

SZÜCS LÁSZLÓNÉ SISKÁ KATALIN

Az iszlám jog, mint „intercivilizációs projekt” gyökereiről

Előszó

Az iszlám-izlámizmus problémájáról írni ma nagy felelősséggel jár. Az újságok tele vannak olyan kapkodva megírt cikkekkkel, melyek inkább a szerző előítéleteit tükrözik, mint az objektív tényeket. Kezd tömeghisztériává válni az iszlámtól, mint fenyegető veszélytől való rettegés. Mindeközben folyamatosan jelennek meg érvekkel alátámasztott tudományos munkák, melyek az iszlám, világot fenyegető problémáját erősen kétségbe vonják. Ezek az írások azonban nem, vagy alig kapnak figyelmet a széles olvasótáborral rendelkező napilapokban.

Az iszlámról, mint bármelyik vallásról bebizonyíthatjuk, hogy békés és azt is, hogy erőszakos vallás. Azt vallom, hogy minden szentírási kijelentésre történő utalást adott történelmi és politikai kontextusban kell vizsgálni. Ugyanakkor minden isteni kinyilatkoztatás túl is mutat az adott történelmi koron, hiszen a transzcendens így tud örökké érvényes maradni. Az iszlám félreértelmezésének problémája véleményem szerint abból adódik, hogy gyakran összekeverik a transzcendenst a politikával. Amire igazán szükség van: a vallási és a politikai kinyilatkoztatások egymástól történő elválasztása és azok objektív, kritikus elemzése.

A muszlim értelmiségiek súlyos kérdésekkel néznek ma szembe: miért nincs országaikban pluralista demokrácia, kik és miért támogatják a korrupt diktátorokat és milyen felelőssége van ebben a muszlim embereknek? A terrortámadások felnyitották a muszlim értelmiség szemét és egy sokkal kritikusabb, tudatos hozzáállást vettek fel annak érdekében, hogy a külvilág szemében elkülönítsék az iszlámot a terrorista megmozdulások szélsőséges, átpolitizált gondolataitól. A béke érdekében pedig a nyugati gondolkodóknak is alaposabban meg kell ismerniük az iszlám hagyományait éppúgy, mint a régió rossz gazdasági és politikai közérzetét és annak okait.

Ha a párizsi eseményeket figyelem muszáj leszögezmem, hogy az együttélés sikere – mely záloga az emberiség fennmaradásának – a Samuel Huntington által megfogalmazott „civilizációk összecsapásának” elkerülése lehet. Ebben pedig első és elengedhetetlen feladatunk, hogy megismerjük az iszlám tételeit, annak gyökereit és ennek tudatában nyilatkozzunk az iszlám régiót érintő helyzetről.

Tanulmányommal az a célom, hogy bemutassam az iszlám történelmi gazdagságát, toleranciáját, majd lassú átpolitizálását, értelmezésének állami irányítását, mely értelmezések a mai iszlám országok jogrendjének alapjai maradtak, még ha a 19. században egyes részek jelentős reformokon is mentek keresztül.

Az iszlám egyes kiragadott tételei különösen 2011. szeptember 11-e óta információ-áradatként zúdulnak ránk. Mi az iszlám, mi az iszlámizmus? Honnan ered az iszlám?

És honnan ered, egyáltalán volt e történelmi előzménye az átpolitizált iszlámnak? Mi az iszlám jog? Egységes jogrendszer, népcsoportok hagyománya, vagy vallása? Egyáltalán elválaszthatóak ezek a meghatározások az iszlám esetében?

Munkámban ezekre a kérdésekre keresem a választ elsősorban az iszlám régió közjogtörténetéből a szuverenitás és identitás meghatározások eredetét, kettős természetét és a fogalmak tartalmi változásait vizsgálva. Ezek ismerete nélkül véleményem szerint nem érthető meg az iszlám jogrendszer működése, és a napjainkban aktuális iszlám vagy iszlámizmus problematikája sem.

Tanulmányom első részében szeretnék eloszlatni néhány terminológiai zavart. Ezt követően az iszlám szuverenitás és identitás fogalmi meghatározásaival, kettős természetével foglalkozom az Oszmán Birodalom előtt (7–13. század) és a birodalom megalakulása után (1299–1923). Véleményem szerint az iszlám átpolitizálásának folyamata mélyen ebbe a korba nyúlik vissza. Az Oszmán Birodalom felbomlása után kialakult nemzetállamok korának fogalmi változásaira jelen tanulmányban már nem térek ki.

Terminológiai konfúzió

Az iszlám világ – 1,3 milliárd ember – a világ népességének egyötödét teszi ki (Közel-Kelet, Indonézia, Afrika és India egyes részei). Ezeken a területeken a muszlimok vagy többségben vannak, vagy a jelentős kisebbségek közé tartoznak. Számos nép, kultúra, amelyben egy közös: az iszlám. Az iszlámnak számos kontrasztja van, mind a látható rituálékban, mind az alapvető hittételekben. Nem is lehet másképp, hiszen az iszlám 1400 éves hagyomány, mely 3 kontinensen alakult ki teljesen különböző feltételek mellett.

Mi az iszlám? Az arab nyelvben az iszlám szó, az SZ–L–M szógyök alapvető jelentése: „Isten akaratának való alávetés” vagy „Isten akaratában való megbékélés, megnyugvás”. A terminológia magára a vallásra és a vallás alapjain teremtett kultúrára utal. A megjelölést használják földrajzi értelemben is, ahol azokat a területeket értik alatta, ahol ez a vallás uralkodóvá vált.¹

A muszlim szó szintén az SZ–L–M szógyökből ered, jelentése: „önmagát Isten akaratának alávető”, „Isten akaratában megbékélő”. Muszlim az, aki „aláveti”, „átadja” magát Istennek, vagyis az iszlám híve. A muszlim szó szociológiai jelenség, azokra a hívőkre, emberekre utal, akik a vallással, vagy a kultúrával magukat azonosítják. Ennek a perzsa és török közvetítéssel magyar nyelvbe eljutott változata a muzulmán.²

A „mohamedánizmus” vagy „mohamedán” elnevezés, amelyet gyakran használnak az iszlámra és a muszlimokra, helytelen és félrevezető. Emellett ezek az elnevezések sértik az iszlám hívőit, hiszen a muszlimok nem imádják Mohamedet,

¹FLEET, KATE – KRAMER, GUDRUN – MATRINGE, DENIS – NAWAS, JOHN – ROWSON, EVERETT (szerk.): *Encyclopaedia of Islam* (3. kiadás). Leiden, 2007. 234.; GLASSE, CYRILL – SMITH, HUSTON: *The New Encyclopedia of Islam, A Revised Edition of the Concise Encyclopedia of Islam*. Lanham, 2001. 275.

²FLEET, KATE – KRAMER, GUDRUN – MATRINGE, DENIS – NAWAS, JOHN – ROWSON, EVERETT (szerk.): *Encyclopaedia of Islam* (3. kiadás). Leiden, 2007. 337.; GLASSE CYRILL – SMITH HUSTON: *The New Encyclopedia of Islam, A Revised Edition of the Concise Encyclopedia of Islam*. Lanham, 2001. 275.

sem más teremtett lényt. Hitük szerint csak Istent – Allahot – lehet imádni. Az Allahban való hit az iszlám vallás alaptétele, hiszen Allah egyedüliségében és mindenhatóságában hisznek, és egyedül Isten az, akit áhítatosan imádni és szolgálni kell, és csak hozzá lehet segítségért és bűnbocsánatért fordulni, bármilyen közbenjáró vagy közvetítő nélkül. „Allah az egyetlen; Allah az örökkévaló; Nem nemzett és nem nemzetett; És senki nem fogható hozzá.” (Korán 112:1-4).³

Az iszlámizmus azt a radikális vallási mozgalmat jelöli, melyet átpolitizált iszlámnak, a sajtó által kreált szinonimájaként iszlám fundamentalizmusnak nevezünk.⁴ Ha pedig az iszlám és arab egymáshoz való viszonyát akarjuk megérteni, akkor az utóbbi egy közös nyelvet beszélő emberekre utal, az iszlám világ pedig magában foglalja az arab világot. Az arab világ a Közel-keleti térségben van, az iszlám világ pedig átfogja Nyugat-Ázsiát és Észak-Afrika térségét is.⁵

Az e terminusok közti zavar eredete az iszlám totális jellegében van: iszlám maga több mint egy hitvilág. Az iszlám a kezdetektől áthatja a társadalmi életet, sőt a gazdaság, a politika és nemzetközi kapcsolatok szintjeit is.

Kezdetben az arab és a muzulmán *terminusok* fedték egymást, mivel a legtöbb arab az Arab félszigeten élt akkor, amikor az iszlám oda megérkezett és azt felvették, mint vallást. Később azonban, amikor az iszlám terjeszkedett, kialakult egy iszlám kulturális szféra, melyet Közel-Keletnek nevezhetünk. A térség elfogadta az arab nyelvet közös nyelvnek és a többség felvette az iszlámot, mint vallást. Ebben a korban (7–13. század) az "iszlám világ" és a "Közel-Kelet" egyet jelentett, de az "iszlám" és az "arab" már nem, mert nem arab nyelvű közel-keleti népek, mint a perzsák is áttértek az iszlámra.

Az Oszmán Birodalom megalakulását követően, mivel az ottománok is felvették az iszlám vallást, magukat az iszlám védelmezőjeként hirdetve, az iszlám a Föld egyéb részein is követőkre talált, „lecsökkentve” a Közel-Keletet az iszlám világ egy régiójára, amely bár a legfontosabb központja maradt.⁶

A "dzsihád" szó pontos jelentése: erőfeszítés Isten útján. Minden erőfeszítés a mindennapi életben, mely az isteni kívánalmak teljesítésére vállalkozik, *dzsihad*nak tekinthető. A legnagyobb lépcsőfok a *dzsihad*on belül az, ha az ember legyőzi önmaga zsarnokságát, önzőségét, a hazugságot, s az igazság, szeretet és a béke lép a helyébe. De *dzsihad*ot jelent az is, ha egy muszlim megvédi idegen támadóitól országát, vallását. A *dzsihad* fajtáit a vallási vezetésnek, vagy muszlim államfőnek kell a Koránból és a *szunnából* (Mohamed hagyománya) meghatároznia, esetleg nyilvánosságra hoznia.⁷

A mai napig nehéz megérteni a fogalmi átfedéseket. Arabok élnek a Közel-Keleten és a legtöbb arab muszlim. De a Közel-Kelet nem muszlim araboknak (libanoni maroniták, egyiptomi koptok), nem arab muszlimoknak (törökök, kurdok, irániak) és se nem arab se nem muszlim nemzeteknek (zsidók) is otthona.

³ESPOSITO, JOHN (szerk.): *The Oxford Encyclopedia of the Islamic World*. Oxford, 1995. 4. k. 144.; GLASSE, CYRILL – SMITH, HUSTON: *The New Encyclopedia of Islam, A Revised Edition of the Concise Encyclopedia of Islam*. Lanham, 2001. 272.

⁴DEMANT, PETER: *Islam vs. Islamism*. London, 2006. 89., 127–130.

⁵DEMANT, PETER: i. m., 3–9.

⁶ESPOSITO, JOHN (szerk.): i. m., 1–63.

⁷DEMANT, PETER: i. m., 97.

A 400 millió muszlim lakta területek Közel-Kelet megnevezése is magyarázatra szorul. Az elnevezés még a Brit Birodalom gyarmati adminisztrációjából ered és meglehetősen Európa-centrikus világnézettel párosul.⁸ Bár az elnevezést nem tartom politikailag korrektnek, mivel elterjedt kifejezésről van szó, így használom előadásomban.

Az iszlám jog eredete és alakulásának első szakasza (7–13. század)

Előadásom következő részében egy vázlatos áttekintést adok az iszlám kialakulásának első szakaszáról, a 7–13. századról.

Az iszlám kialakulása az Arab-félszigeten ment végbe a 7. század elején pogány, ugyanakkor keresztény, zsidó és zoroasztrianus befolyásnak egyaránt kitett közegben. Akkoriban Mekka városa ellenőrizte a Tömjénúton folyó, hatalmas hasznot hajtó karavánkereskedelmet, mely a hagyományos arab eszményektől való eltávolodást, egyesek meggazdagodását, mások elszegényedését és az utóbbiak szociális elégedetlenségét eredményezte. A mozgalom élére a várost vezető Kurajs-törzs egy szegényebb ága, a Hásim-klán egyik tagja, az aszketikus hajlamú Muhammad ibn Abdalláh (Mohamed) állt, aki a hagyomány szerint 610 körül kapta az első isteni kinyilatkoztatást Gábrriel arkangyaltól (arabul *Dzsibríl* vagy *Dzsibráíl*). A befolyásos mekkai körök rossz szemmel nézték Mohamed tevékenységét, aki az egyistenhitet terjesztette az akkori többistenhittel szemben, ám bojkottjuk ellenére politikailag befolyásos nagybátyja, Abu Tálib kiállt mellette és védelmezte egészen 619-ben bekövetkezett haláláig. Mohamed 622-ben titokban áttelepült Medinába (akkori nevén Jaszrib), melynek időpontját később az iszlám időszámítás kezdőpontjává tették.⁹

Mohamed és hívei, már csak megélhetési okokból is, kénytelenek voltak a mekkaiak karavánjait fosztogatni, amiből valóságos háború alakult ki. Számos medinai és beduin is csatlakozott Mohamedhez, amivel az iszlám (jórészt formális) felvétele is együtt járt. Ellenfelük növekvő erejét látva a mekkaiak végül beleegyeztek, hogy Mohamed és hívei elzarándokolhassanak a városban levő, pogányok által is használt, kocka alakú szentélyhez (*al-Kaaba*, azaz a Kába). A zarándoklattal egyidejűleg 629-ben a muszlimok jóformán vértelenül vették be Mekkát, az Arab-félsziget legerősebb hatalmi központját. Az eset a nomád törzsek tömegeinek és a jemeni perzsa tartománynak Mohamedhez való csatlakozását eredményezte. A félsziget így a Próféta kezébe került, aki Medinában rendezte be fővárosát.¹⁰

A hagyomány szerint Mohamed felszólította a kortárs uralkodókat az iszlámhoz való csatlakozásra, bár erről egy korabeli, nem muszlim forrás sem szól. Mohamed halálakor a közösség kettős kihívás elé került: a próféta nem rendelkezett életműve folytatásáról, a beduinok zöme pedig felbontottnak tekintette a korábban kötött, adókkal és egyéb kellemetlen kööttségekkel járó, a háborúk végeztével hasznot nem hajtó szövetséget, és fellázadtak (ez az ún. *ridda*). A Próféta társai (*szahába*) a közösség széthullását megakadályozandó gyorsan megválasztották „Isten küldöttjének

⁸BLACKBURN, MICHAEL CASSELLA: *The Donkey, the Carrot and the Club*. London, 2004. 242.

⁹ESPOSITO, JOHN: i. m., 1–63.

¹⁰ROBINSON, CHASE – MARIBEL, FIERRO – MORGAN O. DAVID: *The New Cambridge History of Islam*. Boston, 2010. 1. k. 25–32.

helyettesét” (*halifat raszúl Alláh*, azaz *kalifa*) Abu Bakr személyében, és az „Isten kardjának” nevezett vezető leverte a lázadó törzseket, a maradékot pedig egyesítette. A közösség összetartásának azonban az volt az igazi eszköze, hogy a nem éppen vallásos híveket is érdekeltté tették az iszlámhoz való csatlakozásban. Ez vezetett a nagy hódításokhoz.¹¹

A korábban példátlan módon egyesült arab seregek lerohanták és legyőzték a kor leghatalmasabb államait, Bizáncot és Perzsiát is, ez utóbbi össze is omlott az invázió súlya alatt. A hódítás lendülete a 8. századig tartott, amikor muszlimok (de mind kevésbé csupán arab) kezére került egész Észak-Afrika, az Ibériai-félsziget nagy része, Szíria, Délkelet-Anatólia, illetve Irán vidéke is. Az Ibériai-félszigetet 711-ben foglalták el az arabok, legyőzve a nyugati gótokat. Előrenyomulásukat Európában csak Martell Károly frank majordomus tudta megállítani a poitiers-i csatában, 732-ben, gátat szabva ezzel az iszlám terjeszkedésének is egy időre.¹²

A további terjeszkedés lassabb folyamat volt: Anatólia zömét a szeldzsuk törökök hajtották uralmuk alá a 11. század végén, a Balkánra pedig az Oszmán Birodalommal érkezett a 14. századtól kezdve. India felé a 10. század végén az afganisztáni Gaznavidák, majd a Gúridák¹³ kezdték elterjeszteni az iszlámot birodalomépítésükkel párhuzamosan. Az indiai muszlim uralom a 16. században a félsziget nagyját ellenőrző Mogul Birodalomban teljesedett ki.¹⁴ A maláj és indonéz térségbe – hasonlóan Fekete-Afrikához – kereskedők vitték az iszlámot, és csak a 16. század végére vált a térség domináns vallásává.¹⁵

A sztyeppei iszlám jog (1299–1453)

Az iszlámot, mint vallást és jogot érintő legnagyobb változások az Ottomán Birodalom megalakulásának időpontjához köthetőek, egyrészt mert az iszlám jog megformálása, kanonizálása, rendszerezése ebben a korban kezdődött és valósult meg, másrészt az Oszmán Birodalommal vált az iszlám "hódító iszlámmá". Az Oszmán szultánok 1517-től az iszlám kalifái, azaz Mohamed helyettesei (ezt jelenti a kalifa szó) voltak, a Magyarországon küzdő törökök pedig a hit harcosai, azaz hitharcosok (*gázik*) voltak. Minden talpalatnyi föld, amelyet meghódítottak, az "iszlám házá" – azaz a muszlim irányítás alatt álló területet - növelte tovább. (A muszlim üdvörténet szerint a hitharc addig folytatódik, amíg Mohamed tanítása a világ minden népéhez el nem jut – s ami nehezebb: értő fülekre nem talál).¹⁶

Az Oszmán Birodalom hódításainak története tehát szorosan összefügg az iszlámmal. E kapcsolódás azonban korántsem olyan egyszerű, mint elsőre gondolnánk.

¹¹ROBINSON, CHASE – MARIBEL, FIERRO – MORGAN O. DAVID: i. m., 32–54.

¹²HERTELL, PATRICIA: *The Crescent Remembered: Islam and Nationalism on the Iberian Peninsula*. Sussex, 2015. 7–15.

¹³STREUSAND, DOUGLAS: *Gunpowder Empires: Ottomans, Safavids, and Mughals*. Philadelphia, 2011. 23–30.

¹⁴GOTTSCALK, PETER: *Religion, Science and Empire, Classifying Hinduism and Islam in British India*. Oxford, 2012. 88–96.

¹⁵PRINGLE, ROBERT: *Understanding Islam in Indonesia: Politics and Diversity*. Hawaii, 2010. 2–7.

¹⁶ITZKOWITZ, NOMAN: *Ottoman Empire and Islamic Tradition*. Chicago, 1972. 37–42.

Mohamed hangsúlyozottan az arabok prófétája volt, akik azután feltékenyen vigyáztak is a hozzájuk, az ő nyelvükön érkezett kinyilatkoztatásra: az iszlám első évtizedeiben, aki nem született arabnak, nem is lehetett az új vallás követője. Az Omajjád-dinasztia uralmának vége felé vált egyre hangosabbá az a követelés, hogy a hatalmasra hízott birodalom nem arab alattvalói is felvehessék az iszlámot. Hosszabb hezitálás után ennek engedélyezésére sor is került: ezzel az aktussal vált az iszlám valójában világvallássá. Az iszlám szent nyelve persze az arab maradt, más nyelven nem is létezhet: a muszlimok általános felfogása szerint a Koránt Allah úgy teremtette meg, ahogy ma is ismerjük. Ezért például egy fordítás komoly eltávolodást jelent az isteni műtől.¹⁷

Az iszlám kezdetben egyáltalán nem térített, s egy alapszabály szerint csak az tekinthető muszlimnak, aki saját elhatározásából lett azzá, kényszer alkalmazása tehát tilos. Mindemellett a területi terjeszkedés hatására, a régió népei az iszlám, mint uralkodó vallás felé fordultak. Így tettek a különféle török törzsek vezetői - s nyomukban alattvalóik - is. Csakhogy a sztyeppei török, mongol népek vallási felfogása gyökeresen eltért az arabokétól: nem az isteni kizárólagosságra épült, hanem egy harcos nép a meglévő gondolatrendszerébe építette be mindazt, amit az iszlámból elfogadhatónak látott. Ennek a sztyeppei gondolkodásnak a kifejeződése az a Géza fejedelemről fennmaradt legenda, mely szerint egyszerre áldozott a keresztény Istennek és a pogány isteneknek. Amikor kérdőre vonták, azt felelte: elég gazdag, megteheti. A történet nem az istentagadó görgről szól, hanem arról, hogy többféle vallásos megközelítés is megférhet egymás mellett.¹⁸

A törökök számára az iszlám számos szabálya érthetetlennek és követhetetlennek tűnt, ami nem csoda, hiszen ezek az arabiai arab társadalomra voltak kitalálva. Nehezen barátkoztak például a dzsámiba járással, a napi ötszöri imával, a hosszú böjttel, a női és férfivilág/életter szétválasztásával vagy az alkoholtilalommal. De problémát okozott az arabok kutyák iránti ellenszenv is (egy kutya jelenléte például semmissé tehet egy imát): egy sokat vadászó sztyeppei pásztornép számára a kutya elengedhetetlen társ. Ezért azután a törökök végső soron nem átvették, hanem adaptálták az iszlámot, a folyamat pedig egy jeles 12. századi dervisfőnök, a közép-ázsiai Akhmet Yassawi nevéhez fűződik.¹⁹

Akhmet Yassawi irányzata nagyon távol esett a hivatalos iszlám értékrendtől, és nagyon megértő volt a török hagyományok felé. Követői máskor böjtöltek, másképp imádkoztak, másféle szabályokat tartottak be - és persze az alkoholt sem vetették meg. Magukat ugyan muszlimoknak tartották, de egy arab szemében igen kétes társaságnak számítottak.

A dervisek az iszlám szerzetesei, misztikusai voltak, akik a vallás formális szabályainak betartását kevésnek érezték, és a személyes hitélet megerősítését, a belső út követését tekintették célnak. A keleti területek - pl. a mai Afganisztán és Észak-India - elfoglalása után ez az irányzat megerősödött. Kezdetben csak egyes mesterek köré gyűlő tanítványok szétszórt csoportjairól volt szó, később azonban, a 12–13.

¹⁷ITZKOWITZ, NOMAN: i. m., 57.

¹⁸COSMO, DI NICOLA – FRANK, ALLEN – GOLDEN, B. PETER (szerk.): *The Cambridge History of Inner Asia: The Chingissid Age*. Cambridge, 2009. 277–303.

¹⁹MELIKOFF, IRENE: *Ahmad Yesevi and Turkic popular Islam*. Utrecht Papers on Central Asia, Utrecht Turkological Series, 1987. 2. k. 83–94.

századtól tényleges szerveződések, dervisrendek jöttek létre. Csakhogy a dervisek "praktikái" - spirituális gyakorlatai - és életfelfogása számos ponton különböztek az iszlám hivatalos elképzeléseitől.²⁰

Az egyes dervisrendek elemzésébe nem megyek bele, de fontosnak tartom bemutatni, hogy ezeket a tanításokat az Ottomán Birodalom mire használta fel a jogrendszerében. Az Ottomán birodalom egységesítő törekvései közé tartozott, hogy a misztikusok hallgatólagosan elkötelezzék magukat az iszlám alapszabályainak betartására, saját gyakorlataikat pedig az ezek mellett végzett kiegészítésnek tartották. A derviseknek az Oszmán birodalom idején sem létezett központi szervezetük, nem voltak egységes tanításaik: a rendek egyre-másra jöttek létre, szakadtak újabb és újabb ágakra. Maga Oszmán, a dinasztia megalapítója is a halveti dervisfőnök, Sejh Edebáli lányát vette el, és a következő évtizedekben is számos neves szent ember fordult meg a körükben. A szultán az első komoly hódítás során már használta a derviseket, harcosainak lelkesítése során (Abdál Músza). A megerősödő állam elit gyalogosseregének, a janicsárságnak a lelki vezetője pedig egy másik dervisfőnök, Hadzsi Bektas Veli lett (a későbbi *bektasi* dervisrend névadója). Az Oszmánok tehát izzig-vérig e sajátos muszlim irányzatnak a hívei voltak, hatalmukat az ehhez tartozó dervisvezetők jelenléte tette még szilárdabbá. A halveti dervisek rendje óriási hatást gyakorolt tehát a birodalom politikájára, ők lettek az Oszmán-ház lelki vezetői. Az öreg és beteges Szulejmán szultánt például valószínűleg saját sejhje, Núreddinzáde Muszliheddín efendi győzte meg arról 1566-ban, hogy személyesen vonuljon hadjáratra Magyarország ellen.²¹

A dervisfőnököknek olyan komoly szerepük lett a birodalomban, hogy a 17. században az ortodox muszlim prédikátorok mozgalmat indítottak ellenük, kolostorokat gyújtottak fel, derviseket öltek meg. A birodalom kétarcúsága tehát megmaradt. A dervisek helyét jól jelképezte Szokollu Mehmed nagyvezír isztambuli, a Kadirga negyedben épült imahely-komplexuma: az épületegyüttes első fele egy klasszikus dzsámi, kupolás imatérrel, előcsarnokkal, udvarral, a rituális mosdást szolgáló kúttal. Ugyanazon épületkomplexum hátsó - közel azonos méretű - része azonban a halveti dervisek kolostora volt. A kettő együtt létezett, azonos méretben és minőségben, mégis úgy, hogy mégsem zavarták egymás működését.

A 18. században azután egy újabb rend, a kerengő dervisek, azaz a *mevlevik* rendje jutott óriási befolyáshoz. Az Oszmán Birodalom történetének alkonyán pedig újra a *bektasik* kerültek előtérbe. A rendet ugyan 1826-ban a janicsársággal együtt feloszlatták, de működésük nem szűnt meg, éppen csak részben illegalitásba vonultak.²² A 19. század második felében a velük szemben alkalmazott szigor enyhült, a kolostorok újra működni kezdtek. A *bektasik* részt vettek a reformmozgalmakban, az állam alkotmányos átalakításának folyamataiban. A befogadó, sok mindenre nyitott gondolkodás pedig meglehetősen különös, elsőre talán meghökkentő terepet talált magának: a szabadkőművességet. Szalonikiben állítólag a *bektasi* kolostorok

²⁰EGGER, VERNON: *A History of the Muslim World to 1405: The Making of a Civilization*. London, 2003. 144–155.

²¹WOLPER, ETHEL SARAH: *Cities and Saints, Sufism and the Transformation of Urban Space in Medieval Anatolia*. Philadelphia, 2003. 42–60.

²²NICOLLE, DAVID – HOOK, CHRISTA: *The Janissaries*. Oxford, 1995. 4.

és a páholyok tagsága többé-kevésbé egybeesett. Köreiket látogatta a jövő embere: Musztafa Kemál Atatürk is.²³

Visszatérve a 15. századhoz: a dervisek (és a hódító politika támogatása) mellett az Oszmán szultánok az ortodox iszlám felé is megtették a maguk gesztusait: természetesen a saját nevükre építettek imahelyeket, vallási főiskolákat hoztak létre, és egyáltalán, támogatták az iszlámot.

Az iszlám jog „második” megformálása (1453-1923)

A kettősség nem okozott problémát addig, amíg az Oszmánok birodalma el nem érte a legnagyobb kiterjedését. Konstantinápoly elfoglalása (1453) után egyértelmű volt a nagyhatalmi helyzet: az új államalakulat az iszlám egyik legnagyobb birodalmává vált. Mindehhez már nem illett a kissé gyanús, sok elemében megkérdőjelezhető sztyepei iszlám. A 15. század végén tehát dönteni kellett, és fordult a kocka: a dinasztia az ortodoxia mellé állt. Néhány évvel később az oszmán csapatok elfoglalták Mekktát és Medinát, a szultánok így a szent helyek őrzői és Mohamed helyettesei, kalifái lettek. Vallási értelemben elnyerték az iszlám legmagasabb tekintélyét.

A vallásváltás mögött azonban nemcsak külső szempontok álltak: ezt követelte a belpolitikai helyzet is. A szultánok a 15. században kiépítették saját, rabszolgákra épülő hatalmi bázisukat, régi fegyvertársaikkal, tulajdonképpen nomád török rokonságukkal pedig leszámoltak. Ebbe a folyamatba jól illeszkedett a régi vallásosság elvetése is.

Amikor 1535-ben I. Szulejmán szultán csapataival bevonult Bagdadba, az arab világ legfontosabb oktatási központjába, első lépésként elfoglalta a legjelentősebb szunnita jogiskola a Hanafi iskola (*maḏhab*, törökül: *mezheb*) névadójának, egyben megalkotójának Abü Hanifa (Kr. u. 699-767) Imámnak a bagdadi síremlékét és elrendelte annak a hatalmas pompával történő rekonstrukcióját, mely egyet jelentett az „ottomán iszlám”, azaz egy átpolitizált, dinasztikus iszlám jog létrejöttével.²⁴

Mit értünk átpolitizált, dinasztikus iszlám jog alatt?

A birodalom teljes területén elő különböző jogi kultúrák, közigazgatási szokások együttesen alkották az ún. ottomán dinasztikus jogot. Az elnevezés azért indokolt, mert a szuverén és a jogrend a legitimitását a dinasztíából és azok elődjektől Dzsin-gisz kántól és annak jogi hagyatékából származtatja.²⁵ Az ottománok által megalkotott új jogtest az egyes provinciákban uralkodó különböző dinasztikus jogszabályok harmonizációját jelentette. Az ottomán időköt megelőzően ugyanis minden egyes dinasztia rendelkezett saját jogi és közigazgatási gyakorlattal. Ez a jogtest inkompatibilis volt az iszlám jogával. Ennek oka legfőképpen a különböző történelmi háttér-

²³WOLPER, ETHEL SARAH: i. m., 74–82.

²⁴SHAMSY, AHMED EL: *The Canonization of Islamic Law: A Social and Intellectual History*. Cambridge, 2013. 69–91.

²⁵COSMO, DI NICOLA – FRANK, ALLEN – GOLDEN B., PETER (szerk.): *The Cambridge History of Inner Asia: The Chingissid Age*. Cambridge, 2009. 26–46.

ben keresendő. Amíg az iszlám jogviták az isteni kinyilatkoztatás interpretációja körében zajlottak, addig a dinasztikus jog a legitimációját a dinasztia ősei autoritásából származtatta. A két jogtest közti feszültség feloldása történt meg az ottomán iszlám jogban, melyet elsősorban jogászok fejlesztettek ki és tulajdonképpen a *saria* és az ottomán jog közötti jogharmonizációt jelentette.²⁶

A legtöbb eddig készült tanulmány a két jogtest összeférhetetlenségéről ír és az egyes szabályokra koncentrálnak, melynek vizsgálata során megállapítja, hogy az egyes szultáni rendeletek az iszlám jogának megfelelőek e, vagy éppen azzal ellentétesek. Burak Guy, *The Second Formation of the Islamic Law* 2015-ben megjelent könyve, az ottomán iszlámot nem az iszlámnak való megfelelés szempontjából elemzi, hanem egyszerűen a szultán politikai érdekeiből indul ki. A dinasztikus és iszlám jog közötti kapcsolat alakulása véleménye szerint az ottomán politikai gondolkodás promócióját jelentette, melyek a dinasztia jogi hagyományainak, mint a legitimáció forrásának fontosságát hangsúlyozták. Burak szerint a szultán jogászias világlátása eredményezte azt a szövetséget, melyet az ottomán dinasztiaával összekötésben álló jogászok készítettek.

A szerző szerint azért kell az oszmán jogból kiindulnunk az iszlám jog vizsgálata során, mert az iszlám kanonizálásának folyamata itt történt az Oszmán Birodalom hosszú évszázadokon keresztül az iszlám régió legfontosabb állama volt. különböző szöveghagyományok és hozzájuk köthető közösségek vizsgálata során látszik, hogy az iszlám kánonok kialakulása szélesebb körben lezajlott fejlődés eredménye.²⁷ A bibliográfiák elemzése során rávilágít arra a jogi szempontból bekövetkezett fejlődésre, ami az arab földek meghódításával járt együtt. A 16-17. század táján ugyanis az arab jogtudósok arra törekedtek, hogy beilleszkedjenek az ottomán birodalmi keretek közé. Ezek a tudósok gyakorlatilag összefonták a helyi, provinciális hagyomány legfontosabb elemeit a birodalom központi részében uralkodó nézetek lényeges részeivel. Az arab területeken élő tudományos elit tagjai ismerték a birodalom kimagasló jogtudósait, kikérték a véleményüket, és belefoglalták a munkáikat az általuk alkotott kánonba. Emellett az ottomán *madrasa* rendszer (oktatási rendszer) hallgatói is gyakran utaztak a birodalom arab részeibe és a tudományos elit is kifejezett érdeklődést mutatott az arab provinciákban élő kollégáik kimagasló munkái iránt. Burak rávilágít a szövegek folyamatos birodalmi körforgására és demonstrálja a folyamatos kapcsolatot a birodalmi központ és az arab területek oktatási központjai között. A birodalmi tudományos elit tagjainak konzultálni kellett arról, hogyan olvassák, értelmezzék ezeket a szövegeket. A szövegek körforgása pedig véleménye szerint nem a jogalkotási folyamat marginális része, hanem maga a jogalkotási folyamat volt.²⁸

Véleményem szerint az ottománok által véghezvitt kanonizáció, a korábbi évszázadok türk, mongol jogelveinek átvétele és iszlámhoz alakítási folyamatának feltárása kulcsfontosságú az „ottomán iszlám” jogrendszer megértéséhez. A regionális különbségek mellett – melyekkel most nem foglalkozom – ez az átpolitizálás az iszlámra egészében igaz és mélyen a hagyományokban gyökerezik. Éppen ezért

²⁶POWERS, DAVID: *Islamic Law and Society*. Leiden, 2003. 10. k. 2. sz. 210–228.

²⁷BURAK, GUY: *The Second Formation of Islamic Law*. Cambridge, 2015. 18.

²⁸BURAK, GUY: i. m., 209.

fordul elő a legújabb jogtörténeti kutatásokban, hogy egyes, iszlám országok jogtörténetét kiveszik az országhatárok adta területi korlátok közül és egy jóval tágabb kontextusban, a keleti, iszlám hatás alatt álló területek perspektívájában vizsgálják.

Az Ottomán jogrendszert vizsgáló kutatásaim egyik fő kiindulópontjává tettem azt, hogy a különböző régiókban tevékenykedő iszlám jogtudósok között a jogi szövegek folyamatos körforgása volt jellemző. Az iszlám régióin belül pedig az Oszmán Birodalom rendelkezett a legnagyobb befolyással a 20. sz. elejéig, ezért az Oszmán Birodalom jogrendszerének kutatása sok iszlámmal kapcsolatos kérdésre választ adhat.

Azért is fontos állomás az Ottomán Birodalom, mert azt megelőzően a nomádok iszlámja és annak szabályozása, rendszerezése, magyarázata nem volt állami ügy.²⁹ Ez nem azt jelenti, hogy az állam, a szuverén ne gyakorolt volna az alakulásukra befolyást, hanem azt, hogy nem volt olyan államilag alkalmazott, intézményesen meghatározható jogász kör, amelynek feladata a birodalom jogszabályainak egységesítése lett volna. Az Oszmán Birodalom megalakulásától kezdve az állam, gyakorlatilag a szultán magának titulálta azt a jogot, hogy a hittételekre vonatkozóan is beavatkozzon az általa szabályozott jogiskola munkájába.³⁰

Az ottomán iszlám jog vizsgálata szempontjából kulcsfontosságú a magánjog és a közjog elválasztása. A magánjog tekintetében az iszlám szabályozást teljes mértékben adoptálták.

Az ottomán közjog azonban több szempontból is kettős természetű volt. A jogelvek tekintetében követte az iszlám elveit, de szigorúan ragaszkodott a régi türk szabályozás koncepciójához is. Az iszlám szerint a szuverenitás Istenhez, a muszlim közösség vezetése pedig a kalifához, Mohamed próféta törvényes örököséhez tartozik. Az Oszmán Birodalom hatalomkeletkezési elmélete azonban a régi türk hatalomkeletkezési elméletből ered az iszlám előtti korból, azaz a hatalom és vezetés joga Istentől származik. Elképzeléseik szerint azonban Isten az ottomán család minden férfi tagjának abszolút jogot biztosított az állam kormányzásához. Kezdetben ez a család minden férfitagját megillette, a 17. századtól azonban életbe lépett a szeniorátus elve és ez a jog kizárólag az elsőszülött fiúé lett.³¹

Az ottomán jog a birodalom területén érvényben lévő iszlám vallásjoga és a szultáni dekrétumok összességéből állt. A muszlim vallásjog (*saria*) két részből állt: a Korán kinyilatkoztatásaiból és Mohamed próféta szokásainak gyűjteményéből (*szunna*, törökül: *sünnet*). Két másodlagos jogforrás is létezett, a muszlim vallástudósok véleménye (törökül: *rey*) és ezek alapján egy *communis opinio* (törökül: *icma*) valamint az analógia módszerével végzett jogalkotás (törökül: *kiyas*).³² Emellett kiegészítő jogszabályként érvényben voltak szultáni rendeletek (törökül: *ferman*), és idetartoztak a szultán egyszemélyes döntései is, melyekre az iszlám különösen a közjogot érintő befejezetlen és hiányos szabályai miatt a fennálló joghézagok kitöl-

²⁹CALDER, NORMAN: *Islamic Jurisprudence in the Classical Era*. Cambridge, 2010. 128–129.

³⁰JACKSON, SHERMAN: *Islamic Law and the State, The Constitutional Jurisprudence of Shihab Al-Din Al-Qarafi*. Leiden, 1996. 281–303.

³¹HEKIMOGLU, MEHMET MERDAN: *Constitutional Developments of Turkey Since Ottoman Times to the Present State of the Modern Turkish Republic*. München, 2010. 5.

³²JANIN, HUNT – KAHLMEYER, ANDRE: *Islamic Law. The Sharia from Muhammad's Time to the Present*. London, 2007. 188.

tése érdekében volt szükség. Az ottomán uralkodó ezen egyszemélyes döntései török jogszokásokon, szokásjogi gyakorlaton alapultak és azokat az Ottomán Birodalom vallásjogi hivatala (*ulema*) vezetőjének a *sejhülszlámnak* (törökül: *seyhülislam*) kellett jóváhagynia. A jóváhagyás (*fetva*, *fatwa*) gyakorlatilag egy megjegyzés volt arra vonatkozóan ezek a döntések (*kanunlar*) összhangban vannak az iszlám jogával. Ezek a döntések közigazgatási jogba tartozó szultáni direktíváknak számítottak, és egyetlen iszlám államban sem volt ennyire elterjedt az alkalmazása, mint az Ottomán Birodalomban.³³ A *sejhülszlám*ot a szultán nevezte ki és bármikor leválthatta, megbízatása tehát a mindenkori szultán/padisah óhajától függött.

Az ottomán jog szigorúan a közjog tekintetében érvényesült.³⁴ A nem muszlim közösségek – melyek a birodalom népei hierarchiájában a muszlim közösségek alatt helyezkedtek el – magánjoga tekintetében az állam szabadkezet engedett. Az Ottomán Birodalomban dominánsan az iszlám jog (jogelvekben régi türk szabályokkal kettősségben) érvényesült, de a nem muszlim személyekkel kapcsolatos jogvitákat, kivéve a büntetőjogi jellegűeket nem vihették az iszlám bíróságai elé. Ennélfogva a különböző vallási közösségek (muszlim, keresztény, zsidó) megalapították saját bíróságait, melyek a kezdetekben egyidejűleg, saját jogrendszerük használatával egymás mellett működtek.³⁵

Az államhatalom – ideértve a törvényhozói, bírói és végrehajtói hatalmat – a hatalommegosztás elvével ellentétben egyetlen személyben koncentrálódott: a szultánban, aki hatalmát az ottomán jog szabályaival összhangban gyakorolta.³⁶ A szultán a hatalmát elméletben a *saria* szabályaival összhangban gyakorolta, a gyakorlatban azonban nem volt intézményesített mechanizmus, mely a szultán ügyleit a *saria* szabályainak betartása szempontjából ellenőrizhette volna. Ennek a magyarázata valószínűleg az iszlám jog klasszikus teóriájából következik, mely szerint az iszlám joga isteni renden alapuló rendszer, melyet nem előzhet meg a muszlim állam és nem ellenőrizheti a muszlim közösség. Az iszlám előzi meg a muszlim államot és az iszlám ellenőrzi a muszlim közösséget. Mivel a szultán az iszlám védelmezője lett, maga lett az iszlám, és ebben a státuszában a muszlim közösség által nem ellenőrizhető.³⁷

Amikor I. Szelim szultán 1517-ben elfoglalta Egyiptomot, az utolsó kalifát (III. Al-Mutawakkil 1508–1517) Isztambulba vitte és utódai javára lemondatta jogáról a szultán hivatalosan is az iszlám világ védelmezőjévé vált és a szunnita muszlim világban is elfoglalta a helyét.³⁸ Ezt követően az ottomán szultánok előszeretettel

³³FINDLEY, CARTER VAUGHN: *Bureauratic Reform in the Ottoman Empire*. Princeton, 1986. 5.

³⁴BOZKURT, GÜLNIHAL: *Review of the Ottoman Legal System. 3 OTAM* (Osmanlı Tarihi Arastırma ve Uygulama Merkezi Dergisi – Ottoman History Research and Application Journal) 1992. 115., 117., 121. <http://dergiler.ankara.edu.tr/dergiler/19/835/10563.pdf>, (2015.02.18.)

³⁵HEKIMOGLU, MEHMET MERDAN: i. m., 6–7.

³⁶GAMM, NIKI: *Ottoman Rulers - Sultan, Khan, Padişah and Caliph*. 2013.

<http://www.hurriyetdailynews.com/ottoman-rulers-sultan-khan-padisah-and-caliph>. (a letöltés ideje: 2015.02.18.)

³⁷COULSON, NOEL: *A History of Islamic Law*. Edinburgh, 1964. 1–2.

³⁸FODOR PÁL: *A szultán és az aranyalma*. Bp., 2001. 27.

viselték az iszlám kalifája³⁹ címet, mely kifelé kifejezte a teokratikus monarchia rendszerének lényegét.⁴⁰

Az ottomán hatalomfelfogási koncepciót kevésbé érintették az iszlám elvei. A szeldzsuk törökök az ottomán birodalom megalakítása előtt már alaposan magukévá tették az iszlám előtti perzsa és ősi türk vezetési elveket, amelyek megfeleltek egyfelől törzsi berendezkedéseiknek, másrészt a későbbi katonai stílusú államszervezetüknek. A jogrendszer kettősségére jellemző volt, hogy a hatalmas szultánok nem vonakodtak életbe léptetni olyan jogszabályt, amely nem volt kompatibilis az iszlám joggal. Megfigyelhető az is, hogy minél gyengébb volt a szultán személyes tekintélye és befolyása, annál szigorúbban ragaszkodott az ősi szokásokhoz és hagyományokhoz.⁴¹ Ennek megfelelően II. Mehmet szultán (1451–1481) Konstantinápoly meghódítója egy szultáni dekrétumban engedélyezte, hogy a birodalom hercegei megöljék bátyjaikat a trónharcok elkerülése érdekében, noha az iszlám jog korántsem engedélyezte a testvérgyilkosságot. Egy másik igen kifejező példa erre a nem muszlim idegenek birodalomba ékelődött szuverén pozíciójával kapcsolatos, melyet a jogrendszerben az iszlám jog és szultáni rendelkezések között elhelyezkedő, az Ottomán Birodalom és a különböző keresztény országok közötti diplomáciai meg egyezések biztosítottak a “szultán akaratának kifejezésével” megjegyzés alatt. Ennek megfelelően például a külföldi hatalmak konzuli bíróságait (törökül: *konsolesluk mahkemesi*) az ottomán uralkodó kizárólagos igazságszolgáltatási hatáskörrel ruházott fel a birodalom területén tartózkodó nem muszlimok bírósági ügyei tekintetében.⁴²

Összességében elmondható, hogy az ottomán szultánok az iszlám köpenyébe bújva egy iszlám országban, az iszlám védelmezőjeként nyilvánosan gyakorolták a saját érdekükben álló jogszokásaikat. Az emberek szokásai és az uralkodó akarata tehát nem csak elméletben, hanem gyakorlatban is, mint tényleges jogforrások elfogadottá váltak.⁴³ Az iszlám országok közül egyedülállóan a törökök állítottak fel a világi hatalomnak is szabályokat és nem ágáltak a jog szekularizálása ellen. A kalifa címet is viselő padisah/szultán, mint világi hatalom fel volt hatalmazva a jogszabályalkotásra, tehát a modern értelemben vett szekuláris jogalkotás és jogfejlődés a törökök körében a kezdetektől elfogadott volt és nem ütközött erős társadalmi ellenállásba. Az iszlám átpolitizálási gyakorlata tehát az Ottomán birodalom idejére nyúlik vissza.

³⁹A kalifa szó jelentése (Mohamed) utód(a), helyettese. In: LANDAU, JACOB: *Exploring Ottoman and Turkish History*. London, 2004. 25–30.

⁴⁰LEWIS, BERNARD: *Isztambul és az Ottomán Civilizáció*. Bp., 1981, 48.

⁴¹GIBB, HAMILTON ALEXANDER ROSKEEN – BOWEN, HAROLD: *Islamic Society and the West. A Study of the Impact of Western Civilization on Moslem Culture in the Near East*, Oxford, 1965. 1. kötet. 2. rész. 153–160.

⁴²HEKIMOGLU, MEHMET MERDAN: i. m., 6–7.

⁴³LEWIS, BERNARD: i. m., 49.