



BRILL

Chapter Title: INLEIDING

Book Title: De betekenis van het Mohammedaanse recht in het hedendaagse Egypte

Book Author(s): J. BRUGMAN

Published by: Brill

Stable URL: <https://www.jstor.org/stable/10.1163/j.ctvbqs57s.3>

JSTOR is a not-for-profit service that helps scholars, researchers, and students discover, use, and build upon a wide range of content in a trusted digital archive. We use information technology and tools to increase productivity and facilitate new forms of scholarship. For more information about JSTOR, please contact support@jstor.org.

Your use of the JSTOR archive indicates your acceptance of the Terms & Conditions of Use, available at <https://about.jstor.org/terms>



This content is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License (CC BY-NC 4.0). To view a copy of this license, visit <https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/>.



JSTOR

Brill is collaborating with JSTOR to digitize, preserve and extend access to *De betekenis van het Mohammedaanse recht in het hedendaagse Egypte*

INLEIDING

Het recht dat thans in de Moslimse landen, althans in de meeste dezer landen, wordt toegepast, is niet, tenminste niet uitsluitend, het Mohammedaanse recht,¹ in weerwil van het feit dat dit laatste een veelomvattend rechtssysteem is, dat niet alleen regelen voor cultus en rite bevat, maar ook betreffende het burgerlijke recht, het strafrecht, het staatsrecht en zelfs de rechtsvordering. Het is zelfs niet meer het voornaamste recht, waarnaast bij wijze van uitzondering vreemd recht van toepassing is. Het Mohammedaanse recht is in Egypte integendeel een uitzonderingsrecht geworden, en verreweg het grootste gedeelte van het nu toegepaste recht is ander recht, zulks ondanks de bepaling in de grondwetten van 1923 en 1956, dat de Islam staatsgodsdienst is.²

In zijn *Droit Islamique et droit de l'Islam* heeft Kramers reeds op dit verschijnsel gewezen en de wenselijkheid uitgesproken van een nader onderzoek naar wat hij noemde *droit de l'Islam*, het in werkelijkheid in de Moslimse landen toegepaste recht, in tegenstelling tot het *droit islamique*, het eigenlijke Mohammedaanse recht.³ In deze studie zal worden getracht een bijdrage te leveren tot de kennis van het *droit de l'Islam*, en wel door een onderzoek naar de feitelijke betekenis van het Mohammedaanse recht in Egypte.

Daarbij zal blijken dat het Mohammedaanse recht in Egypte thans tot een klein gebied is beperkt, dat het personenrecht, het erfrecht en het stichtingenrecht omvat, terwijl de overige gebieden worden beheerst door een uit het Westen gerecipieerd, voornamelijk Frans recht. De invloed van dit Westerse recht heeft zich bovendien niet alleen doen gelden op

¹ Als adjectief van *Islam* zal worden gebezigd *Moslims* of *Islamietisch*. In navolging van Juynboll zal echter *shari'a* worden vertaald met *Mohammedaans recht* of *Mohammedaanse wet*. In Egypte wordt meestal geschreven *shari'a islamiya*, of *shari'a* zonder meer. De term *muhammadi* komt voor doch zelden, bijvoorbeeld in de titel *al-wahy al-muhammadi* van Mohammed Rashid Rida, die hierin waarschijnlijk Ibn Taimiya navolgt; zie H. Laoust, *Le Califat dans la doctrine de Rašid Ridā*, p. 255.

² In de in 1958 geproclameerde grondwet van de Verenigde Arabische Republiek is de bepaling, dat de Islam staatsgodsdienst is, weggelaten; deze grondwet is echter slechts een voorlopige.

³ J. H. Kramers, *Droit islamique et droit de l'Islam*, Archives de l'Histoire du Droit Oriental, I, 1937, p. 401-414.

het gebied van het burgerlijk recht, het handelsrecht, het staatsrecht, het strafrecht en het procesrecht, doch zelfs op het gebied waarop het Mohammedaanse recht zijn geldigheid heeft behouden. Daarentegen is de invloed van het Mohammedaanse recht op het uit het Westen gecreëerde recht gering gebleven: slechts bij het burgerlijke recht is er van beïnvloeding sprake, doch op zeer beperkte schaal.

Teneinde een zo nauwkeurig mogelijk beeld te geven van de situatie, die door deze beperking van de werkingssfeer van het Mohammedaanse recht is ontstaan, is dit onderzoek zoveel mogelijk beperkt tot Egypte. Vele studies, die over het rechtsleven in de Islamietische landen zijn verschenen, pretenderen blijkens de titels de „Islam” of „de Moslimse wereld” in het algemeen te behandelen, terwijl in werkelijkheid in de meeste gevallen slechts één of ten hoogste enkele Moslimse landen het voorwerp van onderzoek zijn geweest. Het behoeft weinig uitleg, dat hierdoor de duidelijkheid wordt geschaad en dat een dergelijke onvolledige behandeling van het vraagstuk verwarring scheidt. De toestanden in de Moslimse landen zijn immers onderling te verschillend, dan dat zonder meer verondersteld kan worden dat de ontwikkeling in het ene land wel analoog zal zijn aan die in het andere. Een beschrijving van de actuele betekenis van het Mohammedaanse recht in de wereld van de Islam en van de historische ontwikkeling daarvan, zou vele boekdelen vergen. Derhalve is met opzet vermeden parallellen te trekken met de toestanden in andere Moslimse landen.

Dit neemt niet weg dat Egypte in het algemeen een uitstekend voorbeeld is van de situatie van een Moslims land in dit opzicht. Het is een belangrijk Moslims land, zo niet het belangrijkste. Het behoort tot de grote Moslimse landen, zowel wat inwonertal als wat de belangrijkheid van de nationale economie betreft. Het is ruim 150 jaar in intensieve aanraking met Europa en de Europese cultuur geweest. Het kan derhalve in een tijd van voortgaande verwestering van de beschavings- en organisatievormen in de Oosterse landen, zeer goed dienen ter illustratie van de toestand van alle Moslimse landen waar dit het geval is. Tenslotte is Egypte illustratief, omdat de ontwikkeling er geleidelijk is gegaan, in tegenstelling met bijvoorbeeld het Turkije van Atatürk, waar na de revolutie de invloed van het Mohammedaanse recht op papier met één slag is weggevaagd. Een tot Egypte beperkte beschrijving van de ontwikkeling zal dus kunnen bijdragen tot een beter begrip van het vraagstuk van de betekenis van het Mohammedaanse recht in het algemeen.

Het rituele gedeelte van het Mohammedaanse recht, zoals de rein-

heidsvoorschriften en de regels betreffende het rituele gebed, de vasten en de bedevaart, valt uiteraard buiten het bereik van deze studie. Op dit gebied is het Mohammedaanse recht nog volledig van toepassing. Hoewel vooral in de grote steden een grote laksheid bestaat in de gehoorzaamheid aan de rituele voorschriften, wordt de geldigheid van het Mohammedaanse recht op dit gebied nooit in twijfel getrokken. Hier is geen sprake van vernieuwing of vervanging door andere regels, hetgeen ook begrijpelijk is, omdat dan de Islam in zijn wezen zou worden aangetast. In 1955 trachtte de Azhar-geleerde Sheik 'Abdal-Hamid Bakhit weliswaar een nieuwe uitleg te geven van de voorschriften omtrent de vasten, waardoor eigenlijk de vastenplicht grotendeels werd opgeheven, doch zijn interpretatie veroorzaakte een grote opschudding. Hoewel de disciplinaire maatregelen, die tegen deze Sheikh werden genomen, tenslotte ongedaan werden gemaakt, bewijst dit voorval dat de geldigheid van het Mohammedaanse recht op ritueel gebied nog onverkort is en dat pogingen om het rituele gedeelte te wijzigen, al was het slechts door middel van een wat ruime interpretatie, op grote tegenstand stuiten.^{3*}

Voor het overige zal onder het Mohammedaanse recht hier worden verstaan het recht zoals dit wordt beschreven door de traditionele Moslimse rechtsgeleerden zelf en zoals dit te vinden is in de rechtsgeleerde literatuur. Vele hedendaagse Moslims hebben weliswaar andere opvattingen over wat onder het Mohammedaanse recht of de *shari'a*, zoals de Arabische benaming luidt, moet worden verstaan. Voor hen bestrijkt de *shari'a* een enger gebied en zij streven ernaar, een ideologische basis te vinden voor de feitelijke situatie in de Egyptische samenleving, die door invloeden van het Westen is ontstaan. Tot nu toe is echter een algemeen aanvaarde nieuwe begrenzing van de *shari'a* niet

^{3*} Zijn artikel, *Ibaha al-fitr fil-Ramadan washurutuhu*, werd gepubliceerd in het dagblad al-Akhbar van 9 mei 1955; weerlegging onder andere door Sheikh Sa'id al-Naggar, in al-Gumhuriya van 5 juni 1955; zie ook Taha Husain, *Haqq al-khata'*, in al-Gumhuriya van 6 juni 1955, waarin het recht van vrije meningsuiting werd verdedigd; zijn veroordeling door de disciplinaire raad van de Azhar in Magalla al-Azhar, 1955, XXVII, p. 61 e.v.; zie ook Schacht in Symposium Bordeaux, p. 153, en Oriente Moderno XXXV, p. 249; Sheikh 'Abd al-Hamid Bakhit schijnt zijn verklaringen later te hebben ingetrokken en maakt blijkens berichten in de hem overigens goed gezinde pers een weifelende en weinig serieuze indruk; zie bijvoorbeeld de caricatuur in al-Akhbar van 15 juni 1955, waar Sheikh Bakhit van zijn voetstuk is geklommen om ijlings zijn excuses aan de Rector van de Azhar aan te bieden. Hij werd door de disciplinaire raad van de Azhar veroordeeld maar deze veroordeling is door de Raad van State ongedaan gemaakt blijkens een bericht in al-Ahram van 17 november 1955.

tot stand gebracht. In deze studie zal derhalve worden uitgegaan van het Mohammedaanse recht, zoals dit in de traditionele rechtsgeleerde literatuur wordt omschreven en zoals dit ook te vinden is in de Westerse handboeken op dit gebied. Hoewel het in sommige gevallen noodzakelijk zal zijn, in te gaan op de regels en de inhoud van het Mohammedaanse recht zelf, is het er verder in deze studie in de eerste plaats om te doen, de positie te bepalen van het Mohammedaanse recht in het Egyptische rechtsstelsel in het algemeen, niet een beschrijving te geven van de inhoud van dit recht. Voor zulk een beschrijving moge worden verwezen naar de bestaande handboeken. Hier mogen slechts enige algemene opmerkingen over het karakter van het Mohammedaanse recht volgen.

De Mohammedaanse wet, de shari'a, is in de Islam een zeer belangrijk onderdeel van de leer. Hoewel de Islam niet in dezelfde mate „wettisch” is als bijvoorbeeld het Jodendom, neemt de Wet toch een centrale plaats in de Islamietische leer in. Het Arabische woord *shari'a* betekent oorspronkelijk „pad”, het pad naar de waterput, waar het vee werd gedrenkt. De shari'a is het pad dat de mensheid op deze aarde moet bewandelen. Zij bevat regels voor de menselijke samenleving, doch is niet een stelsel van voorschriften zonder strekking, zij heeft ook een doel. Zij is „een geschenk van Allah aan de mensheid”, zoals een moderne Moslim het uitdrukt, en zij beoogt „het scheppen van vrome mensen”. In de grond is het voornaamste doel van de shari'a de voorbereiding op het leven na het aardse leven. Moderne Moslims leggen sterk de nadruk op het geluk in het aardse leven, dat door de shari'a verzekerd wordt, zoals een hunner het uitdrukt: „Het doel der wet is het algemeen belang en wanneer het belang bestaat, is de wet van Allah voltooid” of „Allah heeft zijn wetten slechts gegeven in het belang van zijn dienaren”.⁴ Niettemin blijft het uiteindelijk doel van de shari'a toch het hiernamaals. Dat is de betekenis van Allah's geschenk aan de mensheid.

De shari'a is de wil van Allah. Op de mensen rust de taak om met behulp van de openbaring deze goddelijke wil te begrijpen. De shari'a is mensenwerk in zoverre dat de mensen dienen na te speuren welke de voorschriften van Allah in concreto zijn, doch in de grond is zij Allah's wil, die door de openbaring aan de mensheid is medegedeeld. Deze goddelijke aard verklaart dan ook het totalitair karakter van de Mohammedaanse wet, die niet alleen rite en cultus, maar elk gebied van het

⁴ 'Abd al-Wahhab Khallaf, *al-Siyasa al-shar'iya*, Cairo 1350 H (1932), p. 7 en 11.

menselijk leven bestrijkt. Tijdens het leven van Mohammed, met name gedurende de periode dat de Profeet te Medina de kleine Moslimse gemeenschap leidde, werd voor deze alomvattendheid van de shari'a de grondslag gelegd, doch, al moge reeds in die tijd de opvatting zijn ontstaan, dat alle aangelegenheden van de menselijke samenleving door de religie werden geregeerd,⁵ eerst geleidelijk ontwikkelde zich het systeem van de shari'a, zoals wij dat nu kennen, en waarbij inderdaad het gehele menselijke leven door de Wet wordt beheerst.⁶ In de aanvang werd in het Mohammedaanse recht veel van de administratieve gewoonte en praktijk der veroverde landen opgenomen, doch eenmaal gefixeerd kreeg de shari'a door haar nauwe binding met de godsdienst voor de Moslims haar totalitaire geldigheid. Op deze wijze viel vrijwel het hele leven van de Moslim onder de wet.

Een gecodificeerd samenstel van regels is de shari'a nooit geworden. Na de dood van de Profeet, toen de bron van rechtstreekse openbaring was opgedroogd, heeft zich in de Islam geen gezagsorgaan ontwikkeld, dat bevoegd was om regels vast te stellen of te codificeren. De Islam bezit geen kerkelijke organisatie, hiërarchie of organen, die de leer of de wet zouden kunnen vaststellen. De functie van de khalief was het bestuur van de Moslimse gemeente, hetgeen in zich sloot de handhaving van de goddelijke wet, en de leiding bij de verdediging van de gemeente en bij de strijd tegen de ongelovigen. Hij was het wereldlijk, niet het geestelijk hoofd van het Moslimse rijk. Een positie vergelijkbaar met die van een paus of patriarch heeft de khalief nooit bekleed. Hoewel de vizier Ibn al-Muqaffa' een poging heeft gedaan om de Khalief Mansur (754-775) een formele wetgevende bevoegdheid toe te kennen, is zulk een bevoegdheid van de Khalief door de wetsgeleerden nooit aanvaard. Zelfs de absolutistische Abbasieden hebben zich nooit het recht aangematigd, formeel wetgevende bevoegdheid uit te oefenen.⁷

De Wet moest worden afgeleid. De voornaamste bron was en bleef uiteraard de openbaring, de Koran, maar geleidelijk ontwikkelde zich het leerstuk van de vier *wortelen* der Wet, de bronnen waaruit de Wet kan worden gekend. Dit zijn de Koran, het woord van Allah, aan de Profeet medegedeeld en door hem doorgegeven aan de mensheid; de traditie (*sunna*), de uitspraken en handelingen van de Profeet; de

⁵ S. Goitein, *The birthhour of Muslim law*, Proceedings XXIIInd Congress of Orientalists, Istanbul, p. 247-253.

⁶ Zie hiervoor J. Schacht, *Origins of Mohammedan jurisprudence*, Oxford, 1950.

⁷ S. Goitein, *A turning point in the history of the Muslim state*, Islamic Culture, XXIII, 1949, p. 120-135.

consensus van de Moslimse gemeente (*igma'*), waaronder later meestal is verstaan die van de gezaghebbende geleerden in een bepaald tijdvak ten aanzien van een bepaald punt; en tenslotte de analogie (*qiyas*), het logisch afleiden van rechtsregels. Weliswaar is door Schacht aangetoond dat de *sunna*, de tweede rechtsbron, in de vroege Islam een andere betekenis had en dat oorspronkelijk ook de plaatselijke rechtspractijk als zodanig is aangemerkt, maar in de orthodoxe Islam, die voor ons hier alleen van belang is, heeft de leer zich ontwikkeld in die zin, dat alleen de gewoonte van de Profeet als normgevend werd erkend. De vier bronnen zijn overigens zeer ongelijksoortig. Slechts de eerste twee zijn eigenlijke bronnen; de consensus is meer een instantie en de analogie is een methode.⁸ De consensus is bovendien een zeer gebrekkige instantie en het verwondert niet dat er juist over dit begrip veel onenigheid is geweest. Er bestaat immers geen regel voor de vaststelling van de eenstemmigheid van de gemeente, wederom door het gebrek aan structuur dat de Islam kenmerkt. Dit neemt overigens niet weg, dat in feite de consensus, en wel van de geleerden of de specialisten van de Wet, de belangrijkste wortel is geworden, omdat de strekking van openbaring en traditie alleen langs de weg van de consensus kon worden vastgesteld.

De Mohammedaanse rechtsgeleerdheid ontwikkelde zich in verschillende *madhhabs*, richtingen of rechtsscholen, die hoewel op ondergeschikte punten verschillend, in grote trekken gelijk waren. Vier van deze rechtsscholen zijn algemeen als canoniek aanvaard, of, zo men wil, overgebleven, namelijk de Hanafietische (genoemd naar Abu Hanifa gest. 767), de Shafi'ietische (naar Shafi'i, gest. 820), de Malikietische (naar Malik, gest. 795) en de Hanbalietische school (naar Ibn Hanbal, gest. 855). Hoewel thans nog hiernaast andere scholen bestaan en met name de niet-orthodoxe sekten, zoals de Shi'ieten en de Kharigieten, nog steeds hun eigen rechtsscholen hebben, is op den duur de situatie ontstaan, dat de orthodoxe Moslimse wereld één der vier scholen aanhangt. De geographische verbreiding van deze vier scholen is als volgt: Turkije, Irak, Syrië en India zijn over het algemeen Hanafietisch. De Shafi'ieten vinden hun aanhangers in Noord-Egypte, Oost-Afrika en Indonesië. De Malikieten zijn over Noord-Afrika, Zuid-Egypte en de Soedan verspreid. De Hanbalieten zijn thans in het grootste gedeelte van het Arabische schiereiland de heersende school. De Turken pasten in het Turkse rijk, dat ook uitgestrekte niet-Hanafietische gebieden omvatte, zoveel moge-

⁸ G. Bergsträsser, *Grundzüge des islamischen Rechts*, herausgegeben von J. Schacht, Leipzig 1935, p. 14.

lijk de Hanafietische school toe, waardoor bijvoorbeeld in Egypte, dat gedeeltelijk Shafi'ietisch en gedeeltelijk Malikietisch was, in de laatste eeuwen door de overheid de Hanafietische school werd toegepast, terwijl de bevolking de oorspronkelijke scholen bleef aanhangen.⁹ Van onderlinge wedijver tussen de scholen is echter nimmer veel sprake geweest en het merkwaardig verschijnsel bestond dus dat de goddelijke wet op vier verschillende, alle evenzeer orthodoxe wijzen geïnterpreteerd kon worden. Hieronder zal blijken dat de Egyptische regering hiervan gebruik heeft gemaakt om hervormingen door te voeren, met een beroep op andere scholen dan de in Egypte sinds de Turkse verovering vigerende Hanafietische. Alle vier de interpretaties waren even orthodox; wisseling van *madhhab* was toelaatbaar, zij het onder zekere beperkingen, ter voorkoming van misbruik.

Het is moeilijk, nauwkeurig vast te stellen in hoeverre het aldus geanoniseerde recht in werkelijkheid gedurende de geschiedenis van de Islam ook in praktijk is gebracht, doch het is wel zeker dat het nooit in al zijn details is toegepast. Het *droit de l'Islam* was steeds verschillend van het *droit islamique*. Dit hing samen met de structuur van het Moslimse rijk, waar immers nooit een orgaan voor wetgeving heeft bestaan. De wereldlijke machthebbers waren bijna nooit dezelfde personen als degenen die het recht vaststelden. De Islam is in de praktijk nooit een theocratie geweest, in die zin dat de „priesters” ook de feitelijke machthebbers waren. De functie van priester is in de Islam onbekend, doch ook de *'ulama'*, de geleerden, wier kennis van theologie en wet hen het meeste vergelijkbaar maakt met de priesters, hebben in feite gedurende de geschiedenis van de Islam, behalve misschien in de eerste jaren, geen politieke functies gehad. Zij waren soms rechters, *qadi's*, doch konden ook dan door de wereldlijke machthebbers naar believen worden afgezet. Het merkwaardige in de ontwikkeling van de Islam is, dat voor dit dualisme nooit een ideologische basis is gevonden. In feite heeft de wereldlijke macht wel, doch in theorie nooit wetgevende bevoegdheid bezeten.¹⁰ Dit dualisme is er waarschijnlijk de voornaamste oorzaak van geweest dat de shari'a in de loop der tijden evolueerde in een onwerkelijke en niet op de praktijk ingestelde richting.

⁹ Cheich Abd el-Rahman al-Djabarti, *Merveilles biographiques et historiques*, Le Caire 1889-1896, IX, p. 179.

¹⁰ De verordeningen van de Ottomaanse sultans bijvoorbeeld, de *qanun-nameh's*, zie pag. 24, zijn, voorzover zij het gebied van de shari'a raakten, nooit een onderdeel van het corpus van de shari'a geworden. Dat ook de jongste Egyptische wetgeving inzake het personeel statuut, ondanks alle pogingen om

Evenmin als de wetgeving heeft de gewoonte in de rechtsgeschiedenis van de Islam een rol van belang gespeeld. Weliswaar is waarschijnlijk gedurende de vroegste Moslimse geschiedenis veel van het bij de Moslimse veroverigen aangetroffen recht in de shari'a geabsorbeerd, zoals door Schacht is aangetoond, doch de gewoonte heeft als rechtsbron voor de shari'a een slechts zeer geringe rol gespeeld. Waar de gewoonte invloed bleef behouden, geschiedde dit in verreweg de meeste gevallen buiten de shari'a om. Toen de shari'a eenmaal religieus gefixeerd was, droogde de gewoonte als rechtsbron op.

Het religieus karakter van de shari'a en de geringe feitelijke macht van de 'ulama' en de qadi's zijn er oorzaak van geweest dat van een „pretoriaanse" ontwikkeling in de Islam evenmin sprake is geweest. Het zou mogelijk geweest zijn dat de qadi, die immers in beginsel een zeer ruime rechtsprekende bevoegdheid had, zich zou hebben ontwikkeld tot een soort pretor en als zodanig rechtscheppend werkzaam had kunnen zijn. De qadi, al moge hij in de eerste eeuw misschien recht hebben geschapen, vormde nadien echter geen recht. Eenmaal gekristalliseerd, bleef de Wet onbeweeglijk en een precedentenrecht is niet ontstaan. In de praktijk hebben veeleer andere functionarissen, zoals de *muhtasib*, een soort pretoriaanse rol vervuld, doch hun activiteit is evenmin rechtscheppend geweest. Het recht kon alleen gevonden worden in de goddelijke shari'a, die door haar religieuze bepaaldheid weinig ruimte liet voor eigen initiatief. Trouwens, de structuur van de Moslimse staat was voor zulk een ontwikkeling niet stevig genoeg: het is soms alsof hij te snel was gegroeid en daardoor de kracht miste om een duurzaam, door ambtenaren geschapen recht tot stand te brengen.

Door dit dualisme van praktijk en ideaal ontwikkelde het Mohammedaanse recht zich tot een recht van casuïstiek, blijkgevend van gebrek aan praktische zin. Vandaar de talrijke spitsvondige, vaak zeer knap geconstrueerde beschouwingen, die soms weinig meer met de realiteit te maken hebben, zoals over de hermaphrodit, die telkens weer ten tonele wordt gevoerd om het probleem nog wat ingewikkelder te maken. Als religieus recht was de shari'a bovendien meer nog dan niet-religieuze rechtssystemen geneigd tot onveranderlijkheid en verstarring.

de orthodoxie daarvan te bewaren, niet is aanvaard als een onderdeel van de shari'a, blijkt bijvoorbeeld uit het feit dat de Egyptenaar Abu Zahra in zijn bijdrage over het Islamietische personenrecht in *Law in the Middle East* de Egyptische hervormingen met vrijwel geen woord vermeldt; zie *Law in the Middle East*, edited by Majid Khadduri and Herbert Liebesny, Washington, 1955.

Elk recht heeft uiteraard een tendentie tot onveranderlijkheid: een recht dat te wisselvallig is, is geen recht meer. Indien men echter de overtuiging heeft, dat een bepaalde regel de wil van Allah uitdrukt, is het moeilijk deze te veranderen, ook al veranderen de omstandigheden. Was aanvankelijk nog vrij onderzoek der bronnen, *igtihad*, toegelaten om de rechtsregels van de shari'a op te sporen, later werd ook dit vrije initiatief ongeoorloofd geacht. „De poort van de igtihad werd gesloten”, zoals de Moslimse geleerden het formuleren. Sindsdien kan men zich nog slechts beroepen op het gezag van vorige geleerden, *taqlid* (gezagsgeloof). Met name werd het onmogelijk om nieuwe rechtsscholen te stichten en de Moslim was verplicht zich bij een der scholen aan te sluiten. Alleen door *taqlid* konden de rechtsregels worden opgespoord en het vrije onderzoek van de bronnen was niet meer geoorloofd. De feitelijke rechtsbronnen waren daarna niet meer de Koran, de traditie, en de consensus en de analogie, maar de gezaghebbende handboeken van bepaalde geleerden, die werden nageslagen om de oplossing voor bepaalde gevallen te vinden. De rechtsgeleerde literatuur ging sinds die tijd meer en meer het beeld vertonen van eindeloze commentaren, glossen en superglossen op werken van vroegere auteurs, die ook zelf aan *taqlid* onderworpen waren geweest. In de moderne tijd wordt weliswaar krachtig geijverd om de poort van de igtihad weer te openen; het Egyptische modernisme, Mohammed 'Abduh en de Salafiya-beweging, hebben met al hun energie weer de igtihad verkondigd. Het resultaat hiervan is echter niet groot geweest, en in de praktijk van de shari'a-rechtspraak werden dan ook vrijwel uitsluitend de bekende handboeken van de Hanafietische school gebezigd, en niet zelfstandig de Koran of de traditie geïnterpreteerd. Weliswaar zijn, zoals hieronder zal worden beschreven, in het nog geldende gedeelte van de shari'a hervormingen aangebracht, waarbij van de Hanafietische school wordt afgeweken en een keuze wordt gedaan uit de andere scholen, doch ook deze pogingen zijn zeer timide geweest. Angstvallig heeft de wetgever getracht zich voor iedere afwijking van de Hanafietische school te beroepen op een of andere oudere autoriteit. Dit is misschien formeel geen *taqlid*, doch het streven voor elke hervorming een citaat uit een oudere geleerde te vinden, wijst wel degelijk op een nieuwe vorm van gezagsgeloof.¹¹ Het is dan ook opvallend dat de wetgever slechts bij uitzondering zelfstandig een beroep doet op de Koran. De feministische beweging, die zich

¹¹ Vgl. J. Schacht, *Classicisme, traditionalisme et ankylose dans la loi religieuse de l'Islam*, in *Classicisme et déclin culturel dans l'histoire de l'Islam*, Symposium International, Bordeaux, 25-29 juin 1956, Paris, 1957, p. 151 vv.

althans in de aanvang op de basis van de Islam stelde, ging verder in de *igtiḥad*, en vond nieuwe interpretaties van de *shari'a*, waarbij een aanpassing aan moderne verhoudingen werd nagestreefd. Doch over het algemeen kan men niet spreken van een nieuwe, theoretisch gefundeerde, in brede kring aanvaarde herinterpretatie van de *shari'a*.

De ideologische basis voor een vernieuwing van de *shari'a* is dus nog niet gevonden; het is zelfs de vraag of zij ooit gevonden zal worden. Sinds de receptie van het Franse recht in de tweede helft van de 19e eeuw is de invloed van het Westerse recht immers overheersend geworden. De exponenten van dit Westerse recht, de nationale rechtbanken, hebben in 1955 zelfs de *shari'a*-rechtbanken geabsorbeerd. Hoewel de *shari'a* ook na de unificatie van de rechtspraak op het beperkte terrein, waarop zij van toepassing was, haar geldigheid heeft behouden, komt zij thans meer dan ooit tevoren in de schaduw te staan van het Westerse recht, dat de nationale rechtspraak beheerst. Weliswaar heeft de ontwerper van het nieuwe Egyptische burgerlijke wetboek van 1949 getracht, aan de *shari'a* zekere regels te ontleen, maar in de meeste opzichten is zelfs deze beperkte ontlening schijn. En al kan de *shari'a* enkele artikelen leveren voor een burgerlijk wetboek, dit lost het probleem van de ideologische vernieuwing van de *shari'a* niet op. De Salafiya-beweging had misschien een vernieuwing tot stand kunnen brengen, doch is te laat gekomen. Toen was reeds het Westerse recht gerecipieerd en had zich een plaats verworven, van waar het niet meer terug te dringen zou zijn.

Het kan ook nauwelijks anders. Gibb heeft gewezen op het totalitair karakter van de Westerse penetratie in het Midden-Oosten. Het was niet mogelijk de Westerse techniek over te nemen, zonder ook op menig ander, ja welhaast alle gebieden van de menselijke samenleving de invloed van de Westerse beschaving te ondergaan.¹² Egypte, thans de Verenigde Arabische Republiek, heeft dan ook veel meer dan de techniek alleen van het Westen overgenomen. De staatsvorm, de organisatie van het economische leven, de sociale wetgeving, het vakverenigingswezen, het onderwijs, het zijn alle Westerse organisatievormen. Het is bijna onvermijdelijk dat in een dergelijke samenleving ook Westers recht toegepast wordt.

De beperking van het Mohammedaanse recht en de steeds verder gaande invloed van de Westerse rechtsopvattingen betekenen overigens

¹² H. Gibb, *La réaction contre la culture occidentale dans le Proche-Orient*, Cahiers de l'Orient Contemporain XXIII, 1951, p. 1-12.

niet dat de Islam in Egypte geen enkele betekenis voor de samenleving meer heeft. Hieronder zal worden uiteengezet dat in conservatieve Moslimse kringen de reactie tegen de beperking van de shari'a de laatste jaren nog levendig is gebleven. De betekenis van de Islam blijkt bijvoorbeeld ook uit het feit dat ondanks het ontbreken van enigerlei wettelijke bepaling over de afval van de Islam, deze in de praktijk niet wordt geduld, en dat de Christelijke zending dan ook nog steeds grote weerstand op roept. Dit betekent dat de idee van de *umma*, de gemeenschap van alle Moslims, nog betekenis heeft, want de afvallige treedt uit de Moslimse gemeenschap, hetgeen niet wordt geduld. Dit voortleven van de idee van de *umma* blijkt ook uit de houding tegenover de vrouw, die met een niet-Moslim huwt. Deze huwelijken worden niet erkend, zelfs niet indien gesloten door een niet-Egyptische Moslimse, die krachtens haar nationale wet wel met een niet-Moslim zou kunnen huwen.¹³ Ook dit betekent het voortleven van de idee van de *umma*, omdat de vrouw door zulk een huwelijk in de nog steeds patriarchale Egyptische maatschappij uit de gemeenschap treedt en die van haar echtgenoot gaat toebehoren, hetgeen een krachtige reactie opwekt.

De hierna volgende bladzijden zouden de indruk kunnen wekken, dat de Islam voor de Egyptische samenleving weinig meer betekent. De geringe belangstelling voor de pan-islamietische idee en de weinige weerklank die de onderscheidene oproepen tot de Heilige Oorlog hebben gevonden, geven wellicht dezelfde indruk. Zulk een conclusie zou evenwel te ver gaan, want al neemt de betekenis van de Islam als sociale factor nog steeds af, men dient niet te vergeten dat hij nog het leven van miljoenen Egyptenaren beheerst, vooral op het platteland en onder de arme lagen van de bevolking.

In deze studie is met opzet vermeden een parallel te zoeken tussen de ontwikkeling van de Islam en die van het Christendom in de landen van West-Europa. Het ligt voor de hand om de vermindering van de invloed van de religie op het openbare leven in de Islamietische landen te vergelijken met de ontwikkeling van het Christendom sinds de renaissance. Een dergelijke vergelijking zou echter een uitvoerige bespreking vergen, die buiten het raam van deze studie valt. De betekenis van het Romeinse recht en de Romeinse staatsidee in het Westen, en het wezenlijke verschil tussen het Christendom, dat uitgaat van de idee van de erfzonde en de onbereikbaarheid van de volmaaktheid in het aardse leven, en de Islam, die deze onbereikbaarheid in beginsel niet

¹³ Zie beneden p. 187.

kent, maken dat een vergelijking tussen de ontwikkeling in Oost en West niet in enkele woorden gemaakt kan worden. Het devies van een betrekkelijk liberale Moslimse organisatie als de Moslimse Broederschap „De Islam is godsdienst en staat” en de verkiezingsleuze „Christelijke politiek” vertegenwoordigen niet dezelfde geesteshouding, omdat zij van een geheel andere historische ontwikkeling uitgaan. Het probleem van de voortdurende vermindering van de invloed van de religie in de samenleving is in de Islam nijpender, omdat de Islam veel meer totalitair is dan het Christendom zelfs in de Middeleeuwen was, en daarom met de huidige ontwikkeling van scheiding van staat en godsdienst veel meer in strijd.