

Jan Hjärpe

Det rättsligt religiösa perspektivet belyst från aktuell shariaproblematik

1 Förhållandet samhällsstruktur – normsystem

Vi kan se i ett samhälle att flera normsystem fungerar parallellt. Det gäller staten och det gäller olika sociala gemenskaper och gruppbildningar. Ibland konkurrerar normsystemen, ibland samverkar de, ofta gäller de på olika fält utan att "störa varandra". Hur relateras förhållanden av det slaget till samhällenas struktur och funktion? Här gäller nu frågan särskilt samhällen där *staten* är dysfunktionell, dvs. inte upplevs som garant för trygghet och överlevnad utan snarast representerar motsatsen. Individen har då inte sin trygghet genom medborgarskapet i staten utan är beroende av andra gemenskaper, av nätverk av olika slag. När statens *rättssystem* inte fungerar, vilken "rätt" gäller då i praktiken? Blir det då också mer relevant att tala om en "gudomlig rätt", när statens lagstiftning inte fungerar i verkligheten?

Vi ser i det tidiga 2000-talet en rad områden i världen där statens institutioner inte fungerar tillfredsställande. Det gäller länder som Somalia och Afghanistan, sönderslagna i krig och inbördesstrider. Det gäller områden där staten, centralmakten, inte förmår driva sin vilja igenom som fallet är i Pakistans nordvästprovinser. Också i samband med naturkatastrofer och svält visar sig statens otillräcklighet. Det innebär att individer och grupper inte kan räkna med att "den offentliga sektorn" kan tillgodose behovet av säkerhet till liv och hälsa, garantera utbildning, pensioner, social välfärd, sjukvård – eller rättssystem. Man måste alltså lita till andra strukturer, till nätverk för ömsesidig hjälp och beskydd. Detta "andra" utgörs vanligen och i första hand av familj och släkt, klan och stam (*tribus*). Följden är att lojaliteten mot denna egna grupp blir

en absolut norm, den främsta regeln i ett *tribalt normsystem*. Dess första bud är att man hjälper varandra inom familjen, släkten och stammen. Ett tecken på att tribalismens normer gäller är fenomenet *endogami*: man gifter sig inom den egna gruppen ("kusinäktenskap"). Äktenskap och valet av partner utgör en viktig del av trygghetsstrukturen, inte bara för individen utan främst för gruppen och dess överlevnad. Allianser mellan familjer befästs genom äktenskap. Kusunäktenskap är till exempel i Somalia den helt dominerande formen av familjebildning. Detta har inget att göra med lagstiftningen, och inte heller med det religiösa regelsystemet. Vi kan vidare notera att fenomenet "hedersrelaterat våld" har med just det tribala samhällets normsystem att göra. Denna tribala norm medför då också att om en medlem angrips, skadas eller dödas så är det en angelägenhet för familjen och släkten att ingripa och hävda sin rätt – till hämnd. Familjen anses mer skyddad genom den avskräckande effekt som hämnanden förutsätts medföra än av statens rättsväsende och polis. Vedergällningsrätten hör då så att säga till familjerätten. Man kan inte lita till en statlig offentlig sektors polis och domstolar. Man får lov att ta rätten i egna händer. På samma sätt får hela familjen och släkten ta ansvaret om en medlem i den skadar eller dödar någon i en annan familj eller släkt. Man måste själv ingripa för att "ställa saken tillrätta" – med pengar, eller med våld om det behövs. "Hederskulturen" blir en självklarhet. En mer adekvat term än "heder" är "grupplojalitet".

Här kan vi notera att tillhörigheten till en viss religion, religiös riktning, konfession eller kult gärna kopplas till familj, släkt och grupp tillhörighet. Den kan fungera som en *markör* för gruppen. De tribala normerna bestämmer då vad man *selekterar* ur den religiösa traditionen och vad man lämnar därhän. Det är lätt att se fenomenet att den tribala normen är överordnad de religiösa reglerna. Just det hedersrelaterade våldet är i sig ett exempel på detta. Det är klart att mord strider mot den religiösa normen.

När staten vill stärka sin ställning i samhället försöker dess ledning gärna minska den roll som sådana markörer har. I våra media noterade man 2006 att myndigheterna i Irak infört en regel att äktenskap mellan en sunnit och en shiit ska belönas av staten med 2.000 dollar. Det är alltså ett försök från statens sida att lösa upp grupplojaliteterna genom att främja "blandäktenskap". Effekten av den regeln blir beroende av hur staten i övrigt kan fungera som ett stöd för individen.

2 Vem har "domsrätt"? Kampen mellan lagstiftning och tribal norm

Där tribalismen utgör ett fungerande normsystem – ett med viss rationalitet på grund av statens dysfunktion – kan vi se att gruppen och dess ledare utövar "domsrätt" över medlemmarna. Vilka är det alltså som i praktiken har en sorts jurisdiktion när staten inte fungerar? Vilka är det som bestämmer och utdelar straff och belöningar, bestämmer över människors kroppar och liv? Detta är särskilt synligt på familjerättens område. Att en man och en kvinna betraktas som gifta när familjerna har gjort upp. Den statliga registreringen – eller den religiösa – spelar underordnad eller snarare ingen roll. I relationerna mellan familjemedlemmar och mellan familjer (och även i andra fall) är "domsrätten" i praktiken hos släkten, familjeöverhuvudet, klanchefen, ibland hos den religiösa auktoriteten, läraren, eller något som tillämpas av gruppens egna "domstolar". Detta är något som vi kan skilja från ett annat fenomen, nämligen olika islamistiska gruppers krav på att staten ska tillämpa shariaenliga lagar, så som just de tolkar dem. Dessa grupper har en önskan om en fungerande *stat*, och de är ofta nog kritiska just till de tribala normerna. Och i väntan på en sådan stat eller förändring i staten upprättar man egna "domstolar" och/eller sänder ut vigilantegrupper som "tar lagen i egna händer". Detta har vi sett i Somalia, i norra Nigeria, och i Pakistan. En hel del av detta har framgått av rapporteringen i våra media. Några exempel kan vara värda att kommentera.

Ett dramatiskt skeende i Pakistan 2007 visar tydligt konflikterna mellan olika normsystem. Den 7 april 2007 krävde s.k. "religionsstudenter" med anknytning till Lal-moskén i Islamabad att bordeller, spelhålor och spritbutiker skulle stängas. De gjorde aktioner mot sådana företeelser ute i staden. I moskén hade en "islamisk domstol" inrättats, med tio muftier. De underkände alltså statens domstolar och lagstiftning. Men de stod också utanför det traditionella stamsamhällets ram och dess sedvanerätt. Dessa grupper representerar en sorts modernism med sitt krav på en stat; de förkastar de traditionella samhällsstrukturerna, men sätter ett militant teokratiskt ideal i stället. På samma gång uppträdde motdemonstranter som krävde regeringsingripande mot dem. Och militären ingrep mot "domstolen" i Lal-moskén. Regeringen tillsatte en ny imam – som kördes ut av folket i moskén. De här händelserna skedde samtidigt som presidenten Pervez Musharraf och hans regering var i konflikt med rättsväsen-

dets företrädare sedan presidenten avsatt landets högste domare, Iftikhar Muhammad Chaudhry i mars samma år.¹

Ett exempel, som likaså observerades i våra media, är från Saudiarabien. Det visar på den ömtåliga relationen mellan normsystemen och dess företrädare: I januari 2007 förlorade Fatima al-Mansour ett överklagande till högre instans. Hennes halvbröder hade krävt att hon skulle skiljas från sin man. De var alltså hennes *awliyā'*, giftomän, och de hade inte godkänt hennes äktenskap. En lägre instans hade givit henne rätt, men hon förlorade alltså i högre instans och tvångsskildes från sin man. Den agnatiska familjens "domsrätt" erkändes alltså av den statliga instansen. Den gick över hennes och den äkta mannens individuella rätt.

Samma år fick vi ett exempel från Kuwait: Ett hembiträde från Filippinerna hade dödat sin husbonde. Det var efter ett våldtäktsförsök från hans sida, hävdade hon. Men detta kunde hon förstås inte styrka. Hans familj krävde dödsstraff för henne och de fick rätt (2005). Familjen krävde, i egenskap av "ägare av blodet" full vedergällning (*qisās*). Omvärldens reaktion blev stark och Filippinernas president Gloria Arroyo for till Kuwait för att vädja för hennes liv. Kuwaits regent Sabah al-Ahmad Al Sabah pressade familjen att gå med på mansbot och livstidsstraff i stället, vilket inte lyckades. Då genomdrev regenten detta ändå, vilket skedde 2007. Här förlorade alltså familjen sin rätt att bestämma om vedergällningen, medan staten-regenten hävdade sin. Samtidigt höll det sig – nästan – inom traditionell shariarättslig kategorisering. Retalieringen (*qisās*) ändrades till mansbot (*diya*). Skillnaden låg här i att det inte var familjen som bestämde detta utan regenten.

Rätten till retaliation hör verkligen till de segt kvarlevande föreställningarna. I Iran är ett exempel fallet med Ameneh Bahrani, som 2002 blivit blind genom en syraattack som hon utsattes för av en avvisad friare. Han dömdes till fängelse och hennes rätt till vedergällning, alltså att göra honom blind med syra, slogs fast men saken sköts upp. Internationella organisationer för Mänskliga rättigheter vädjade till henne. Och i juli 2011 meddelades att hon avstod från retaliationen lika för lika.

Parlamentets underhus i Pakistan antog i maj 2011 en lag som skärper straffet för syraattacker – som varit åtskilliga – från maximalt 6 års fängelse till 14 års upp till livstid. Och naturligtvis fördöms syraattacker-

¹ För en något mer utförlig genomgång av skeendet, se J. Hjärpe, *Förändringens vind: Den muslimska världen i tidigt 2000-tal*. Leopard förlag. Stockholm 2009. s. 64 ff.

na också av de religiösa auktoriteterna såsom stridande mot den religiösa normen. Men vems är hämnden? Är det den utsattes eller är det statens?

Kampen om "vems rätt" illustreras tydligt i de pågående konflikterna i Somalia. I april 2009 röstade Somalias parlament enhälligt ja till förslaget om att införa "sharia" som landets lag. Innebörden i detta är att parlamentet hävdade att det är *staten* som ska bestämma vad som menas med "sharia" och dess tillämpning. Men detta underkändes genast av de militanta jihadistiska islamister som benämns "Ungdomarna", ash-Shabab. I juni samma år noterade vi att en ash-Shabab-domstol dömt ett antal ungdomlingar att mista hand och fot för stöld av mobiler och för andra "röverier". ash-Shabab liksom Hizb al-Islam i Somalia inför sin egen "rätt", har sina egna "domstolar". Detta är för övrigt synnerligen impopulärt bland folk i gemen. Den islamistisk-fundamentalistiska tolkningen av vad som ska menas med sharia stämmer inte med det som man är van vid, inte med sedvana och traditionell norm. Det motsvarar inte den folkliga rättsuppfattningen.

Vi kan notera konflikten i samband med avrättningen av Saddam Husayn i Irak. De som utförde avrättningen – med domstolens medgivande alltså – var representanter för de familjer som förlorat anhöriga i den massaker i Basra som han dömdes för. Bödlarna var alltså representanter för "ägarna till blodet", och domstolen kan sägas ha erkänt deras rätt till *qisās*, men samtidigt som den hävdade sin egen domsrätt. Det kom då genast kurdiska protester mot avrättningen – de som förlorat anhöriga i gasmassakern i Halabja fick ju inte sin rätt, dvs. rätten att delta i avrättningen. De fråntogs sin rätt till vedergällning.

Vi kan jämföra med avrättningen i Iran den 11 oktober 2010 av Behnoud Shojal, med den mördades föräldrar närvarande. Mordet utförde Behnoud Shujal när han var 17 år gammal. Dödsomen hade väckt starka internationella protester. Men familjens rätt gick alltså före. Avrättningen skedde inom det statliga rättssystemets ram, men med hänsyn till familjens "domsrätt". Hade de gått med på det, skulle dödsdomen inte utförts utan ha ersatts med mansbot till familjen och (förmodligen) fängelsestraff för mördaren därutöver.

Ett mycket belysande exempel på de konkurrerande normsystemen var en händelse som väckte stor uppmärksamhet i media och i den internationella opinionen. I februari 2011 greps i Bangladesh fyra personer i distriktet Shariatpur. De hade piskat en 14-årig flicka så att hon dog. Vi kan notera att spöstraff då varit förbjudna sedan ett år tillbaka i Bangladesh. Ytterligare 14 personer söktes av polisen i samband med dådet. Flickan,

Mosammet Hena, anklagades för ha haft en affär med en gift kusin. Det lokala byrådet hade dömt flickan och kusinen till 100 piskrapp vardera. Enligt lokala medier ska kusinen ha våldtagit henne. Byrådet ansåg sig alltså ha domsrätt och kände inte till, eller möjligen bortsåg från, lagstiftningen. Statens domsrätt hävdades nu alltså genom åtgärderna mot byrådets medlemmar och mot dem som utförde bestraffningen. Vi kan se detta som ett led i kampen från statens sida att få sin "domsrätt", och den statliga lagstiftningen, erkänd och tillämpad. Ett tidigare exempel på konflikten mellan lagstiftning, religiös lag och lokal sedvanerätt inträffade i Multanprovinsen och väckte mycket och bestående uppmärksamhet. En ung kvinna, Mukhtar Mai, dömdes 2002 av ett byråd till att utsättas för gruppvåldtäkt då hennes bror ansågs ha förolämpat den ledande familjen. "Domen" och dess verkställande ledde till ett intensivt avståndstagande, från rättssystemets sida, från politikernas och regeringens, och från de islamistiska gruppernas sida likaså. Det remarkabla var hennes egen reaktion: att aktivt anklaga byrådet, att gå ut i offentligheten, att delta i debatten. Hennes sak blev verkligen bemärkt och hon själv blev en politisk symbol för kampen mot den patriarkala-tribala seden. Dödsdomarna som följt av våldtäkten upphävdes; den fortsatta debatten om detta och om saken i övrigt har fortsatt intensivt på nätet och i tidningarna, vilket man lätt kan förvissa sig om genom en sökning på Google.

I november 2006 fastslog Pakistans nationalförsamling att våldtäkt ska falla under lagstiftningen, brottslagen, och inte under "sharia".

Lagstiftning eller den egna gruppens jurisdiktion? Problematiken kan illustreras genom något som väckte debatt också i Sverige. I juli 2009 föreslog president Karzai i Afghanistan att den ja'faritiska-shiitiska familjerätt som den hazariska folkgruppen följer skulle inkluderas i landets lag. Förslaget väckte en livlig debatt eftersom den rättstraditionen ger kvinnan en sämre familjerättslig ställning än den hanafitiska-sunnitiska familjerätt som ingår i Afghanistans statliga rättssystem. Men de svenska debattörerna missade nog poängen i förslaget. Om den ja'faritiska jurisprudenten inordnas i landet lag så kan den förändras eller nytolkas inom ramen för *statens* lagstiftning, men om den står utanför kommer den att fortsätta att tillämpas inom den hazariska folkgruppen i Afghanistan med mindre chans till reform av den. Förslaget var en del av en strategi att stärka statens roll och att genom den möjliggöra förändringar.

Strävan att dra in det rättsliga skeendet i statens domstolars verksamhet är tydlig i en viss lag i Bangladesh. Den föreskriver att domaren i skilsmässomål ska tillsätta en medlingskommitté med representanter från de

båda makarnas respektive (patrilineära) familj. Om vi ser på det koranställe som utgör bakgrunden (sura 4:35/39) så lyder den

Och om ni fruktar oenighet dem emellan, så sänd en medlare (*ḥakam*) från hans släkt och en medlare från hennes släkt. Om de båda vill en försoning (eller: uppgörelse/förbättring, *iṣlāḥ*), så åstadkommer Gud en överenskomelse mellan dem.

Genom lagstiftningen förs alltså familjernas "domsrätt" in under den statliga domstolens verksamhet samtidigt som man behåller koranregeln och kan hävda att man följer den – åtminstone dess bokstav.

3 Verbaliserad norm kontra reell norm

Starkaste normativ kraft har det självklara, seder och bruk, regler för beteendet som inte behöver formuleras i ord. Den reella normen är den som människor följer, särskilt om den följs spontant och inte ifrågasätts överhuvud taget. När en norm formuleras som en regel i ord innebär det att den faktiskt är ifrågasatt. Man behöver ett påbud. Den verbaliserade normen är svagare än den icke verbaliserade. Själva debatten, hävdandet av vissa regler är ett tecken på att de förlorat sin självklarhet. Predikanten predikar eftersom folk *inte* gör som han säger. Han pläderar för en norm som inte är den reella ...

En sak är viktigt att notera: debatten om normer och regler förs numera på en annan arena än förr, öppen för alla som har tillgång till Internet. Det för med sig att de traditionella auktoriteterna också är ifrågasatta. Det gäller såväl religiösa som politiska ledare. Ungt folk som bekymrar sig om vad som är religiöst legitimt eller inte frågar idag knappast någon lokal mufti eller *faqīh* ("jurisprudent"). De går till olika hemsidor och chattargrupper på Nätet. Där finner de också källorna, Koranen och hadithsamlingarna, och kommentarer till dem, både klassiska och nyskrivna. Och de finner åsiktsfränder. Sedan länge är lekmännen, dvs. intellektuella som inte har den traditionella utbildningen för islamiska jurisprudenter, i högsta grad deltagare i debatten, och de understryker allas rätt att själva gå till källorna. "De lärde" (*ulamā*) i traditionell mening har alltså förlorat i auktoritet och är tvungna att själva gå in i debatten på Nätet, också för att hävda sin egen ställning.

Det är knappast någon tvekan om att den traditionella islamiska familjerätten, så som den också faktiskt tillämpas i en rad länder inom rättssystemet, återspeglar ett patriarkaliskt samhälle. Det är knappast hel-

ler någon tvekan om att den islamiska jurisprudensen så som den har utvecklats inom tribala släktsamhällen kommit att anpassas till vad som var och är relevant där. Konfliktfrågan blir då om denna den traditionella islamiska rättens kategoriseringar, regler och synsätt är den "egentliga" islamiska normen, vilket traditionalisterna menar, eller om de utgör en förvrängning, en felaktig tolkning av källorna, som "modernisterna" menar, eller i vart fall utgör en tolkning som förlorat sin relevans genom samhällets förändrade villkor. Detta är något som reformvännerna hävdar, och allt fler pekar uttryckligen på att man måste ha en "kontextuell" tolkning av texterna. Samhällets förändring medför att livsstil, sed, och norm förlorar sin självklarhet. Debatten utgör just en *verbalisering* av normsystem i konkurrens och konflikt.

De familjerättsliga *shari'a*-reglerna i sina traditionella utformningar sätts i fråga. Det ökande kravet på politiska rättigheter för kvinnor hänger samman med det ökade faktiska deltagandet av kvinnor i utbildning och näringsliv. Detta ger relevans åt den religiösa och politiska debattens kritik av de patriarkaliska dragen i samhälle och religionstillämpning. En islamisk feminism har växt fram vid sidan av en sekulär. Visst möter detta motstånd, men i debatten har det skapats ett förråd av argument för förändring. Och förändringar sker. Alltfler flickor har utbildning. De är dagligen ute på Nätet. Synpunkter sprids snabbt. Samhällsförändring och migration gör att de gamla tribala samhällsstrukturer med deras traditionella könsroller bryts upp.

Det finns anti-religiös feminism, som hävdar att religionen och den religiösa lagen *orsakar* förtryck av kvinnan. Andra försvarar feminismen genom att försöka visa att den inte strider mot källorna, mot Koranen eller mot profetens föredöme, och man lyfter då fram kvinnornas roll i i islams historia och kritiserar de historiska gestalter som förknippas med patriarkala regler. Vi möter en *islamisk* feminism, som pläderar för en nytolkning av sharias rättskällor, samtidigt som man hävdar att man är bunden av dem. Vi kan notera en sådan "feminisering" av *fiqh*-resonemang även hos sådana som står nära eller tillhör islamistiska grupper, som Muslimska Brödrskapet, Jamaat-i Islami i Pakistan, och JIM i Malaysia.²

² För teman i och utvecklingen av en islamisk feminism, se Jonas Svensson, *Women's Human Rights and Islam. A Study of Three Attempts at Accommodation*. Lund Studies in History of Religions, Volume 12. 2000. Exemplifiering ges bland annat i Anne Sofie Roald, *Women in Islam. The Western Experience*. Routledge. London and New York. 2001. Se särskilt det åttonde kapitlet.

Feministteologerna betonar att Koranen står över haditherna (traditionerna om Profetens utsagor) som normgivande, samtidigt som de konstaterar att den traditionella *tolkningen* av korantextens innebörd är baserad just på hadither som de då betraktar som svaga och otillförlitliga. Genom hadithkritiken kan de alltså även kritisera den traditionella *tolkningen* av Koranen som rättskälla. Vidare betonar de att man måste sätta in textställen i deras historiska sammanhang, nå fram till en ”kontextuell” förståelse av dem. Konsekvensen blir att textens ord får annan innebörd, regelns poäng blir en annan, när situationen i samhället och dess faktiska struktur och funktion skiljer sig från de villkor som rådde på 600-talets arabiska halvö.

Sådana resonemang inom den religiösa shariadebatten påverkar också lagstiftarna. I Pakistan har Rådet för islamisk ideologi (CII) i november 2008 lagt fram ett lagförslag som innebär att kvinnor får större rätt i skilsmäsofrågor. Det ledde till starka protester från traditionalistiska religionsföreträdare, men man kan lägga märke till att det är med ”islamisk” motivering som Rådet argumenterar för förändringarna.

Motståndet mot kvinnofrigörelsen är avsevärt bland traditionalistiska kretsar och utövas även med våld. Talibanaktioner i Afghanistan mot flickor på väg till skolan har väckt indignation, men inte bara utanför landet. Själva ifrågasättandet kan inte tigas ihjäl. Patriarkalismen har förlorat sin självklarhet. Normen som verbaliseras – och verbaliseras även i form av våld – har alltså blivit svagare.

Det aktiva kvinnliga deltagandet i demonstrationer och protester, framför allt unga kvinnors, har varit framträdande i händelserna i Tunisien och Egypten under det tidiga 2011.³ Kraven på förändringar av de utpräglade patriarkala samhällsstrukturerna har kommit till synes under 2000-talets början och har gett effekter. Så även i Saudiarabien, där de traditionella könsrollerna har stöttats av den politiska makten – men med allt större tvekan och under alltmer ifrågasättande. I september 2007 fick kung Abdullah ett upprop om att häva förbudet för kvinnor att köra bil. Nu är förbudet i Saudiarabien verkligen speciellt och finns inte på annat håll. Det härrör från den tidigare (och sedan länge avlidne) stormuftin där, Abd al-Aziz ibn Bazz. Frågan aktualiserades på nytt i juni 2011 genom den aktion av protesterande kvinnliga bilförare som väckt uppmärksamhet i våra media. Typiskt nog lade de protesterande ut bilder av aktionen på Youtube. De sände twittrar från arresten. Påfallande är att

³ Se ögonvittnesskildringen som Bitte Hammargren ger i Per Björklund m.fl., *Revolution i Egypten*. Leopard förlag Stockholm. 2011, särskilt s. 33 ff.

polisen i ganska stor utsträckning tycks ha blundat. Endast ett fåtal greps. Protester mot aktionen kom förstås, även de på nätet. Och shaykhen Ghazi al-Shemri har (enligt tidningen al-Yawm) sagt att en ledande bland kvinnorna i aktionen, Manal ash-Sharif, borde piskas offentligt. Men en TV-predikant hänvisade till det legitimerande prejudikatet: kvinnor körde åsnekarra på Profetens tid. Alltså är det legitimt att kvinnor kör bil.

Författningsdomstolen i Kuwait slog fast i oktober 2009 att kvinnor får skaffa eget pass utan att fråga sin man (vilket hade hindrats i en lag från 1962). En liknande utveckling kunde vi se i Libanon: den 9 december 2009 beslöt det libanesiska bankförbundet att ändra reglerna så att kvinnor nu kan öppna bankkonton för sina barn utan att mannen skriver på pappren. Månaden innan hade Libanon fått en kvinnlig finansminister, Raya Haffan Hassan.

Även i yrken som mer specifikt är relaterade till islamisk familjerätt sker förändringar. I Egypten, där familjerätten är bestämd av den malikitiska rättsskolan, började den första kvinnliga äktenskapsregistreraren (*ma'dhūn shar'ī*) arbeta 2009. Det är alltså vad vi skulle kalla en vigselför rättare. Stormuftin Ali Gomaa hade slagit fast att inget hinder finns för en kvinna att ha den funktionen.

De traditionella familjerättsliga reglerna och lokala normerna och sederna förändras eller sätts ifråga. Den 16 april 2007 beviljades den åtta-åriga Nojoud Ali skilsmässa i Jemen. Barnäktenskap som företeelse kritiserar utifrån men alltmer också inifrån. Det kom ett lagförslag i Jemen om 17-årsgräns för äktenskap. Det finns en akut press på regimen att se till att lagen tillämpas, eftersom saken observeras internationellt: i september 2009 dog en jemenitisk 12-åring i barnsäng.

Man kan faktiskt genomföra en sådan reform på annat sätt än genom lagstiftning. I mitten av januari 2009 deklarerade Saudiarabiens nuvarande stormufti, Abd al-Aziz al-Shaykh att det i och för sig är tillåtet att en flicka gifts bort före tonåren – men äktenskapet får inte fullbordas (dvs. med samlag) förrän hon fyllt 18 år, och då har kvinnan rätt att begära skilsmässa. Hans utlåtande är ett bra exempel på en *hīla*, ett kasuistiskt knep. Han kan alltså hävda att den ursprungliga regeln i och för sig är giltig, men samtidigt ordna så att den blir meningslös och inte ska tillämpas. Medlemmen i det saudiska rådet för '*ulamā'*, "skriftlärda", Shaykh Abdullah al-Manie, konstaterade i januari 2010 att Muhammeds äktenskap med Aisha inte kan rättfärdiga barnäktenskap längre, eftersom "villkoren och omständigheterna inte är desamma idag". Han hävdade alltså just en kontextuell tolkningsprincip: ett bud ska tolkas efter i vilka (sociala, ekonomiska,

politiska, utvecklingsmässiga osv.) omständigheter det har tillkommit och med hänsyn till hur dessa har förändrats över tid och rum; vilka omständigheter som råder nu. Vi kan alltså notera att även traditionella religiösa auktoriteter förändrar tidigare praxis genom sådana tolkningsprinciper. Vi ser också att denna ”kontextuella tolkning” spelar allt större roll i de islamistiska rörelserna.⁴

Parlamentet i irakiska Kurdistan begränsade i oktober 2008 mäns rätt att ha flera hustrur. Rätten inskränktes till att en man får ha en hustru till om den första hustrun är steril eller har en venerisk sjukdom. Bigamin ses då som bättre alternativ än skilsmässa (vilket kanske kan anses som rimligt när det inte finns något socialt skyddsnät inom den offentliga sektorn).

Den patriarkala traditionens sed, dess beteenden, bekämpas. Den 21 oktober 2008 dömdes en man i Kairo till tre års fängelse plus skadestånd för tafsande. Den 27 oktober samma år formulerades från al-Azhar det som kom att kallas ”Taekwondo-fatwan”, eller ”Slå igen-fatwan”. Den anfördes i våra media närmast som en kuriositet, men den var faktiskt ganska betydelsefull som just tecken på samhällsförändringen. Shaykh al-Azhar (alltså rektorn för det mycket kända islamiska universitetet i Kairo), Hamid al-Atrash förklarade, liksom tidigare den saudiska shaykhen Abd al-Muhsin al-Abaykan, att kvinnan har rätt att slå igen om mannen trakasserar eller slår henne. Den kände turkiske religiösa ledaren Fethullah Gülen har till och med sagt att hon ska ge igen dubbelt upp! Vi kan observera att kvinnor i Egypten och annorstädes i Nordafrika faktiskt tränar kampsporter. Det har blivit populärt. Och kvinnliga aktioner mot sextrakasserier i Egypten uppmuntras på hemsidan *harassmap.org*.

De tribala normerna, stamsamhällets krav på absolut lojalitet, utgör likafullt en seg kvarleva i släktsamhällen. 15–20 ”hedersmord” årligen brukar man räkna med i Jordanien. Landets ledning försöker bekämpa företeelsen, inte alldeles utan framgång. Vi kunde notera i januari 2011 en tioårig fängelsedom för en far som dödat sin dotter på grund av hennes giftermål mot hans vilja.

⁴ För utvecklingen i synsätt inom Muslimska Brödraskapet hänvisas till Anne Sofie Roald, ”Individualisering och sekularisering av det islamiska budskapet: Utveckling av politiska begrepp hos det muslimska brödraskapet i Jordanien”, i Jonas Otterbeck och Leif Stenberg (red.), *Islamologi: Perspektiv på en religion*. Centrum för Mellanösternstudier, Lunds universitet (under utgivning).

Kampen mot den kvinnliga könsstympningen fortsätter också, med stöd från religiösa auktoriteter vilket likaså noteras i media. I januari 2010 avgav generalsekreteraren i "Forum för islamisk tanke" i Mauretania (Cheikh Ould Zein Ould Limam) ett utlåtande där han slog fast att den kvinnliga omskärelsen "inte är nämnd i koranen och att den strider mot hälsan och alltså är oislamisk". Hans fatwa utgick således från kriteriet att det som är hälsovådligt inte kan vara islamiskt: religionen och dess tillämpning måste vara något gott. Denna *maṣlaḥa*-princip (*commune bonum*-principen) tenderar att åberopas mer och mer i resonemangen om islamisk sharia. Den tillämpas till exempel också sedan länge när det gäller frågan om familjeplanering.⁵ Allt detta har förstås betydelse i diskussionerna om framtida lagstiftning.

I Iran skrev den tidigare premiärministern och nuvarande oppositionspolitikern Mir Hossein Mousavis kända hustru Zahra Rahnavard en uppmärksammas deklARATION inför den internationella kvinnodagen (dvs. 8 mars) 2010. Hon talar där om "påhittade lagar" som tillåter polygami och hindrar kvinnor att få skilsmässa. Hon hävdar alltså just tesen att de religiöst lärda – under århundraden – missförstått och misstolkat de religiösa rättskällorna i patriarkal riktning och att den "feministiska" läsningen av dem utgör en nödvändig korrigerings.

Tekniska förändringar skapar också nya frågeställningar: år 2008 förbjöds SMS-skilsmässor i Malaysia, och stormuftin i Egypten liksom kollegan i Saudiarabien har förklarat att sådana är ogiltiga.

4 Religionens regler: personlig etik eller statens lagar?

Vi är numera vana vid att betrakta religionens regler som något som den enskilde tar ställning till. Vad är privatsaker, vad är området för statens lagstiftning? Vart hör religionens regler? Saken är inte utan vidare självklar. År 2008 såg vi debatten i England om ärkebiskop Rowan Williams utspel om att shariaenlig familjerätt kan behöva tillämpas för muslimer i Storbritannien. Och i juli 2010 röstade den Franska Nationalförsamlingen för förbud mot heltäckande slöja på allmän plats. Det är nu lag i

⁵ Exempel på detta finns det gott om i den samling utlåtanden som ingår i Abdel Rahim Omran, *Family Planning in the Legacy of Islam*. United Nations Population Fund. Routledge. London and New York 1992.

Frankrike. Är klädnormen en privatsak eller något som ska regleras i lag? Likaså i juli 2010 förbjöds heltäckande *niqāb* vid universiteten i Syrien. Debatten om huvuddukens politiska roll i Turkiet är välbekant. Lag eller privatsak?

När det gäller mer specifik religiös praxis, är den en del av offentligheten som faller under lagstiftningen i staten, eller ska den ses som en den enskildes fria val? I juli 2010 startade den marockanske bloggaren Najib Chaouki en kampanj för ett avskaffande av den lag som stipulerar böter eller fängelsestraff för personer som offentligt (dvs. synligt, offentligt) bryter fastan under Ramadan. Han driver kampanjen på Facebook, "Moroccans for the right not to fast".

I februari 2011 kom ett uttalande från Mufti Sultan Mirzajev i Tjetjenien som hävdade att kvinnor bör ha huvudklädnad och inte bära kort kjol. Men utan tvång. Religionens regel hör alltså enligt honom till den personliga etiken men inte till lagen. Mot osed ska predikas, inte lagstiftas ...

Vi kan se samma diskussion om de religiösa reglerna för äktenskap, förbjudna led, äktenskapliga plikter, arvsrätt. Är det något som ska tillämpas som statens lag, eller är det de enskildas beslut det handlar om?

Till det kommer frågan om den domsrätt som går utöver staten. I juni 2011 skrev Tunisien som första nordafrikanska land under Romstadgan från 1998 och signalerade därmed en vilja att erkänna ICC, International Criminal Court.

