

SHARI'A: OM DEN ISLAMISKE STRAFFERETTEN (UQÛBÂT)

AV LASSE A. WARBERG

«... ild brenner på samme måte både her og i Persia, mens... det som er rett, er noe foranderlig».

(Aristoteles. Den Nikomakiske Etikk).

Kort om skrivemåten

Skrivemåten av de arabiske ordene i artikkelen følger skrivemåten i den islamske encyclopaedia Gibb/Kramers 1974. I noen tilfeller er det dog gjort unntak fra denne regelen. Koranen skrives som på »norsk«: »Koranen« er et innarbeidet ord. Når det gjelder ordene *ijtihâd*, *ijmâ* osv. følger jeg skrivemåten hos Schacht og Coulson dvs. uten d foran j. Schacht og Coulson er dessuten fulgt i de tilfellene ordene bare finnes hos dem og ikke i Gibb/Kramers encyclopaedia.

En takk til forsker Pervis Khazai, professor Thomas Mathiesen, stipendiat Gaute Skirbekk, førsteamanuensis Einar Thomassen og forsker Lars Gule som alle har lest artikkelen og kommet med nyttige kommentarer.

FORORD

Det kan være vanskelig å gi en eksakt og entydig beskrivelse av *Shari'a*-retten. Dette henger dels sammen med *Shari'a*-rettens lange forhistorie. Man har å gjøre med en rett som har mer enn 1300 års utvikling på nakken. Dels henger det sammen med de store brytninger i rettsoppfatninger og rettsfortolkninger som alltid har eksistert og som kanskje har blitt forsterket i de muslimske samfunn de siste hundre årene. Bare innenfor *Sunni-islam* – som er tema for denne framstillingen – er det snakk om fire ortodokse skoler, hver med sine fortolkninger og rettslige varianter. (*Maliki, Hanbali, Hanafi og Shafi'i*). Artikkelen er ment som en syntese av en del hovedlinjer i strafferetten. I noen tilfeller redegjøres det for dissens og uenighet.

Framstillingen er et forsøk på – utifra en juridisk og retts sosiologisk synsvinkel – å gi en beskrivelse av den *klassisk/historiske lære* om *Shari'a* på strafferettens område. Denne beskrivelse er basert på mitt valg av kildemateriale. Hva som er »gjeldende strafferett« i de forskjellige islamske land idag blir bare til en viss grad berørt. Framstillingen er bygget over først og fremst juridisk/historisk litteratur som igjen refererer til de klassiske, »guddommelige kilder«. Innenfor den klassiske versjonen (de klassiske versjonene) av *Shari'a* – retten finnes det betydelig rom for dissens og forskjellige tolkninger av kildene. At retten er gjenstand for uenighet og tolkningstvil er ikke noe spesielt for islamsk rett. Innenfor ethvert rettssystem finnes det delte meninger om hva som er korrekt fortolkning av kildene, hva som er rett og »gjeldende rett«.

Framstillingen er på mange måter tentativ – Jeg har forsøkt fange opp en del hovedsynspunkter som framkommer hos noen av de største islamologene – både viktige muslimer og europeiske forskere. Sentralt i denne sammenheng står Joseph Schacht (1991 som tar sitt utgangspunkt i Hanafi- rettskolen) Coulson (1978), Roberts (1980), Mahmassani (1961), Khadduri (1984) og An-Na'im (1990) m.fl. (Hvem jeg støtter meg til går fram av litteraturlisten og henvisningene i teksten). Jeg har valgt kilder som innenfor en europeisk kulturkrets av mange oppfattes som autoritative og pålitelige. Det er mulig dette valget av kilder kan oppfattes kontroversielt. Innenfor f.eks. en ortodoks islamsk kontekst er det mulig kildebildet ville sett helt annerledes ut. Det samme gjelder sannsynligvis en del av de fortolkninger som framkommer i den foreliggende artikkel.

Det er nærliggende å tro at f.eks. en historiker, en antropolog eller en religionsforsker med islam som spesialte ville ønsket seg en annen vinkling og metodikk i framstillingen. Artikkelen er lest gjennom og diskutert med representanter for ganske mange faggrupper: rettsvitenskap, religionsforskning, historie, filosofi, samfunnsvitenskap. Det ser ut til å være enklest å kommunisere med juristene og rettsosologene. Dette gjelder også *islamske* jurister. Selvom det finnes store kulturelle forskjeller mellom islamsk og norsk rett er det mulig å finne en viss felles faglig plattform. Dette henger bl.a. sammen med at det tross for store forskjeller, er snakk om »rettsvitenskaper« og rettsystemer.

Stoffet er som allerede påpekt valgt utifra en juridisk og rettsosologisk angrepsvinkel. Dette setter selvsagt sitt preg på hele framstillingen. Den måte stoffet er valgt ut har skjedd utifra følgende hovedhensyn:

1. Et ønske om å forsøke å finne fram til en korrekt ortodoks versjon av den klassisk/historiske Shari'a på strafferettens område. Dette er den versjonen som går fram av de kildene som er lagt til grunn.
2. Et ønske om å illustrere juristenes og »islamsk rettsmetodes« bidrag til rettsutviklingen, i spenningsfeltet mellom de strenge ortodokse »guddommelige kilder«, og juristenes ønske om å finne gode praktikable løsninger på fellesmenneskelige juridiske problemer. Både strafferetten generelt og tyveribestemmelsen i særdeleshet kan tjene som gode illustrasjoner til dette temaet.
3. Et ønske om å anskuelliggjøre den »historisk-klassiske« Shari'a-retten som *et rettsystem* – med alle sine særegenheter – på linje med andre typer rettsystemer.

1. Innledning:

Islam og *Shari'a* omtales hyppig i massemedia. De fleste mennesker forbinder sannsynligvis islam og *Shari'a* – den »kanoniske« islamske retten – med fenomener som militante fundamentalister i Algerie, dødsdommen over *Salman Rushdie* eller stening av utro kvinner i Iran. Det kan derfor være grunn til å minne om at dette tross alt er de mest dramatiske og eksessive utslagene av islam og *Shari'a*. Når det gjelder »dødsdommen« over *Salman Rushdie* er det dessuten delte meninger om den er juridisk holdbar etter *islamsk rett*.

Shari'a-retten, den klassiske islamske retten er et av verdens eldste og mest bearbejdet rettssystemer. Det er fremdeles et levende og aktivt rettssystem som regulerer og påvirker livet til 600-800 millioner mennesker i verden idag. Denne artikkelen er et forsøk på å gi et saklig rettsvitenskapelig bilde av visse av hovedtrekkene ved *uqûbât*-den strafferettslige delen av Shari'a i dens klassisk/historiske versjon.

2. Shari'a-rettens egenart:

»Islamic law is the epitome of Islamic thought, the most typical manifestation of the Islamic way of life, the core and kernel of Islam itself. The very term *fikh* »knowledge«, shows that early Islam regarded knowledge of the sacred Law as the knowledge par excellence« (Schacht 1991 s. 1).

Det vil være umulig å forstå *islam* uten et grundig kjennskap til den islamske retten. I sentrum av islam som etikk, religion og virkelighetsoppfatning står *Shari'a*, den klassiske, islamske retten, direkte basert på de to »primærkilder«: *Koranens* ord og *Muhammads* eksempel og utsagn: (*Sunna*: tradisjonen etter Muhammed, som er basert på den enkelte *hadith*). Disse kildene suppleres med *ijtihâd* - som har blitt forstått som det analogiske resonnement som utøves av visse spesielt kvalifiserte jurister. (Se nærmere pkt. 5). En fjerde kilde er *ijmâ* - enighet mellom de rettslærde om en rettsfortolkning og rettsoppfatning. Innenfor rammene av disse kildene finnes det betydelig rom for uenighet.

Formålet med den foreliggende artikkel er å framstille noen hovedtrekk ved *uqûbât*: den strafferettslige delen av *Shari'a-retten*. Med *Shari'a* siktes her til den klassiske, »kanoniske« retten innenfor islam. Det finnes få land som idag praktiserer den rene strafferetts-Shari'a. (Se nærmere pkt. 14). Shari'a-retten omfatter en rekke av livets forhold, men det som i juridisk henseende har størst praktisk betydning er familieretten, ikke minst kvinners og barns rettsstilling, ekteskapsreglene, arveretten, og tildels strafferetten. (Se Schacht 1991 s. 76 som også nevner rettsreglene om *Wakf*: en form for religiøse fond eller stiftelser). Innenfor *Sunni-islam*, som er tema for den følgende framstilling, opereres med en inndeling av Shari'a-retten i *uqûbât* (strafferett), *mu'âmalât* (sivilrett) og *ibâdât* (bestemmelser som angår religiøse forhold). (Gibb/Kramers 1974 s. 525, Maydani 1955 s. 223).

Den foreliggende artikkel er begrenset til de fire sunni-islamske rettsskoler: Disse er som nevnt Hanbali, Hanafi, Shâfi'i og Maliki. (Se om delingen mellom Sunni og Shi'a islam, og de islamske rettsskoler, Warberg 1991). Ca. 90 % av alle muslimer er Sunni-muslimer.

I noen islamske land har strafferettsdelen av Shari'a stadig sin betydning. Det er dessuten tilstede sterke brytninger i den islamske verden mellom de som ønsker å gjeninnføre eller opprettholde en eller annen utgave av den klassisk/historiske strafferetts-Shari'a, og de som ønsker en »moderne Shari'a«. (Se nedenfor pkt. 14). Når man snakker om den ortodokse Shari'a, skal man huske på at et hovedkrav fra de islamske »fundamentalister«

nettopp er en tilbakevending til »den rene Shari'a« på straffens område. At Shari'a-retten fremdeles er virksom og kan ha stor betydning ser man f.eks. på den berømte *Salman Rushdie-saken*. Ayatollah Khomeinis »dom« over forfatteren Salman Rushdie for hans bok »Satanske Vers« tar sitt utgangspunkt nettopp i den religiøse islamske strafferetten (Hadd-straffene, se nedenfor pkt. 3. Her tas bl.a. opp til drøftelse det rettslige grunnlaget for Rushdie-saken).

Shari'a betyr egentlig »den rette veg« på arabisk, og er betegnelsen på den veg mennesket må gå for å finne *Allâh* (Gud). *Shari'a* er samtidig også betegnelsen for *Allâh* (Gud) som lovgiver. (Gibb/Kramers 1974 s. 524). *Allâh*s lov er *ta'abbudî* hvilket betyr at den ikke kan være gjenstand for menneskets vurdering og kritikk. Hovedtanken er at mennesket må akseptere *Shari'a* som Guds lov per se.

»Allâh's law is not to be penetrated by the intelligence, it is ta'abbudî i.e. man has to accept it without criticism, with its apparent inconsistencies and its incomprehensible decrees, as wisdom into which it is impossible to enquire«. (Gibb/Kramers 1974 s. 525).

Som den følgende framstilling vil vise er likevel denne strenge modellen for rettens urøkkelighet på flere måter modifisert i praksis.

Shari'a-retten er i Vesten omhegnet med en rekke myter og misforståelser. (Se bl.a. Said 1985 og Kabbani 1988 om orientalismens fordommer, Maalouf 1984 og Donohue/Esposito 1982 om muslimske oppfatninger. Se og Walsh 1992). Dette henger dels sammen med negative holdninger til den islamske tro generelt, dels henger det sammen med uvitenhet om islamsk rett spesielt. Man skal heller ikke se bort fra at det i Vesten eksisterer en viss porsjon *berettiget* skepsis til den islamske retten, forbundet med bl.a. den islamske strafferetts karakter og egenart. Det er ikke helt uten grunn at den islamske strafferetten i Vesten har fått et dårlig rykte: Det er uunngåelig at man på et humanistisk grunnlag sjokkeres over straffebestemmelser som fastsetter avhugging av hender og føtter for tyveri, stening av menn og kvinner for utroskap, eller korsfestelse for landvegrøveri. Problemet er bare at mange nøyer seg med å forbli i denne sjokktilstand, denne moralske harme over de grusomme lemlestelses- og dødsstraffer, uten å forsøke å gå nærmere inn i og forstå den islamske strafferettens kompleksitet og egenart. Derved blir man lett hengende fast i mytene og klisjeene. For selv den islamske strafferetten i sin arkaiske karakter og med sine middelalderske straffeformer, er langt mer interessant og komplisert enn et overflatisk møte gir inntrykk av. På denne bakgrunn, og utifra det generelle behovet for mer kunnskaper om den islamske retten skal her gis en framstilling av noen hovedtrekk ved den islamske strafferetten generelt, og av tyveribestemmelsen innenfor *Shari'a*-retten spesielt.

Basis for *Shari'a* retten er den ortodokse tro på *Shari'a* som den guddommelige lov, manifestasjonen av Guds eget lovverk til menneskene. Juristen må operere innenfor rammen av guddomsretten, med respekt for Koranen og Sunna mv. Innenfor de klassiske islamske rettsoppfatningene kan ikke juristen på vanlig måte *skape rett* som hos oss. Hans primære oppgave er å finne og fortolke Guds rett. *»For the Muslim jurist there can*

only be interpretation-and never creation-of law » (David 1985 s. 462). Eller som Khadduri (1984) slår fast i sin bok om det islamske rettferdighetsbegrep (Khadduri 1984 s.136): »The Shari'a, consisting of the laws drawn from Revelation and Wisdom (Qur'an and Traditions) as well as from derivative sources (consensus and analogy) is considered to contain the justice laid down by the Divine Legislator. The scholars, in the great debate about justice, indicated the elements of justice which the Law contains ».

3. Islamsk strafferett – noen generelle kjennetegn.

Islamsk strafferett er bygget opp etter et grunnleggende skille mellom religiøse forbrytelser og andre typer forbrytelser. Historisk utgår denne distinksjonen sannsynligvis fra skillet mellom forbrytelsens to opphav: Forholdet til Gud (Guds straff) og forholdet til medmennesket (og den private gjengjeldelse). Den klassiske islamske retten har opprettholdt dette skillet, og man opererer med tre hovedtyper forbrytelser:

I. De som ifølge Koranen er de »religiøse forbrytelser«:

hudûd-forbrytelsene. (Entall: hadd). Det er uenighet i teorien om hvilke typer forbrytelser som faller innunder denne kategorien. Schacht (1991) opererer med fem forskjellige typer »hadd-forbrytelser«: Utroskap (ulovlig samleie: *zinâ*), tyveri (*sarika*), landvegsrøveri (*kat'al-tarik*) og enhver form for nytelse av alkohol (*shurb al-khamr*). Uberettiget anklage om ulovlig samleie regnes dessuten som en egen forbyttelse (*kadhf*). Ibrahim (1980 s. 45) regner også forsøk på statskupp og apostasi (frafall fra troen: *ridda*) blant »hadd-forbrytelsene«.

An-Na'im (1990 s. 108) går i utgangspunktet utifra seks hadd-forbrytelser, og mener dette er det vanlige blant de ledende jurister. Han innbefatter også *apostasi* og opprør under de klassiske hadd-forbrytelser. Det spesielle ved *An-Na'ims* framstilling av hadd-forbrytelsene er at han etter en kritisk gjennomgang av hadd-læren vil begrense antallet til fire. Han mener at det bare er *sarika* (tyveri), *zinâ* (utroskap: ulovlig samleie) *qadhf* (påstand om ulovlig samleie) og *haraba* (opprør), (evt. og landvegsrøveri) som kan regnes som de egentlige hudûd-forbrytelser. *An-Na'im* framhever videre at det også kan reises tvil om *alkoholbruk* kan regnes blant *hadd-forbrytelsene*. Han viser bl.a. til at verken Koranen eller Sunna fastsetter noen spesifikk straff for alkoholbruk. Schacht derimot (Schacht 1991.s. 179) regner alkoholbruk med blant hudûd-forbrytelsene.

Hovedregelen er at straffen for hudûd-forbrytelsene er spesielt nevnt i Koranen og kan ikke endres. (Det er likevel ikke fastsatt noen særskilt straff for apostasi i Koranen. Dødsstraff ved stening eller korsfestelse er heller ikke nevnt i Koranen). Dette betyr at det heller ikke kan utmåles en strengere straff enn de som er nevnt i Koranen. Straffen for de religiøse forbrytelser er svært alvorlig og varierer mellom: Dødsstraff ved stening (ved de alvorligste former for ulovlig samleie), halshugging eller korsfestelse (f.eks for landvegsrøveri kombinert med drap), håndsavhugging for tyveri, og i visse tilfeller pisking. (Schacht 1991 s. 175).

Salman Rushdie sakens rettslige grunnlag.

Apostasi som hadd-forbrytelse fortjener særskilt omtale. Denne forbrytelsen tiltrekker seg særlig oppmerksomhet fordi den er viktig i forbindelse med *Ayatollah Khomeinis* beryktede »dom« i 1989 over forfatteren Salman Rushdie for hans bok *Sataniske vers*. (An-Na'im 1990 s. 183. Waage 1989).

Det er egentlig noe uklart hva Rushdie er »dømt« for. Men sannsynligvis gjelder »dommen« apostasi: »... a charge of apostasy (ridda) which is presumably the offense Rushdie is supposed to have committed«. (An-Na'im 1990).

Khomeini har egentlig ikke felt en dom. Det er snakk om en *fatwa* : en sakkyndig juridisk uttalelse som en *mufti*; en spesialist på islamsk rett gir som svar på et spørsmål fra en dommer eller en privatperson.

Opp gjennom islams historie kjenner man mange eksempler på slike *fatwaer*. Noen er fredelige, noen avsier en »dødsdom«, som Khomeinis *fatwa*, eller den *fatwa* som ble utstedt av en tyrkisk *alem* mot »Tyrkias frigjører« Mustafa Kemal Atatyrk. (Boulares 1990 s. 105).

I Vesten er det særlig spørsmålet om *yringsfriheten* som har stått i fokus i forbindelse med Rushdie saken. I den islamske verden har andre juridisk/religiøse aspekter ved saken stått like sentralt. Foruten å ha krenket religionens fundamentene ved f.eks. å hevde at Koranen ikke er Guds ord, men skapt av mennesker (Waage 1989 s. 80. An-Na'im 1990 s. 182), eller ved å krenke Profeten Muhammed ved å insinuere at hans hustruer var horer mv. har Rushdie ifølge Khomeinis *fatwa*, som nevnt begått den kardinalforbrytelse å frafalle troen! De fleste klassiske islamske rettsskoler hevder at det er dødsstraff for apostasi.

Islams historie kjenner flere eksempler på at dødsstraff er blitt følgen av apostasi. Kanskje mest berømte er dødsdommene som har blitt felt over ledende *sufi*-islamske mystikere. Nevnes kan f.eks. perseren al-Hallâj henrettet i 922, som ble den store *sufi*-martyr. (Hitti 1985 s. 435).

Ifølge An-Na'im (1990 s. 109) er det tvilsomt om apostasi kan regnes med blant hadd-forbrytelsene. Han innrømmer riktignok at denne forbrytelsen er nevnt og sterkt fordømt i Koranen. Men Koranen fastsetter ikke noen *særskilt straff* for apostasi. An-Na'im hevder at både humanitære og politiske grunner taler for å begrense bruken av de strenge hadd-straffene, og at dersom dødsstraff skulle komme til anvendelse for apostasi burde dette være særskilt utmålt i *Koranen*. De fleste islamske skoler hevder at dødsstraff for apostasi kan baseres på Muhammeds *Sunna* som »rettskilde«. Når det gjelder Rushdie-saken påpeker An-Na'im at etter islamsk rett vil Rushdies *anger* og tilbakekalling av »kjetterske« uttalelser være et gyldig forsvar mot anklager om apostasi; »... *repentance and recantation of heretic views is always a complete defense against a charge of apostasy* ...« An-Na'im hevder at både dette faktum og en rekke andre juridiske svakheter ved Khomeinis *fatwa* gjør at den neppe er *gyldig etter islamsk rett*. Han peker

også på det forhold at Khomeini har gått utenfor sin jurisdiksjon ved å dømme en borger av et ikke-islamisk land etter islamske lover. Lederen av en islamsk stat har neppe noen kompetanse til å straffedømme borgere av en annen ikke-islamisk stat. Dessuten har Khomeinis fatwa brutt med det som av mange oppfattes som et av den islamske strafferettens grunnprinsipper om at den tiltalte har rett til »fair trial« og til å forsvare seg mot anklagene. (1990 s. 183).

Når det gjelder alvoret i situasjonen i forbindelse med spørsmålet om dødsstraff for apostasi kan det nevnes at den sudanesiske intellektuelle Mahmoud Mohamed Taha i januar 1985 ble henrettet i Sudan etter å ha blitt funnet skyldig i apostasi for sine synspunkter på behovet for reform av islam. (Se Taha 1984: Islams annet budskap. An-Na'im 1990 s. 184).

II. *Jinâyât*: (Ordet betyr egentlig krenkelse, fornærmelse).

(Schacht 1991 s. 177 og s. 181). Dette er forbrytelser som tradisjonelt straffes med bl.a. hevn og »blodpenger« (*kisâs* og *diya*: Ibrahim 1980 s. 45, Gibb/Kramers 1974). Også for disse forbrytelsene er straffen fastsatt i Koranen, og kan derfor ikke endres. Denne type forbrytelser er i hovedtrekk sammenfallende med »våre« forbrytelser mot liv, legeme og helbred – i første rekke drap og legemskrenkelser – og dessuten endel forbrytelser mot eiendom. (Ibrahim 1980 s. 45, Schacht 1991 s. 181). Spesielt for *jinâyât*-forbrytelser er at straffen ansees som et oppgjør mellom private parter. Det finnes ingen offentlig påtale ex officio. Skyldkravet når det gjelder *jinâyât* er ganske detaljert utformet. Rettsordenen beskytter muligheten for blodhevn, men setter samtidig grenser for hvor langt denne kan gå.

Sanksjonene kan komme i form av *kisâs*: gjengjeldelse, *kaffâra*: som sannsynligvis må oversettes med soning eller botsøvelse, eller *diya*: blodpenger.

Offeret (eller dennes familie) kan tilgi gjerningsmannen, mot at denne betaler »blodpenger« (*diya*). I et slikt tilfelle kan dog gjerningsmannen i tillegg utsettes for *ta'zir* straffer. (Se pkt. III). Den strengeste form for blodpenger har blitt satt til verdien av 100 hunnkameler. Utregningen er basert på en *hadith* (en tradisjon) etter Muhammed. (Gibb/Kramers 1974 s. 78). Blodpenger for en kvinne settes til halvparten av blodpenger for en mann. Full »erstatning« kan kreves ved tap av menneskeliv og ved tap av helt vitale organer som det bare er et av, f.eks. tunge, kjønnsorganer (og tap av skjegg!). Halv »erstatning« betales for legemsdeler det finnes to av: hender, føtter, tiendels »erstatning« skal gis for fingre og tær. (Schacht 1991 s. 185, Roberts. 1980 s. 82). Dersom offeret først har godtatt slik kompensasjon er han avskåret fra å iverksette andre tiltak mot gjerningsmannen. »...having once accepted a money payment, he is strictly forbidden to take any revenge on the murderer in future«. (Roberts 1980 s. 82).

III. *Ta'zir* straffen. (Ansett som en preventiv eller »rensende« straff).

(Ibrahim 1980 s. 45, Schacht 1991 s. 175, Coulson 1978 s. 132, Gibb Kramers 1974 s. 589). Dette er forbrytelser som ikke er spesielt nevnt i Koranen eller Sunna og som ikke er belagt med særskilt utmålte straffer. (Ibrahim 1980 s. 45). *Ta'zir* anvendes som den diskresjonære straffen. Ifølge Coulson ligger dette under den verdslige makt, som kan

bestemme både de prosessuelle vilkår, hvilke forbrytelser som er straffbare og hvilke straffer som kan anvendes. Straffen fastsettes i det enkelte tilfelle av dommeren.

Ta'zir forbrytelser kan f.eks. være falsk vitnesbyrd, brudd på reglene for fasten eller reglene for muslimenes bønn (salât), tyveri av en gjenstand med ubetydelig verdi, (Gibb/Kramers 1974 s. 589), åger (utbytting) og landsforræderi. (Ibrahim 1980 s. 46). De normale ta'zir straffene er fengsel eller pisking. De mer spesielle ta'zir straffer er bannlysning, offentlig fordømmelse og konfiskasjon av eiendom. Mange jurister mener at ta'zir-straffen ikke kan overskride hadd-straffens maksimum for fengsel og pisking, som er 100 piskeslag eller 1 års fengsel. (Coulson 1978 s. 133). Ifølge Ibrahim ansees også slike forbrytelser som former for ulydighet mot Gud. (Ibrahim 1980 s. 45). Beviskravene ved ta'zir straffene er enklere enn ved hudûd-straffene. Dommeren kan basere seg på en tilståelse fra siktede (som ikke kan trekkes tilbake), eller på to vitneutsagn. (I dette tilfellet kan vitnene være en mann og en kvinne). (Gibb/Kramers 1974 s. 589).

5. *Ijtihâd* – en islamsk fortolkningsteknikk.

Kildebruk og tekstfortolkning er viktige elementer i den klassiske islamske metodelære. Dette har bl.a. skjedd via den kompliserte teknikk som i islamsk jurisprudens (*usûl al-fikh*) kalles *ijtihâd*.

Usûl al-fikh er læren om rettens røtter eller prinsipper. De fire klassiske kilder er som allerede nevnt: *Koranen*, *Sunna* (Muhammeds eksempel og utsagn), *ijmâ* (enighet mellom de rettslærde) og *kiyâs/ijtihâd*: (Det analogiske resonnement).

Ijtihâd blir av mange beskrevet som det metodisk/analogiske resonnement som den kvalifiserte »jurist« (*mujtahid*) utøver for å finne fram til en rettsregel som ikke er behandlet (eller ikke er tydelig nok behandlet) i Koranen, Sunna eller tidligere *ijmâ*. (Se Gibb/Kramers 1974 s. 158, Weeramantry 1988 s. 40, Schacht 1991 s. 69, Pearl 1979 s. 15, Rahman 1978 s. 10). *Ijtihâd* som normalt sees sammen med begrepet *kiyâs* (*qiyâs*: analogi) er »juristens« logisk/analogiske resonnement. *Ijtihâd* tar sikte på å finne analogier til Koranen og Sunna, eventuelt til *ijmâ* (*idjmâ*) og kan ikke krenke disse kildene. *Ijtihâd* har blitt beskrevet som menneskets ytterste innsats og streben etter å finne fram til Guds lov i de tilfellene denne er uklart beskrevet i Koranen eller Sunna. (D.B. Macdonald i Gibb/Kramers 1974).

Hourani (1991) formulerer bakgrunnen for *Ijtihâd* resonnementet ved å understreke det analogiske element: »Confronted with a new situation, those who were qualified to exercise their reason should proceed by analogy (*qiyas*): they should try to find some element in the situation which was similar, in a relevant way, to an element in a situation on which a ruling already existed. Such a disciplined exercise of reason was known as *ijtihâd* ...« (*Hourani* 1991 s. 68).

Pearls definisjon i dette tilfellet er følgende: »... *ijtihâd* can be seen to be a method by which the will of Allah is discovered.« (1979). Han framhever at enhver form for *ijtihâd* ser ut til å ha som sitt endelige siktemål å finne Guds egentlige vilje og ønske.

Ved siden av *kiyâs/ijtihâd* kan og nevnes de mer spesielle fortolkningsteknikker: *istihsân* (som innebærer få unngå en unødig bruk av analogi fordi dette f.eks. vil føre til et unødig hardt resultat) og *istislâh* (*maslaha*, som betyr å legge vekt på det alment gode, eller fremme menneskelig velferd).

(An-Na'im 1990 s. 25, Gibb/Kramers 1974 s. 184, Schacht 1991 s. 60). Det har blitt hevdet at begge deler kan ansees som særlige former for utøvelse av *ijtihād*. (Pearl 1979 s. 15, An-Na'im 1990 s. 51 som viser til John Esposito). An-Na'im sier det slik: »According to Esposito, *istihsan* (juristic preference) and *istislah* (public good) are two modes of *ijtihād* ...«. Coulson (1978 s. 91) ser disse teknikkene i en historisk kontekst mer som selvstendige fortolkningsteknikker særlig anvendt av henholdsvis Hanafi (*istihsan*) og Maliki (*istislah*) skolen. Det ser ut til slike fortolkningsteknikker opprinnelig falt innunder det friere juridiske resonnement; *ra'y* som juristene på tidlige stadier av rettsutviklingen benyttet seg av.

Læren om kiyās/ijtihād er nært knyttet til den store islamske rettslærde Al-Shāfi'i, (767-820) som kanskje er den mest berømte av alle islamske jurister. Han har sitt navn knyttet til Shāfi'i-rettsskolen. (Coulson 1978 s. 63, Schacht 1991 s. 60). Al Shāfi'i's lære tok sikte på å bringe islamsk jurisprudens inn i mer logisk- stringent former. Shāfi'i bidro til nærmere presiseringer og innstramninger av ijtihād-resonnementet, særlig ved det som her er beskrevet som ijtihād/kiyās. (Schacht 1991 s. 70).

Anvendelsen av fortolkningsteknikker basert på det selvstendige resonnement ble i løpet av islams historie betydelig innsnevret ved den tiltakende konserverings – og tilstivningsprosess som islamsk rett ble utsatt for. Ifra ca. år 1000 snakker de fleste innenfor islamsk rett om »*The Closing of the Gate of Ijtihād*«. (Coulson 1978 s. 62, 182. Schacht 1991 s. 69). I dette ligger at teknikkene som muliggjorde bruk av dette menneskelige resonnement i stor grad ble erstattet av mer slaviske kopierings – og gjentakelses-teknikker. (Gibb/Kramer 1974 s. 562).

Det eksisterer i teorien en viss uenighet om dette spørsmålet. Det ser ut til at de fleste forfattere både muslimer og vestlige eksperter, aksepterer ideen om »*The Closing of the Gate of Ijtihād*«, og at på 1000-tallet forsvant denne fortolkningsformen. Men det finnes avvikende synspunkter på dette, forfattere som mener at *ijtihād* egentlig ikke opphørte innenfor Sunni-islam. (Innenfor Shia-islam har *ijtihād* aldri blitt avskaffet). Når det gjelder slike divergerende synspunkter på *ijtihād*, se Fard (1992) som viser til Wael B. Hallaq (1984).

Det bør nevnes at det i moderne tid har hevet seg sterke røster til fordel for en *neo-ijtihād*, en fornyet rett til bruk av det menneskelige resonnement. Det ser ut til at en slik »*neo-ijtihād*« har fått et ganske bredt gjennomslag i dagens islamske samfunn. (Se Coulson 1978 s. 202, Schacht 1991 s. 102, An-Na'im 1990 kap. 3).

I denne sammenheng bør pekes på at den verdslige makt (kalifen) ikke har hatt noen lovgivningsmakt innenfor islam, jfr. Schacht (1991 s. 53) som sier: »... the caliph, though otherwise the absolute chief of the community of Muslims, had not the right to legislate but only to make administrative regulations within the limits laid down by the sacred Law«. (Ibid s. 53). Se og Montgomery-Watt (1987) som også framhever at kalifen ikke har lovgivningskompetanse. David (1985) slår fast at ingen verdslig politisk makt kan gi eller endre loven. I dette henseende er den islamske retten uforanderlig: »Muslim law, established according to a tenth century teaching, is immutable; Islam recognises no authority as having the power to modify it. The rulers of Muslim states cannot create law or legislate; they may

only make administrative regulations within limits defined by Muslim law and covering subjects which do not overlap or conflict with it. (1985 s. 461).

Coulson (1978 s. 132 flg.) peker på at kalifen likevel hadde stor makt: *»Although the doctrine expressed to perfection the concept of a state founded upon the rule of God's law, it never seriously challenged the ruler's autocratic power to control the practical implementation of that law: and it finally reached the point of abject surrender and recognition of its total impotence by acknowledging the principle that obedience was due to the political power whatever its nature ...«*

Her er ikke plass til å gå videre i dybden når det gjelder disse mer rettsteoretiske spørsmålene. Istedet skal sees nærmere på resultatet, eksemplifisert ved hvordan tyveriregelen har utviklet seg. Man står overfor et rettslig spørsmål som i utgangspunktet er utilfredsstillende behandlet i de klassiske kilder (Koranen og Sunna). Koranen nøyer seg med å slå fast straffen. Det sies ikke noe om *hva* som kan betegnes som et tyveri, eller om det finnes en *nedre grense* for tyveri. Det sies ikke noe om mulige *unntak* fra bestemmelsen på grunn av f.eks. nød, sult, fattigdom eller tyverigjenstandens karakter. Som det vil framgå av det som sies i det følgende, har juristene i praksis bidratt til å utvikle en lære om tyveri som i endel henseender differensierer Koranens strenge utgangspunkt, og som gjør visse unntak fra Koranens kategoriske hovedregel.

Tyveriregelen skal her framstilles under følgende hovedpunkter: Først skal tas opp spørsmålet om selve tyveribegrepet og den nedre grense for tyveri. Deretter sees nærmere på en rekke unntak som er utviklet fra den strenge tyveristraffen. Her kommer inn bl.a. nødrettsliknende betraktninger, forhold som angår tyverigjenstandens karakter, nære relasjoner mellom tyven og eieren osv.

6. Koranens tyveribestemmelse.

Koranens strenge regel om tyveri (*sarika*) lyder kort og godt som følger:

»Tyven, mann som kvinne, hugg av deres hender, som en gjengjeldelse de har fortjent, og som en preventiv straff fra Gud ...«

(Koranen 1989. Sura 5, vers 42).

Dette er Koranens grusomme, ufullstendige ad hoc regel om tyveri. I utgangspunktet er Koranens straff for tyveri ubetinget og ubønnhørlig. Tyveri straffes med håndsavhugging. (Gjentatt tyveri kan eventuelt straffes med avhugging av en fot eller den andre hånden).

Man ser samtidig at i samme Sura (kapittel) i Koranen er også talionsprinsippet slått fast («som en gjengjeldelse»). Et utgangspunkt for den islamske strafferetten er ideen om den nødvendige gjengjeldelse. Det kan og vises til Sura 5, vers 49 i Koranen hvor det sies: *»Deri har Vi foreskrevet for dem: Liv for liv, øye for øye, nese for nese, øre for øre, tann for tann, og for sår gjengjeldelse. Men den som eftergir som et offer kan deri finne soning...«* Sura 5, vers 49. (Se Roberts 1980 og Schacht 1991).

Tyveribestemmelsen reiser en del grunnleggende spørsmål både om islamsk rettsmetode generelt, om islamsk strafferett (*uqûbât*) i sin alminnelighet, og om tyveribestemmelsen (*sarika*) mer spesielt. De to klassiske »rettskilder«: *Koranen* og *Sunna* er begge ufullstendige som kilder når det gjelder tyveri. Den nevnte bestemmelse i Sura 5, vers 42, er det eneste som står i Koranen om tyveri. Heller ikke Muhammeds Sunna gir særlig vegledning.

De videre oppfatninger som er utviklet omkring tyveriregelen, fortolkninger av straffbarhetsbetingelser, unntaksregler mv. er utviklet av islamske jurister gjennom lang tid og med tydelige innslag av praktisk sans og ønske om å finne realistiske løsninger på et viktig strafferettslig problem som er utilfredsstillende behandlet i de opprinnelige, klassiske kilder. De fortolkninger av tyveriregelen som idag finnes innenfor Shari'at-retten er som nevnt derved samtidig et viktig eksempel på *juristenes bidrag* til rettsutviklingen i de tilfellene kildene er sparsomme og gir et utilfredsstillende resultat.

Et grunnleggende spørsmål som må besvares er: Hva er et tyveri etter islamsk rett? Finnes det en nedre grense for de mer bagatellmessige handlinger? Hva er eventuelt den nedre grense for tyveri etter islamsk rett? Etter norsk rett går den nedre grense for tyveri ved naskeri. (Strfl. §§ 257 og 391 a). Det opereres med naskeri der straffeskylden må regnes for liten pga. bl.a. gjenstandenes ubetydelige verdi. Her faller man utenfor tyveribestemmelsen i straffeloven. Finnes det tilsvarende grenser etter islamsk rett? Svaret ser ut til å være ja. Det opereres i litteraturen med en nedre økonomisk grense for hva som kan regnes som tyveri.

Men når det gjelder størrelsen på dette beløpet er oppfatningene noe varierende i litteraturen. Roberts hevder (1980 s. 91) at den nedre grense for tyveri er satt til en kvart dinar. (En dinar var en arabisk gullmynt). Under denne grensen skal ikke tyveristraffen fullbyrdes. Schacht hevder på sin side at den nedre grense for tyveri er ti dinarer. (1991 s. 179). Samme beløpsgrense finnes hos Coulson (1978 s. 40).

7. Unntak fra tyveriregelen/tyveristraffen. Nødsituasjoner, forholdet mellom tyven og eieren, gjenstandens karakter og verdi osv.

7.1. Nødsituasjoner etter islamsk rett.

Nød vil i visse tilfelle fritte for skyld etter islamsk rett. En *hadith* (beretning) etter Muhammed er forstått slik at den gjør viktige unntak fra straffereglene i nødsituasjoner. Den lyder:

» ... *my community is excused for what it commits under duress, in error, or as a result of forgetfulness*«. (Madkour 1980).

I en del situasjoner kan det derfor gjøres unntak fra den strenge tyveristraffen pga. nød. Madkour nevner i denne forbindelse også en *fatwa* som slår fast at hadd-straffen ikke

skal fullbyrdes overfor den som har stjålet pga. sult : ...«*Ibn Abbas (profetens onkel) passed a legal opinion (fatwa) whereby hand amputation was forbidden for anyone who stole or slaughtered a beast of burden in order to satisfy his hunger*». (1980 s. 115). Umar (den andre kalif etter Muhammed) var villig til å gjøre unntakene pga. sult enda mer omfattende: Han hevdet at tyveristraffen ikke skal eksekveres i hungerperioder. »*A thief's hand should not be cut off when there is famine*«. (Ibid s. 115).

I tillegg til disse mer generelle nødsituasjoner, finnes mer spesielle unntak som henger sammen med tyverigjenstandens karakter eller andre særegenheter ved selve situasjonen. I noen tilfeller er »nøden« direkte forbundet med type gjenstand som stjeles. Dette gjelder f.eks. typiske ferskvarer som brød, melk, frisk frukt, fisk osv. Tar man slike gjenstander kan man slippe hadd-straffen som tyv »... *a thief's hand shall not be cut off if he steals such stuffs as are quickly perishable, since it is possible that he took them owing to hunger*«. (Roberts 1980 s. 93 viser til samme regel innenfor jødisk rett : »*Men do not despise a thief if he steal to satisfy his soul when he is hungry ...*«). Men det er mulig at tyven kan bli pålagt en annen type straff. (Jfr. ta'zir).

Nød kan begrunne unntak også fra andre straffebestemmelser.

Den som dreper en annen i selvforsvar kan fritas for straffen som drapsmann. Maydani viser i denne sammenheng til en egyptisk fatwa: »*The principle of self-defense is well established in Islamic law. If a person draws a sword on another, the person attacked may in self-defense kill the attacker without suffering punishment of any kind*«. (Maydani 1955 s. 225). Også i andre situasjoner kan nødrett være relevant. Islamsk rett kan således gjøre unntak fra de strenge forbudene mot å spise svinekjøtt dersom man er i ørkenen og ikke har annet å spise, eller forbudet mot å drikke alkohol og man ikke har annet drikke. På samme måte kan krigeren til hest ansees skyldfri om han utfører sin bønn til hest og bryter de obligatoriske krav til hvordan bønnen skal utføres.

7.2 Andre unntak fra tyveristraffen.

7.2.1. Unntak fra tyveristraffen på grunn av at gjenstanden *ikke har en kommersiell verdi*. Hovedregelen etter islamsk rett er at tyverigjenstanden må ha en kommersiell verdi. Tyveri av »ikke-kommersielle« gjenstander kan unntas fra »hadd-straffen«. Dette gjelder selvom de skulle være svært verdifulle. Denne unntaksregelen har ført til at tyveri av bibelen, Koranen eller av kors kan fritas for straff. Samme gjelder tyveri av en fri mann eller en fri manns barn, (for disse er ingens eiendom. En slaves barn kan derimot stjeles), eller alkoholholdige drikker, kortstokker og andre spillgjenstander. (Se Roberts 1980 s. 92, Schacht 1991 s. 180). Også i disse tilfellene er det mulig at tyven straffes på annen måte. (Jfr. Ta'zir).

7.2.2. Unntak fra tyveristraffen kan videre skje dersom *gjenstanden ikke er beskyttet eller underlagt direkte eiendomsrett*. Det ser ut til at gjenstander som ikke direkte kan beskyttes eller som ikke er underlagt spesiell eiendomsrett kan tas av enhver. Dette gjelder f.eks. tørt gress, ved, fugler, fisk i vannet, vilt på land (sålenge det ikke foreligger noen åpenbar eiendomsrett). (Schacht 1991 s. 180). (Man kan snakke om en form for allemannsrettigheter innenfor islamsk rett). Schacht peker også på de unntak som gjøres dersom en gjenstand er offentlig eiendom. Det kan også gjøres unntak fra tyveriregelen dersom man selv er medeier.

7.2.3. Unntak fra tyveriregelen som følge av nære relasjoner mellom tyven og eieren. Ifølge den islamske retten kan tyveristraffen bortfalle om en mann stjeler fra sin kone, eller en kone fra sin ektemann. Det samme gjelder om man stjeler fra nære slektninger, eller en gjest fra sitt vertskap. (Roberts 1980 s. 91. Schacht 1991 s. 180). Bakgrunnen for denne unntaksregelen er sannsynligvis en spesiell *hadith* hos Muhammed: En ung kvinne kom til Muhammed og beklaget seg over at mannen var gjerrig og ikke ga henne penger til underhold for seg og sitt barn. Hun spurte Muhammed hva hun skulle gjøre? Muhammed svarte at hun skulle ta fra mannen sin de penger hun trengte til seg og sitt barn og at dette ikke kunne regnes som tyveri. (Madkour 1980 s. 115).

7.2.4. Et vilkår for at tyveristraffen skal komme til anvendelse er at tyverigjenstanden er »tatt med« av tyven. (Schacht 1991 s. 180). Dette innebærer ifølge noen rettskoler at dersom tyven blir tatt på fersk gjerning inne i huset kan »hadd- straffen« bortfalle. Det hevdes også at dersom tyven får gitt tyvegodset videre til noen andre som befinner seg utenfor huset, kan »hadd-straffen« neppe anvendes.

8. Kravet til subjektiv skyld.

Et kjennetegn ved den klassiske islamske retten er dens fragmentariske, kasuistiske karakter. Retten i *Koranen*, *Sunna* og *ijmâ* er en ad hoc type juss knyttet til konkrete saker og enkeltstående rettsstille. Det er utviklet få ferdige rettsteorier. Dette til tross for de mange bidrag juristene og rettsvitenskapen har kommet med gjennom sine metoder og fortolkningsteknikker. Noen samlet lære om straffbarhetsbetingelser mv. kan man f.eks. ikke finne innenfor den islamske retten (Schacht 1991 s. 187). Heller ikke generelle regler for formildende omstendigheter, forsøk, medvirkning, konkurrens osv. er ferdig utviklet. Det ser likevel ut til at det har blitt utviklet en skyldlære innenfor den islamske strafferetten.

Det som for det første kan slås fast er at den islamske strafferetten baserer seg på *personlig skyld*. Og den enkelte er ansvarlig for sine (og bare sine) handlinger. En *hadith* fra Muhammed er i denne sammenheng illustrerende. Muhammed sier: »No man bears the guilt of his father's or brother's crime « (Madkour 1980 s. 107). Samme prinsipp er slått fast i *Koranen*, Sura 35, vers 19: »Ingen kan bære en annens byrde«. (*Koranen* 1989).

Madkour (1980) mener at islamsk rett er basert på ideen om menneskets frie vilje. På denne basis er det videreutviklet en lære om subjektiv skyld.

»Punishment is inflicted on a person who is sensible and able to exercise his own free will«. s.106).

(Se dog Gule 1988 som viser til *al-Ash'aris* lære om den teologiske determinisme innenfor islam)

Også selve innholdet i det subjektive skyldkravet ser ut til å være videreutviklet noe, selvom det kan være vanskelig helt presist å få tak på hva som ligger i det. Når det gjelder hudûd-forbrytelsene framhever Madkour (1980 s. 107) at straffbare kan komme på tale for »intentional« og »premeditated« kriminalitet. Dette må sannsynligvis bety at hudûd

forbrytelsene kan straffes dersom de er utført med *forsett*. (jfr. Strfl. § 40) eller *overlegg*. (Men det må tas et visst forbehold for språklig/fagterminologiske variasjoner på dette punkt).

9. Beviskrav mv.

9.1. De alminnelige beviskrav.

Islamsk strafferett stiller omfattende krav til beviset. I utgangspunktet er tilståelsen et bevis for skyld. Men i hadd-saker kan tilståelsen alltid trekkes tilbake. Schacht (1991 s. 177) hevder endog at det normalt foreligger en presumpsjon for at dommeren (kâdien) i saker hvor det foreligger en tilståelse, eksplisitt bør nevne for tiltalte muligheten for å trekke tilståelsen tilbake.

Dersom ingen tilståelse foreligger, kreves vitner. Vitneprov (*shahâda*) regnes som det viktigste bevis. (Schacht 1991 s. 192). Reglene for krav til vitner er nøye regulert innenfor den ortodokse lære. Hovedregelen er at det kreves to voksne, mannlige (evt. en mannlige og to kvinnelige) vitner som muntlig framlegger sitt vitnemål. I visse tilfeller er kravene enda strengere. Ved anklage om ulovlig samleie (*kadhif*) kreves det fire mannlige vitner som alle avlegger vitnesbyrd om at de med egne øyne har sett »forbrytelsen« utført. Det stilles strenge krav til vitnene. Alle vitner må være av høyeste moralske og religiøse standard (»*adl*«—»plettfri«, som ingen har noe å utsette på. Betyr også rettferdig). (Gibb /Kramers 1974 s. 16). Dessuten vil gyldighet av vitnesbyrd fra kvinner være begrenset til saker som kvinner ansees for å ha spesielt greie på, f.eks. spørsmål angående fødsler, graviditet osv. Innenfor den klassiske lære hevdes at skriftlige dokumenter ikke teller medmindre de kan bekrefte muntlig av vitneutsagn. I praksis har dog skriftlige bevis fått en stadig stigende betydning. (Schacht 1991 s. 83, s. 193). Indirekte bevis godtas ikke. (Ibid s. 176, 193). (Coulson 1978 s. 125.). Det blir hevdet at det ikke er tillatt å krysseksaminere vitnene. Det ser ut til at dommeren er bundet til vitneutsagnene, og må basere sin konklusjon på disse. Coulson (1978) formulerer det slik: »*The rigidly formalistic and mechanical nature of Shari'a procedure left little or no scope for the exercise of any discretion by the qadi...*« (Ibid s. 126).

9.2 Øvrige krav.

Forat dommeren skal kunne konstatere at det foreligger et tyveri må også endel andre særlige betingelser være oppfylt: Han må ha brakt på det rene *hva* som ble stjålet, verdien av tyvegodset, *hvem* som var eier av gjenstanden, *hvor* gjenstanden ble stjålet og *når* tyveriet fant sted. Dette må det spørres om også når det foreligger en *tilståelse* (Roberts 1980 s. 91).

10. Prosessuelle regler. Særlig om kâdi-domstolen.

Ifølge den klassiske lære er det *kâdien* - »den religiøse dommer« - som håndhever Guds lov. Saker om hudûd-forbrytelsene prøves av *kâdien* for *Shari'a domstolen*. (Coulson

1978 s. 129, Gibb/Kramers 1974 s. 201, Schacht 1991 s. 188 flg.). Det fantes og andre domstoler, særlig kan nevnes den verdslige domstolen: *Mazalim-domstolen*, en særskilt klagedomstol (*nazar-fil-mazâlim*). Skillet mellom disse to domstolene følger skillet mellom den religiøse og den verdslige domsmakt. Under *mazalim-domstolen* hører bl.a. klagesaker på kâdien, andre straffesaker enn de som angår de religiøse hudûd-forbrytelsene, eiendomstvister mv. (Schacht 1991 s. 51. Hourani 1991 s. 114).

Kâdi-domstolen består kun av en dommer (*kâdi*) som treffer den endelige dom. Men dommeren har sine hjelpere, den viktigste er hans sekretær. Ofte har kâdien dessuten et råd av jurister ved sin side som kommer med forslag, uten å ha noen dømmende kompetanse. Dommerens viktigste oppgave er å avsi en rettferdig dom, og behandle begge parter i en sak som likeverdige, sålenge de er troende. Dommen kan ikke ankes. Det finnes ingen ankeinstans. Dommeren kan heller ikke annullere sin dom: »... *there is no means of reversing an unjust judgment* ...« (Schacht 1991 s. 189). I visse tilfeller kan dommeren dog omgjøre sin beslutning dersom prosessuelle feil er begått. (Khadduri 1984 s. 146). Det stilles strenge krav til kâdien. (Khadduri 1984 s. 145. Gibb/Kramers 1974 s. 201). Dommeren er *kâdi-adl* («den rettferdige dommer»). Dommer kan man bare være om man er en fri (ikke slave), voksen, mannlig muslim.

Det er en viss uenighet i teorien om også en kvinne kan bli dommer. Joseph Schacht hevder (1991 s. 188) at også en kvinne i teorien kan oppfylle kravene som stilles til en dommer. »... *a woman may, in theory qualify to be a kâdi* ...« Men dette gjelder neppe i *hadd*-kriminal saker. (1991 s. 198).

Videre stilles det krav om at dommeren er fysisk og psykisk frisk og ved sine fulle fem slik at han kan utøve et godt skjønn. Det legges særlig vekt på at han har god hørsel og godt syn. Han må ha godt kjennskap til *Shari'a-retten*, både de grunnleggende regler og prinsipper, og metoden for anvendelse av *kiyâs* (analogier). (Khadduri 1984 s. 146). Videre stilles det strenge krav av moralsk art til dommeren. Khadduri sier det slik: Dommeren må være: » ... *truthful, trustworthy, sinless, and beyond suspicion of bias in all religious and temporal actions* ... « (1984 s. 146). Dommeren er inhabil i forhold til sine nærmeste slektninger, idet han ikke kan avsi en dom i favør av disse. Kâdiens kompetanse er ikke begrenset til de rent juridiske oppgaver. Han skal i tillegg til de alminnelige dommerfunksjoner, ivareta de foreldreløses eller umyndiges interesser, forvalte milde stiftelser, og ivareta offentlige interesser i andre henseender mv. (Schacht 1991 s. 188).

Bevisbyrden i saken påhviler saksøker. (Ibid s. 190). Dommen avsies muntlig og skrives ned i to eksemplarer. Det ene eksemplaret oppbevares i domstolens arkiver. Ifølge den klassiske lære teller ikke tidligere dommer som prejudikater. »*There is never any reference to decided cases in works on muslim law, and it does not appear that the kâdis, who administer muslim law, have ever recognised the authority of judicial precedent*«. (David 1984 s. 113). Grunntanken er sannsynligvis at enhver domsavsigelse skal føres tilbake til de klassiske, de opprinnelige kilder.

11. Straffen for tyveri og straffens fullbyrdelse.

Straffen for tyveri er som allerede nevnt lemlestelsesstraffen. Første gangs tyveri straffes med avhugging av høyre hånd. Ved gjentatt tyveri er straffen ifølge noen rettskoler avkutting av venstre fot, deretter venstre hånd osv. Det hersker dog endel uenighet mellom de forskjellige rettskolene angående straffeformene. Hanafi-skolen (den største rettskole innenfor Sunni-islam), vil ikke forfølge lemlestelsesstraffen videre etter tapet av høyre hånd. (Roberts 1980 s. 90).

Det kan i denne sammenheng også vises til en uttalelse fra Ali (den fjerde kalif og Profetens svigersønn) som pekte på at det vil være skammelig overfor Gud at en mann ble påført slike lemlestelsesstraffer at han etter straffens utførelse ikke kan greie å gripe noe fordi han ikke har hender, og ikke gå noe sted fordi han ikke har føtter. (Roberts 1980 s. 90).

Alternativet til lemlestelsesstraffen er pisking eller fengsel. Utførelsen av straffen er underlagt visse særregler. Hånden skal kuttes av ved håndleddet. Dersom tyvens andre hånd allerede er kuttet av eller ødelagt, eller han har mistet tommelen eller minst to andre fingre på den andre hånden skal han slippe haddstraffen. Lemlestelsen av tyven kan ikke skje når det er ekstremt varmt eller ekstremt kaldt. (Roberts 1980 s. 91). Videre kan det se ut til å gjelde en generell regel om at straffens fullbyrdelse skal utsettes dersom gjerningsmannen er syk eller gravid. (Madkour 1980 s. 111). I de islamske land der denne type lemlestelsesstraff fremdeles praktiseres, blir lemlestelsen ofte utført av leger, på et sykehus og med bedøvelse.

12. Kritikken mot hudûd-straffene.

Hudûd-straffene har blitt sterkt kritisert både av muslimene selv og av utenforstående. En omfattende kritikk av hele Shari'a-rettens system og konservatisme finnes hos *den muslimske, sudanesiske jurist Ahmed An-Na'im* i hans interessante og radikale bok om reform og fornyelse av den islamske retten. (An-Na'im 1990). Når det gjelder anvendelse av hudûd-straffene peker An-Na'im på at disse strenge og brutale straffene i et islamsk samfunn må begrenses til et absolutt minimum. Han er videre i tvil om slike straffer kan få anvendelse på *ikke-muslimer* som oppholder seg i muslimske land. I Sudan har hudûd-straffene i betydelig grad og med grusomme resultater blitt anvendt på *ikke-muslimer*. An-Na'im framhever videre at hudûd-straffene kun bør anvendes dersom de adekvate samfunnsforhold av økonomisk og kulturell art er etablert i de muslimske samfunn. I denne sammenheng kan og framheves det synet som forfektes av den egyptiske forfatter *Najib Mahfûz* angående bruken av hudûd-straffene i dagens samfunn. (Donohue/Esposito 1982 s. 239). Mahfûz hevder at hudûd-straffene bare kan ha sin berettigelse innenfor et gjennomført islamsk samfunnssystem. Han mener at man ved å anvende hudûd-straffene i f.eks. det egyptiske samfunn idag benytter islamske straffeformer til å beskytte et ikke-islamsk samfunn. (Se nærmere om dette nedenfor pkt. 14).

13. Mekanismer som begrenser bruken av hadd-straffen.

Det kan se ut til at det både ikraft av »juridisk teori«, og som følge av mekanismer i selve hadd-straffesystemet, finnes visse innebygde bremses på anvendelsen av hudûd-straffene i praksis. Dels er det snakk om *bevismessige og prosessuelle krav* som er vanskelige å oppfylle, dels kommer inn som en mulig underliggende forutsetning at de strenge hudûd-straffene i betydelig grad er etablert som skremmel, og at veggen skal være ganske lang fram til straffens eksekvering. For å ta et konkret eksempel: Straffen for *apostasi* (frafall fra troen) er døden (for mannen. For kvinnen er det fengsel og pryl hver tredje dag inntil hun vender tilbake til troen). Men en lære går ut på at før straffen eksekveres skal dommeren gi siktede en betenkningstid på tre dager, og et tilbud om å vende tilbake til troen. (Schacht 1991 s. 187).

Schacht (1991 s. 176) hevder at det er tilstede en tendens til å ville begrense bruken av hudûd-straffene, unntatt når det gjelder straffen for falsk anklage om utroskap. Når det gjelder tyveri iverksettes straffeforfølgning kun på offerets forlangende. (Det samme gjelder *kadhf*). Dersom tyven returnerer tyvegodsset før offeret har krevet straffeforfølgning, kan hadd-straffen bortfalle. Offeret må være tilstede både under rettssaken og ved straffens eksekvering. Ved påstand om ulovlig samleie må vitnene være tilstede ved henrettelsen. (Av noen blir det hevdet at disse selv må kaste de første steinene). Den viktigste måten å begrense hadd-straffen på er ifølge Schacht bruk av snevre definisjoner.

Man kan muligens snakke om en tendens til innskrenkende fortolkning av hadd-straffebudene. Videre hevder han at det opereres med en sterk presumpsjon for unnskyldelig god tro (*bona fides*) hos siktede, særlig pga. mulig likhet mellom den lovstridige og en *lovlig* handling. Muligheten for at det kan ha foreligget press og utilbørlig påvirkning blir også tillagt stor vekt, særlig gjelder dette ved anklage om ulovlig samleie og alkoholbruk. I disse tilfellene kreves det ifølge Schacht (1991) uttrykkelig bevis for at handlingen er utført frivillig.

Kravene til bevis for ulovlig samleie er som nevnt strenge. Det kreves fire voksne, mannlige vitner som har sett handlingen med sine egne øyne. De må vitne om at de har vært øyenvitner ikke bare til selve samleiet, men også til at det fant sted et »ulovlig samleie« (*zinâ*). (Schacht 1991 s. 176). Dersom et av vitnene trekker sin vitneforklaring tilbake, eller dersom det viser seg at et av vitnene ikke var kvalifisert til å vitne, risikerer *alle vitnene selv* å bli utsatt for *hadd-straff* for påstand om ulovlig samleie (Se også Mehdi 1992 om hvordan de strenge beviskravene ved *zinâ* kan ramme voldtatte kvinner).

Disse bremsemekanismene får ikke alltid betydning når Shari'a-retten anvendes i moderne tid for å »hastverk-islamiseres« samfunnet. An-Na'im (1990) har påpekt hvordan islam og hudûd-straffene i Sudan blir misbrukt som ledd i en diktatorisk politikk. Ikke minst har det som nevnt funnet sted et misbruk av hudûd-straffene overfor den ikke-muslimske delen av befolkningen. An-Na'im er kritisk til denne »premature« og vilkår-

lige bruken av hudûd-straffene, og peker på at dette bare kan føre til lidelse og politisk undertrykkelse. (1990 s.101).

An-Na'im viser bl.a. til at militærregimets tvungne innføring av Shari'a-retten i Sudan har bidratt til en opptrapping av den blodige borgerkrigen og har utdypet de politiske motsetningene i Sudan. (Ibid. s.133).

14. Shari'a-retten i den islamske verden idag.

»Law is the command of God: and the acknowledged function of Muslim jurisprudence, from the beginning, was simply the discovery of the terms of that command«. (Coulson 1978 s. 75).

De fleste islamske land har forlenget erstattet Shari'a-rettens lemlestelsesstraffer med moderne europeisk, særlig engelsk, tysk og fransk strafferett. (Se Coulson 1978 s. 149, Hourani 1991 s. 315 flg.). Det finnes bare noen få ortodokse islamske land der hudûd-straffene fremdeles praktiseres. Dette er først og fremst Saudi-Arabia, Iran og Sudan, til en viss grad Pakistan. (Muligens også Libya og noen andre stater). Likeledes har domstolssystemet i de islamske land også i betydelig grad blitt revidert og modernisert. De aller fleste islamske land har således innført hierarkiske domstolssystemer med appelldomstoler. Dette har også skjedd i så konservative stater som Saudi-Arabia og Afghanistan. Shari'a-rettens domene har særlig blitt begrenset til familierettsaker. (Coulson 1978 s. 155. Dahl 1992). Men man skal som påpekt innledningsvis huske på at spørsmålet om gjeninnføringen av »den rene Shari'a« også på strafferettens område, er et viktig tema i mange islamske land idag. Det kan f.eks. vises til debatten og utviklingen i land som Algerie, Tunisia og Marokko og andre land i Nord-Afrika der man ser klare tendenser til »islamisme« og islamsk »fundamentalisme«. Det samme ser man tendenser til i et på mange måter så vestlig orientert samfunn som det egyptiske. Man skal heller ikke glemme de sterke »fundamentalistiske« strømninger i land som Pakistan, Afghanistan, Tyrkia, Syria, Irak og endog i Saudi-Arabia.

Debatten omkring Shari'a-retten i Egypt er interessant og kan illustrere mange generelle trekk ved den islamske debatten. Dette gjelder særlig de grunnleggende argumenter for og imot gjeninnføringen av Shari'a-retten. Egypt er et samfunn hvor denne debatten tildels har blitt ført ganske åpent. Det kan være på sin plass å avslutte med noen utdrag fra den debatten som de seneste årene har blitt ført i Egypt. Debatten dreier seg bl.a. om gjeninnføringen av den strafferettslige delen av Shari'a. Deler av den familierettslige Shari'a er allerede gjeninnført. Den debatten som her skal refereres ble ført mellom to framstående egyptiske intellektuelle: *Najib Mahfûz* (ledende intellektuell, romanforfatter, utdannelsesminister mv.), og *Abd Al-Halim Mahmûd*. (Var rektor ved det berømte *Al-Azhar Universitetet* i Cairo. Se Donohue/Esposito 1982 s. 239). Mahmûd har også innehatt en rekke framtrepende stillinger for regjeringen innenfor det egyptiske utdannelsessystem. Mahfûz står som representant for de mer modernistiske islamske strømningene. Men også han ønsker å føre debatten videre på islams premisser. Abd Al-

Halîm Mahmûd er talsmann for en gjeninnføring av den strenge Shari'a. Endel ville sannsynligvis kalt ham »en fundamentalist«. Det er nærliggende å ta utgangspunkt i Mahmûds refleksjoner omkring ønskeligheten av å gjeninnføre Shari'a-retten på straffereettens område. Hans begrunnelse for dette er todelt. Dels utgår han fra et rent effektivitetshensyn idet han hevder at Shari'a-rettens straffesystem er den beste beskyttelse mot kriminalitet. Han mener endog at alt tyveri vil forsvinne dersom man kutter hånden av en tyv! Han bygger sitt syn på en nærmest ubegrenset tillit til »lovens« (Shari'a-rettens) reformerende virkning: *»... the law itself is the most powerful means for reforming the individual...«*. Dels setter han gjeninnføringen av Shari'a inn i en religiøs og politisk sammenheng. Han anser Shari'a-retten som et av de mest fremtredende trekk ved islamsk sivilisasjon overhode, og ser anvendelse av Shari'a som en kontrast til den underkastelse og de imitasjonstendenser som den islamske verden har vært preget av under vestens kolonialisme:

»Colonialism is responsible for changing Islamic laws and for creating schools and colleges of law teaching European laws ... the separation of Muslims from their Shari'a became normal ... There is no longer any justification for colleges of law to devote twenty hours per week to European law and only two hours to the islamic Shari'a.« Han ser samtidig frafallet fra Shari'a i en religiøs sammenheng, der Guds straff har kommet over menneskene: Han viser til at Gud har sendt pest og plager bl.a. på grunn av vindyrkingen i Egypt: *»They try to justify the presence of wine ... although God sends plagues: the boll weevil , (et insekt som angriper bomullsplantene) ... and the clover worm ... «* (Donohue/Esposito 1982 s. 241)

I motsetning til dette religiøse/effektivitetssynet på Shari'a framstår *Najib Mahfûz* med et mer rasjonelt helhetssyn. Hans hovedpoeng er at Shari'a-rettens strenge straffebestemmelser ikke kan løsrives fra islam som sådann og innføres i et samfunn som ikke i seg selv er islamsk. Gjør man det, risikerer man å beskytte et ikke-islamsk samfunn ved islamske straffer. Han peker på at det som trenges er en tilbakevending til ekte islamske verdier.

Han viser til hulheten og dobbeltmoralen i det eksisterende samfunn: *»We make wine and sell it to the people, we set up gambling centers in tourist areas ... wouldn't it be wiser to take another look at these things ... before we apply the hudûd punishments?«*. Mahfûz går et skritt lenger og forsøker påvise de underliggende årsakene til kriminalitet og forfall i det egyptiske samfunn. Han peker på at dette henger sammen med samfunnsforholdene: Den ekstreme fattigdom og den ufattelige rikdom som får eksistere side om side i Egypt. Han viser til behovet for en omfattende islamsk samfunnsreform, og til at Shari'a-rettens gjennomføring ikke bare kan skje ved å stenge barer og påby kvinner å gå med slør: *»It is not merely a question of formulating a decree and applying it: but, in fact, it requires an attack on an integral system to demolish it and rebuild it on divine bases. It may be easy for us to close bars and impose a new dress code for women, but what about the banking system and current economic practices.«*

Synspunktene hos disse to islamske intellektuelle representerer noe av kjernen i den spenningen som finnes i den islamske verden idag vedrørende gjeninnføringen av Shari'a. Mahfûz gir uttrykk for det mer rasjonelle og realistiske syn på Shari'a-rettens muligheter og begrensninger. Som påpekt ser Mahmûd ut til å stå for det mer ensidige ortodokse syn. For å illustrere kompleksiteten i denne debatten kan det derfor være på sin plass med noen sluttord fra Mahfûz. Her kommer tydeligere fram også hans islamske ønsker, idet også han på sin måte ser ut til å gi sin tilslutning til muslimenes ønske om en tilbakevending til Shari'a, men på et realistisk grunnlag:

«... there is some general research concerning a full application of the Shari'a: I believe that every Muslim welcomes this and considers that its execution will accomplish his most cherished dream ... He listens to an announcement that the application of the Shari'a is near at hand. He is happy and rejoices ... however his concerns are not removed completely because the matter is not as simple as it first appeared.» (Donohue/Esposito 1982 s. 240).

En tredje innfallsvinkel til Shari'a-debatten, også denne av ganske intellektuell karakter, finner man hos den egyptiske filosofi- professor Zaki Najib Mahmûd (professor ved Kuwait universitetet). Zaki Mahmûd peker på behovet for en renessanse av Shari'a. Hovedproblemet er mener han, å knytte båndene mellom fortid og nåtid, slik at man kan se det islamske straffesystemet i lys av en ny tid: «It is true that the Qur'an and the Sunna defined certain punishments for certain crimes, but who would say that these are the only crimes humans commit? Who would say that these crimes take only one form in all social circumstances and in different periods of time? A robber, for example, may not use his hand in stealing but may obtain millions while sitting in his office». Han går så langt som til å hevde at en hovedfeil muslimer begår i dagens situasjon kanskje nettopp er å gå utifra at Shari'a dekker alle livets forhold. (Donohue/Esposito 1982 s. 244).

Mange har påpekt at en tilbakevending til den klassiske islamske strafferetten vil innebære betydelige brudd med de internasjonale menneskerettighetene. Khadduri (1984) viser f.eks. til at gjeninnføringen av regelen om dødsstraff for frafall fra den islamske tro vil være helt uforenlig med den religionsfrihet som også Egypt anerkjenner i lys av de internasjonale menneskerettighetene. (1984 s. 215). Khadduri peker videre på motsetningen til Koranens regel om religionsfrihet: «It is also contrary to the spirit of the Revelation which states »there is no compulsion in religion«, although this text is construed by most commentators to mean freedom in the choice of Islam, but not in turning one's back on it.»

Det kan i denne sammenheng være interessant å peke på de likeartede synspunkter hos An-Na'im (1990) når han skal begrunne hvorfor apostasi etter hans mening ikke kan være noen hadd-forbrytelse. For det første viser han til at det ikke i Koranen er foreskrevet noen straff for denne type forbrytelse. Videre peker han på at en slik måte å klassifisere apostasi bryter med den grunnleggende rett til

religionsfrihet som Koranen forøvrig bygger på, en rett som ifølge An-Na'im stadig gjenntas i Koranen. (An-Na'im 1990 s. 109).

Gjeninnføringen av lemllestelsstraffene vil være i strid med en rekke internasjonale menneskerettighetsregler, f.eks. Verdenserklæringen om menneskerettighetene og den grunnleggende FN konvensjonen av 16 des. 1966 om sivile og politiske rettigheter som bl.a. setter forbud mot grusomme og nedverdiggende straffer.

Se *An-Na'im* (1990 kap. 7) for en bredere framstilling av forholdet mellom Shari'a og menneskerettighetene. An-Na'im påviser at den ortodokse Shari'a-retten på en rekke punkter er uforenlig med menneskerettighetene. (Se også Gule 1988 og 1991).

15. Noen generelle betraktninger.

Islamsk rett er ved siden av hinduistisk rett, det mest omfattende og kanskje beste eksempel i verden idag på en levende, praktisert hellig rett. Den islamske *Lex Divina* er en anvendt guddomsrett basert på ideen om Gud som lovgiver. Juristenes bidrag til rettsutviklingen slik man har eksempel på i f.eks. utviklingen av tyveriregelen innenfor Sunni-islam, røkker egentlig ikke ved det ideelle utgangspunkt, nemlig at Shari'a-retten er hellig og bundet av de opprinnelige og klassiske kilder. «*The jurists in Islamic law never had the authority to make law in their own right. Their function was to discover the law and expound it, but all law was made by God*». (Weeramantry 1988 s. 55). Ifølge denne teoretiske (ideale) modellen har juristenes bidrag som nevnt skjedd gjennom visse kompliserte fortolkningsteknikker som utdypet og i visse tilfelle utviklet Shari'a. I praksis har rettsutviklingen sannsynligvis skjedd på en ganske pragmatisk og jordnær måte, på basis av juristenes behov for å finne forstandige og praktikable løsninger på universelle rettslige problemer, men samtidig med stor respekt for den klassiske retts strenge metodesystem.

Hudûd-straffene kan i en rettshistorisk og rettsosjologisk sammenheng sees som en viktig komponent i strebenen etter den fulle realiseringen av islam – som tro og samfunnssystem. Shari'a-retten representerer for mange ortodokse muslimer også idag noe av selve kjernen i den islamske tro. I dette ligger noe av forklaringen på Shari'a-rettens betydning innenfor de moderne islamske «vekkelsesbevegelser». (Dette omfatter hva mange i Vesten kaller «islamsk fundamentalisme»). Å gjeninnføre Shar'a blir av mange ortodokse muslimer ansett som en nødvendig forutsetning for å vekke tillive det sanne islam og reetablere islams egenart og selvstendighet. Debatten omkring islams fornyelse i verden idag er uløselig tilknyttet Shari'a og blir derved også en *rettsdebat* for eller imot reform av det islamske rettssystemet. Dette setter studiet av den islamske retten inn i en ganske unik religiøs og samfunnsmessig kontekst (Se f.eks. An-Na'im 1991, Pearl 1979, Donohue/Esposito 1982, Mernissi 1991).

Vurderer man *hudûd-straffene* utifra en alminnelig vestlig tankegang er det den for dømmende reaksjon som umiddelbart melder seg: *Hudûd-straffene* strider mot men-

neskerettighetene og mot enhver form for moderne strafferettstenkning. Men ser man på *hudûd*-straffene med en noe mer analyttisk mine, melder det seg og en rekke andre tanker. For det første må straffe-systemet først og fremst vurderes på islams premisser. Når Koranen hjemler adgang til å hugge hånden av en tyv, må dette sannsynligvis i betydelig grad sees i en almenpreventiv kontekst som en sterk advarsel av religiøs/juridisk art mot å begå denne type forbrytelse. Gud har uttrykkelig forbudt denne type handlinger, og belagt den med en streng straff. I tillegg kommer som påpekt tidligere, at vegen fram til eksekvering av straffen er ganske lang. Systemet inneholder en god del bremsemekanismer. Når straffen er gjort så streng er dette sannsynligvis også forbundet med en tanke om at få vil begå forbrytelsen når de risikerer en så streng straff. Troen på »løvens virkninger« er stor blant mange ortodokse muslimer. Å hugge hånden av en eneste tyv vil kanskje være nok til å forhindre alle senere tyverier?

Det er mulig at et slikt ekstremt »rettsoptimistisk« syn som endel ortodokse muslimer gir uttrykk for kan virke naivt for oss, akkurat som det kan virke naivt for oss at den ortodokse muslim fremdeles ønsker å bygge sin strafferettslære på en *Lex Divina* tro og en religiøs plikt til underkastelse (ordet islam er avledet av verbet *aslama* som betyr underkastelse).

»...a believer must hold any human value judgment to be subordinate to divine judgment as expressed in revelation. He or she should accept divine value judgment and seek to justify and understand it rather than reject it on the basis of his or her own independent human value judgment ... a Muslim is supposed to believe that the specified hudud punishments are appropriate ... because God prescribed them ... For the believer, the punishment is strictly prescribed because God said so«. (An-Na'im 1990 s. 113).

Men enda mer naivt vil det være å forsøke å forstå islamsk rett uten å ta med i betraktningen at det nettopp er slike *Lex Divina* synsmåter som danner utgangspunktet for den ortodokse islamske retts-og verdensanskuelse.

16. Litteratur.

- Amnesty International Report 1990, 1991, 1992. Amnesty International Publications. London.
- An-Na'im, Abdullahi, Ahmed. (1990). *Toward an Islamic Reformation*. Syracuse University Press. New York. 1990.
- Coulson, Noel J. (1978). *A History of Islamic Law*. Edinburgh at the University Press. 1978
- Dahl, Tove Stang (1992). *Den muslimske familie*. Universitetsforlaget. Oslo. 1992.
- David, Rene. (1984). *Muslim and Hindu Law. Court Decisions*. International Encyclopedia of Comparative Law. Vol. II. The Legal Systems of the World. Their Comparison and Unification. J. C. B. Mohr. Tübingen. 1984.
- David, Rene og John E. Brierley. (1985). *Major Legal Systems in the World Today*. Stevens and Sons. London. 1985.
- Donohue John, Esposito, John. (1982). *Islam in Transition. Muslim Perspectives*. Oxford University Press. New York. Oxford. 1982.

- Fard, Eva Pour. (1992) *Ijtihads ulike rolle innen Sunni – og Shia-Islam*. Midt-Østen Forum nr. 2 sep. 1992.
- Fife, Rolf Einar (1990). *En kort innføring i islamsk rett*. Lov og Rett 1990.
- Gibb H. A. R. og Kramers. J. H. (1974). *Shorter Encyclopaedia of Islam*. Leiden E. J. Brill. 1974.
- Gule, Lars (1988). *Menneskerettighetene i islam*. Programmet for menneskerettighetsstudier. Nr. 15. Arbeidsnotater. Chr. Michelsens institutt 1988.
- Gule, Lars (1991) *Islam, menneskerettigheter og utviklingsprosesser*. Rapport. R. 1991:3. Chr. Michelsens Institutt
- Hallaq, Wael B. (1984). *Was the Gate of Ijtihad Closed?* International Journal of Middle East Studies nr. 16, 1984.
- Hiiti, Philip K. (1985). *History of the Arabs*. Macmillian. London. 1985.
- Hourani, Albert. (1991). *A History of the Arab Peoples*. Faber and Faber. London 1991
- Ibrahim, Mohammad Ibn. (1980). *Definition of Crime According to Islamic Law and Islamic Legislative Sources*. The Effect of Islamic Legislation on Crime Prevention in Saudi Arabia. Proceedings of the Symposium held in Riyadh, 9-13 oktober 1976. Ministry of Interior. Kingdom of Saudi Arabia. In collaboration with the United Nations Social Defence Research Institute. Rome 1980.
- Kabbani, Rana. (1988). *Europe's Myths of Orient*. Pandora Press. London 1988.
- Kerr, H. Malcolm. *Islamic Reform*. University of California Press. Berkeley and Los Angeles. 1966.
- Khadduri, Majid. (1984). *The Islamic Conception of Justice*. The Johns Hopkins University Press. Baltimore and London. 1984.
- Koranen. (1989). Norsk-arabisk utgave ved Einar Berg. Universitetsforlaget. Oslo. 1989 .
- Madkour, Salam Mohammad. (1980). *Defining Crime Responsibility According to Islamic Legislation*. The Effect of Islamic Legislation on Crime Prevention in Saudi Arabia. Proceedings of the Symposium held in Riyadh, 9-13 oktober 1976. Ministry of Interior. Kingdom of Saudi Arabia. In collaboration with the United Nations Social Defence Research Institute. Rome 1980.
- Mahmassani. S. (1961). *Falsafat Al-Tashri Fi Al-Islâm: The Philosophy of Jurisprudence in Islam*. E. J. Brill. Leiden. 1961.
- Maalouf, Amin. (1984). *The Crusades Through Arab Eyes*. Al Saqi Books. London. 1984.
- Maydani, Riyad. (1955). *Uqûbât: Penal Law*. Law in The Middle East. Ed. M. Khadduri, H. Liebesny. The Middle East Institute. Washington DC. 1955.
- Mehdi, Rubya. *Islamisering og dens indflydelse på kvinders retlige situation*. Nordisk Tidsskrift for Kriminalvidenskab nr. 4. 1992.
- Memissi, Fatima. *Women and Islam*. Basil Blackwell. Oxford. 1991.
- Montgomery-Watt. W. (1987). *Islamic Political Thought*. Islamic Surveys. Edinburgh at the University Press. Edinburgh 1987.
- Pearl, David. (1979). *A Textbook on Muslim Law*. Croom Helm. London 1979.
- Rahman-Ur, Tanzil. (1978). *A Code of Muslim Personal Law. Vol. 1*. Hamdard Academy. Karachi. 1978.
- Roberts. Robert. (1980). *The Social Laws of the Qorân*. London. Curzon Press. 1980
- Said, Edward W. (1985). *Orientalism*. Penguin Books. Harmondsworth, Middlesex. 1985.
- Schacht, Joseph. (1991). *An Introduction to Islamic Law*. Clarendon Paperbacks. Clarendon Press. Oxford. 1991.
- Walsh, James. (1992). *The Sword of Islam*. Time International. June 15. 1992 nr. 24.
- Warberg, Lasse A. (1991). *En introduksjon til muslimsk rettstenkning*. Det juridiske fakultetsbiblioteks skriftserie nr. 9. Oslo. 1991.

Weeramantry, C. G. (1988). *Islamic Jurisprudence*. Macmillan Press. Basingstoke 1988.

Waage, Peter Normann (1989). *Når kulturer kolliderer*.

Aventura. Oslo. 1989.

Zweigert Konrad, Kötz Hein. (1987). *Introduction to Comparative Law*. Vol. I. The Framework. Clarendon Press. Oxford. 1987.

Adresse: Lasse A. Warberg

Cand. Jur. Noras-forsker, tilknyttet Institutt for rettssosiologi

Det juridiske fakultet

Universitetet

St. Olavsgt. 29

N-0166 Oslo

Tlf. 02 22 85 19 32 Oslo