



UPPSALA  
UNIVERSITET

Uppsala Faculty of Law  
Working Paper 2013:2

# Abort inom den islamiska rättstraditionen

Mosa Sayed



## Abstract

Den svenska patientpopulationens stora heterogenitet, exempelvis med hänsyn till etnicitet, kultur, religion och nationell härkomst, kan på olika sätt påverka hur patienter uppfattar vad som utgör god vård. Islam och muslimer utgör idag en del av det svenska samhället och representerar en beaktansvärd del av dem som vänder sig till hälso- och sjukvården. Forskning om islam och frågor rörande hälso- och sjukvård i den svenska kontexten är dock begränsad. Inte minst gäller det synen på abort inom islam. Syftet med denna artikel är att delvis fylla denna lucka genom att beskriva hur abort behandlats inom den islamiska rättstraditionen samt presentera två abortlagstiftningar från islamiskt färgade rättsordningar (Iran och Tunisien). Kunskap om andra normsystem än det ”svenska” utgör en viktig grund för en god kommunikation. Behovet av kommunikation och försök till förståelse torde öka när en åtgärd inom hälso- och sjukvården, såsom abort, aktualiserar frågor som individen kan förknippa med svåra etiska ställningstaganden. Eftersom religionen för vissa utgör en referensram när de brottas med ställningstaganden som de upplever vara som religiöst, etiskt och psykologiskt känsliga, kan en ökad kunskap om synen på abort i islamisk rätt i bästa fall ge en insikt om hur muslimska abortpatienter har präglats i sina ställningstaganden.

Working paper 2013:2

Abort inom den islamiska rättstraditionen

Mosa Sayed

Juris doktor i internationell privat- och processrätt

Juridiska fakulteten

Box 512

SE 751 20 Uppsala

[mosa.sayed@jur.uu.se](mailto:mosa.sayed@jur.uu.se)

Tillgänglig via <http://uu.diva-portal.org>

# Innehåll

<b>1</b>	<b>Inledning</b>	<b>4</b>
1.1	Islamisk lag i en svensk kontext	6
1.2	Muslimer i Sverige	7
1.3	De islamiska rättskällorna	8
	1.3.1 Koranen	9
	1.3.2 Profeten Muhammeds traditioner	10
1.4	Den islamiska lagens framväxt	12
1.5	De islamiska rättsskolorna	13
1.6	Abort i de islamiska rättskällorna	15
1.7	Människoskapelseprocessen inom islam	18
1.8	Rättsskolornas syn på abort	20
1.9	När graviditeten utgör en fara för kvinnan	21
1.10	Abortlagstiftning i muslimska länder	23
1.11	Aborträtt i Tunisien	24
1.12	Abort i Iran	25
1.13	Sammanfattande avslutning	28

## 1 Inledning

Sveriges omvandling till ett allt mer mångreligiöst och mångkulturellt samhälle, där religionens synlighet i det offentliga rummet har blivit allt mer märkbar, ger upphov till nya utmaningar för den svenska hälso- och sjukvården. Den svenska patientpopulationens stora heterogenitet, med hänsyn till etnicitet, kultur, religion och nationell härkomst, kan på olika sätt påverka hur patienter uppfattar vad som utgör en god vård. Islam och muslimer utgör idag en naturlig del av det svenska samhället och representerar en beaktansvärd del av dem som vänder sig till hälso- och sjukvården. Forskning om islam och frågor rörande hälso- och sjukvård i den svenska kontexten är dock begränsad. Inte minst gäller det synen på abort inom islam. Den här artikeln syftar till att delvis fylla denna lucka genom en kunskapsspridning i dessa frågor. Kunskap om andra normsystem än det svenska rättssystemet kan utgöra en viktig grund för en god kommunikation. Dialog och förståelse för andra värderingar och synsätt kan påverka individers tolkning av vad som utgör god vård. Kanske är behovet av kommunikation och försök till förståelse än mer viktigt när en åtgärd inom hälso- och sjukvården aktualiserar frågor som individen kan förknippa med svåra etiska ställningstaganden. En ökad kunskap om synen på abort inom islam kan i bästa fall ge en insikt om hur muslimska abortpatienter har präglats i sina ställningstaganden. För vissa utgör religionen ett grundfundament när de brottas med ställningstaganden som de upplever som religiöst, etiskt och psykologiskt känsliga.

Artikeln behandlar abort inom den islamiska rättstraditionen. Fokus står på de traditionella rättskällorna som är koranen, profeten Muhammeds traditioner och rättskolornas tolkningar av dessa föreskrifter. Grunddragen i den islamiska lagen konstruerades av så kallade rättslärda under den klassiska perioden (som beräknas ha varit mellan 800- och 1300-talen). När man talar om islamisk rätt avser man ofta det normativa system som fastlades under denna tid. Så kommer även jag att använda begreppet i denna uppsats. Från början av 1800-talet har dock ”moderna” lagstiftningar skapats i många muslimskt dominerade länder. De tunisiska och iranska abortlagarna, som behandlas längre fram i denna artikel, är exempel på abortlagstiftningar som mer eller mindre vilar på

islamiska principer, men som ändå inte är del av den normativa regelsamling som konstruerades under den klassiska perioden.

Den här uppsatsen har inte till syfte att tillskriva personer som definierar sig som muslimer någon särskild uppfattning i frågor som rör abort. Tvärtom, svenska muslimer är en heterogen och löst sammansatt grupp, med avvikande värderingar i grundläggande frågor (detta utvecklas närmare i avsnitt 1.2). Även en starkt troende människa, som exempelvis definierar sin tillvaro och identitet utifrån ”islamiska grunder”, är alltid mer än sin religion. Därutöver representerar islam i sig en stor mångfald genom flera rättsskolor som erbjuder alternativa sätt att hantera olika frågeställningar, såsom abort. Det är därför viktigt att konkreta möten mellan människor alltid sker på individuella premisser, med beaktande av den enskilda personens värderingar och inte med utgångspunkt i hur en religion såsom islam hanterat en viss fråga.

Artikeln är disponerad enligt följande. Inledningsvis behandlas den islamiska rättstraditionen, dess källor och lagtolkningsmetoder. Uppsatsen har lämnat relativt stort utrymme för dessa frågor för att skapa en större förståelse för den olikartade syn som finns inom islam om abort. Avsikten är även att underlätta läsningen av den fortsatta framställningen där texten hänvisar till islamiska tankesätt, termer och begrepp som är främmande i den svenska kontexten. Islamisk rätt kan framstå som främmande för den som introduceras för ämnet. Den kännetecknas av en brist på formalitet som för en västerländsk jurist (och andra) är typfrämmande. Hur kan ett normsystem som inte utfärdats av en stat, och inte heller förankrats i demokratiska processer, vinna den legitimitet bland den bredare massan som själva definierar sig som muslimer? Förklaringen sammanhänger med den islamiska lagens starka koppling till de religiösa texterna. Efter denna del behandlas abort inom islam. Fokus ligger på de tolkningar som rättskolorna har gjort i frågan på basis av koranen och andra religiösa texter. Därefter kommer de iranska och tunisiska abortlagarna att summariskt presenteras för att konkret belysa hur två islamiskt färgade rättsordningar hanterat abortfrågan i nyare lagstiftning. Slutligen summeras artikeln i en sammanfattande avslutning.

## 1.1 Islamisk lag i en svensk kontext

Den islamiska rättstraditionen vilar på religiös grund. Rättstraditionen utgår från religiösa texter och anses ge uttryck för Guds vilja. Inom denna rättstradition kan en föreskrift varken vinna auktoritet eller legitimitet om den inte kan kopplas och härledas till de religiösa texterna. Av många praktiserande muslimer betraktas den islamiska lagen (kallad sharia) därför som nära sammanbunden med religionsutövningen. Lagen reglerar alla aspekter av muslimens liv och på så vis omfattar den en mängd saker som utifrån den svenska förståelsen vanligtvis inte kategoriseras som lag. Allt från juridik, såsom straff, familjerätt, fastighetsrätt, skatterätt eller medicinska åtgärder såsom abort, till mer ”moraliska” aspekter, såsom fasteperioder, klädeskoder, matvanor, böneritualer och valet av levnadspartner, är i minsta detalj reglerat i sharian.

Som en del av den enskilda muslimens religionsutövning kommer den islamiska lagen att följa personen oberoende av att han eller hon flyttar till ett nytt land. I synnerhet gäller detta de mer moraliskt präglade föreskrifterna. Men en person som flyttar till Sverige, som till huvuddel bygger sin lag på sekulära värderingar, kan också vilja upprätthålla de juridiska regler som finns i den religiösa lagen därför att han eller hon anser dessa ligga närmare de egna värderingarna.

Eftersom svenska domstolar och andra myndigheter i sin myndighetsutövning inte baserar sina beslut på annat än svensk lag kommer de mer juridiska delarna av sharian att i förhållande till det svenska rättssystemet att ses som moraliska handlingsnormer som enskilda muslimer kan välja att följa på frivillig basis.<sup>1</sup>

De fall där svensk domstol kan avgöra fall med tillämpning av utländsk rätt, exempelvis regler som vilar på islamiska principer, är begränsade till privaträttsliga fall. När det däremot gäller offentlig-rättsliga förhållanden, dit abortlagstiftningen hänförs som en del av hälso- och sjukvården, kan myndigheter inte beakta andra lagar än

<sup>1</sup> De svenska regler som samlas inom det område som kallas internationell privaträtt kan medföra att svensk domstol i sin rättskipning använder utländsk lag. Det internationellt privaträttsliga området aktualiseras när en situation har anknytning till ett annat land (om exempelvis de inblandade parterna har utländskt medborgarskap, hemvist eller tillgångar i utlandet). Om det internationellt privaträttsliga systemet se Bogdan, Michael, Svensk internationell privat- och processrätt, Norstedts Juridik. Svenska domstolar har, beträffande islamiska regler, vid flera tillfällen verkställt avtal om *mahr* (som är den islamiska motsvarigheten till morgongåvan) med tillämpning av islamiskt präglade lagar (såsom den iranska eller islamiska lagen i Israel).

de svenska. Det innebär att i förhållande till svensk lag kommer de islamiska föreskrifter som finns om abort att ses som den enskilda muslimens privata angelägenhet, och kanske moraliska referensram. De saknar dock relevans i relation till svensk lag.

## 1.2 Muslimer i Sverige

Den muslimska sammansättning som vi ser i Sverige idag började ta form först efter andra världskriget, framför allt med början under 1960- och 1970-talen genom arbetskraftsinvandringen från Balkanhalvön och Turkiet. Dessa grupper betraktade emellertid Sverige som en tillfällig uppehållsort vilket medförde att det inte ställdes några krav på att de skulle bli erkända som religiösa grupper. De tidiga arbetskraftinvandrarna hade ofta kvar en stark anknytning (genom familj m.m.) till ursprungslandet och religiöst betingade handlingar kunde ofta utföras under semesterresor till hemlandet.<sup>2</sup> I årtiondena som följde förändrades den muslimska gruppens sammansättning genom flyktinginvandringen från länder med stora muslimska grupper. På 1980-talet kom muslimerna från framför allt den arabisktalande världen och Iran. På 1990-talet dominerades invandringen av framför allt flyktingar från Bosnien och Somalia. Och under 2000-talets första årtionde har många muslimska flyktingar kommit från Afghanistan och Irak. Till dessa grupper kan också tilläggas mindre grupper från andra länder. Utöver muslimer med ursprung i utlandet finns också etniska svenskar och andra som konverterat till islam.

Det är svårt att ange några säkra siffror om hur många muslimer som lever i Sverige. Alla försök till uppskattningar om antalet muslimer måste ta ställning till vissa grundläggande definitionsfrågor. Om man ska försöka uppskatta antalet muslimer i Sverige behöver man först förklara de kriterier som är bestämmande för vilka personer som ska inkluderas i gruppen muslimer. I definitionen av muslimer kan man utgå från etniska, kulturella, religiösa eller politiska benämningar.<sup>3</sup> Om man exempelvis utgår från ett engagemang i gudstjänsthandlingar vid islamiska församlingar runt om i

<sup>2</sup> Svanberg och Westerlund, *Från invandrarreligion till blågul islam 50 år av organiserad muslimsk närvaro* s. 10.

<sup>3</sup> Sander, *I vilken utsträckning är den muslimske svensken religiös. Några överväganden kring problematiken med att ta reda på hur många muslimer som deltar i verksamheten vid de muslimska "församlingarna" i Sverige* s. 72 ff.

landet (med andra ord en religiös benämning), uppskattar Nämnden för statligt stöd för trossamfund antalet muslimer till omkring 100 000. I den så kallade imamutbildningsutredningen (SOU 2009:52), som i definitionen utgår från en etnisk och kulturell benämning, uppskattas antalet muslimer i Sverige till någonstans mellan 350 000 och 400 000. Enligt utredningen tycks merparten av dessa dock inte regelbundet praktisera sin religion. En definition av muslimer utifrån etniska grunder kan till och med vara direkt missvisande om man vill fastställa religiös bestämning och därmed religiösa värderingar. Ett exempel på detta är att många som invandrat från Iran, som etniskt ofta definieras som muslimer och som har bakgrund i en muslimsk kulturtradition, i Sverige ofta väljer ett sekulärt liv med begränsat religiös aktivitet.<sup>4</sup> Idag kan ingen erbjuda en säker uppskattning av antalet muslimer i Sverige som själva betecknar sig som muslimer och som är religiöst praktiserande.

Oberoende av definition är det viktigt att framhålla att den grupp som själva definierar sig som muslimer är löst sammansatt, mångskiftad och i hög grad heterogen. Detta har betydelse i mötet mellan så kallade muslimer och den svenska hälso- och sjukvården eftersom det på förhand inte möjligt etikettera individer tillhörande en viss etnisk eller nationell grupp med vissa specifika religiösa eller etiska värderingar av betydelse för medicinska frågor. Idag finns, för att ange ett exempel, inga undersökningar om rådande uppfattningar om abort bland personer i Sverige som själva definierar sig som muslimer. I likhet med hur det förhåller sig i andra frågor är det sannolikt att denna grupp representerar olika uppfattningar om abort. De svenska muslimska grupperna återspeglar sammansättningen av muslimer globalt och uppvisar många olika sätt på hur islam praktiseras och förstås. Det finns inget som säger att det inte skulle vara likadant i medicinska frågor såsom abort.

### 1.3 De islamiska rättskällorna

Inom den islamiska rättstraditionen (som kallas för *usul fiqh*, som betyder rättsvetenskapens källor) har man använt religiösa texter för att skapa islams normativa system. Hur dessa religiösa texter tolkas och hur islam praktiseras av muslimer varierar världen över. De alternativa synsätt som finns inom islam ses inte som ett pro-

<sup>4</sup> Svanberg och Westerlund, Från invandrarreligion till blågul islam? s. 10.



blem, utan betraktas vara naturligt kopplade till den islamiska rätts-traditionen. Det är viktigt att poängtera att den pluralism som finns inom islam i realiteten är naturlig följd av att muslimer ser lagen som en gudomligt inspirerad ordning. Eftersom den religiösa lagen alltid förutsätter mänsklig tolkning för att begripas (rätten betecknas också *fiqh* som bokstavligen betyder begripelse och den som sysslar med lagtolkning kallas för *faqih*, *fuqaha* i plural, med innebörden ”den som begripit”), kommer lagen alltid att kanaliseras genom sociala, kulturella och mellanmännsliga förhållanden som är utbredda i den kontext där tolkningen företas. Det kända uttalande om att ”oenighet i min gemenskap är barmhärtighet från Gud”, och som yttrats av profeten Muhammed, ska antagligen förstås mot bakgrund av detta.

Islam är indelad i olika grenar och rättsskolor. Rättsskolorna representerar idag den mångfald som finns i islams normativa system. Trots meningsskiljaktigheter i religiösa, etiska och rättsliga frågor är rättsskolorna relativt eniga om vilka religiösa texter som utgör del av den islamiska rättstraditionen. Tidigt i islamisk historia fastslog rättslärda att koranen, profeten Muhammeds traditioner, principen om konsensus (*ijma*) och analogislut (*qiyas*), i nämnd ordning, utgör underlagen och rötterna (usul fiqh) för det islamiska normsystemet. Dessa konstituerar de klassiska rättskällorna. Den shiitiska grenen inom islam gör vissa avvikelser från detta.

### **1.3.1 Koranen**

År 610 inleddes en av de stora världsomspännande rörelserna, genom att profeten Muhammed mottog de första uppenbarelserna i det som senare kom att sammanställas i koranen. Muhammed var 40 år när han fick den första uppenbarelse under en andaktsstund vid berget Hira i närheten av hans födelsestad Mecka. Han tillhörde den på Arabiska halvön ledande stammen Quraysh, som bland annat hade till uppgift att sörja för de årliga pilgrimsfärderna till Mecka och för dess helgedom. Muhammed tillbringade de första 13 åren av sitt profetskap i Mecka. Det budskap som Muhammed mottog under denna tid rörde framför allt grundläggande religiösa frågor såsom tron på en Gud, på hans profeter, på uppståndelsen och räkenskapens dag där människan kommer att ställas till svars för sina gärningar på jorden. I budskapet fanns också en etisk kod, som framför allt bestod i en kritik av hur meckanerna (och inte

minst Muhammeds egen stam Quraysh) behandlade fattiga, föräldralösa och över hur fördelningen av tillgångar i det arabiska samhället var ordnat. Den nya religionen uppfattades som en kränkning av ledarna i Mecka vilket gjorde att Muhammed och hans anhängare fick förkunna koranen under förföljelse och häckelse som utmynnade i att den nya muslimskan gemenskapen fick fly Mecka och emigrera till staden Yathrib år 622 (idag Medina, från uttrycket Medinat al-nabi – profetens stad). Muhammeds emigration kallas också för hijra och utgör början på den islamiska kalendern.

I Medina, där profeten efter emigrationen fick rollen av statsman och ledare för den nya muslimska gemenskapen, kom koranens verser att anta en ny karaktär. Många verser innehöll nu föreskrifter om samhällsorganisationen, hur tvister mellan enskilda (i frågor om familjerätt, arvsrätt, avtalsrätt m.m.) skulle lösas, om straffpåföljder och annat som rörde det nybildade första islamiska samhället. Muhammed fortsatte att under en ytterligare tioårsperiod motta innehållet i koranen. Han dog i Mecka år 632.

Även om koranen anges vara den högsta rättskällan är den ingen lagsamling. Av koranens 6200 verser är omkring 350 verser rättsligt relevanta.<sup>5</sup> Men många av dessa är inte juridiska i den mening som begreppet används i den svenska kontexten. Istället kan de röra religiösa ritualer, såsom bön, gudsdyrkan och slakt samt sådant vi närmast skulle beteckna som etiska principer (exempelvis synen på föräldralösa, fattiga och behövande). Samtidigt intar koranen en särställning i den islamiska rättstraditionen genom att dess innehåll bland muslimer anses utgöra Guds ord. Mot bakgrund av koranens mer uttryckliga juridiska föreskrifter har rättslärda behövt söka ledning i andra källor för att lösa nyuppkomna problem. Den efter koranen viktigaste källan är profeten Muhammeds traditioner, som består av hans handlingar, yttranden och exempel – även kallat hans sunna.

### 1.3.2 Profeten Muhammeds traditioner

Muhammeds traditioner, som också kallas hans *sunna*, är normativa med anledning av att han anses utgöra Guds (sista) sändebud. I den muslimska traditionen anser man att ingen förstod Guds budskap och mening bättre än Muhammed. Hans handlingar, enligt den syn

<sup>5</sup> Vikør, Knut S, *Between God and the Sultan – A History of Islamic Law*, New York (Oxford University press), 2005 s. 33.

som råder bland de flesta av världens muslimer, upprätthöll Guds budskap och ses därför som gudomligt inspirerade. Detta synsätt stöds också av koranen där det bland annat föreskrivs att Muhammed inte talar av ”egen drift” (kap 53 vers 3) och att sändebudets uppgift är att framföra det budskap som blivit honom förmedlat (kap 5 vers 99). Som förmedlare av Guds budskap erhöll Muhammed, enligt den islamiska uppfattningen, gudomlig inspiration som vägledde hans handlingar. Muhammeds traditioner som ett för muslimer normerande handlingsmönster är också en förpliktelse som följer av koranens bokstavliga ordalydelse. Koranen föreskriver för de troende att ”lyda Gud och sändebudet” och vid tvist överlåta avgörandet till Gud och sändebudet (kap 4 vers 59). I kap 33 vers 21 föreskrivs att det i ”Guds sändebud” (det vill säga Muhammed) har getts ett gott föredöme för alla som ser fram mot ”den Yttersta dagen och som ständigt har Gud för ögonen”.

Det är emellertid viktigt att göra skillnad mellan koranen och profetens traditioner. Muslimer betraktar koranen som Guds ord, såsom det har förmedlats till Muhammed under hans 23 åriga profetskap. Koranen sammanställdes inte under Muhammeds liv utan omkring 20 år efter hans död av den tredje rättrogne kalifen Uthman (644-656). Även om koranen läses på skilda sätt, som beror på skiftande vokalisering, är den oföränderlig och kan exempelvis inte ges i ny utgåva. När det däremot kommer till profetens sunna, utgörs de av Muhammeds handlingar, yttranden och exempel (hans traditioner) såsom de har återgivits av hans följeslagare. Här finns ett visst utrymme för olika tolkningar om sanningshalten i en viss tradition. En tradition kallas för *hadith* (i plural *abadith*). Styrkan av en hadith, det vill säga dess trovärdighet och normativa grad, avgörs av dess *isnad*. Genom en hadiths *isnad* bedöms trovärdigheten hos de personer som sett/hört traditionen och de som utgör berättarkedjan. Det finns ett antal hadithsamlingar varav två framstår som särskilt viktiga inom den islamiska rättstraditionen. Den ena är sammanställd av al-Bukhari (d. år 870) och den andra av Muslim (d. år 875).

Det finns en mängd yttranden, handlingar och seder som tillskrivs Muhammed. En stor oenighet finns bland rättsskolorna om huruvida alla dessa traditioner ska betraktas som tillförlitliga. En skola kan anse en tradition som normerande, medan en annan skola betraktar samma tradition som otillförlitlig. De skillnader som

råder mellan rättsskolorna om synen på abort bottnar i att de har använt olika traditioner i frågan.

#### 1.4 Den islamiska lagens framväxt

Ibland har det islamiska rättssystemet beskrivits som en extrem form av ”juristernas lag”. Med detta uttryck avses det faktum att systemet skapades av enskilda rättsvetenskapsmän och att rättsbildningsprocessen traditionellt fullgjordes av rättsvetenskapen framför staten och dess företrädare.<sup>6</sup> Trots att koranen och profetens sunna står högst i den islamiska rättsskällehierarkin medför den framträdande roll som erkänt skickliga jurister fått inom den islamiska rättstraditionen att handböcker, korankommentarer (*tafsir*, sing. *tafsir*) och uttalanden från enskilda rättslärda är de källor som muslimer använder i praktiken. Att enskilda rättslärda har fått så stor auktoritet inom den islamiska traditionen sammanhänger med att man framgångsrikt kunnat odla tanken om ordningens gudomliga auktoritet.<sup>7</sup> När religiöst och juridiskt skolade auktoriteter härleder lag, har deras uppgift ansetts innebära ett sökande av den av Gud fastställda ordningen (sharia). De ska tillhandahålla en tolkning (*ijtihad* som är nära förbundet med *jihad* som vanligtvis översätts till heligt krig men som i verkligheten betyder andlig ansträngning) om vad sharia kan tänkas innebära i en viss fråga. I en rättsordning, där rätten anses vara på förhand fastställd av Gud och människans uppgift är begränsad till att bara tyda och fastställa denna ordning, kommer staten att sakna auktoritet att utfärda lagar eller definiera rätt och orätt (i den mån det inte handlar om att genomföra de regler som religiöst lärda framtolkat). I en ordning som redan är angiven av Gud och där människans uppgift består i att framtolka Guds vilja, ter det sig naturligt att lagens innehåll söks av samhället erkända skickliga rättsexperter och teologer.

Idag är det få länder i den muslimska världen som i sin rättskipning direkt tillämpar koranen eller rättslärdas tolkningar av de islamiska rättskällorna. Familje- och arvsrätt, straffrätt och många andra rättsområden regleras i dag genom parlamentarisk lagstiftning kallad qanon. På familje- och arvsrättens områden bygger denna lagstiftning på i huvudsak tolkningar från en, eller ibland

<sup>6</sup> Schacht, An Introduction to Islamic Law s. 5.

<sup>7</sup> Schacht, An Introduction to Islamic Law s. 5.

flera, rättsskolor som ifrågavarande land anslutit sig till. Likväl är det fråga om parlamentarisk lagstiftning även om de i mer eller mindre grad vilar på islamiska principer. De nordafrikanska ländernas lagsstiftning bygger framför allt på milikitisk rätt, i Egypten på tolkningar från den hanafitiska rättsskolan, i Iran på den shiitiska jaffaritiska rättsskolan, på den Arabiska halvön på tolkningar från den hanbalitiska rättsskolan och så vidare. Denna centraliserade lagstiftnings- och rättsskipningsordning, i form av parlamentarisk lagstiftning och centralt organiserade domstolar, infördes under inflytande och med de europeiska rättsordningarna som förebild under den koloniala eran. Parlamentariskt utfärdade lagar, som ger uttryck för tanken om en lag för ett folk inom ett visst geografiskt territorium, är inte en del av den islamiska rättstraditionen.

Även om vi numera ofta förknippar islamisk rätt med vissa handlingsnormerande föreskrifter, såsom inom familjerätten, straffrätten, handelsrätten m.m., består dess unikheter av dess metod och det utrymme som rättslärda personer fått att genom tolkning (ijtihād) kategorisera handlingar som antingen förenliga eller oförenliga med islam. Dessa rättslärda, varav vissa levde för över 1000 år sedan, är än idag fundamentala referenser för enskilda muslimer som konfronteras med religiösa, etiska och rättsliga problem. Rättslärda med denna grad av auktoritet förknippas ofta med en så kallad rättsskola och ibland har de till och med fått en rättsskola uppkallad efter sig. När muslimer hänvisar till islamisk lag sker menar de för de mesta det som står i koranen eller sunnan eller det som sagts inom någon av dessa rättsskolor.

## 1.5 De islamiska rättsskolorna

Inom islam finns två huvudinriktningar kallade sunni och shia, vilka i sin tur hyser flera rättsskolor. Majoriteten av världens muslimer tillhör någon av de fyra sunnitiska rättsskolorna, benämnda som den hanafitiska (uppkallad efter skolans förgrundsgestalt imam Abu Hanifa, 699-767), malikitiska (imam Malik ibn Anas, 711-795), shafiitiska (Muhammed ibn al-Shafi, 767-820) och hanbalitiska rättsskolan (imam Ahmed ibn Hanbal, 780-855). Inom shia är den jaffaritiska rättsskolan (uppkallad efter Jaffar al-Sadiq, 702-765) den dominerande rättsskolan. Den jaffaritiska rättsskolan är statsbärande i Iran och åtföljd av majoriteten av muslimerna i exempelvis Irak. I den islamiska rättstraditionen finns ingen religiös överhöghet, mot-

svarande kyrkan och påven inom katolicismen. I ännu högre grad än andra religiösa traditioner har islam tidigt utvecklats i linje med olika kulturella, sociala, politiska, ekonomiska och sociala traditioner som existerade på olika platser. Rättsskolorna har genom friare tolkningar, i form av exempelvis analogislut (qiyas) av föreskrifterna i koranen och av profetens traditioner innovativt konstruerat lösningar allt efter samhällliga och sociala behov. Abort inom islam utgör ett illustrerande exempel på hur jurister kunnat skapa regler för samhällsfenomen som inte uttryckligen reglerats i de islamiska rättsskällorna. Många gånger kan rättsskolorna erbjuda alternativa lösningar och synsätt, även på en och samma fråga. Lag kan enligt den sunnitiska rättstraditionen även uppkomma genom att det uppnås enighet och konsensus (ijma) mellan rättsskolorna rörande ett problem. En rättslig ståndpunkt om vilket det råder konsensus anses väga tyngre än en ståndpunkt som enskilda rättsvetare/rättsskolor framtolkat genom en friare tolkning.

I rättsmetodologiskt hänseende finns skillnader mellan å ena sidan de ovannämnda sunnitiska rättsskolorna och, å andra sidan, den stora shiamuslimska rättsskolan. Både sunniter och shiiter betraktar koranen och profeten Muhammeds sunna som de två högsta rättsskällorna, även om rättsskolorna naturligtvis kan tvista om innebörden och den ”rätta” tolkningen av dessa texter. I det shiitiska rättssystemet ingår därutöver tanken om det så kallade imamatet. Detta präglar starkt den shiitiska självuppfattningen, rättsuppfattningen och trosuppfattningen och innebär att det, efter profeten Muhammed, alltid kommer finnas en av Gud utpekad religiös ledare (imam) att leda samhället i såväl ”världsliga” som religiösa frågor. Enligt den jaffaritiska rättsskolan räknar man med tolv efter profeten Muhammed efterföljande imamer (därav brukar rättsskolan också kallas för ”tolvorna”). Den tolfte imamen, Muhammed al-Mahdi, tros av shiiterna leva i det fördolda till tidens slut när han på nytt skall träda fram för att skipa rättvisa i världen. I shiitisk rättstradition innefattar begreppet traditioner, utöver handlingar som tillskrivs härröra från profeten Muhammed, även imamernas traditioner som i praktiken utgör en viktig rättsskälla. Det medför att rättsliga principer, regler och tolkningar är betydligt fler och mer omfattande i den shiitiska rättsskolan. Det är på grund av mängden traditioner, som ibland är disparata, som shiiter sinsemellan kan ha delade uppfattningar i rättsliga frågor såsom abort. När en regel ska formuleras mot bakgrund av traditionerna

dessutom sker med ledning av lagtolkningsmetoderna *istihsan* (allmännyttan) och *istislah* (som innebär en pragmatisk hållning där lagen ska föranleda så små ingrepp (skada) som möjligt) kan det slutgiltiga utfallet komma att variera beroende på den rättslärda värderingar – dessa lagtolkningsmetoder är vedertagna även bland sunniter. Vad som gör utgör samhällsnytta varierar från en tid till annan och likaså kan skadebegreppet variera, beroende på tid och samhällsförhållanden. Det är med hänsyn till överväganden av detta slag som den islamiska rättstraditionen ofta definieras som flexibel och föränderlig.

Därutöver finns inom shia även systemet med *ayatollor* (*ayatollah* i singular, som betyder Guds bevis eller tecken). Till ayatollah utses en erkänt rättsvetenskapligt och religiöst skolad person som på basis av tolkning (*ijtihad*) kan härleda regler från koranen och traditionerna. De shiitiska rättstraditionerna erbjuder en grad av flexibilitet och innovativitet, eftersom ayatollornas tolkningar, beroende på den enskilda ayatollans progressivitet, kan anpassas till samhälleliga behov. I teorin möjliggör systemet reform och rättsliga lösningar avpassade för nya sociala företeelser.

## 1.6 Abort i de islamiska rättskällorna

Abort, i meningen ett avbrytande av havandeskap, har inte uttryckligen berörts i koranen eller i profetens sunna. De föreskrifter och förhållningssätt som finns om abort har genom friare tolkningar istället härletts från dessa källor. Det finns profetiska traditioner som berör situationer där Muhammed har avkunnat dom i fall där missfall orsakats genom uppsåtliga eller oaktsamma handlingar riktade mot den havande kvinnan.<sup>8</sup> Enligt en berättelse hade en kvinna orsakat en havande kvinnas död. Det medförde också fostrets död. I berättelsen ålade profeten släkten till den kvinna som förorsakade dödsfallet att dels utge blodspengar (*diya*), som är en form av skadestånd, till den döda kvinnans familj, dels ett skadestånd för fostret motsvarande det som utfaller för en dräpt slav (kallad *ghurra*) som fostret ansågs motsvara i penningvärde. Denna, och liknande traditioner rör i själva verket inte abort utan fall där en havande kvinna genom någon annans våld förlorar fostret mot sin egen vilja. Intressant är dock att de rättsliga konsekvenserna av så-

<sup>8</sup> Holmes Katz, Marion The Problem of Abortion in Classical Sunni fiqh s. 27.

dana handlingar fastlagts genom skadeståndsrättsliga principer, såsom när skada åsamkas egendom. När fostret likställdes med en slav har det inte skett utifrån en jämförelse av fostret med en människa utan utifrån det ekonomiska värde som slaven representerar. Enligt islamisk rätt är värdet av en slav  $1/20$  av den *diya* som utgår vid avsiktligt dödande av en fri person. En annan sak är att en mördare förutsätts göra en *kaffara*, en form av religiös bot bestående av att antingen befria en slav eller att fasta under två månader. Beträffande den som orsakat en kvinnas missfall föreligger däremot inte motsvarande skyldighet (de hanbalitiska och shafitiska rättskolorna anser dock att *kaffara* även ska genomföras av den som orsakat en kvinnas missfall). Sammantagna antyder dessa tolkningar av traditionerna om att de tidiga juristerna hade en komplex syn på fostret som inte likställdes med människa men som likväl vid ett missfall förorsakade av en annan gav rätt till skadestånd för det förlorade potentiella livet. En annan aspekt är om det är kvinnan själv som avsiktligt orsakar missfallet har merparten av rättsskolorna ansett kvinnan skyldig att utge en *ghurra* till antingen den som skulle ha ärvt fostret eller fadern (så länge han inte har samtyckt till att graviditeten avslutas). Även om kvinnan ålades en form av skadestånd, synes hennes gärning i första hand ha betraktas som ett ”moraliskt” brott som inte medförde ett straffrättsligt ansvar.

När rättsskolorna konfronterats med abort i egentlig mening har de ofta tvingats beakta allmänna etiska principer. En grundläggande etisk utgångspunkt, som hos de flesta rättsskolor påverkat synen på abort, är att människolivet hålls för heligt. I sammanhanget hänvisas ofta till berättelsen om Abraham (Ibrahim i den muslimska versionen) när Gud befälde Abraham att offra sin son Ismael (som är Isak enligt Gamla testamentet). Det berättas att Abraham i sin lydnad inför Gud bestämmer sig för att infria befallningen. I det ögonblick Abraham ska offra sin son hindras han dock av Gud. Enligt koranen hade han genom sitt beslut att lyda befallningen redan utfört det som begärdes av honom (kap 37 vers 102-105). Berättelsen har i den islamiska kontexten tolkats innebära att en muslim, i sin lydnad inför Gud, ska vara villig att offra sina barn, i likhet med Abraham, men att detta aldrig kommer att befallas av Gud och därför heller aldrig ska ske.<sup>9</sup> Att människolivet hålls för heligt kommer också bokstavligen till uttryck på flera ställen i kora-

<sup>9</sup> Rogers, *The Islamic Ethics of Abortion in the Traditional Islamic Sources* s. 124.



nen. I kap 17 vers 33 sägs att ”ta inte annans liv – Gud har förklarat det heligt”. Om någon dödar en människa, som inte själv dödat någon eller försökt störa ordningen på jorden eller sprida sedefördärv, ska det anses som om han dödat hela mänskligheten, föreskrivs det vidare i kap 5 vers 32.

I den islamiska kontexten aktualiserar abort religiöst präglade avgränsningar eftersom ett medvetet avslutande av en graviditet kan tolkas innebära utsläckande av mänskligt liv. Enligt den religiösa förståelsen om tingens natur skulle det innebära ett intrång i Guds kompetens att ensam bestämma om liv och död. På så sätt aktualiserar frågor om abort även laddade religiösa avvägningar som anknyter till grundläggande trosläror. Denna dimension finns i de islamiska diskussionerna om abort. Ibland har vissa rättslärda till och med likställt abort med barnmord, som i strängaste ordalag förbjudits i koranen. Koranens föreskrifter om barnamord uppkom som en reaktion till vissa traditioner som var förhärskande i det förislamiska arabiska samhället där Muhammed spred koranens budskap och hade till en början ingenting att göra med abort. Araberna i det förislamiska samhället var huvudsakligen nomadiserade och organiserade i klaner och stammar. Livsvillkoren i öknen beskrivs ha varit hårda. Eftersom födan ofta var begränsad kunde en tillökning av klanens medlemmar genom oplanerade barn innebära ett hot mot klanens överlevnad.<sup>10</sup> I detta starkt patriarkala samhälle ansågs flickebarn utgöra den största bördan. I koranen beskrivs detta på följande sätt: ”Då någon av dem får höra den glada nyheten om en dotters födelse, mörknar hans uppsyn och vreden kokar inom honom. Han drar sig undan människorna på grund av denna för honom dystra nyhet och han överväger om han skall behålla barnet trots förödmjukelsen och skammen eller begrava det i jorden. Hur vedervärdigt är inte deras sätt att tänka och döma” (kap 16 vers 58-59). I det förislamiska samhället var det alltså inte ovanligt med barnamord, i synnerhet av flickebarn (kallat wa`d). Det är mot bakgrund av dessa traditioner som koranen upprepade förbud mot barnamord ska förstås. Dessa seder förkastas i exempelvis kap 6 vers 140, där det föreskrivs att de ”som utan att förstå [det oerhörda i denna handling], i sin dårskap dödar sina barn har förlorat allt”. Att döda nyfödda barn med hänvisning till att de skulle inne-

<sup>10</sup> Rogers, Therisa, *The Islamic Ethics of Abortion in the traditional Islamic Sources*, *The Muslim World*, 1999 s. 122.

bära en börda, och därmed försvåra de redan hårda villkoren i det nomadiserade ökenlivet, utgör enligt koranen inte ett skäl för att döda barn (kap 6 vers 151). Bland vissa rättsskolor har kap 6 vers 151 i koranen använts analogiskt i fall där abort sökts på rent ekonomiska grunder, där exempelvis parternas familjeförhållanden och ekonomiska ställning inte lämnat utrymme för en tillökning av barnskaran. För vissa rättslärda har utgångspunkten då varit att Gud komma att sörja för familjen, varför en abort inte behövs.

Trots det ovan anförda, om hur abort på olika sätt kan ge upphov till etiska avvägningar som anknyter till religiösa föreställningar, har abortfrågan i rättstekniskt hänseende behandlats på samma sätt som andra spørsmål som har behövts lösas genom tolkning. Man har helt enkelt utgått från koranen och profetens sunna och därigenom härlett rättsregler med de sedvanliga islamiska lagtolkningsmetoderna. Även om koranen uppställer ett uttryckligt förbud mot att orättfärdigt beröva någon livet har juristerna ingående behövt diskutera starten för mänskligt liv, för att på så sätt fastställa i vilka fall ett berövande av liv inte är att anse som orättfärdigt och på så sätt fastslå de tolkningsförutsättningar som bör gälla för abort. Den människoskapelseprocess som kommer till uttryck i koranen har styrt abortdiskursen genom att den svarar på när mänskligt liv uppstår.

### 1.7 Människoskapelseprocessen inom islam

Koranens människoskapelseprocess ger en förutbestämd syn på fostrets utveckling. Skapelseprocessen inom islam, som bygger på vissa textpartier i koranen, anger i detalj fostrets utveckling, från embryostadiet till den tidpunkt där fostret förvärvat status som människa och i enlighet med det är skyddad mot att berövas livet. Enligt majoriteten av de islamiska rättsskolorna har koranen tolkats innebära att mänskligt liv inte uppkommer vid befruktning utan först när fostret erhållit en själ. Av många rättslärda anses fostret erhålla en själ först 120 dagar efter befruktningen. Eftersom fostret inte anses förvärva mänsklig status före besjälningen kommer en abort dessförinnan, enligt resonemanget, inte att handla om att ett mänskligt liv avslutas. Tolkningar av detta slag har föranlett flera rättsskolor till slutsatsen att en abort som genomförs inom en 120-dagars frist är förenlig med koranen. Detta leder samtidigt till att en

abort efter denna tid anses strida mot koranen om det inte rör sig om fall där en graviditet hotar kvinnans hälsa och liv.

Huruvida abort är tillåtet sammanhänger alltså med de tolkningar som finns rörande synen om fostrets utveckling. I själva verket rör detta existentiella frågor om när mänskligt liv uppkommer och när ett foster anses förvärva mänsklig status och följaktligen de rättigheter som följer av statusen som människa. Är det vid befruktning, vid ett senare tillfälle eller redan vid spermiestadiet? De delade meningar som råder mellan rättsskolorna sammanhänger som antytts tidigare med avsaknaden av uttrycklig och detaljerad vägledning koranen. Istället har rättsskolorna grundat sina tolkningar på mer generella föreskrifter i koranen och tolkat dessa mot bakgrund av uttalanden från profeten Muhammed. De koranavsnitt (kapitel 23 vers 12-14 respektive kap 22 vers 5) som har fungerat som utgångspunkt för fostrets utveckling har följande lydelse:

Vi har skapat människan av finaste lera; därefter lämnar Vi henne som en droppe säd i [skötets] fasta förvar. Därefter skapar Vi av droppen en grodd som sätter sig fast och av grodden en klump och i klumpen skapar Vi ben och dessa ben klär Vi med kött; därefter låter vi henne stiga fram som en ny skapelse. Välsignad vare Gud, den bästa Formgivaren!

Människor! Om ni tvivlar på uppståndelsen, [tänk då på att] Vi har skapat er av jord och sedan av droppe säd, därefter av en grodd som sätter sig fast, därefter av en klump, dels formad, dels ännu formlös.

I profetens traditioner utvecklas denna skapelseprocess ytterligare genom mer detaljerade beskrivningar. Enligt den mer kända traditionen består utvecklingen av fostret från en droppe säd till en klump, av tre perioder som sammantaget sker på 120 dagar (där varje period varar i 40 dagar). Vid den tredje periodens slut säger traditionerna att Gud nedsänder en ängel med uppgift att nedteckna fostrets levnadsbana, livsvillkor, händelser i livet och huruvida han eller hon ska vara lycklig eller olycklig. Först när dessa förhållanden är förutbestämda blåser ängeln slutligen in själen i fostret.

När de olika traditionerna i denna fråga jämförs med varandra kan man konstatera olika versioner i hur lång tid det tar för fostret att utvecklas från säd till grodd, vid vilken tidpunkt det erhåller inre organ och så vidare. Utöver dessa skillnader har rättsskolorna förliatat sig på olika traditioner om när fostret besjålas, det vill säga för

den faktor som avgör när fostret tillskrivs mänsklig status. Det finns, som redan nämnts, traditioner som anger 120 dagar som tidpunkten för besjälningen, andra anger 80 och en del 40 dagar. Det enda om vilket rättsskolorna är eniga om är att inblåsningen av själen i fostret senast sker på den 120:e dagen och att besjälningen är början till ett mänskligt liv. Före besjälningen betraktas fostret som annat levande väsen än en människa.<sup>11</sup>

## 1.8 Rättsskolornas syn på abort

Synen på abort inom den islamiska rättsvetenskapen har följaktligen tagit sin utgångspunkt i människoskapelseprocessen såsom den förstås mot bakgrund av de islamiska rättskällorna. I grund och botten har meningsskiljaktigheterna handlat om den tidpunkten för när fostret enligt de islamiska uppfattningarna förvärvat status av människa. Teologiskt har denna tidpunkt ansetts infalla vid det ögonblick då fostret förvärvat en själ. Enskilda rättslärda, inom exempelvis den sunnitiska malikitiska rättsskolan och den hos shiiter dominerande jafaritiska rättsskolan, hävdar till och med att abort inte under någon tid är tillåten om inte graviditeten hotar kvinnans liv. Om man jämför de sunnitiska rättsskolorna intar den malikitiska skolan den mer stränga hållningen, i och med att företrädare för rättsskolan tvistat om huruvida abort är helt förbjuden eller bara tillåten inom de 40 första graviditetsdagarna. Vissa jurister inom denna skola anser att fostret, redan vid befruktningen, behäftas med en själ. Även den mer kända hanbalitiska juristen ibn Taymiyya är av denna åsikt. Enligt hans uppfattning är abort en kategori av *wa'd* som likställs med den förislamiska tradition där spädbarn dödades vid födseln och som koranen uttryckligen förbjudit.<sup>12</sup>

Ibn Taymiyya, och andra enskilda jurister med liknande tolkningar, tillhör dock undantagen. Majoriteten av juristerna inom de islamiska rättsskolorna har senarelagt den tidpunkt när fostret anses bli besjälat. Den hanafitiska rättsskolan liksom majoriteten i den shiitiska rättsskolan utgår från 120 dagar som den tidpunkt då fost-

<sup>11</sup> En del företrädare för de islamiska rättsskolorna liknar fostrets utveckling, före det erhållit en själ, vid utvecklingsprocessen i växtriket, Naeem, *The Inception of Human Life in the Light of Statements of the Holy Quran and Sunnah and the Opinions of Muslim Scholars* s. 161 f. Denna syn har förstås implikationer för deras syn på abort.

<sup>12</sup> Holmes Kats, Marion, *The Problems of Abortion in Classical Sunni fiqh, Islamic Ethics of Life. Abortion, War, and Euthanasia* (eds. Brockopp), Columbia, 2003 s. 26 f.

ret utrustas med en själ. Många i den shafitiska rättsskolan anger 80 dagar (flera jurister i rättsskolan har dock, i likhet med hanafiterna utgått från den 120:e dagen). Och enligt majoriteten i den hanbalitiska rättsskolan, som är statsbärande i Saudiarabien, anses fostret besjålas efter 40 dagars graviditet.

Inom rättsskolorna har man, bortsett från ovannämnda tidsramar, även uppställt andra krav för rätten till abort. Knappast oväntat råder även här oenighet om de närmare villkoren för abort. Många hanafiter ser abort före den 120:e dagen som en religiöst neutral handling som kan genomföras utan att kvinnan behöver ange skäl.<sup>13</sup> Under denna period är abort enligt dem som att likställa med preventivmedel, så kallat *azl* enligt den islamiska begrepps-bildningen, som traditionellt har inneburit ett avbrytande av samlag före utlösning (coitus interruptus).<sup>14</sup> Till skillnad från abort råder det enighet om att coitus interruptus är förenligt med islam, även om vissa jurister hävdar att det är religiöst ogillat.<sup>15</sup> I regel kräver rättsskolorna kvinnans samtycke till preventiva åtgärder. Genom analogier har detta utsträckts även till andra typer av preventiva åtgärder. Sterilisering i familjeplaneringssyfte är tillåten i de flesta muslimska länder. I länder som Bangladesh är det till och med en metod som av det allmänna förordas för familjeplanering.

Rätten till abort har ibland gjorts beroende av att kvinnan kan framföra skäl som är godtagbara. Ett exempel på något som av flera anses vara godtagbart för genomförandet av en abort är att kvinnan under graviditeten ammar ett spädbarn. Om kvinnan av olika skäl inte kan bistås av amma, har hon rätt till abort då en fortsättning av graviditeten, enligt juristerna, skulle äventyra det ammande barnets liv (eftersom graviditeten kan leda till att bröstmjölken sinar).<sup>16</sup>

## 1.9 När graviditeten utgör en fara för kvinnan

Det råder stor enighet om att en graviditet som medför en risk för kvinnans hälsa och liv i alla lägen kan anslutas. I ett fall där gravidi-

<sup>13</sup> Holmes Katz, *The Problem of Abortion in Classical Sunni fiqh* s. 31.

<sup>14</sup> Lee Brown, *Abortion, Islam, and the 1994 Cairo Population Conference* s. 165.

<sup>15</sup> Sachedina, Zulie, *Islam, Procreation and the Law*, *International Family Planning Perspectives*, 1990:16 s. 107-111.

<sup>16</sup> Aramesh, Kiarash, *Abortion: An Islamic Ethical View*, *Iranian Journal of Allergy, Asthma and Immunology*, 2007:6 s. 31.

teten är långt framskriden anses fostret, enligt den islamiska uppfattningen, ha förvärvat en själ som ger det mänsklig status. En abort medför i dessa fall en intressekonflikt mellan att å ena sidan behovet av att bevara kvinnans hälsa och liv, och, å andra sidan, behovet av att skydda fostrets rätt till liv. Om en grundläggande trossats är att människoskapelsen endast tillkommer Gud skulle ett medvetet avslutande av en graviditet, enligt detta resonemang, innebära en mänsklig intervention i Guds kompetenssfär. Bland flertalet av de islamiska juristerna har abort i dessa fall dock inte betraktats på detta sätt. När intressekonflikt föreligger, såsom mellan fostrets och kvinnans liv, får intressekonflikten lösas på basis av inom den islamiska rättstraditionen vedertagna lagtolkningsmetoder.

Den islamiska lagen ska syfta till att uppfylla fem grundläggande mål (*maqasid, maqsad* i singular). Dessa fem mål är skyddandet av religion, liv, intellekt, släktskap och egendom. När en etablerad regel, såsom exempelvis förbudet mot abort efter den 120:e graviditetsdagen, hotar något av dessa intressen föreligger en skyldighet (*darura*, som betyder nödvändighet) att omkullkasta ifrågavarande regel. I en konfliktsituation mellan kvinnans och fostrets liv, har kvinnans liv rangordnats högre eftersom fostret i relation till kvinnan ses som en ”ofärdig” människa. Bland de sunnitiska rättsskolorna ger man således företräde för kvinnans liv framför det potentiella liv som fostret innebär. Den shiitiska rättstraditionen är delad i denna fråga. En minoritet bland de shiitiska rättslärda, såsom exempelvis den nu döde och i västerländska sammanhang kända ayatolla Khomeini företräder, anser att abort efter den fjärde graviditetsmånaden inte är tillåten även om graviditeten hotar kvinnans liv.<sup>17</sup> De shiiter som tillåter abort oavsett tidsfristen när graviditeten hotar kvinnans liv, det vill säga den syn legat till grund för den iranska abortlagen från år 2005, har härlett sin tolkning genom analogi med självförsvarsreglerna. Ett foster som hotar kvinnans liv har liknats med yttre våld som ger rätt till självförsvar. Kvinnan kan således välja att genomföra en abort för att rädda sitt eget liv. Självförsvarstanken belyser ett annat sätt på hur intressekonflikten mellan två grundläggande mål i sharian (skyddet av liv) kan lösas med hänvisning till nödvändighet. Huruvida en graviditet utgör en fara för kvinnan har lämnats åt den medicinska expertisen att avgöra.

<sup>17</sup> Sekaleshfar, Abortion Perspectives of Shia Islam s. 10 ff.

Samtidigt har den stora majoriteten av rättslärda, såväl inom den shiitiska som den sunnitiska grenen, inte utsträckt rätten till abort till situationer där en graviditet har skett till följd av våldtäkt. Det känslomässiga trauma som en våldtäkt medför för offret har inte ansetts vara tillräckligt för att omkullkasta abortförbudet efter den fjärde graviditetsmånaden. Inte ens i fall där risk föreligger för att kvinnan, till följd av våldtäkten och den påföljande graviditeten, ger uttryck för att skada sig själv eller vilja begå självmord har rättslärda ansett abort vara försvarbart. I dessa frågor finns dock andra tolkningar, även av mer kända rättslärda personer i modern tid. Exempelvis har den tidigare högste muftin (mellan åren 1986-1996), rättslige och religiöse ledaren, i Egypten, Muhammed Sayed Tantawi, fastslagit i en av sina mer kända fatwor (religiösa utlåtanden) abort som tillåten i fall av våldtäkt.<sup>18</sup> Det finns även shiitiskt rättslärda som, i strid med etablerade tolkningar, likställt en graviditet till följd av en våldtäkt med fall där abort tillåts därför att graviditeten allvarligt hotar kvinnans liv eller hälsa.<sup>19</sup>

### 1.10 Abortlagstiftning i muslimska länder

De delade uppfattningar som finns om abort bland de islamiska rättsskolorna återspeglas också i de lagstiftningar som gäller idag i islamiskt färgade rättsordningar. Utöver rättsskoletillhörighet har abortlagstiftningen i aktuella länder många gånger påverkats av sociala, ekonomiska, politiska och inte minst historiska förhållanden. När det kommer till synen på abort i modern tid synes demografiska förhållanden om befolkningstillväxt ha inverkat på de åtgärder som staten vidtagit på området. Det gör att abortlagstiftningen i länder som tillhör samma rättsskola kan skilja sig åt i grundläggande avseenden. Mot bakgrund av idag gällande lagstiftningar kan, något förenklat, sägas att det dels finns islamiskt präglade länder med en relativt ”liberal” abortlagstiftning, dels muslimska länder med mer eller mindre restriktiga abortlagar. De senare är fler, och de som oftast uppmärksammas. I det följande kommer jag att belysa dessa två ytterligheter genom en mycket översiktlig presentation av de tunisiska och iranska abortlagstiftningarna.

<sup>18</sup> För sunnitiska tolkningar i frågan se Rispler-Chaim, Vardit, *The Right Not to Be Born: Abortion of The Disadvantaged Fetus in Contemporary Fatwas*, *The Muslim World*, 1999:89 s. 137 f.

<sup>19</sup> Sekaleshfar, *Abortion Perspectives of Shia islam* s. 8.

### 1.11 Aborträtt i Tunisien

Bland de muslimska länder med en relativt liberal abortlagstiftning finner vi Tunisien som det kanske mest illustrativa exemplet. Den liberala tunisiska abortlagstiftningen bör sättas i ett större samhälleligt sammanhang. Särskilt två förhållanden är viktiga att lyfta fram. Det första är de värderingar som ligger till grund för hur relationen mellan individerna i en familj är reglerad. Abortlagstiftningen i Tunisien ligger i linje med den förändrade synen på äktenskap och de familjerättsliga rättigheter och skyldigheter som män och kvinnor har i Tunisien. De tolkningar som den tunisiska familjerätten ger uttryck för är progressiva och saknar i grundläggande avseenden motsvarighet i andra länder där det familjerättsliga systemet vilar på islam. Den rättsliga progressiviteten, som belyses av familjerätten, återspeglar det tunisiska samhället där frågor om män och kvinnors likställdhet – i fråga om tillgång till utbildning, yrkesliv, rätt till skilsmässa och så vidare – kommit längre än i andra islamiska samhällen i Nordafrika och Mellanöstern. Det andra förhållandet som påverkat den tunisiska abortlagstiftningen är de befolkningspolitiska riktlinjer som i modern tid fattats i landet och som grundat synen på relationen mellan män och kvinnor, synen på familj och så vidare.

Det var efter avkolonialiseringen i början av 1950-talet som Tunisien antog viktiga befolkningspolitiska riktlinjer. Den kanske viktigaste reformen kom år 1964 och dess syfte var att förbättra kvinnohälsan, att befrämja familjeliv, kontroll över befolkningstillväxten samt att motverka de negativa hälsoföljderna av illegala aborter.<sup>20</sup> Vid denna tid upptogs så mycket som 25 % av alla sjukhusplatser av kvinnor som led av komplikationer till följd av illegala aborter. År 1965 blev Tunisien ett av de första länderna i Nordafrika och Mellanöstern att legalisera abort. De krav som lagstiftningen uppställde, såsom att en kvinna för att få genomföra en abort redan skulle vara mor till fem barn och att skriftligt samtycke till aborten skulle lämnas av kvinnans make, och vilket i realiteten innebar att möjligheterna att genomföra abort förbehölls gifta kvinnor, fortsatte att tvinga många till hälsovådliga illegala aborter. Det mänskliga lidande (och de stora samhällsekonomiska kostnader) som de illegala aborterna medförde ledde till att den tunisiska lagstiftaren, ef-

<sup>20</sup> Hessini, Leila, *Abortion and Islam: Policies and Practice in the Middle East and North Africa*, *Reproductive Health Matters*, 2007:15 s. 79.



ter påtryckningar från bland annat kvinnoorganisationer, successivt kom att lätta på kraven för abort. År 1973 slopades slutligen kraven från 1965.

I jämförelse med andra muslimska länder är Tunisien idag unikt. Lagen uppställer inga krav på makes samtycke och en kvinna behöver inte heller vara gift för att få genomföra en abort. Abort på begäran av kvinnan före den 12 graviditetsveckan erbjuds idag i allmänhet över hela Tunisien. Abort som företeelse är inte heller lika stigmatiserande då en större social acceptans synes råda beträffande abort i det tunisiska samhället.<sup>21</sup> De befolkningspolitiska initiativ som tagits från samhällets sida har varit handlings- och värderingsdirigerande. Den rådande synen på abort i det tunisiska samhället synes ha påverkats av dessa åtgärder.

## 1.12 Abort i Iran

Iran är teokratisk rättsordning med parlamentarisk representation. Den lagstiftande församlingen, parlamentet (Majlis al-shura), är folkvald. Det iranska parlamentet kan emellertid anta en lag först efter att lagen konstaterats förenlig med islamiska principer, såsom de tolkats i den shiitiska rättstraditionen. Denna lagprövning sker enligt artikel 94 i den iranska konstitutionen av Väktarrådet (Majlis al-nagahban) som består av tolv personer, varav sex är valda på religiösa grunder (av landets religiösa ledare) och sex på rent juridiska grunder av parlamentsförsamlingen artikel 91 i den iranska konstitutionen). Om en lag, programförklaring, riktlinje med mera, betraktas vara oförenlig med islam returneras den av Väktarrådet för revidering.

Initialt kan den teokratiska ordningen förmodas vara problematisk i förhållande till frågor om reproduktiv hälsa, eftersom det rör människors samlevnad, självbestämmande, rätten att bestämma över den egna kroppen, sexualitet, abort och andra etiskt känsliga frågor, eftersom det är fråga om spörsmål och ställningstaganden som religiösa auktoriteter historiskt privilegierats att bestämma över. Praktiskt taget alla stora religioner har utvecklat förhållningsätt till dessa spörsmål. Islam, och den shiamuslimska rättstraditionen utgör inget undantag. Traditionellt har tolkningar i dessa frågor

<sup>21</sup> Hessini, Leila, *Abortion and Islam: Policies and Practice in the Middle East and North Africa* s. 79.

varit ”inskränkande” och restriktiva. Samtidigt har Iran, efter ett år 1988 introducerat program som syftade till att förbättra den reproduktiva hälsan, lyckats begränsa befolkningstillväxten och på ett betydelsefullt sätt minskat späd-, barn- och mödradödligheten. Sålunda, enligt studier, använder över 70 % av alla gifta kvinnor (i åldrarna 15-49 år) i Iran preventivmedel (över 50 % av dessa gör bruk av moderna preventivmedel). Mellan åren 1988 och 2000 reducerades spädbarnsdödligheten från 45 till 36 barn per 1000 föds-lar och mödradöden från 91 till 40. Under samma period minskade antalet födda barn från 6.6 till omkring 2.1 barn per kvinna. I detta hänseende verkar det inte föreligga stora skillnader mellan den iranska lands- och stadsbefolkningen.<sup>22</sup> Shiitiska rättslärda har bland annat förklarat bruket av preventivmedel och sterilisering som för-enligt med islam. Iran synes vidare vara det enda land i Mellanös-tern som utvecklat en egen kondomproduktion. De tillhandhålls gratis på olika centra för familjeplanering, där även akuta p-piller, så kallade ”dagen efter piller” tillhandhålls gratis.

I juni 2005 antog det iranska parlamentet nya bestämmelser om abort. Inte helt oväntat medförde lagen kontroverser. Väktarrådet avvisade lagen vid två tillfällen eftersom de tidigare versionerna av lagen inte ansågs vara förenliga med grunderna för islamiska prin-ciper. Efter revidering kunde lagen, vid det tredje försöket, slutligen passera Väktarrådets granskning.<sup>23</sup> Lagen anger uttryckligen de skäl som kan åberopas för att genomföra en abort. Om graviditeten inte hotar kvinnans liv, vilket i alla lägen ger en rätt till abort, kan abort ske bara under de fyra första graviditetsmånaderna.

Abort medges därutöver när fostret konstaterats lida av medi-cinska skador och både kvinnan och mannen lämnar sitt samtycke till att aborten genomförs. I en bilaga till lagen anges 51 olika fos-terskador, sammanställda av det Iranska nationella medicinska rå-det, som kan åberopas som grund för att avsluta en graviditet. Där upptas sjukdomar som osteogenesis imperfecta (en ärftlig bind-vävssjukdom som medför osteoporos i varierande grad), olika kromosomavvikelser (såsom trisomy 3, 8, 13, 16, 18 och crie du chat-syndromet) och holoprosencephaly (missbildning som för-

<sup>22</sup> Se närmare Mehryar, A., Ahmad-Nia, S., Kazempour, S., *Reproductive Health in Iran: Pragmatic Achievements, Unmet Needs, and Ethical Challenges in a Theocratic System*, *Studies in Family Planning*, 2007:38 s. 354 f.

<sup>23</sup> Mehryar, A., m.fl., *Reproductive Health in Iran: Pragmatic Achievements, Unmet Needs, and Ethical Challenges in a Theocratic System* s. 355.

hindrar normal utveckling av hjärnan). De medicinska åkommor som ger rätt till abort kan också hänföra sig till kvinnan. Exempel på sådana åkommor är bland annat HIV-infektion som utvecklats till AIDS, hjärtsjukdomar och hudsjukdomar som *Phemphigus vulgaris* och allvarliga former av psoriasis.

Lagreformen sammanhänger med den medicinska utveckling som idag möjliggör upptäckten av fosterskador och missbildningar. Att abort numera medges vid allvarliga fosterskador och missbildningar har i den shiitiska rättstraditionen motiveras mot bakgrund hänsyn till för såväl individer som samhället (så kallad *maslahat umma*, samhällsnytta i den islamiska rättstraditionen) Något som sammanhänger med detta är det faktum att man med lagen också velat komma åt de omkring 80 000 illegala aborter som årligen genomförs i Iran och som många gånger är förenade mänskligt lidande, död och stora samhällskostnader.<sup>24</sup> De sociala och ekonomiska bördor som funktionsnedsättningar hos barn för med sig för de drabbade familjerna, i synnerhet för mindre bemedlade familjer, har genom lagen således indirekt erkänts som godtagbara skäl för abort. I detta avseende är den iranska lagen unik, eftersom liknande bevekelsegrunder oftast avvisats som ”oislamiska” av shiitiskt (och andra) rättslärda och otillräckliga för att motivera reformer av abortlagar.<sup>25</sup>

Samtidigt har lagen kritiserats för att vara tandlös när den på allvar inte uppnår sina syften. Många missbildningar som enligt lagen ger rätt till abort förutsätter komplicerade medicinska undersökningar (fosterdiagnostik) av hälso- och sjukvårdspersonal med specialistkompetens. För närvarande tillhandahålls denna utrustning framför allt i de större städerna, vilket begränsar möjligheterna för

<sup>24</sup> Hedayat, KM, Shooshtarizadeh, P, Raza, M, Therapeutic abortion in Islam: contemporary views of Muslim Shiite scholars and effect of recent Iranian legislation, *Journal of Medical Ethics*, 2006:32 s. 655.

<sup>25</sup> I modern tid har sunnitiska muftin (rättslärda som utfärdar religiösa och rättsliga ställningstaganden, ofta på begäran av individer som söker vägledning i religiösa angelägenheter) lämnat fatwor (religiösa och rättsliga utlåtanden) som stödjer abort när fostret är missbildat. Den egyptiske Yusuf al-Qaradawi, som numera bland annat har en framskjutet roll som expert i nyhetskanalen Al-Jaziras veckoprogram *al-Sharia wa al-hayat* (sharia och livet) har exempelvis utfärdat en fatwa där han anser att abort med anledning av fosterskador är förenligt med islam om det sker senast 40 dagar in på graviditeten. För en diskussion kring fatwor i modern tid som berör abort se, Rispler-Chaim, Vardit, *The Right to be Born: Abortion of the Disadvantaged Fetus in Contemporary Fatwas*, *The Muslim World*, 1999:89 s. 130-143.

många iranier att på ett realistiskt sätt göra bruk av lagen.<sup>26</sup> Därutöver kan många av de missbildningar som täcks av lagen inte upptäckas inom den tidsperiod där abort medges. Om de blivande föräldrarna inte bär på ärftliga sjukdomar, eller av andra skäl självmant initierar en utredning, kan missbildningar hos fostret således upptäckas för sent för att kunna åberopas av de som vill genomföra en abort. De stränga krav som den iranska lagen i praktiken uppställer för abort har förmodats även i fortsättningen tvinga många kvinnor till illegala och farliga aborter.<sup>27</sup> Att kvinnor som genomför en illegal abort, tillsammans med den som genomfört aborten, riskerar att avtjäna stränga fängelsestraff förutspås inte ändra denna situation.

Samtidigt har lagen bland konservativa kretsar kritiserats för att öppna dörrarna för omoraliska förbindelser, bland i synnerhet bättre bemedlade storstadsungdomar.<sup>28</sup> Bland kritikerna är farhågan att många graviditeter kommer att avslutas i förtid, under täckmanteln om att fostret lider av allvarliga skador.

### 1.13 Sammanfattande avslutning

Det föreligger inte något absolut förbud mot abort inom islam. Istället finns flera synsätt och tolkningar (bland dem även en minoritet som i alla lägen förbjuder abort). Även om abort ogillats av många rättslärda, har den under vissa förutsättningar tillåtits därför att det inte har gått att utläsa ett förbud i koranen och övriga rättskällor. Det kanske mest avgörande för när abort kan genomföras är hur långt graviditeten förflutit. Med hänvisning till den islamiska människoskapelseprocessen, där fostret från befruktningen i etapper slutligen förvärvar mänsklig status på den 120:e graviditetsdagen, har många rättslärda begränsat möjligheterna till abort till tiden före den fjärde graviditetsmånaden. När 120 graviditetsdagar förflutit antar fostret enligt detta synsätt mänsklig status vilket ger det de rättigheter som följer av att vara människa (bland annat skyddet mot att orättfärdigt berövas livet). I dessa fall kan graviditeten avslutas i förtid när den hotar kvinnans hälsa och liv.

<sup>26</sup> Hedayat, KM, Shooshtarizadeh, P, Raza, M, Therapeutic abortion in Islam: contemporary views of Muslim Shiite scholars and effect of recent Iranian legislation s. 656.

<sup>27</sup> Mehryar, A., m.fl., Reproductive Health care in Iran: Pragmatic Achievements, Unmet Needs, and Ethical Challenges in a Theocratic System s. 357.

<sup>28</sup> Mehryar, A., m.fl., Reproductive Health care in Iran: Pragmatic Achievements, Unmet Needs, and Ethical Challenges in a Theocratic System s. 357.

Den här uppsatsen har behandlat synen på abort inom islam med beaktande av framför allt de traditionella islamiska rättskällorna. Syftet har inte varit att tillskriva individer som definierar sig som muslimer en viss värdering, eller på annat sätt förbinda de islamiska rättskolornas tolkningar om abort med muslimer i Sverige. Jag vill poängtera det som redan har sagts, nämligen att muslimer i hög grad är en heterogen grupp, som representerar en mängd olika värderingar i grundläggande frågor. Jag anar att individer i allmänhet, bland såväl muslimer som personer som inte är muslimer, är okunniga om det närmare innehållet i islamiska (och andra) regler som rör abort. Det kan finnas föreställningar om vad islam säger om abort, bland såväl muslimer som personer som inte är muslimer. Dessa föreställningar behöver emellertid inte återspegla den islamiska lagen såsom den efterlevs i ett visst land eller en viss grupp av muslimer. Det är viktigt att inte kollektivera muslimer som en grupp av individer som delar värderingar och som i alla lägen vilar sitt beslutsfattande på eniga islamiska rättskällor. Samtidigt finns det, naturligtvis, personer som vänder sig till religionen vid beslutsfattande i frågor som de upplever som religiöst, etiskt och psykologiskt ansträngande och där denna uppsats kan bidra med kunskap om vissa grundelement om islamisk syn på abort.

Artikeln har strävat efter att understryka den mångfald som finns, inte bara bland muslimer, utan också inom islam. De islamiska källorna ger inte någon samstämmig bild av vad som gäller för abort. Diskussionerna om abort i de islamiska rättskällorna visar den potential som finns inom islamisk rätt i att konstruera regler med hänsyn till bland annat medicinska, ekonomiska och sociala, hänsyn. De exempel som i artikeln har lyfts fram genom de tunisiska och iranska abortlagarna visar att länder, utan att göra avkall från sin islamiska identitet, kan lagstifta olika i samma fråga. Och detta är inget unikt för abort. För snart sagt varje samhällsfråga finns en mängd lösningar inom muslimskt präglade rättsordningar, som ibland till och med står i motsatsförhållande till varandra. Likväl, med detta vill jag inte förtyliga spänningarna eller hävda att abort inte har betraktats som en känslig fråga i den islamiska kontexten – tvärtom, intressekonflikter tenderar att hårdna i spörsmål som rör grundläggande delar av religionen, såsom trossatser och frågor om liv och död.

Men varför är en artikel om abort inom islam viktig, om den nödvändigtvis inte återspeglar svenska muslimers värderingar

rörande abort, och så vis kan fungera som kunskapsunderlag i mötet mellan muslimer och hälso- och sjukvårdspersonal? Det finns flera skäl. Ett är att kunskapsspridning är särskilt viktig i frågor som av många kan upplevas som känsliga. För muslimer som vänder sig till sin religion vid ett svårt beslut som abort kan de finna tröst i att religionen inte fullständigt förbjuder abort utan tillåter den under vissa omständigheter. För en bredare allmänhet, som tidigare inte ägnat sig åt islamisk rätt, kan abortreglerna inom islam omkullkasta förutfattade föreställningar, förväntningar och myter om islamisk rätt i allmänhet, och om abort inom islam i synnerhet. Att ha insikt om dessa förhållanden kan vara goda utgångspunkter i det konkreta mötet där abortfrågor aktualiseras inom exempelvis den svenska hälso- och sjukvården.



