

TANULMÁNYOK

Dévényi Kinga

Šarī'a vagy qānūn – az iszlám jogtól az állami jogig. Gondolatok a törvénykezés alakulásáról az iszlám világban 1870 és 2010 között

1. Bevezetés

Az utóbbi évtizedekben az egész iszlám világban megfigyelhető volt az állami törvényhozás és az iszlám jogi törvénykezés harca. Az iszlám alapján álló társadalom megvalósításáért harcoló vallási erők – szélsőségesek és mérsékelték egyaránt – az arab világban is, úgymond, az isteni törvény, a *šarī'a* helyreállításáért szállnak síkra. Elsősorban azokat az állami törvényeket ítélik el, amelyek egy létező iszlám jogi előírást helyettesítenek, változtatnak meg vagy éppen csak magyaráznak, rögzítenek. Ez azért is érdekes, mert az állami törvényhozók mindig azt hangsúlyozták, hogy ahol lehet, igyekeznek a *šarī'a* törvényeit átvenni, azonban az isteni törvényekért harcoló vallási erőknek ez sem nyerte el soha a tetszését.

Tanulmányomban az állami törvény, a *qānūn* és az isteni törvény, a *šarī'a* viszonyának alakulásával kívánok foglalkozni az ún. reformkortól, a 19. század utolsó harmadától napjainkig. Természetesen ennek a hatalmas kérdéskörnek csak a vázlatos ismertetésére nyílik alkalom egy cikk keretében. Nem véletlenül helyeztem a hangsúlyt a családjog (*al-aḥwāl aš-šaḥsiyya*) kérdéseire, ugyanis ez az a terület, amelyen a legérzékenyebben reagálnak a *šarī'a* védelmezői minden állami beavatkozásra, és még a reformista arab országokban is (Tunézia kivételével) csak az elmúlt évtizedekben hoztak állami törvényeket, s azok is felzúdulást okoztak és okoznak még az elmúlt napokban is.¹

2. Šarī'a és politika

2.1. A *šarī'a* jelentése

Az iszlám vallástudósainak tanítása szerint a *šarī'a* jelentése „Isten által kijelölt Út, Törvény”, amelyet az embernek élete minden területén és megnyilvánulásában követnie kell.² A szunnita iszlám tanítása szerint Isten úgy alkotta

¹ Ld. a 2010. augusztusi felháborodás szülte proklamációt az egyiptomi parlament tervei ellen a Függetlenségben.

² Ld. például Maḥmūd Šaltūt, *al-Islām, 'aqīda wa-šarī'a*. al-Qāhira, 2007²⁷, 9–10; 'Abd al-Karīm Zaydān, *al-Madḥal li-dirāsāt aš-šarī'a al-islāmiyya*. al-Iskandariyya, 1969, 38. Mohammad Hashim Kamali, *Principles of Islamic Jurisprudence*. Cambridge, 1991, 1–13: Introduction.

meg a *šarī'at*, hogy az mind a világi, mind pedig a lelki életben sikert és boldogulást hozzon az igazhívőknek. E felfogás szerint az isteni törvény társadalmi jellegű előírásai a legjobb és legvirágzóbb földi közösségek létrejöttének biztosítékai, amennyiben helyesen alkalmazzák őket.³ Ugyanakkor ez a törvény, miután isteni eredetű, emberi beavatkozás révén nem változtatható meg és nem helyettesíthető más törvényekkel.⁴ Ezért a vallásjog tudósai, a *faqīhok*, írásaikban mindig felhívják a figyelmet arra, hogy a modern állam demokratikus úton megválasztott parlamentje sem dönthet olyan kérdésekben, amelyekben Isten az örökkévalóság számára hozott parancsolatokat.⁵ Az iszlám elméletileg nem engedélyezi a világi és vallási szféra elkülönítését, s a világi, civil uralom hatékonysága mindig attól függ, mondják a vallási emberek, hogy a vallás mit ír elő és mit enged meg.

A vallásjog is hagy azonban teret az emberi beavatkozásnak. Az isteni rendelkezések ugyanis kétféle módon ismerhetők meg az ember számára. A törvények egyik típusa egyértelműen megérthető a Szent Könyvből, a Koránból, és a további szövegek, vagyis a közmegegyezéssel elfogadott hagyományok, alátámasztják és kiegészítik ezeket. Ezeket a törvényeken, mondja Maḥmūd Šaltūt, a 20. század első felének legjelentősebb egyiptomi vallástudósa, emberi beavatkozással nem lehet változtatni.⁶ A másik típusú isteni rendelet megismerése és megértése azonban nem magától értetődő, hanem jelentős emberi erőfeszítést (*iğtihād*) igényel, melynek során a tudós az emberi gondolkodás racionalista módszereit is felhasználja, elsősorban az analógiát (*qiyās*). Az ily módon megismert jogszabálynak azonban már nincs olyan változtathatatlan érvénye, mint Isten egyértelmű rendeleteinek. Ezt Maḥmūd Šaltūt szerint az is alátámasztja, hogy ezekre nézve a különböző jogi iskolák (*maḏāhib*) sokszor lényegesen eltérő értelmezéseket, kikötéseket és részleteket tartalmaznak, sőt, ezek még ugyanazon iskolához tartozó tudósok esetében is mutathatnak eltéréseket. Miután ezen jogszabályok megfogalmazása esetében emberi közremű-

³ Vö. Malcolm Kerr, *Islamic Reform: The Political and Legal Theories of Muhammad Abduh and Rashid Rida*. Berkeley, 1966, 113. skk.

⁴ Muḥammad 'Abduh nem egyszerűen kötelességévé teszi az uralkodóknak a *šarī'a* követését, hanem úgy véli, saját érdekük is ezt diktálja. Ha ugyanis az uralkodó nem a *šarī'a* előírásai szerint cselekszik, önzés és megkülönböztetés nélkül, mondja, akkor az emberek elkerülhetetlenül a törzsi összetartozás és a nacionalizmus felé fordulnak, melynek következtében az uralkodó hatalma csökken. Ha viszont az uralkodó az iszlám előírásainak megfelelően jár el, akkor biztos lehet a sikerében anélkül, hogy szüksége lenne hatalmas kiadásokra, nagy hadseregre és így tovább. Ld. Muḥammad 'Abduh–Ġalāl ad-Dīn al-Afġānī, *al-Ġinsīyya wad-diyāna al-islāmiyya*. al-Qāhira, 1884, 38–39; vö. Kerr, *i. m.*, 139–140. 'Abduh nézete szerint a Korán nem egyszerűen kötelező törvényeket tartalmaz, hanem ezek az emberek érdekeit szolgálják, és az iszlám története bebizonyította ezek betartásának és alkalmazásának a hasznosságát. Ld. Muḥammad 'Abduh, *Risālat at-tawḥīd*. al-Qāhira, 1897, 146. skk.

⁵ Például Maḥmūd Šaltūt, *al-Fatāwā*. al-Qāhira, 2001²⁸, 43.

⁶ Maḥmūd Šaltūt, *al-Islām*. al-Qāhira, 1987²⁴, 11.

ködés is történt, ezeknél lehet helye az újraértelmezésnek és az újraszabályozásnak, ami adott esetben állami törvénykezést (*qānūn*) is jelenthet.

2.2. Politika és jog – klasszikus értelmezés

Az állami törvénykezés mindig is megvolt az iszlám világban.⁷ A kezdeteknek azt lehet tekinteni, amikor Mohamed próféta Medinában nem Korán-ihletés alapján, hanem saját belátása szerint cselekedett. Az más kérdés, hogy később, a hagyományok (*hadī*) révén ezek a cselekedetek és szabályok is isteni törvényvé emelkedtek.

Az állami törvényeket részben elismerve, részben elméletileg szabályozandó született meg a(z isteni) „törvények szerinti politika” (*siyāsa šar'īyya*) eszméje. Ez a *šarī'*aval összhangban lévő kormányzást jelenti, beleértve a törvényhozást és a törvények alkalmazását is. A 14. században Ibn Taymiyya,⁸ majd tanítványa, Ibn Qayyim al-Ġawziyya⁹ foglalkozott ezzel a kérdéssel, és tanításaiknak ma nagyobb a hatása, mint saját korukban volt. Ibn Taymiyya szerint az állami törvényeknek mindig meg kell felelniük a *šarī'a* elvárásainak, és az állam csak akkor tekinthető törvényes hatalomnak, ha az uralkodó együttműködik az iszlám jog tudósaival annak érdekében, hogy a törvények megfeleljenek két kritériumnak: nem parancsolnak meg olyasmit az embereknek, ami bűnnek tekinthető, és a köz javára szolgálnak. Ennek az elméletnek az értelmében a törvényes állami jog két formát ölthet: a *qāḍī* által alkalmazott jogtudomány (*fiqh*) és az iszlám statútumai, vagyis a Koránban egyértelműen megfogalmazott, változtathatatlan alaptörvények (*ḥudūd*).

A 20. században a megújulást kereső muszlim tudósok egész sora, közülük is elsőnek az egyiptomi Rašīd Riḍā, értelmezte úgy a vallási előírásokat, hogy minden muszlim kötelessége a *šarī'a* értelmezése és az állami törvénykezés befolyásolása egyéni erőfeszítések (*iğtihād*) révén.¹⁰

⁷ Erre jó példa a szeldzsuk és az oszmán állam. A 11–12. századi szeldzsuk (iszlám és állami) jogrendszerre ld. Christian Lange, *Justice, Punishment and the Medieval Muslim Imagination*. Cambridge, 2008, összefoglalóan 18–23. Az Oszmán Birodalom kettős jogrendszerére ld. Abdullahi Ahmed An-Na'im, *Islam and the Secular State. Negotiating the Future of Shari'a*. Cambridge, Mass.–London, 2008, 188–189.

⁸ Ahmad Ibn Taymiyya, *as-Siyāsa aš-šar'īyya fī iṣlāḥ ar-rā'ī war-ra'īyya*. Bayrūt, é. n., 9. skk., 135–137. Ld. továbbá Henri Laoust, *Essai sur les doctrines sociales et politiques de Taḳīd-dīn Aḥmad b. Taimīya*. Le Caire, 1939, 278–318; Erwin I. J. Rosenthal, *Political Thought in Medieval Islam*. Westport, Conn., 1985, 43–61.

⁹ Ibn Qayyim al-Ġawziyya, *at-Turuq al-ḥukmiyya fī s-siyāsa aš-šar'īyya*. Ed. by Muḥammad Ġamīl Ġazī. al-Qāhira, 1977, 26.

¹⁰ Rašīd Riḍā, *al-Ḥilāfa aw al-imāma al-'uzmā*. al-Qāhira, 1341/1923, 90–91. Vö. Clark B. Lombardi, *State Law as Islamic Law in Modern Egypt. The Incorporation of the Shari'a into Egyptian Constitutional Law*. Leiden–Boston, 2006, 78. skk.; Kerr, *i. m.*

3. Út a *qānūn* felé

Egyiptomban az 1870-es években a félfüggetlen kormányzat, az 1880-as évektől kezdődően pedig az angol kolonialista közigazgatás részéről egyaránt elérkezettnek látták az időt a jogrendszer és a bírósági szervezet gyökeres átalakítására. A kérdéskörrel foglalkozó nyugati szakirodalomban ezzel kapcsolatban két olyan megjegyzéssel is lehet találkozni, melyeket nem lehet kommentár nélkül hagyni.¹¹

1. A bírósági és jogi reformok következtében a *šarī'a* alapján működő *qāḍī* bíráskodás elvesztette azt a kizárólagos szerepét, amelyet az iszlám története során több mint egy évezreden át élvezett.

2. A reformok után csak a jog egy jelentéktelen szelete: a családjog maradt meg a *qāḍī* bíráskodás fennhatósága alatt.

Az első megjegyzésről csak annyit, hogy az elmúlt három évtizedben nagymértékben fellendült történetírásban közhelyszerű lett az a megállapítás, hogy a *šarī'a* alapján tevékenykedett *qāḍī* bíróságok a történelem folyamán mindig is csak korlátozott szerepet kaphattak a büntetőbíráskodás terén.¹² Egyrészt mindig is működtek az uralkodó (kalifa, emír, szultán) palotán belüli, nyilvános vagy titkos törvényszékei, másrészt pedig a városi életben két másik hatalmi ágazat is törvénykezési jogokkal rendelkezett. Az egyik a rendőrfőnök (*šāḥib aš-šurṭa*) volt, a másik pedig a közerkölcsökre is vigyázó piaci felügyelő (*muḥ-tasib*).¹³ Ráadásul ezek a törvénykezési, bíráskodási színhelyek mind sokkal nagyobb hatékonysággal tudtak működni, mint a *qāḍī*, mert nem kötötte meg a kezüket a *šarī'a* a rengeteg előírásával és a tanúskodásra vonatkozó rendelkezéseivel. Miután a legtöbb bűnös vagy erkölcstelen cselekedetre nehéz volt tanúkat találni, ezért a bíró főleg akkor tudott ítéletet hozni, ha közterületen történt az esemény, vagy a vádlott, illetve a felperes magára vallott.

A második, gyakori megjegyzésre még könnyebb reflektálni. A családi élet és a családjog annyira fontos része a muszlim ember életének, hogy azt jelentéktelennek nevezni súlyos tévedés. Elég csak a közelmúlt történéseit megvizsgálni ahhoz, hogy láthassuk, milyen fontossággal bírnak a családi életet szabályozó rendelkezések és a felmerülő jogi esetekben született döntések.¹⁴

Nem véletlen tehát, hogy tanulmányomban kiemelt figyelmet kívánok fordítani az egyiptomi családjog területére irányuló reformtörekvésekre és a tény-

¹¹ Ld. például Nathan J. Brown, *The Rule of Law in the Arab World. Courts in Egypt and the Gulf*. Cambridge, 1997, 25. skk.

¹² Vö. Lange, *i. m.*, 25–60. Az iszlám jogi bíráskodás önállóságát az is csökkentette, hogy a bíróságok általában hivatalos intézmények voltak a helyi uralkodó vagy a központi kormányzat felügyelete alatt, aki vagy amely kinevezte és fizette a bírókat és általában garantálta ítéleteik végrehajtását.

¹³ Lange, *i. m.*, 54–60.

¹⁴ Az egyiptomi muszlim szélsőségesek több ízben a családjog területén indítottak támadást politikai ellenfeleikkel szemben. Ld. a 61. jegyzetet.

legesen végrehajtott reformokra. Mindenekelőtt azonban pár szót kell szólnom általánosságban a 19. század végéig, illetve a 20. század első felében végrehajtott jogi-bírászkodási változtatásokról.

Már a 19. századi nagy egyiptomi vallásreformor, Muḥammad 'Abduh¹⁵ is azt az elvet vallotta, hogy bár a *šarī'a* általános elvei örökkévalók, a részletek megváltoztathatók, és az emberek közti jogviszonyok (*mu'āmalāt* – szerződéses és pénzügyi jellegű kapcsolatokat) terén a Korán-jog reformja megengedhető, ha a közérdek (*mašlahah*) azt szükségessé teszi.

A 19–20. századi bírósági reformok öt lépésben szorították fokozatosan háttérbe a kizárólagosan a *šarī'a* alapján álló bíróságok hatáskörét és szerepét, míg teljesen meg nem szüntették azokat.¹⁶

1. Amíg Egyiptom közvetlenül az Oszmán Birodalom irányítása alá tartozott, a *qāḍī* hatáskörébe tartozott a családjog, a vallási alapítványok (*waqf*) igazgatása, a büntetőjog és a közigazgatás jogi kérdései is. Az 1805-ben hatalomra került és Egyiptomot az Oszmán Birodalmon belül félfüggetlen helyzetbe kormányzó Muḥammad 'Alī már létrehozott különböző alternatív polgári jogi bíróságokat, amelyek közvetlenül tőle függtek.

2. Az 1870-es években elkezdődött modernizációs folyamat betetőzéseként az 1897-es törvény a *šarī'a* bíróságok hatáskörét a családjogra és az alapítványok ügyintézésére korlátozta, mellette létrehozva a világi bíróságok rendszerét, az ún. Országos Bíróságokat (*maḥākim ahliyya*). Ugyanakkor az eljárási jogot is megreformálta, mint ahogy azt látni fogjuk.

A családjog részét képező gyámsági jogot azonban már 1873-ban kivonta Ismā'īl kedive a *qāḍī* bírászkodás alól, és létrehozta a Gyámsági Tanácsokat (*maḡālis ḥasbiyya*).

3. Az 1936-os törvény életre hívta az európai orientációjú jogot alkalmazó Nemzeti Bíróságok (*maḥākim waṭaniyya*) rendszerét, és egyben kiterjesztette a Gyámsági Tanácsok jogkörét, amelyet már 1896-ban és 1925-ben is tovább formáltak, a hagyatéki ügyekre vonatkozóan is.

4. 1947-ben Gyámsági Bíróságok néven beolvasztották a tanácsokat a Nemzeti Bíróságok rendszerébe.

5. A különböző bírósági és jogi változtatásoknak egy következménye kétségtelenül lett: a második világháború utáni évtizedekben a régi *qāḍī* bíróságok bíráinak nemzedéke lassan kihalt, és a helyükre került, világi jogi tanulmányokat végzett világi bírák már legfeljebb csak a *šarī'a* előírásainak szó szerinti ismeretével voltak felfegyverkezve a családjog terén, de nem ismerték azokat a módszereket, hogyan ezeket az előírásokat hagyományosan alkalmazták. Így a *šarī'a* alkalmazásán alapuló családjogi bíróságok működése

¹⁵ Ld. Kerr, *i. m.*, 19–54; Lombardi, *i. m.*, 83.

¹⁶ Brown, *i. m.*, 61. skk; Ron Shaham, *Family and the Courts in Modern Egypt. A Study Based on Decisions by the šarī'a Courts 1900–1955*. (Studies in Islamic Law and Society, 3.) Leiden, 1997, 11. skk.

akadozott, s ezáltal megkönnyítették a jogi kormányzat számára felszámolásuk magyarázatát. Ez meg is történt 1955-ben, megszüntették az önálló *šarī'a* bíróságokat és a Nemzeti Bíróságokon belül létrehozott Családjogi Bíróságok vették át a hatáskörüket. Ahogy Nászér elnök fogalmazott, ezzel Egyiptom *šarī'a* államból valódi nemzetállammá.¹⁷

A *šarī'a* bírósági rendszer a 19. század végéig az egymás mellett létező, területi alapon működő, egymással kapcsolatban nem álló bíróságokat jelentette, amelyek mindegyikében egy *qāḍī* tevékenykedett, az ún. hivatalos vagy bírósági tanúk segédletével. Felettük mindössze a tartomány Isztambul (később Kairó) által kinevezett főbírója állt. A reformok által szervezett világi bíróságok ezzel szemben hierarchikusak lettek, egymásra épültek és a *šarī'a* számára ismeretlen fellebbezés lehetőségét biztosították. Az 1897-es törvény három szintet hozott létre.¹⁸

1. Gyorsított eljárású bíróság (*maḥākim ġuz 'iyya*), szó szerint a Kis Ügyek Bírósága, ahol egy bíró ült és korlátozott területekkel és értékhatárok közötti ügyekkel foglalkozott.

2. Alapfokú Bíróságok (*maḥākim ibtidā' iyya*). Itt foglalkoztak a jelentősebb ügyekkel és az elsőfokú fellebbezésekkel. A nagyvárosokban, megyeszékhelyeken hozták létre három bíróval és a segítőikkel.

3. Végül a Legfelső Bíróság (*maḥkama 'ulyā*) Kairóban, ahová az alapfokú bíróságok ítéletei ellen lehetett fellebbezni. Itt is három bíró ült a tárgyalásokon.

A bírósági szervezet átalakítása mellett állami törvénykezéssel (*taqwīn*) megváltoztatták a bíróság működését és a bírósági eljárás módszereit, előírásait is. Időkorlátokat állítottak fel az egyes ügyek bíróság elé vitele elé. Például az anyagi jellegű követeléseket a családjog terén 15 évben, míg az örökségi és alapítványi igényeket 33 évben állapították meg. Megváltozott a bizonyítási eljárás is. Míg a *šarī'a* elsődlegesen csak a szóbeli tanúvallomást fogadja el, addig most az írásos dokumentumokat egyenrangúvá tették a tanúskodással. Továbbmenve, az 1897-es törvény előírta, hogy a felperesnek bizonyítékokat kell betérjesztenie, ha azt akarja, hogy a bíróság tárgyalja az ügyét házassági, válási, örökösödési és alapítványi ügyekben is, amelyek akkor még a *šarī'a* bíróságra tartoztak. A szóbeli tanúskodásnál az alperes tagadása esetén a felperes tanúit is megesketik, és keresztkérdéseket lehet nekik feltenni, mondja ki az új törvény. Hagyományosan a *šarī'a* csak a becsületvizsgálatot (*tazkiya*) ismerte a tanúk és a felperes vizsgálatánál.

Új elem az is, hogy mindkét fél hozhat bizonyítékokat ellenfele érveinek cáfolására. A törvény megengedte a közvetett, tárgyi bizonyítékok felhasználását is, amit a *šarī'a* egyáltalán nem ismer. A *šarī'a*-ban a bizonyítást vagy a

¹⁷ Shaham, *i. m.*, 12.

¹⁸ Shaham, *i. m.*, 12–13.

felperes tanúi, vagy az alperes beismerése biztosítja, vagy az, ha az alperes nem hajlandó megesküdni vallomására.

Teljesen új elem az is, hogy a *šarī'a*val szemben a tanúvallomásoknak elég tartalmukban megegyezni, nem kell, hogy szó szerint is azonosak legyenek. A törvény meghagyta azonban a *qāḍī* azon jogát, hogy egyéni belátása szerint mérlegelje a tanúvallomások súlyát. Ugyanakkor már egy korábbi, 1880-as állami törvény (*qānūn*) előírta, hogy a bírónak a hanafita iskola rendelkezéseit kell követnie a *šarī'a* bíróságon, kivéve, ha az állami törvénykezés egy bizonyos ponton másként rendelkezik. A hanafita iskola az Oszmán Birodalom hivatalos jogi iskolája volt.¹⁹ Egyiptomban Alsó-Egyiptom a sáfiita iskolát, míg Felső-Egyiptom a málikita iskolát követte.

4. *Šarī'a* vagy *qānūn* – értékítélet vagy hatalmi kérdés?

Az utóbbi időben számos tanulmány foglalkozott az oszmán-török *šarī'a* bíróságok levéltári dokumentumainak az elemzésével. Például aleppói *šarī'a* bírósági esetek bizonyítják, hogy a nők képesek voltak elégtételt szerezni férjükkel szemben súlyos bántalmazás és egyéb sértések esetén. A bíróságok sok esetben hoztak ítéletet a férj rovására családon belüli erőszak előfordulásakor, amennyiben a feleség megfelelő számú tanút tudott felvonultatni.²⁰ Az asszonyok másik eszköze a megelőzés volt: a házassági szerződésbe bele lehetett foglalni, hogy bírósághoz fordulhat, ha a férj durván bánik vele, vagy a felesége engedélye kell ahhoz, hogy a férj „ránősülhessen”, vagyis második feleséget hozzon a házhoz. A záradék megsértése automatikusan váláshoz vezethetett. Azonban a 19. század során az Egyiptomban végrehajtott állami reformok és a családjogi törvény (*qānūn al-aḥwāl aš-šaḥsiyya*) például megfosztotta a nőket attól, hogy ilyen záradékokat írassanak bele a házassági szerződésekbe.

Amira Sonbol tanulmányából tudjuk,²¹ hogy a 19. századi egyiptomi reformkorban meghozott állami jogi reformok jelentős mértékben sértették és megnyirbálták a nők hagyományos, a *šarī'a* biztosította jogait. Megvizsgálva a feleség engedelmissége (*tā'a*) és a férj részéről elkövetett súlyos testi sértések

¹⁹ Ugyanakkor megengedték a helyi jogi szokások követését is, illetve a hanafita bírók is sokszor alkalmazták más iskolák véleményét.

²⁰ Egy 1687. májusi bírósági ügyben Fāṭima bint al-Hāg 'Alī keresetet nyújtott be a férje ellen azzal vádolva, hogy bántalmazza őt, egy botalt úgy megütötte a testén és a száján, hogy vérzett. Azt állította, hogy állandóan veri. Állításainak alátámasztására öt tanút vitt a bíróságra. A bíró megrovásban részesítette a férjet, és megparancsolta, hogy az ún. „bíró tetszése szerinti büntetést” (*ta'zīr*) mérjék ki rá, ami pénz- vagy börtönbüntetést jelentett. Az eset leírását ld. Elyse Semerdjian, *Domestic Violence*. (Encyclopedia of Women & Islamic Cultures. Vol. II. Family, Law and Politics) Leiden, 2005, 121. skk.

²¹ Amira E. Sonbol, *Law and Gender Violence in Ottoman and Modern Egypt*. In: *Women, the Family, and Divorce Laws in Islamic History*. Ed. by A. E. Sonbol. Syracuse, N.Y., 1996, 277–289.

(*darar*) viszonyát, azt találta, hogy a 19. században a női felperesekre nehezedő bizonyítási teher súlya megnövekedett. Továbbá azt is megfigyelte a rendelkezésre álló bírósági dokumentumok alapján, hogy az ún. engedetlen asszonyokat (*nāšiza*) hagyományosan megillető jogokat fokozatosan elvették a férjek, akik új, államilag szentesített fennhatóságot gyakorolhattak feleségük fölött. A férj új, államilag biztosított hatalmi körébe tartozik az „engedelmesség háza” (*bayt at-tā’a*) intézményesítése, aminek révén a férj erőszakkal bezárhatja feleségét (vagy rendőrséggel hazatoloncoltathatja, ha elment), amennyiben az engedetlen volt vele szemben. A 19. századi családjogi törvények igen széles körben határozták meg, hogy mi számíthat engedetlenségnek a feleség részéről. A férjek ezt úgy értelmezték, hogy az engedély nélküli munkavállalás, vásárlás vagy baráti látogatás is ennek körébe tartozik.²² Sonbol úgy találta, hogy ilyen esetekben egyre nehezebb lett a nőknek bíróságon keresni az igazukat, és legtöbbször vesztesen kerültek ki az ügyből.

Dalenda Larguèche²³ a női engedetlenség kérdését ugyanebben a korban Tunéziában tanulmányozta, és úgy találta, hogy feltűnő a hasonlóság az egyiptomi helyzettel. Az engedetlen nőt a bíró javítóintézetbe (*dār ġuwayd*) küldhette. Ezek egész hálózatot alkottak, és kifejezetten az így megbüntetett nők számára hozták létre őket. A 19. században nagymértékben megnövekedett a családjogi okokból bebörtönzött nők száma a korábbi évszázadhoz képest. Ezeket a férfi jogokat intézményesítő állami törvényeket arra használták fel, hogy oly módon változtassák meg az engedetlen asszonyok magatartását, hogy az megfeleljen az előírt viselkedési és erkölcsi normáknak.²⁴ A korszakkal foglalkozó értekezések egyértelműen megkérdőjelezik, hogy a modernizáció a haladás ugródeszkája lett volna, mivel a törvény számos területe drasztikusan korlátozta azokat a jogi lehetőségeket, amelyeket a megelőző korok még nyújtottak az asszonyoknak.

5. Az iszlám jog reakciója a változásokra

5.1. A „válogatás”

A bírósági szervezetek és az eljárási jog megreformálásával párhuzamosan elkezdődtek a jog tartalmi átformálására irányuló kísérletek is. Az első reformok az egyiptomi Muḥammad ‘Abduhtól indultak ki.²⁵ A reform²⁶ gondolatának

²² Amira E. Sonbol, Ta’a and Modern Legal Reform. A Rereading. *Islam and Christian-Muslim Relations* 9/3 (1998) 287.

²³ Dalenda Larguèche, Confined, Battered and Repudiated Women in Tunis since the Eighteenth Century. In: *Women, the Family*, 259–275.

²⁴ Larguèche, *i. m.*, 260.

²⁵ Muḥammad ‘Abduh, *Taqrīr fi islāh al-maḥākīm aš-šar’iyya*. al-Qāhira, 1900, 74. skk.

²⁶ Az európai reform fogalmának arab megfelelőjeként egy olyan szót választottak a 19. század vallási reformerei, amely egyébként is megvolt az iszlám nyelvében, bár természetesen nem

alapja az volt, hogy „újra meg lehet nyitni az egyéni erőfeszítés kapuit”. Valamikor a 12. század táján ugyanis egyre inkább megszilárdult az a nézet az iszlám jogtudományi gondolkodásban, hogy az előző fél évezred vallástudósai már mindent feltártak, amit a muszlimoknak Isten rendelkezéseiből tudniuk kell. Ettől kezdve csak a jogi és rituális iskolák (*maḏāhib*) követésére (*taqlīd*) van lehetőség, mert „bezárultak az egyéni erőfeszítés kapui” (*uḡliqat abwāb al-iḡtihād*).

Muḥammad ‘Abduh javasolta először a *šarī’a* modernizálására a „válogatás”-nak (*taḥayyur*) nevezett eljárást. Ez a *šarī’a* belső erőforrásaiból igyekezett megváltoztatni a törvényeket, kiválasztva a különböző jogi iskolák legmegfelelőbb szabályozásait egyetlen iskola merev követése (*taqlīd*) helyett.²⁷ Ennek a továbbfejlesztése lett a 20. századi törvénykezésben az ún. „összehordás” (*talfīk*),²⁸ amikor az elfogadott iskolák különböző elemeiből alkottak egy új törvényt, amelyik már nem felelt meg egyiknek sem. Ezek a módszerek azt a látszatot igyekeztek kelteni, hogy csak a *šarī’a* belső reformjáról van szó.

Azok a vallástudósok, akik elfogadták ezeket az újításokat, csupán „új típusú vallástudói erőfeszítés”-nek (*iḡtihād ḡadīd*) titulálták, az ellenzők tábora azonban egyszerűen állami törvényeknek (*qawānīn*) nevezte az így létrehozott hibrid rendelkezéseket.²⁹

5.2. Az aṣ-Šanhūrī-féle törvénykönyv Egyiptomban³⁰

A „válogatás” módszerének továbbfejlesztésével a 20. század harmincas éveiben találkozhatunk, elsősorban ‘Abd ar-Razzāq aṣ-Šanhūrī, Franciaországban tanult, világi jogtudós munkásságában.³¹ Aṣ-Šanhūrī dolgozta ki az új polgári törvénykönyvet. A munka során a válogatás fogalmát kiterjesztette és a *šarī’a* jogszabályokon kívül válogatott a régi polgári törvénykönyvből, valamint a

ebben a jelentésben. Az *iṣlāḥ* (‘reform’) a Koránban a közösség érdekében való ‘megbékélés’, ‘helyes cselekedet’ értelemben fordul elő. Azáltal, hogy a gyökeres átalakítást jelentő reformot ennek a szónak feleltették meg, megkönnyítették elfogadását.

²⁷ Ez a módszer tulajdonképpen nem más, mint rendszeres, központosított használata annak az Oszmán Birodalomban követett módszernek, miszerint a helyi bírónak joguk volt a birodalom hivatalos iskolája, a hanafita mellett vagy helyett az ott követett jogi iskolákból vagy szokásjogból is meríteniük.

²⁸ Ld. például J. N. D. Anderson, *Law Reform in the Muslim World*, London, 1976, 51–58; A. Chris Eccel, *Egypt, Islam and Social Change: al-Azhar in Change and Accommodation*. (Islamkundliche Untersuchungen, 81.) Berlin, 1984, 452; Wael B. Hallaq–Aharon Layish, *Talfīk*. In: *The Encyclopaedia of Islam*. 2nd ed. X. Leiden, 1999, 137.

²⁹ Guy Bechor, *The Sanhuri Code, and the Emergence of Modern Arab Civil Law (1932 to 1949)*. (Studies in Islamic Law and Society, 29.) Leiden, 2007, 75; Lombardi, *i. m.*, 50.

³⁰ Ld. Bechor, *i. m.*, 32. skk; Lombardi, *i. m.*, 49. skk, 92–95; Enid Hill, Al-Sanhuri and the Islamic Law. *Arab Law Quarterly* 3 (1988) 72.

³¹ Bechor, *i. m.*, 78. skk.

szokásjog és a különböző európai jogi rendszerek jogelveiből is.³² Bár kifejezetten kereste az új törvénykönyv megalkotásánál azokat a pontokat, ahol méríteni lehetett az iszlám jogból, de ezt olyan önkényesen tette (különböző jogi iskolák előírásaiból szabadon válogatva és azokat összeegyeztetve a modern jogi törekvésekkel és a napi élet szükségyszerűségeivel), hogy az iszlám jog tudósai túl eklektikusnak és összefüggéstelennek tartották művét. Kiderült, hogy az iszlám jogi előírások legkisebb megváltoztatása is törvénytelené teszi szemükben a vállalkozást.

Az új törvénykönyvön jogászok egész csoportja dolgozott aš-Šanhūrī vezetésével. Arra törekedtek, hogy eltöröljék a francia alapú törvénykönyvet és helyette másikat hozzanak létre, amely az iszlám jog egyes elemeit használja fel, mérítve az európai törvénykönyvek mellett az egyiptomi szokásjogból is, amelyet a hanafita jog mindig is figyelembe vett.³³

Az egyiptomi polgári törvénykönyv megreformálására az 1920-as években indított harc jellege és törekvései első látásra meglepőnek tűnhetnek, hiszen ellentmondanak a korszak általános irányzatának. Az előző, 19. századi törvénykönyvek, a franciául íródott „vegyes bíráskodás” (*tribunal mixte*) és az arab nyelvű „nemzeti bíráskodás” (*al-maḥkama al-ahliyya*) törvényei a liberális francia *Code civile*-en alapultak, s így feltételezhető lett volna, hogy az azon nevelkedett és Franciaországban tanult liberális jogászgenerációra is ezek hatottak. Ezek nem iszlám jogi vagy az iszlám hatása alatt álló művek voltak, hanem sokkal inkább az európai törvénykezés darabjainak tekinthetők. Így azt hihetnénk, hogy az új jogászgeneráció is az általuk nyitott úton kívánt továbbhaladni. Azonban nem ez történt, ezek az egyiptomi jogászok vissza akartak kanyarodni a jog iszlám gyökereihez, és abból kiindulva keresték a megújulás lehetőségeit. Ugyanebben az időben Törökországban homlokegyenest ellenkező tendencia uralkodott: 1926-ban eltörölték a hanafita befolyás alatt készült oszmán-török törvénykönyvet (*mecelle*), és helyette a svájcit tekintették mintának.³⁴

A változás oka egyértelműen a megváltozott társadalmi és politikai viszonyokban keresendő. Míg a 19. század végi könyv – az európai protektorátus korában – az egyéni jogokat hangsúlyozta és individualizmust tükrözött a kialakulóban lévő kapitalizmus céljainak megfelelően, addig a 20. század első harmadában készült kódex elsősorban a közösségről, a társadalom gyenge tagjainak a megsegítéséről és a széles alapokon nyugvó társadalmi szolidaritásról beszélt a függetlenné vált Egyiptomban. A korábbi reformerek a Nyugat érté-

³² Munkája során aš-Šanhūrī arra igyekezett építeni, hogy különbséget tett a *šarī'a* örök valósi és ideiglenes világi részei között, és ez utóbbi területen tartotta lehetségesnek a *qānūn* törvénykezést. Ld. Hill, *i. m.*, 49, 59.

³³ Erre az iszlám joghoz visszakanyarodó, eklektikus módszerre kétségkívül hatással lehetek egy korábbi török korszak, az ifjútörök mozgalom néhány teoretikusának, elsősorban Ziya Gökalpnak a hasonló törekvései; ld. Lombardi, *i. m.*, 49; An-Na'im, *i. m.*, 188.

³⁴ An-Na'im, *i. m.*, 197.

keire akartak támaszkodni, míg az aš-Šanhūrī vezette jogászok azt domborították ki, hogy a Kelet civilizációja semmivel sem marad el a nyugati mögött. Ez magyarázza azt a tiszteletteljes hozzáállást, amelyet aš-Šanhūrī tanúsított az iszlám jog iránt, jóllehet a polgári törvénykönyv kontextusában azt elsősorban a kultúra, a civilizáció és a társadalomtudomány szemszögéből tekintette, nem pedig vallási oldalról.

Aš-Šanhūrī és társai kiindulópontja az volt, hogy a Kelet újjáéledés előtt áll, amely az iszlám civilizáció talaján fog végbemenni. Úgy hitték, hogy nekik az iszlám civilizációt világi alapon kell értelmezniük. Ez a civilizáció szerintük egy történelmi folyamat terméke volt, s ezért olyan társadalmi jelentéssel ruházták fel, amelyet többé már nem a vallás irányít. Az iszlám valóban kinyilatkoztatás eredményeként jött létre, mondták, amelyet szent szövegek alakítottak ki, de időközben az iszlám civilizáció egy ettől különböző, valláson túli létezését is elnyert és autonóm világi entitássá vált. Az ily módon értelmezett iszlám, amely történelmi és kulturális fejlődés terméke, már csak csekély mértékben foglalja magába a vallási hitet, s így alkalmas arra, állították, hogy megfelelő alapot biztosítson, amin egy keleti jellegű jogi keretet létre lehet hozni. Jóllehet aš-Šanhūrī személy szerint buzgó hívő muszlim volt, úgy gondolta, hogy az iszlám jogot el lehet választani vallási alapjaitól és az iszlám kultúra és civilizáció szemszögéből lehet tekintetbe venni.³⁵

6. A családjogi törvények kérdése

Ezek után figyelmemet arra a területre szeretném fordítani, ahol a legtovább életben maradt a *šarī'a* bíróság, és ahol a leginkább érvényben maradtak, néha teljes mértékben változatlanul, az iszlám jog előírásai. Ez a személyi jogállás és a családjog (*al-ahwāl aš-šaḥṣiyya*) területe. Ezen belül is a leglátványosabb és Nyugaton is a legismertebb a nőkre vonatkozó *šarī'a* előírások kérdésköre. A 19. század végi, 20. század eleji reformmozgalmak többsége is ezeket vette célba.³⁶ A reform támogatói három táborból kerültek ki: a modernista vallástudósok, a feminista nők és a nyugati neveltetésű értelmiségiek, elsősorban jogászok közül. A reformmozgalom első szakasza nagyjából a 19. század utolsó éveitől az első világháborúig tartott, amelynek során a társadalom legfelső rétegeihez tartozó férfiak fejtették ki nézeteiket, a felső osztályokhoz tartozó nőkre gondolva, s a nacionalizmus gondolatát kapcsolták össze a társadalmi jellegű reformokkal.³⁷ A jogi reformerek a *šarī'a* bíróságok jogköreinek megnyirbálásával egyidejűleg az általuk már korszerűtlennek tartott családjog megváltoztatására is törekedtek. Muḥammad ʿAbduh – akkor már főmuftiként – is

³⁵ Bechor, *i. m.*, 43. skk.

³⁶ Shaham, *i. m.*, 7. skk.

³⁷ Nadje Al-Ali, *Secularism, Gender and the State in the Middle East. The Egyptian Women's Movement*. Cambridge, 2000, 56. skk.

bátorította ezeket a törekvéseket.³⁸ Támogatta a lányok tanítását, a párok házasság előtti megismerkedését és kapcsolatát, elítélte a poligámia bűneit és a férfiak számára könnyű, egyoldalú válást. A vallástudósok következő nemzedéke a 20. század elején már nem volt ennyire feltétlen híve a változásoknak, jóllehet sokan közülük, mint Rašīd Riḏā is, Muḥammad ‘Abduh tanítványai voltak, ám helyettük inkább a nyugati műveltségű értelmiség került előtérbe. Közülük is kiemelkedik Qāsim Amīn, akinek *A nő felszabadítása* és *Az új nő* című könyvei³⁹ még ma is megosztják az arab közvéleményt, sokan a változtatási törekvésekben a kolonializmus kiszolgáltatását látják. Amīn követeléseit a következő öt pontban lehet összefoglalni.⁴⁰

1. A nők bevonása az oktatásba alapfokon.⁴¹
2. A fátolyviselés előírásainak átalakítása, hogy ne akadályozza a nőt kötelességei teljesítésében és jogai gyakorlásában.⁴²
3. A poligámia korlátozása.⁴³
4. Az egyoldalú válás szabályozása.⁴⁴
5. A nő jogának biztosítása arra, hogy meghatározott esetekben kérhesse a házasságból való elbocsátást.⁴⁵

Ezekkel a követelésekkel Amīn kialakította a nőkre és a családra vonatkozó iszlám jogi reformok keretét, amelyben nagyjából a következő évtizedekben is folyt a vita és a harc.

1917-ben Aḥmad Šafwat, aki jártas volt mind az iszlám jogban, mind a nyugati jogtudományban, részletesen kifejtette, hogy melyek a Koránon alapuló jogok azok a jellegzetességei, amelyek lehetővé teszik a reformokat.⁴⁶ A Korán előírásai a vallási életre és a világi életre vonatkoznak, mondja Šafwat. A világi kérdésekre vonatkozók háromfélék lehetnek.

1. Bizonyos cselekedeteket tiltó rendelkezések, ezeket nem lehet megváltoztatni. Ilyenek a családjog terén azok a tiltások, amelyek bizonyos vérrokonok (*maḥārīm*) házasságát tiltják, vagy a négy feleségnél több elvételét.

2. Olyan parancsok, amelyek köteleznek valamilyen cselekedetre. Ezek csak akkor maradhatnak változatlanok, ha az általuk megjelölt célt nem lehet más eszközökkel hatékonyabban elérni. Például az a rendelkezés, hogy a házassági szerződés megkötésénél két tanúnak kell jelen lennie, azt a célt szol-

³⁸ Shaham, *i. m.*, 9.

³⁹ Qāsim Amīn, *Tahrīr al-mar’a*. al-Qāhira, 1899; Uő, *al-Mar’a al-ḡadīda*. al-Qāhira, 1900.

⁴⁰ Az utalások a következő kiadásokra vonatkoznak: *Tahrīr*. al-Ġazīra, 1988. és *al-Mar’a al-ḡadīda*. al-Qāhira, 1993.

⁴¹ Amīn, *Tahrīr*, 1. fejezet, 17–57; *al-Mar’a*, 99. skk.

⁴² Uő, *Tahrīr*, 2. fejezet, 58–102; *al-Mar’a*, 108. skk.

⁴³ Uő, *Tahrīr*, 4. fejezet, 2. rész, 137–145.

⁴⁴ *I. m.*, 4. fejezet, 3. rész, 147–156.

⁴⁵ *I. m.*, 4. fejezet, 3. rész, 157. skk.

⁴⁶ Shaham, *i. m.*, 7–8.

gálja, hogy a házasság nyilvános legyen. Ugyanez a cél sokkal hatékonyabban elérhető a házasság bejegyzése, regisztrálása révén.

3. Rendelkezések, amelyek megengednek bizonyos cselekedeteket. Ezeket csak akkor lehet változatlanul hagyni, ha nem mondanak ellent a közérdeknek (*mašlahā*), amelynek középpontba helyezésére maga a Korán tanít. Ilyen például a többnejűség megengedése,⁴⁷ amely ha káros a társadalomra általában és a nőkre, illetve az érintett családokra különösen, akkor a törvényhozók előírhatják az első házassága után további feleséget elvenni akaró férfinak, hogy a bírósághoz forduljon engedélyért. Ugyanez vonatkozik a férfiak egyoldalú váláshoz való jogának érvényesítésére is.⁴⁸

Šafwat nézeteit ugyan a vallástudósok többsége, még a magát modernistának, megújítónak valló Rašīd Riḏā is elutasította, és az állami törvénykezés sem vette át hivatalosan mint reformmódszertant, eszméi kétségtelenül ihletet adó forrásai lettek a későbbiekben a törvények (*qānūn*) megalkotóinak.

7. Egyiptomi feminista mozgalmak és a jog⁴⁹

A 20. század elején meginduló egyiptomi feminista mozgalom első nagy alakja Malak Ḥifnī Nāšif volt. 1911-ben tízpontos reformjavaslatot tett közzé, amelyben a nők oktatását, a többnejűség korlátozását, a házasság alsó életkorának rögzítését és a fátyol eltörlését kérte.⁵⁰ A javaslatokat nem vették komolyan. Az elutasítók érvei között első helyen szerepelt az, hogy a nők alacsonyabb rendűek a férfiaknál, nemcsak fizikailag, hanem szellemileg és erkölcsileg is. Ezért csak korlátozott tanításukat tudták elképzelni, ellenezték a nők bérmunkavállalását, mert negatív erkölcsi hatása van rájuk, a fátyolviselés kérdésében pedig nem akartak engedni a többségi konzervatív körök.⁵¹ Ezek közé nemcsak férfiak tartoztak, például a nemzeti harc vezetője, Muštafā Kāmil,⁵² hanem egy 1918-ban újonnan létrehozott konzervatív női szervezet, a Nők Felemelkedésének Társasága (*Ġam'iyat Tarqiyat al-Mar'a*) is, Fāṭima Rāšid vezetésével.⁵³

⁴⁷ A többnejűséget a Korán (4:3) is csak feltételese fogadja el: „ha egyenlően tudtok banni a nőekkel”.

⁴⁸ A Korán sem helyesli a válást, csak elfogadja: 4:35, 4:125–130. Ezt hangsúlyozza az a *ḥadīṭ* is, amely szerint „mind közül, amit Isten megengedett, a legutálatosabb a válás” (*Abdal-lāh ibn 'Abd ar-Raḥmān ad-Dārimī, *Sunan*. al-Qāhira, 2000, 13:1.).

⁴⁹ A kérdés átfogó tanulmányozására ld. Mona Russell, *Creating the New Woman: Consumerism, Education and National Identity in Egypt 1863–1922*. PhD Diss., Georgetown University, 1997.

⁵⁰ Az egész egyiptomi nőmozgalomról ld. részletesen Beth Baron, *Women's Awakening in Egypt. The Culture, Society and the Press*. New Haven, 1994.

⁵¹ Shaham, *i. m.*, 8.

⁵² *I. m.*, 9.

⁵³ A társaság folyóiratot is kiadott ugyanezen a címen. Ennek első számában hirdette meg Fāṭima Rāšid a tanait: Kalima 'an ḥāl al-mar'a. *Tarqiyat al-Mar'a* 1 (1908) 76. és al-Waṭaniyya

Ők a reformok helyett a megújulást az igaz iszlám útjára való visszatérésben látták. Míg a konzervatív vallástudósok szerint minden változtatás sérti az isteni kinyilatkoztatáson alapuló szabadságjogot és aláássza Egyiptomban a *ša-rī'at*, addig a nacionalista vezetők inkább attól féltek, hogy ezek a kérdések, illetve az esetleges reformok megosztanák a társadalmat és nyugati hatás érvényesülésének látszanának.

A feminista mozgalom második szakasza az első világháború után kezdődött, vezéralakja Hudā Ša'rawī volt.⁵⁴ Okulva a korábbi sikertelenségből, a nők ekkor már azt hangoztatták, hogy ők muszlimok, akik nem az iszlám ellen láznak, hanem csak annak kizárólag férfiak által való értelmezése ellen. Ez a gondolat aztán egészen napjainkig a reformista nők jelszava lett. Hudā Ša'rawī is igyekezett minimális célokat megfogalmazni, mint a házassági korhatár kijelölése, a többnejűség korlátozása, a férfi válás szabályozása, a nők kikényszerített engedelmességének (*bayt aṭ-tā'a*) eltörlése, a gyerekgondozási és az örökösödési törvények megváltoztatásával a nők egyenlőségének megvalósítása. 1923-ban mindebből csak egy dolog vált valóra: az állami törvény megszabta a házasság alsó korhatárát, lányoknál 16 évben, fiúknál 17-ben.⁵⁵ Az 1929-es törvény ehhez csak annyit tett hozzá, hogy írásban rögzítette a házasság és válás szabályait a hanafita jog alapján, és lehetővé tette a bírónak, hogy válás esetén meghosszabbítsa a kiskorú gyermek anyai nevelését, ha szükségesnek találja a gyermek érdekében.⁵⁶ A későbbi, 1943/77-es és az 1946/7-es törvény az örökösödésről, illetve a végrendekezésről intézkedett, eltérve a hanafita jogtól és a „válogatás” és az „összeállítás” elveit alkalmazva.⁵⁷

A feminista mozgalom harmadik szakasza Egyiptomban 1924-től az ötvenes évekig, az arab szocializmus koráig tartott.⁵⁸ Ekkor új követelésnek számított, hogy a nők is vegyenek részt az új alkotmány kidolgozásában és kapjanak szavazati jogot. 1953-ban az Azhar mecset sejkjei *fatwāt* bocsátottak ki, amelyben kinyilvánították: a nők nem alkalmasak arra, hogy szavazati jogot kapva részt vegyenek a választásokon, mert érzelmileg kiegyensúlyozatlanok, nincs helyes ítélőképességük, és akkor is letérnek a bölcs belátás útjáról, ha oktatás-

wal-mar'a. *Tarqiyat al-Mar'a* 1 (1908) 76. Ld. még Baron, *i. m.*, 51. skk. A reformerek kritikájára és támadásaira válaszolva a vallásos nacionalista körök megvédték a fátyol intézményét. „A fátyol nem betegség, ami visszafog minket, hanem ellenkezőleg, boldogságnak okozója”, írta Fātima Rāšid 1908-ban (al-Waṭaniyya, 28.). „Gondosan meg fogjuk őrizni, és mindent, ami ránk tartozik, a szeretett fátyol mögül fogunk elvégezni, ami a mi szimbólumunk és muszlim anyáink szimbóluma volt.” Fātima Rāšid ugyanakkor támogatta a nők oktatását; erre vonatkozóan ld. Beth Baron, *Egypt as a Woman: Nationalism, Gender, and Politics*. Berkeley–Los Angeles, 2005, 35–36.

⁵⁴ Shaham, *i. m.*, 9; Baron, *Egypt as a Woman*, 54. skk.

⁵⁵ Shaham, *uo.*

⁵⁶ Shaham, *i. m.*, 10

⁵⁷ Shaham, *i. m.*, 11.

⁵⁸ Baron, *Women's Awakening*.

ban részesültek.⁵⁹ Ennek ellenére az új, arab szocialista rendszer 1956-ban a nőknek is megadta a szavazati jogot.

A nőmozgalmakról összefoglalóan azt kell megállapítanunk, hogy csak a lakosság kis szeletét érintették, s a nők többsége konzervatív hozzáállásával – a férfiakhoz hasonlóan – segített a normák fenntartásában. Ennek elsősorban az az oka, hogy legtöbbször úgy érzik, a társadalmi dominancia adott struktúrájában csupán apjuktól, férjüktől, testvéreiktől és fiúgyermeküktől szerezhetnek súlyt és erőt.

8. Néhány 20. század végi fejlemény

8.1. Az állami törvényhozás támaszkodása az iszlám jogra

A *šarī'a* felhasználására az állami törvény meghozatalakor jó példával szolgált az az 1996-os egyiptomi törvény, amelyet a közösség vallási vagy erkölcsi megbotránkoztatásának büntetésére hoztak létre.⁶⁰ Ezt „a helyes megparancsolása és a helytelen megtiltása” (*al-amru bil-ma'rūf wan-naḥī 'ani l-munkar*) iszlámjogi alapelve modern megfelelőjének szánták. A középkorban a vallás és a közérkölcök védelme a piaci felügyelő (*muḥtasib*) hatáskörébe tartozott. Az 1990-es években többször is előfordult, hogy ún. iszlamista ügyvédek feljelentést tettek különböző értelmiségiek ellen, és kérték a bíróságtól annak igazolását, hogy az illetők írásai, kijelentései iszlámellenesek voltak, ezért ők hitehagyottaknak tekinthetők, és ezen az alapon el kell tőlük választani a házastársukat. Az iszlám törvényei szerint ugyanis muszlim férfi vagy nő nem élhet együtt hitehagyottal (*murtadd/a*).⁶¹ Az ilyen és hasonló esetek elkerülésére az új törvény kimondja, hogy a középkori *muḥtasib* jogkörét a modern

⁵⁹ Erről ld. részletesen Nadje S. Al-Ali, *The Women's Movement in Egypt, with Selected References to Turkey*. Genf, 2002, 5–19, különösen 12.

⁶⁰ Ld. *Yearbook of Islamic and Middle Eastern Law*. Vol. 3. 1996–97. Ed. by Eugene Cotran–Chibly Mallat. Leiden, 1997.

⁶¹ Ez történt a Naṣr Ḥamid Abū Zayd és Nawāl as-Sa'dāwī ellen indított válóperekben is, amelyeknek az volt az állítólagos alapja, hogy „hitetleneknek” nem lehet hívó a házastársa. Abū Zayd 1995-ös perét még megnyerték, de amikor 2001-ben hasonló pert kezdeményeztek Nawāl as-Sa'dāwī ellen, akkor az ügyészség hosszas halogatás után 2002 júliusában elutasította a keresetet az 1996-os törvényre hivatkozva, amely a középkori *muḥtasib* szerepkörét kizárólag az ügyészségnek juttatta, magánszemélyeknek nem. Az ügy így is több mint egy évig elhúzódott, mert a felperes iszlamista ügyvéd az alkotmány 2. cikkelyére hivatkozott, amely szerint nem lehet érvényben Egyiptomban a *šarī'anak* ellentmondó állami törvény. Ld. Khaled Dawoud, *Did hisba Ever Go Away? Al-Ahram Weekly* 539 (2001). Az esetek leírását részletesen ld. *The Qu'ran as Text*. Ed. by Stefan Wild. Leiden–New York, 1996, ix–xi; The Case of Abu-Zaid. *Index on Censorship* 4 (1996) 30–39; továbbá Nathalie Bernard-Maugiron, *Can Hisba Be 'Modernised'? The Individual and the Protection of the General Interest before Egyptian Courts*. In: *Standing Trial. Law and the Person in the Modern Middle East*. Ed. by Baudouin Dupret. London–New York, 2004, 334/37. jegyzet.

ügyesség vette át, s csak annak van joga vádat emelni, magánszemélyek csak olyan ügyekben élhetnek a vádemeléssel, amelyekben személy szerint érintve vannak.⁶²

A családjog terén ugyancsak a kilencvenes évek fejleménye volt, hogy törvénybe foglalták a női válást. Az új törvény lényegében nem tartalmaz többletet a *šarī'a* előírásaihoz képest, de azáltal, hogy írásba foglalták, könnyebbé vált az alkalmazása. A hanafita jog eddig is elismert két esetet, amikor a nő kérhette a válást: ha súlyosan bántalmazták, vagy nem megfelelő (hiányos) ellátást kapott. Ezt egészítették ki egy málikita jogszabály átvételével: ha a férj két évig nem jelentkezik a feleségénél, el kell választani őket.

Az örökségi jogot Pakisztánban modernizálták a lánygyermek javára, de szintén az iszlám jogból kiindulva. Az ugyanis lehetőséget biztosít az örökhagyónak arra, hogy vagyona 1/3-áról végrendelkezzék. Ezt az 1/3-ot alakították át úgy, hogy a lánygyermek is megfelelő örökrészhez jussanak.⁶³

A többnejűséget ugyan csak Tunéziában tiltották be egyértelműen,⁶⁴ korlátozásával azonban máshol is próbálkoztak a Korán alapján. Szíriában⁶⁵ például a második házasság előtt a férfinak a bíróság előtt kell bizonyítania, hogy egyformán el tudja látni a két feleséget, és egyenlően tud bánni velük, ahogyan azt a Korán előírja. Tunéziában pont ezen Korán-hely alapján tiltották be teljesen, mondván, hogy erre egyetlen férfi sem képes.

8.2. A *šarī'a* befolyása a *qānūnra* – az 1971-es egyiptomi alkotmány⁶⁶

Az utóbbi évtizedekben számos muszlim állam alkotott olyan alkotmányt – vagy egészítette ki a meglévőt – azzal a kitételrel, hogy az állami törvényeknek összhangban kell állniuk a *šarī'a* előírásaival: Irán, Pakisztán, Katar, Jemen és Szaúd-Arábia mellett olyan nagy állami törvénykezési hagyományokkal rendelkező ország is, mint Egyiptom. Az persze nagy kérdés, hogyan boldogulnak az egyiptomi bírúk ezzel az új stipulációval, tekintve, hogy többségüknek nincs semmilyen képzettségük az iszlám jog terén.

⁶² Az érintettség és egyéni érdekelttség a *šarī'a* egyik alapelve, amelyet felhasználtak az 1996-os állami törvényben is.

⁶³ A pakisztáni állami közlönyben megjelent a törvény teljes szövege a következő címen: *Muslim Family Laws Ordinance, 1961. (VIII. of 1961)*. A törvény megtalálható a South Asian Association for Regional Cooperation (SAARC) honlapján: http://www.vakilno1.com/saarclaw/pakistan/muslim_family_laws_ordinance.htm.

⁶⁴ *Code du statut personnel. Journal officiel tunisien* 104 (1956) 18. cikkely.

⁶⁵ A törvény szövegét arabul és angolul, valamint a kérdés jogi előtörténetét közli: Syria and Personal Status Law. *Ex Oriente Lux* 2009. július 8. Ld. továbbá J. N. D. Anderson, Syrian Law of Personal Status. *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 17 (1955) 25–59.

⁶⁶ Lombardi, *i. m.*, Part 2. Ez foglalkozik részletesen az egyiptomi alkotmány 1971-es 2. számú kiegészítő cikkelyeivel. A cikkely szövegét és bevezetésének körülményeit ld. Lombardi, *i. m.*, 123. skk.

Amikor 1971-ben új alkotmányt fogadtak el Egyiptomban, a 2. cikkelybe belefoglalták azt a mondatot, hogy az iszlám *šarī'a* alapelvei az egyiptomi törvényhozás egyik fő forrását képezik. 1980-ban ezt a cikkelyt abban az értelemben módosították, hogy a *šarī'a* most már a törvénykezés egyetlen alapvető forrásaként lett megnevezve. 1985-ben az egyiptomi alkotmánybíróság értelmezése tovább erősítette az iszlám jog befolyását az állami törvényekre azáltal, hogy kimondta: a 2. cikkely megkívánja, hogy valamennyi, az életbelépése után hozott törvényt vizsgálják felül abból a szempontból, hogy összhangban áll-e a *šarī'a* előírásaival, s ha nem, akkor törölni kell.⁶⁷

9. A 21. század első évtizede: a *šarī'a* mint *qānūn*⁶⁸

9.1. A *šarī'a* alapú állami törvénykezés az indonéziai Aceh tartományban

Az elmúlt nyolc évben a *šarī'a* jog alkalmazása folyamatosan újabb és újabb területeket hódított meg Aceh tartományban. A *šarī'a* bíróságot (*maḥkama šar'īyya*) 2001-ben a tartománynak adott speciális autonómia részeként hozták létre. 2002-ben az acehi Törvényhozó Tanács beiktatta a *šarī'a* bíróság speciális törvénykönyvét (*qānūn*). 2004-ben a büntető törvénykezés (*ḡināya*) egy részét áthelyezték az általános bíróságról a *šarī'a* bíróságra. 2005-ben ez a bíróság már önálló jogi döntéseket hozott, mint például a nők kötelező fejkendőviselete, az alkoholfogyasztás tilalma, az erkölcsrendészet létrehozása, a kötelező imádkozás és a szerencsejáték botozással való büntetése.

Az autonómiát a központi kormánnyal húsz éven keresztül vívott függetlenségi harc eredményeként érte el a Szumátra északi csücskében fekvő kis tartomány. A helyi hagyományok szerint Aceh volt az első hely az indonéz szigetvilágban, ahol a lakosság több száz évvel ezelőtt áttért az iszlámra, és innen indult el hódító útjára az iszlám Szumátrán és a többi szigeten is. Emiatt érezték úgy a helyi vezetők, hogy a modern korban is innen kell kiindulnia a valláserkölcsi megújulásnak. Ezért az autonómia legfőbb pontja az volt, hogy a köztársaság többi tartományában érvényes állami, világi jogról áttérhetnek az iszlám jogra.

A *šarī'a* bevezetését nagymértékben meggyorsította a 2005-ös természeti katasztrófa, a cunami, amely itt volt a legnagyobb méretű egész Indonéziában, és közel negyedmillió áldozatot követelt a hatalmas anyagi károk mellett. Még 2010-ben, öt évvel a cunami után is készültek olyan videófelvételek a főváros, Banda Aceh utcáin, amelyen azt látni, hogy a különleges erkölcsrendészet embere megállít az utcán egy nagy csoportot, amelynek vagy a ruházata, vagy a viselkedése nem nyerte el tetszését (vagy éppen csak beszédet kívánt

⁶⁷ Lombardi, *i. m.*, 139. skk.

⁶⁸ A kérdés előtörténetét ld. Arskal Salim, *Challenging the Secular State. The Islamization of Law in Modern Indonesia*. Honolulu, 2008.

mondani), és kioktatja őket, hogy a cunami Isten büntetése volt, mert az acehi muszlimok nem követték az Ő parancsait és nem a *šari'a* volt a törvényük.

9.2. Qānūn ġināya – az iszlám jog talaján álló büntetőtörvénykönyv

Mindezek után következett a 2009. szeptember 14-i erkölcsjogi törvény, amely a *qānūn ġināya* nevet viseli. E törvény ugyan teljes egészében a *šari'a* alapján áll, úgy, ahogy azt a helyi vallási erők értelmezik, mégis a *qānūn* nevet viseli, azáltal, hogy állami törvényben rögzítették. A következő büntetéseket tartalmazza. Paráznaság: 100 botütés annak, aki nem él házasságban, halálra kövezés annak, aki férjezett vagy nő. Homoszekszualitás: 100 botütés és 1000 gr arany vagy 100 hónap börtön. Nemi erőszak: 100–300 botütés vagy 100–200 hónap börtön. Ez a törvény ugyan nemcsak a nőkre vonatkozik, azonban a gyakorlatban a nők sokkal nagyobb valószínűséggel válnak a megkövezés áldozataivá. Habár a törvénynek nincs olyan cikkelye, miszerint ez a büntetés csak nőkre vonatkozna, a patriarchális társadalomban fennálló megkülönböztetések, a törvények és a viselkedési normák egyoldalú értelmezése, valamint a biológiai különbségek – mint a teherbe esés – következtében a nőket sokkal könnyebben találják bűnösnek az ún. paráznaságban és házasságtörésben, mint a férfiakat. Súlyos problémát jelent a nőknek az is, hogy nemi erőszak esetén sokszor az áldozatból lesz a bűnös, amennyiben nem tud négy tanút felvonultatni.

Az új törvénykönyv a házasságtörést megkövezéssel bünteti. Aceh tartomány független törvényhozó tanácsa 2009. szeptember 14-én hozta azt a törvényt, amely kiterjeszti a halálos és súlyos testi büntetést az állítólagos erkölcsi és nemi kihágásokra is, és halálra kövezéssel bünteti a házasságtörést, míg 100 (gyakorlatilag szintén halálos) botütéssel a homoszekszualitást. Ez volt az első alkalom, hogy ezek a büntetések beiktatást nyertek az indonéz jogrendszerbe (*qānūn*), és ezzel az iszlám jogi törvénykezés ki lett terjesztve az állami btk-ra is. Az indonéziai helyzet bonyolultságát jól jellemzi, hogy az alulról építkező tartományi törvényhozásnak ezt a termékét a tartomány felülről nem fogadta el: az indonéz szövetségi állam által kinevezett kormányzó nem írta alá, mivel szerinte ellenkezik Indonézia deklarált világi állam jellegével, majd újratárgyalásra visszaküldte Aceh tartomány törvényhozó testülete elé. Ugyanakkor lehetőséget adott a törvénnyel szintén szembehelyezkedő acehi civil társadalmi szervezeteknek, hogy javasoljanak a *qānūn ġināya* helyett elfogadható törvénykönyvet. Ezek a fent említett világi szervezetek ugyanakkor az indonéz elnökhöz fordultak, hogy függessze fel addig is a törvénykönyv hatályát, amíg valami mással nem helyettesítik.⁶⁹

⁶⁹ Ld. a <http://www.wluml.org> weboldalon található cikkeket: Indonesia: New Law in Aceh Makes Adultery Punishable by Stoning. *Women Living Under Muslim Laws* 2009.09.17. és Aceh: Civil Society Groups Advocate for Repeal of Qanun Jinayah (Islamic Criminal Legal Code). *Women Living Under Muslim Laws* 2009.09.14.

Az acehi tartományi parlament annak ellenére fogadta el a törvényt, hogy már a vita során hevesen elleneztek az emberi jogi csoportok és a kormányzó is, aki már akkor felhívta a figyelmet arra, hogy egy új halálbüntetési forma bevezetése gondosabb és alaposabb megfontolást igényel. Ezzel szemben a törvényt közfelkiáltással fogadta el a parlament, és még az ellenzéki párt sem mert ellene szavazni. A törvénynek, amely megerősíti a tartomány eddig is szigorú iszlám jogi alapjait, a szeptember 14-től számított 30 napon belül kellett volna hatályossá válnia, épp két héttel az előtt, hogy az újonnan megválasztott parlament beiktatták a hatalomba. Ebben a mérsékelt Aceh Párt került többségbe, mivel a konzervatív muszlim pártok teljes vereséget szenvedtek a helyi választásokon.

10. Zárógondolatok

Összefoglalóan elmondhatjuk, hogy az egyiptomi jogreform, amely az 1870-es években Ismā'īl kedive alatt vette kezdetét, három fontos elemet tartalmazott, amelyek jelentőségét az adja, hogy mind a mai napig érvényben vannak.

1. Hivatásos és független bírósági személyzet kialakítása. Ennek szükségességét általában nem vitatta senki, azt annál inkább, hogy kikből álljon és milyen végzettségű legyen ez a személyzet.

2. Átfogó törvénykönyv szükségessége az addigi gyakorlat helyett, amikor is a bíró az iszlám jog, szokásjog és a helyi törvénykezés hagyományai és saját belátása alapján döntött.

3. Az európai források felé fordulás az iszlám és az oszmán-török jog helyett. A francia jogot választották, miután a modern élet minden területén francia hatás érvényesült Egyiptomban. Ez biztosította leginkább a centralizációt és az állami beavatkozás lehetőségét, s ezáltal csökkentette a precedens jog és a bírói mérlegelés hatását. Ez utóbbi reform már sokakban egyértelmű elutasítást váltott ki.

A jogi reform hívei és végrehajtói azt vallották, hogy a *šarī'a* elveivel összhangban álló, abból is táplálkozó, de nem teljesen *šarī'a* alapú jogrendszer kialakításán fáradoznak. Őszintén úgy látták, és higgyünk nekik, hogy mindez nem korlátozza a *šarī'a* érvényességét, hanem épp ellenkezőleg, erősíti azáltal, hogy tisztázza és világossá teszi alkalmazásának módjait. A 20. század első felében azonban már nem így gondolták az egyre erősebb hangokat hallató radikális iszlám hívei. Ekkor már egyre többen áthidalhatatlannak találták a *šarī'a* és az állami törvények, a *qānūn* különbségét.

Az iszlám jog és az állami jog vitájának és harcának a tanulmányozása, többek között, három fontos tanulsággal jár.

1. Mindig és mindenütt voltak és vannak államjogi törvények is a *šarī'a* mellett, egyszerűen azért, mert a *šarī'a* nem fedte le az állami élet számos területét. Szaúd-Arábiában, ahol köztudottan a *šarī'a* egyeduralma érvényesül, hatalmas állami törvénykönyvek léteznek, többek között a munkajog, a gazdasági jog vagy a nemzetközi kapcsolatokat szabályozó jog területén.

2. A ‘*šarī’a* vagy *qānūn*’ nem egyszerűen tartalmi kérdés. Mint már utaltam rá, az iszlám jog képviselői, a vallás emberei legtöbbször azt is nehezményezik, ha egy *šarī’a* előírást egyértelmű állami törvénybe iktatnak, mert a *šarī’a* lényegéhez tartozik a bírói diszkréció, vagyis az, hogy szabad belátása szerint dönthet a vonatkozó irodalom ismeretében.

3. Végül, de nem utolsósorban, a ‘*šarī’a* vagy *qānūn*’ nem elvi kérdés, hanem sokkal inkább hatalmi. Arról szól, hogy aki a jogban dönthet, annak a kezében hatalom van, és ha a jogszabályokat világi iskolákban nevelkedett jogászok munkája eredményeként az állam hozza, akkor a vallás, a *šarī’a* emberei nem részesedhetnek a hatalomból az általuk kívánt mértékben.

FÜGGELÉK

Függelékbe helyeztem két dokumentumot, amelyeket a kor jellegzetes termékének tartok. Mindkettő egy éven belül készült. Az első a tantai dékán tanévnyitó beszédének egy részlete 2009 októberéből. Ennek a szövegnek két tanulsága van. Az Azhar Egyetem kihelyezett fakultásának már a nevében is benne van, mint oly sok helyen napjainkban az iszlám világban, a *qānūn* szó, holott régen az ilyen karokat csak *šarī’a* karnak nevezték. Ez is azt a törekvést példázza, hogy állami jog néven a változatlan *šarī’a* szerepeljen a törvénykönyvekben. A másik tanulság: a dékán beszédéből egyértelműen kiderül, hogy az iszlám jogászok számára az a legfontosabb, hogy ők határozhassák meg az állami jogot. Vagyis, amint erre már korábban is rámutattam, ha egy állami jogszabály teljes egészében tartalmaz is egy *šarī’a* jogszabályt, ha azt világi jogászok alkotják meg, akkor az elfogadhatatlan a *šarī’a* emberei számára.

A függelék második dokumentuma egy állásfoglalás összefoglalása, amely a jelenleg megfogalmazás alatt álló egyiptomi családjogi törvénytervezetet támadja, annak is elsősorban a férfiak korlátlan és ellenőrizetlen válási szabadságának csonkítását, amit érdekes módon úgy tekint, mint ami az iszlámot alapjaiban rengeti meg. Mindez a korábban mondottakkal megegyezően jelzi a családjog fontosságát a muszlim társadalom életében.

1.

*A Tantai Egyetem (Egyiptom) Šarī’a és Qānūn Jogi Fakultása dékánjának üdvözlő szavai (2009. október 1.)*⁷⁰

„Mivel az iszlám vallását csak a vallás emberi tarthatják fenn, ezért nekünk, az iszlám embereinek és zászlóvivőinek a kötelessége, hogy megerősítsük lelkünket először is azért, hogy a mi kezünkben legyen a vezetés, Isten támogatásával és megelégedésére. Kötelességünk továbbá az, hogy megismerjük Isten Könyvéből és a Próféta hagyomá-

⁷⁰ A Tantai Egyetem honlapjáról: <http://www.tanta.edu.eg>.

nyaiból (*sunna*) mindazt, ami alkalmassá tesz bennünket arra, hogy az Isten szolgálatára való felhívás küldetését magunkra vállalhassuk istenfélő beszéddel és helyes, őszinte cselekvéssel, annak érdekében, hogy elvigyük a világosság fényét mindenki számára, aki az igazat akarja.

Mindezek után az is kötelességünk, hogy mindazt, amit tanultunk mindebből, a gyakorlatban is alkalmazzuk, hitünkéből, biztos tudásunkból, őszinteségünkéből és az elődök követéséből kiindulva, mindaddig, amíg Isten hozzásegít minket a sikerhez a tudás színvonalának felemelésében, az iszlám nemzet fiainak felemelkedésében és a letargiából való felébresztésében, amit időnként a tudatlanság sötétsége, máskor pedig a vallástudósok kishitúsége kényszerített rájuk.

A Tantai Egyetem *Šarī'a* és *Qānūn* Jogi Fakultása olyan tanárokat és tudósokat tudhat soraiban, akik képesek mindkét jogrendszer tudásának a terjesztésére az iszlám világ minden részében, mert minden cselekedetükben és egész hitükben Isten irányítja lépteiket.

A tantai *Šarī'a* és *Qānūn* Jogi Fakultás az iszlám jog (*fiqh*) és az állami jog tudományát tanítja a világ minden részéből ideérkezett diákoknak. Tanáraink részben az Azhar Egyetemen végeztek, részben az ország más egyetemein és intézeteiben.”

2.

„A *šarī'a* anak ellentmondó családjogi törvényt »főztek ki« a Parlamentben (160 egyiptomi vallástudós és gondolkodó tiltakozó közleménye)”

A 2010. augusztus 5. nyílt levél összefoglalója (<http://www.moheet.com>)

A közlemény megállapítja, hogy az uralmon lévő Nemzeti Párt képviselőcsoportja és az Igazságügyi Minisztérium teljes titokban új családjogi törvény megalkotásán dolgozik, a *šarī'a* szabályainak megváltoztatásával és síita jogi normák bevezetésével. A közlemény szerint ezeknek a szerveknek nincs felhatalmazása arra, hogy törvényeket alkosson olyan társadalmi kérdésekben, amelyek a vallásilag tilos és megengedett (*harām, ḥalāl*) körébe tartoznak. Ráadásul az új törvény széles körű és radikális változtatásokat tervez. A törvény három részből állna: muszlim családjogi törvény, nem muszlim családjogi törvény és átfogó gyermekjogi törvény.

A törvényelőkészítő bizottság elnöke, az igazságügyi miniszter a következőket mondta: a családjogi és társadalmi törvényeknek időről időre meg kell változnia a társadalmi változások következményeként. Ez a gondolat szöges ellentétben áll az iszlám változatatlanságot hirdető tanításaival. A kiszivárgott hírek szerint, mondja a közlemény, a tervezet a házasság és a válás új meghatározását tartalmazza. Szigorítani akarják a válásra vonatkozó törvénykezést azzal, hogy két tanú aláírásához kötik, ami szerintük síita szabály.

A legfőbb ellenérv azonban az új törvénytervezet ellen az, hogy tág teret engedne a világi politikai és gazdasági erőknek, ami a nemzet számára pusztító hatású volna.

Az aláírók szerint vissza kell térni a *šarī'a*hoz, amelynek értelmezése csak a vallás-jog tudósaira tartozik.

***Šarī'a* or *qānūn* – from Islamic law to state law. On the development of jurisdiction in the Islamic world between 1870 and 2010**

Kinga DÉVÉNYI

In the last decades there is an ever increasing struggle for power between state and religious circles in the Islamic world. It is reflected primarily in the question of what can be the basis of jurisdiction be: the secular law (*qānūn*) or the sacred law of Islam (*šarī'a*), with the so-called Islamist parties striving for what they call the reinstatement of the divine law. The paper lays special emphasis on the personal status law since it seems to be the field in which the defenders of the *šarī'a* react to even the smallest intrusion of the state in the most sensitive way. *Šarī'a* and politics constitute two main pillars in Islamic legal thinking. After a brief summary of the concept of the *šarī'a*, the relation between law and politics according to the classical interpretation is treated. Next the steps taken towards introducing secular law (*qānūn*) in Egypt at the end of the nineteenth century are presented. Some questions of family law are considered and a separate section investigates whether the choice of *šarī'a* or *qānūn* is a question of values or it is only about power. In the *šarī'a* courts women had several strategies for defence. For example, they could use their rightful conditions in the marriage contract and when any condition was violated it led automatically to divorce. However, during the nineteenth-century reform period modern laws eliminated the ability of women to insert conditions in their marriage contracts. In connection with the reaction of the representatives of Islamic law to secularisation two topics are touched upon: the principle of 'selection' (*taḥayyur*) and the Ṣanhūrī Code in Egypt. The question of Egyptian feminist movements and the law is dealt with in the next section. Afterwards the paper focuses on some new developments in the end of the twentieth century, such as the ways state jurisdiction relies on Islamic law and the influence of *šarī'a* on *qānūn* – the Egyptian Constitution of 1971. In the end the paper tries to demonstrate some ways of how the first decade of the twenty first century has changed the relation between *šarī'a* and *qānūn*. Here the *šarī'a*-based state law in Aceh (Indonesia) is discussed, the *qānūn ḡināya*, which is a criminal code issued by the state on the basis of Islamic law. After some conclusions two appendices are attached to the paper: The greetings of the dean of the Faculty of *Šarī'a* and *Qānūn* on October 1, 2009 and the proclamation of protest of Egyptian religious scholars and intellectuals on August 5, 2010.