíjreform. Alább a legérdekesebb esetek elemzése következik.

Az első példa közvetlenül az iszlamista hatalomátvétel során keletkezett jogalkotás eredménye, amelynek során az új vezetés

⁵² ARJOMAND (2007): *i. m.* 163.

igyekezett a bukott rezsिम törvényeit hatályon kívül helyezni, és saját ideológiája mentén újakkal pótolni azokat. Ez a forradalmi jogalkotási hevület az élet szinte valamennyi területére kiterjedt a magánjogtól a közjogig bezárólag. Az iszlamizmus ideológiája azonban nem egy egységes rendszer, hanem számtalan versengő felfogás keveréke, amely sajátosság szinte azonnal megmutatkozott, mivel az egyes irányzatok képviselői más jogfelfogás mentén képzelték el az új állam felépítését.

A vitára elsőként az a törvény adott okot, amely előírta, hogy a városokban lévő, parlagon fekvő területeket három éven belül vagy meg kell művelni, vagy házat kell rájuk építeni, ellenkező esetben államosítják őket. E törvény motivációja több elemből állt össze. Egyfelől a kormányszatnak azon szándéka, hogy a túlnépese-dett, jelentős mértékben fiatalokból álló iráni társadalomban enyhítse a lakásproblémát, mivel fiatalok milliói számára volt az önálló lakás elérhetetlen cél. A forradalmi kormányzat – a maga baloldali, populista elképzelései mentén – úgy gondolta, hogy a gazdagok tulajdonában álló, de parlagon maradó földeket közösségi célokra fel kell használni az említett cél elérése érdekében. Másfelől az új rezsिम meggyőződése volt, hogy a megdöntött rezsिम törvényei és ebből adódóan tulajdonviszonyai illegitímek, mivel nem az isz-lám jog, hanem az uralkodói szándék, illetve a nyugati jogrendszer mintájára születtek, és ezért az új isz-lám köztársaság számára el-fogadhatatlanok.

Mindezzel szemben állt a klasszikus isz-lám jog egyik alapve-tése, amely a tulajdonjog szentségét hirdeti mindenk felett. Annak megváltoztatására még az uralkodó sem jogosult. Az új rezsिम konzervatív képviselői és elsősorban a sí`ita jogtudósok egyöntetűen ezen a véleményen voltak. Éppen ezért a törvény nem élte túl a kri-tikákat, és egy új jogszabály váltotta fel. Ez az új törvény azonban nem tért el a jogalkotó eredeti szándékától, sőt, inkább tovább erősítette a tulajdonviszonyokba történő beavatkozást. A törvény másod-ik olvasata tehát még inkább az isz-lám jog alapvetése (a tulajdon szentsége) ellen foglalt állást, mint az első, éppen ezért szükség volt

arra, hogy az iszlámjog-ellenességet ne csak praktikus szempontokkal és kormányzati szándékkal, hanem iszlám jogi érvekkel is alátámasszák.

A megoldás a szükséghelyzetre történő hivatkozás lett. E törvény előírta, hogy minden városon belül található parlagon hagyott földterület, amely nagyobb a tulajdonos személyes szükségleteinél, az állam által birtokba vehető. Az indoklás arra az iszlám jogi szabályra hivatkozik, amelynek értelmében parlag nem lehet magánszemély tulajdonában, ám maga a jogalkotó is belátta, hogy ez az indok kevés egy ilyen mély beavatkozáshoz és államosításhoz, ezért a szükséghelyzetre és a közösség érdekeire hivatkozott. Ennek ellenére a törvény jelentős ellenállásba ütközött, nem csupán a tulajdonosok részéről, hanem az uralkodó elit tagjai részéről is, jelentős meghasonlást okozva ezzel. A tulajdonjog védelmében több parlamenti képviselő is felszólalt, és a jogtudósok is a törvény ellen foglaltak állást, ezért hamarosan revízió alá vetették, és módosításokkal igyekeztek az iszlám joggal összhangba hozni. Mivel azonban a változások csak a kisebb jelentőségű szabályokra vonatkoztak, a módosítás nem hozta meg a remélt eredményt, és ezért az Örök Tanácsa megállapította, hogy a törvény ellentétes a sarí'ával.

A törvény védelmezői továbbra is a szükséghelyzetre hivatkoztak, ám ezt az érvet többen több oldalról támadták. A klasszikus felfogás hirdetői szerint mindenki saját életének és tulajdonának a gazdája, és ezért ezek nem korlátozhatók, különösen nem az iszlámra történő hivatkozás révén, amely minden más vallással egyetemben, de azoknál erősebben védi a tulajdon szentségét és a tulajdonost is. Ennek alátámasztására még prófétai hagyományt is idéztek. Ennek értelmében a muszlimok tulajdona olyan szent, mint az életük. Mások érvelése szerint a közjó érdekében ugyan elvben lehetne a tulajdonjogot korlátozni, ám erre az állami szervek (parlament, kormány, miniszterek, forradalmi tanács) nem jogosultak, csak és kizárólag a muszlim közösség vezetője teheti ezt meg, jelen esetben a *rahbar*, vagyis Khomeiní személyesen. Ha ő korlátozná a tulajdonjogot, így az érvelés ellen már nem lehetne kifogást emelni,

ráadásul az Örök Tanácsa sem állapíthatná meg a rahbar döntésének iszlámjog-ellenességét, mivel ebben a pillanatban szembe kerülne a vilájat-i faqih elvvel, holott az Örök Tanácsának legfontosabb feladata éppen ezen elv maradéktalan érvényesülésének biztosítása és felügyelete. E csapdahelyzetből úgy igyekeztek kikerülni, hogy Khomeiní személyesen és később írásban is felhatalmazta a parlamentet, hogy alkosson a sürgőshelyzetre való tekintettel a fennálló probléma orvoslására alkalmas törvényt. Ám még ez sem hatotta meg az Örök Tanácsát, amely ismét megállapította az új törvény iszlámjog-ellenességét és több rendelkezését is megsemmisítette. Ezzel a kormányzati szándékot gyakorlatilag ellehetetlenítette, különösen, ha figyelembe vesszük, hogy a jogi eljárások (nem rövid) ideje alatt a program megvalósítása elkezdődött, így annak leállítása 500 ezer m² közösségi használatba (például iskola) vont föld sorsát tette teljesen bizonytalaná.

Ebben a helyzetben nem meglepő, hogy a parlament elnöke írásban kérte ismét Khomeiní segítségét, hogy a folyamat ne akadjon meg félúton. A rahbar ismét nyilatkozott: igen széles felhatalmazást adott a parlamentnek, deklarálva, hogy a törvényhozás jogosult minden intézkedés megtételére, amely az iszlám köztársaság rendjének megvédéséhez szükséges, akár a sürgőshelyzetre való hivatkozással is, ha az valóban fennáll, az intézkedés időleges, és megszűnik a sürgőshelyzet okának elmúltával. E világos szavakat olvasva a parlament ismét elfogadta a törvényt csak azért, hogy az Örök Tanácsa ismét megállapítsa iszlámjog-ellenességét. Az Örök Tanácsának érvelése szerint a jogalkotó nem bánt helyesen a sürgőshelyzet klasszikus iszlám jogból örökölt fogalmával, és jelentősen eltúlozta azt, ezért sürgőshelyzet valójában nem is áll fenn. Ráadásul a sürgőshelyzet nem is egyformán jelentkezik az ország összes településén, mivel a vidéki falvakban nyilván egészen más a lakásprobléma alakulása, mint a fővárosban. Ebből adódóan egy általános, az egész országra kiterjedő sürgőshelyzet deklarálása eleve téves és így iszlámjog-ellenes.

Az elsődleges iszlám jogi normák és a tulajdonjog védelme miatt tehát a törvény jogellenes, mivel nincs olyan körülmény, amely igazolná az eltérést az iszlám jog szabályaitól. Bármilyen logikus és konzekvens volt is az Örök Tanácsának érvelése, a politikai nyomás egyre jobban nehezedett a testületre, mivel a valóságban tényleg jelentős fejlesztési programot akadályozott. Ezért az újabb módosításokkal elfogadott törvényt már az Örök Tanácsa sem kifogásolta, és többéves egyeztetés után végre életbe lépett. Ezzel az iszlám köztársaság valójában azt az iszlám jogot annullálta aktuális érdekei és ideológiája szerint, amelynek bevezetése és betartása érdekében a rendszer elvileg létrejött. Az Örök Tanácsa volt az egyetlen intézmény, amely megkísérelte az iszlám köztársaságot önmagától megvédeni, ám végül ez nem sikerült, mivel csak lassítani tudta a folyamatot, de megakadályozni nem. Így végső soron az történt, hogy az ideológiai-utilitarista szempontok szerint az állam „sutba dobta” a saját legitimációs bázisát is adó iszlám jogot – egy iszlám jogi érvel. Ennek eredményeképpen 1987-re, vagyis néhány év leforgása alatt 529 millió m² cserélt gazdát, és került át a tulajdonosoktól a szegényekhez és a közösségekhez.

E folyamatot természetesen számtalan vita és panasz kísérte, amelyben a bíróság végül a tulajdonosoknak adott igazat az esetek többségében, ám ez a dolog lényegét már nem érintette. A probléma inkább az volt, hogy a törvény mindössze öt évre szól, hiszen sürgősségi helyzetre történő hivatkozással nem lehet határozatlan időre szóló törvényt alkotni. Az ötéves periódus azonban kevésnek bizonyult a célok megvalósítására, ezért újabb törvényt akartak hozni a kérdésben. Az újabb vitát elkerülendő azonban a rahbar kiadott egy olyan állásfoglalást, amely szerint a sürgősségi helyzetre csak abban az esetben hivatkozhat a parlament, ha az érintett törvényt kétharmados többséggel fogadták el. Az új, de szellemében azonos törvény ismét komoly ellenállást szült, elsősorban a konzervatív jogtudósok körében, akik világosan bizonyították, hogy egy általános társadalmi probléma nem azonos a sürgősségi helyzettel, avagy az ő analógiájuk szerint: az éhezés önmagában nem elégséges ok

jogellenes magatartásra, ilyesmire csak akkor kerülhet sor, ha valóban szükséghelyzet, azaz az éhenhalás veszélye áll fenn. E kritikák ellenére a törvényt a parlament elfogadta, így a lakásépítési program folytatódott.⁵³

Lényegében hasonló okok és folyamatok húzódtak meg a földtörvényel kapcsolatos vitában is, ahol az állami beavatkozást szorgalmazó, kormányon lévő radikális-populista irányvonal képviselői csaptak össze a bazári tulajdonos réteg érdekeit szem előtt tartó konzervatív jogtudósokkal, akik a tulajdon szentségét és a vállalkozás szabadságát hirdették, egyben elvetették az állami beavatkozás túlzott mértékét. A földkérdés még súlyosabb probléma Iránban, mint a fent részletezett városi ingatlan- és lakáshelyzet. A földkérdés valójában évezredes múltra megy vissza, és megoldatlansága számtalan probléma forrása az ókor óta. Már az Óperzsa Birodalomban (Kr. e. 6–4. század) is a legbefolyásosabb hét nemesi család kezén volt a megművelhető földek jelentős része, akik a királyt követően a legnagyobb földbirtokosoknak bizonyultak. A helyzet a pártus korban sem változott lényegében, a földbirtokos pártus nemesség az uralkodó ellensúlyát jelentette évszázadokon keresztül. A Szászánidakorszak (Kr. u. 3–7. század) ezt az öröklött struktúrát tovább erősítette, és főleg történetének utolsó harmadában szinte kasztrendszerre emlékeztető feudális struktúrát hozott létre, amelyben a földbirtokos arisztokrácia még az uralkodó fölé is tudott kerekedni (számtalan perzsa királyt buktattak meg, vakítottak meg, öltek meg a nemesség képviselői, ahogy a birodalom végső bukását is az jelentette, hogy a földbirtokosok nem álltak ki a támadó muszlim seregek ellen harcoló király mellett). A korszak végzetesen eltúlzott aránytalanságait mutatja, hogy a rendszer elleni parasztlázadás komoly vallási ideológiai alátámasztásra is lelt az egalitárius követelésekkel fellépő mazdakizmus képében.

⁵³ SCHIRAZI, Ashgar (1997): *The Constitution of Iran. Politics and State in the Islamic Republic*. London, I. B. Tauris. 176–184.

A muszlim hódítás persze jelentősen átrendezte a földtulajdonviszonyokat, ámde ettől a rendszer alapvetése változatlan maradt, ahogy nem hoztak lényeges fordulatot a nagy népvándorlás hatására felbukkanó új népelemek (szeldzsukok, mongolok, türkmének) és az általuk kialakított politikai struktúra sem. Ezért Perzsia a 19. században is lényegileg nagybirtokos feudális arisztokrácia által uralt terület maradt, noha több felvilágosult politikai vezető (maguk is nagybirtokosok) sokat tett a helyzet megváltoztatása érdekében. Amír Kabir meggyilkolása és Mirza Khan bukása azonban e törekvések letörését is jelentették, holott a rendszer torz következményei nyilvánvaló tényekben is megmutatkoztak. Ilyen hatás volt a tömeges éhínség, amelyen Mirza Khan úgy próbált segíteni, hogy saját földjeit osztotta szét a parasztok között.

Irán tehát egy öröklött, elavult, lényegében feudális földstruktúrával és az ahhoz tapadó politikai rendszerrel lépett a 20. századba. A nyugatias modernizációt végrehajtó Pahlavi-rezsim több próbálkozást is tett a földesurak hatalmának korlátozására és egy igazságosabb földtulajdon-szerkezet kialakítására az 1960-as és a 70-es években, amelyek reformprogramokba ágyazott földreformokként. A sokszor át nem gondolt reformok azonban legalább annyi problémát generáltak, mint amennyit megoldottak, annak ellenére, hogy a cél egyértelműen a kisbirtokosok helyzetének javítása volt. A tökeszegénység, a szakértelem és a gépesítés hiánya azonban a kisparaszti birtokokat nehéz helyzetbe hozta, így a reformok sok esetben éppen azokat hátráltatta, akiken segíteni volt amúgy hivatott. Fura fintora a sorsnak, hogy az így nincstelenné váló és a munka reményében a városokba özönlő egykori parasztokból lett nincstelének képezték aztán az iszlám forradalom legelhivatottabb társadalmi bázisát. A forradalom utáni földreformkísérletek tehát ebbe a szélesebb történelmi kontextusba helyezendők, vagyis nem lehet azt állítani, hogy a kisparasztok érdekében történő állami beavatkozás csak az iszlám forradalom ideológiájából, radikális-populista nézetrendszeréből táplálkozott, jóllehet annak is nyilván komoly szerepe volt.

A földtulajdon radikális reformjára még 1980-ban sor került egy törvénnyel, amely a parlagon álló és a legelőterületet államosította annak érdekében, hogy szétosszák a farmerek között. A megművelt földterület a tulajdonosoknál maradt, de csak abban az esetben, ha a tulajdonosok maguk is helyben lakó parasztok voltak (vagyis a távoli befektetők, „földspekulánsok” esetében nem lehetett szó erről), és ők is csak a saját megélhetésüket biztosító földterület nagyságának háromszorosa mértékében. Ha a föld nem a helyben lakó paraszté volt, de a tulajdonosának nem létezett semmilyen más megélhetési forrása, akkor az ehhez szükséges földterület kétszeresét tarthatta meg, minden más esetben a földtulajdon megszűnt, és a földet a helyi közösség lakói között kellett szétosztani. A *vörös sí'izmusnak* ez az agrárforradalma (természetesen) hatalmas ellenállást szült, nemcsak az érintett földtulajdonosok körében, ezért a törvény megalkotói már eleve a szükséghelyzetre hivatkoztak, hogy védeni tudják a tulajdonviszonyokba történő ilyen mély beavatkozást, amelynek sarí'aellenességét szinte bárkinek könnyű belátni.

A törvényjavaslat okozta felháborodás mértékét mutatja, hogy Khomeiní ajatollah személyesen volt kénytelen beavatkozni, és megtiltani a törvény végrehajtását. Ennek eredményeképpen egy újabb törvény született két évvel később, immár Khomeiní személyes felhatalmazásával. Ennek értelmében a parlament hivatkozhat a szükséghelyzetre, amennyiben azt szükségesnek látja. Ennek ellenére az új törvény már kevésbé volt radikális, ami viszont a radikális-populista tábor számára volt kevésbé elfogadható, akik érvelése szerint az iszlám tiltja a földmagántulajdont, amely ráadásul eleve jogellenesen jött létre a megbuktatott korábbi rezsim alatt. Az Örök Tanácsa azonban még ezt a felpuhított változatot is iszlámjog-ellenesnek tartotta, több okból is. Ezek közül a magántulajdon védelme mellett kiemelendő az az álláspont, hogy az iszlám köztársaság jogrendje nem alapulhat kivételes helyzetekre vonatkozó másodlagos és kiegészítő szabályokon akkor, amikor a szükséghelyzet a parlament által vélelmezett módon nem is áll fenn, és nincs is rá szükség,

hiszen az ország gazdasági problémáit a sarí'a elsődleges szabályai szerint is orvosolni lehet. Ezen érvek miatt a földtörvény második változata is megbukott, és a darúra sem segített rajta.

Három évvel később, 1985-ben azonban a törvényalkotás ismét nekirugaszkodott a földkérdésnek hasonló logika, de más szövegezés mentén, különösen, mivel a köztes időben történtek földfoglalások, amelyeket a törvény legalizálni kívánt. Ennek értelmében a földeket elfoglaló parasztok megtarthatták az általuk elfoglalt földeket, amennyiben nincstelenek voltak, helyben laktak, és nem volt semmi más megélhetési forrásuk. Ellenkező esetben a földet vissza kellett adni eredeti tulajdonosának. Művelés alatt nem álló föld esetében pedig a tulajdonos egy éves türelmi időt kapott ahhoz, hogy a földjét művelés alá vonja, ellenkező esetben a földjét kisajátítják (kártalanítás mellett), és az állam gondoskodik olyan új tulajdonosról, aki a földet meg is műveli. A háborús krízis közepette itt már nem is a tulajdoni szerkezet forradalmi ideológiával történő radikális megváltoztatása volt a cél, hanem az élelmiszer-ellátás biztonságának garantálása. Az Örök Tanácsa azonban még ezt a törvényt is sarí'aellenesnek tartotta és megsemmisítette, igaz, itt már nehezebb dolguk volt, és ezért nem is tartalmi, hanem formai hibákra hivatkozva annullálták a jogszabályt.

A kormányzat azonban még mindig nem adta fel, és egy évvel később (1986) új változatot nyújtott be, amelynek célja immáron kizárólag az elfoglalt földek helyzetének rendezése volt. Ez a törvény is a szükséghelyzetre hivatkozott, ezért kellett hozzá a kétharmados támogatás, amelyet végül is sikerült biztosítani, továbbá nem lehetett általános szabályként, csak időben korlátosként (három év) bevezetni. A kormányzat érvelése szerint szükséghelyzet azért állt fenn, mert az elfoglalt területek jogi sorsa évek óta rendezetlen, és ha a földeket visszaadják azok eredeti tulajdonosának (ez lenne a sarí'akonform-megoldás), akkor az azonnal parasztfelkeléshez vezetne, ami az ország stabilitását alapvetően veszélyeztetni, különösen a háború éveiben. Ez ráadásul nem is elméleti lehetőség, hanem bizonyított, mivel Kurdisztánban a parasztok már saját kezükbe

vették a dolgok irányítását, és egyszerűen felosztották a földeket egymás között. Amennyiben az állam nem avatkozik be, illetve a volt feudális földbirtokosok érdekeit védené, az egész rendszer legitimitása kerülne veszélybe, így az érvelés. Továbbá az Irak elleni háború sem lenne megnyerhető, mivel a parasztkatonák, akiknek az eddigi sikerek jelentős mértékben köszönhetőek, hátat fordítanak a rendszernek. Az Örök Tanácsa végül elfogadta ezeket az érveket és a sürgősségi helyzetre történő hivatkozást, de ragaszkodott a törvényben annak kimondásához, hogy az utólagos legalizálás nem vonatkozik olyan földekre, amelyekre nézve eddig földfoglalás nem történt.⁵⁴

Szintén az állami beavatkozás és a tulajdonvállalkozás szabadságának ellentmondása éleződött ki a kereskedelem állami szabályozása körüli vitában. Ahogy az eddig elmondottak alapján az várható, a radikális-populista irányvonal képviselői a jelentős állami beavatkozás mellett kardoskodtak, míg a hagyományos nézőpontot hirdető jogtudósok a bazáriak szabadságát emelték ki. Ezt az ideológiai vitát tovább élesítette az Irak elleni háború, amelynek során az ellátás több esetben is veszélybe került, ami egyfajta „hadigazdálkodás” bevezetését tette szükségessé a kormányzat képviselői szerint. Ennek értelmében mind a belföldi, mind a külkereskedelmet jelentős állami kontroll alá vonták, és erősen korlátozták a piac szabadságát, ami pedig az iszlám forradalmat anyagilag és erkölcsileg is támogató bazári réteg érdekei ellen történt. Az egyre növekvő áruhiány és a nyomában fellépő vágató infláció végül arra ösztönözte a kormányt, hogy megalkossa a belkereskedelemtől szóló törvényt, amely a Kereskedelmi Minisztérium hatáskörébe vonta az áruforgalmat. A törvény az áruk három csoportját különböztette meg: az alapvető, a szükséges és a közönséges javak körét. Erre azért volt szükség, mert az állami beavatkozás az árukategóriákat követte, azaz az alapvető javak tekintetében a miniszteriális beavatkozás hatóköre jóval szélesebb volt, mint a közönséges javak esetén.

⁵⁴ SCHIRAZI 1997: *i. m.* 184–188.

A törvény lehetővé tette a nagykereskedelem mellett a kiskereskedelmi viszonyokba történő beavatkozást is, akár ármaximalizáló rendeletekkel, akár készletfelhalmozással vagy éppen nagyarányú piacra bocsátással is. Aligha meglepő, hogy az Őrök Tanácsa elutasította a törvény jóváhagyását, mivel nézete szerint a törvény egyszerre áll szemben a hagyományos iszlám joggal és az iráni alkotmánnyal. Még a rendszer és Khomeini legbelső köreihez (akkor még) tartozó Montazeri ajatollah is élesen szembefordult a törvénnyel, és elutasította az állam jogát arra, hogy beavatkozzon a bazar viszonyaiba. Az Őrök Tanácsa ennek ellenére nem foglalt el mereven elutasító álláspontot (hiszen a gazdaság helyzete nyilván előttük is ismert volt), és felkínált egy kiutat a kormánynak: érvelésük szerint a törvény ugyan sarí'a- és alkotmányellenes, ám ha a kormányzat szükséghelyzetre hivatkozással ismét betérjesztené, az elfogadható lenne. Erre azonban mégsem került sor, mert erre az időre a kormányzat rendeleti és egyéb úton olyan jelentősen kiterjesztette a hatalmát a kereskedelmi viszonyokra, hogy már nem volt szüksége a szükséghelyzet általi legitimációra. Ezen végülis nem a jogi érvek, hanem a politika környezetváltozása segített: a bazáriak érdekeit képviselő Rafszandzsáni elnöksége meghozta a „thermidori fordulatot” az iráni forradalomban, amely a radikális-populista irányvonal háttérbe szorulását eredményezte, és ezáltal az állam beavatkozást sürgetők befolyása is csökkent.

Ezzel párhuzamosan zajlott a külkereskedelmi törvény vitája is, hasonló logikák mentén, ám a helyzetet itt bonyolította az, hogy a külkereskedelem irányítása az iráni alkotmány szerint is az állam feladata (44. §). Más szavakkal ez azt jelenti, hogy aki a külkereskedelmi törvény ellen érvel, az az alkotmányt is kétségbe vonja, ami elég delikát helyzetet eredményezett. A radikális-populista erők által irányított kormányzat ezért ereje és igaza teljes tudatában nyújtotta be a külkereskedelmi törvényt, amely az egész szektort gyakorlatilag államosította, és a külkereskedelmet különböző állami intézményekre és bürokratikus szervekre bízta volna, ami a piaci logikát teljesen marginalizálta. Az alkotmányon kívül még

a *Korán* azon versére is hivatkoztak, amely szerint megengedhetetlen, hogy muszlimok felett nem muszlimok uralkodjanak, márpedig a globális kapitalizmus által pontosan ez történik, aminek kizárólag az iszlám köztársaság beavatkozása vethet véget. A törvény vitájában ez az érv sokadszor is felmerült, ám a törvény ellenzői inkább arra hivatkoztak, hogy az iszlám világában a kereskedelem szabadsága alapelv és öröklött szabadság, amely már a kalifátus kora óta jelen van. Azért, hogy elkerüljék annak kimondását, hogy maga az iráni alkotmány is sarí'aellenes abban a pontjában, amely a külkereskedelem államosítását írja elő, inkább az alkotmány azon passzusát emelték ki, amely a tulajdon szabadságát garantálja. Az Örök Tanácsa nem finomkodott ennyire amikor kimondta, hogy a törvény ugyan nem ellentétes az alkotmánnyal, de teljes mértékben szembe megy a hagyományos iszlám joggal és annak tulajdonfelfogásával, amikor valamennyi export- és importtevékenységet az állam monopóliuma alá vonja. A megoldás itt is a sürgősségi helyzetre való hivatkozás és a kétharmados többség lett volna, de a kormány erről letejt, mivel más eszközökkel valóstította meg elképzeléseit. A radikálisok befolyását a külkereskedelemben is Rafszandzsani elnöksége törte meg.⁵⁵

Összességében tehát megállapítható, hogy a sürgősségi helyzet az iráni kormányzat kezében a radikális-populista vörös sí'ita ideológia megvalósításának eszköze lett, amely a forradalmi egalitáriánizmus mellett a kiterjedt állami beavatkozást pártolta. Mivel a hagyományos iszlám jog felfogása leginkább a laissez faire koncepciójához áll közel, az állami beavatkozást pártolók ezzel törvényszerűen szembekerültek a sarí'a normáival és felfogásával. Mivel az iszlám köztársaságban ez elvi lehetetlenség, kénytelen voltak egy olyan iszlám jogi eszközhez nyúlni, amely igazolja (legalább részlegesen) az iszlám jogtól való eltérést, így találtak rá a *sürgősségi helyzet* fogalmára. Ezzel azonban visszaéltek, és kiforgatták saját jogpolitikai céljaik elérése érdekében az eredeti koncepciót,

⁵⁵ SCHIRAZI (1997): *i. m.* 192–197.

és gyakorlatilag egy teljes jogrendszer kívántak a szükséghelyzetre építeni. Ennek az Örök Tanácsa vetett véget, papíron legalábbis, ami ugyanannak az iráni iszlám forradalomnak a terméke, mint a radikális-populista kormányzat. Az Örök Tanácsa nem tett semmi mást azon kívül, mint amire létrehozták: az aktuális körülményekre való tekintet nélkül, némiképp doktriner módon, de érvényesítette a sarí' a fő uralmát az állami jog, illetve ha kell, a kormány és a parlament felett, ugyanakkor proaktív módon semmit sem tett a tengeri alkotmányos konfliktus feloldására. Ebben a rahbar, vagyis Khomeiní ajatollah játszott volna kulcsszerepet, ám ő ezt láthatóan hátrította, mivel sem azt nem akarta felvállalni, hogy a nyíltan sarí'aellenes kormányzat mellé áll, sem pedig azt, hogy az iszlám jog merev alkalmazásával lehetetlenné tegye a kormányzat működését egy háborús évtizedben, amikor olyan súlyos problémák, mint a földfoglalások vagy az élelmiszerhiány nemcsak a háború kimenetelét, hanem a rezsím túlélését is veszélyeztették. Finom manőverezéseivel ezért egyik oldal mellett sem tette le a voksot, mivel az Örök Tanácsát hagyta működni, és állásfoglalásait elfogadta, ugyanakkor azzal, hogy a parlamentet több esetben is felhatalmazta a szükséghelyzetre való hivatkozás melletti jogalkotásra, a kormányzatot sem lehetetlenítette el. Ez persze semmit sem von le annak a megállapításnak a helyességéből, hogy a szükséghelyzetre való hivatkozással politikai okokból gyakorlatilag visszaéltek, és állami jogpolitikává süllyesztették.

A jogalkotási zűrzavart, pontosabban a probléma mögött álló ellentmondó koncepciók versengését végül egy új szervezet felállításával igyekeztek megoldani, amelynek neve is sokat elárul: Maszlahat Tanács. A tanácsot eredetileg azért állították fel, hogy kompromisszumra jusson a törvényhozás és az Örök Tanácsa közti vitákban, és ezáltal előmozdítsa a jogalkotást. Az eltelt évek tapasztalatai szerint e cél elérése még távol van, ugyanakkor a tanács

egyre inkább a rahbar konzultatív testületeként kezd el működni, és az állam (jog)politikai céljait kívánja megszabni.⁵⁶

A maszla ha és a maszál ih murszala megítélése a sí'ita jogtudományban vitatott helyzetű, hiszen alapvetően egy szunnita jogértelmezési technikáról és módszerről van szó. A sí'ita jogtudósok jelentős része kétségbe vonja alkalmazhatóságát és jogszerűségét, így „a sorsnak fura fintora”, hogy éppen egy sí'ita iszlám köztársaság volt kénytelen ehhez az eszközhöz folyamodni, amikor a hagyományos sí'ita jog nem segített, és a szükséghelyzet sem kínált megoldást. A *közérdek*, *közjó* fogalmát persze úgy értelmezték, hogy elsődleges módon a fennálló rezsím érdekeit jelentette, és annak fennmaradását szolgálta. Ebben a kérdésben is a rahbar szava volt a döntő, aki kijelentette, hogy a fennálló rezsím érdeke minden más kérdésnél fontosabb, és azt meg is kell valósítani, bármi áron. Az alapprobléma az, hogy az iszlám jog egy vallási közösség jogrendszere, amely nem arra lett kifejlesztve, hogy egy modern, területiális államot működtessen, illetve annak jogrendje legyen. Ez a probléma nem új keletű, mivel az állam irányából már a közép-kor során érzékelték a *sarí'a* elégtelen voltát, ezért állami normákkal (*qánún*) pótolták a hiányzó normákat, döntően a közigazgatás és az adózás területén. Az iszlamista forradalom ideológusai azonban erről nem akartak tudomást venni, azon elméleti alapállásuknál fogva, hogy az iszlám jog elegendő egy állam irányításához is. Természetesen ez nincsen így, és a valóság lassan, de feltartóztathatatlanul begyűrűzött az iráni vezetésbe, ahol az ideológiai doktrinenség és a realizmus feszült egymásnak.

A pragmatisták számára egyre nyilvánvalóbbá vált, hogy a hagyományos iszlám jog nem teszi lehetővé az állam hatékony vezetését, mi több, az állam létét is képes veszélyeztetni, amennyiben szabályait és alapvetését hüen követik. Ezzel szemben a sarí'a pártján állók azon iszlamista rögeszmét hangoztatták, hogy egy valóban iszlám köztársaságnak a sarí'án és nem máson kell

⁵⁶ ARJOMAND (2007): *i. m.* 160.

nyugodnia, ezért minden ennek ellentmondó törekvés káros és az állam alapvető ideológiai támaszát gyengíti. E nézet képviselői mindenféle államigazgatási felelősség nélkül hangoztatták nézetüket, azaz nem terhelte őket a vezetés csődjéért való felelősség. Ezen, döntően ideológiai alapállásból származó ellentmondás legnyilvánvalóbb példája az adótörvények körüli vita. A hagyományos sí'ita iszlám jog az adónak három fajtáját ismeri és fogadja el legitimnek. Az egyik az alamizna, a *zaka*t, amely az iszlám egyik pillére is, és valójában a szegények támogatást célzó közvetlen juttatásként, egyben etikai princípiumként határozható meg, amely lényegét és eredetét tekintve nem is tekinthető igazán adónak. A másik adófajta a *khomsz*, az ötöd, vagyis olyan vagyoni adó, amelyet a sí'ita klérusnak kell fizetni, és amely anyagi függetlenségüket, iskoláik fenntartását biztosítja. Végül a harmadik adónem a *dzsizja*, vagyis a keresztények és a zsidók által fizetendő fejadó, amely garantálja biztonságukat bármely muszlim társadalomban, amennyiben az iszlám jog számukra előírt, hátrányosan megkülönböztető egyéb szabályait betartják. E fenti három adónem mellett elismerték még a földadó, a *kharadz*s jogosságát is, ezen túlmenően viszont semmit.

Ahogy azonban egyre nyilvánvalóbbá vált a fennálló adóügyi rendszer tarthatatlansága, a vita azonnal elkezdődött a hatalmi elit tagjai között. A konzervatív, egyben semmilyen kormányzati felelősséggel nem bíró, jórészt a medreszék magányából érkező jogtudósok véleménye szerint a hagyományos jogrend biztosította adórendszer megfelelő, különösen, ha a *khomszot* kifizetik. Ebben az érvelésben lehetetlen nem észrevenni a saját privilégiumait féltő sí'ita klérus önérdék-érvényesítő képességét, amely amúgy az iszlám forradalom előtti években is megmutatkozott (a klérus azért állt, többek között, a királyi rendszert megdönteni kívánó társadalmi mozgalom élére, mert a korábbi rezsím megfosztotta anyagi bevételeitől és társadalmi befolyásának jelentős részétől). További adók bevezetése egy másik nézet szerint is ellentétes a klasszikus iszlám joggal, ám legitimálható, amennyiben a közjóra és a szükséghelyzetre történik hivatkozás. A harmadik nézet képviselői

pedig a rahbar autoritása mögé igyekeztek bújni, azt állítva, hogy mint az iszlám köztársaság és a forradalom vezetője a rahbar jogsult sarí'án kívüli adókat is bevezetni.

Amíg a vita tartott, a gazdasági összeomlás is folytatódott, így végülis újabb adókat kivető törvény született, amely azonnal a viták kereszttüzébe került. Az első nézet képviselői nem fukarkodtak a jelzőkkel, és egyenesen azt állították, hogy az új adótörvény veszélyesebb az iszlám köztársaságra, mint az USA vagy a Szovjetunió, mivel muszlimok milliónak tulajdonát veszélyezteti, ez pedig teljesen ellentétes az iszlám felfogásával. Még a rendszer olyan hű kiszolgálói, mint Azarí Qumí ajatollah is a törvény ellen foglalt állást, igaz, csak a szükséghelyzetre/közjóra történő hivatkozást hiányolta belőle. Hasonlóan foglalt állást az Örök Tanácsa is, míg az állam képviselői, nem meglepő módon, azt hangoztatták, hogy megfelelő bevétel hiányában az állam fenntarthatatlan. A vitát végül az addig hallgató Khomeiní döntötte el az etatisták javára, mivel nyilván nem vállalhatta fel az állam pénzügyi összeomlását egy háborús évtizedben. De így is sokáig tartott még, mire egy mindenki számára elfogadható adótörvény született.⁵⁷

Első látásra kevésbé életbe vágó ügy volt a zene, tánc és a játékok ügye. Ahogy az közismert, a muszlim jogtudósok igen komoly ellenszenvvel viseltetnek a szórakozás különböző formái ellen, amelyekben mindig bűnre csábító alkalmakat és Allah útjáról történő eltérést láttak. A vita a középkor óta tart a sí'ita és a muszlim jogtudósok között egyaránt, de a vita nem az alapelvek körül forog, hanem az egyes részletkérdéseket érinti (például szabad-e kislányoknak babákkal játszaniuk, vagy a babák már bálványoknak tekinthetők; szabad-e sárkányeregetéssel szórakozni gyerekeknek és felnőtteknek egyaránt [mivel az afgánok körében ez szinte nemzeti sport, elég nagy megdöbbenést keltett, amikor a doktrinerségükről közismert tálibok betiltották a sárkányeregetést]; szabad-e sakkozni stb.). A modern sí'ita jogtudósok is a zene és a tánc szinte

⁵⁷ SCHIRAZI (1997): *i. m.* 237–239.

valamennyi formája ellen szót emeltek, így nem csupán az éneklést, táncot vagy az abból történő megélhetést ellenezték, hanem a zene hallgatását is. Mindezt abban az Iránban, ahol a tradicionális iráni zene előadásának és élvezetének több évszázados hagyománya van, és ahol épp ez a zenei kultúra a forradalom ügyének előmozdítását is célozta.

Ennek ellenére a forradalmi hevület és az ideológiai szűklátókörűség győzedelmeskedett, és a forradalom első napjaiban minden zenei tevékenységet betiltottak, énekeseket és táncosokat fizikailag is bántalmaztak (főleg a nőket), mozikat, színházakat gyújtottak fel, és megtiltották a zenei tartalmak közvetítését a rádióban, illetve a televízióban is. A zene totális betiltásán mindössze egyetlen rés mutatkozott: a lakodalom, ahol elvben nem volt tilos a zene, de csak az iszlám moralitásának korlátai között. Ezen túlmenően tilos volt mindenféle zenei tartalmú anyag kazettákon vagy más adathordozón történő importálása is, sőt, fegyveres testületet szerveztek korábban behozott felszerelések és anyagok elkobzására. Ez a végtelen keményvonalas politika természetesen az iráni társadalom jelentős részét a rezsim ellen hangolta, amelynek vezetői kezdték is érzékelni a problémát, ámde a visszalépés nehéz volt, mivel épp ők deklarálták a szórakozás ezen eszközeinek erkölcsstelenségét, ezért csak több lépésben és óvatosan tettek engedményeket. Először a rádió és a televízió útján történő közvetítést engedélyezték, mivel ezek felett amúgy is nagyon szigorú állami cenzúra érvényesült. Ezzel a hagyományos iráni zene visszakerült az elfogadottság szintjére, ezt követték azon egyéb zenei tartalmak, amelyek „nem frivolak”, és amelyek közvetítéséhez a vezetés hozzájárult.

A rezsim indoklása azonban még politikájának megváltozásánál is érdekesebb. Mint olyan sok más alkalommal, a rendszer nézőpontját az ultrakonzervatív nézeteiről ismert Azarí Qumí ajatollah fogalmazta meg, és ebben a közjóra hivatkozás kiemelten fontos elem, ahol a közjó persze a fennálló rendszer érdekeivel azonos. Érvelése szerint az emberek mindenképpen zenét fognak hallgatni, még ha a kormányzat tiltja is azt, ám ameddig a tiltás érvényben

van, addig külföldi zenéket és adókat hallgatnak és néznek, ahonnan pedig elsősorban rendszerellenes politikai tartalmakat is közvetítenek. Ha tehát a kormányzat azt szeretné, hogy az iráni társadalom jelentős részét ne mérgezzék meg ellenséges hatalmak propagandái, akkor a közjó e nyilvánvalósága miatt engedni kell a hazai zene művelését és élvezetét, mivel ez amúgy is ellenőrzött, irányított módon zajlik.⁵⁸

Így alakította át a rendszer néhány év alatt saját, több évszázados, merev nézetrendszerét politikai okokból a zenehallgatás javára, a közjóra történő hivatkozással, amelynek során saját nézetrendszerét vonta kétségbe, de a rezsim fennmaradása sokkal fontosabb volt annál, hogy következetesen érvényesítsék azt az iszlám jogot, amelynek megvalósítására elvben az iszlám köztársaság létrejött. E devianciát pedig az iszlám jog egy bevett elemével, a közjóra történő hivatkozással érték el, amely – elvben – a sí'ita jogtudósok szerint csak a szunnita jogászok erkölcsileg kétségbe vonható fegyvere. Mindez azonban nem feltétlenül csak a hatalmi elit cinizmusát bizonyítja, hanem rávilágít arra az ellentmondásra, hogy a hagyományos iszlám jog idealizmusával nem lehet egy modern territoriális államot irányítani, és a választás kényszere folyamatosan a kompromisszumok, illetve részben az ideológiai önfeladás irányába hajtja a rendszer szereplőit. Az, hogy mindezt öröklött, hagyományos jogi érvekkel támasztják alá, csak a valóság elrejtése és a látszat fenntartására tett kísérlet, amely azt hivatott bizonyítani, hogy még mindig a klasszikus sarí'a uralkodik.

Malajzia: drogprevenció mint szükséghelyzet

Malajzia maláj és muszlim dominanciájú ország a középkor óta, ahol az etnikai különbségek több probléma forrásai, mint a vallási megosztottság. A malajok lakta területek már évezredek óta lakottak,

⁵⁸ SCHIRAZI (1997): *i. m.* 240–242.

ám az első, centralizált politikai egységek megjelenésére a 2–3. századig várni kellett (Kedah). Ebben a történeti periódusban az indiai hatás nagyon erős volt kulturális és vallási szinten egyaránt, mivel a hinduizmus éppúgy éreztette hatását, mint a buddhizmus.

A 14. században Melaka emelkedett fel, amely gazdagságát a távolsági kereskedelemnek köszönhette. Ennek következtében Melaka az indiai hatás mellett kínai és muszlim befolyás alá is került, ami meghatározó volt az ország további története szempontjából, mivel lassan megkezdődött a kínai etnikumú lakosság beáramlása, amely a 20. század során súlyos konfliktusok forrása lett. Az iszlámot pedig Melaka egyik uralkodója vette fel, amely vallás az uralkodó vallási tolerancia miatt gyorsan terjedt, és a malájok vallásává vált az évszázadok során. A gyarmatosítást a malájok sem kerülhették el, először a portugálok jelentek meg, őket csak a hollandokkal karöltve sikerült kiszorítani, ám ennek következtében a hollandok jelenléte állandósult. A hollandokat később az angolok váltották fel, akik protektorátussá alakították át a malájok lakta világ egy jelentős részét. Közben a gumiiipar óriási lendületet vett az országban, ami a kínaiak további betelepüléséhez vezetett. Ezt törvények útján igyekeztek korlátozni. Malajzia függetlenségét 1957-ben nyerte el, mikor életbe lépett saját alkotmánya. Az új maláj föderációnak Szingapúr is tagja volt, ám 1965-ben kivált, és az önálló államiságot választotta. A modern Malajzia legnagyobb problémája továbbra is az etnikai ellentét maradt, amely erőszakos cselekményekbe is torkollott. Ezen csak a szükségállapot bevezetésével lehetett úrrá lenni (1969). Azóta a helyzet normalizálódott, és Malajzia jelentős gazdasági növekedést ért el az elmúlt évtizedekben, aminek hatására az ország egy agrártársadalomból egy modern, ipari high-tech-társadalommá vált, annak minden ellentmondásosságával együtt.⁵⁹ Ezek közül is a legsúlyosabb a drámai mértékben növekvő

⁵⁹ SARDESAI, Damodar R. (2013): *Southeast Asia. Past and Present*. Boulder, Westview Press. 285–316.

kábítószer-fogyasztás, amelynek megfékezésére a maláj kormányok több kísérletet is tettek.

Szemben Iránnal, Malajzia nem iszlamista ideológián nyugvó centralizált, hanem döntően modern nyugati jogelvek alapján működő, helyi autonómiákat is biztosító föderatív állam. Az alkotmány garantálja az emberi jogok széles skáláját a személyes szabadságjogoktól a politikai szabadságjogokig, mindezt az alkotmány legelején tételezve, ahol a vallásszabadság is megjelenik (5–12. §). Találni sem lehetne ezért két ellentétesebb országot, mint Irán és Malajzia, ennek ellenére az iszlám jogra történő hivatkozás mindkét országban perdöntő jelentőségű, arra nézve, hogy az adott kormány politikája megvalósítható-e egy más érvek felé kevésbé fogékony társadalomban. Mindez a hagyományos iszlám jog és jogtudósok töretlen befolyását bizonyítja.

A gazdasági prosperitás megjelenésétől, de különösen az 1980-as évektől kezdve a kábítószer-fogyasztás egyre nagyobb méreteket öltött, amelyet végül biztonsági kockázatnak minősítettek, és így sajátos, a világ legszigorúbb kábítószer-törvényei közé tartozó törvényt (halálbüntetés) léptettek életbe. A kétezres évek elejére már közel milliós számot adott ki a kábítószer-fogyasztók száma a 31 milliós országban. Ezzel párhuzamosan a HIV-/AIDS-megbetegedések száma is ugrásszerűen nőtt, jelentős részük olyan ártatlan háziasszonyok közül kerül ki, akikre a betegség a drogfüggő vagy prostituáltakhoz járó férjük útján terjed át, és ezzel a probléma már lényegileg a család intézményét is veszélyezteti. Ezen a ponton a maláj kormány a vasszigor politikája mellett döntött, és igen kemény büntetéseket előíró törvényt alkotott, amelyek kötelező halálbüntetést írnak elő a kábítószer-kereskedelemben részt vevőkre. A szigor azonban nem vezetett eredményre, ezért a teljes irányváltás jegyében inkább a megelőzésre és a károk csökkentésére helyezték a hangsúlyt egy új program beindításával (HRP), amely valamelyest csökkentette a függők és a fertőzöttek számát. Ennek ellenére a program a muszlim jogtudósok többségének éles kritikáját váltotta ki, mert véleményük szerint a törvény

ahelyett, hogy tiltaná és üldözné az iszlámellenes kábítószer-fogyasztást, inkább a károk csökkentését pragmatikus módon, és ezzel közvetve támogat egy iszlám erkölcsiségbe ütköző magatartást. Ezen túlmenően azt is javasolják, hogy vezessék be kötelező jelleggel a HIV-/AIDS-teszt elvégzését azokon a személyeken, akik házasságot kívánnak kötni. A javaslattal szemben éles kritikákat fogalmaznak meg a maláj emberi jogi szervezetek, amelyek szerint a fertőzöttek jogait sérti a javaslat, ám a muszlim jogtudósok azzal érvelnek, hogy ez nem hátrányos megkülönböztetés, mivel a fertőzöttek is köthetnek házasságot, ugyanakkor a jövőbeni házassági partner korrekt tájékoztatása a betegségről szükséges követelmény, mert ellenkező esetben a házasság akár érvényteleníthető is. Az érvek hatására több államban be is vezették a vizsgálatot, amelyet szövetségi szintre akarnak kiterjeszteni. Ugyanakkor a muszlim jogtudósok azon kisebbségi álláspontja, amely szerint a HIV-/AIDS-fertőzötteket el kell különíteni a társadalomtól és karanténba kell zárni, nemcsak az emberi jogi szervezetek, hanem a többség ellenállásába is ütközött. A HRP ellenzői szerint a program csak rövid távon érhet el eredményeket, de hosszú távon biztosan nem, sőt, inkább társadalmi katasztrófához vezet, ezért iszlámellenessége miatt mindenképpen el kell utasítani azt. A HRP támogatói azonban azzal érvelnek, hogy a drog-/HIV-/AIDS-probléma társadalmi szinten jelentkező, szükséghelyzetet jelentő járvány, és ezért lehetőség van meghatározott időre sajátos szabályok bevezetésére. Röviden, a maláj kormány a kábítószer-ellenes küzdelmet a darúra logikája alapján és arra hivatkozva akarta megvalósítani.⁶⁰

A program muszlim ellenzőinek legfőbb kifogása a megközelítés pragmatizmusa, mivel nem foglalkozik a cselekmények erkölcsi és jogi megítélésével, így aztán nem is üldözi azokat, hanem egyszerűen elfogadja, mint egy olyan társadalmi tény, amely a jogalkotó (vagy bárki más) szándékától teljesen függetlenül létezik, és megszüntetésére nincs se mód, se esély. Ezért inkább az így okozott

⁶⁰ SAFIAN (2010): *i. m.* 190–199.

károk csökkentésére helyezi a hangsúlyt mind a prevenció, mind az utókezelés vonatkozásában. Ez a megközelítés azonban a muszlim jogtudósok és sok muszlim hívő szerint ellentétes az iszlám jog logikájával és szellemiségével, több okból is. Elsőként és mindenkifelett azért, mert morálisan elítélendő cselekményekről nem mond morális ítéletet, hanem elfogadja tényként. Az iszlám jog szerint a bűn(cselekmény) elítélendő, morálisan és jogilag egyaránt, márpedig a drog fogyasztása és a prostitúció egyértelműen bűncselekménynek számít. Az ilyen cselekmények elkövetőit felelősségre kell vonni, és meg kell büntetni a jog által meghatározott módon és nem egy végtelen pragmatista megközelítésben kezelni a benne lévőket. További probléma, hogy ezeket a jelenségeket nem szabad egyszerűen társadalmi jelenségeként elfogadni, hanem minden eszközzel küzdeni kell ellenük, legyen az bármilyen nehéz is, mert a jogellenesség tartós vagy folyamatos fennállását nem lehet tolerálni. Ennek következtében a HRP-program iszlámjog-ellenes, mert alapfilozófiája szemben áll az iszlámmal és annak jogrendjével. Mégis, bár maga a program a sarí'ába ütközik, így többek érvelése, a darúra alapján mégis elfogadható, amennyiben időben korlátos intézkedésről van szó, és emberi életeket ment meg akár a kezelés révén, akár preventíven. Ezért a kevésbé dogmatikus, a program pozitív oldalait is látó gondolkodók (ismét) a darúrába tudnak kapaszkodni annak érdekében, hogy a realitások előtt meghajolva be tudjanak vezetni egy olyan komplex kormányzati intézkedéscsomagot, amelynek elméleti iszlámjog-ellenességéről amúgy ők maguk is meg vannak győződve.

A drog fogyasztásához való viszony az iszlám jogban amúgy nem egyértelmű, és nincs szöveges alapja, mivel a koráni alapszöveg csak a vörösbor (*al-khamr*) tilalmazza, de másra nem tér ki. Már önmagában ez a szabály is évszázados vitákra adott okot. Csak a vörösbor tilalmas, vagy a tiltó szöveg kiterjesztő értelmezéssel minden más alkoholtartalmú itatra is vonatkozik? Mi az oka és az alapja az analógiával történő kiterjesztésnek? Az általános alkoholtilalomból levezethető-e a drogfogyasztás tilalma? Ezekre

a kérdésekre nézve sem a *Korán*ban, sem a prófétai hagyományban nincs teljesen egyértelmű megoldás, így a válaszok jogi iskolánként és jogtudósonként változtak, jóllehet a tendencia egyértelműen az általános tilalom irányába mutatott. A drogfogyasztás feltehetően messze nem volt olyan mértékű társadalmi probléma a korabeli Arábiában, mint az alkoholizmus, ennek következtében a szabályok is inkább ez utóbbira koncentráltak.

A drogfogyasztás feltehetően már a 9–10. század környékén megjelenhetett, mivel ekkor keletkeztek a jogtudományban az első tiltó jogi szövegek (Muzáni, Tahávi), hiába igyekeznek a drogfogyasztást a hódító mongolokat érthetően nem kedvelő és ellenük fegyveresen is harcoló jogtudós, Ibn Tajmijja (meghalt 1328-ban) a mongolok által okozott bajok között feltüntetni. A 15. századi jogtudós, al-Szujúti (meghalt 1505-ben) már a drogok négy kategóriáját is ismerte, ezek közül az első olyan enyhe, hogy semmilyen hatással nem bír az emberi szervezetre, a második kategóriába tartozók is alig valamivel. A harmadik kategóriás drogoknak már komoly hatásuk van, de messze nem halálosak, míg a negyedik kategóriába tartozók halált is okozhatnak. Ebbe az axiológiai rendszerbe növények és azok illatanyagai is beletartoztak, vagyis al-Szujúti rendszere nemcsak a muszlimok körében jól ismert hasisra és ópiumra koncentrált, hanem olyan növényeket és anyagokat is magában foglal, amelyek kisebb dózisban akár orvosságként is felhasználhatók. Ennek oka, hogy ebben a megközelítésben a drogok elsősorban mérgek, különösen azok, amelyek nagyobb dózisban halálhoz is vezethetnek. Például az alapesetben a második kategóriába tartozó szantálfa orvosságként is bevált (például fejfájás ellen), de nagyobb dózisban akár halálos is lehet. A legszigorúbb megközelítést – nem meglepő módon – Ibn Tajmijja fogalmazta meg, aki szerint a drogok minden típusa tilalom alá esik az al-khamr analógiája alapján, és ez az analógia megítélése szerint tökéletesen meg is áll. Ezen továbblépve még azt is kijelentette, hogy aki ezzel nem ért egyet az hitetlen (*káfir*), ezzel azonban egyedül maradt, mivel a többi jogtudós elhatárolódott ettől a nézettől.

Abban mindenki egyetértett, hogy a drog fogyasztása büntetendő, ám annak fajtája és mértéke vitatott volt. Azok, akik teljesen elfogadták az al-khamr analógiáját, azt vallották, hogy ezért az alkoholfogyasztásra kirótt büntetést kell alkalmazni, vagyis a 40–80 korbácsütést, míg mások szerint az analógia csak a cselekmény tilalmas jellegét állapítja meg, de nem a szankcióját, ezért a büntetés nem a *hadd* (az iszlám jog által előírt szankció), hanem a *ta'zír* (az állami autoritás által előírt diszkracionális büntetés) terepébe tartozik. Egyedül a más összefüggésben szinte ismeretlen jogtudós, al-Muzaddzsad volt más véleményen, aki bár egy *fatvában* (jogi vélemény) először a drogfogyasztás ellen foglalt állást, később saját személyes tapasztalatai révén megváltoztatta a véleményét, kijelentve, hogy a hasis fogyasztása energetizál és vitalizál, és ezt maga is megtapasztalta a vallási előírások (ima, böjt, zarándoklat) megvalósítása során, ezért a hasis legálisnak tekinthető. Természetesen a többség nem követte ezt a szélsőséges véleményt, és inkább a teljes tiltást támogatták, ami azzal a következménnyel járt, hogy még orvosi célra sem engedélyezték, a legkisebb mértékben sem. E másik végletbe hajló dogmatizmust egyedül a hanafita iskola nem követi, akik szerint a drog szükség esetén gyógyszerként használható, ezért fogyasztása ekkor megengedhető. A többi jogi iskola azonban inkább Ibn Tajmijja szigorú álláspontját követi, amelyen rést csak a darúra révén tudnak ejteni, vagyis akkor lehet fogyasztani, ha a darúra feltételei fennállnak (a drogfogyasztásnak nincs más alternatívája), és egy hívő muszlim orvos rendel el. A sáfí'ita iskola is tiltja a drogot, amin csak öt feltétel fennállása esetén lazítanak: 1. gyógyítási célból; 2. kis mennyiségben; 3. a fogyasztó immunis a hasis hatására; 3. érzéstelenítésre, például amputáció esetében; 5. éhség elkerülésére fogyasztják.⁶¹

A darúrára való hivatkozás leginkább a metadonkezelés miatt életbe vágó, hiszen a metadon lényegében a morfinhoz hasonló fájdalomcsillapító, amely függőséget is okoz, így felhasználása

⁶¹ SAFIAN (2010): i. m. 208–222.

értelemszerűen az általános tilalomba ütközik. A maláj kormány azonban éppen egy metadonprogrammal állt elő a drogfüggőség leküzdése érdekében, ugyanis e szernek van megvonási tüneteket csökkentő hatása is, amennyiben egy súlyosabb drogról, a heroinról történik a leszokás. A metadonkezelés persze nem a maláj kormány találmánya, hiszen világszerte alkalmazzák heroinleszokási programok során a súlyos elvonási tünetek csökkentése érdekében. Az azonban ténylegesen forradalmi ötlet, hogy egy muszlim kormány ezzel a kormányzati programmal áll elő, amelyet – minden más érv társadalmi elfogadhatóságának hiányában – természetesen az iszlám joggal, azon belül is a darúrára történő hivatkozással legitimálnak. Ennek során sikeresen bizonyítják (a program mellé álló muszlim jogtudósok segítségével), hogy a metadonprogram a darúra alapján teljesen jogszerű, hiszen teljesülnek a darúra feltételei, mivel 1. időben korlátos – mivel csak a kezelés idejére adható, nem életfogytiglan; 2. életet ment – a heroinról való leszokás súlyos elvonási tünetei miatt; 3. mértéke nem nagyobb, mint amennyire szükség van; és ráadásul 4. egy muszlim orvos rendelésére történik a fogyasztása. Ennek következtében a darúra összes feltétele fennáll, és a helyzet ezért teljesen analóg a tiltott hús fogyasztása alóli időleges mentesség darúra szabályaival.⁶²

⁶² SAFIAN (2010): *i. m.* 226–229.

Vákát oldal

Következtetések

Nagy utat tett meg a szükséghelyzet a koráni kivételességtől a modern államok jogpolitikai eszköztáráig. Annak megítélése, hogy ez valójában joggal való visszaélés vagy zseniális zsonglörködés, elsősorban ízlés kérdése.

Tény, a koráni szabályok kizárólag a rituális szabályok alóli eseti mentességet tartalmazzák. Mivel a *Korán* mindenekfelett egy vallási irat és nem jogkönyv, nem meglepő, hogy az eseti mentesség konkrét feltételei és körülményei nincsenek részletesen kimunkálva. Különösen, mivel elsősorban etikai megközelítésben látatja a problémát: a vallás egésze szempontjából fontos, hogy a rituális szabályok lehetőség szerint minél inkább be legyenek tartva, amennyiben nincsen olyan ok vagy körülmény, amely ezt különösen nehezzé vagy lehetetlenné tenné. Ám ha ilyen körülmények adóttak, a rituális előírások relatívvá válnak, és sokkal fontosabb szempontok kerülnek előtérbe – elsősorban az emberi élet védelme. A szombat van az emberért, és nem az ember a szombatért logikája ez, és mint ilyen, egy meglehetősen rugalmas jogszemlélet alapját képezi. A *Koránnak* erről a kérdésről értelemszerűen több mondanivalója nincs, és nem is igen lehet. A későbbi generációk nem tudták pontosan, mit is kezdjenek mindezzel, ezért – ahogy az ilyenkor lenni szokott – volt, aki mereven ragaszkodott az örökölt hagyományhoz, és volt, aki tágította azt más jogelvek, illetve analóg esetek segítségével. Így születtek meg a középkori doktrínák, amelyek nem tértek el lényegesen a koráni alapoktól, csak azokat finomították. Ennek során abba az alapdi-lemmába ütköztek, hogy a darúra hatókörén belül vajon legyenek-e általános szabályok, vagy mindent az egyénre bízzanak inkább, és legyen szubjektív annak kockázatával, hogy ebben az esetben

joggal való visszaélés is előfordulhat. A visszaélések elkerülése végett többen is általános szabályokat igyekeztek megfogalmazni, ám ezzel éppen a rendkívüli helyzetre érvényes normakötetlenséget szüntették meg, míg mások a szubjektív érzületeknek adtak nagyobb teret (például a veszély megítélésének szubjektivitása) azzal együtt, hogy a visszaélés lehetősége számukra is ismert volt.

A nagy változást – mint mindig az iszlám jog történetében – a modern kor hozta, azon belül is elsősorban az állam és a jog közép-pontjába ismét az iszlámot emelő iszlamizmus fordulata. Ennek következtében eddig ismeretlen feladatoknak is meg kellett felelnie az iszlám jognak. A másodlagos jogelvek, köztük a szükséghelyzet és a közérdek voltak azok, amelyek az államélet irányába tolt vallási jogot valamelyest képessé tették arra, hogy az iszlám világában új keletű jogi etatizmusnak is megfeleljen. Nem véletlen, hogy mindenhol a kormányzat képviselői igyekeznek a sarí'át abba az irányba terelni, hogy az átalakítás révén meg tudjon felelni a modern kor és persze az államigazgatás kihívásainak.

Ahogy az sem véletlen, hogy e tendencia ellenzői a hagyományos iszlám képviselői, akik számára a doktrinális tisztaság, a dogmatizmus merev de tiszta rendszere fontosabb az efemer politikai érdekek és az államirányítás szempontjainál, különösen akkor, ha semmilyen felelős pozíciót nem töltenek be. E két véglet közt félúton található az iszlamista vezetők (Khomeiní), illetve civil kormányok vallási tanácsadói, akik mindkét oldal érveit látják, értik és el is tudják fogadni. Az általuk kimunkált kompromisszumok szinte mindig a kormányzati oldal érdekeit helyezik előtérbe, ugyanakkor mindent megtesznek, sokszor csak a látszat fenntartása az iszlám jog eredeti tanának tisztaságának megőrzése érdekében.

Összességében tehát elmondható, hogy a sarí'a a maga tökéletlenségei mellett és ellenére sem az a végtelenül merev, középkori jogrend, amely minden változásra vagy modernistásra eleve alkalmatlan. A jogelvek és a jogintézmények rendelkezésre állnak, még ha szükséges is néha alakítani rajtuk itt-ott. A merevséget tehát nem a jogrend, hanem annak alkalmazói jelentik: kellő akarat esetén

a sari'a is hajlítható lenne. Az eszköztár megvan hozzá, a különleges jogrend csak egy a több lehetőség közül. Kiaknázása nem is a jogtudósokon múlik, hiszen ők megfelelő akarat esetén képesek a jogi eszköztár alapján biztosítani a szükséges érvrendszert, a társadalmi és politikai akarat lényegesen fontosabb ennél. Ennek megléte azonban országonként és társadalmanként változik.

Vákát oldal

Irodalomjegyzék

- AMANAT, Abbas – GRIFFEL, Frank (2007): *Shari'a. Islamic Law in the Contemporary Context*. Stanford, Stanford University Press.
- AMANAT, Abbas (2007): From Ijtihad to Wilayat-i Faqih: The Evolution of the Shiite Legal Authority to Political Power. In AMANAT, Abbas – GRIFFEL, Frank eds.: *Shari'a: Islamic Law in the Contemporary Context*. Stanford, Stanford University Press. 120–136.
- ARJOMAND, Said Amir (2007): *Sharia and Constitution in Iran. A Historical Perspective*. In AMANAT, Abbas – GRIFFEL, Frank eds.: *Shari'a: Islamic Law in the Contemporary Context*. Stanford, Stanford University Press. 38–61.
- FADL, Khalad Abou (1991): The Common and Islamic Law of Duress. *Arab Law Quarterly*, Vol. 6, No. 2. 121–159.
- FADEL, Mohammad (2002): „Istihsān is Nine-tenths of the Law”: The Puzzling Relationship of Usūl and Furū' in the Mālikī Madhab. In WEISS, Bernard G. ed.: *Studies in Islamic Legal Theory*. Leiden–Boston–Köln, Brill. 161–177.
- HALLAQ, Wael B. (1984): Was the Gate of Ijtihad Closed? *International Journal of Middle East Studies*, Vol. 16, No. 1. 3–41.
- HALLAQ, Wael B. (1989): Non-Analogical Arguments in Sunni Juridical Qiyās. *Arabica*, Vol. 36, No. 3. 286–306.
- HALLAQ, Wael B. (1990a): Logic, Formal Arguments and Formalization of Arguments in Sunnī Jurisprudence. *Arabica*, Vol. 37, No. 3. 315–358.
- HALLAQ, Wael B. (1990b): On Inductive Corroboration, Probability and Certainty in Sunnī Legal Thought. In Heer, Nicholas – ZIADEH, Farhat Jacob eds.: *Islamic Law and Jurisprudence*. Seattle, University of Washington Press. 3–31.
- HALLAQ, Wael B. (1996): Ifta' and Ijtihad in Sunni Legal Theory. In MASUD, Muhammad Khalid – MESSICK, Brinkley – POWERS, David eds.: *Islamic Legal Interpretation. Muftis and their Fatwas*. Cambridge, Harvard University Press. 33–43.

- HALLAQ, Wael B. (1997): *A History of Islamic Legal Theories*. Cambridge, Cambridge University Press.
- HALLAQ, Wael B. (2001): *Authority, Continuity and Change in Islamic Law*. Cambridge, Cambridge University Press.
- HALLAQ, Wael B. (2009): *Sharīca. Theory. Practice. Transformations*. Cambridge, Cambridge University Press.
- HEER, Nicholas – ZIADEH, Farhat Jacob eds. (1990): *Islamic Law and Jurisprudence*. Seattle, University of Washington Press.
- HOEBINK, M. (1994): *Two Halves of the Same Truth. Schacht, Hallaq, and the Gate of Ijtihad. An Inquiry into Definitions*. Amsterdam, MERA.
- HORII, Satoe (2002): Reconsideration of Legal Devices (Hiyal) in Islamic Jurisprudence: The Hanafīs and Their „Exits” (Makhārij). *Islamic Law and Society*, Vol. 9, No. 3. 312–357.
- JANY, János (2006): *Klasszikus iszlám jog. Egy jogi kultúra természetrajza*. Budapest, Gondolat.
- JANY, János (2016): *Iszlamizmus. Eszmetörténet és geopolitika*. Budapest, Typotex.
- KURZMAN, Charles (1998): *Liberal Islam. A Sourcebook*. Oxford, Oxford University Press.
- MAKDISI, John (1985): Legal Logic and Equity in Islamic Law. *The American Journal of Comparative Law*, Vol. 33, No. 1. 63–92.
- MASUD, Muhammad Khalid – MESSICK, Brinkley – POWERS, David (1996): *Islamic Legal Interpretation. Muftis and their Fatwas*. Cambridge, Harvard University Press.
- MUTAIRI, Mansour (1997): *Necessity in Islamic Law*. Thesis, Edinburgh, University of Edinburgh.
- NYAZEE, Imran Khan (2000): *Islamic Jurisprudence*. Islamabad, The International Institute of Islamic.
- NYAZEE, Imran Khan (2002): *Theories of Islamic Law. The Methodology of Ijtihād*. Kuala Lumpur, Islamic Book Trust.
- OPWIS, Felicitas (2007): Islamic Law and Legal Change. The Concept of Maslaha in Classical and Contemporary Islamic Legal Theory. In AMANAT, Abbas – GRIFFEL, Frank eds.: *Shari’a: Islamic Law in the Contemporary Context*. Stanford, Stanford University Press. 38–61.

- SAFIAN, Mohd (2010): *Necessity (Darūra) in Islamic Law: A Study with Special Reference to the Harm Reduction Programme in Malaysia*. Thesis, Exeter, University of Exeter.
- SARDESAI, Damodar R. (2013): *Southeast Asia. Past and Present*. Boulder, Westview Press.
- RAHMAN, Fazlur (1998): Islam and Modernity. In KURZMAN, Charles ed.: *Liberal Islam. A Sourcebook*. Oxford, Oxford University Press. 304–318.
- AL-SHAFI'I, Muhammad ibn Idris (1961): *Al-Shāfi'ī's Risāla. Treatise on the Foundations of Islamic Jurisprudence*. Translated by KHADDURI, Majid. Baltimore, Johns Hopkins Press.
- SCHACHT, Joseph (1926): Die Arabische Hijal-Literatur. *Der Islam*, 15. 211–232.
- SCHACHT, Joseph (1927): Sharī'a. In HOUTSMA, Martin Theodor – ARNOLD, Thomas Walker – BASSET, René – HARTMANN, Richard eds.: *E. J. Brill's First Encyclopaedia of Islam*, Vol. 7. Brill. 320–324.
- SCHACHT, Joseph (1950): *The Origins of Muhammadan Jurisprudence*. Oxford, Oxford University Press.
- SCHACHT, Joseph (1964): *Introduction to Islamic Law*. Oxford, Oxford University Press.
- SCHACHT, Joseph (1977): Law and Justice. In LEWIS, Bernard – HOLT, Peter M. – LAMBTON, Ann eds.: *The Cambridge History of Islam*, Vol. 2B, Cambridge, Cambridge University Press. 539–568.
- SCHACHT, Joseph (1974): Islamic Religious Law. In GUILLAUME, Alfred – ARNOLD, Thomas Walker eds.: *The Legacy of Islam*. Oxford, Clarendon Press.
- SCHIRAZI, Ashgar (1997): *The Constitution of Iran. Politics and State in the Islamic Republic*. London, I. B. Tauris.
- WEISS, Bernard G. (1978): Interpretation in Islamic Law: The Theory of Ijtihād. *The American Journal of Comparative Law*, Vol. 26, No. 2. 199–212.
- WEISS, Bernard G. (2002): *Studies in Islamic Legal Theory*. Leiden–Boston–Köln, Brill.
- WEISS, Bernard G. (1998): *The Search for God's Law. Islamic Jurisprudence in the Writings of Sayf al-Dīn al-Amidī*. Salt Lake City.

A Dialóg Campus Kiadó
a Nemzeti Közszolgálati Egyetem könyvkiadója.



Nordex Nonprofit Kft. – Dialóg Campus Kiadó
www.dialogcampus.hu • www.uni-nke.hu

1083 Budapest, Ludovika tér 2.

Telefon: (30) 426 6116

E-mail: kiado@uni-nke.hu

A kiadásért felel: Petró Ildikó ügyvezető

Felelős szerkesztő: Kilián Zsolt

Olvasószerkesztő: Tar Krisztina

Korrektor: Szarvas Melinda

Tördelőszerkesztő: Fehér Angéla

Nyomdai kivitelezés: Pátria Nyomda Zrt.

Felelős vezető: Simon László vezérigazgató

ISBN 978-615-5920-08-0 (nyomtatott)

ISBN 978-615-5920-09-7 (elektronikus)

A mű annak jár utána, hogy egy olyan szigorúan szabályozott világban, mint az iszlám jog, miként lehetséges a szabályok rugalmas és hajlékony értelmezése olyan rendkívüli esetekben, amikor az általános ügyekre vonatkozó szabályok alkalmazása sokkal nagyobb kárt okozna, mint a szabályok be nem tartása. Ez nem könnyű intellektuális manőver, és bizony sokszor nehéz helyzet elé állította a muszlim tudósokat is. A könyv első fele bemutatja azokat az értelmezési módszereket és jogot hajlító technikákat, amelyeket a középkori jogtudósok fejlesztettek ki. A mű második fele pedig azt vizsgálja, hogy a modern államok mit tudnak kezdeni ezen eszközökkel olyan esetekben, amelyekben a jogpolitikai célok miatt el kell térni az iszlám jog betűjétől, ám ez elvben nem lenne lehetséges. A középkori jogelvek szándékos kiforgatása a modern muszlim államok némelyikében olyan eszköztárat adott az állam kezébe, amely akár az állam akarata (iráni forradalmi jogalkotás), akár a társadalmi szolgálat (maláj drogprevenció) miatt kulcsfontosságúnak mutatkozott az elmúlt években.

A kiadvány
a KÖFOP-2.1.2-
VEKOP-15-2016-00001
„A jó kormányzást
megalapozó közszolgálat-
fejlesztés” című projekt
keretében került kiadásra.

SZÉCHENYI 



MAGYARORSZÁG
KORMÁNYA

Európai Unió
Európai Szociális
Alap



BEFEKTETÉS A JÖVŐBE