

A blaszfémia válfajai és büntetése a hagyományos muszlim vallásjog szerint

SZOMBATHY ZOLTÁN*

1. Hírhedt blaszfémiaügyek

Az utóbbi évtizedekben a nyugati sajtóban több ízben is találkozhattunk olyan esetekkel, amelyek ráirányították a figyelmet az iszlám kultúra blaszfémiával kapcsolatos fogalmaira és fölfogására. Érthető módon különösen hírhedtté vált egy-két eset, amikor muszlim vallású személyek fenyegetően vagy erőszakosan reagáltak a vélt vagy valószínű blaszfémia, vallásgyalázás eseteire, amelyek az iszlám világon kívül történtek. Ilyen volt például a Salman Rushdie-ügy, ahol egy Angliában, angol nyelven alkotó világhírű író fenyegetett meg halálbüntetéssel egy közel-keleti politikai vezető,¹ illetve legújabban a *Charlie Hebdo* francia satirikus lap szerkesztője elleni véres merénylet. Ám annak ellenére, hogy Európában ezek az incidensek a legismertebbek, nem kell sokáig keresgélni, ha valaki további hasonló eseteket keres az elmúlt években. Említhetjük például Naszr Hámid Abú Zajd² neves egyiptomi gondolkodó és író ügyét, amelynek eredményeképpen menekülni kényszerült szülőhazájából, a Nobel-díjas Nadzsib Mahfúz elleni hecckampány és merényletkísérlet szomorú esetét, amelynek ürügyül *Aulád háratiná* c. regényét használták föl, vagy két további arab író megpróbáltatásait írásaik miatt: Alá Hámidot 1992-ben, Hajdar Hajdart 2000-ben érték hasonló támadások.³

De nemcsak az utóbbi egy-két évtized fejleménye az ilyen ügyek megjelenése a politikai és kulturális szintéren. Régebbi korokban, sőt még a Közel-Keleten kívül eső muszlim területek történetében is találhatunk példát az említettekhez hasonló ügyekre. 1918-ban például a *Djawi Hisworo* című, jávai nyelven megjelenő folyóirat egyik cikke váltott ki elemi fölháborodást az akkori Holland Kelet-Indiában (a mai Indonéziában), mivel az olvasók egy része szerint a cikk

* Tanszékvezető egyetemi docens, Eötvös Loránd Tudományegyetem, Bölcsészettudományi Kar. E-mail: szombathy.zoltan@btk.elte.hu

¹ Tanulságainak különösen átgondolt és intelligens elemzését adja Richard WEBSTER: *A Brief History of Blasphemy. Liberalism, Censorship and „The Satanic Verses”*. Southwold, Orwell, 1990.

² Minthogy e folyóirat olvasóinak zöme vélhetőleg nem az iszlám kultúrával foglalkozó szakember, eltekintem az arab szavak és nevek tudományos igényű, fonetikailag pontos átírásától, helyett a magyar kiejtés szerinti átírást adok, amely alapján az arab nyelvet ismerők úgyszintén többnyire visszakövetkeztethetnek az eredeti szóalakra. Az egyetlen kivétel az úgynevezett *‘ajn* torokhang, amelynek még hozzávetőlegesen megfelelője sincs az európai nyelvekben – ezt a szokásnak megfelelően a *‘* betűvel jeleztem.

³ Sajnos akár egy rövid internetes kereséssel is bővíthető a lista. Hasonló esetekről l. még Hamadi REDISSI: *Les politiques en Islam: le Prophète, le Roi et le Savant*. Paris, L’Harmattan, 1998. 137–139.

Mohamed próféta elleni gyalázkodásként volt értelmezhető.⁴ De a középkorba visszamenve is föl-fölbukkannak – ha nem is sűrűn – olyan esetek, amelyek hasonló vallási érzékenységről vagy türelmetlenségről árulkodnak. A következő incidens erre jó példa. Az eset leírását al-Wansariszi (meghalt 1508) észak-afrikai szerző hatalmas jogi gyűjteményében találjuk: egy bizonyos költő munkásságát erősen kritizálták a környezetében, mígnem egyszer egyik ismerőse felkereste, és elmesélte neki egy álmát. Az illetőnek álmában megjelent a Próféta, és azt üzent a költőnek, hogy hagyjon föl a versek írásával. (Megjegyzendő, hogy a korabeli hiedelmek szerint a Prófétáról szóló álmokban valóban a Próféta jelenik meg.) A költő azonban rá sem rántott a Próféta neki szóló üzenetére, sőt sokak füle hallatára erre a pimasz válaszra ragadtatta magát: „Szegény Mohamed próféta, hogy kénytelen volt Medinából egészen idáig fáradni[, hogy engem kioktasson].” Erre botrány tört ki, bíróságra került az ügy, ahol a költő azzal védekezett, hogy csak amiatt használta a „szegény Mohamed próféta” tiszteletlen kifejezést, mert a Próféta a hagyományok szerint maga is dicséző szavakkal illette a szegényeket. Hiába, a bíró szerint érdektelen, a költő valójában mire gondolt, ugyanis teljes mértékben felelőssé tehető a szavak primer értelméért. A mondat azonban első hallásra egyértelműen sértő a Prófétára, így – a középkori bíró döntése szerint – halál jár a kijelentésért, s az ítéletet az uralkodónak áll jogában végrehajtatni. Forrásunk arról nem szól, hogy erre valóban sor került-e.⁵

A blaszfémiaival és vallásgyalázással kapcsolatos ügyek tehát semmiképpen sem csak a 20. század vége és a 21. század fejleményei az iszlám kultúrában, noha elmondható, hogy az utóbbi évtizedekig ezek az esetek inkább kivételt, semmint szabályt jelentettek.⁶ Újabban azonban figyelemre méltó módon gyarapodik a gyászos és ijesztő lista.

2. A blaszfémia fogalmának megfelelői az iszlám vallásjogban

A fentebbiek fényében talán meglepő, mégis igaz, hogy a blaszfémia fogalmának tulajdonképpen nincs is pontos arab nyelvű megfelelője. Annak, amit magyarul blaszfémianak nevezünk, *különböző arab fogalmak* felelnek meg. A blaszfém megnyilvánulások válfajait leíró arab szavak és szókapcsolatok egyik része homályos tartalmú, nehezen megfogható, más részük azonban egészen pontos leíró terminus. Az előbbi típusra példa az *isztihzá* (gúnyolódás) szó vagy éppen a *tadzswir Alláh* (Isten igazságosságának tagadása) kifejezés, az utóbbira pedig a következők: *isztikhfáf bil-Qurán* (a *Korán* lekicsinylése/tiszteletlenül kezelése) vagy *isztikhfáf bil-muszhaf* (a *Korán*-kötet lekicsinylése/tiszteletlenül kezelése), *szabb Alláh* (Isten gyalázása), *szabb al-maláika* (az angyalok gyalázása), *szabb al-anbijá* (a próféták gyalázása), *szabb al-raszúl* (a Pró-

⁴ KOENTJARANINGRAT: *Javanese Culture*. Singapore, Oxford University Press, 1985. 82.

⁵ A kijelentések szó szerinti értelmének alapulvétele, illetve a mögöttes szándék mérlegelése fontos és vitatott kérdés az iszlám vallásjogban, amire alább még visszatérünk. Az említett esetről I. Abúl-Abbász Ahmad AL-WANSARISZI: *Al-Miʿjār al-muʿrib wal-dzsāmīʿ al-mugħrib ʿan fatāwī abl Ifriqījja wal-Andalusz wal-Magħrib*. Rabat, Wizárat al-Auqáf was-Suún al-Iszlámījja, 1981. 2. kötet, 364–365.

⁶ Az irodalmi önkifejezés korlátairól a premodern muszlim társadalmakban I. SZOMBATHY Zoltán: Freedom of Expression and Censorship in Mediaeval Arabic Literature. 7 *Journal of Arabic and Islamic Studies* (2007) 1–24.

féta [ti. Mohamed] gyalázása) stb. Ahogy említettem, az *isztihzá* (szarkazmus, gúnyolódás) szó tartalma igencsak nehezen megfogható, s a magyar fordítás félrevezető annyiban, hogy egyáltalán nem képes visszaadni az arab szó fölöttébb baljóslatú jelentésárnyalatait. Amikor valaki ellen vádként ezt a fogalmat hozták föl, az különösen veszélyes helyzetet eredményezhetett, aminek legalább két oka van. Egyrészt éppen az, hogy nagyon homályos, nehezen definiálható a szó tartalma, s így sok helyzetre ráhúzható, másrészt – s ez még fontosabb – a *Korán*ban is több helyen fölbukkan ez a szó, amikor a Prófétaival ellenséges hitetlenek viselkedését jellemzik vele. Ennek köszönhetően az *isztihzá* rendkívül negatív tartalmú szóvá vált, s mivel – mint az imént említettem – egyáltalán nem nyilvánvaló, konkrétan milyen viselkedést ír le, kellően szigorú (vagy rosszindulatú) értelmezéssel bármilyen, az iszlámmal, a *Koránnal* vagy a Prófétaival kapcsolatos szarkasztikus megnyilvánulásra ráhúzható.⁷ Azt azonban itt is (mint az iszlám kultúrával kapcsolatban szinte minden témában) hangsúlyozni kell, hogy minden értelmezés kérdése, s kevés eleme van a muszlim vallásnak és vallásjognak, amelyben ne élnének egymás mellett szigorúbb és megengedőbb értelmezések.

Amikor a muszlim vallásjog tudósai egy sértőnek tűnő szóbeli vagy írásbeli megnyilvánulást vizsgáltak, mindenekelőtt azt igyekeztek tisztázni, hogy a kijelentés tartalma az iszlám tagadásának (*kufi*; a. m. hitetlenség), vagy csupán erkölcstelenségnek, morálisan elítélendőnek (*fiszq*) minősíthető. Ezt a kérdést az úgynevezett *alfáz al-kufi* (hitetlenségről árulkodó kijelentések) témájú vallásjogi művek tárgyalják részletesen, illetve egyes átfogó vallásjogi munkákban is találunk rövid részeket, amelyek szólnak erről a témáról.⁸ Mindez korántsem pusztá szörszálhasogatás volt, ugyanis míg az utóbbi kategória jellemzően csak enyhe büntetést vonhatott maga után, az előbbi elméletileg egészen súlyos büntetéseket kívánt (adott esetben a halálbüntetést is beleértve, l. alább). A blaszfémia fent említett arab megfelelőinek többsége a *kufi*, azaz az iszlám tagadásának minősült, s muszlim elkövető esetén elvileg egy sor drasztikus következménnyel járt, bár mint rövidesen szólok róla, a jogi gyakorlat sokszor nagyon eltért a jogi munkákban lefektetett elméleti előírásoktól és elvektől.

A továbbiakban ebben az írásban elsősorban a Mohamed próféta vonatkozó gyalázkodó megnyilvánulásokkal (*szabb ar-raszúl*) foglalkozom. Azért teszek így, mert az Európában, ezen belül Magyarországon is hírhedtté vált incidensek valamilyen módon mindig a blaszfémianak ezzel a sajátos válfajával, a Mohamed próféta elleni sértő megnyilvánulásokkal álltak kapcsolatban. E kérdés tárgyalásakor érdemes fölfigyelni egy érdekes, sőt akár ellentmondásosnak is nevezhető jelenségre. Miközben Mohamed próféta az iszlám vallás tanításai szerint teljes mértékben emberi lénynek számít, azaz egyáltalán nem állítható párhuzamba Jézus Krisztus szerepével a keresztény hagyományban (aki, mint jól tudjuk, keresztény szemszögből egyszerre isteni és

⁷ Bővebben erről l. SZOMBATHY Zoltán: *Mujān: Libertinism in Mediaeval Muslim Society and Literature*. Oxford, Gibb Memorial Trust, 2013. 183–184.

⁸ A kérdéskörrel bővebben l. még: Intisar A. RABB: *Society and Propriety: The Cultural Construction of Defamation and Blasphemy as Crimes in Islamic Law*. In: Camilla ADANG – Hassan ANSARI – Maribel FIERRO – Sabine SCHMIDTKE (szerk.): *Accusations of Unbelief in Islam: A Diachronic Perspective on Takfīr*. Leiden–Boston, Brill, 2015. 434–464.

emberi lénynek számít), a muszlim hagyomány mégis különösen durva cselekménynek tekinti a Mohamed személyére irányuló sértő szövegeket. Sőt mi több, önmagában már a Próféta képi ábrázolását is többnyire megengedhetetlennek tekinti a muszlim hagyomány. Az életéről készült filmekben például különböző ötletes módokon kerülik el, hogy megjelenjen a filmvászonon (például a kamera az ő szemszögéből követi az eseményeket). A középkori muszlim miniatúra-festészetben is igyekeztek elkerülni, hogy Mohamed alakját ábrázolják a képen, így például adott esetben csak egy sziluett jelezte, hol lenne a Próféta az ábrázolt jelenetben.⁹

Mindennek fényében talán meglepő, hogy a Mohamed prófétára vonatkozó sértő megnyilvánulásokat igen kevés mű tárgyalja részletesen. Az ok talán az lehet, hogy ezt egy fontos szerző fontos műve már megtette a 12. században, s a továbbiakban ezt az alapművet használta szinte mindenki más, ha erről a témáról szólt. Ez az alapmű al-Qádi ‘Ijád al-Jahszubí (meghalt 1149) andalúziai jogtudós és bíró *Kitáb as-sifá bi-ta’rif huqúq al-Musztafá* című munkája. Ez részletesen tárgyalja a Mohamed személyével kapcsolatban betartandó szabályokat, és az ezek megsértőire érvényes büntetéseket. Az, hogy ez a munka milyen alapvető forrássá vált a későbbi szerzők számára, máig ható módon problémássá tette az egész kérdést, ugyanis ez a mű a viszonylag szigorúnak tekinthető málikita jogi iskola körében született, és következetesen a legszigorúbb megközelítések pártján áll szinte minden kérdésben. Emiatt a fő forrás, amit a kérdés-körben mindenki használ, egy igencsak intoleráns megközelítést tart helyesnek.

3. Az iszlám vallásjogi megközelítés egy fontos sajátossága

Modern nyugati szemmel olvasva a hagyományos iszlám vallásjog alapvető forrásait a blaszfémia és hasonló jelenségek megítéléséről, egy egészen sajátos jellemzőt figyelhetünk meg: ezek a művek gyakorlatilag sohasem vizsgálják egész művek tartalmát, amikor a blaszfémia jeleit keresik. Egy irodalmi mű ‘általános szellemisége’ túl általános, jogi szempontból értelmezhetetlen fogalom számukra, így inkább konkrét mondatokat, kijelentéseket keresnek, amikor egy munkáról azt kívánják kimutatni, hogy az istenkáromló, vagy éppen tagadni kívánják ezt a vádat. Tehát nem egész műveket, hanem motívumokat, egyes mondatokat vizsgálnak. Megint más szóval: egy irodalmi mű minden egyes mondatát, kifejezését önálló kijelentésnek (*statement*) fogják föl, amelyet önállóan és bármely mindennapi, szóbeli megnyilvánuláshoz hasonlóan értékelni próbálnak. A muszlim jogtudósok ugyanígy például különböző műfajok között sem tettek különbséget jogi szempontból. Így például egy versnek is minden egyes sora önállóan értékelhető ‘kijelentésként’ fogható föl ebben a szemléletmódban, pont úgy, mint egy mindennapi kijelentés. Ezt a megközelítést foglalja össze as-Sáfi‘í (meghalt 820), egy kiemelkedő muszlim vallástudós a következő szavakkal:

⁹ A festészet megítéléséről az iszlám kultúrában l. Thomas W. ARNOLD: *Painting in Islam. A Study of the Place of Pictorial Art in Muslim Culture*. New York, Dover, 1965.

„A költészet [egyfajta] beszéd: egy jó [vers] olyan, mint [bármilyen] jó beszéd, és a rossz [vers] olyan, mint [bármilyen] rossz beszéd (*as-si^rr kalám, haszanuhu ka-haszan al-kalám wa-qabíhuhu ka-qabíh l-kalám*). Pusztán csak [annyi a különbség, hogy a költészet] tartós és közismert szöveg, s ennyi az, ami plusz van benne [más szövegfajtákhoz képest].”¹⁰

4. A blaszfémia büntetése

4.1. Hudúd és ta^zír büntetések

Az iszlám vallásjog különbséget tesz a büntetések két fajtája között. Egyrészt ott vannak azok a bűncselekmények, amelyekre a *Korán* szövege egyértelműen megemlíti az előírt büntetés módját (ezek az úgynevezett *hudúd* büntetések). Minthogy a *Korán*ban a muszlim fölfogás szerint maga Isten szól az emberekhez, ezek a büntetések nem lehetnek emberi megfontolás tárgyai, azaz elvileg nem módosíthatók, hanem automatikusan alkalmazandók minden olyan esetben, amikor az adott bűncselekmény elkövetése bizonyítást nyert. Az általánosan elfogadott nézet szerint öt ilyen bűncselekmény van, s ezek a következők: lopás (*szariqa*), útonállás (*qat^e at-tariq*), borivás (*surb al-khamr*), házasságon kívüli nemi kapcsolat (*ziná*) és hamis vád (*qadzif*). Mint látható, ezek között nem találjuk ott a blaszfémia egyetlen válfaját sem. Más szóval, a blaszfémia büntetését illetően a *Korán* nem ad egyértelmű útmutatást, nem ír elő semmilyen konkrét büntetést. Másfelől azonban ott van a büntetések másik típusa, az úgynevezett *ta^zír*. Ez a szó azokat a büntetéseket jelöli, amelyek a bíró belátása szerint szabhatók ki, noha természetesen figyelembe kell vennie a vallásjogi hagyományt is. Mivel a blaszfémiaért járó büntetés ebbe a kategóriába sorolható, fontos megjegyezni, hogy elvileg semmi akadály a toleránsabb megközelítéseknek. Ám mint látni fogjuk, a *ta^zír* büntetések sem föltétlenül enyhébbek a másik típusnál. A különbség a két kategória között nem a szigorúságban keresendő, hanem abban a tényben, hogy a *ta^zír* büntetések emberi belátás és döntés dolgának számítanak, s mint ilyeneknek, vitatható a mértékük.¹¹

¹⁰ Muhammad ibn Idrisz AS-SÁFICÍ: *Kitáb al-Umm*. Al-Manszúra, Dár al-Wafá, 2008. 7. kötet, 513. Egy másik forrás ezt az alapelvet (nagyjából ugyanebben a megfogalmazásban) egyenesen a Próféttára vezeti vissza; I. Abú-^cAbbász Ahmad ibn Muhammad AL-HAJTAMÍ: *Az-Zawádzsir^e an iqtiráf al-kabáir*. Bejrút, Dár al-Ma^rrifa lit-Tibá^c a wan-Nasr, 2011. 2. kötet, 215. Egy neves későbbi jogtudós, Ibn Muflih (megh. 1362) ugyan egy másik szunnita jogi iskolát, a hanbalitát követte, ezt az alapelvet lelkesen átveszi; I. Samsz ad-Dín Abú ^cAbdalláh Muhammad IBN MUFLIH AL-MAQDISZÍ: *Kitáb al-furú^e fi fiqh al-imám Ahmad ibn Hanbal*. Bejrút, Dár al-Kitáb al-^cArabi, 2002. 3. kötet, 638.

¹¹ A *hudúd* büntetésekről I. Joseph SCHACHT: *An Introduction to Islamic Law*. Oxford, Clarendon, 1964. 175–181; a muszlim büntetőjog további válfajairól uo., 181–187.

4.2. Eltérő szigorúságú megközelítések

Az iszlám vallásjogban természetes és mindennapos jelenség, hogy úgyszólván minden kérdésben számos, akár egymással teljesen ellentétes megközelítés létezik, s ezek mindegyike legitimnek számít. Tekintettel arra, hogy a szunnita iszlámban nem létezik hierarchikusan fölépülő vallási klérus, s ezért nincs, aki előírhatná, mi legyen az egyedül érvényes vélemény bármely kérdésben, a vélemények sokfélesége elkerülhetetlen és természetes helyzet.

Al-Qadí 'Ijád már említett alapműve azonban – mint arról már szóltam – szinte egyeduralkodó szerepet játszik a Prófétaival kapcsolatos sértő megnyilvánulások témájában, márpedig sajnálatos módon ez a munka többnyire *a legszigorúbb értelmezések felé hajlik*. Arra az alapelve támaszkodik, hogy aki bármilyen módon gyalazza vagy tiszteletlenül, gúnnyal kezeli a Próféta személyét, az halálbüntetést érdemel. Sőt, ennél is tovább megy, és azt mondja: még a visszavonás és megbánás lehetőségét (*isztitába*) sem szabad fölkinálni az elkövetőnek, noha egyébként ezt a lehetőséget föl kellene kínálni például a hitét elhagyó muszlimnak is. A legkeményebb büntetés – azaz a halálos ítélet – al-Qadí 'Ijád véleménye szerint ráadásul egyaránt érvényes a muszlim és a nem muszlim elkövetőkre. Ennek a szélsőségesen szigorú nézetnek az alátámasztására bizonyos *Korán*-részletek rendkívül erőltetett értelmezését adja, illetve néhány *hadísz*t (a Prófétaról szóló, nem okvetlenül hiteles beszámolót) közöl, amelyek szerint a Próféta egyes ellenségeit halállal büntették.¹²

Ez az ijesztő szigorúság elgondolkodtató. Vajon mi lehet az oka annak, hogy al-Qadí 'Ijád ennyire súlyosan és kíméletlenül büntetni rendeli a Próféta emlékének bárminemű megsértését? Nos, egy lehetséges ok talán az lehet, hogy a muszlim közösséget érő külső fenyegetések idején gyakran megfigyelhető, hogy az iszlám szigorúbb értelmezései kerülnek előtérbe. Márpedig a korabeli Andalúziában a Reconquista fokozódó lendülete miatt a muszlim közösség határozottan veszélyeztetett, ostromlott közösségnek érezte magát. Ehhez hozzátehetjük azt, hogy az Ibériai-félsziget muszlim területein valóságos divatja lett annak, hogy fanatikus keresztény hívők szándékosan és nyilvánosan gyalázták az iszlám hitet, a Próféta és az iszlám Istenét, ezzel igyekezve elérni a mártíromság dicsőségét. Mindez a fenyegetettség érzését keltette a korabeli andalúziai muszlim közösségekben.¹³ Talán nem elhanyagolható szempont, hogy ez az „ostromlott vár” hangulat ma is általános az iszlám világban, s ezen belül különösen az arab világban. Ezt az érzést ma több tényező szerencsétlen összejátszása táplálja: egyfelől ott vannak a Közel-Keletet teljesen földülő, egyes nyugati hatalmak (főleg az Egyesült Államok) által különböző ürügyekkel indított háborúk (érdemes tisztában lennünk azzal, hogy a muszlimok ezeket gyakran „keresztes háborúknak” hívják), másfelől az iszlám világ széltében-hosszában tevékenykedő, igen agresszív amerikai protestáns fundamentalista hittérítő csoportok tevékenysége – függetlenül attól, hogy valóságos eredménye elhanyagolható – rendkívül erős ellenérzéseket szül.

¹² al-Qadí 'Ijád ibn Múzá AL-JAHSZUBÍ: *Kitáb as-sifá bi-ta'rif huqúq al-Musztafá*. Bejrút, Dár Szádir, 2006. 343–344.

¹³ Hogy ez az érzés mennyire volt indokolt, az témánk szempontjából mellékes kérdés. A muszlim uralom végső megszűnésére, majd az iszlám (és az izraelita) vallás teljes betiltására csak három évszázaddal később került sor az Ibériai-félszigeten.

Ezek a szempontok talán magyarázhatják (noha persze nem teszik elfogadhatóvá) al-Qádi ‘Ijád figyelemre méltóan intoleráns nézeteit. Könyve nagy befolyása ellenére azonban mindig is léteztek más, türelmesebb megközelítések is. Erre itt csak egy konkrét példát hoznák. A muszlim vallástudósok szerint külön megfontolás tárgya az a speciális helyzet, amikor nem muszlim, hanem úgynevezett *dzimmi* (védett státuszt élvező nem-muszlim, praktikusán többnyire keresztény vagy zsidó) gyalázza a Próféta-t vagy az iszlám szentségeit. Al-Qádi ‘Ijád és a legtöbb irányzat szerint az ilyennek halállal kell lakolnia.¹⁴ Vannak azonban az iszlám vallásjognak olyan szakértői és irányzatai, amelyek ezt másként gondolják. A *hanafita* irányzat¹⁵ és több korai tekintély szerint nem kell halálbüntetést kiszabni a Próféta-t sértegető keresztényre vagy zsidóra, hiszen az iszlám vallás egészének elutasítása önmagában súlyosabb tévelygés, mint a Próféta szidalmazása vagy bármilyen blaszfémiaszámba menő kijelentés, s ezt mégis tolerálja az iszlám. Ergo: ha az iszlám jog elfogadja – márpedig elfogadja –, hogy egy *dzimmi* a maga vallását kövesse, akkor rá nem vonatkozhatnak a muszlimra érvényes szankciók a blaszfémia esetében sem.¹⁶

A toleránsabb megközelítéseket pártoló vallástudósok leggyakoribb módszere azonban eljárásjogi alapokon nyugszik. A lényege az, hogy a súlyos büntetések létjogosultságát elviekben ugyan elismerik, ám eljárásjogi okokból a gyakorlatban nem tartják alkalmazandóknak vagy alkalmazhatóknak ezeket a kiszabott büntetéseket. Ilyenkor tulajdonképpen az elmélet és a gyakorlat közti – mindig is hatalmas – különbséget használják ki, amely eljárást az iszlám vallásjog teljes mértékben lehetővé teszi.

4.3. Jogelmélet és -gyakorlat különbsége: eljárásjogi megfontolások

A súlyos büntetések eljárásjogi alapú enyhítésének vagy éppen érvénytelenítésének törekvése egyenesen Mohamed próféta-ra megy vissza. A legtöbb *hadisz*-gyűjteményben (azaz Mohamed próféta-ról szóló beszámolók gyűjteményeiben) megtaláljuk azt a történetet, ahol a Próféta kimondottan fölszólítja követőit erre a gyakorlatra. A híres fölszólítás szövege így hangzik: „Érvénytelenítsétek az előírt büntetéseket a kétségek által (*idraü l-hudüd bis-subuhát*).” Vagyis a Próféta gyakorlatilag felszólít arra, hogy igyekezzünk *ne végrehajtani* a szigorú (és elvileg a *Korán* szövege által előírtnak tekinthető) büntetéseket.¹⁷ Ez a lehetőség tehát még inkább adott a nem is egyértelműen előírt büntetések esetében. Az iszlám vallásjogban egyébként egész műfajjá fejlődött annak tudománya, hogyan lehet kikerülni a jog kellemetlen gyakorlati következményeit úgy, hogy betű szerint betartjuk, a valóságban azonban kicselezzük az előírásokat (*hijal*, a. m. „trükkök”).

¹⁴ AL-JAHSZUBÍ i. m. (12. lj.) 368–371.

¹⁵ Történetesen a legnépesebb szunnita vallásjogi irányzat, amelyet Indiától és Kínától Közép-Ázsiáig, a Közel-Kelet központi területeiig és a Balkánig követnek.

¹⁶ AL-JAHSZUBÍ i. m. (12. lj.) 369.

¹⁷ Erről a jogi alapelvről l. Maribel FIERRO: *Idraü l-hudüd bi-l-shubuhät: When Lawful Violence Meets Doubts*. 5 *Hawwa* (2007) 208–238; Intisar A. RABB: *The Islamic Rule of Lenity*. 44 *Vanderbilt Journal of Transnational Law* (2011) 1299–1351.

Hogy a jogi gyakorlat nagymértékben eltért a jogi előírásoktól (különösen a szigorúbb előírásoktól), azt egy konkrét példával szeretném itt illusztrálni. Az egyik legnagyobb középkori arab költő, Abú Nuwász költészete valósággal hemzseg a blaszfémianak minősíthető részletektől, olyannyira, hogy az ilyenekből több szerző is egész válogatást állított össze „Abú Nuwász istentelen verssorai” (*Kufrijját Abi Nuwász*) címmel.¹⁸ Nos, Abú Nuwász természetes halállal halt meg, s bár többször és több okból is ült börtönben élete során, nincs nyoma annak, hogy valaha is komolyan fenyegette volna a halálbüntetés (ami, mint láttuk, sokak szerint a blaszfémiaért járó megfelelő büntetés lenne).

A blaszfémia témájáról olvasva újra és újra szembetaláljuk magunkat az iszlám vallásjog egy fontos eljárási előírásával: a szándék mérlegelésével. Az iszlám vallásjog a jogalkalmazás számos területén alapvető szempontnak tekinti azt, hogy egy cselekedet vagy egy szóbeli megnyilvánulás esetében mi volt az elkövető valóságos szándéka.¹⁹ A muszlim jogtudósok többsége szerint a mögöttes szándék (*nijja*) mérlegelése a blaszfémiagyánús szövegek elbírálásánál is elengedhetetlen.

Megjegyzendő egyébként, hogy al-Kádi ‘Ijád itt is merev álláspontot képvisel: ő a szándékot nem tekinti mérlegelendő szempontnak. Szerinte az ember felelős azért, amit kimondott, és nincs joga azzal védekezni, hogy mondjuk csak viccelt vagy éppen részeg volt.²⁰ De az uralkodó értelmezés nem ez volt, hanem az, hogy igenis számít a szándék. Például a viccelődést általában határozottan megkülönböztették az ártó szándéktól. „A muszlimok szavait a lehető legjobb indulattal kell értelmezni (*juhmalu kalám al-muszlimin ‘alá ahszanibi wa-adzsmalibi*)”, ahogy egy hanafita vallástudós fogalmaz.²¹ Ugyanezt az alapelvet egy másik vallástudós, az egyik legnagyobb késő középkori muszlim szerző, asz-Szujúti (meghalt 1505) így fejezi ki: „Ha eltér egymástól a szív és a nyelv szándéka [azaz: mást ért az ember a szavain, mint amit látszólag jelentenek], akkor a lényeges az, ami a szívben van (*wa-idzá khtalafa nijjat al-qalb wal-liszán fál-‘ibra bil-qalb wa-má fíhi*).”²² Ez a szemlélet ma is tovább él. Muhammad Szajjid Tantáwí, Egyiptom főmuftija (1986–1996) például azt hangsúlyozta a Salman Rushdie-ügy kapcsán, hogy a Khomeini ajatollah által kimondott halálos ítélet érvénytelen és jogtalan, mert senki sem vizsgálta meg Rushdie szándékát, márpedig anélkül tilos ítéletet hozni. Mint mondja, nagyon is lehetséges, hogy ha a szerző elmondhatná, mit is akart tulajdonképpen kifejezni, akkor az nem minősülne blaszfémianak vagy a Proféta sértegetésének.²³

¹⁸ Muhallil ibn Jamút IBN AL-MUZARRAC: *Szariqát Abi Nuwász*. Kairó, Dár al-Fikr al-‘Arabí, 1957. 144–146; I. még két másik hasonló válogatást két másik szerzőtől: ABÚ NUWÁSZ: *Díwán Abi Nuwász al-Haszan ibn Háni al-Hakamí*. Berlin, Klaus Schwarz, 2003. 5. kötet, 458–460; al-Qádi Abul-Haszan ‘Alí AL-DZSURDZSÁNI: *Al-Waszáta bajna l-Mutanabbí wa-khuszúmíbi*. Kairó, Dár Ihjá al-Kutub al-‘Arabíja. 63–64.

¹⁹ A mögöttes szándék mérlegelésének szerepéről az iszlám jogban I. Paul R. POWERS: *Intent in Islamic Law. Motive and Meaning in Medieval Sunni Fiqh*. Leiden–Boston, Brill, 2006; Y. Linant DE BELLEFONDS: *Volonté interne et volonté déclarée en droit musulman*. 10 *Revue internationale de droit comparé* (1958) 510–521.

²⁰ AL-JAHSZUBÍ i. m. (12. lj.) 353, 386–387.

²¹ Abul-Fath Zahír ad-Dín ‘Abd ar-Rasíd AL-WALWÁLIDZSÍ: *Al-Fatáwí al-Walwálidzsíja*. Bejrút, Dár al-Kutub al-‘Ilmíja, 2003. 5. kötet, 417.

²² Dzsálál ad-Dín ‘Abd ar-Rahmán ASZ-SZUJÚTÍ: *Al-Asbáb wan-nazáir fi qawá‘id wa-furú‘ fiqh as-Sáfi‘íja*. Bejrút, Dár Ibn Hazm, 2005. 39–40.

²³ Malise RUTHVEN: *A Satanic Affair: Salman Rushdie and the Wrath of Islam*. London, Hogarth, 1991. 84–85, 115–117.

Az a nézet, hogy a kijelentéseknek nemcsak az elsődleges jelentése számít, hanem vizsgálni kell a mögöttes szándékot, egyenesen Mohamed prófétára is hivatkozhat – minthogy az iszlám kultúráról van szó, hivatkozik is. Főntebb már szó esett a humoros és komoly kijelentések megkülönböztetéséről. Az, hogy egy kijelentés nem komolyan, hanem csak viccből hangzott el, az egyik leggyakoribb mentő körülménynek számított blaszfémiagiánus kijelentések esetén, s ilyen esetekben gyakran előkerült az az érv, hogy számos beszámoló (*hadisz*) tanúsága szerint Mohamed előszeretettel viccelődött követőivel. S valóban, valószínűleg Mohamed az egyetlen próféta, akiről maradtak fenn olyan történetek – nem is kis számban –, amelyekben viccelődik és humoros megjegyzéseket tesz, illetve legalább ötven olyan beszámoló, amelyekben mások viccein nevet. Ezeket a muszlimok gyakran szokták idézni a humor, az irónia védelmében. Ha tehát a Próféta viccelhetett – még vallásos témában is! –, akkor miért ne tehetné ezt az egyszerű ember is?