

- ⁵⁵ Livius szerint Q. Caeilius Metellus a kr. e. 179-ben hivatalban lévő censorokhoz a következő szavakat intézte: „*uno animo, uno consilio legatis senatum, equites recensentis, agatis censum, lustrum condatis.*” Liv. 40,46,4 és 8.
- ⁵⁶ Cic. de sen. 42: „*impedit enim consilium voluptas, rationi inimica est, mentis, ut ita dicam, praestringit oculus nec habet ullum com virtute commercium.*”
- ⁵⁷ A három esetre lásd Gel 4,20,1–13.
- ⁵⁸ Val. Max. 2.9.5. „*freni sunt inieci vobis, Quirites, nullo modo perpetiendi, alligati et constricti estis amaro vinculo servitutis: lex enim lata est, quae vos esse frugi iubet, abrogemus igitur istud horridae vetustatis rubigine obsitum imperium. Etenim quid opus libertate, si volentibus luxu perire non licet?*”
- ⁵⁹ Gell. 15,11,2.
- ⁶⁰ Asconius Pis. 8 Cl.
- ⁶¹ WIEACKER, RECHTSGESCHICHTE, 502. p. „Das öffentliche Leben des römischen Freistaats beherrschte ein weitgehender Konsens über private und öffentliche Tugenden und Werte, der das Funktionieren der formalen Verfassungseinrichtungen überhaupt erst ermöglichte und die in der Adels Herrschaft angelegten Spannungen und Konflikte bis zur Krise der *res publica* in ihrem letzten Jahrhundert band und ausglich”.

- ⁶² POLAY, A CENSORI REGIMEN MORUM, 31. p.
- ⁶³ A törvény értelmében a római asszonyok legfeljebb ½ uncia arannyal rendelkezettek, tarka ruhákat nem viselhettek, a városban kocsikat csak korlátozott mértékben használhattak. A törvény eltörlésével kapcsolatban lásd Liv. 34,1-8.
- ⁶⁴ Az eseményről szóló beszámolót Valerius Maximusnál találhatjuk meg. A törvény eltörlésére irányuló szövegrészlet így hangzik: „*freni sunt inieci vobis, Quirites, nullo modo perpetiendi. Alligati et constricti estis amaro vinculo servitutis: lex enim lata est, quae vos esse frugi iubet. Abrogemus igitur istud horridae vetustatis rubigine obsitum imperium. Etenim quid opus libertate, si colentibus luxu perire non licet.*” Val. Max. 2.9.5.
- ⁶⁵ Cic. de senectute 42: „*impedit enim voluptas, rationi inimica est, mentis, ut ita dicam, praestringit oculos nec habet ullum cum virtute commercium.*”
- ⁶⁶ Cic. de leg. 1,44. „*atqui nos legem bonam a mala nulla alia nisi naturae norma dividere possumus: nec solum ius et iniuria natura diiudicatur, sed omnino omnia honesta et turpia. Nam ut communis intellegentia nobis nota res efficit easque in animis nostris inchoavit, honesta in virtute ponuntur, in vitiiis turpia.*”



Az iszlám jogi és teológiai gondolkodásban a kezdetektől komoly nehézséget okozott a többi vallási közösséghez való viszonyulás meghatározása. Mivel az iszlám vallási, és nem nemzeti, nyelvi vagy állami alapon szervezte meg saját közösségét, a muszlim teoretikusok a világ többi népét is elsősorban vallási alapon osztályozták.¹ Így például a középkori keresztény államokra sem nemzeti hovatartozásuk alapján tekintettek, mivel ezen államok közös jellemzője, a kereszténység, fontosabb jellemzője volt e népeknek, mint az etnikai hovatartozás. A vallási alapon történő megközelítés tükröződik a „könyv népei” (*ahl al-kitāb*) terminusban is, mely a zsidókat, keresztényeket, valamint egyes szerzők szerint a zoroasztrianusokat foglalta magában. A világ többi népe e klasszifikációban a pogányok, bálványimádók kategóriába tartozott. E felosztás a háború és a béke jogának kidolgozásakor alapvető jelentőségre tett szert.

A háború jogának kimunkálása hosszú folyamat eredménye volt, és alapvetően a klasszikus kor jogtudósainak fáradozása során jött létre. Mivel a Próféta működése során nem adott részletes útmutatást e tárgyban, és a Korán egyes versei sem bizonyultak elégségesnek a részleteket illetően, a kérdés a középkori jogtudósok vitáinak témájává vált. E viták eredője azon szabályok összessége, amelyeket a *fiqh* könyvek a *jihāddal* kapcsolatosan tartalmaznak. Fontos hangsúlyozni, hogy a *jihād* megítélése mind alapjaiban, mind részleteiben vitatott maradt, és az egyes irányzatok, valamint jogi iskolák nagyon különböző módon viszonyultak a problémához. A *jihāddal* kapcsolatos belső ellentmondások a mai napig fennmaradtak, és éreztetik hatásukat mind az elméleti vitákban, mind pedig a napi politikai döntésekben.

A különböző vélemények legfőbb kiváltó oka, hogy a Koránban található utalások rengeteg ellentmondást tartalmaznak. Az egymásnak is ellentmondó versek a próféta életének különböző szakaszaiban keletkeztek. A

Jany János:

A háború és a béke joga a klasszikus iszlám jogtudományban

mekkai periódusban született versek elsősorban morális és vallási tartalmúak, ezzel ellentétben a medinai periódus versei már a próféta államférfiúi tevékenységéhez kötődő kinyilatkoztatásokat jelenítenek meg.² E korszakban Mohamed medinai vezetőként az új közösség, a muszlimok gyülekezetének megkérdőjelezhetetlen autoritása, aki hol személyesen, hol csapatai útján fegyveres összecsapásokban is részt vett az iszlám ügyének előmozdításában. Az e korszakban keletkezett versek tehát egészen más történeti kontextusban értelmezhetőek, mint a korábbiak. A Koránban található ellentmondások feloldására a klasszikus kor tudománya az *abrogatio* (*naskh*) hermeneutikai módszerét választotta.³ Ennek értelmében a később született versek lerontják a korábbi, az újjal ellentétes tartalmú kinyilatkoztatásokat. De még ez a módszer sem bizonyult mindig elegendőnek annak eldöntésére, hogy az adott vers milyen viszonyokra vonatkozik. A *jāhidu l-kuffār* (harcoljatok a hitetlenek ellen) értelmezhető úgy is, hogy az csak a próféta korabeli hitetlenekre, vagyis az iszlámra még át nem tért nomád arab törzsekre vonatkozik, vagy általában mindenkire. A modern orientalisztika az előbbi értelmezést fogadja el.⁴ Általános érvényű paranccsá a későbbi korok változtatták, mikor Arábia teljes egésze elfogadta az iszlámot, és pogányok csak távolabb élő népek körében éltek. A szöveg átértelmezése természetesen szoros összefüggésben áll az iszlám csapatok korai, nagyon gyors és látványos katonai sikereivel, melynek során egy évszázad leforgása alatt eljutottak

Poitierstől Közép-Ázsia távoli vidékeire is, megsemmisítve többek között az ekkorra már ezer éves államisággal és kultúrával rendelkező Perzsiát, a vandálok és a gótok királyságát Észak-Afrikában és Hispániában, és alapjaiban veszélyeztették a Bizánci birodalmat.

A *jihād* értelmezését nehezíti, hogy a szónak, mint általában minden arab kifejezésnek, nagyon tág jelentéstartalma van. A szó igei alakjának (*j-h-d*) jelentése: törekedni valamire, erőfeszítést tenni egy adott cél elérése érdekében. Az *ijtihād*, az iszlám jogtudósok önálló kutatása és szellemi erőfeszítése, mely a legnagyobb társadalmi megbecsülésnek örvendő szellemi tevékenység volt, szintén ezen ige továbbképzett alakjából jött létre. Tradicionálisan kétfajta *jihād* között tesznek különbséget, ezek a kisebb és a nagyobb *jihād*. Kisebb *jihād* alatt a fegyveres úton történő harcot, nagyobb *jihād* alatt a gonosz, az emberben meglévő rossz elleni harcot értik. Ennek értelmében saját magunk rossz természetének legyőzése, a vallási szabályok megtartása is a *jihād* kategóriájába tartozik. Egy, a prófétának tulajdonított *hadīth* szerint Mohamed egy csatából visszatérve azt mondta, hogy most fejeztük be a kisebb *jihādot*, s kezdjük el a nagyobbat.⁵ Egy másik prófétai hagyomány szerint Mohamed azt mondta, hogy a zarándoklat minden *jihād* legkiválóbbika.⁶ A jogtudósok azonban elsősorban a fegyveres *jihād* kimunkálására fektették a hangsúlyt, és ezzel létrejött a háború és a béke jogának kifinomult rendszere. Az így létrejött jogtest (*siyar*) az iszlám jog szerves része maradt, ezért nem jogos e szabályokat a nemzetközi jog előfutáraként értelmezni, hiszen csak annyiban nemzetközies ezek a szabályok, amennyiben a muszlim és a nem muszlim közösségek közti viszonyokat szabályozzák, de mind tartalmukban, mind forrásaikban teljes egészében iszlám jogi szabályokat tartalmaznak. E gondolatmenet alapján Hammer Purgstall nézete, mely szerint a *siyar* első rendszerbe foglalója, al-Shaybānī, Hugo Grotius előfutárának tekinthető, igencsak megkérdőjelezhető.⁷

A *jihāddal* kapcsolatos szabályok könnyebben érthetővé válnak az iszlám világszemléletének ismeretében. E szerint a világ két nagyobb területre bomlik, az iszlám (*dār al-islām*) és háború (*dār al-harb*) vidékére. E mögött az iszlám univerzalizmusa húzódik meg, mely szerint a cél az, hogy a világ valamennyi népét az iszlám égisze alatt kell egyesíteni. Ennek csak egyik eszköze a háború, a személyes meggyőzés, a propaganda és a hit terjesztése mellett. A háború tehát csak eszköz, amely önmagában rossz, pusztán a magasabb rendű cél indokolhatja megindítását. A háború megindításának feltételei azonban vita tárgyát képezték. A többségi álláspont szerint a támadó hadjáratokat is jogosnak kell tekinteni, Sufyān al-Thawrī (szül. 97/715) jogtudós szerint azonban csak a védekező háború kötelező, a támadó jellegű nem.⁸ A világ fent említett felosztásának következménye, hogy elméletileg a muszlim világ permanens hadi állapotban van a többi területtel mindaddig, amíg a végső cél, az iszlámra való áttérés meg nem valósul. A jogtudósok doktrínája azonban megragadt elméleti szinten,

mihelyst az iszlám seregek katonai sikerei elmaradtak, majd a kalifátus rendszere bomlásnak indult a X. századot követő évszázadokban. A valóság tehát azt mutatta, hogy a többi néppel való együttéléssel hosszú távon is számolni kell. Ezért a jogtudományban megjelent egy harmadik kategória, a *dār al-sulh*, vagy *dār al-cahd* (a szerződés területe), melynek segítségével olyan közösségek létét ismerték el, akik szerződést kötöttek a muszlimokkal a felek által kölcsönösen meghatározott feltételek alapján. Mivel e feltételek közé tartozott a másik fél által vállalt adófizetési kötelezettség, a muszlim jogtudósok zöme nem fogadta el e harmadik kategória jogosságát, azzal érvelve, hogy az adófizetés vállalásával a szerződő közösség a *dār al-islāmba* tartozónak minősül.⁹ Ezen érvelés megértéséhez tudni kell, hogy a muszlimok nemcsak idegen államokkal való érintkezés útján álltak kapcsolatban nem muszlimokkal, hanem a *dār al-islām* területén is éltek *dhimmik*, azaz az *ahl al-kitāb*hoz tartozók. Ezen népek, elsősorban zsidók és keresztények, különadó megfizetése mellett megtarthatták vallásukat, személyes státuszukban szabadnak minősültek, és saját joguk szerint élhettek.¹⁰ Ugyanakkor a velük kötött megállapodások alapján egy sor megkülönböztető szabályt is be kellett tartaniuk, így például új templomokat és zsinagógákat nem építhettek, pusztán a meglévőket javíthatták, illetve építhették újra, megkülönböztető ruhát kellett viselniük, nem építhettek magasabb házat, mint muszlim szomszédjuk, nyilvános helyen nem fogyaszthattak bort, valamint nem recitálhatták a Torát és az Evangéliumot nyilvánosan. Amennyiben a *dhimmi* a megállapodásban meghatározott szabályokat nem tartotta be, vagy más, külön meghatározott cselekményeket követett el (muszlim nőt vett feleségül, muszlim embert megölt, muszlimot hitének elhagyására bírta),¹¹ a hadifoglyokra vonatkozó szabályokat kellett rá alkalmazni, mely magában foglalta a rabszolgának való eladást és végső soron a halálbüntetést is.¹² Bár e szabályok nem tartoztak a *siyarba*, mégis volt egyfajta „nemzetközi” jellegük a dolog természeténél fogva.

Békekötésre elméletileg nem nyílt lehetőség, hiszen a jogászok doktrínája szerint az iszlám folyamatos háborúban állt környezetével. A politikai realitás azonban megkövetelte, hogy a szomszédos népekkel békés viszonyok alakuljanak ki. Ennek következtében a háború jogában megjelentek a békekötésre vonatkozó alapvető szabályok is, melyek segítségével a doktrína és a valóság harmonizálására tettek kísérletet. Ennek értelmében végleges békére nem nyílt mód, ugyanakkor meghatározott időre lehetőség volt békeszerződést kötni. A határozott idő időtartamának meghatározása jogi iskolánként változott, a leghosszabb idő, tíz év, a *hanafita* iskola tanításában maradt fenn. A békeszerződés mellett a másik jogi eszköz a békés viszonyok megteremtésére az *amān* volt. Az *amān* olyan jogintézmény, amelynek segítségével egy muszlim biztonságot garantál egy *harbī*, azaz a *dār al-harbból* származó magánszemély részére. Ezt követően a *harbī musta'minná* válik, akinek

személyes és vagyoni biztonságát a *dār al-islāmban* is garantálni kell, függetlenül az esetleges további háborús konfliktustól.¹³ Az *amān* volt tehát az a jogintézmény, amelynek segítségével a két terület közötti, elsősorban kereskedelmi kapcsolatokat garantálni lehetett anélkül, hogy az eredeti doktrína sérelmet szenvedett volna.

A *siyar* szabályai elsősorban a *hanafita* iskola érdeklődésére tartott számot, ezért nem véletlen, hogy ezen *madhhab* (jogi iskola) képviselői között találjuk az első szerzőket, akik a témával behatóbban is foglalkoztak. A *siyar* szabályainak első írásba foglalója Muhammad b. al-Hasan al-Shaybānī iráni származású jogtudós, a *hanafita* iskola harmadik generációjának képviselője volt.¹⁴ Az Abū Hanīfa nevével fémjelzett jogi iskola tanítása valójában három, egymással szoros kapcsolatban álló jogtudós, Abū Hanīfa, Abū Yūsuf és al-Shaybānī munkájának eredményeként jött létre. Al-Shaybānī, aki egy jómódú kereskedő fiaként látta meg a napvilágot 750-ben az iraqi Wāsīt városában, hamarosan Kūfába, a kor egyik legfontosabb jogi iskolájának székhelyére költözött. Csatlakozott Abū Hanīfa tanítványi köréhez, majd a kor másik kiemelkedő jogtudósánál, a *malakita* iskola megalapítójánál, Malik b. Anasnál folytatta tanulmányait Medinában. Iraqba visszatérve az Abū Hanīfa halálát követően a mester helyébe lépő tudós, Abū Yūsuf irányítása mellett mélyedt el az iszlám jog tanulmányozásában. Kiemelkedő intellektusa, kiváló vitakészsége hamar társai fölé emelte a tehetséges tanítványt, aki népszerűségében immár vetélkedett nagy hírű mesterével. Mivel al-Shaybānīt elsősorban az elméleti kérdések érdekelték, hivatalos tisztségek nem pályáztak. Öröklött vagyona egyébként sem tette szükségessé, hogy jól jövedelmező állásokat töltsön be, melyek csak akadályozták volna elméleti munkásságában. Élete utolsó éveiben azonban Hārūn al-Rashīd kalifa Rayy (mai Teherán mellett) városának bírájává nevezte ki, és ott is halt meg 804-ben. Temetésén a kalifa állítólag azt mondta, hogy most temetik a jogtudományt.¹⁵ Több művet is írt, ezek közül témánk szempontjából kiemelkedő jelentőséggel bír a *Kitāb al-Asl*, valamint a *Kitāb al-Siyar al-Kabīr*, melynek eredeti szövege elveszett, pusztán Sarakhsī kommentárjába beágyazva maradt ránk.¹⁶

Al-Shaybānī munkája nem tárgyal alapfogalmakat, a háborúra vonatkozó általános szabályokat, melyek ismeretét a szerző feltételezi. Olyan munkával állunk tehát szemben, mely a jogban jártas tudósoknak szól, akik a részletek és a nehezen megítélhető, vitára és különböző jogi véleményekre okot adó esetek tanulmányozásában érdekeltek. A mű legjellemzőbb szerkezeti sajátossága, hogy párbeszédes formában mutatja be a különböző kérdéseket. E dialógusok szinte bizonyosan reális beszélgetések és viták során elhangzott párbeszéd szerkesztett formája, hiszen a mester és tanítványai, valamint a tanítványok közötti vita az iszlám jogi oktatás legfontosabb pedagógiai eszköze volt a

középkorban.¹⁷ E párbeszéd alapján megismerhetjük Abū Hanīfa és Abū Yūsuf véleményét is. Mivel a *siyart* először a *hanafita* iskola dolgozta ki,¹⁸ al-Shaybānī művei nyomán a legkorábbi jogfelfogást ismerhetjük meg. A műben a kérdező szerepét betöltő tanítvány rengeteg bonyolult és mesterkéltes esetet vázol fel a mesternek, aki válaszában kifejti az adott esetre vonatkozó jogi megoldását, melyeket hol prófétai hagyomány, hol pedig analógia útján indokol. Általános szabályokat, alapelveket, a tárgy szisztematikus feldolgozását tehát hiába váránk al-Shaybānī művétől. A hipotetikus esetek tárgyalása, a részletekben sokszor szörszálhasogató módon való elmélyülés, a rendkívül spekulatív megközelítés a középkori iszlám tudományosság egyik fontos jellemzője volt, ezért al-Shaybānī módszere semmiképpen sem nevezhető ritkának vagy kivételesnek. A spekulatív megközelítésre talán a legjobb példa az a kérdés, hogy milyen részarányban jogosult a lovas és a gyalogos katona részt kérni a hadizsákmányból, ha mindannyian, a lovakat és a fegyvereket is beleértve, egy tengeri rajtaütésben vettek részt, és a hadizsákmány ebből származik?¹⁹ A kérdés egy általános szabály alkalmazhatóságát feszegeti, amelynek értelmében a lovas katona a gyalogos részének kétszeresére tarthat igényt. Látható tehát, hogy ilyen és ehhez hasonló kérdések és a rájuk adott válaszok alapján a háború jogának tematikus kidolgozására nincsen lehetőség.

Al-Shaybānī egyébként sem dolgozza fel a problémakör minden aspektusát. Elsősorban a hadizsákmány felosztása, a rabszolgák sorsa, a házasságok érvényessége, a fegyverszünet kérdései foglalkoztatják. Azonban ezek a címek is megtévesztők. A békekötésről szóló fejezetben például alig található a békekötés „nemzetközi jogi” vagy „alkotmányos” kérdéseinek vizsgálata, e körben elsősorban adójogi problémákkal találkozunk, melyek a földadó fizetésének részleteit boncolgatják. Hasonló módon, az *amānról* szóló fejezetben elsősorban családjogi és magánjogi, meglehetősen mesterkéltes esetek tárgyalását olvashatjuk. Egy kiragadott, de jellemző példa segítségével szeretném e megközelítést illusztrálni: a kérdés az volt, hogy szabadnak tekinthető-e az a rabszolga, akit ura a *dār al-harb* területéről a *dār al-islām* területére vitt, majd ott felszabadított, ám ezt követően a felszabadítást visszavonta?²⁰ Nem szükséges hangsúlyozni, hogy e kérdés, amelynek több különböző variációja még hosszabban foglalkoztatta a párbeszéd résztvevőit, aligha tartozik hozzá az intézmény lényegéhez.

Al-Shaybānī nemcsak a téma alapvető jogi struktúráját nem dolgozta ki, hanem érintetlenül hagyott olyan fontos, a háború jogára vonatkozó fontos alapelveket is, mint annak a kérdésnek az eldöntése, hogy a védekező háború mellett a támadó háború is jogszerűnek minősül-e? A választ erre a nagy jelentőségű problémára implicit módon adja meg azon részletkérdések tárgyalásakor, melyek eleve feltételezik a támadó háború megindítását.

Amennyiben áttekintő képet szeretnénk kapni a háború jogáról, nem al-Shaybānī az a szerző, aki kíváncsiságunkat kielégítené. Sőt, általában elmondható, hogy az akadémiai jogtudomány szereplői által írott, egyes kérdéseknek szentelt traktátusok inkább al-Shaybānī megközelítésére hasonlítanak. Az egyes iskolák (madhhab) tanítását összefoglaló, általában a legkiválóbb tanítvány által készített *mukhtasarok* rengeteg részletet tartalmaznak ugyan, mégis a mi célunknak jobban megfelel Ahmad ibn Naqib al-Misri (megh. 1368) *‘Umdat al-sālik* című, a szélesebb rétegeknek készült olyan „kézikönyv”-e, amely az egyes jogintézmények lényegét mutatja be anélkül, hogy kevésbé fontos részletekben elmerülne. Misri e művében nem mond semmi újat, nem képvisel önálló nézeteket, ugyanakkor a joganyagot rendkívül logikusan felépítve, tematikusan rendezve mutatja be.

E szerint a *jihād* közösségi kötelesség (*fard kifāya*), azaz a kötelezettség alanya maga a közösség, az egyén részvétele ebben annyiban kötelező, amennyiben hozzá tud járulni a cél megvalósításához. Amennyiben elegendő számú részt vevő áll rendelkezésre, a társadalom többi tagjának nem kötelessége a részvétel. A *jihād* azonban személyes kötelességgé válik a harcban részt vevők számára, valamint, ha az ellenség vezet a támadást. A *jihād*ban való részvétel valamennyi egészséges, felnőtt korú férfi kötelessége. Mentessülnek alóla az adósok, amennyiben hitelezőjük nem járul hozzá a *jihād*ban való részvételhez, illetve azok, akiknek szülője nem egyezett bele a részvételbe. Az *ahl al-kitāb*-hoz tartozó népeket először fel kell szólítani a muszlim közösséghez való csatlakozásra. Amennyiben ezt elutasítják, illetve nem vállalják a *jizya* megfizetését, lehet ellenük, a kalifa engedélyével, háborút indítani. Az *ahl al-kitāb*hoz nem tartozó népekkel szemben a kalifa folyamatosan háborút kell vezessen, pusztán a *hanafita* iskola tanítása szerint megengedett, hogy bálvány-

imádók is éljenek a *dār al-islām* területén. A háború során tilos asszonyokat és gyermekeket megölni, kivéve, ha maguk is részt vesznek a harci cselekményekben. Idős embereket (negyven év felettieket), valamint szerzeteseket megölni jogszerű, csakúgy, mint az ellenség fáit kivágni, lakásait tönkre tenni. A fogságba ejtett asszonyok és gyermekek rabszolgasorsra jutnak, és az asszonyok korábbi házassága a fogságba esés pillanatától megszűnik. Férfi hadifoglyok esetén további sorsukról a kalifa joga dönteni az alábbi négy alternatíva közül: halálbüntetés, rabszolgaság, szabadon bocsátás ellenszolgáltatás nélkül, illetve szabadon bocsátás pénz fejében vagy fogoly-csere keretében. A harcos, amennyiben a harcokban egészen annak végéig részt vett, jogosult a hadizsákmány egy részére. A hadizsákmányt – összegyűjtését követően – öt részre kell osztani. Az első ötöd további öt részre bomlik, melyeket a Próféta, illetve halála után meghatározott közösségi cél előmozdítására kell biztosítani (határvédelem, bírák fizetése, stb.), továbbá a Próféta rokonainak, a szegények és az árvák, valamint az utazók támogatására kell fordítani. A maradék négyötöd részt a harcolók között kell szétosztani úgy, hogy a lovasok háromszor annyit kapjanak, mint a gyalogosok (al-Shaybānīnál csak kétszeres rész illette meg a lovasokat). A szétosztott zsákmányon kívül a harcos, amennyiben megölt, vagy élete kockáztatása árán harcképtelenné tett egy ellenséget, személyes zsákmányként magával vihet olyan ingóságokat (pénz, fegyver, ruházat), melyek harc közben nem akadályozzák.²¹

A klasszikus kor jogászai által kimunkált fenti doktrínák, valamint az iszlám világot körülvevő politikai környezet természetesen az évszázadok alatt sokat változott. Ezért a *jihād* megítélése körüli, iszlámon belüli vita ma sem csitult el. Ennek tárgyalása azonban már nem tartozik vizsgálódásunk körébe.

Jegyzetek

- WEISS, B. G.: The Spirit of Islamic Law. The University of Georgia Press, (Athens and London, 1998, 148. p.)
- LAPIDUS, I. M.: A History of Islamic Societies. Cambridge University Press, (Cambridge, 1988, 24–25. pp.)
- SHĀFI‘Ī: Risāla, VI. fejezet. Treatise on the Foundations of Islamic Jurisprudence. Translated, with an Introduction, Notes, and Appendices by M. Khadduri. (John Hopkins Press, 1961.)
- TYAN, E: Djihād. In: The Encyclopaedia of Islam, II, 538. (Leiden, 1991. 9)
- AHMAD IBN NAQIB AL MISRI: ‘Umdat al-sālik, Reliance of the Traveller. A Classical Manual of Islamic Sacred Law. In Arabic, with facing English Text. Edited and translated by Nuh Ha Mim Keller. 8Beltsville, Maryland, 1994, 599. p.) A továbbiakban: ‘Umdat al-sālik.
- ROSTOVÁNYI, ZS.: Az iszlám a 21. század küszöbén. (Bp., 1996., 210. p.)
- KHADDURI, M: The Islamic Law of Nations. Shaybānī’s Siyar. 8Baltimore, 1966, 57. p.)
- TYAN, E: Djihād. In: The Encyclopaedia of Islam, II, 538. (Leiden, 1991.)

- KHADDURI, M: The Islamic Law of Nations. Shaybānī’s Siyar. (Baltimore, 1966, 13. p.)
- ‘Umdat al-sālik, 607. p.
- ‘Umdat al-sālik, 608–609. pp.
- ‘Umdat al-sālik, 604. p.
- SHAYBĀNĪ: Siyar, VI. fejezet.
- MOTZKI, H: The Role of Non-Arab Converts in the Development of Early Islamic Law. In: Islamic Law and Society, vol. 6. No. 3, 1999, 304.
- ABĪ ISHĀQ AL-SHĪRĀZĪ: Tabaqāt al-fuqahā’. Misr, 1997, 129.
- KHADDURI, M: The Islamic Law of Nations. Shaybānī’s Siyar. Baltimore, 1966, 38.
- MAKDISI, G: The Rise of Colleges. Edinburgh University Press, Edinburgh, 1981.
- KHADDURI, M: The Islamic Law of Nations. Shaybānī’s Siyar. (Baltimore, 1966, 25–26. pp.)
- Uo. 162. pont, 108. p.
- Uo. 672. pont, 164. p.
- ‘Umdat al-sālik, 601–606. p.

