

**"Show us the real Islam!
I am a Muslim and you are a Muslim
too. But tell
me: what is Islam?"**

En studie av iransk kvinneaktivisme

Hovedfagsoppgave i religionsvitenskap

Universitetet i Bergen – Høst 2003

Marianne Bøe

Forside: tegning av Jan O. Henriksen, brukt med tillatelse

Tittelen er hentet fra et sitat av Shirin Ebadi

Hovedfagsoppgave i religionsvitenskap

IKRR, Universitetet i Bergen

Copyright © Marianne Bøe, 2003

**"Show us the real Islam!
I am a Muslim and you are a Muslim
too. But tell
me: what is Islam?"**

**"Show us the real Islam!
I am a Muslim and you are a Muslim
too. But tell
me: what is Islam?"**

En studie av iransk kvinneaktivisme

Marianne Bøe

Innholdsfortegnelse

<u>0. Forord</u>	1
-------------------------------	---

<u>1. Innledning</u>	2
-----------------------------------	---

<u>2. Historiekapittel</u>	4
---	---

- 2.1 Den islamske revolusjon 1978-1979
- 2.1 Kvinners stilling før revolusjonen
- 2.3.0 Kvinners rettigheter i den islamske republikk
 - 2.3.1 Uventet utvikling
- 2.4 Den islamske republikk
- 2.5 Dagens situasjon
- 2.6.0 Det politiske system
 - 2.6.1 Majles
 - 2.6.2 Vokterrådet
 - 2.6.3 Presidenten
 - 2.6.4 Velayat-e faqih
 - 2.6.5 Todelt maktstruktur
- 2.7 Tre kjønnsdiskurser i Iran
- 2.8.0 Shi'a-islam
 - 2.8.1 De shi'a-islamske lærde
- 2.9 Religiøs autoritet og kunnskap i den islamske republikk
- 2.10.0 Sharia
 - 1.10.1 Islamske familieovers symbolske funksjon

<u>3. Tidligere forskning</u>	19
--	----

- 3.1.0 Kvinneforskning
 - 3.1.1 Er "kjønn" egentlig synonymt med "kvinne"?
 - 3.1.2 Kjønn som analytisk kategori
 - 3.1.3 Kjønndefinisjon
 - 3.1.4 Maktbegrepet
- 3.2.0 Islam- og kvinneforskning
 - 3.2.1 Orientalisme
 - 3.2.2 "The discourse of the veil"
 - 3.2.3 Nye perspektiver og nye tilnærminger til islamsk lov
 - 3.2.4 Alternative diskurser og nye aktører

4. Metodekapittel 28

- 4.1 Min holdning til temaet**
- 4.2 Valg av metode**
- 4.3 Intervjumaterialet**
- 4.4 Valg av felt**
- 4.5 Valg av informanter**
- 4.6 Intervjuundersøkelsen**
- 4.7 Mellom samtale og formelt intervju**
- 4.8 utfordringer**
- 4.9 Tre etiske retningslinjer**

5. Iransk kvinneaktivisme 38

- 5.1 Debatten om begrepet feminisme i Iran**
 - 5.2.0 Begrepsklargjøring**
 - 5.2.1 Feminisme eller kvinneaktivisme**
 - 5.3.0 Presentasjon og kategorisering av informantene**
 - 5.3.1.0 Sekulær og islamsk kvinneaktivisme**
 - 5.3.1.1 Islamsk kvinneaktivisme**
 - Monir Amadi
 - Faezeh Hashemi
 - Shaninhdokht Mollaverdi
 - 5.3.1.2 Kvinner i statlige organer**
 - 5.3.1.3 “Directed mobilisations”**
 - 5.3.2.0 Sekulær kvinneaktivisme**
 - Shirin Ebadi
 - Mahboobeh Abbasgholizadeh
 - 5.3.2.1 “Independent organizations” og “associational linkages”**
- 5.4 Mellom reformister og neo-tradisjonalister**
- 5.5 Synspunkt på den islamske republikk**

6. Hvilke tema var informantene opptatt av? 56

- 6.1 Kjønnskomplementaritet**
- 6.2.0 Kvinners rettigheter i den private sfære**
 - 6.2.1 Ekteskapet**
 - 6.2.2 Ekteskapskontrakten**
 - 6.2.3.0 Mehre**
 - 6.2.3.1 Mehre som økonomisk sikkerhet**
 - 6.2.3.2 Mehre som forhandlingsmiddel**
 - 6.2.4 Polygyni**
 - 6.2.5 Mut’a**

- 6.2.6 Skilsmisse
- 6.2.7 Foreldrerett
- 6.3.0 Borgerskap: bindeledd mellom den private og den offentlige sfære**
 - 6.3.1 Kvinner som vitner
 - 6.3.2 Utenlandsreiser
 - 6.3.3 Ansettelse
- 6.4 Kvinners borger- og menneskerettigheter**

7. Aktiviteter 73

- 7.1 Studier av islams kilder**
- 7.2.0 Kvinner i den juridiske sfære**
 - 7.2.1 Kvinner i familieretten
- 7.3.0 Ekteskapskontrakten**
 - 7.3.1 Sekundære kontraktstipuleringer
- 7.4 Studievirksomhet**
- 7.5 Bidragsyttere til den offentlige debatt**
- 7.6 “The emerging Muslim public sphere”**

8. Strategier 84

- 8.1 Islam som strategi**
- 8.2.0 Islam som forhandlingsmiddel**
 - 8.2.1 “Patriarchal bargain”
- 8.3 Synspunkt på den iranske familielov**
- 8.4.0 Utsikter for den islamske familielov**
 - 8.4.1 Ejtehad
 - 8.4.2 Dynamisk rettsvitenskap
- 8.5.0 utfordringer**
 - 8.5.1 To typer mojtaheder
 - 8.5.2 Kulturelle utfordringer
 - 8.5.3 “What is Islam?”
- 8.6.0 Diskursive åpninger: kvinneaktivisters politiske muligheter**
 - 8.6.1 “The universe of possible discourses”
 - 8.6.2 En alternativ islamsdiskurs
- 8.7 Maktforhold i islamsk lov**

9. Avslutning 102

<u>Vedlegg 1: forkortelser og ordliste</u>	104
<u>Vedlegg 2: det politiske system</u>	106
<u>Litteraturliste</u>	107

Forord

Det er flere personer som har hjulpet meg i arbeidet med denne oppgaven, og jeg vil gjerne trekke frem noen av dem her. Først og fremst vil jeg takke informantene som lot meg få et innblikk i deres virkelighet, og dermed gjorde det mulig å skrive denne oppgaven. Jeg er også takknemlig for tolkenes bistand. Spesielt vil jeg nevne Saeid, som i tillegg var en viktig kontaktperson.

Faglig vil jeg takke Richard J. Natvig som har veiledet meg gjennom hele denne prosessen. Jeg har også satt stor pris på godt faglig samarbeid med Elisabeth. Dessuten vil jeg takke Ove for korrekturlesing, og Kevin for datahjelp. Til slutt vil jeg rette en takk til min mor, Eli, som var en god støttespiller under turen til Teheran – vi var virkelig hverandres perfekte reisefølge!

1. Innledning

[Women's activities and activism in the Islamic Republic of Iran] signify only one thing: women's determination and their enormous efforts to escape the prisons of the femininity and sex-roles defined and guarded by the guardians of sharia. The Islamic regime has not opened the gates. Women are jumping over the fences (Haideh Moghissi sitert i Najmabadi 1998:59).

I november 2002 intervjuet jeg fem iranske kvinner i Teheran. Disse intervjuene ligger til grunn for denne hovedoppgaven, som tar sikte på å utforske iransk kvinneaktivisme. Jeg har altså valgt å plassere samtlige av disse kvinnene inn under betegnelsen "iransk kvinneaktivisme". Men som vi skal se representerer de fem informantene ulike ståsted og synspunkt, og det er derfor usikkert hvorvidt disse kvinnene vil medgi at de til sammen utgjør et slikt enhetlig fenomen som denne merkelappen antyder. På samme tid har de imidlertid én ting til felles: nemlig arbeidet for kvinners rettigheter i islamsk lov. Det er i hovedsak dette arbeidet jeg vil undersøke. Men iranske kvinners aktiviteter og aktivisme kan for øvrig fortelle oss flere ting. Foruten kvinners arbeid for kvinners rettigheter innenfor islam og islamsk lov, forteller det oss hvilke muslimske kvinner som driver med denne typen arbeid, og hvilken agenda og ulike tilknytninger slike aktivister har. Den iranske kvinneaktivismens ulike sider blir utforsket ved hjelp av informantene som eksempler i kapittel 5.¹ For det andre gir kvinneaktivismen et innblikk både i hvilke konkrete lover kvinner opplever som de største utfordringer, og samtidig hvordan islamsk lov praktiseres i Iran. Dette legges frem i kapittel 6. I kapittel 7 får vi informantenes eksempler på hvilke aktiviteter de driver med og på hvilke måter disse har vært, og fremdeles er effektive. Kapittel 8 vil fortelle oss om hvilke strategier de tar i bruk for å vinne frem med sine krav, i tillegg til deres synspunkter på islamsk lov.

Denne avhandlingen har dessuten et annet siktemål. Foruten iransk kvinneaktivisme forteller denne studien om islamsk lov, og da spesielt om spenningen mellom hva som skal regnes som "korrekte" og "feilaktige" lovtolkninger. Ved å fokusere på kvinneaktivisters arbeid og strategier kan vi for det første avsløre dette nedfelte spenningsforholdet. For det andre kan dette forholdet fortelle på hvilken måte man kan si at kvinneaktivister har innflytelse på islamsk lov. Studien av iransk kvinneaktivisme gir altså i tillegg et innblikk i det rammeverk kvinneaktivistene arbeider innenfor.

¹ Informantene er Monir Amadi, Mahboobeh Abbasgholizadeh, Faezeh Hashemi, Shirin Ebadi og Shaninhdokht Mollaverdi. De presenteres i kapittel 5, under punkt 5.3.0.

Før vi kan fordype oss i dette fenomenet blir det derfor nødvendig å presentere leseren for dette rammeverket. I kapittel 2 vil jeg til å begynne med gi et innblikk i den islamske republikks historie, i tillegg til kvinners rettigheter både før og etter revolusjonen. Dessuten vil jeg peke på situasjonen i dagens Iran, med vekt på det iranske politiske system. Kvinners rettigheter i Iran har lenge vært et omdiskutert tema, og vi vil få innsikt i denne debatten gjennom en typologi som tar for seg tre kjønnsdiskurser i Iran. Deretter vil jeg gi en kort presentasjon av den shi'a-islamske retningen. Hovedfokuset vil være på islamsk lov, og da spesielt familielovgivningen som er den del av sharia som først og fremst berører kvinners anliggender. I kapittel 3 vil jeg plassere oppgaven i forhold til tidligere forskning på både kvinner og islam. Kapittel 4 vil omhandle valg av metode og informanter, i tillegg til diverse utfordringer jeg har møtt i forbindelse med dette prosjektet. I kapittel 5 kommer vi til oppgavens hovedtema, som jeg har redegjort for ovenfor. Leseren må altså være litt tålmodig, men når oppgavens hovedtema omsider behandles vil det bli tydelig at disse klargjøringene må ligge til grunn i studien av iransk kvinneaktivisme.

2. Historiekapittel

2.1. Den islamske revolusjon 1978-1979

Den første februar 1979 ankom ayatollah Khomeini Teheran, hvor nærmere tre millioner mennesker tok imot ham. Selv om han var forholdsvis ukjent for folk flest, skulle han fungere som en symbolsk karismatisk leder for revolusjonen. Det viste seg imidlertid at Khomeini på sin side allerede hadde lagt store planer for Irans fremtid. Han så for seg at landet skulle bli styrt av islamske lærde, og hadde planlagt hvordan dette skulle gjennomføres. Folkemengdene, som hadde tatt kontroll over landet, trengte en leder. Khomeini fylte denne rollen, og den iranske revolusjon var i ferd med å bli den islamske revolusjon.

Det har blitt skrevet mye om årsakene til denne revolusjonen, og flere har ønsket å finne grunnen til at et land som Iran plutselig snudde retning og ble en islamsk republikk. Khomeinis karismatiske personlighet har blitt tilegnet en del av æren. Men bakgrunnen for revolusjonen er kompleks, og de viktigste årsakene finner man i tiden under shahens regime. I denne årsaksrekken vektlegges måten Muhammad Reza shah moderniserte landet på, og da særlig i løpet av regimets siste år. Denne moderniseringsprosessen skjedde raskt, og måten den ble gjennomført på var avgjørende for iraneres misnøye med shahen. Kort sagt ble det iranske folk frarøvet sin vante levemåte og kastet inn i en ukjent situasjon hvor det økonomiske, sosiale og kulturelle skille mellom rik og fattig var stadig økende. På samme tid mistet folk sine landområder og jobber. I tillegg økte den iranske befolkning kraftig. Folk flyttet inn til allerede overbefolkede byer, og måtte ta til takke med upassende arbeid og boliger. Shahens regime favoriserte en liten gruppe velstående mennesker; store multinasjonale bedrifter ble foretrukket, samtidig som den tradisjonelle bazaar-yrkesgruppen og vanlige lønnsarbeidere ble utestengt fra de økonomiske godene.

I tillegg spilte Irans nære utenrikspolitiske bånd til USA en rolle. USA hadde interesse av å hindre at Iran utviklet et forhold til Sovjetunionen, og holdt derfor på mange måter shahen under kontroll. Bakgrunnen for denne situasjonen var hovedsakelig kampen om Irans oljeressurser, som Storbritannia hadde sikret taket på før de ble utmanøvrert av USA etter andre verdenskrig. En annen sentral faktor var at kongefamilien og myndighetene var korrupte, noe som også var et velkjent faktum blant folket. Alle disse nevnte forholdene ble videre forverret etter at OPECs oljepriser skjøt i været i 1973, en prisøkning shahen

hovedsakelig stod bak. Takket være oljepengene var statsøkonomien god, og shahen kunne fortsette sitt moderniseringsprogram “den hvite revolusjon”. Denne omfattet blant annet landreformer og drastiske reformer av familieloven. Sistnevnte reform kalles The Family Protection Act og ble innført i 1967. Reformen stod i prinsippet i kontrast til islam da den forbød polygyni² og barneekteskap, og ga kvinner bedre muligheter til å få skilsmisse. The Family Protection Act var for øvrig et av få forsøk på reformering av islamsk familielov på dette tidspunkt. I årene fremover førte problemer som inflasjon, dårlig infrastruktur og mangel på nødvendige materialer til en overopphetet økonomi. I 1977 reduserte myndighetene det økonomiske tilskudd til *mojtahedene*,³ og ga grobunn for ytterligere misnøye blant befolkningen på vegne av de stadig mer populære *mojtahedene*.

For å oppsummere kan man gjerne trekke frem særlig to utviklinger som ga grobunn til politisk uro og motstand mot shahen. Først og fremst var det en dårlig håndtering av landets økonomiske krise. For det andre var det økende kritikk mot myndighetenes generelt dårlige behandling av den iranske befolkning. Dessuten var det flere blant de liberale iranere som forventet at USAs tilstedeværelse i landet skulle sette fokus på menneskerettighetsbrudd i Iran. I stedet fortsatte USA sitt økonomiske samarbeid med shahen, uten å stille spørsmål ved dette. Misnøyen med shahen og USAs tilstedeværelse i landet økte dermed ytterligere. Det iranske folk ønsket et oppgjør med shahens “hvite revolusjon” og forandringer de opplevde som gjennomført uten deres innflytelse. Selv om revolusjonsbevegelsen i utgangspunktet besto av både nasjonalister, kommunister, islamister og forskjellige liberale grupperinger, var det islamistene som tok kontrollen til slutt. Flere iranske intellektuelle har i ettertid skrevet om hvordan de så for seg at disse demonstrasjonene skulle føre til et oppgjør med shahens regime og gi Iran mulighet til en liberal og konstitusjonell utvikling (Keddie og Hooglund 1986:3-4). Utfallet skulle altså vise seg å bli et helt annet, og den islamske republikk ble etablert den 11. februar 1979.

² Jeg har valgt å bruke begrepet *polygyni* med utgangspunkt i at den egyptisk-kanadiske forskeren, Jamal Badawi, påpeker at *polygami* betyr enten *polygyni* (at en mann har mer enn en kone) eller *polyandri* (at en kvinne har mer enn en ektemann). Det er kun polygyni som er tillatt i islam (Roald 2001:311).

³ “Den som utøver *ejthead*”, en shi’a-islamsk rettslærd. I denne oppgaven vil jeg for øvrig holde meg til persisk skrivemåte. I hovedsak bygger jeg på den varianten de iranske forskerne Ziba Mir-Hosseini (2000) og Asghar Schirazi (1997) benytter seg av i sine bøker. Persiske ord blir forklart i fotnoter første gang de nevnes, og i ordlisten i vedlegg 1.

2.2 Kvinners stilling før revolusjonen

Den iranske historikeren Parvin Paidar hevder at i de ulike politiske diskurser som har vært dominerende i Irans historie, har kvinners status alltid innehatt en spesiell betydning. Paidar forteller at kvinners status ble brukt som ledd i shahens moderniseringsprosjekt: “women’s emancipation was considered an important aspect of national progress” (Paidar 1995:103). I tillegg var kvinners sosiale deltakelse og kvinners juridiske status i familielevgivningen sentrale. Selv om sekularisering av den juridiske sfære ikke inkluderte sekulære familielever, gjennomgikk dette området som nevnt omfattende reformer. The Family Protection Act var et resultat av kodifiserte sharia-lover som skulle styrke kvinners rettigheter i ekteskapet og i skilsmisser. I forkant av denne reformen vedtok i tillegg styresmaktene at bruk av de tradisjonelle plaggene *chador*⁴ og *hejab*⁵ var forbudt. Dette forbudet skulle sikre kvinners sosiale deltakelse. I ettertid har man imidlertid sett at dette ikke var tilfelle. Forbudet mot iranske kvinners tradisjonelle hodeplagg bidro tvert imot til å gjøre kvinners offentlig deltakelse umoralsk, og førte dermed til at kvinner ble ekskludert fra det offentlige rom.

2.3.0 Kvinners rettigheter i den islamske republikk

Etter at den islamske republikk ble innført i 1979 var det spesielt kvinner som opplevde at flere av lovendringene forandret deres liv. En av de første forandringene var at alle kvinnelige dommere mistet sine jobber. Shirin Ebadi, en av informantene, var blant disse. Den mest synlige endring var at det ble innført obligatorisk bruk av hejab eller chador for alle kvinner. Flere iranere kan fortelle at kvinner ble slått på åpen gate av sedelighetspolitiet for brudd på kleskoder, og kvinner kunne bli henrettet for prostitusjon og umoralsk oppførsel. Innen juni 1979 ble alle gifte kvinner utestengt fra universiteter, og samtidig stengte myndighetene barnehager. I oktober 1979 ble The Family Protection Act reversert, og menn fikk igjen enerett til skilsmisse, polygyni ble gjeninnført, og menn kunne nekte sine koner å arbeide utenfor hjemmet. Dessuten ble ekteskapsalder for kvinner senket fra atten år til ni år, og menn fikk automatisk forelderrett til barn etter skilsmisse. Litt etter litt ble altså kvinners rettigheter endret ved at man gikk tilbake til islams kilder og i henhold til disse skulle finne den “korrekte” vei for kvinner i den islamske republikk.

⁴ “Telt”, iransk heldekkende drakt.

⁵ “Slør” eller “gardin”; det å bruke skaut.

Som vi så ovenfor spilte kvinner en viktig rolle i shahens moderniseringsprosjekt. Denne stillingen ble opprettholdt etter revolusjonen, men på en annen måte: “the discourse of the revolution attempted to revolutionise society by revolutionising gender relations; and the discourse of Islamisation regarded the establishment of an Islamic nation as dependent on the Islamisation of the position of women” (Paidar 1995:356).

2.3.1 Uventet utvikling

Når det gjelder kvinners stilling i Iran etter den islamske revolusjon har det imidlertid vært flere uventede utviklinger, til tross for de mange lovendringer. Først og fremst har kvinner ikke blitt ekskludert fra det offentlige liv, noe som var forventet. Kvinners deltakelse har faktisk økt. Paradoksalt nok har klesplaggene hejab og chador faktisk fungert som katalysatorer her (Mir-Hosseini 2000:7). Ved å gjøre kvinners tilstedeværelse i det offentlige rom moralsk korrekt i styresmaktens øyne, så har kvinners offentlige deltakelse blitt legitim.

Denne utviklingen kan ses i sammenheng med den symbolske funksjon kvinner og familiever har hatt for den islamske republikk. Islamske familiever omhandler i første rekke kvinners rettigheter. Flere muslimske land som har gjennomført diverse økonomiske og politiske reformer har opprettholdt islamske familiever, som en slags bevarer av landets islamske forfatning. På lignende måte har den islamske republikk brukt kvinner som sitt ansikt utad. Kvinner har fremstått som symbol på den offentlige moral, og Irans familiever er blitt fremhevet for å vise deres tilnærming til kvinner overfor andre islamske stater. Derfor står de iranske kvinnene i en ganske sterk forhandlingsposisjon i forhold til regimet når det gjelder familiever (Afshar 1998:17). Iranske kvinner har på denne måten vært tjent med å utnytte det politiske symbol som familiever og kvinner utgjør når de forhandler med staten. Det er denne uventede utviklingen jeg vil se nærmere på med utgangspunkt i fem iranske kvinneaktivister.

2.4 Den islamske republikk

Det har vært vanlig å dele perioden etter revolusjonens gjennombrudd inn i tre “revolusjoner” (Keddie og Hooglund 1986:11). Den første var i gang med revolusjonens begynnelse og endte med gisseltakingen ved den amerikanske ambassade den 4. november 1979. I denne perioden ble landet styrt av et koalisjonsstyre dominert av sekulære, eller relativt sekulære liberale, og

på samme tid av det hemmelige revolusjonsrådet, dominert av *ulama*⁶ og ayatollah Khomeini. Det var de sistnevnte som tok de faktiske avgjørelsene. Den andre perioden var preget av økt radikaliserings som endte med avskjed for Bani Sadr, republikkens første valgte president, i 1981. Årsaken til avskjeden var at Sadr og den islamske liberale bevegelsen på flere punkter gikk imot myndighetene. Den tredje revolusjonen karakteriseres av bruddet mellom den islamske liberale og den mer konservative islamske bevegelse. Konflikten som lå til grunn for dette bruddet fortsetter også i dag, og denne inndelingen kan tjene til å gi oss en oversikt over det politiske klima i republikkens tidlige fase.

2.5 Dagens situasjon

Det som er interessant i dag er imidlertid å gi et innblikk i dagens styresett. Man kan finne eksempler på at iranere i dag er misfornøyde med styresmaktenes, og da spesielt med ulamas så å si ubegrensede makt. I årene etter den massive studentdemonstrasjonen i Teheran i 1999 har vi for eksempel stadig sett tilløp til nye protester. Dessuten er 70 prosent av den iranske befolkning under 30 år, og altså oppvokst etter revolusjonen. Mye kan tyde på at de vil kreve endringer i landet, ikke minst på grunn av de mange brutale henrettelser og menneskerettighetsbrudd i landet. Misnøyen kommer også til uttrykk i den voksende iranske reformbevegelse.

Den iranske antropologen Ziba Mir-Hosseini hevder imidlertid at det er en stor optimisme blant iranerne i dag, og da spesielt blant kvinner og unge mennesker (2000:xix). Det siste valget av president og parlament har gitt iranere større tro enn noensinne på at endringer vil skje. I 1997 valgte den iranske befolkning den reformistiske presidenten Khatami, og valget av nytt parlament i 2000 resulterte i en reformistisk seier hvor ingen konservative ble valgt. Men på samme tid er det flere som vil hevde at det fortsatt finnes grunner til å være skeptisk til utviklingen. Til tross for de siste valgene har man foreløpig ikke sett tegn til endringer i landet. Bakgrunnen for dette er at de selvrekrutterte medlemmene i "vokterrådet", de islamske lærde og *velayat-e faqih*,⁷ som sitter med det avgjørende ordet for lovendringer, er dominert av tradisjonelle og konservative medlemmer som ikke ønsker reformer. I hovedsak utspiller konflikten i Iran seg derfor mellom reformister og tradisjonister. Selv om både presidenten og majoriteten av Majles (det iranske parlament) medlemmer er liberale reformister, møter

⁶ Islamske lærde.

⁷ "Åndelig leder" eller "den rettslærdes autoritet". Velayat-e faqih regnes for øvrig som leder av den islamske republikk, noe jeg kommer tilbake til senere.

deres lovforslag motstand i de bestemmende organer. Dette er blant de største utfordringer for Irans reformbevegelse.

2.6.0 Det politiske system⁸

Iran hadde vært et monarki i over 2000 år, styrt av 46 dynastier og 400 konger inntil 1979. Denne tradisjonen ble brutt med proklameringsen av den islamske republikk, hvor en ny grunnlov ble forfattet. Den nye grunnloven ble formet som et langt og komplisert dokument som tar for seg alt fra utenrikspolitikk til kalenderen. I artikkel 2 i grunnloven erklæres det at: “the Islamic Republic is a system based upon faith in the following: Monotheism (as reflected in the phrase: there is no god but God), His sovereignty and His legislation of the law solely belongs to Him and the necessity of surrender to His command.” Denne grunnlovsartikkelen visker ut alle skiller mellom det religiøse og sekulære liv i den iranske republikk. I tillegg til forfatningen av en ny grunnlov ble det gjennomført enkelte endringer i landets politiske institusjoner. I det følgende vil jeg presentere de mest sentrale etater.

2.6.1 Majles

Islamiseringen av Iran skjedde i samsvar med Khomeinis idéer. Gamle politiske institusjoner ble kombinert med nye innslag, spesielt innenfor den lovgivende makt. Den nye republikken beholdt for øvrig *Majles-e showra-ye eslami* (Majles), det folkevalgte parlament, som var etablert tidligere. Majles består av 270 medlemmer som blir valgt for en fireårsperiode. Videre opprettholdt republikken prinsippet om en folkevalgt president som skal ha makt til å utnevne en visepresident og et kabinett som må godkjennes av Majles.

Man kan gjerne si at parlamentet står svakest blant de statlige institusjoner i dagens Iran. Som lovgivende makt består dets oppgave i å delta i nedtegnelsen av lovforslag, men dets makt er begrenset, i og med at det er avhengig av de øvrige offisielle og uoffisielle maktinstitusjoner. Parlamentets lovgivende makt må derfor skilles fra den faktiske lovgivning. Vokterrådet, derimot, er ifølge den reviderte grunnlov fra 1989 den virkelige kilden til lovgivning.

⁸ Se oversikt over det politiske system i vedlegg 2.

2.6.2 Vokterrådet

Alle lovforslag fra Majles må bli godkjent av *Showra-ye neghaban*, som kan oversettes til å bety vokterrådet, for å bli vedtatt. Vokterrådet utgjør et nytt innslag i republikken. Det består av tolv utvalgte, seks islamske lærde og seks islamske jurister. De sistnevnte utnevnes av domstolen, og må deretter anerkjennes av Majles. De seks islamske lærde, derimot, velges av republikkens leder. Rådet har makt til å godkjenne alle kandidater til alle valg og tolke grunnloven, og de har altså vetorett til ethvert lovforslag fra Majles, hvis de mener det ikke er i overensstemmelse med islam. Hvis vokterrådet og Majles ikke blir enige om et lovforslag, skal *Majma'-e tashkhis-e maslahat-e nezam*, som kan oversettes til å bety "vurderingsrådet", ha det avgjørende ordet. Dette rådet består av tre til fire religiøse autoriteter som utnevnes av lederen for republikken. Den sistnevnte institusjon ble opprettet etter Khomeinis død for å megle i de stadige konflikter mellom Majles og vokterrådet. Til sammen utgjør disse institusjoner den lovgivende makt.

2.6.3 Presidenten

Presidenten innehar den høyeste offisielle stilling under *velayat-e faqih*, som er republikkens leder. Til sammen utgjør de republikkens utøvende makt. Hovedansvaret til presidenten er å iverksette grunnloven, regulere den lovgivende og dømmende myndighet, bortsett fra i de saker som *velayat-e faqih* tar seg av. Presidenten velges ved direkte valg for fire år av gangen, og kan sitte i to perioder. Han kan selv utnevne ministrene til sin regjering. Alle presidentkandidater må imidlertid godkjennes av vokterrådet på forhånd og kan nektes å stille til valg dersom vokterrådet finner dem uskikket til presidentembetet.

2.6.4 Velayat-e faqih

Det mest spesielle moment ved den iranske grunnlov fra 1979 er rollen som tildeles *velayat-e faqih*. Den ultimate makt tildeles denne figuren, som skal være en fremragende jurist og en dyktig leder godkjent av folket, og av en forsamling bestående av eksperter på islam. *Velayat-e faqih* styrer *Basij*⁹ og utnevner vokterrådet, vurderingsrådet og høyesterett, som består av fem islamske jurister. I tillegg kan *velayat-e faqih* avsi presidenten. *Majles-e khobregan-e*

⁹ "Mobilisering". Opprinnelig var dette frivillige soldater i krigen mot Irak, men i dag består denne militærstyrken av frivillige i opprettholdelsen av islamsk samfunnsmoral.

rahbari, en forsamling av eksperter på islam, står formelt over velayat-e faqih da de kan avsi og velge hvem som skal ha denne rollen.

2.6.5 Todelt maktstruktur

Khomeini var republikkens første velayat-e faqih. Etter Khomeinis død valgte forsamlingen av islameksperter en tidligere president, Khamenei, som ny velayat-e faqih. Kort tid etter ble posten som statsminister fjernet, og oppgavene overført til presidenten. Dermed ble presidentens stilling styrket. Samtidig har rollen som velayat-e faqih blitt svekket under Khamenei. Problemet er at Khamenei arvet Khomeinis autoritet med denne rollen, men mangler hans karisma. Samtidig har dagens president Khatami økende støtte i befolkningen. Etter Khomeinis død har denne situasjonen ført til politiske stridigheter mellom velayat-e faqih og presidenten. Disse to figurene representerer to politiske fløyer i opposisjon til hverandre, og utgjør en dualitet i den iranske politikks maktstruktur. Khatami ble, i likhet med Majles, valgt av et overveldende flertall av befolkningen, på bakgrunn av reformistiske og moderate holdninger. Khamenei, derimot, representerer presidentens og Majles motpol. Sammen med diverse religiøse autoriteter som regjerer i flere av de nevnte råd står Khamenei for republikkens konservative side. Selv om denne inndelingen kan sies å gi et forenklet bilde av iransk politikk, representerer motsetningene mellom disse to retningene den islamske republikks største utfordring.

Dagens president Khatami fremstår på sin side som gåtefull. På mange måter kan man si at han står for liberale verdier, men han har derimot aldri stilt spørsmål ved de grunnleggende prinsippene i den islamske republikk. Under valgkampen spilte han på liberale verdier, og appellerte på denne måten spesielt til kvinner og unge mennesker. Hans ambivalente oppførsel kommer til syne ved at han har satt søkelys på mange problemer og stridigheter, uten å ha gjort særlig mye for å løse dem. For eksempel når det gjelder menneskets rettigheter og bevegelse mot en annen type samfunn, har han ikke gjort situasjonen bedre. Presidentens kritikere mener derfor Khatami kun er en marionett for et hensynsløst regime som bruker ham og hans valgoppslutning for at den misfornøyde iranske befolkning skal få slippe ut litt damp, for å bedre økonomien og for å få til økonomiske avtaler med europeiske myndigheter under unnskyldningen at de kjøper en "reformist". Uansett, nå når Khatami har støtte i parlamentet og gode økonomiske vilkår pga. høye olje- og gasspriser, så blir det forventet at han handler istedenfor å snakke om å handle. Hvis ikke vil mange konkludere med at han er svak og ute av stand til å ta et oppgjør med tradisjonelistene. Samtidig begrenser det faktum at Khamenei

fremdeles er ved makten president Khatamis egentlige innflytelse, ikke minst da Khamenei kan avsi Khatami som president. Blant de kvinnene jeg snakket med hadde samtlige fortsatt tiltro til at president Khatami ville arbeide for å reformere familielover. En av informantene, Faezeh Hashemi, forklarte hvorfor det likevel var vanskelig å endre på kvinners rettigheter: “There are two political parties where one of them would like to see changes and the other one doesn’t. [...] The right wing is fundamentalist and the left is reformist. That is why there has not been so much growth in women’s issues after Mr. Khatami was elected president.”

2.7 Tre kjønnsdiskurser i Iran

Når det gjelder spørsmålet om kvinners rettigheter finner man en relativt fri debatt i dagens Iran. Fra midten av 1980-tallet har blant annet antallet tidsskrifter som tar opp kvinnespørsmål vokst betraktelig. Disse fremmer for eksempel diskusjoner om familielovers praksis, og hvorvidt de kan grunnfestes i Koranen. I tillegg har det de siste årene pågått en diskusjon om kvinner kan inneha roller som ayatollah, mojtahed eller dommere. Debatten om kvinners rettigheter står altså høyt på den politiske agenda, og det foregår også på dette området en maktkamp innenfor de politiske institusjoner mellom tradisjonister og reformister. Til tross for at reformistene stadig vil arbeide for lovendringer, vil tradisjonistene blokkere reformene de arbeider for. Det er derfor langt fra sikkert å si hva som vil skje i Iran i tiden fremover. Debatten om kvinners rettigheter har pågått siden innføringen av den islamske republikk, og har resultert i nytenkning når det gjelder kjønnsdiskurser i islam. Ziba Mir-Hosseini's tredelte inndeling kan bidra til å forklare de ulike retningene som finnes på dette området i dagens Iran.¹⁰

1. “Traditionalists”

Den første grupperingen kaller Mir-Hosseini “traditionalists”. Dette begrepet inkluderer de som anser sharias kjønnsmodell som evig og uforanderlig. Hovedsakelig består denne gruppen av islamske lærde. Dette er menn som har mye makt, og det meste som produseres av religiøse og klassiske *feqh*¹¹ tekster gjenspeiler deres perspektiver. Mir-Hosseini kaller deres kjønnsperspektiv “gender inequality”: “Inequality between the sexes they take for granted: it

¹⁰ Mir-Hosseini (2000) anvender denne inndelingen på ulike ayatollaer hun intervjuer om kjønnsperspektiver. Disse er altså utelukkende menn, selv om hun blant annet trekker Institute for Women’s Studies and Research, (IWSR), hvor en av informantene arbeider, inn i inndelingen. Typologien vil være sentral også senere i oppgaven.

¹¹ Islamsk rettsvitenskap.

is rooted in sacred tradition, but it also makes sense to them intellectually. It reflects the world they live in, a world in which inequality between men and women is the natural order of things, the only known way to regulate relations between them” (Mir-Hosseini 2000:23).

2. “Neo-traditionalists”

På den neste retningen bruker Mir-Hosseini begrepet “neo-traditionalists”. Disse holder også fast på modellen sharia presenterer, men ser samtidig at det er nødvendig med endringer i lovenes praksis. De ønsker å oppnå disse forandringene innenfor det rammeverket feqh tillater. Dynamisk *ejtehad*¹² er et nøkkelord for denne retningen. Denne dynamiske rettsvitenskapen blir for øvrig ofte trukket frem av kvinneaktivister, og flere av dem presenterer sine Koraneksegiser på bakgrunn av denne fremgangsmåten.¹³ Mir-Hosseini plasserer kvinneavisen *Payam-e Zan*,¹⁴ som drives utelukkende av menn, innenfor denne diskursen. *Farzaneh*,¹⁵ utgitt av IWSR hvor Monir Amadi jobber, blir også nevnt i denne sammenheng (Mir-Hosseini 2000:87). Mir-Hosseini mener denne gruppen står for et kjønnsperspektiv som preges av “gender balance”.

3. “Modernists”

De fleste kvinneaktivister vil nok likevel falle inn under den siste retningen, kalt “modernists”.¹⁶ Modernistene, eller reformistene, hevder på sin side at etableringen av en islamsk republikk ikke er løsningen på alle problemer, og de vil ikke lenger fornekte en idé utelukkende fordi den er vestlig. Fleksibilitet er sentralt i deres forståelse av sharia, og islam anses ikke lenger som en gitt virkelighet:

These “modernists” include clerics, laymen, and laywomen, and display a refreshing pragmatic vigour and willingness to engage with nonreligious perspectives [...] They argue that the human understanding of Islam is flexible, that Islam’s tenets can be interpreted to encourage pluralism and democracy, that Islam allows change in the face of time, space, or experience (Mir-Hosseini 2000:213).

Reformistenes kjønnsperspektiv beskrives som “toward gender equality”. Det er de to sistnevnte grupperingene som er dominerende i den iranske reformbevegelse. På samme tid finnes en del stridigheter også mellom disse to retningene, noe som vil komme til syne når jeg

¹² Ejtehad er en samlebetegnelse på utvikling av lovregler. Utdypes i punkt 2.10.0.

¹³ For eksempel Monir Gorji som er tilknyttet IWSR.

¹⁴ *Payam-e Zan* betyr “Woman’s message” (Mir-Hosseini 2000:XV).

¹⁵ *Farzaneh* betyr “The Wise Wo/man” (Najmabadi 1998:63).

¹⁶ I en artikkel av nyere dato utdypes Mir-Hosseini sin typologi på kjønnsdiskurser. Her velger hun å kalle modernistene for reformister. Neo-tradisjonalistene defineres til gjengjeld i denne artikkelen som modernister (Mir-Hosseini 2003:15). Jeg vil følge Mir-Hosseinis oppdaterte inndeling, og refererer derfor heretter til “modernists” som “reformists”.

anvender inndelingen for å klargjøre informantenes ulike ståsted. Mir-Hosseinis inndeling er gjerne en forenkling av konflikten i dagens Iran, og hun understreker selv at skillet mellom de ulike gruppene og deres kjønnsperspektiv ikke er fastsatt. Spesielt mellom de to sistnevnte gruppene varierer oppfatningene. Selv om Mir-Hosseinis typologi ikke kan inkludere alle de stridende oppfatninger, bidrar den likevel til å klargjøre konflikten i Iran, spesielt med tanke på de ulike forståelser av kjønn.

2.8.0 Shi'a-islam

I Iran tilhører flertallet av befolkningen shi'a-islam.¹⁷ På verdensbasis utgjør shi'a-muslimer rundt ti prosent av dagens muslimer, mens resten tilhører sunni-islam. Skillet mellom disse to retningene bygger i hovedsak på historiske og teologiske årsaker. Først og fremst skiller de seg i synet på Profeten Muhammads etterkommere. Sunni-muslimer vil hevde at Profetens etterfølgere må velges ut ifra deres kunnskap om islam, for å på best mulig måte å kunne rettlede de øvrige muslimer. Shi'a-muslimer, derimot, holder fast på at Ali (Profetens svigersønn) var Profetens arvtaker. Det er denne slekten som ifølge shi'a-muslimer skal rettlede andre muslimer. Disse arvtakerne kalles *imam*.¹⁸ For sunni-muslimer, derimot, er en imam kun en slags bønneleder, mens for shi'a-muslimer skal imamen i tillegg være en leder med ulik grad av "guddommelig" inspirasjon (Vikør 2003a:322). I hovedsak skiller altså disse to retningene seg fra hverandre på grunn av imamtroen. Det var imidlertid kun 12 av Alis rette etterfølgere som fungerte som imamer. Den tolvte imam "gikk i skjul" og shi'a muslimer venter på hans gjenkomst ved dommedag.¹⁹ I påvente av den tolvte imam er det de islamske lærde som skal rettlede shi'a-muslimene.

2.8.1 De shi'a-islamske lærde

Organiseringen av de islamske lærde er en annen viktig forskjell mellom sunni- og shi'a-islam. I sunni-islam er de islamske lærde i hovedsak likestilte. Innenfor shi'a-islam, derimot, kan man gjerne forestille seg en pyramide av shi'a-islamske lærde (Vikør 2002:123). Hver shi'a-muslim skal velge seg en religiøs veileder blant de islamske lærde menn. Disse kalles *mulla*,²⁰

¹⁷ Shi'a er forkortelse for *shi'at Ali* (Alis parti).

¹⁸ "leder", "fører", "den som står foran".

¹⁹ Hovedretningen av shi'a-muslimer kalles "tolvere" (*ithna ashari*) på bakgrunn av sin tro på den 12. imam. Isma'iliene, er et eksempel på en mindre shi'a-islamsk retning. Skillet mellom disse retningene oppstod pga. uenigheter om hvem som skulle overta som den syvende imam, al-Kazim eller Isma'il (Vikør 1993:111).

²⁰ "Herre", shi'a-muslimsk geistlig.

og den troende skal følge de råd han gir. Ut i fra denne pyramiden²¹ skal en mulla velge en rettleder som står over ham, nemlig en mojtahed. Over mojtahedene finner man ayatollah (*Ayat Allah*),²² som imidlertid var en sjelden tittel før revolusjonen i 1979. Øverst i pyramiden står *marja'-e taqlid* (marja').²³ Dette er en slags stor-ayatollah som ikke behøver noen rettleder og står altså øverst i pyramiden av shi'a-islamske lærde. Før revolusjonen var disse utelukkende religiøse posisjoner. Ayatollah Khomeini var en av flere stor-ayatollaher før 1979, men etter revolusjonen tildelte han seg selv både politisk og religiøs makt. Først og fremst skjedde dette ved at han ga seg selv rollen som velayat e-faqih.

2.9 Religiøs autoritet og kunnskap i den islamske republikk

Etableringen av den islamske republikk førte med seg omfattende endringer i forbindelse med den religiøse autoritet og forholdet mellom de troende og religiøs makt (Mir-Hosseini 2000:12). Rollen som velayat-e faqih var kanskje den største forandring i den religiøse og politiske makt. Før revolusjonen var den øverste autoritet i shi'a-islam samlet inn under marja'-stillingen. Men etter innføringen av den islamske republikk introduserte Khomeini den nye autoriteten, velayat-e faqih. Denne autoriteten bygger på det shi'a-islamske prinsippet om "den lovkyndiges formynderskap", og etter revolusjonen ble dette prinsippet tilegnet ny betydning (Thomassen 1986:46). Velayat-e faqih var Khomeinis svar på hvem som skulle fortolke loven og rettlede de troende under fraværet av den 12. imam (op.cit.:45).

Man kan gjerne tenke seg til konflikten og uenighetene som oppstod mellom marja' og denne nyinnsatte autoritet, da marja'-stillingen ble utfordret av velayat-e faqih.²⁴ Konflikten nådde et høydepunkt i 1989, og det hele førte til at grunnloven ble endret slik at den islamske republikk kun skulle følge velayat-e faqih.²⁵ Alle andre ulama skulle føye seg inn under hans autoritet

²¹ Antall nivå i denne pyramiden er ikke fastlagt.

²² En ærestittel som kan gis til en mojtahed.

²³ Denne betegnelsen kan oversettes til å bety "kilde til etterligning".

²⁴ Da Khomeini hadde rollen som velayat-e faqih ble denne stillingens autoritet imidlertid fullendt ettersom han var allment anerkjent som marja'. Alle shi'a-muslimer skulle derfor følge Khomeini både som marja' og som republikkens leder. Khamenei, dagens velayat-e faqih, derimot, har ikke oppnådd status verken som marja' eller ayatollah. I 1989 ble derfor det grunnlovsfestede kravet om at den religiøse leder også må være marja' endret. Men etter Khomeinis død har det blitt satt i gang en kampanje for å få Khamenei anerkjent som marja', selv om denne foreløpig er uten resultat. Den islamske republikk skal i utgangspunktet fortsatt følge én autoritet, nemlig velayat-e faqih. På denne måten skiller det nå mellom velayat-e faqih og hierarkiet av de shi'a-islamske lærde (Mottahedeh 1995:322).

²⁵ Historikeren Daniel og antropologen Mir-Hosseini mener at utfallet av denne debatten enda ikke er avgjort. For videre lesning om denne konstitusjonelle krisen se Mir-Hosseini 2000:12-13 og Daniel 2001:222-223.

og alle troende skulle nå betale skatt til hans kontor. Dermed overtok velayat-e faqih den øverste rollen både i forbindelse med religiøs autoritet og kunnskap i den islamske republikk.

2.10.0 Sharia

Sharia, islamsk lov, skal regulere alle aspekter ved muslimers liv, alt fra tilbedelse og ritualer, politiske og økonomiske lover, til hygiene og mellommenneskelige forhold. Sharia forveksles ofte med feqh, og derfor kan det være oppklarende å trekke et skille mellom disse. Sharia på sin side oppfattes av muslimer som en guddommelig lov, åpenbart gjennom Profeten Muhammad. Feqh, på den andre siden, er ikke del av denne åpenbaringen, men er den islamske rettsvitenskap som skal utlede lover fra sharias kilder, Koranen og *sunna*.²⁶ Mens sharia oppfattes som hellig og uforanderlig for muslimer, er feqh menneskers anvendelse av den islamske vitenskap, og er derfor i stadig forandring (Mir-Hosseini 2003:2).

Alle aspekter ved det muslimske samfunn skal i utgangspunktet reguleres av sharia. Det finnes imidlertid enkelte områder som er usikre og derfor trenger bearbeiding. Ejtehad er betegnelsen på denne lovutviklingsprosessen. Betydningen av det arabiske ordet “ijtihad” kan oversettes til å bety “strev”, og utforskning av loven anses som både en plikt og som en nødvendighet (Hallaq 1995:179). Ejtehad er en slags fellesbetegnelse på de ulike metoder de islamske jurister anvender for å utforme lovregler fra sharia: “they are a matter of informed opinion, not knowledge; they can be accessed, with extreme effort (*ejtehad*), only by the *mojtaheds*, those with knowledge of the sacred sources, skill, and piety, to whose authority the rest of the Shi’a must submit” (Mir-Hosseini 2000:12). Shi’a jurister benytter seg av *aql* (fornuft), vanligvis i kombinasjon med de tre andre lovkindene, nemlig Koranen, hadithene og *ijma’* (konsensus) (Momen 1985:185-186). Ejtehad er et resultat av denne prosessen, hvor lover skal utledes på bakgrunn av fornuft og de rettsvitenskapelige prinsipper. Målet er å avsløre den kunnskap som den 12. imam ville kommet frem til. Innenfor shi’a islam tilbys denne “underkastelsen” den mest lærde mojtahed, nemlig marja’,²⁷ og de troende må dermed føye seg etter hans fortolkninger. Ideelt skal det kun finnes én marja’ som andre mojtahed skal følge, selv om dette ikke er tilfelle i praksis (Momen 1985:291).

²⁶ Sunna er betegnelsen på Mohammads egen praksis og denne er nedtegnet i hadithene.

²⁷ Marja’iyat organisatoriske grunnlag stammer fra at hver shi’a troende betaler en slags religiøs skatt, (*khoms*), til deres marja’. Dette tilskuddet har gjort det mulig for de iranske ulama å virke uavhengig av staten, i motsetning til de sunniske ulama. Dette beløpet skal fordeles mellom de trengende og marja’. Men systemet er basert på tillit og frihet, og det stilles aldri noen spørsmål om hvor pengene har gått hen (Momen 1985:207).

Iran, som eneste land som følger shi'a islam, representerer et annet syn på ejtehad-prinsippet enn de øvrige sunni-muslimske land. Rundt 1000-tallet uttalte enkelte sunni-islamske lærde at muligheten til å utlede loven ved hjelp av ejtehad var avsluttet. Til tross for denne uttalelsen har dette imidlertid ikke blitt overholdt i den faktiske rettspraksis. Forskjellen er at en slik uttalelse aldri har blitt fremmet innenfor shi'a-lovskoler. Her regnes mojtaheadene som imamenes etterfølgere og er de eneste som har anledning til å gi en personlig nytolkning av sharia.

Man kan gjerne stille seg spørsmålet om det i det hele tatt finnes én islamsk lov. Sharia er nemlig ikke en fastsatt lov, men snarere et resultat av ulike retningers fortolkninger av islams kilder. På den ene siden skal sharia være en guddommelig og rettleidende lovgivning for muslimer. På den andre siden skal den fungere til å regulere samfunnsliv og mellommenneskelige forhold. Spenningen mellom sharia som en Guds lov og som en samfunnslov har vært gjennomgående siden Muhammads tid (Vikør 2003b:9). På denne bakgrunn beskrives den ofte som selve kjernen i islam og representerer et sentralt element i kampen mellom tradisjonalistiske og modernistiske retninger.

I de fleste muslimske land i dag er sharia blitt kodifisert i større eller mindre grad. I Iran har lovgivningen blitt bygget på sharia både før og etter revolusjonen. Etter 1979 skulle den islamske republikks grunnlov utelukkende baseres på islamsk lov. Grunnloven uttaler at Iran skal styres av *foqaha*, islamske jurister, og det stilles flere krav til dem. Blant annet må de inneha rollen som marja' og være kvalifisert til å avsi fatwaer. Irans grunnlov fastslår i tillegg at de kvalifiserte jurister skal drive ejtehad for å utlede landets lovgivning. Selv om lederne av den nyetablerte islamske republikk hevdet å ha utledet en grunnlov basert på sharia, kan man imidlertid spore både sekulære og demokratiske elementer i den iranske grunnlov (Schirazi 1997:8-19). Selv om disse elementene står i tilsynelatende kontrast til tradisjonell islamsk lovgivning, bygger grunnloven i hovedsak på iranske tolkninger av sharia.

2.10.1 Islamske familieovers symbolske funksjon

Fra midten av 1800-tallet har islamske handelslover, kriminallover og administrative lover gradvis blitt erstattet med lover basert på en europeisk modell i den islamske verden. Islamske familieovers, derimot, har i hovedsak forblitt uendret. Familie- eller personlover plasseres innenfor et samfunns private sfære, og har ikke blitt ansett for å være av høyeste prioritet for verken kolonimakter eller de ulike islamske styresmaktene. Lover som omhandler en stats

offentlige anliggender har på den andre siden spilt en mer avgjørende rolle for blant annet deres handelsforbindelser. Derfor er det denne delen av islamsk lov som i første rekke har blitt gjenstand for reformer.

En annen grunn til at den private sfære har blitt holdt utenfor reformer har vært familielovers særstilling: “Islamic family law has become the preferential symbol of Islamic identity” (Hélie-Lucas 1994:391). Som vi skal se i neste kapittel har orientalistene og kolonimakter anvendt muslimske kvinners “undertrykkelse” til å legitimere sin tilstedeværelse og inngripen i den islamske verden. Dette har bidratt til at familielover har fått en slags symbolsk funksjon. Familielover som symbol har også blitt stadig mer uttalt med fremveksten av islamske grupper fra 1970-tallet. Slike grupper har lagt press på stater for å bevare, og i enkelte tilfeller adaptere islamske familielover. Dette til tross for om denne lovgivningen har vært del av landenes tidligere lov (Moors 2000:150).

I de fleste moderne stater i Midtøsten har kvinner stått som symbol på kulturell integritet i et lands kultur (Chatty og Rabo 1997:7). Den samme symbolske bruken av kvinner fortsetter flere steder også i dag. Kvinner oppfattes først og fremst som døtre, mødre og som koner. De oppnår status ved å gifte og å reprodusere seg. Deres ektemenn kontrollerer deres muligheter til å arbeide og til å reise, og i tillegg er kvinners skilsmisserettigheter begrenset. Barna blir regnet som mannens eiendom, ettersom kvinner mister forelderretten etter skilsmisse. Et godt rykte og familiens ære er grunnleggende og ofte basert på kvinners offentlige oppførsel. Dette resulterer i en streng kjønnsdikotomi i samfunnet, og får sitt utløp særlig i familielovgivning.

I det foregående har jeg presentert rammeverket som iranske kvinneaktivister arbeider innenfor, da det kan være formålstjenlig å ha kunnskap om dette systemet i den videre studien av dette fenomenet. I neste kapittel vil jeg gå videre ved å fremstille en gjennomgang av forskningshistorie i forbindelse med studier av både kvinner og islam. I og med at dette er et svært omfattende område vil kun noen av de mest sentrale bidragsyterne bli fremhevet, mens andre som gjerne er like sentrale ikke vil komme med i denne fremstillingen. Formålet er å plassere min oppgave i forhold til tidligere forskning.

3. Tidligere forskning

3.1.0 Kvinneforskning

Kvinneforskning oppstod på 1970-tallet og har siden den tid vært et voksende felt. Felles for studiene innenfor dette feltet var at man på et teoretisk plan forsøkte å studere kvinners situasjon ved hjelp av nøkkelbegrep som kvinnelig underordning, androsentrisme og patriarkat (Taksdal og Widerberg 1992:287). Den tidlige feministiske forskning møtte flere utfordringer innenfor academia. Retningen ville nemlig snu det nedfelte mannsentrerte perspektiv som preget academia ved å gi kvinner oppmerksomhet i sin forskning. På denne bakgrunn møtte de blant annet kritikk for å bringe sitt “likestillingsprosjekt” inn i forskningen.

Akademias manglende kvinneperspektiv har blitt kritisert og utfordret av kvinneforskere siden 1970-tallet. Flere fag har fremdeles et androsentrisk preg. I religionsvitenskap, til eksempel, har studier av det religiøse mennesket egentlig vært tilsvarende studier av religiøse menn (Gilhus og Mikaelsson 2001:141). Religion er et område hvor menns aktiviteter har blitt viet størst oppmerksomhet, og hvor kvinners religiøse liv enten har blitt oversett eller blitt gjenstand for androsentriske beskrivelser.

Kvinneforskning kan grovt deles inn i to retninger. På den ene siden kan man finne det feministiske perspektiv som vil søke å avdekke kvinneundertrykking. På den andre siden vil kvinneforskning prøve å belyse kvinners virkelighet som verdifulle forskningsbidrag. Etter hvert som “kvinne” har blitt erstattet med “kjønn” har kjønnsforskningen fått flere tilhengere, blant annet fordi den ikke lenger utelukkende studerer kvinner, men også menn. I tillegg forsøker denne retningen å klargjøre forholdet mellom kjønn. I likhet med antropologifagets studier av “de andre”, har kjønnsforskningen innenfor religionsfaget forsøkt å gi et mer helhetlig bilde av virkeligheten. Selv om kjønnsforskning fremdeles kan begrenses til studier av kvinner, er ikke lenger dette kun en likestillingssak, men like fullt et bidrag til å fremskaffe fullstendig kunnskap om religioner eller et religiøst fenomen (op.cit.:142).

3.1.1 Er “kjønn” egentlig synonymt med “kvinne”?

Overgangen fra “kvinne” til “kjønn” har først og fremst vært hensiktsmessig for å avdekke både menn og kvinners virkelighet, i tillegg til forholdet mellom dem. Historikeren Joan W.

Scott har vært en sentral bidragsyter i denne sammenheng. I motsetning til begrepet “kvinne” hevder hun at “kjønn” ikke har vedheng fra den feministiske forskningen, og representerer derfor ingen kritisk trussel overfor det øvrige akademia. Ved å anvende “kjønn” får forskningen en mer nøytral og objektiv lyd. Derfor mener hun overgangen til begrepet “kjønn” er den feministiske forsknings nødvendige streben etter akademisk legitimitet i 1980 årene (Scott 1986:1056).²⁸

Det har samtidig vært en utbredt bruk av kjønn som synonymt med kvinner. I for eksempel studier av islam og Midtøsten har kjønn blitt stående som ensbetydende med kvinner. Det er først og fremst kvinners virkelighet, og spesielt kvinners stilling i islam som har blitt belyst. I løpet av de siste årene har imidlertid studier av menn blitt etterlyst på dette fagfeltet. For ettersom kvinner har blitt synonymt med kjønn, har menn blitt presentert som ensbetydende med folks flests virkelighet. På denne bakgrunn har menns anliggender blitt oversett. Derfor er det nyttig med en utvidet forståelse av begrepet kjønn for at både kvinner og menn skal kunne studeres.

Selv om det er kvinner og et kvinnefenomen som studeres i denne hovedfagsoppgaven, føyer den seg like fullt inn i rekken av kjønnsstudier. Oppgaven vil belyse kvinners arbeid og strategier i forbindelse med islamsk familielov, et tema som vanligvis ikke fremheves i denne sammenheng. Men oppgaven har som nevnt også et annet siktemål. For å kunne studere dette fenomenet ser jeg nemlig ikke kvinnene uavhengig av strukturer som omgir dem. En forståelse av dette fenomenet må til en viss grad inkludere det rammeverk som omgir disse kvinnene og deres arbeid. Først og fremst er dette rammeverket bygget på islam. Denne religionen er nedfelt i, og kommer blant annet til uttrykk, i lovsystemer. På denne bakgrunn ser man at en studie av iransk kvinneaktivisme ikke kun er en studie av kvinner, men også en undersøkelse av islam og islamsk lov. I denne kontekst kan det være klargjørende å vise til Joan W. Scotts oppfordring om å anvende kjønn som analytisk kategori.

3.1.2 Kjønn som analytisk kategori

Scott utforsker potensialet som ligger i bruken av kjønn som analytisk kategori i for eksempel studier av politikk og lovsystemer. Hun mener at kjønn kan fungere til å studere og avklare

²⁸ Scott er for øvrig temmelig krass i sin kritikk av den tidlige feministiske forskning. Hun tar avstand fra de retningene som søker universelle forklaringer på kvinners underordning ved hjelp av begrepet “patriarkat”, retninger influert av marxistisk feminisme og den psykoanalytiske retningen.

øvrige fenomener som tilsynelatende opererer uavhengig av kjønn. Bakgrunnen for denne oppfordringen er at for eksempel historiefagets deskriptive bruk av kjønn har blitt begrenset til studier av områder som relateres til kvinner. Dette har ført til at for eksempel krig, diplomati og politikk ikke har blitt studert som del av det som har med forholdet mellom kjønn å gjøre. Scott argumenterer derfor for å anvende kjønn som et analytisk begrep også på slike områder. Hun savner nemlig det analytiske i historiefagets deskriptive bruk av kategorien kjønn blant annet for å kunne fange inn kjønnsaspekt på områder hvor kjønn vanligvis ikke har blitt viet oppmerksomhet. Stadig flere kjønnsforskere forsøker å inkludere slike “ualminnelige” felt i sin forskning. Spesielt i studien av “tradisjonelle” samfunn hevdes det at: “kjønnsrelasjoner inngår *implisitt* som analytisk kategori i studier av politikk, økonomi og religion” (Taksdal og Widerberg 1992:284).

3.1.3 Kjønn definisjon

I denne sammenheng legger Joan W. Scott frem en kjønnsdefinisjon. Denne har to deler som henger sammen, men som samtidig kan fungere adskilt:

1. “Gender is a constitutive element of social relationships based on perceived differences between the sexes” og
2. “Gender is a primary way of signifying relationships of power” (Scott 1986:1067).

I den første delen greier hun ut om hvordan kjønnsforhold skapes og opprettholdes. Islam er et godt eksempel på hvordan dette gjennomføres. Kort sagt mener Scott at kjønnsforhold skapes ved at myter og symboler understrekes ved hjelp av normative begreper, som deretter blir nedfelt innenfor bestemte referanserammer og institusjoner, og så opptatt i det enkelte individs bevissthet (op.cit.:1067-1069). Scott hevder at den mest typiske og effektive form for referanseramme er religion, og sier at: “my point was to clarify and specify how one needs to think about the effect of gender in social and institutional relationships, because this thinking is often not done precisely or systematically” (op.cit.:1069). Iransk familielovgivning er et uttrykk for en slik institusjon hvor denne typen kjønnsforhold skapes og etableres.

I kjønnsdefinisjonens andre del hevder Scott at kjønn er en måte å tilkjennegi maktforhold på. Selv om kjønn ikke er det eneste felt hvor slike forhold kan undersøkes, har dette vært et vedvarende og gjennomgående felt spesielt i jødisk-kristne og islamske tradisjoner (ibid.). Scott viser blant annet til at kjønn kan inneha en legitimerende funksjon. I sammenheng med

hva kultursosiologen Pierre Bourdieu kaller “di-vision du monde”, anser også Scott at kjønn fungerer som en objektivt etablert referanseramme, som strukturerer oppfatninger og den konkrete og symbolske organisasjon av alt sosialt liv (ibid.). Når kjønn uttales som en del av denne rammen vil dette bidra til å etablere og legitimere maktstrukturer.

Kvinnens status i islamsk lov kan ut ifra Scotts perspektiv ha en todelt bakgrunn. På den ene siden viser hun altså til hvordan kvinners status blir nedfelt i lovsystemer på fire områder: som kulturelle symboler, normative begreper, som del av organisasjoner og av den subjektive identitet. På den andre siden kan kjønnes adskilte roller i islamsk lov ses som del av en maktlegitimeringsprosess. Ifølge Scott skjer dette som et resultat av en slags dialektisk prosess mellom den anvendte kjønnsdiskurs i islam og kvinnens avsondring fra den politiske sfære. Scotts modell sier dermed noe om hvordan kjønnsdiskurser skapes og opprettholdes. Dette kjønnsforhold er tydelig nedfelt i islamsk familie Lovgivning. Loven definerer kvinners rettigheter først og fremst ut ifra den private sfære. På denne måten kan man få et innblikk i den maktstruktur denne referanserammen produserer. Kvinner ekskluderes i utgangspunktet fra deltakelse i den offentlige sfære, etter hvert skal vi imidlertid se hvordan kvinneaktivister utfordrer denne anordningen.²⁹

3.1.4 Maktbegrepet

Studiet av maktstrukturer har for øvrig vært et gjennomgående tema for kvinne- og kjønnsforskning. Feministisk forskning har gjerne sett på maktstrukturer i religioner med utgangspunkt i begrepet “patriarkat”. Forståelsen av en religions maktstruktur er derimot mer kompleks enn det som kommer til uttrykk i dette begrepet. Religionsviterne Gilhus og Mikaelsson påpeker at makt eksisterer i ulike former: “maktutøvelse foregår alltid i et samspill mellom parter, der den underlegne part sjelden er fratatt alle muligheter til å øve innflytelse. Også når det gjelder religion, bør en ha klart for seg maktens ulike former” (Gilhus og Mikaelsson 2001:143).

På mange måter er maktfordeling et tema i dette prosjektet, i hvert fall med tanke på hvilken form for islam som skal regnes som den “riktige”. Men det er altså viktig å påpeke at begrepet “makt” kan brukes på ulike måter. Maktfordelingen mellom kjønn i islam, for eksempel, kommer tydelig til uttrykk i familie Lovgivningen. Den forteller oss om kjønnes ulike sfærer,

²⁹ Jeg vil komme tilbake til Joan W. Scotts teori mot slutten av oppgaven.

og gjenspeiler myndighetenes maktutøvelse. Søkelyset på kvinneaktivisters oppfatninger og arbeid med denne loven gir oss samtidig et innblikk i *deres* muligheter til påvirkning. Selv om disse to formene for makt ikke er like innflytelsesrike, forteller de likevel mye om maktfordelingen mellom disse to gruppene. Dette prosjektet fokuserer nemlig ikke på maktelitens eller statens maktutøvelse overfor kvinner. Snarere vil prosjektet ta utgangspunkt i kvinners maktbruk og selvhevdelse i forbindelse med anvendingen av alternative islamdiskurser, og hvordan de hevder seg som aktører i forhold til islamsk lov. I forbindelse med Scotts oppfordring om å blant annet studere politiske forhold med utgangspunkt i kjønn, kan en studie av kvinners bidrag i forhold til islamsk familie Lovgivning gi et nytt bilde på kjønnsaspektet i islam. Ved å anse kvinner som aktive deltakere til utformingen av denne loven, kan vi nemlig se hvordan de utfordrer selve kjønnsforholdet som er nedfelt i islam.

3.2.0 Islam- og kvinneforskning

Studier som omhandler islamsk lov har vanligvis ikke vektlagt kvinners strategier og bidrag på dette området. Som regel har slike studier tatt utgangspunkt i kvinners underordning. Denne type forskning har vært gjenstand for en del forutinntatte holdninger. Derfor synes jeg det er på sin plass å klargjøre spesielt to av disse holdningene i forbindelse med dette prosjektet. Først vil jeg med utgangspunkt i Edward Saids begrep “orientalisme” gjøre rede for tendenser i den tidligere vestlige forskning av islam og den islamske verden. Deretter vil jeg gi et bilde av studier av kvinner i islam, som samtidig illustrerer studier av islamsk lov.

3.2.1 Orientalisme

Den orientalistiske tankegang er basert på en polariserende geografisk inndeling av verden, hvor “Orient” blir sett i motsetning “Vesten”. Denne todelingen gjenspeiler sammenhengen mellom kunnskap og makt i forholdet mellom “Vesten” og “Orient”. “Vesten” kom til å kjenne “Orient”, selv om denne kunnskap ikke alltid var i tråd med de tanker “Orient” hadde om seg selv. “Orient” kom også til å være ensbetydende med islam.

Edward Said³⁰ bruker begrepet orientalisme blant annet for å betegne en forutinntatt antakelse blant vestlige forskere, hvor den dominerende holdning³¹ er at islam utelukkende er patriarkalsk og statisk, og studeres på denne måten som en motsetning til den vestlige verden

³⁰ Said var professor i litteratur- og samfunnsvitenskap.

³¹ Said understreker at denne holdningen i dag spesielt kommer til uttrykk i vestlige mediers fremstilling av islam.

(Said 1981). Denne tankegang henger tydelig sammen med kolonialistiske og etnosentriske holdninger som har preget studier av islam. Sids begrep tar på mange måter et oppgjør med denne type tilnærming, som har vært utbredt blant vestlige forskere.

3.2.2 “The discourse of the veil”

Disse holdningene kommer videre til uttrykk i Leila Ahmeds beskrivelse av “the discourse of the veil”.³² Som del av den europeiske kolonialisering av Egypt ble flere sider ved islam diskutert. Et av disse områdene var den muslimske kvinnes status, og dette fikk sitt utløp i debatten rundt bruk av hodeplagg, som i europeiske øyne var det mest åpenbare tegn på islams behandling av kvinner. Debatten om sløret demonstrerer hvordan nettopp denne diskusjonen impliserte langt mer enn kvinners status i islam (Ahmed 1992:164). Leila Ahmed hevder at den europeiskkonstruerte debatten om hodeplagg var en måte å rettferdiggjøre vestlig innblanding i Egypt. Både europeere og egyptere deltok i denne tidlige diskusjonen, hvor klesdrakt og hodeplagg fremfor alt ble sett på som første ledd i muslimske kvinners frigjøring.

Representanter for feminisme på dette tidspunkt, som så vestliggjøring som eneste alternativ til islams “bakvendte” praksis, har i ettertid blitt anklaget for snarere å være antifeministiske. Qasim Amin, som skrev boken *The Liberation of Woman* (1899), har blitt kritisert for å ville reformere Egypt etter en europeisk modell, med feministiske argumenter som redskap. Amin representerer den typiske feminist på denne tiden, nemlig en mannlig intellektuell i ledtog med kolonimakten. Ahmed hevder at debatten om sløret og feminisme på denne måte fungerte til å legitimere imperialisme og vestlig innblanding i blant annet Egypt.

På bakgrunn av dette kan vi se hvordan feminisme som begrep innebærer mer enn fremming av kvinners rettigheter i den muslimske del av verden, og derfor har vært svært problematisk. Blant muslimer har feministiske tilnærminger til islam blitt anklaget for å være imperialismens lange arm, anti-islamisk og elitistisk. På samme tid har vestlige feminister bebreidet muslimske feminister for å ha fremmet en uforenelig kombinasjon mellom islam og feminisme. Begrepet feminisme har på grunn av slike vedheng sjelden eller aldri blitt brukt av muslimske kvinner som har et kjønnslikestillende syn på islam. Termen betegner også for disse kvinnene en vestlig opprinnelse som flere av dem ikke kan identifisere seg med. På

³² Ahmed er professor på “Women’s studies and Near Eastern studies” ved universitetet i Massachusetts.

samme tid er det interessant at man finner eksempler på muslimske kvinner som på ulike måter uttrykker “feministiske” synspunkt, uten å ta Vesten som sin modell.

Både den orientalistiske tankegang og feminismedebatten i det kolonialiserte Egypt tegner et bilde av vestlige lands innblanding i flere muslimske land. I tillegg gir de et innblikk i holdninger som fremdeles preger forskning på muslimske kvinner og islam. På 1970-tallet kan man imidlertid spore et skifte i forbindelse med både islam- og kvinneforskning. Dette skifte refereres gjerne til som et postkolonialistisk perspektiv, hvor man forsøker å frigjøre seg fra, og ta et oppgjør med, etnosentriske og orientalistiske tilnærminger til islam. I denne forbindelse har flere forskere på kvinner i islam løsrevet seg fra undersøkelser som har til hensikt å “redde” kvinner fra islam. I likhet med skiftet i den øvrige kvinneforskning, som vi så ovenfor, anser de det som en viktigere oppgave å beskrive muslimske kvinners virkelighet. Jeg vil utdype hva dette skiftet innebærer, både innenfor studier av islamsk lov og for kvinner i islam.

3.2.3 Nye perspektiver og nye tilnærminger til islamsk lov

Studiet av islam og islamsk lov har gjennomgått endringer i løpet av de siste ti år, som blir tydelig demonstrert når det gjelder islamsk familielov. Disse endringene kom blant annet som en reaksjon mot de tidligere studier som fremmet idéen om en universell kunnskap og var preget av en orientalistisk tilnærming (Said 1981:4).

Spesielt før 1970 var studier av islamsk familielov basert på orientalisme. Lovgivningen ble studert ved hjelp av tekststudier, som vektla lovskolenes og deres representanters klassiske tekster. I tillegg konsentrerte orientalistene seg om tekster med opphav fra kodifiserte lover fra det 19. århundre. Denne tilnærmingen resulterte i en ensidig fremstilling av sharia, som et statisk og patriarkalsk lovsystem, med begrensede muligheter for kvinner. Reformen gjennomført i for eksempel Tunisia på 1950-tallet og i Iran i 1967 ble sett på som det eneste brudd med denne virkelighet.

I løpet av de siste ti år har studier av rettsdokumenter, fatwaer og muntlige fremstillinger bidratt til at nye spørsmål blir stilt i tilnærmingen til sharia.³³ I forbindelse med studier av

³³ Et eksempel på en ny tilnærming til islamsk lov er at flere forskere i løpet av den siste tiden har stilt spørsmål ved den antatte “closing of the gates of ijtihad” (Se Schacht 1964 og Vikør 1993 for mer om denne antakelsen). Den generelle oppfatning blant både muslimske og vestlige forskere har vært at retten til å bruke uavhengig

islamsk familieleiv har blant annet historiker og islamforsker Judith Tucker belyst nye sider på dette feltet. I sitt studium av kjønnsdiskurser i det ottomanske Syria og Palestina har hun brukt fatwaer og sammenlignet ulike muftiers roller i dette området (Tucker 1997). Hennes konklusjon når det gjelder kjønnsdiskurser i sharia og dens praksis har overrasket mange. Hun peker på at praksisen var mer fleksibel når det gjelder kvinners anliggende enn tidligere antatt. Tucker anvendte alternative kilder for å studere denne lovgivningen og kunne fastslå at lovens teoretiske utgangspunkt ikke nødvendigvis ble overholdt i praksis.

Ettersom stadig flere historikere og antropologer har beveget seg inn på dette området kan man se forandringer i både metoder og kilder i studier av islamsk lov. Skiftet i dag innebærer også en økende vektlegging av rettsdokumenter og lovens praksis i kontemporære samfunn. Foruten tekststudier har særlig kvalitativ metode fått innpass i slike studier. Denne utviklingen har ført til at stadig mer fokus blir satt på hvordan kjønnsdiskurser blir skapt og hvordan de gjenspeiles i praksis.

3.2.4 Alternative diskurser og nye aktører

Den feministiske forskningens fremvekst på 1970-tallet brakte med seg endringer også innenfor studier av islam. For eksempel har stadig flere kvinnelige forskere kommet inn på dette feltet. Særlig påfallende er antallet kvinnelige forskere som selv er muslimske, såkalte “innfødte” antropologer, som har kunnskap om områder hvor sharia ligger til grunn. I forbindelse med dette skifte har også flere ulike aktørers tilstedeværelse i diskusjonen om sharias utforming blitt tatt i betraktning (Kandiyoti 1991, Najambadi 1998, Ask og Tjomsland 1998, Eickelman og Anderson 1999 og Moors 2003). Tidligere har disse aktørene fått liten eller ingen oppmerksomhet. Forskere har forsøkt å gå vekk ifra antakelsen om at sharia diskriminerer kvinner. Isteden har sharia blitt ansett som et lovssystem sammensatt av flere ulike retninger og diskurser (Ahmed 1992, Abu-Lughod 1998, Mir-Hosseini 2000, Moors 1999, Roald 2001 og Vikør 2003a). Etter hvert som denne studien har satt fokus på alternative diskurser som del av den religiøse lov, har nye aktører fått mer oppmerksomhet. Dagens forskning gjenspeiler denne utviklingen med en økende interesse for blant annet kvinneaktivister og deres aktiviteter.

dømmekraft i utgreiingen av sunni-islamske lovilder ble avskaffet rundt 1000-tallet. Senere studier har satt spørsmålstejn ved denne antakelsen. Faktisk hevder de at denne muligheten aldri ble avskaffet, men at uttrykket kun ble brukt blant de islamske lærde som felles syn på at loven var ferdig utarbeidet (Moors 1999:144, Mir-Hosseini 1993:11, Eickelman og Anderson. 1999:13.)

I denne forbindelse har også iransk kvinneaktivisme blitt viet en del oppmerksomhet de siste tiår. Størsteparten av bidragsyterne er “innfødte” iranske kvinnelige antropologer som har bosatt seg og utdannet seg i Europa eller USA etter revolusjonen. Zib Mir-Hosseini (1993, 1996, 2000 og 2003) og Haleh Afshar (1996 og 1998) er viktige i denne sammenheng.³⁴

I dette kapittelet har jeg redegjort for kvinne- og kjønnsforskning. I tillegg har jeg pekt på enkelte av de forutinntatte holdninger som har preget studier av kvinner i islam, og det skifte som har foregått siden 1970-tallet. Som vi har sett har studier av både muslimske kvinner og islamsk lov blitt mer aktør-orientert. Forskeren leter ikke lenger etter islams essens eller kjerne, men studerer islam ut i fra muslimers ulike oppfatninger og praksis.³⁵

Jeg har valgt å benytte kvalitativ metode i studien av iranske kvinneaktivister. I kvalitative forskningsopplegg er det viktig å legge ut om de prosessene som fører til resultater, og det er i hovedsak disse prosessene jeg vil ta for meg i neste kapittel. Først vil jeg imidlertid klargjøre min holdning til temaet som skal undersøkes. Deretter vil jeg presentere det kildematerialet oppgaven baseres på, i tillegg til de utfordringer som oppstod i forbindelse med innsamlingen av materialet. Her står selve intervjusituasjonen og etiske retningslinjer sentralt.

³⁴ I tillegg kan jeg nevne Afkhami og Friedl 1994, Hoodfar 1999, Kamalkhani 1998, Moghissi 1994 og 1999 og Paidar 1995.

³⁵ Knut S. Vikør påpeker for øvrig at debatten mellom revisjonistene/orientalistene, rettshistorikere og aktør-orienterte islamforskere fortsatt pågår. Han etterlyser at de aktør-orienterte forskerne ikke lenger skal anse sharia som et fastfrosset lovsystem, men isteden for skal se på fleksibiliteten som sharia-dommere finner i islamsk lov, og på denne måten gå ytterligere vekk fra jakten etter islams “essens”, og heller se på samspillet mellom dagens rettspraksis og den teoretiske praksis man finner i lovbøkene (Vikør 2003a:25-27).

4. Metodekapittel

4.1 Min holdning til temaet

I postkolonialistisk forskning har vestlig fagterminologi og bruken av denne til å forstå andre kulturer blitt utfordret. Det hevdes at: “i det vi produserer eller presenterer tekster om andre kulturer, re-presenterer vi først og fremst oss selv. Tekstene sier mer om oss enn om dem” (Melhuus, Rudie og Solheim 1992:10). Dette er et dilemma som har vært gjennomgående også i historiske og religionsvitenskapelige studier av muslimske kvinner. Vestlige forskere vil gjerne ta med seg egne oppfatninger og vektlegge sine egne forutinntatte holdninger i studier av tema som er fjerne fra forskerens egen kultur og virkelighet. Kravet om objektivitet er derfor uopnåelig etter min oppfatning. Selv om målet er å kunne tilnærme seg et fenomen på en mest mulig nøytral måte, kan det lønne seg å erkjenne at dette forblir et ideal. På denne bakgrunn syns jeg at det er viktig å klargjøre min holdning til dette temaet.

Valget av iransk kvinneaktivisme som tema for min hovedfagsoppgave var, som jeg kommer nærmere inn på nedenfor, til en viss grad tilfeldig. Jeg ønsket imidlertid å skrive om kvinners arbeid med kvinners rettigheter i islamsk lov. Først og fremst ville jeg undersøke dette temaet for å lære mer om kvinners rettigheter i islamsk lov. Før jeg gikk i gang med dette prosjektet var kombinasjonen mellom islam og kvinners rettigheter vanskelig å forstå. Etter hvert som jeg fikk fordypet meg i temaet var denne foreningen mer håndgripelig, og ved hjelp av det kvalitative intervju fikk jeg informantenes egne forklaringer, noe som har hjulpet meg til å sette meg inn i dette temaet. Mitt mål har vært å beskrive iransk kvinneaktivisme som fenomen ved å se på disse fem kvinneaktivistenes agenda, arbeid og strategier.

4.2 Valg av metode

Kvalitativ metode egner seg bra i tilnærmingen til iranske kvinneaktivister fordi formålet med denne metoden er å utforske et fenomens karakter eller egenskaper. Metoden tar utgangspunkt i tekst som det sentrale uttrykk og arbeidsmateriale. Tilnærmingen til et fenomen kan skje på ulike måter og ved hjelp av forskjellige metoder til datainnsamling. Dette prosjektet tar hovedsakelig utgangspunkt i en intervjuundersøkelse, som fokuserer på aktørenes egne virkelighetsoppfatninger og gir de intervjuede personene anledning til å fortelle om sin situasjon og egne erfaringer. Her står samtalen mellom forsker og informant sentralt i

innsamlingen av data. Denne typen datainnsamling fører også med seg flere etiske utfordringer som jeg vil ta for meg etter hvert.

4.3 Intervjumaterialet

Innsamling av materialet er som sagt basert på en intervjuundersøkelse. Etnologen Bente Alver skiller mellom eksterne og initierte kilder (Alver 1991). Hennes betegnelse initierte kilder fungerer til å få oversikt over den type materiale som blir benyttet i denne oppgaven. Ifølge Alver defineres initierte kilder som data utarbeidet på initiativ fra forskeren (op.cit.:160). På denne måten skiller dette materialet seg kvalitativt fra et eksternt materiale,³⁶ som eksisterer uavhengig av forskerens innblanding. Alver benytter seg videre av interne kilder som en underkategori til de initierte kildene. Slike kilder beskrives som data hvor forsker ikke har hatt ansvar alene for forfatningen, men hvor forskeren har vært en aktiv deltaker i å skape data.

Kvalitative intervjuundersøkelser er et typisk eksempel på interne kilder hvor datamaterialet skapes nettopp gjennom samtaler mellom forsker og informant. Dette prosjektet baserer seg på forholdsvis ustrukturerte intervjuer hvor selve samtalen mellom intervjuer og informant står i fokus. Ved å bruke samtalen som tilnærming til de intervjuede personer og det miljøet de representerer, forsøkte jeg å gripe fatt i deres erfaringer og situasjon. Denne måten å tilnærme seg et fenomen på kalles gjerne casestudier eller personsentrerte intervjuer, og formålet med denne tilnærmingen er å oppnå en helhetlig forståelse av personene som skal studeres. Som jeg var inne på ovenfor har den kvalitative metoden i tillegg hjulpet meg til å forstå både kvinneaktivisme og hvilke rettigheter kvinner kan inneha i islamsk lov. I de følgende avsnitt vil jeg ta for meg utfordringer og valg som oppstod i forbindelse med intervjuundersøkelsen.

4.4 Valg av felt

For å kunne studere kvinneaktivister som arbeider med islamsk familielov var jeg avhengig av å få adgang til denne type miljø og personer. Jeg forsøkte i utgangspunktet å opprette kontakt med ulike grupper og enkeltpersoner i Europa, men dette var vanskelig uten gode kontakter. Hver gang jeg forsøkte å etablere kontakt ved hjelp av brev og e-post var jeg åpen om mitt prosjekt og ønsket om å gjennomføre intervjuer. Men mine henvendelser forble ubesvarte.

³⁶ Eksempler på eksterne kilder kan være den iranske grunnlov, FN-konvensjoner eller Koranen.

Selv om dette miljøet ikke er spesielt reservert overfor forskning, var det vanskelig å få innpass uten gode kontaktpersoner. På mange måter var derfor valget av miljøet i Iran som utgangspunkt for min undersøkelse tilfeldig. Jeg var avhengig av enkelte nøkkelpersoner som kunne hjelpe meg å finne frem i denne typen miljø, og til å få tilgang til informanter. Ved hjelp av forbindelser i Rafto-stiftelsen i Bergen fikk jeg etter hvert kontakt med Shirin Ebadi, som er sentral i miljøet av kvinneaktivister i Iran. Valget av informanter fulgte deretter det såkalte snøballprinsippet, som jeg vil komme tilbake til senere.

4.5 Valg av informanter

Etter at Ebadi oppfordret meg til å komme til Teheran, benyttet jeg meg av forskjellig forskningslitteratur og Internett for å få oversikt over kvinneaktivistmiljøet i Iran. Blant de jeg henvendte meg til var Institute for Women's Studies and Research, som er et kvinneforskningsinstitutt i Teheran. Direktøren for dette senteret svarte positivt på min henvendelse om å besøke instituttet og snakke med henne. Ved hjelp av disse to nøkkelpersonene, og en kontaktperson fra ICSORC,³⁷ fikk jeg tips om andre kvinner som var representative for kvinneaktivistmiljøet i Iran.

Informanter skal velges hensiktsmessig ut ifra problemstillingen. Måten jeg valgte informanter på har som nevnt den treffende tittelen snøballprinsippet (Repstad 1993:41). Som ordet tilsier bygger denne utvelgelsesmetoden på å få kontakt med en eller flere sentrale personer i det miljøet man skal studere, som deretter hjelper forskeren med å finne andre informanter. Fordelene med denne metoden er at personer i det miljøet jeg studerer selv foreslo hvem jeg burde snakke med. Hvis jeg skulle stått for utvelgelsen alene, hadde det nok vært både vanskelig og tidkrevende.

Problemene med snøballprinsippet, derimot, er at de informantene som blir valgt er de som mestrer situasjonen best. Andre, som gjerne vil representere mer problematiske sider ved temaet, uteblir. Et annet moment er at de informantene som blir foreslått vil ligne de som foreslo dem. De to nøkkelpersoner jeg benyttet meg av representerer for øvrig to ulike retninger og foreslo derfor forskjellige typer folk. Ebadi er et eksempel på sekulære kvinneaktivister. Monir Amadi, derimot, er en representant for islamske kvinneaktivister. Overfor meg uttrykte de klart det motsetningsforholdet som eksisterer mellom dem.

³⁷ Iranian Civil Society Organizations Center.

4.6 Intervjuundersøkelsen

Intervjuene fant sted i Teheran i løpet av november 2002. Før jeg reiste hadde jeg gjort avtaler med flere kvinner og lest en del om Irans historie og familielover. I tillegg hadde jeg utarbeidet en enkel intervjuguide som var inndelt i temaer med forskjellige underspørsmål. Intervjuguiden skulle legge rammene for intervjuene, og jeg hadde den foran meg under intervjuene som hjelpemiddel. Denne tok for seg fem hovedtema:

1. Viktige områder for kvinner i iransk familielov
2. Utsikter for endringer i familieloven
3. Den offentlige debatt om kvinners rettigheter og kvinners deltakelse i denne
4. Syn på islam, lovens utvikling og utfordringer for kvinners rettigheter
5. Arbeid for kvinners rettigheter

Intervjuguiden skulle altså tjene som hjelp under intervjuene, samtidig ønsket jeg at intervjuene skulle være ustrukturerte i form slik at informantene selv kunne ta opp det de mente var viktig. Det viste seg at de temaene jeg hadde valgt i intervjuguiden ble tatt opp av samtlige informanter så og si uoppfordret, selv om ikke alle hadde like mye å si om hvert emne. På samme tid var det vanskelig å skille områdene fra hverandre. De intervjuede tok opp temaene uregelmessig i løpet av samtalen, derfor har de fem temaene definert i intervjuguiden til en viss grad blitt slått sammen i oppgavens analysedel. For eksempel er det vrient å skille emnet som omhandler utsikter for endringer i familielover fra temaene om deres syn på islam og på lovens utvikling. Disse tre temaene kan stå hver for seg, men utgjør også til sammen en helhetlig forståelse av sentrale aspekter ved kvinnenenes oppfatninger av iransk familielov. Jeg opplevde for øvrig at det delvis ustrukturerte intervjuet var en fordel da informantene selv fikk veksle mellom temaene etter hvert som det falt seg naturlig for dem.

4.7 Mellom samtale og formelt intervju

Flere forskere mener at samtalen mellom forsker og informant er å foretrekke fremfor det formelle intervjuet (Repstad 1993:57 og Fog 1994:22). Å samtale med sine informanter blir ifølge dem mer spontant og ekte enn det formelle intervju, som kan virke kunstig og statisk. Alle kvinnene fremstod for meg som erfarne intervjuobjekter. Det at de var vant med intervjusituasjonen gjorde at de lett tok på seg informantrollen. De var svært profesjonelle, og fortalte om sitt syn på islam, islamsk lov og kvinners rettigheter. Min oppgave som intervjuer

ble dermed begrenset til utdypnings- og oppfølgingsspørsmål. Intervjuene tok derfor snarere form som formelle intervjuer heller enn som samtaler, da informantene fortalte og jeg stort sett bare lyttet. Samtidig var det underveis i enkelte intervjuer tid til avsporinger med te-drikking og samtaler om andre emner. Et av intervjuene opplevde jeg imidlertid som vanskelig. Grunnen til dette tror jeg var at jeg ba denne informanten fortelle om sine personlige oppfatninger mens hun var på jobb. Det er mulig at det derfor var problematisk for henne å la seg intervjuer om dette temaet i denne situasjonen.

4.8 utfordringer

Jeg opplevde flere utfordringer underveis i intervjuene. Fire av intervjuene ble gjort med tolk fra farsi til engelsk og informantene hadde sine vanlige tolker. Intervjuet med Ebadi foregikk på engelsk. Språket var en av de åpenbare utfordringene, men bortsett fra Amadi og Mollaverdi behersket de andre engelsk i den grad at de kunne rette på tolken der hvor de var uenige i oversettelsen. Problemet med tolk var derimot å stille nok utdypnings- og oppfølgingsspørsmål. Da tolken hadde oversatt en rekke av utsagn var det enkelte ganger vanskelig å gå tilbake og be om forklaring på et av utsagnene. Dette skyldtes kanskje hovedsakelig at jeg var uerfaren som intervjuer. I tillegg var tolkens rolle som mellomledd tidkrevende. Det var også en utfordring å stille de rette utdypningsspørsmålene. Dette gjorde jeg etter beste evne, men som førstegangsintervjuer, og med tolk som mellomledd, har jeg i ettertid sett at det kunne ha blitt gjort mer grundig. Jeg kunne nok med fordel vært mer pågående, og til tider bedt dem om mer utdypende svar.

Alle intervjuene ble gjennomført på informantenes arbeidsplass. Dette opplevde jeg stort sett som en fordel, da jeg fikk oppleve kvinnene i deres vante omgivelser. Etter intervjuene på IWSR og Women's Center for Participation fikk jeg omvisning på deres kontorer og bibliotek. Under intervjuet med Mahboobeh Abbasgholizadeh var det derimot en ulempe, da vi ble avbrutt til stadighet av hennes nysgjerrige arbeidskolleger. Men på samme tid ble jeg svært godt mottatt av alle på dette NGO-senteret, og fikk anledning til å høre deres synspunkter.

En annen utfordring var alders- og kulturforskjeller. Alle kvinnene jeg intervjuet var mellom førti og femti år. Men jeg erfarte allikevel ikke at aldersforskjellen i særlig stor grad var til hinder for gjennomføringen av intervjuene. Som nevnt tidligere var informantene erfarne

intervjuobjekter, og jeg inntok en slags elevrolle. Dette var fruktbart i og med at kvinnene var eksperter på temaet jeg ville undersøke. Jeg ville forstå og lære av dem. Ved å lytte og ha en forholdsvis ydmyk tilnærming til dem føler jeg at jeg oppnådde dette.³⁸

Når det gjelder kulturforskjeller, derimot, er det flere områder som bør diskuteres, og da spesielt i forbindelse med mitt ståsted som forsker. Som jeg allerede har vært inne på har muslimske kvinner til tider vært utsatt for stereotypisering. For eksempel er det et felt som har vært preget av generaliseringer, romantiske orientalistiske fortellinger og etnosentrisme. Selv om man de siste tiår har tatt et oppgjør med slike holdninger, må dette forholdet tas i betraktning også i dette prosjektet. Men i møte med informantene erfarte jeg egentlig ikke at våre forskjellige bakgrunner nødvendigvis var en ulempe. Fordelen var at jeg fikk deres egne inngående forklaringer på islamsk lov og Irans historie, da de antok at jeg ikke hadde kunnskaper om dette fra før. Kvinnene var som sagt erfarne intervjuobjekter, og vant med intervjusituasjonen. I løpet av hvert intervju ble det også brukt en del tid til deres spørsmål til meg om mitt prosjekt, mitt syn på religion, mine holdninger og inntrykk av islam og av Iran. Dette førte til sidesprang fra intervjuenes tema, men var altså like fullt viktige for samtalen. Deres spørsmål til meg ga intervjuene mer preg av samtale, og til en viss grad virket det til å bygge opp tillitt mellom oss etter at jeg fortalte om meg selv. I tillegg følte jeg at det kvalitative intervju som tilnærming til kvinnene løste kulturproblematikken. De fortalte og lærte meg om deres arbeid, synspunkt, islam og om Iran. Og det er *dette* jeg vil legge frem i denne oppgaven.

Jeg tok opp alle intervjuene på minidisk. I tillegg tok jeg notater underveis. Bruk av minidisk fungerte bra. Mikrofonen var liten, og ingen av informantene virket plaget av minidisken. Jeg slapp å bruke altfor mye energi på å notere, og kunne dermed være mer til stede under intervjuene. Etter hvert intervju gikk jeg tilbake til hotellet og skrev ut opptakene ordrett for hånd. Dette var fordelaktig, da samtalen fremdeles satt friskt i minne.

³⁸ For øvrig må det nevnes at min mor var med under samtlige intervjuer. Hun forholdt seg i bakgrunnen under intervjuene. Men i og med at hun var nærmere informantens aldersgruppe har jeg inntrykk av at hennes tilstedeværelse var en isbryter som samtidig bidro til å bygge opp en viss tillitt mellom mine informanter og meg.

Da jeg kom til Teheran var det et par av mine avtaler som gikk i vasken av ulike årsaker. Men “snøballen” fortsatte heldigvis å rulle der nede og jeg fikk nye avtaler underveis. Med en stor porsjon flaks fikk jeg samlet inn intervjumaterialet, til tross for de avlyste avtalene og knapp tid. Alt i alt må det imidlertid nevnes at selve intervjuundersøkelsen var svært hektisk. I løpet av to uker intervjuet jeg fem kvinner, og ved et tilfelle intervjuet jeg to kvinner på en dag. Dette var veldig slitsomt. I ettertid ser jeg at jeg med fordel kunne tilbrakt lenger tid på intervjuinnsamlingen. Snøballprinsippet fungerte nemlig best da jeg var i Teheran, og jeg kunne fått flere avtaler. Mine kontaktpersoner hadde begynt å avtale besøk i en iransk familiedomstol. Dette tok tid å ordne, og jeg måtte dessverre reise hjem igjen til Norge før dette besøket var klarert. Planen var å fortsette intervjuer via e-post, men dette ble det aldri noe av. Jeg skulle intervju to av kvinnene i dagens parlament, men de svarte aldri på mine henvendelser. Derfor hadde det uten tvil vært fordelaktig å tilbringe lenger tid i Teheran. Det interne kildematerialet som skal analyseres består altså av nedtegnelser av de samtalene jeg hadde med de fem kvinnene. De siste utfordringene jeg vil ta for meg, som oppstod i forbindelse med intervjuundersøkelsen, vil omhandle tre etiske retningslinjer.

4.9 Tre etiske retningslinjer

Sosiologen Tove Thagaard (1998) trekker frem tre hovedretningslinjer hun mener er de mest sentrale for kvalitative metoder.³⁹ Disse tar for seg etiske forholdsregler for hvordan en forsker skal forholde seg til personer som inngår i forskningen, og den innvirkning forskningsresultatene kan ha på samfunnet. Jeg vil i det følgende diskutere det etiske ansvar i mitt prosjekt ut i fra disse tre retningslinjene.

1. Informert samtykke

“Utgangspunktet for ethvert forskningsprosjekt er prinsippet om at forskeren må ha deltakerens informerte samtykke” (Thagaard 1998:21). Bakgrunnen for dette er at forskeren skal ha respekt for deltakernes rett til å bestemme hvorvidt de vil delta og hvilke opplysninger de ønsker å dele med offentligheten. Dette forutsetter at personene må kjenne til formålet med undersøkelsen, før de kan foreta en slik vurdering. I kvalitative undersøkelser hvor intervjuer ligger til grunn for resultatene vil prosjektet gjerne endre seg underveis. Det er derfor viktig at deltakerne informeres underveis dersom prosjektet endrer karakter.

³⁹ I samsvar med retningslinjer fra NESH 1993 (den Nasjonale forskningsetiske komité for Samfunnsvitenskap og Humaniora).

Som nevnt tidligere fortalte jeg mine informanter om formålet med mitt prosjekt allerede ved første kontakt. Jeg skrev til dem at jeg ville intervju dem om kvinners rettigheter i familielover, og høre hva slags arbeid de gjorde på dette området. Prinsippet om informert samtykke er spesielt viktig hvis informantene utleverer personlig opplysninger som brukes i oppgaven. Intervjumaterialet til dette prosjektet, derimot, har ikke preg av personlige opplysninger. Snarere fremstiller informantene sine offentlige synspunkt på familielover. Dette er spesielt relevant i forhold til måten man behandler informantenes konfidensialitet.

2. Konfidensialitet

Kravet om konfidensialitet har i forbindelse med dette prosjektet vært et vanskelig dilemma som jeg har diskutert frem og tilbake med meg selv og med andre. “De som gjøres til gjenstand for forskning, har krav på at all informasjon de gir, blir behandlet konfidensielt. Forskeren må hindre bruk og formidling av informasjon som kan skade enkeltpersoner det forskes på” (Thagaard 1998:22). Vanligvis er prinsippet om å holde informanter anonyme et absolutt krav i kvalitativ forskning. Et annet viktig prinsipp er at ingen andre enn forskeren skal ha innsyn i materialet, og det stilles strenge krav til gjenbruk av data.

Informantene som uttaler seg i denne intervjuundersøkelsen er alle offentlige personer i Iran. De arbeider åpent med kvinners rettigheter i Iran, og er kjent fra aviser og offentlige diskusjoner. Selv sa de at det var uproblematisk at jeg brukte deres navn i denne fremstillingen. Faktisk så ville de gjerne ha sitt navn på trykk. I gjennom hele prosessen hadde jeg imidlertid tenkt å la informantene være anonyme. Jeg opplevde nemlig dette spørsmålet som et svært vanskelig etisk dilemma. Alver og Øyen tar opp dette dilemmaet som oppstår når informanter ikke ønsker å være anonyme:

De ser på det å være med som en måte å stå frem på. Forskere kan erfare at anonymisering oppleves som fratakelse av status og rettigheter. Dette kan være tilfelle når en forsker i en fremmed kultur, men det skjer også i vårt land. Informanten er stolt av å være med og ønsker å bli gjenkjent i teksten. Det å få tre frem offentlig kan være en betingelse for i det hele tatt å delta. I sine vurderinger må forsker prøve å ta hensyn til hvilke konsekvenser det kan ha for vedkommende å bli gjenkjent – og hvilke konsekvenser det kan ha for forsker selv (Alver og Øyen 1997:123-124).

På denne måten kan jeg forsvare at informantenes identitet ikke skjules. Sitatene fra intervjuene dreier seg nemlig om kvinners rettigheter i familielover generelt, og hver av informantene understrekte at dette er et tema som går igjen i den offentlige debatt i dagens Iran. I tillegg har jeg søkt på enkelte av informantenes navn på Internett. Jeg har fått treff fra både iranske og europeiske aviser, og på disse nettsidene uttaler de seg også om kvinners

rettigheter i islamsk lov. Mitt fremste argument for å bruke deres identitet var å kunne fremheve hvor åpent de faktisk arbeider med kvinners rettigheter i Iran. Dette ble særdeles viktig etter at Shirin Ebadi, som den første muslimske kvinne, ble tildelt Nobels fredspris høsten 2003. Jeg mener nemlig at et søkelys på det fenomen informantene representerer er avgjørende for at de skal kunne fortsette sitt arbeid. I tillegg spilte troverdighet en rolle her. Som Thagaard påpeker, er det enkelte ganger vanskelig for forskeren å velge mellom hensynet til anonymitet og hensynet til å presentere troverdige forskningsresultater (Thagaard 1998:22). Det kan gjerne være fristende å offentliggjøre informantene nettopp for å understreke sitatens troverdighet. Enkelte av mine informanter er svært anerkjente for sitt arbeid, både i sitt eget land og ellers i verden. Samtidig påpeker Alver og Øyen at det til syvende og sist er forskeren som må vurdere de eventuelle konsekvenser dette prosjektet kan få for informantene. Dette utgjør det tyngste motargumentet. For ikke alle informantene var like offentlige personer, til tross for at de har offentlige roller. Selv om formålet med mitt prosjekt til en viss grad er å synliggjøre de kvinnene som arbeider innenfor dette miljøet, synes jeg likevel at dette er vanskelig. Dessuten sier Alver og Øyen at man også kan ha en interesse av anonymisering fordi eventuelle konklusjoner da kan knyttes til mer allmenne forhold, i stedet for å bli av for personlig karakter (Alver og Øyen 1997: 123).

Likevel har jeg altså valgt å la samtlige informanter stå med fullt navn. Disse intervjuene kan nemlig på en annen side sammenlignes med lederintervju eller ekspertintervju. I slike typer intervjuer hevder Karin Widerberg at: “anonymitet ikke ble et like sentralt tema” (Widerberg 2001:98). Kari Vogt skriver dessuten i sin bok, *Reise i Iran*, at: “ikke i noe annet muslimsk land har jeg møtt en så åpenhertig og massiv kritikk av islamsk lovgivning som i Iran” (Vogt 1997:94). I og med at debatten om kvinners rettigheter i Iran er relativt fri, er ikke informantenes meninger særlig kontroversielle, da liknende synspunkt uttrykkes til stadighet i det offentlige rom. Kari Vogts bok bygger blant annet på samtaler med ulike iranere og deres oppfatninger av iransk lov, og hun har valgt å veksle mellom å anonymisere og å offentliggjøre informantenes navn. For min del har spørsmålet om anonymitet dreiet seg om hvorvidt alle eller ingen av informantene skal være anonyme. Når jeg nå har bestemt å la dem stå frem med fullt navn og arbeidsplass, er det for at alle informantenes sitater skal likestilles. Jeg har villet unngå at de navngitte informantenes uttalelser skal fremstå som viktigere enn de anonymisertes sitater. Selv om Mollaverdi, Amadi og Abbasgholizadeh ikke er like offentlige personer som Ebadi og Hashemi, er deres uttalelser like fullt viktige i denne fremstillingen.

3. Konsekvenser for informantene ved å delta i forskningsprosjekter

Det siste av de etiske retningslinjene jeg vil diskutere er hvilke konsekvenser informantenes deltakelse i dette prosjektet vil medføre. Dette innebærer hovedsakelig at forskeren må tenke nøye igjennom hvilke mulige konsekvenser undersøkelsen kan ha for deltakerne. Forskeren har det hele og fulle etiske ansvar for deltakerne gjennom hele forskningsprosessen, og må i tillegg forsikre seg om at det ikke oppstår problemer for deltakerne i ettertid.

Dette prinsippet henger tydelig sammen med anonymitetsprinsippet, og er årsaken til at jeg opplevde spørsmålet om anonymitet som problematisk. Informantene er nemlig til tider kritiske til den iranske familielovgivning og til styresmaktene, og som utenforstående er det vanskelig å vurdere hvorvidt denne kritikken vil ha følger for informantene i sitt hjemland. Samtidig er dette holdninger de uttrykker gjennom sitt dagligdagse arbeid i Iran, og ikke kun i denne fremstillingen. Vi har også hørt at denne typen kritikk er stadig mer utbredt i dagens Iran, og at informantene selv anså sine uttalelser som uproblematiske. Konsekvensen av informantenes deltakelse i dette prosjektet kan dermed sies å utgjøre et ledd i synliggjøringen av den iranske kvinneaktivismen i Norge.

Thagaard sier i tillegg at en annen konsekvens av deltakelse i denne type prosjekt kan være at informantene tenker over sin egen situasjon på en ny måte, og derfor mener at det er interessant og lærerikt å delta. For min del oppfattet jeg mine informanter som svært vant med en intervjusituasjon, og jeg fikk ikke inntrykk av at de opplevde noen form for åpenbaring underveis. Som nevnt tidligere, virket det snarere som at det var høyst hverdagslig for informantene å bli intervjuet på denne måten. På samme tid var det altså viktig for disse kvinnene å få fremhevet sine synspunkter, og derfor ønsket de gjerne å ta del i denne fremstillingen. Etter hvert skal vi nemlig se at diskusjonen om kvinners rettigheter er blant deres fremste aktiviteter.

I de foregående kapitler har jeg lagt frem redegjørelser som jeg mener må ligge til grunn for resten av oppgaven. De neste kapitlene vil omhandle oppgavens hovedproblemstillinger. Til å begynne med vil vi få et innblikk i den iranske kvinneaktivisme ved hjelp av informantene som eksempler. Deretter vil jeg presentere islamsk familielovgivning ut ifra hvilke tema informantene var opptatt av, og til slutt fremstille hvilke aktiviteter de fremhevet og hvilke strategier som ligger til grunn for disse.

5. Iransk kvinneaktivisme

5.1 Debatten om begrepet feminisme i Iran

Iransk kvinneaktivisme utgjør ikke et enhetlig fenomen. En splittende faktor har vært at enkelte kvinneaktivister har brukt begrepet feminisme som betegnende på sine aktiviteter. I likhet med bruken av feminismebegrepet i Egypt, har dette også i Iran medført negative assosiasjoner. Dette ordvalget har vært en av årsakene til at den iranske kvinneaktivismen har tatt ulike retninger. Med utgangspunkt i to av landets kvinneaviser vil jeg gi et innblikk i de to ytterlighetene i denne debatten.⁴⁰

Tidsskriftet *Farzaneh*, som publiseres av IWSR, er et eksempel på retningen som er negativ til begrepet feminisme. På samme tid har *Farzaneh* bidratt til å gjenopplive feminismedebatten i landet. Bakgrunnen for dette er at avisen på den ene siden argumenterer for viktigheten av internasjonale kvinnestudier. På samme tid benekter kvinnene bak *Farzaneh* enhver bekjentskap med feminisme.

For å forstå deres ståsted ytterligere kan det hjelpe å se tilbake på diskusjonen om feminisme i muslimske land. Som vi har sett i Egypt har feminismebegrepet blitt kritisert for å være vestlig importert og upassende i et muslimsk samfunn. Til tross for enkelte forsøk på å islamisere feminismen, har selve begrepet blitt møtt med stor motstand blant islamske kvinner. I Iran har begrepet feminisme i stor grad faktisk hindret en forening av sekulære feminister og islamske kvinneaktivister. Lojalitet er et nøkkelord her. Den muslimske kvinne som har arbeidet med kvinnespørsmål har alltid måttet forsvare sitt ståsted som aktivist eller kvinneforsker, og samtidig sin identitet som muslim. Feminisme har på denne måten vært et vanskelig begrep å ta i bruk. Begrepets ambivalens har gjort det til en upopulær og upassende betegnelse for mange muslimske kvinner.

På den andre siden i feminismedebatten i dagens Iran finner man kvinneavisen *Zanan*.⁴¹ Denne avisen refererer uavkortet til seg selv som feministisk. De representerer en type kvinneaktivisme som bygger på islams kilder og driver nytolkninger av sharia, men samtidig

⁴⁰ Fremveksten av kvinneaviser har vært et påfallende resultat av kvinneaktivismen, og de ulike avisene representerer mangfoldet som kan finnes innenfor dette fenomenet. Andre sentrale kvinneaviser er *Nida'* (Kallet), *Payam-i Hajir* (Hagars budskap) og *Zan-i Ruz* (Dagens kvinne) (Najambadi 1998:62).

⁴¹ *Zanan* betyr "Kvinne" (Najmabadi 1998:62).

legger de ikke skjul på at de i tillegg baserer seg på opprinnelig vestlige feministiske kilder i sin argumentasjon for kvinners rettigheter (Mir-Hosseini 1996:158 og Najmabadi 1998:62). *Farzaneh* driver lignende aktiviteter, men avfeier altså enhver forbindelse med vestlig feminisme. Felles for de mange kvinneaktivister er nettopp dette, at de til tross for sine ulike ståsted rettferdiggjør kvinners rettigheter ut ifra islams kilder med tanke på samtidige politiske spørsmål.

Feminismebegrepet har altså splittet dem, selv om de i utgangspunktet deler strategier og mål. Denne termen er kun et eksempel på uoverensstemmelser som finnes mellom kvinneaktivister i Iran. Uenigheter mellom informantene i denne oppgaven er tydeligst i forbindelse med deres synspunkter på islam og den islamske republikk. Jeg vil bruke informantene som eksempler i et forsøk på å redegjøre for variasjonene som finnes innenfor iransk kvinneaktivisme. Men først og fremst må begrepet kvinneaktivisme utdypes ytterligere.

5.2.0 Begrepsklargjøring

Valget av iransk kvinneaktivisme som referansebegrep for informanter og det fenomen de representerer er ikke helt uproblematisk. Kan man si at de fem kvinnene i dette prosjektet utgjør en enhetlig iransk kvinneaktivisme? Finnes det i det hele tatt en slik fellesbetegnelse på de ulike kvinnesaksforkjemperne i Iran?

Spørsmålet om hvorvidt disse fem kvinnene vil medgi at de til sammen utgjør en slik ensartet gruppering må diskuteres. Før intervjuene tok til, spurte samtlige informanter hvilke andre kvinner jeg hadde møtt, eller planla å møte under mitt opphold i Teheran. Informantene hadde kjennskap til hverandre, og for fire av kvinnene fortalte jeg om mine avtaler uten at de hadde innvendinger. Under en middag med Ebadi, derimot, fortalte jeg at jeg skulle treffe Amadi dagen etter. Ebadi kjente ikke Amadi personlig, men frarådet meg å besøke IWSR, hvor hun jobber. Grunnen var at Ebadi mente jeg ikke ville ha noe utbytte av å snakke med folk på dette senteret, ettersom de hadde et svært tradisjonelt syn på kvinners rettigheter og den islamske republikk. Jeg besøkte altså IWSR likevel. Ebadis reaksjon viser at det ikke er helt uproblematisk som utenforstående å plassere mennesker inn under én merkelapp. Slike plasseringer kan dessuten resultere i essensialistiske og universalistiske forklaringer på et fenomen som er alt annet enn enhetlig. Georgina Waylen, forsker på kvinners politiske deltakelse, advarer mot dette når det gjelder studier av kvinnebevegelser:

In the same way as it is difficult to talk of a unitary category “woman” and women’s interests, it is impossible to talk of a woman’s movement. There is not one movement, but a diversity of different movements of which feminist movements are one part. Broad generalisations are therefore not possible (Waylen 1996:16).

For å studere og betegne et fenomen trenger man imidlertid et felles referansebegrep, og dermed må man også ty til generaliseringer. Når sosiologer og antropologer skal foreta slike inndelinger av mennesker vil de vanligvis skille mellom såkalte sosiale grupper og sosiale kategorier (Chatty og Rabo 1997:8). En sosial kategori blir bestemt og konstruert av en observatør som velger karakteristikker som er relevante for hans eller hennes formål. Betegnelsen “Middle Eastern women” er et eksempel på en slik sosial kategori (ibid.). “Iransk kvinneaktivisme” kan være et annet eksempel på denne type inndeling. Innenfor slike sosiale kategorier blir mennesker samlet inn under en betegnelse på bakgrunn av deres kjønn og geografiske bakgrunn. I forbindelse med begrepet iransk kvinneaktivisme vil jeg hevde at også deres felles strategier og aktiviteter er betegnende.

En sosial gruppe, derimot, består av en gruppe som ser seg selv, og som handler som om de deler en slags felles identitet. Eksempler på dette kan være primære sosiale grupper som familie eller medlemmer i en husstand. I sekundære sosiale grupper kan folk være koblet sammen gjennom organisatoriske bånd (ibid.).

Det kan være vanskelig å skille mellom disse to gruppene. Problemet er som regel at sosiale kategorier ofte blir behandlet av utenforstående som om de utgjør en sosial gruppe, ved at man antar at de deler en felles identitet. Valg av iransk kvinneaktivisme som fellesbetegnelse på det fenomenet informantene representerer er likevel formålstjenlig i dette prosjektet. Plasseringen av de ulike kvinnene under en og samme sosiale kategori gjøres på bakgrunn av deres kjønn og geografiske bakgrunn. Ut over dette antydes ingen felles identitet. Problematikken ved å sette mennesker under forenklede merkelapper er gjennomgående i denne oppgaven, ikke minst av hensyn til om de intervjuede kvinnene vil si seg enige i plasseringene. Nedenfor vil jeg fortsette å utdype valget av begrepet kvinneaktivisme, og etter hvert også de ulike posisjoneringene som informantene står for innenfor den iranske kvinneaktivismen.

5.2.1 Feminisme eller kvinneaktivisme

I sin studie av kvinnebevegelser i Egypt velger antropologen Nadje Al-Ali å bruke begrepet “Women`s activism” istedenfor “feminism”, ettersom flere kvinner vil forkaste det sistnevnte begrep på bakgrunn av negative assosiasjoner, noe som vi har sett i det foregående. Al-Ali forklarer sitt begrepsvalg:

My use of the term “women`s activism” rather than “feminism” is related to the fact that many of the women I interviewed reject the label “feminist” for pragmatic and ideological reasons. The English term “feminist” evokes antagonism and animosity, and sometimes even anxiety, among a great number of women activists, who seem to have internalised the way feminists are being portrayed in prevailing Egyptian discourse: men-hating, aggressive, possibly lesbians (but most likely to be obsessed with sex), and certainly westernised women (Al-Ali 2000:4).

Al-Alis hovedbegrunnelsen for dette ordvalget er at ingen av hennes informanter kalte seg selv feminister. Det var heller ingen av mine informanter som refererte til seg selv som feminister. Derfor vil jeg bruke begrepet kvinneaktivisme isteden for feminisme. Samtidig ser man at mange såkalte “innfødte” antropologer, som for eksempel Ziba Mir-Hosseini, vil argumentere for å bruke begrepet muslimsk eller islamsk feminisme (Mir-Hosseini 2000:6).⁴² Mir-Hosseini hevder at dette begrepet ikke nødvendigvis behøver å ha negative vedheng. Derimot vil hun argumentere for å bruke dette begrepet for å løsrive seg fra det markante skille som har oppstått mellom “Vesten” og “Orienten”. Begrepet feminisme vil ifølge henne kun referere til en retning kvinner som arbeider for kvinners rettigheter, uavhengig av eventuelle negative assosiasjoner som må ha oppstått i løpet av historien. På denne måten kunne anvendingen av feminisme som en sosial global kategori på dette fenomenet fungert som et nyttig analytisk verktøy.

5.3.0 Presentasjon og kategorisering av informantene

I og med at kvinneaktivisme som fenomen langt fra er entydig, blir det nødvendig å forklare den enkelte kvinneaktivists ståsted på forskjellige måter. De representerer ulike synspunkt først og fremst når det gjelder islam. I tillegg arbeider de for kvinners rettigheter på ulike måter. Det interessante med å anvende forskjellige inndelinger for å forsøke å kategorisere de intervjuede kvinnene, er at vi på denne måten vil få et innblikk i deres ulike plasseringer, samtidig som det blir tydelig hvor vanskelig det er å sette en enkelt aktivist inn under én

⁴² Mir-Hosseini etterlyser også at andre “feministiskbaserte innfødte” forskere som blant annet Haleh Afshar, Fatima Mernissi og Leila Ahmed skal klargjøre sine holdninger til kombinasjonen mellom islam og feminisme. Særlig mener hun det er på tide at Afshar og Mernissi forklarer hvorfor de i løpet av det siste tiår har forandret sine holdninger til islam. I motsetning til tidligere, mener de nemlig i dag at islam likevel er forenelig med feminisme (Mir-Hosseini 2000:5-6).

bestemt merkelapp. For det andre vil denne presentasjonen demonstrere ulike mulige posisjoneringer innenfor den iranske kvinneaktivismen som fenomen.

5.3.1.0 Sekulær og islamsk kvinneaktivisme

Haleh Afshars utgreiinger av “Islamic” og “secular” (Afshar 1998:36-43) og Nadjie Al-Alis definisjon av “secular” (Al-Ali 2000:4) kan bidra til å illustrere informantenes profiler. Afshar påpeker at iransk kvinneaktivisme hovedsakelig har kommet fra disse to hold, enten fra sekulære eller islamske elitekvinner.⁴³ Man har også sett at til tross for at disse gruppene i hovedsak deler et felles mål, har det vært et stort skille mellom dem. Islamske kvinner har for det meste forhandlet med myndighetene, med islam som verktøy. Sekulære kvinner, derimot, har gjerne protestert mot det islamske lovverket ut ifra internasjonale menneskerettighetskonvensjoner, i form av demonstrasjoner og annen type motstand, noe som var særlig tydelig rett etter revolusjonen (Afshar 1998:36). Mot slutten av 1980-tallet har de to gruppene imidlertid begynt å tilnærme seg hverandre, og har etter hvert klart å samle seg om sine felles interesser, som i hovedsak er å forsvare kvinners rettigheter. Skillet mellom de to grupperingene er derfor ikke alltid like tydelig. De islamske kvinnenenes oppfattelse av det internasjonale vil tradisjonelt være rettet mot den islamske verden, mens de sekulære på sin side i tillegg ser mot det internasjonale samfunn. Islamske kvinneaktivister motsetter seg gjerne “vestlige” definisjoner på kvinners rettigheter. De angriper også den islamske verden som de mener bør se til Iran som forbilde. Men islamske kvinner utgjør en stor gruppe, og er derfor delte i sine oppfatninger (Afshar op.cit.:40-41).

5.3.1.1 Islamsk kvinneaktivisme

Å skille mellom sekulære og islamske kvinneaktivister kan ikke alltid fungere som en dekkende dikotomi. Som vi skal se bruker for eksempel også sekulære kvinneaktivister islam i sine argumenter for kvinners rettigheter. På den andre siden finnes eksempler på islamske kvinneaktivister som refererer til FN-konvensjoner i sitt arbeid. Selv om islamske kvinneaktivister ønsker en sharia-basert lovgivning, utelukker ikke dette nødvendigvis henvisninger til menneskerettighetskonvensjoner i spørsmål om kvinners rettigheter.

⁴³ Dette er for øvrig et så å si universelt trekk ved kvinneaktivismen. Kvinner som har utdanning og økonomiske ressurser, vanligvis fra øvre middelklasse, vil ha bedre anledning til å delta politisk enn fattige kvinner uten slike ressurser (Waylen 1996:12). Man finner i hovedsak såkalte elitekvinner blant både islamske og sekulære kvinneaktivister.

• **Monir Amadi**

Monir Amadi er et eksempel på dette. Hun er direktør på Institute for Women's Studies and Research i Teheran, og var den første kvinnen jeg intervjuet. For femten år siden var hun med å starte kvinneforskningsinstituttet. I utgangspunktet er det et privat institutt, men hun la ikke skjul på at de fikk tilskudd fra staten for å drive diverse forskning på deres vegne. Blant annet trakk hun frem at IWSR arbeidet for å få gjennomført et familieplanleggingsprogram på vegne av staten:

In 1989 the institute conducted comprehensive research on reproductive patterns in Iran. It was very important in that time because the population was growing very fast and quickly and there should be an endeavour to control the population. But again there was a problem with how the clerics look at the issue and therefore the institute did a lot to change the look of Islam towards the population control. And also even the clerics did participate actively and also we were successful in drafting a comprehensive pattern of reproduction in Iran, with the active participation of the clerics. [...] As a result the rate of population growth came down after a few years. It was effective with good results at the end.

Dette programmet ble altså utført på statlig initiativ, men møtte som Amadi forteller motstand fra enkelte ulama, spesielt da det omhandlet innføringen av prevensjonsmidler. Til tross for dette var gjennomføringen av programmet vellykket, og i dag er fødselsraten halvert. Amadi fortalte i tillegg at de ofte arbeidet på statlig initiativ fordi de som privat forskningsinstitutt er fullstendig avhengige av det økonomiske tilskuddet de mottar fra staten. Samtidig la hun ikke skjul på at instituttet til gjengjeld fikk en del innflytelse i utarbeidelsen av programmer som det hun snakket om ovenfor.

På kontoret til Amadi hang to store bilder av Khomeini og Khatami. Hun var den av kvinnene som snakket varmest om den islamske republikk, selv om også hun understrekte at det var nødvendig å styrke kvinners rettigheter i dagens lov. Amadi var positiv til forandringer innført av ayatollah Khomeini og den islamske revolusjon:

After the revolution there has been a change in a way of thinking about women. Ayatollah Khomeini believes that... He looks at the issues of women, Islam and religion in another way, different from the religious thinkers before the revolution; I mean the clerics and also the authorities in the shah's regime. If you can follow what ayatollah Khomeini told about women, then there is progress and advancement for women.

Til tross for at Amadi faller inn under merkelappen islamsk kvinneaktivist fortalte hun altså om sitt arbeid i forbindelse med en FN-konvensjon. Hun sa at IWSR hadde opparbeidet: "expertise on CEDAW."⁴⁴ The Cabinet accepted that Iran became a member to CEDAW, but then there were problems in the Majles. [...] We believe that the convention is good." Amadis henvisning til CEDAW viser til at skillet mellom det som betegner islamske og sekulære

⁴⁴ Convention on the Elimination of all forms of Discrimination Against Women.

kvinneaktivister ikke alltid er dekkende. Kampen for å få Iran til å ratifisere CEDAW er for øvrig en prioritert sak for kvinner i dagens Majles. Litt senere i intervjuet sammenlignet Amadi imidlertid situasjonen i Iran med forhold i den øvrige islamske verden. Slike sammenligninger har til gjengjeld gjerne vært betegnende for islamske kvinneaktivister:

This [ejtehad] is a way the Shi'a believes in and not the Sunni. The situation in Saudi-Arabia or in Afghanistan under the Taliban, it was and is worse. Because the main reason is that they don't believe in ejtehad and in thinking according to today's needs. So in Saudi-Arabia women can't drive cars or have ID cards. They are part of men's properties. And also the situation in Afghanistan under the Taliban, women can't even come out of their houses.

IWSR ga ut sin første kvinneavis for rundt ti år siden. I motsetning til kvinneavisen *Zanan* har vi sett at *Farzaneh* representerer et neo-tradisjonelt islamsk kvinnesyn. Amadi fremhever denne avisen som det viktigste blant IWSRs arbeid: “the first and very important work of the institute is *Farzaneh*. [...] This is very important because it is a research on the way the Quran looks at women”.

Denne typen arbeid som Amadi fremhever regnes tradisjonelt ikke som politisk. På samme tid er denne typen forskning som hun forteller om hovedaktiviteten til flere av informantene. Derfor vil vi komme tilbake til dette senere.

- **Faezeh Hashemi**

I likhet med Amadi betegnes Faezeh Hashemi her som en islamsk kvinneaktivist. Hashemi har en lang merittliste som blant annet forteller om hennes arbeid som redaktør for en kvinneavis, at hun ble valgt og fungerte som parlamentsmedlem i 1996, og at hun i dag er president for Islamic Countries Sports Federation i Teheran. Hashemi befinner seg klart innenfor den islamske kvinneaktivismen, men hadde samtidig et moderat syn på familielovgivningen, som vi vil komme tilbake til i et senere kapittel. Da skal vi se at også hun viste til arbeid hun hadde gjort i forbindelse med CEDAW.

Hashemi er kjent i Iran, både som politiker og på grunn av sin far, Ali Akbar Hashemi Rafsanjani, som var Irans tidligere president og som fremdeles er sentral i iransk politikk. Hun blir blant annet omtalt av Haleh Afshar, som hevder hun er: “the nearest thing to a feminist in Iranian politics” (Afshar 1998:63). Det var imidlertid ingenting som tydet på at Hashemi ville brukt denne merkelappen på seg selv. Litt av bakgrunnen for Afshars omtale er at hun: “ran a high-profile campaign arguing not only that there should be more women in

Majlis, but also that they should set about altering things” (ibid.). Afshar mener for øvrig at Hashemi har gode muligheter til å bli lederen av den islamske republikk en dag (Op.cit.:64).

Faezeh Hashemi fremstår som den mest moderate blant de islamske informantene. Hun har hevdet seg som kvinnesaksforkjemper og flere ganger tatt til orde for å utvide bruken av ejtehad-prinsippet. Hashemi påpekte i løpet av intervjuet at det er flere blant kvinners aktiviteter som har ført til lovendringer. Blant disse trakk hun frem lovendringen fra 1992, hvor kvinner i Majles var pådrivere for innføringen av stipuleringer i ekteskapskontrakten for å sikre kvinner styrkede rettigheter. I tillegg fremhevet hun en lovendring innført mens hun selv satt i Majles:

Another one I remember is that about 7 years ago when I was in parliament, we had a definition for the divorce rights for women. Because the laws was not definite and the judge did the judging, and all the judges were men so they would think as men and he would decide with his own thoughts. They had a law with seven articles for the new divorce rights for women.

Vi skal etter hvert komme tilbake til lovendringen i ekteskapskontrakten som bidro til å sikre kvinners rettigheter både i den private og i den offentlige sfære.

- **Shaninhdokht Mollaverdi**

Shaninhdokht Mollaverdi arbeider for en statlig-uavhengig organisasjon i Teheran som er opptatt av å styrke kvinners rettigheter. I tillegg har hun en statlig jobb ved Center for Women`s Participation, som er presidentens kontor for kvinnesaker. Senterets hovedmål er å fremme kvinners deltakelse generelt i det iranske samfunn, og det kan ses som et resultat av at kvinnespørsmål står høyt på dagsorden i dagens Iran. Mollaverdi karakteriseres også som islamsk kvinneaktivist. Selv om hun arbeidet for en statlig-uavhengig organisasjon, utdypet hun ikke dette virket for meg. Derfor er det først og fremst Mollaverdis jobb i et statlig organ som vil vektlegges i det følgende.

5.3.1.2 Kvinner i statlige organer

Både Amadi, Hashemi og Mollaverdi arbeider for å fremme kvinners rettigheter på statlig initiativ. Deres verv kan gjerne ses i sammenheng med hva Georgina Waylen omtaler som “state feminism” (Waylen 1998:8-10).⁴⁵ Staten Iran oppfattes tradisjonelt som et autoritært regime hvor kvinner har få muligheter til politisk deltakelse. Men Waylen understreker på sin

⁴⁵ Jeg bruker begrepet til tross for at verken Amadi, Hashemi eller Mollaverdi ville brukt betegnelsen “feminist” om seg selv. Betegnelsen “feminist” brukes i betydningen kvinnesaksforkjemper. Likevel illustrerer “state feminism” deres funksjon i staten.

side at en stat ikke må studeres som en statisk og homogen kategori. Hun argumenterer snarere for at enhver stat må anses som en arena for konkurrerende diskurser fra ulike bidragsytere og institusjoner (op.cit.:7). På denne måten kan begrepet “state feminism” bidra til å illustrere iranske kvinners politiske deltakelse.

Begrepet kan imidlertid ha to betydninger. På den ene siden refererer begrepet til kvinners arbeid i statlige organer som såkalte “femocrats”. Det er denne betydningen av ordet informantene er eksempler på.⁴⁶ Amadi, Hashemi og Mollaverdi representerer kvinners statlige arbeid både som valgte representanter og som statsansatte. De tre informantene benytter seg av konvensjonell politikk for å påvirke den statlige agenda. Mollaverdi, for eksempel, fortalte at de ved presidentens kontor for kvinnesaker utarbeider strategier for å endre kvinners rettslige stilling. Ved hjelp av kvinnelige parlamentarikere presenterer de lovforslagene de har utarbeidet. Mollaverdi bekjente imidlertid at dette er en sakte prosess. For selv om kvinners rettigheter er et mye debattert tema både på statlig nivå og blant vanlige folk i Iran, er det få lovendringer som har fått gjennomslag. Informantenes arbeid som “femocrats” skal fremme kvinners rettigheter på statlig nivå, men det etterlyses imidlertid resultater. Selv om de stadig presser på med nye lovforslag, har de vunnet frem med relativt få lovendringer. Derfor hevder kritikere at den statlige strategien som ligger i begrepet “state feminism” fungerer som en form for alibi når det gjelder engasjement i kvinners rettigheter. Ved å sette kvinnesaker på den statlige agenda hevdes det at staten rettferdiggjør sine øvrige ideologiske og politiske mål. Dette innebærer at lovforslag som angår kvinners rettigheter ikke får gehør i den faktiske lovgivning. Kvinner i statlige organer møter dermed en stor utfordring i sitt arbeid. Selv om det i dag er et reformistisk flertall i parlamentet, blokkeres lovforslag i siste instans av de konservative representanter i vokterrådet. Til syvende og sist er det disse som har det avgjørende ordet.

5.3.1.3 “Directed mobilisations”

Hvilken betydning har dermed kvinner i statlige organer i Iran? Det kan virke for enkelt å undervurdere disse kvinnenenes rolle ved å hevde at de kun er en del av et statlig alibi for å sette

⁴⁶ Den andre betydning ved “state feminism” henviser til en statlig politikk som skal bedre kvinners status, hvor altså staten skal handle på en “quasi-feminist” måte (Randall 1998:201). I praksis er det ikke lett å skille mellom disse to betydningene. Men begge er viktige for å klargjøre kvinners politiske deltakelse i Iran. Spørsmålet i denne forbindelse er hvilken påvirkning kvinner kan ha overfor staten.

kvinnesaker på den statlige agenda. Mollaverdi, Hashemi og Amadi er jo eksempler på kvinneaktivister som arbeider innenfor statlige rammer, og som anser sitt arbeid som betydningsfullt. Derfor kan det være oppklarende å anvende sosiologen Maxine Molyneuxs inndeling “directed mobilisations” til å forklare det politiske miljø som omgir disse kvinnene. Denne typologien er grunnleggende i studier av alle typer kvinneaktivisme. Molyneuxs inndeling kan fungere som et verktøy til å vurdere forskjellene som finnes mellom informantene, da ulike kvinner eller kvinnegrupper vil handle ut ifra egne interesser. Ifølge Molyneux er det heller ikke uvanlig at deres interesser er motstridende og kan lede til konflikter kvinner imellom. I tillegg vil deres interesser påvirkes og gjennomgå forhandling med øvrige institusjoner og organisasjoner. At kvinners politiske deltakelse skal være enhetlig forblir altså en utopi.

Molyneux deler kvinnebevegelser inn i tre idealtyper. Den ene typen kalles “directed mobilisations”, og Molyneux sier at innenfor denne retningen:

[...] the authority and initiative clearly comes from outside and stands above the collectivity itself. The women’s organization or movement is therefore subject to a higher (institutional) authority, and is typically under the control of political organizations and/or governments (Molyneux 1998:229).

I slike tilfeller vil den styrende autoritet i denne type bevegelser gjerne bruke kjønnsstema som et middel til å nå andre mål. Molyneux deler denne idealtypen videre inn i tre. Den ene av disse beskrives ved at kvinner mobiliseres til å kjempe for overliggende saker som kan føre til tap av rettigheter de allerede hadde under et slags kollektivt, nasjonalt eller religiøst alibi (op.cit.:228-31). Ved å sammenkalle kvinnebevegelser til å arbeide for endringer på det kollektive plan, kan kvinner altså oppleve å miste rettigheter de allerede hadde oppnådd. Selv om kvinners rettigheter er utgangspunktet for kvinnebevegelsens deltakelse vil dette falle i bakevjen når det høyere kollektive mål erverves. Et typisk motiv for dette kollektive målet kan være religion.

Til en viss grad vil inndelingen kunne beskrive både Hashemis, Amadis og Mollaverdis form for kvinneaktivisme. Men det må imidlertid tas hensyn til at Amadi, Mollaverdi og Hashemi ikke nødvendigvis vil være enige i denne beskrivelsen. Det er tydelig at de tror på å fremme kvinners rettigheter innenfor en islamsk republikk, selv om de ikke alltid er enige i hele den faktiske lovgivning som angår kvinner i dagens Iran. Verken Hashemis, Amadis eller Mollaverdis arbeid på statlig nivå må imidlertid undervurderes. Statsviteren Valerie Sperling påpeker at selv der hvor antallet kvinner i myndighetenes rekker er begrenset, kan enkelte

kvinner ha stor betydning (Randall 1998:202). Men for at kvinners politiske deltakelse skal være effektiv kan det være formålstjenlig med en kombinasjon av uavhengige grasrotbevegelser og kvinners merkbare tilstedeværelse i statlige institusjoner. Molyneuxs beskrivelse fungerer derfor ikke som en fullstendig forklaring på informantenes deltakelse. Den kan imidlertid, i sammenheng med begrepet “state feminism”, bidra til å klargjøre det politiske miljø de er del av.

5.3.2.0 Sekulær kvinneaktivisme

Haleh Afshar satte tidligere den islamske kvinneaktivisme i kontrast til den sekulære kvinneaktivisme. Nadjie al-Ali fortsetter imidlertid å problematisere betegnelsen “secular”. Ifølge henne refererer merkelappen til personer som anerkjenner et etablert skille mellom religion og politikk, men som utover dette ikke innebærer verken antireligiøse eller anti-islamske holdninger. Til forskjell fra de islamske, mener Al-Ali at sekulære kvinneaktivister ikke omfavner sharia som eneste kilde til lovgivning:

I will only provide a very preliminary working definition at this point: “secular” refers to the acceptance of the separation between religion and politics, but does not necessarily denote any anti-religious or anti-Islamic positions. Furthermore, I suggest that secular women activists do not endorse *Shari’a* (Islamic law) as the main or sole source of legislation; but they also refer to civil law and human rights conventions, as stipulated by the United Nations, as frames or reference for their struggle (Al-Ali 2000:4).

I utvalget av informanter til dette prosjektet skal vi se at Abbasgholizadeh og Ebadi, som kalles sekulære aktivister, også anvender islamske argumenter. De er like fullt muslimer, men anerkjenner altså et skille mellom religion og politikk, og ser til andre lovklider enn de islamske.

● Shirin Ebadi

Shirin Ebadi var den første kvinnelige dommer i Iran, og var blant de kvinnene som mistet sitt arbeid ved revolusjonens innføring. I dag jobber hun for å fremme barns og kvinners rettigheter i Iran og underviser på et universitet i Teheran. Ebadi er godt kjent for sitt arbeid både i og utenfor Iran, ikke minst etter å ha mottatt priser for sitt engasjement for menneskets rettigheter ved tre anledninger. I 1979, da den islamske republikk ble innført, jobbet hun som dommer i det iranske rettsystem, men hun mistet som sagt denne jobben da det ble ulovlig for kvinner å virke som dommere i den nye republikken. Etter dette arbeidet hun som privatpraktiserende advokat, men ble fratatt sin lisens i fem år i år 2000 for å ha forsvart familiene til flere av studentene som ble drept under studentopprøret i 1999. Ebadi har gode

kunnskaper om islamsk lov, ettersom hun har jobbet i rettsvesenet både før og etter revolusjonen. Hun var imidlertid kritisk til det hun anser som iranske lovtolkninger av islam. Selv om kvinner i dag kan arbeide som dommere igjen, understrekte hun at: “I cannot be a judge, because I don’t like to work with these laws, but still it is very important that our daughters can be judges again.”

Ebadi representerer en del av kvinneaktivismen som driver forskning, og dermed opplysning, om kvinners rettigheter, på lignende måte som Amadi. Til tross for at det hevdes at sekulære kvinneaktivister vil referere til øvrige lovklær enn islamsk lov, er argumenter grunnet i islam en av Ebadis hovedstrategier. Ebadi var blant dem som brukte denne strategien for å overbevise ulama om at kvinner kunne arbeide som dommere. Dette vil vi komme tilbake til senere.

- **Mahboobeh Abbasgholizadeh**

Den siste kvinnen er Mahboobeh Abbasgholizadeh. Hun er direktør, og underviser på Iranian NGO Training Center i Teheran. Abbasgholizadeh er skilt, og hadde opplevd å miste forelderretten til sine to små barn. Innledningsvis i samtalen understrekte hun at: “I am an activist, I am not a lawyer!” Likevel hadde også Abbasgholizadeh mye kunnskap om kvinners rettigheter i Iran, ikke minst fra sine egne skilsmisseerfaringer. Ut ifra Al-Alis begrepsklargjøring er kvinner som Abbasgholizadeh og Ebadi med sekulære holdninger, like fullt muslimer og bruker argumenter basert på islam.

5.3.2.1 “Independent organizations” og “associational linkages”

I motsetning til “directed mobilisations” karakteriserer Maxine Molyneux “independent organizations” ved: “independent actions, where women organize on the basis of self-activity, set their own goals and decide their own forms of organization and forms of struggle” (Molyneux 1998:226). Ebadi og Abbasgholizadeh kan sies å være representanter for denne gruppen. Ebadi er ikke del av en bestemt bevegelse, og det virker som om hun arbeider uavhengig av andre organisasjoner. Hun har ingen synlige tilknytninger til andre bevegelser, men setter sin egen agenda.

Abbasgholizadeh, på sin side, faller gjerne imellom “independent organizations” og “associational linkages”, i og med at hun arbeider for en statlig-uavhengig organisasjon. “Associational linkages” beskriver kvinnegrupper som velger å forme allianser med andre politiske organisasjoner, samtidig som de opprettholder egne uavhengige mål. Dette krever imidlertid konstante makt- og autoritetsforhandlinger. I tilfeller hvor det er en anerkjenning av motstridende interesser mellom de forhandlende gruppene, kan denne formen for organisasjonssamarbeid være vellykket (op.cit.:228). Mollaverdi kunne fortelle at det fremdeles ikke fantes slike organisasjoner som utelukkende arbeidet for kvinners rettigheter i Iran. Organisasjonen Abbasgholizadeh arbeidet for har flere mål, og det er mulig disse er overordnet arbeidet for kvinners rettigheter. Uten nærmere kjennskap til den organisasjon Abbasgholizadeh var tilknyttet, er det vanskelig å vurdere hennes virke. Hun fremhevet ikke selv sitt medlemskap som et poeng under vår samtale. Derimot la hun snarere vekt på å bruke seg selv som et eksempel på mange kvinneaktivisters virkelighet. Det er dermed på denne måten hun fremstilles. I likhet med Ebadi plasseres Abbasgholizadeh derfor som uavhengig av en bestemt bevegelse.

Mollaverdi var også tilknyttet en statlig-uavhengig organisasjon. På samme måte som Abbasgholizadeh utdypet hun ikke dette engasjementet under vår samtale. Som nevnt intervjuet jeg henne på jobb, og dette var muligens en årsak. Derfor har Mollaverdi blitt fremstilt for sitt arbeid i et statlig organ. Både Abbasgholizadeh og Mollaverdi tar likevel del i det såkalte “civil society”, hvor slike statlig-uavhengige organisasjoner som oftest plasseres (Waylen 1998:14). Kvinners deltakelse i “civil society” regnes vanligvis som enklere for kvinner enn andre former for politisk deltakelse, da det har blitt regnet som mer uformelt og nærmere den hjemlige sfære, enn den formelle offentlige og statlige sfære. Men når alt kommer til alt er ikke dette området mer tilpasset kvinners politiske krav enn de øvrige statlige institusjoner.

Selv om Molyneux deler kvinnebevegelser inn i idealtyper, kan man se enkelte fellestrekk mellom disse typene og den generelle iranske kvinnebevegelsen. Mangfoldige kvinner var engasjert i de mange demonstrasjoner og opprør som utgjorde opptakten til revolusjonen i 1979. De kjempet for et felles mål: å kaste Pahlavi-regimet og å gi makten tilbake til folket. På denne måten var kvinneaktivismen på denne tiden del av “directed mobilisations”. Islam fungerte som deres felles idiom på vegen til dette målet, men som vi vet ble flere av

rettighetene kvinner hadde før revolusjonen reversert, til tross for deres aktive deltakelse i revolusjonen. Men istedenfor å forsvinne fra offentligheten, har den iranske kvinnebevegelsen faktisk økt betraktelig i omfang, og man kan se tegn til at kvinnebevegelsen har beveget seg vekk fra den ovenfra styrte organiseringen.

Molyneuxs idealtyper vil ikke oppstå i virkeligheten i slike rene former, men gir oss et bilde av på hvilke måter kvinnebevegelser kan bli påvirket utenifra. Denne påvirkningen vil være avhengig av bevegelsenes egne nivå av uavhengighet, statens natur (eller andre former for autoriteter, som politiske partier) og deres tilgang til økonomiske og politiske ressurser.⁴⁷ Når det gjelder den iranske kvinnebevegelsen generelt, ser vi blant annet, ved hjelp av informantenes eksempel, på hvilke måter man kan si at den iranske stat fremdeles har innvirkning på deler av denne bevegelsen. Deres strategier og aktiviteter er preget av den forhandling som pågår mellom kvinneaktivister og de iranske styresmakter.

I den type politisk miljø som iranske kvinneaktivister befinner seg i kreves derfor målrettede strategier. For at kvinneaktivisters politiske deltakelse skal tjene som mer enn et statlig alibi, blir det nødvendig at de samtidig fremmer en egen agenda. Det kanskje viktigste krav til at kvinners politiske deltakelse skal være effektiv i et land som Iran er en kombinasjon av kvinner i statlige organer og en uavhengig grasrotfeminisme:

But perhaps most striking of all has been the recurrent suggestions that in order for women's political representation to be effective there needs to be a *combination* of an autonomous or grassroots feminist movement with women's significant presence within state institutions (Randall 1998:202-203).

Mollaverdi var inne på dette. Hun vektla i likhet med de øvrige informantene at den offentlige kjønnsdebatten var blitt åpnere etter innsettelsen av president Khatami:

Fortunately recently after the presidential election of Mr. Khatami, the president, there has been a very positive environment for such a discussion. And the public has been sensitised towards these issues. And also there has been a notable growth of NGOs in society and the number is now almost 280. Today we see that such a discussion is more common in public. And also women's presence in the publication fields, book publications and also media has intensified these issues in the recent years.

Samtidig påpekte hun at det er en mangel på uavhengige grasrotkvinnebevegelser i Iran. Mollaverdi fortalte at selv om antallet uavhengige organisasjoner har økt betraktelig de siste årene, kan ingen av disse representere en kvinnebevegelse i Iran. Hun etterlyste derfor en

⁴⁷ Nadjé Al-Ali påpeker for øvrig at man også må ta hensyn til delvis uavhengige og delvis styrte organisasjoner som finnes i dette henseende. Blant disse finnes flere organisasjoner som mottar internasjonal støtte, blant annet fra FN (Al-Ali 2000:8).

tilnærming mellom NGOer og kvinneaktivister for at deres saker skal få større gjennomslagskraft:

According to the current situation the NGOs are step-by-step going to achieve their real status in society. So I must say that it is the integration of these two groups, sometimes it is only the NGOs and other times there are some women activists who have a debate in public. But at this point we are not satisfied with this situation. Because NGOs have not currently achieved the position where they could talk on women's behalf. But we are very optimistic towards the future and according to the current prosecution in the society; we can say that in the future they will achieve their real position in society.

Molyneuxs typologi demonstrerer altså hvordan kvinnebevegelser påvirkes av høyerestående mål i samarbeid med organisasjoner hvis mål ikke utelukkende er rettet mot kvinners rettigheter. Som vi har sett ut ifra informantene som eksempler, finnes både "femocrats" og de mer uavhengige kvinneaktivister innenfor iransk kvinneaktivisme. De demonstrerer ulike varianter av arbeid for kvinners rettigheter i Iran, og ved hjelp av Molyneuxs idealtyper har vi fått et inntrykk av det politiske miljø iransk kvinneaktivisme opererer innenfra. Etter hvert skal vi imidlertid se på hvilken måte iranske kvinneaktivister fremmer sin egen agenda, da de til sammen skaper en alternativ islamsk kjønnsdiskurs.

5.4 Mellom reformister og neo-tradisjonalister

For å illustrere forskjellene mellom informantene vil jeg ta utgangspunkt i det Ziba Mir-Hosseini mener er tre hoveddiskurser på kjønn i dagens Iran, som ble presentert tidligere. Mir-Hosseini påpeker at både den neo-tradisjonalistiske og den reformistiske retningen representerer to nye kjønnsdiskurser innenfor islamsk lov, som har tatt form i løpet av de siste femti år. Inndelingen vil først og fremst forklare informantenes kjønnsperspektiv, og deretter antyde hvor de står i forhold til deres syn på islam og den islamske lov.

Amadi, Hashemi og Mollaverdi har blitt klassifisert som islamske kvinneaktivister, og har samtidig meninger som gjør at de også kan kalles neo-tradisjonalister eller modernister. Bakgrunnen for dette er i hovedsak at deres kjønnsperspektiv kan kjennetegnes som "gender balance". Mir-Hosseini understreker hva dette kjønnsperspektivet innebærer: "they uphold the *fiqh* modell of gender relations, reject gender equality and instead put forward the notion of complementarity of gender rights and duties" (Mir-Hosseini 2003:17). Amadi er den av informantene hvor dette synet er tydeligst. Selv om hun ønsker at kvinners borgerrettigheter skal styrkes, har hun ingenting å utsette på den islamske republikks idealer for kvinners rettigheter. Mollaverdi representerer et liknende syn, men hun var derimot ikke like tydelig i

sine uttalelser. På samme tid er jeg av den oppfatning at Hashemi på sin side er den som er nærmest inndelingen “reformist”, blant annet på bakgrunn av sine moderate uttalelser om Koranen og islamsk lov. Man finner for øvrig også likhetstrekk mellom Mollaverdi og Amadi og den reformistiske retningen, ikke minst på bakgrunn av deres konstante arbeid for å fremme kvinners rettigheter. Mir-Hosseini påpeker nettopp slike uregelmessigheter ved sin typologi. En modernist kan til eksempel tale for å skille religion og politikk, men samtidig stå for en tradisjonalists kjønnsperspektiv (Mir-Hosseini 2000:275-276).

Ebadi og Abbasgholizadeh på sin side befinner seg klart innenfor den retningen Mir-Hosseini kaller “reformists”. De står for et kjønnsperspektiv som bygger på likhet mellom kjønnene og argumenterer for dette ut i fra islam. Samtidig er de skeptiske til det de hevder er iranske lovforklaringer av islams kilder. Mir-Hosseini sier følgende om den reformistiske diskurs:

Displays a refreshing pragmatic vigour and a willingness to engage with non-religious perspectives. Its advocates do not reject an idea simply because it is western, nor do they see Islam as a blueprint with an in-built programme of action for the social, economic, and political problems of the Muslim world. They are thus not only posing a serious challenge to totalitarian conceptions of Islam, but carving a space within which equal construction of gender in Islamic law can be achieved (Mir-Hosseini 2003:22).

Det finnes flere motsetninger innenfor den islamske kvinneaktivismen. I henhold til at Mir-Hosseini selv påpeker at disse tre diskursene går inn i hverandre og at det kan være problematisk å sette folk inn under en bestemt type, vil jeg være forsiktig med å trekke for bastante konklusjoner. Inndelingen er ment til å gi en oversikt over tre dominerende kjønnsdiskurser i Iran, og blir gjerne derfor for vid til å passe til informantene. I tillegg ser jeg det ikke som min oppgave å fastslå informantenes posisjoneringer. Jeg vil derimot kun forholde meg til de antydninger som har blitt fremstilt om informantenes kjønnsperspektiver, da man kan spore et skille mellom dem på denne bakgrunn. I det følgende vil jeg heller gi et eksempel som demonstrerer uoverensstemmelser mellom to av informantene. Mot slutten av oppgaven vil jeg imidlertid komme tilbake til Mir-Hosseinis inndeling. Da vil den anvendes til å belyse de ulike kjønnsdiskurser som finnes i dagens Iran og konflikten mellom dem.

5.5 Synspunkt på den islamske republikk

I det foregående har vi forsøkt å skille mellom reformister og neo-tradisjonalister, islamske og sekulære kvinneaktivister og de ulike tilknytninger kvinneaktivister kan ha. Dette har ikke vært enkelt med informantene som eksempler. For det første har altså disse to grupperingene

tilnærmet seg hverandre betraktelig det siste tiåret. For det andre var nok informantene litt tilbakeholdne med å uttale seg til meg om omstridte tema. Men når det gjelder oppfatninger av den islamske republikk, kom det til syne en tydelig uoverensstemmelse mellom to av informantene. Amadi, på den ene siden, understrekte ved flere anledninger sin tiltro til den islamske republikks forfatning og til Khomeinis idéer:

Before the revolution women were discriminated because of certain laws. For example men could get divorce without the permission of the woman or a judge, or an office that registers marriages and divorce. When the revolution happened, the past 20 years, there is always a changing look towards the civil law and there is a lot of endeavour to change the law. For example ayatollah Khomeini had a better look towards women's issues in jurisprudence.

Monir Amadi mener altså at kvinners rettigheter er blitt forbedret etter den islamske revolusjon. For eksempel trakk hun frem innføringen av familiedomstoler og sekundære kontraktstipuleringer som bevis på denne forbedringen i lovverket. Amadi sa at etter revolusjonen har man tilnærmet seg islam på en ny måte som passer overens med dagens behov:

Islam is not a reactionary religion; it is a religion of all ages with a lot of potential that can make it change according to the necessities of time and place. That is why there are a lot of endeavours from the religious elites. They would like to reform the situation according to a new look to Islam. New thinking is what it is called. After the revolution there has been a change in the way of thinking about women.

Shirin Ebadi mener i motsetning til Amadi, at kvinners rettigheter er blitt forverret etter revolusjonen:

These laws have come after the revolution, because our mullahs, all of them are patriarchal. [...] All of them belong from after the revolution. [...] [The laws are] not from Islam, but from Iranian interpretation of Islam. I told you that we could be Muslims and have better laws. You know when Khatami, the president Khatami wanted to be president; many, many women voted for him. Because Iranian women don't like these laws and Khatami is cleverer than other clergymen. I hope we can change our law; sooner or later we can change it. Because it is not suitable for Iranian women.

Ebadi hevder det var den islamske revolusjon som førte med seg kvinnediskriminerende lover. Mens Amadi understreker potensialet som ligger i islam og forbedringer innført etter 1979, sier Ebadi det motsatte. Lovendringer som ble vedtatt etter revolusjonen er ifølge henne ikke islamske, men en iransk tolkning av islam som er patriarkalsk og upassende for iranske kvinner. I motsetning til Amadi, mener Ebadi at lovendringer som har blitt gjennomført har vært blant annet kvinneaktivisters fortjeneste, og ikke et resultat av den islamske republikk. På samme tid påpekte Ebadi at det i løpet av de siste årene har skjedd forandringer:

We have had some success. But I hope we can change all of these laws, because they are not from Islam. For example according to the law, blood money for a woman is half of that of a man. At the beginning of the revolution, if we protested, all of the clergymen said: -Don't protest, this is Islamic. If you protest Islam, you protest God. Be silent! But we never silenced. And nowadays some of the clergymen have agreed that we were right. The blood money of a woman is half. And now some of these clergymen protest these laws just like us! And this is very important for me, because it means that we can change their mind. [...] The minority of parliament think just like us. This is very important. But I never forget in the beginning of the revolution it was very dangerous to talk about these laws, because

we protested God and Islam. But these days everybody can talk about them, even the parliament is on our side.

Det var kun Amadi og Ebadi som uttalte seg om sine synspunkt på den islamske republikk. De øvrige informantene var gjerne forsiktige med å ytre sine standpunkter i denne forbindelse. Uoverensstemmelsene mellom Amadi og Ebadi demonstrerer motsetninger mellom kvinneaktivister som i tiår har hindret dem i å forenes. I de neste kapitlene skal vi imidlertid gå nærmere inn på hvilke tema, aktiviteter og strategier som ble fremhevet av informantene. Disse taler for en mer samstemt kvinneaktivisme enn den som kommer til syne her. Først skal vi bevege oss inn på den iranske familie Lovgivning, og få et innblikk i hvilke tema som opptar informantene.

6. Hvilke tema var informantene opptatt av?

Hvert intervju ble innledet med det samme spørsmål: Hva anser du som de viktigste temaene for kvinners rettigheter i dagens Iran? Dette omfattende spørsmålet krevde at informantene selv avgrenset sine svar. Faezeh Hashemi, for eksempel, svarte at: “the rights are very vast, so if you agree I will only talk about the problems. And if I want to talk about it may be I should write a book!” Samtlige valgte, som Hashemi, å snakke om de områder de mente var problematiske for kvinner. Men det var ikke alle som ga like utfyllende svar. Sett bort fra de temaene som virkelig opptok dem, ramset de kort opp hvilke områder de mente var problematisk for kvinner og hvorfor.

Informantenes svar på dette innledningsspørsmålet vil danne bakgrunn for den følgende oversikten over kvinners rettigheter i iransk familielov. I tillegg vil jeg utdype de temaene som informantene trakk frem for å gi et mer helhetlig bilde av familielovgivningen. Som vi skal se i denne fremstillingen vektla alle ekteskapsrelaterte områder, noe som også tradisjonelt er gjennomgående for omtalen av kvinners rettigheter i islam. Det er imidlertid interessant å se at informantene, til tross for sine ulike ståsted, knyttet det de mente var kvinners problemer i Irans familielov til det faktum at kvinner ikke regnes som fullverdige borgere i staten Iran. Bakgrunnen for denne oppfatningen går vi nærmere inn på senere.

6.1 Kjønnskomplementaritet

Lovene i den islamske republikk bygger på kjønnskomplementaritet snarere enn likhet, og kvinners viktigste oppgave anses å være i familien. I artikkel 10 i den iranske grunnlov står det: “since the family is the fundamental unit of Islamic Society, all laws, regulations, and pertinent programmes must tend to facilitate the formation of a family, and to safeguard its sanctity and the stability of family relations on the basis of the law and the ethics of Islam.”

Iransk familielov⁴⁸ baseres på islam, og er nedfelt for å sikre familien som grunnlag for det islamske samfunn. Kvinners roller er derfor sentrale i disse lovene. De kommer først og fremst til syne i ekteskapsanliggendelover, som vi får et innblikk i nedenfor ved hjelp av informantenes utsagn.

⁴⁸ Iransk familielov bygger på lover fra den iranske sivillov fra 1928 og den iranske grunnlov fra 1979, som begge baseres på islam. Sivillovgivningen fra 1928 innledet reformeringen av sharia, men bygger nesten helt og holdent på sharias regler. Den gjelder fortsatt i dagens Iran. Jeg har hentet lovartikler fra sivilloven fra Schiratzki 1993.

6.2.0 Kvinners rettigheter i den private sfære

De områdene i loven som vil presenteres her angår derfor i første rekke den hjemlige eller private sfære, og det er først og fremst i forbindelse med disse lovene kvinneaktivister arbeider. Det dreier seg om å oppnå rettigheter for de rollene kvinnene primært innehar, nemlig som datter, kone og mor. Ettersom disse rollene plasseres innenfor den private sfære, har kvinneaktivisters strategier for å sikre rettigheter i forbindelse med disse rollene falt utenfor det som tradisjonelt studeres som politiske strategier. Haleh Afshar, forsker på kvinners rettigheter og politiske deltakelse i Iran, mener derimot at det er ut ifra nettopp disse rollene kvinners politiske deltakelse må studeres. Ifølge Afshar må vi anerkjenne at kvinner vil bruke ressurser og diskurser som er tilgjengelige i en gitt kulturell og politisk kontekst (Afshar 1996:1). Men dette må ikke ses som en svakhet. Kvinner bruker gjerne “komplementaritet” i stedet for “likhet”, nettopp fordi det er denne talemåte som vil få gjennomslag i for eksempel muslimske land. Deres aktiviteter må ei heller ses som midlertidige eller uviktige, selv om de befinner seg utenfor det området som vanligvis regnes som politisk. Dette henger sammen med de ulike politiske muligheter kvinner har i en gitt stat. For at kvinner i det hele tatt skal ha mulighet til å få innpass på det offentlige området, må ikke bare kvinners rolle i det offentlige rom være sikret, men også kvinners stilling i familien. Vi skal se på hvilke områder informantene ønsker endringer for først og fremst å kunne sikre kvinners rettigheter i familien. Arbeid med rettigheter i den private sfære er første steg på veien til fullverdige borgerrettigheter, som er informantenes overordnede mål.

6.2.1 Ekteskapet

Som sagt vil ekteskapsanliggende være et gjennomgående tema. Det grunnleggende i forholdet mellom ektefællene er Koransitatet som sier at menn er ansvarlige for kvinner:

Menn er kvinners formyndere på grunn av det som Gud har utstyrt noen av dere med fremfor andre, og på grunn av de utgifter de bærer. Derfor skal rettskafne kvinner være lydige og bevare det som er hemmelig, fordi Gud ønsker det bevart. Dem, fra hvem dere frykter oppsetsighet, skal dere formane, gå ikke til sengs med dem, og gi dem stryk. Hvis de er lydige, så forfølg ikke saken. Gud er opphøyet, -stor. (Koranen 4:38)

Mannen regnes som familiens overhode. Komplementaritet er et gjeldende prinsipp, og dette uttales også blant enkelte av informantene. Men de påpeker at selv om menn og kvinner har ulike oppgaver, skal de ha like rettigheter som borger og som menneske.

6.2.2 Ekteskapskontrakten

Ekteskap i islam regnes som et kontraktsanliggende mellom to parter. Ekteskapskontrakten, *aqd al-nikah*, står sentralt, og er først og fremst en privatrettslig avtale, hvor partene bestemmer hvilke stipuleringer de ønsker å nedfelle. Artikkel 1119 i den iranske sivillov fastslår at: “parties to the marriage aqd, contract, can include any condition that they wish, provided it does not contradict the marital requirements of the said aqd.”

Begge parter skal i utgangspunktet ha stor frihet til å bestemme hvilke vilkår som skal gjelde i deres aqd al-nikah. Når det gjelder kvinners ekteskapsrett i dagens iranske lovgivning, har denne kontrakten vist seg å være av stor betydning. Stipuleringer som kan nedfelles i kontrakten kan for eksempel sikre kvinners rett til å arbeide og gi kvinner økte skilsmisserettigheter.

Det er imidlertid usikkert hvor mange som faktisk benytter seg av denne muligheten i praksis. Enkelte vil gjette at det kun forekommer i ett av tusen ekteskap (Schiratzki 1993:45). Antropologen Annelies Moors hevder imidlertid at det er en stadig mer utbredt praksis innenfor enkelte grupper av kvinner. For eksempel i Nablus, hvor kun 2 prosent av alle ekteskapskontraktene innehar betingelser, hadde hele 13 prosent av kvinnelige lærere benyttet seg av denne muligheten. Vanligvis går deres betingelser ut på å sikre retten til å arbeide eller til å disponere sin lønn etter eget ønske (Moors 1999:161).

Både under shahens regime og etter den islamske revolusjon har ekteskapskontrakten blitt brukt som et middel til å forandre på kvinners rettigheter i islamske lover. I the Family Protection Act fra 1967, fikk kvinner og menn tilnærmet like skilsmisserettigheter i henhold til islamsk lov, ved å inkludere disse rettighetene som sekundære kontraktstipuleringer. I dag får ethvert par som gifter seg en standardkontrakt hvor de selv kan krysse av de vilkår som måtte passe for dem. Denne standardkontrakten ble delt ut for første gang i 1982.

Ekteskapskontrakten har altså blitt brukt til å endre kjønnsrelasjoner. Ved å inkludere stipuleringer i ekteskapskontrakten har det vist seg at kvinner faktisk kan forbedre sine rettigheter betraktelig. Dette har vært en metode til å utjevne forholdet mellom menn og kvinners skilsmisserettigheter, uten å endre den faktiske lovgivning.⁴⁹ I Iran er det lovendringene fra 1992 som har bidratt til å gi kvinner flere vilkår for skilsmisse. På denne

⁴⁹ For eksempel i Egypt, hvor en slik ekteskapskontrakt ble vedtatt i 1995 (Moors 1999:161).

måten kan juridiske rettigheter modifiseres gjennom ekteskapskontrakten, på en måte som også styresmaktene kan akseptere, da de ikke innebærer reformering av selve lovgivningen. Mir-Hosseini hevder imidlertid at: “such stipulations in the marriage contract can be effective only if they are compulsory, that is, if they are automatically inserted in every marriage contract by the state, and only if they are unconditionally” (Mir-Hosseini 2003:24). Foreløpig kan ektefeller nedfelle de stipuleringer de ønsker i sin ekteskapskontrakt. Men ikke alle kjenner til denne muligheten, og derfor utnyttes den altså sjelden. Bakgrunnen for denne åpningen i sharia finner man for øvrig i såkalte sekundære kontraktstipuleringer, og ordningen som tillater en slik åpning i den islamske lov skal vi se litt nærmere på etter hvert. Selve kontrakten har altså vist seg å være et essensielt verktøy for å sikre kvinners rettigheter i ekteskapet, og dette blir utdypet i neste kapittel.

6.2.3 Mehre

Blant de vilkår som kan avtales i ekteskapskontrakten er mehre, nemlig den eiendom som en kvinne mottar fra sin mann når hun gifter seg. Denne summen er et obligatorisk innslag i det islamske ekteskap, og representerer viktige funksjoner for kvinner i både ekteskap og i skilsmisse. Størrelsen på en kvinnes mehre er avhengig av hennes og familiens sosiale status, i tillegg til hennes personlige kvaliteter som utseende, alder, seksuelle erfaring, hvorvidt hun har vært gift før og lignende. Det legges ikke skjul på at ekteskapet innebærer en finansiell overføring, hvor en kvinnes seksuelle tjenester blir omsatt i form av medgiften. Et ekteskap regnes ikke en gang lovgyldig uten mehre: “gi kvinnene til disposisjon den ekteskaps gave de har krav på. Men hvis de selv finner det for godt å overlate dere en del av den, så disponer den med god samvittighet” (Koranen 4:4). Selv om mehre er en religiøs plikt, nedfelt i Koranen, blir den ansett av enkelte islamske lærde som en form for byttehandel. Flere i det iranske ulama har ved flere anledninger sammenlignet ekteskapet med en slags handelstransaksjon (Afshar 1998:130-131).

6.2.3.1 Mehre som økonomisk sikkerhet

Denne økonomiske eiendommen har hovedsakelig to viktige funksjoner for kvinner. I henhold til iransk lov skal en kvinne motta mehre for å kunne gifte seg. Kvinnen har deretter rett til å disponere denne på hvilken som helst måte hun måtte ønske. Hvis mannen skiller seg fra sin kone før fullbyrdelsen av ekteskapet, skal kvinnen kun ha rett til halvparten av mehre. I 1997 fikk kvinnelige parlamentarikere i det femte Majles for øvrig gjennomslag for et lovforslag som skulle sikre mehre mot inflasjon. På denne måten kan vi se hvordan kvinner

anser mehre som en økonomisk makt, og at den blir et viktig innslag i den byttehandel de tar del i. Afshar påpeker at mehre: “represents a form of security, which can, if necessary, be cashed” (Afshar 1998:131). Først og fremst representerer altså mehre en økonomisk sikkerhet for kvinner.

Hashemi trakk frem denne lovfestede overføringen som et positivt poeng ved det islamske ekteskapet: “there is a positive point here. One is the mehre, they should give it to the woman and the other thing is that the man should pay for the living costs for the woman”. I sivillovens artikkel 1107 blir dette som Hashemi trekker frem fastslått. Mannens økonomiske plikter inkluderer å betale utgifter som skal dekke bolig, klær, mat og møbler (*nafaqeh*). Dette skal stå i samsvar til kvinnens sosiale status, og hvis hun er vant til en hushjelp, eller er avhengig av hjelp på grunn av sykdom eller invaliditet, så skal han leie dette. Men i artikkel 1108 står det at: “if the wife refuses to fulfil her nuptial obligations without justifiable cause she shall not be entitled to financial support”. Afshars poeng om at mehre representerer en form for handelstransaksjon hvor seksuelle tjenester omsettes understrekes ytterligere i denne lovartikkel.

6.2.3.2 Mehre som forhandlingsmiddel

Medgiftens andre funksjon demonstreres i antropologen Ziba Mir-Hosseinis film kalt “Divorce Iranian Style” fra 1995. Filmen følger et utvalg kvinner og deres skilsmissesaker i iranske familiedomstoler. Det interessante med denne dokumentarfilmen i denne forbindelse, er hvor sentralt mehre står i hver av kvinnenes sak. Mehre blir brukt som forhandlingsmiddel i deres skilsmissesaker. Ved å si fra seg medgiften oppnår kvinnene lettere sine mål, enten det innebærer å få for eksempel foreldrerett til barna eller å få ektemannen til å gi sitt samtykke til et ekteskapsbrudd. På denne måten bidrar mehre til å gi kvinner bedre forhandlingsvilkår i skilsmissesaker, og utvide sine opprinnelige rettigheter etter skilsmisse. Men dette vil da skje på bekostning av deres ekteskapsgave.

Selv om mehre ikke har vært det mest sentrale tema i lovendringsdebatter, har det vært et viktig middel for at kvinner skal kunne oppnå økonomisk sikkerhet. En annen trend er at dette middelet har vært sentralt i endringen av kjønnsrelasjoner. I og med at det er vanlig at iranske kvinner bruker medgiften som forhandlingsmiddel i ekteskapet eller i skilsmisser, har kvinners stilling i slike saker blitt styrket (Mir-Hosseini 1993:72). Mir-Hosseini påpeker i samme vending at debatten rundt kvinner og islam har blitt fundamentalt endret i den

islamske republikk. Ved å effektivisere sharia har ledere av republikken, som tenkte at dette skulle styrke familien og heve kvinners status, blitt holdt ansvarlige for den urett som har blitt påført kvinner i Iran. Et resultat har vært at kvinners egne lovfortolkninger har blitt ansett i den offisielle shi'a-islamske diskurs (Mir-Hosseini 1996:286). På samme måte benytter kvinner seg av mehre, som sin økonomiske eiendom, til å vinne frem med sine saker i familiedomstoler. De får gjennomslag for sine argumenter som kan forankres i islam, nettopp fordi det er denne type strategi staten handler ut i fra.

Mehre, som de øvrige ekteskapsanliggende, regnes å tilhøre den hjemlige private sfære. Som nevnt blir dette beløpet avtalt ektefeller imellom, og bortsett fra at det er et obligatorisk innslag i ekteskapskontrakten, er det et høyst privat anliggende. Likevel har nettopp medgiften, i forbindelse med ekteskapskontrakten, blitt satt høyt på den politiske agenda av kvinnelige parlamentarikere. Med tanke på de lovendringene deres arbeid har medført i ekteskaps- og skilsmisselover, ser man tydelig hvilken innvirkning dette opprinnelig private anliggende har hatt for å sikre kvinners rettigheter i den offentlige lov. I den sentrale lovendringen fra 1992, hvor ekteskapskontrakten ble utvidet, sikret kvinnene seg en utvidet form for medgift. Denne skulle vise seg å videre bidra til kvinners økte økonomiske trygghet og styrkede skilsmisserettigheter.

6.2.4 Polygyni

Polygyni er generelt et gjennomgående tema blant muslimske kvinneaktivister. I Koranen står det at en mann kan ha to, tre eller fire koner på samme tid: “ta til ekte det som passer dere av kvinner, to, tre eller fire. Men, hvis dere er redde for ikke å kunne gjennomføre full likhet, så nøy dere med én, eller med deres slavinner. Det er det mest nærliggende for å unngå å gjøre urett” (Koranen 4:3).

Dette Koranverset har vært gjenstand for mye diskusjon når det gjelder muslimske kvinners rettigheter.⁵⁰ Selv om verset tillater såkalt flerkoneri, blir det altså fastslått at alle konene skal behandles likt og at flerkoneri kan by på problemer. Med utgangspunkt i denne advarsel hevder flere kvinnesaksforkjempere at polygyni derfor er umulig å gjennomføre i henhold til Koranens prinsipp om lik behandling.

⁵⁰ Dette Koranverset er for øvrig bakgrunn for forbudet mot polygyni som ble innført i Tunisia i 1956.

Visse hadither forteller imidlertid at det er fortjenstfullt å ha flere koner, så lenge det er frie kvinner og jomfruer (Levy 1965:101). Man så i den islamske republikks tidlige dager, og spesielt under Iran-Irak krigen, at unge menn ble oppfordret av det religiøse lederskap til polygyni. I 1985 gikk Hashemi Rafsanjani ut og regelrett rådet unge menn til å gifte seg med flere kvinner for å på denne måten å beskytte den kvinnelige befolkning (Afshar 1998:169). Etter at flere menn hadde falt i krigen, ble det ansett som en nødvendighet at de gjenværende menn skulle ta seg flere koner, da det var et stort antall unge etterlatte enker. Faktisk ble det polygyniske ekteskap presentert som en religiøs plikt for iranske menn.

I denne forbindelse, samtidig som myndighetene oppfordret til polygyni, representerte kvinneavisen *Zanan* et annet syn. De insisterte på at polygyni var en uislamsk skikk, og viste til nettopp Koranen for å støtte opp om sitt argument. De fremhevd Koransitatets andre del, som ble sitert ovenfor, hvor det påpekes at dersom kvinnene ikke kan behandles likt skal mannen nøye seg med en kone for å være sikker på å gjøre rett. Videre utdypet de at det må være klart at en ektemann aldri vil kunne behandle fire koner rettfærdig. Dette er et eksempel på hvordan kvinneaktivister vil anvende Koranen for å støtte opp om sin oppfatning av kvinners rettigheter i islam, noe som vi vil komme mer innpå senere.

Polygyni i moderne tider har imidlertid vist seg å være sjelden på grunn av økonomiske forhold (Levy 1965:101). I tillegg har den offentlige bevissthet og spredning av utdanning i enkelte land ført til skepsis rundt fenomenet. Selv om det er vanskelig å forby noe Koranen bifaller, har juridiske restriksjoner blitt innført enkelte steder. I The Family Protection Act ble polygyni forbudt, men ordningen ble altså gjeninnført med den islamske republikk. Polygyni er blitt forbudt i Tyrkia (1926) og i Tunisia (1956). I Egypt og Syria er ulike restriksjoner blitt innført for å begrense fenomenet.

I land hvor islamsk lov er ensbetydende med landets egne lover, er polygyni mest utbredt. I Marokko og Libanon, til eksempel, finnes ingen direkte restriksjoner i forhold til polygyni, men kvinnen kan også her nedfelle visse betingelser i sin ekteskapskontrakt. Hvis hennes ektemann gifter seg med en ny kone, kan den første konen søke om å oppløse ekteskapet på bakgrunn av at en betingelse i kontrakten er brutt. Det samme forholdet finnes i Iran, og Monir Amadi fremhevet dette forhold som en av Khomeinis store innovasjoner i forbindelse med kvinners rettigheter:

That's why after the revolution now we have conditions for the second wife. For example before the revolution there was no condition for getting permission from the wife. But now if a man wants to marry a second wife he has to get the permission from the first wife. And also the divorce, for example should happen in a court, the man couldn't go directly to a registration office and declare divorce.

Selv om det ikke finnes en direkte uttalt lov som taler for polygyni i iransk lov, så tillater islamsk lov, som den iranske lov bygger på, at en mann kan ha opptil fire koner. I tillegg er det flere artikler som implisitt tillater en mann å ha flere koner. Artikkelen 942 i den iranske sivillov, for eksempel, sier at: "if there are more than one wife, the fourth or eighth part [av arven], which belongs to the wife, shall be divided equally among them". Det finnes heller ingen grenser for hvor mange midlertidige ekteskap en mann kan ha. I henhold til Koranen har vi sett at polygyni kun er tillatt dersom mannen er i stand til å behandle sine koner på lik måte. I praksis er det den enkelte mann som skal avgjøre dette.

6.2.5 Mut'a

Når det gjelder ekteskapsrett for kvinner er det viktig å påpeke at den iranske lovgivning omfatter to typer ekteskap: permanent og midlertidig ekteskap. Denne ordningen finnes bare innenfor shi'a islam. Jafari-lovskolen, som er den dominerende i iransk lovgivning, er den eneste islamske lovskole som anerkjenner den midlertidige ekteskapsordningen. I den permanente varianten, indikeres ingen varighet, som navnet tilsier. Midlertidig ekteskap derimot, kan ifølge artikkel 1075 i den iranske sivillov, kun vare i en viss periode. Den tradisjonelle oppfatning er at kvinner i det ordinære ekteskapet nyter høy sikkerhet og respekt. Mens i det midlertidige ekteskap regnes ekteskapelige forhold for å være avsluttet etter den avtalte periode og kvinnen må da forlate mannens bolig, uten den samme sikkerhet. I tillegg vil ikke kvinnen ha rett til økonomisk støtte, slik hun har i et permanent ekteskap. Ingen av ektefellene kan arve fra hverandre. Samtidig vil det ekteskapelige forhold i begge typer ekteskap eksistere på bakgrunn av at mannen i artikkel 1105 i sivillovgivningen defineres som familiens overhode. Disse forholdene ved det midlertidige ekteskap har ført til mye debatt i Iran.

Ordet mut'a kan oversettes til å bety "ekteskap for tilfredsstillelse". Mut'a-ekteskap er en muntlig kontrakt for en definert tidsperiode. Det kan vare i alt fra fem minutter til flere tiår, dette bestemmes i ekteskapskontrakten. Menn kan inngå midlertidige ekteskap med så mange kvinner de vil på samme tid, mens kvinner kun kan være gift med en mann om gangen.

Medgiften, *ajr*, avtales muntlig, men kvinnen har ikke rett til *nafaqeh*. Likevel regnes barn fra slike ekteskap som lovgyltige og kan arve fra sine foreldre etter vanlige regler.

Enkelte vil hevde at mens det permanente, formelle ekteskap er en slags byttehandel, så er *mut'a*-ekteskapet en form for leieavtale (Afshar 1998:140). Andre igjen er ytterligere kritiske til kvinners rettigheter i denne ordningen, og vurderer den som en form for prostitusjon. Irans ulama på sin side, oppfatter *mut'a* som forskjellig fra prostitusjon. Mens prostitusjon anses som skadelig for det øvrige samfunn og nedbrytende på dets etikk og moral, forsvares *mut'a* som en lovlydig ordning med et religiøst fundament. Debatten rundt prostitusjon og *mut'a* i Iran avslører en form for islamsk diskurs rundt seksualitet. Tilhengere av ordningen: “[...] are perceived to follow a divinely recommended way to satisfy “natural” urges. Not only is temporary marriage not considered immoral from a religious and legal perspective, it is actually considered to prevent corruption and prostitution [...]” (Haeri 1994: 106).

Abbasgholizadeh mente at *mut'a*-ekteskap i prinsippet kunne fungere bra, men at kvinners rettigheter i dag blir utnyttet i denne ordningen: “sometimes it works like prostitution, it makes prostitution legalized. [...] Temporary marriage can sometimes be a good way, but in Iran it is not good. It doesn't have a good function now, because men are abusing women.”

Debatten rundt ekteskapsordningen er på sin plass, sett i lys av at den i løpet av de siste tiår har blitt stadig mer utbredt. Men Abbasgholizadeh var den eneste av informantene som viste til denne ordningen i løpet av vår samtale. I og med at denne type ekteskap øker i Iran er det likevel viktig å inkludere denne i fremstillingen om kvinners rettigheter i familieloven. På samme tid avslører ordningen som vi har sett en slags offentlig diskurs rundt seksualitet som er vanskelig å finne i forbindelse med andre tema i Iran.

Abbasgholizadeh hevdet at i prinsippet står kvinner i det midlertidige ekteskapet friere enn i det ordinære ekteskapet. Samtidig påpekte hun at problemet er at det i praksis fungerer til å legitimere en slags ordning for prostitusjon. Etter skilsmisse står gjerne kvinnen igjen uten rettigheter og på denne måten virker *mut'a* dårlig. Abbasgholizadeh forklarer bakgrunnen for at hun tror at ordningen er stadig mer utbredt:

There is no system of girlfriend or boyfriend in Iran, like the one you might have in Europe. So for example if you want to go to another city and take in to a hotel, you should be married. Therefore the *mut'a* marriage is the best way. Therefore they can go to a registration office and they marry temporarily and then they can be together.

De to siste momentene i familielovgivningen jeg vil ta opp er skilsmisse, og forelderett som en konsekvens av denne. Ettersom skilsmisse føyer seg inn i rekken av tema som hyppig diskuteres i forbindelse med kvinner i islam, er det ikke overraskende at samtlige informanter nevnte dette i rekken av tema de var opptatt av.

6.2.6 Skilsmisse

Det finnes grovt sett to former for ekteskapsoppløsning i shi'a-islamsk lov.⁵¹ *Talaq*, er den vanligste form for skilsmisse.⁵² Dette foregår ved at mannen uttaler en skilsmisseformel, “jeg skiller meg fra deg”, tre ganger i nærvær av to mannlige vitner. Hans kone trenger ikke å være i nærheten. En mann har uvilkårlig rett til å skille seg fra sin kone når han måtte ønske det. I sivillovgivningens artikkel 1133 står det at “a husband has the right to divorce his wife whenever he desires”. Før en domstol godkjenner skilsmissen må ektefellene imidlertid samtale med en slags megler. Dersom kvinnen ikke kan sies å ha “skyld”⁵³ i skilsmissen, vil hun ha rett til underholdning under *iddah*,⁵⁴ i tillegg til den avtalte mehre. I tilfeller hvor kvinnen ikke har noen innvendinger, kan paret gå til et offentlig kontor og legge frem sine avtaler og bli skilt. Hvis kvinnen derimot ikke er enig i skilsmisse, kan mannen ta saken til den sivile domstol. Domstolen vil da prøve å føre dem sammen igjen ved å oppnevne en eller flere meglere. Hvis mannen likevel insisterer på skilsmisse, skal domstolen innvilge dette.

Kuhl er den andre typen skilsmisse. Den forutsetter at det er kvinnen som tar skilsmisseinitiativet. En konsekvens er at hun gir avkall på enhver form for økonomisk underholdning, i tillegg til mehre. Det må imidlertid understrekes at det til syvende og sist er mannen som avgjør hvorvidt han ønsker å skille seg mot en økonomisk godtgjørelse. På denne måten vil ektemannen også tjene økonomisk på at det er kvinnen som ønsker skilsmisse. Sivillovgivningen fastslår under hvilke vilkår en kvinne kan be om skilsmisse. I artikkel 1129 står det at en kvinne kan søke om skilsmisse hvis hennes mann ikke kan støtte henne økonomisk. I 1982 ble artikkel 1130 endret for å gi kvinnen flere muligheter til å søke om skilsmisse. I henhold til den endrede artikkel kan kvinnen i dag søke om skilsmisse også

⁵¹ Se Schiratzki 1993:54-59 for en mer detaljert fremstilling.

⁵² Shi'a-islamsk lov er for øvrig strengere enn sunni-islamsk lov når det gjelder måten *talaq* skal utføres på. Til eksempel må skilsmisseformelen uttales ved tre ulike anledninger. Dessuten må skilsmisser i dagens Iran skje gjennom rettsapparatet (Vikør 2003a:135).

⁵³ Kvinner regnes å ha skyld i ekteskapsoppløsning hvis hun for eksempel har nektet å utføre sine såkalte ekteskapelige plikter, vært ulydig overfor sin mann eller vært utro.

⁵⁴ *Iddah* er tidsperioden etter en skilsmisse hvor en kvinne ikke kan inngå et nytt ekteskap. Vanligvis varer denne perioden i tre måneder. Hensikten er å fastslå hvorvidt kvinnen er gravid.

hvis ekteskapet medfører ulike former for mishandling. I slike tilfeller er det en domstol som avgjør hvorvidt en skilsmisse skal effektiviseres.

Ved republikkens innføring ble The Family Protection Law fra 1967 opphevet. Denne lovgivningen innskrenket menns tilgang til skilsmisse. Loven satte dermed en stopper for ordningen hvor menn kun ved å uttale at de ønsket skilsmisse, oppnådde dette. Et moment i lovgivningen fra 1967 som er blitt bevart i den islamske republikk, er at skilsmisser skal godkjennes av en familiedomstol. Det er imidlertid ulike meninger om hvorvidt denne tjener kvinners rettigheter eller ikke. Mens enkelte mener at den bidrar til at kvinner kan forhandle frem bedre skilsmissevilkår, ser andre igjen det som et uttrykk for at menn skal få en fullverdig juridisk gjeldende skilsmisse, og ikke for at kvinner skal få bedre hjelp i sin sak (Afshar 1998:178). På samme tid ser vi i Mir-Hosseini's dokumentarfilm hvordan kvinner i økt grad får hjelp fra dette rettsapparatet til å føre sine saker. Filmen viser flere kvinner som forhandler med mehre for å få retten til barna etter talaq-skilsmisser.

Lovgivningen rundt foreldrerett er en naturlig konsekvens som møter ektefeller etter skilsmisser. Mir-Hosseini hevder at i skilsmissesaker så er det ikke selve skilsmissen som er hovedtema, men skilsmisens konsekvenser som foreldrerett, størrelsen på mehre og lignende. Hashemi forteller om slike typer konsekvenser av skilsmissesaker.

One of the problems [for women] is the divorce. The divorce rights favours men so there is no equality here. Men don't have to offer a reason when they want to divorce from their wife. But for women there are only a few conditions that allow a woman to have a divorce. And in this case if the woman has the conditions to have a divorce, she couldn't use her rights such as mehre, the money she gets from her husband, then she wouldn't get it. And she cannot keep the children; she wouldn't get the custody right. The mother can keep a daughter until she is seven years old and a son until he is two years old. After this age the custody right belongs with the father. If the father wants it.

6.2.7 Foreldrerett

Artikkel 1169 i den iranske sivillov fastslår at: "with regard to custody of a child, its mother has precedence up to two years since the birth of the child. After the lapse of this period, the (right of) custody shall go over to the father, except in case of female children who shall remain under the custody of the mother until the age of seven years". Ifølge denne lovgivningen har menn absolutt og automatisk foreldrerett.

Dette var et tema både Hashemi, Ebadi og Abbasgholizadeh var opptatt av. Som advokat hadde Ebadi flere ganger sett hvordan denne loven medførte vanskeligheter i praksis:

After divorce the children can stay with their mother, for boys only until they are two years old and for girls until they are seven. And after that they must go to their father. (...) If the mother can prove to the court that the father has no capacity for custody, may be the court will accept that the children can go to their mother. But this is very difficult to prove to the court. (...) And I have seen many bad views in the court. The court says to the children: "Please go with your father". And than the children cry and say: "No, we want to stay with our mother, we love our mother!" And then the court replies: "No you must go!" This is very bad.

Abbasgholizadeh, på sin side, hadde selv opplevd å miste foreldreretten til sine to barn etter at hun ble skilt fra sin mann, selv om det faktisk var hun som fikk ansvar for barna rett etter skilsmissen: "because I could defend myself in a good language. Because I was a journalist and a writer, I had the potential to defend myself."

Kort tid etterpå fikk Abbasgholizadeh økonomiske problemer. Hun fortalte at bidraget hennes eksmann skulle betale ikke strakk til, og derfor måtte hun jobbe veldig mye. Ettersom hun derfor fikk liten tid til barna, søkte mannen igjen om å få foreldrerett, og fikk det. Abbasgholizadeh gir oss et innblikk i en situasjon mangfoldige iranske kvinner opplever som vanskelig:

But this is the case and it is not a special case. It is very common. Iranian women need the mother role after a divorce, but this is not available because of economical problems. It is a problem for many women in the same situation in today's Iran. In this story the man had 15 years of work to be powerful enough, but I was not enough powerful. [...] This is a real case, I don't know weather it comes from sharia or if it comes from cultural backgrounds, but it is a fact. Now I am living alone and I am very pessimistic towards men and towards the family laws. I am living with my work, no partner or children. I see my children in weekends, but this is not enough for me. I am alone, I feel lonely. [...] This is the case for activist women, they get divorced. Most activist women get divorce unless they have a good husband. The family laws are in one way, if a woman is powerful she can go beyond that, but if she is not she will be limited by the framework of the laws and be discriminated.

Familielovgivningen tillater altså sjelden at kvinner får beholde foreldreretten etter skilsmisse. Ifølge Koranen er det bestemt at menn overtar ansvar for barna etter skilsmisse. Foreløpig har det ikke skjedd endringer i denne lovgivningen. Mye av bakgrunnen kan være at kvinnene som opplever denne situasjonen rett etter et ekteskapsbrudd føler seg maktesløse og sviktet av lovene, slik som Abbasgholizadeh forteller. Som et viktig eksempel på en lov som angår den private arena, demonstrerer denne gjerne hvilken belastning det faktisk er å utfordre det iranske lovsystem med slike private tema. Ifølge Abbasgholizadeh er ikke foreldreretten tilgjengelig for kvinner pga. økonomiske problemer. Hun sier også at hun ikke følte seg mektig nok til å utfordre sin mann i denne saken. Disse to problemene Abbasgholizadeh fremhever kan gi oss en pekepinn på den vanskelige situasjonen kvinner opplever i møtet med rettsvesenet.

6.3.0 Borgerskap: bindeledd mellom den private og den offentlige sfære

Når det gjelder kvinners rettigheter i islamsk lov, er det temaene som ble presentert i det foregående som tradisjonelt er gjennomgående. Kvinners status defineres ut i fra roller som datter, kone og mor. På denne måten plasseres kvinner innenfor den såkalte private sfære av samfunnet. Kvinner som deltakere i den offentlige sfære omtales imidlertid sjelden. Selv om iranske kvinner i stadig økende grad også har roller utenfor det private, som arbeidstakere eller politikere, blir deres borgerskapsstatus definert på andre premisser enn menns. Som vi skal se, mente informantene at denne definering var svært uheldig for kvinners status i samfunnet.

Borgerskap defineres som: “a status bestowed on those who are full members of a community generally the nation state. All who possess the status are equal with respect to the rights and duties with which the status is endowed” (T. H. Marshall sitert i Waylen 1998:12). Denne status har alltid vært avhengig av kjønn, og inndelingen på bakgrunn av kjønn har historisk sett hatt to konsekvenser for denne status. I verste fall har kvinner blitt fullstendig ekskludert fra fullverdig borgerskap, og i beste fall har kvinner blitt inkorporert i borgerskapet på andre måter enn menn. Begrepet borgerskap er til eksempel opprinnelig maskulint i vestlige stater. Tradisjonelt ble menn tildelt borgerskap ut ifra sin deltakelse i den offentlige sfære, på bakgrunn av virker som arbeider eller soldat. Kvinner, derimot, har hovedsakelig fått sin borgerskapsstatus gjennom sin virksomhet i den private sfære (op.cit.:13). Borgerskapsstatus har altså vært avhengig av kjønn, og dermed også av det nedfelte skillet mellom hva som regnes som offentlig og privat i enhver stat.

Denne status kan regnes som bindeleddet mellom den private og den offentlige sfære. Ettersom kvinners borgerskapsstatus defineres ut ifra deres roller i familien, må deres rettigheter på dette området nødvendigvis ligge til grunn før fullverdig borgerskapsstatus oppnås. Informantene var opptatt av at kvinner ikke tildeles borgerrettigheter på lik linje med menn. Dette kommer frem i de eksemplene de trakk frem i løpet av våre samtaler.

6.3.1 Kvinner som vitner

Shirin Ebadi gjentok flere ganger under vår samtale at: “a lady is half a man”. Hun mente at kvinners største problem var at de ikke regnes som fullverdige mennesker. Dette blir illustrert gjennom hennes to eksempler. For det første beklaget hun at to kvinnelige vitnemål ifølge

loven likestilles med et mannlig vitnemål. Dette er en lov som uttales i Koranen: “og tilkall to mannlige vitner, eller en mann og to kvinner, av slike som dere kan godta som vitner, slik at hvis en kvinne husker feil, så kan den annen påminne henne” (Koranen 2:282).

Dette henger gjerne sammen med en oppfatning av at det ikke har blitt regnet som del av kvinners natur å være troverdige vitner. Ifølge Haleh Afshar er dette en utbredt holdning også i Iran: “the idea that only men are capable of dispassionate, honest observation and reporting has remained firm in the minds of many theologians in Iran” (Afshar 1998:105). I dagens rettspraksis, derimot, byr denne nedfelling på stadig nye utfordringer. Man kan se for seg hvordan et betydelig antall straffesaker har blitt henlagt nettopp fordi man kun har hatt ett vitne til forbrytelsen. I tilfeller hvor dette vitne er en kvinne, vil hennes ord altså ikke ha noen betydning. På denne måten umyndiggjøres kvinner som vitner på bakgrunn av sitt kjønn, og uavhengig av deres øvrige status i samfunnet. Den samme umyndiggjøring går igjen i Ebadis neste eksempel.

6.3.2 Utenlandsreiser

For å reise ut av Iran, må en gift kvinne ha sin manns skriftlige tillatelse. I nødstilfeller, og i tilfeller hvor en slik tillatelse mangler, kan en kvinne forklare sine grunner til å reise utenlands foran en offentlig aktor og be om tillatelse. Dette var det andre eksempelet Ebadi trakk fram som hun mener viser at kvinner ikke regnes som fullverdige borgere. Hun fortalte hvordan denne lovgivningen faktisk bryter ned enhver status kvinner måtte ha opparbeidet seg. For eksempel, hvis et kvinnelig parlamentsmedlem inviteres på statsbesøk, vil hun ikke ha anledning til å reise uten tillatelse fra sin mann:

Even me, when I want to go abroad my husband must sign a document for me. My husband is good, but it is very cheap for me. It is terrible, and it does not give me a good feeling that another person must give me a passport. And I can tell you many things like this, and all of that comes from the patriarchal system. Because this system don't let the image that a woman is equal a man.

På denne bakgrunn spør Ebadi seg selv hva som er poenget med å ha kvinner i styresmaktene eller i rettsvesenet, så lenge de allikevel ikke vil bli regnet som myndige borgere. Selv om iranske kvinner i løpet av det siste århundre har hatt sentrale roller i det offentlige liv, er det likevel ikke disse rollene som definerer kvinners rettigheter. Når det gjelder for eksempel ansettelse kommer dette igjen til syne.

6.3.3 Ansettelse

Selv om en gift kvinne ifølge lovgivningen kan arbeide uten sin manns godkjennelse, vil hennes families tillatelse være en avgjørende instans i denne henseende. Hvis hennes arbeid ikke anses å være i samsvar med familiens interesser eller verdighet, kan mannen hindre sin kone i å ha et slikt yrke hvis han kan bevise for en domstol at dette er upassende. Ektemannens tillatelse er altså avgjørende, men Hashemi forteller om et unntak: “the husband has the right to tell her that she shouldn’t work for instance. But there is an exception; if the woman is working before they get married then the husband cannot refuse her the right to work. But if the woman does not work before they get married, then the husband can refuse her the right to work”. Kvinner kan nedfelle sin rett til å arbeide som en betingelse i ekteskapskontrakten. Hvis hennes mann allikevel skulle nekte henne å arbeide vil hun dermed ha en lovmessig grunn til skilsmisse, ettersom en av nedfellingene i ekteskapskontrakten har blitt brutt.

Det er ut ifra kvinners roller i den private sfære at deres rettigheter defineres, og det har ikke blitt sett som nødvendig å greie ut om kvinners rettigheter som arbeidstaker, parlamentsmedlem eller som selvstendig næringsdrivende. Ebadis eksempel om utenlandsreiser understrekte dette poenget. Abbasgholizadeh trakk frem et annet eksempel som illustrerer kvinners status, som kone på den ene siden, og deres status som arbeider på den andre siden: “the paradox here is that a girl can marry at the age of 9 years, but she cannot be a business partner until she is 18 years old. From a business point of view she is not major until she is 18, but from marriage point of view she is major from 9 years.”

6.4 Kvinners borger- og menneskerettigheter

Selv om det var kvinners rettigheter i familien som først og fremst opptok informantene, var også kvinners borger- og menneskerettigheter et gjennomgående tema. Da de snakket om kvinners rettigheter i familieloven, kom alle tilbake til dette tema som det stadige problem. Kvinner og menns borgerskapsstatus sidestilles ikke i iransk lovgivning. Kvinners rettigheter fortsetter å bli definert ut ifra den private sfære, til tross for deres aktiviteter i den offentlige sfære. Mollaverdi mente at det var et gjennomgående problem for alle kvinner at de blir regnet som annenrangs borgere, og derfor ikke nyter fullverdige rettigheter:

It is a common pain for women all around the world. Unfortunately there is no human attitude about women. Usually they do not consider women as a complete person. And sometimes women are

considered a second citizen in the society. So women cannot enjoy the rights that they could have as a human being.

Mollaverdi sa at den iranske sivillov fra 1928 ikke representerer den mest ønskelige situasjon for kvinner i dag. Det var blant annet denne lovgivningen de arbeidet for å utbedre på Center for Women's Particiaption: "in general we try to create some balances between duties and responsibilities and also between the rights of men and women in the family."

Amadi understrekte også et ønske om å endre sivillovgivningen, og da spesielt i forhold til kvinners mulighet til å arbeide i den offentlige arena:

There are parts of the civil law that in one way or the other have been inspired by the philosophy of men's domination and these parts should be changed. There are series of human rights of women, for example that women should have access to education, that women should have the right to go out of the family house and have the right to work. Even the women should have the right to intervene in politics and women should feel that they can be useful for the society and they should have a feeling of self confidence and they should believe in themselves. The women should have interaction with people in the world, I mean the outside world. If we think like that then the woman should come out without the permission of the husband. But there are parts of the civil law that gives the right of permission to men. And so women cant do whatever they would like to do. The men have no right to decide about these things.

I sitatene fra Amadi, Mollaverdi og Ebadi kommer det frem at kvinner ikke nyter fullverdige borgerrettigheter. Mollaverdi og Amadi uttrykte begge et ønske om å reformere sivilloven med tanke på fullverdige borger- og menneskerettigheter. Abbasgholizadeh sa ikke noe eksplisitt om dette, men hennes eksempel om kvinners myndighetsalder i ekteskap og som arbeider illustrerer det samme poenget. Hashemi, på sin side, sa ikke noe spesielt om kvinners borger- eller menneskerettigheter, men hun ramset kort opp hvilke områder hun mente var problematiske for kvinners rettigheter generelt:

Another point that is not so good is having a passport for travelling abroad. The woman should have a formal permission from the man to get a passport. The nationality of the children is decided by the nationality of the father and not the mother. Our blood law decides that the children have the blood of the father and not the mother.

Informantene hadde altså ganske samkjørte oppfattelser av kvinners borgerrettigheter. Selv om ikke alle uttalte dette eksplisitt, har vi sett at mer eller mindre de samme tema har gått igjen i deres omtaler av kvinners rettigheter.

Denne type kjønnsdeling av samfunnet som vi har sett eksempler på begrenser seg ikke utelukkende til muslimske land, men kvinners status i disse land blir tradisjonelt oppfattet av utenforstående som verre enn i noen andre stater. Spørsmålet er hvorvidt vi kan forstå kvinners roller og status i Iran kun ved å studere religionen islam. "Islam is neither more nor less patriarchal than other major religions, such as Hinduism, Judaism and Christianity, all of

which share the view of woman as wife and mother” (Chatty og Rabo 1997:13). Chatty og Rabo påpeker videre at blant annet Leila Ahmeds og Deniz Kandiyotis arbeid, begge forskere på kvinner i islam, demonstrerer at kvinners status i muslimske land ikke kan tilskrives islam. De foreslår at kvinners kamp ikke er med islam, men med de underliggende former for sosial organisering og dennes utvikling over århundrer. Informantene understrekte stadig dette poenget, noe vi vil se i de to neste kapitlene.

7. Aktiviteter

Dette kapittelet vil ta for seg hvilke aktiviteter informantene fremhevet i løpet av intervjuene. Med utgangspunkt i deres uttalelser vil jeg blant annet se på deres politiske deltakelse. I studier av kvinners politiske deltakelse møter man imidlertid flere utfordringer. Den vanligste fallgruve er å overse aktiviteter kvinner driver med fordi de kan falle utenfor hva som vanligvis regnes som politisk deltakelse. En annen felle kan være å utelukkende studere områder som tradisjonelt regnes som kvinnelige. Eksempler på dette kan være helse og omsorgsområder, i tillegg til andre felt som man kan knytte til kvinners anliggender. Da kan man risikere å overse øvrige områder som gjerne er like sentrale i kvinners politiske deltakelse. Georgina Waylen foreslår at: “what is needed, therefore, is some exploration of the bases on which women come together as women. This would also focus on, for example, the ways in which women use their socially prescribed roles to act politically” (Waylen 1996:17).

Dette er et casestudium som blant annet tar utgangspunkt i kvinneaktivistenes politiske deltakelse. Deltakelsen vil studeres ut ifra deres aktiviteter i forbindelse med kvinners rettigheter i islamsk familielov, som er et politisk område hvor kvinners arbeid har fått lite oppmerksomhet. Det er på denne bakgrunn jeg vil følge opp Georgina Waylens oppfordring om å undersøke på hvilke grunnlag kvinner bruker sine roller i et gitt samfunn til å handle politisk.

7.1 Studier av islams kilder

Informantene trakk frem aktiviteter som på ulike måter bygger på studier av islams kilder. Monir Amadi, til eksempel fremhevet at kvinneavisen *Farzaneh*, som utgis av IWSR, er blant deres viktigste aktiviteter. *Farzaneh* har, som vi har sett tidligere, hevdet seg blant annet når det gjelder feminismedebatten i Iran. Ifølge Mir-Hosseini er for øvrig *Farzaneh* en av tre kvinneaviser som leder debatten om kvinners rettigheter i dagens Iran.⁵⁵ I likhet med de øvrige kvinneaviser satser *Farzaneh* på å greie ut om kvinnetema med utgangspunkt i islams kilder.⁵⁶ Artikler som trykkes i *Farzaneh* kan for eksempel handle om hvordan den før-islamske praksis og kultur har hatt innvirkning på muslimske kvinners status og rettigheter i

⁵⁵ De øvrige to kvinneavisene er *Zanan* og *Payam-e Zan* (Mir-Hosseini 2000:87).

⁵⁶ Andre kvinneaviser argumenterer på lignende måter og et eksempel på dette er Koransitatet om polygyni. I denne forbindelse så man hvordan kvinneavisen *Zanan*, som har hevdet seg som eksperter på denne type utgreiinger, argumenterte mot denne praksis på bakgrunn av sin oppfatning av Koransitatet.

dag. På denne måten hevder de seg som sentrale deltakere i den offentlige debatt om kvinners rettigheter.

Foruten *Farzaneh* trakk Amadi også frem et kvinnestudium som IWSR stod bak. Hun mente dette universitetsfaget kanskje var like viktig som instituttets kvinneavis:

Maybe the most important issue or activity of the institute has been the draft of the curriculum of the courses of women's studies in the university that has been taught in the universities for two years now. [...] It is very important because after some years we will have experts on women's studies in Iran. That they have studied in this field and will have a lot of knowledge so they can do a lot in the NGO community and even at the governmental level.

Dette faget tar ikke utelukkende utgangspunkt i islams kilder. Selv om kjennskap til islam vil ligge til grunn, legges det i tillegg vekt på at disse ekspertene skal kunne hevde seg politisk. Amadi mente, som vi har hørt, at slike eksperters arbeid vil ha stort potensiale, både i statlig-uavhengige organisasjoner og på statlig nivå.

Mollaverdi, på sin side, forklarer at aktivitetene som Center for Women's Participation driver med i hovedsak også bygger på forskning. Samtidig sier hun at lobbyvirksomhet og samarbeid med kvinnene i Majles står sentralt:

Considering the women's necessities and what they need, we try to adopt some strategies. We have a thorough plan for the amendment of the legal structure regarding women, in which we are thoroughly considering women's problems. And we hope that very soon we can come to some conclusion according to this plan and present some bills to parliament. At the same time we have some directly contact with the religious scientists, these ulamas that have very new ideas according to women. And considering these ideas of these persons we try to come to a better position of women in the society, so they can achieve their legal rights and a more favourable position. [...] We have some very close relations with the women's fractions in the parliament and we try to make use of our ideas. But unfortunately the process for changing the laws are very slow, but we continue step by step. [...] We do research and also training and educational projects and activities with regard to international women's affairs. And the research we do is mostly practical, not theoretical.

Kvinneaktivisters studier og fortolkninger av islams kilder fremheves ofte som deres viktigste aktivitet (Najmabadi 1998:65). Denne aktiviteten har tradisjonelt tatt utgangspunkt i såkalte kvinnevennlige kilder, hvor Koranen er høyt prioritert. Henvisninger til Koranen og til kvinner i islams historie er et sentralt ledd i argumentasjonsrekken for kvinners rettigheter. Forskning og studier av islams kilder viser seg å være en strategi som ligger til grunn også for flere av informantenes aktiviteter. Denne strategien kan fungere på ulike måter. IWSR publiserer ulike studier av islams kilder for å hevde seg i den offentlige debatt om kvinners rettigheter. I tillegg vil de forsøke å utdanne eksperter på kvinnestudier, som igjen kan hevde seg både i den offentlige debatt, og som politiske aktører. Mollaverdi forteller at samarbeidet med både ulama og kvinner i Majles står høyt blant aktivitetene på Women's Center for

Participation. Ved hjelp av studier av islams kilder prøver både Amadi og Mollaverdi å påvirke utarbeidelsen av kvinners rettigheter. Ebadi benyttet seg av en lignende fremgangsmåte for å motarbeide lovendringer innført etter revolusjonen. Som vi skal se var det først og fremst hennes kjennskap til islam som ga innflytelse på den politiske agenda.

7.2.0 Kvinner i den juridiske sfære

As I told you, before the revolution I was judge, and we had about 100 women judges in Iran. After the revolution they told us that according to the Islamic law it is forbidden to be a female judge. And they changed our jobs; they told us that we could not do our work! For example I left the ministry of justice and I had my own office as an attorney of law.

I mars 1979, en måned etter at Khomeini returnerte til Iran, skjedde nettopp dette Ebadi forteller om: alle kvinnelige dommere ble sagt opp. Kvinner hadde hatt adgang til det juridiske fakultet siden det ble opprettet i 1932, og det ble vanskelig for de juridisk utdannede kvinnene å svelge Khomeinis avgjørelse. Haleh Afshar forteller at enkelte kvinner fortsatte å praktisere som advokater under deres ektemenns, sønners eller brødres navn. Andre igjen begynte å arbeide som juridiske rådgivere, i håp om igjen å kunne innta sine tidligere yrker. Men Khomeinis avgjørelse møtte også stor motstand. Ikke bare var kvinner fratatt sine opparbeidede yrker og status, kvinners arbeid i den juridiske sfære ble i tillegg ansett som et viktig ledd for å garantere kvinners rettferdige behandling i loven. Kvinner i Majles ble de viktigste pådrivere for å endre dette vedtaket, som først og fremst handlet om at kvinner skulle få tilbake sine stillinger som rådgivende dommere (Afshar 1998:116).

7.2.1. Kvinner i familieretten

Etter at flere kvinner var blitt oppsagt fra sine yrker oppstod det mangel på dommere, og dermed ble det en åpning for at kvinnelige advokater kunne fungere som rådgivere i familieretten. Til tross for at de var blitt fratatt sine titler, kunne de altså likevel arbeide i den juridiske sfære (Afshar op.cit.:117). Denne ordningen fungerte frem til september 1992. Da foreslo Majles juridiske komité å avskaffe kvinners rådgiverroller én gang for alle. Hovedsakelig lå tre argumenter til grunn for komitéens lovforslag:

1. At islam utelukker kvinners deltakelse i den juridiske sfære, og staten måtte derfor forsikre seg om at dette religiøse forbudet ikke ble undergravet.
2. At utelukkning av kvinner fra rettsvesenet var basert på kvinners natur, og dermed ble de rett og slett ikke regnet som egnede til slike yrker.

3. På dette tidspunkt var det etter hvert blitt temmelig høy arbeidsledighet blant menn i dette yrket og det ble viktig å forhindre at kvinner tok menns arbeid (Afshar op.cit.:118).

Komitéens lovforslag ble videresendt til Majles for å bli ratifisert. Det skulle imidlertid vise seg at dette forslaget skulle bli begynnelsen på en langvarig diskusjon om hvorvidt kvinner var egnet til arbeid i rettsvesenet. Argumentene til lovforslagets pådrivere kan illustreres med et sitat fra Majles-representanten Ali Asqar Baqhani: “do not consult with women. Do not take their advice. Why? Because they are weak-willed and often their resolutions are temporary. If you ask for their advice they may change your mind, make you doubt what you resolve and undermine you” (Afshar op.cit.:120).

Kvinnene i Majles hadde dermed en vanskelig oppgave. De måtte avkrefte enhver mistanke om at de ønsket å overta den islamske myndighet eller det juridiske system. Samtidig måtte de begrunne sine argumenter og rettferdiggjøre sine krav ut i fra islam. I denne prosessen ble det viktig å godta avgjørelsen om at alle dommere skulle være menn, og fastslå at ingen kvinnelige rådgivere skulle ha forhåpninger om å bli dommere. Kvinneaktivistenes viktigste argument var at til tross for at de mente islam hadde den beste lovgivning for kvinner, var det likevel nødvendig å hjelpe kvinner til å føre sine saker på best mulig måte, og dermed også sikre dem den rettferdige behandling som islam faktisk kunne tilby dem. Mollaverdi understreket for øvrig at dette argumentet for kvinnelige rådgivere i familieretten fortsatt var gyldig, men fastslo samtidig at dette ikke ville endre den faktiske lovgivningen:

They make women aware of legal points, but the advice that women should have that they do not have now and you know that it does not make any difference with the current situation with the rights that they have now. According to the imbalance between women and men and their position in the law, this kind of help can help women more or less to gain their real position, but not a hundred percent.

Dette argumentet veide tungt i denne prosessen. Og 18 år etter lovendringen ble vedtatt fikk kvinner lønn for strevet. I stedet for at kvinners rådgiverrolle ble avskaffet, ble den aktuelle og mye omtalte lovartikkelen⁵⁷ faktisk utvidet. Dette innebar blant annet at kvinners rådgiverrolle ble styrket, og i 1997 ble det vedtatt at det skulle opprettes såkalte familiedomstoler. Slike domstoler skulle ha enerett på behandling av saker som omhandlet familieanliggender. I tillegg ble det nedfelt et krav om at disse domstolene måtte ha minst én kvinnelig rådgiver hvis syn på saken skulle fremlegges før en dom ble avsagt. Dessuten viste det seg at kvinners pådriving til denne lovendringen gjenåpnet diskusjonen om hvorvidt

⁵⁷ Artikkel fem i The Selection of the Judiciary Bill fra 1982: “Judges will be selected from suitable qualified men”.

kvinner kunne være dommere. Denne debatten pågikk blant både kvinneaktivister og ulama.⁵⁸ Selv om det foreløpig ikke har blitt vedtatt en faktisk lovendring, uttalte Ayatollah Seyed Hassan Marashi, leder for komitéen for revidering av kriminallover, i 1997 at: “there are two forms of judgements, one is based on ratified laws and the other on *ejtehad*, religious interpretation. Nowadays judgements are made according to ratified laws and in such cases it is possible for women to be judges” (op.cit.:127).

I april 1998 ble den første kvinnelige dommer innsatt etter revolusjonen. Prosessen for å sikre kvinners arbeid i den juridiske sfære viste seg altså å bli langvarig. Ebadi hevdet seg som en blant mange kvinneaktivister som var pådrivere bak denne diskusjonen. Hun fortalte selv om hvordan hun i samarbeid med andre i samme situasjon gikk frem:

Always we would write articles and have seminars, speeches and protests and we said: -No, you are making a mistake! It is not forbidden for women to be judges. Fortunately after 15 years the government accepted, and they said they had made a mistake. That it was not forbidden to be a female judge according to Islam. And now we have some women judges.

Dette eksempelet kan fortelle oss hvordan kvinneaktivister har vært initiativtakere bak lovendringer. På liknende måte som vi så i det foregående eksempelet, benyttet også disse kvinneaktivistene og parlamentsmedlemmene seg av islam for å hevde seg politisk og for å delta i den offentlige debatt. Ved å henvise til den symbolske status kvinner innehar for den islamske republikk, argumenterte de for økte rettigheter. I dette tilfellet gjaldt det arbeidsmuligheter i den juridiske sfære. Argumentasjonen bygget på at kvinners deltakelse i denne sfæren ville bidra til å ivareta andre kvinners rettigheter i familieloven. Påbudet om kvinnelige rådgivere gjaldt nemlig kun i familiedomstoler, og dermed var det i hovedsak kvinners roller i den private sfæren som skulle garanteres. På samme måte skal vi se en liknende islamstrategi eksemplifisert i forbindelse med ekteskapskontrakten. Til sammen avslører disse lovendringene at kjennskap til islam fremstår som kanskje den mest hensiktsmessige politiske strategi iranske kvinneaktivister har.

7.3.0 Ekteskapskontrakten

Som vi var inne på i forrige kapittel har ekteskapskontrakten vært sentral for å sikre kvinners rettigheter i både den private og den offentlige sfære. I 1992 ble en lovendring vedtatt som et resultat av kvinneaktivisters langvarige arbeid. Faezeh Hashemi trakk frem

⁵⁸ En mer inngående beskrivelse av debatten om kvinners rolle i den juridiske sfære kan finnes i Afshar 1998.

kontraktstipuleringer som eksempel på det hun mente var en av flere aktiviteter som hadde bedret kvinners rettigheter etter revolusjonen:

There have been so many activities with good results after the revolution, for instance one of them is that there are fourteen conditions for the marriage in the marriage contract, but the man does not have to accept them. He may choose one, a few or all of them and if he signs he has to follow them. And today 90 per cent of the men sign these conditions.

Før revolusjonen ble The Family Protection Act fra 1967 møtt med massiv motstand fra flere mojtaheder. Khomeini var blant disse som så loven som et brudd på sharia. Ved innføringen av den islamske republikk var det derfor et forventet trekk at denne loven ble annullert som en av republikkens første endringer. Denne loven hadde utvidet kvinners rettigheter ved skilsmisse, men de nye myndighetene forkastet den fordi den ble ansett å være i strid med sharia. På samme tid ble imidlertid loven oppfattet i samsvar med de tanker iranske kvinner hadde om seg selv og sine rettigheter. Dermed kunne de ikke godta å bli frarøvet grunnleggende rettigheter de mente var rettmessige ut ifra islam. Presset fra disse kvinnene ble faktisk så stort at Khomeini måtte bifalle kravet fra kvinnene som møtte ham da han talte i Qom i 1979 (Schirazi 1997:217). Kvinnene som møtte ham her insisterte på at de var avhengige av spesielt skilsmisserettigheter som loven fra 1967 garanterte dem. Dermed krevde de at disse ble nedfelt som sekundære kontraktstipuleringer i ekteskapskontrakten. Da Khomeini i sin tale i Qom annullerte alle ekteskap som var inngått under loven fra 1967, måtte han imidlertid gi etter for kvinnenes fordring om å beholde kontraktsnedfellingene:

There is one particular question to which attention should be paid. When women wish to marry, there are certain prerogatives they can stipulate for themselves that are contrary neither to the sharia nor to their own self-respect. For example, a woman can stipulate that if her future husband turns out to be of corrupt character or if he mistreats her, she would possess the right to execute divorce. This is a right that Islam has granted to women. (Khomeinis tale til kvinnene i Qom 11.02 1979 i Algar 1981.)

Stipuleringene kunne blant annet garantere dem muligheten til å arbeide utenfor hjemmet, rett til skolegang og lignende. Med andre ord ville slike nedfelling i ekteskapskontrakten kunne gi kvinner adgang til den offentlige sfære. Spesielt etter at lovgivningen ble offisielt vedtatt i 1992, har man sett hvordan kvinner har benyttet seg av denne åpningen både for å sikre seg rettigheter innenfor ekteskapet, men også for å skape seg et rom på den offentlige arena. Dette har først og fremst skjedd ved at kvinner kan kontraktfeste retten til å arbeide, studere eller ta på seg eventuelle andre verv. Hvis ektemannen likevel skulle nekte henne denne mulighet etter ekteskapsinngåelse, vil altså kvinner ha lovfestet rett til å skille seg fra sin mann.

I 1982 fikk kvinnene gjennomført sine krav ved at myndighetene vedtok deler av 1967-lovgivningen, om ikke annet enn som et uoffisielt vedtak. Justisdepartementet bestemte at det

skulle nedfelles tolv stipuleringer i ekteskapskontrakten som skulle signeres av ektefellene før inngåelse av ekteskapet (Schirazi 1997:217). Det skulle imidlertid vise seg at gjennomføringen i praksis ble mer problematisk. Domstolene og registreringskontorer følte nemlig mer for å følge den tradisjonelle sharia-lovgivning, enn den nye reformen. Blant de mange kritikere var også landets medier. De var svært misfornøyde med den nye lovgivning, og krevde nye og bedre løsninger. Antall skilsmisser hadde økt betraktelig i løpet av de siste årene, og styresmaktene ble derfor presset til å finne bedre løsninger. En omfattende debatt om denne type lovgivning fulgte.⁵⁹ I nesten fire år pågikk diskusjonen fra et nytt lovforslag ble introdusert. Den langvarige diskusjon skyldtes først og fremst den kraftige motstand dette lovforslaget møtte i vokterrådet, og dette demonstrerer denne lovgivende institusjonens innflytelse. Til slutt ble altså lovforslaget bifalt i 1992. Blant de nye endringene var det derimot tilføyd at kvinnen kunne søke sin ektemann om økonomisk kompensasjon for ekteskapet etter skilsmisse, så lenge hun selv ikke var årsak til ekteskapsbruddet.

7.3.1 Sekundære kontraktstipuleringer

Sharia anerkjenner sekundære kontraktstipuleringer i en kontrakt mellom to private individer (op.cit.:215). Ekteskapskontrakten regnes som en slik kontrakt i islam. Ettersom den iranske sivillov er basert på sharia tillates det altså at ekteskapskontrakten kan inkludere enkelte forbehold som begge kontraktspartene anerkjenner.

Som nevnt tidligere har denne typen kontraktstipuleringer blitt brukt til å endre kvinners ekteskapsrettigheter. Det er ikke en særlig utbredt praksis, men viser en mulig åpning i sharia for å styrke kvinners skilsmisserettigheter. Selv om vokterrådet blokkerte dette lovforslaget i ti år, måtte de til slutt gi etter. Lovendringen var rettmessig med hensyn til sharia, og måtte dermed godkjennes i den islamske republikk. Dette skjedde på bakgrunn av press fra blant annet kvinnelige parlamentarikere. For at disse nyvinningene ikke skulle være i uoverensstemmelse med sharia, ble det altså bestemt at de skulle nedfelles i ekteskapskontrakten som sekundære kontraktstipuleringer.

I det foregående har vi sett at studier av islam og kjennskap til den islamske lovgivning har stått sentralt for kvinneaktivisters aktiviteter. Amadi fortalte hvordan IWSR forsøkte å påvirke den politiske agenda gjennom Koranstudier og ved å utdanne eksperter på kvinner i islam på universitetet i Teheran. Mollaverdi vektla forskning i tillegg til samarbeidet med ulama og

⁵⁹ Se Schirazi 1997:215-220 for mer informasjon om debatten rundt sekundære kontraktstipuleringer.

kvinner i Majles. Ebadi snakket om prosessen hvor flere kvinner hadde skrevet artikler, diskutert og demonstrert på ulike måter for å overbevise ulama om hvorfor kvinners arbeid i den juridiske sfære var rettmessig ut ifra islam. På lignende måte var det Hashemi og øvrige kvinnelige parlamentsmedlemmer som fikk fremmet lovendringen basert på sekundære kontraktstipuleringer. Disse eksemplene er alle knyttet til kvinners deltakelse i den offentlige diskusjon, som er et middel for å påvirke den politiske agenda om kvinners rettigheter.

7.4 Studievirksomhet

Selv om man kan si at kvinneaktivisters aktiviteter kan sammenfattes i deres deltakelse i den offentlige debatt, ligger studievirksomhet generelt til grunn for denne deltakelse. Bakgrunnen for dette kan være todelt. For det første har iranske kvinner tradisjonelt vært høyt utdannet og representert et stort antall av universitetsstudentene i landet. Etter revolusjonen, da kvinner ble ekskludert fra landets universiteter, var kampen for å snu dette vedtaket blant kvinneaktivistenes viktigste saker. Denne kampanjen viste seg å være effektiv, og i dag er 63 prosent av studentene ved iranske universiteter kvinner.⁶⁰ Utdanningsarenaen representerer et område de har vunnet tilgang til og mestrer. For det andre finner man flere kvinner som hevder seg som eksperter på islam. Dette kan ses i sammenheng med den symbolske status kvinner har hatt etter innføringen av den islamske republikk. Studier av islams kilder kan nemlig gi kvinneaktivister de nødvendige argumenter for kvinners rettigheter som vil få gjennomslag i en islamsk republikk. På denne måten kan studievirksomhet stå for en stor del av kvinneaktivisters politiske deltakelse, som man i hovedsak finner i den offentlige debatt.

Sosialantropologen Nadje Al-Ali understreker at det innenfor begrepet kvinneaktivisme ligger aktiviteter som i utgangspunktet ikke kan kalles politiske. “[...] Certain activities, not strictly defined as activism, such as research for example, might develop into more political engagements, such as advocacy or lobbying” (Al-Ali 2000:6). Mir-Hosseini har også studert kvinneaktivisters måte å benytte seg av islam på og kaller denne utviklingen i Iran: “the emergence of a feminist re-reading of the sharia texts” (1996:296). Det at stadig flere kvinneaktivister bruker islamske argumenter, bidrar til å endre den offentlige debatt om kvinners rettigheter i Iran. Dette er deres utgangspunkt for å hevde seg som nye bidragsytere til denne diskusjonen.

⁶⁰ Bjørn Olav Utvik, ved institutt for østeuropeiske og orientalske studier (UiO), hevdet imidlertid i et foredrag på senter for Midtøsten- og islamske studier (UiB) 3.11.03 at antallet kvinner ved universitetene i dag har steget til 72 %.

7.5 Bidragsyttere til den offentlige debatt

På mange måter kan man si at deltakelse i den offentlige debatt kan oppsummere informantenes aktiviteter. De tilfellene det fortelles om viser nemlig på hvilke måter kvinner tjener som deltakere i denne debatten, og hvordan dette i enkelte tilfeller har ført til resultater. Samtidig er det viktig å se informantenes eksempler i lys av at kvinners aktiviteter vanligvis ikke vil føre til lovendringer i samme grad som det vi har lest om her. Stort sett vil kvinner diskutere og demonstrere mot lover og praksiser som de mener strider med islam, uten å vinne frem med faktiske resultater. Hashemi fremhevet dette aspektet, og forklarte at kvinner stort sett ikke har noen betydelig innflytelse på selve lovgivningen. Hun er kanskje den av informantene som er mest innflytelsesrik når det gjelder politisk deltakelse. Hun var tidligere parlamentsmedlem, og er fortsatt en viktig bidragsyter til den offentlige debatt om kvinners rettigheter. Samtidig sa hun at selv om kvinner deltar i den offentlige diskusjon, har de ikke reell påvirkningskraft i forbindelse med lovendringer:

They talk and there is a conversation. But they can't decide anything. [...] It is easy for women to have this conversation, but they can't decide anything. Everybody is trying to change the law now, for instance the NGOs, the parliament women, the governmental women, the journalists and the professors at the universities. Everybody in these positions is working, but there is no result.

Mollaverdi påpeker i likhet med Hashemi at selv om kvinner er til stede i diskusjoner, har de foreløpig ingen innflytelse i lovbestemmelser:

We should make a difference between [women's] presence and participation. If we want to talk about women's influence in decision-making then there has been no serious participation by women in this matter. Although they have been present in these fields they have not had any real participation in it. For example one can see a large number of women in elections and meetings or in some marches, but they are present but unfortunately we have to confess that this presence is not so favourable and they are not so influential in decision-making.

På samme tid arbeider kvinner i parlamentet for å påvirke utarbeidingen av loven, men Mollaverdi forventer mer enn dette:

According to the number of women in parliament, which are 13 among 280 persons all together. These members in cooperation with the other women try to do their best in order to be influential to the law. At the same time they can make some women members in the parliament at the same place as them selves, the same position. But we expect more, we think that the serious participation of women is the very key and women have not yet had the real decision-making position that they could have.

Tatt i betraktning at kvinner ikke har autoritet innenfor den juridiske sfære er det dermed nærliggende å tro at det er i forbindelse med den offentlige debatt at kvinner har mest påvirkningskraft i forhold til familielovgivning. Først og fremst har de innvirkning på diskusjonen om kvinners rettigheter. Med dette som utgangspunkt kan de bidra til å sette den politiske agenda. Kvinner deltar i den offentlige diskusjon, enten som medvirkende i demonstrasjoner, ulike typer studievirksomhet, gjennom lobbyvirksomhet, som forfattere eller

journalister. Amadi påpekte dette: “There are not so many activists. But there are some, but they mainly write books and papers and create an atmosphere of exchange of ideas”. De fleste kvinneaktivister hevder seg altså hovedsakelig som forfattere eller skribenter. Deres utgivelser og idéer blir dermed et middel til å påvirke den offentlige debatt om kvinners rettigheter. Først og fremst blir denne påvirkningen mest effektiv når de bruker en islamsk argumentasjonsstrategi. Dette har vi sett eksempler på i det foregående når det gjelder områder i familielovgivningen som har blitt revidert etter kvinners innvendinger. I neste kapittel vil denne strategien utdypes ytterligere.

Kvinneaktivisters tilstedeværelse i den offentlige diskusjon har derimot ikke vært selvsagt etter innføringen av den islamske republikk. Ebadi gir oss et eksempel på dette. Hun sier at demonstrasjonene høsten 2002, i forbindelse med historieprofessoren Aghajaris dødsdom, ville vært utenkelige rett etter revolusjonens innføring:

It is very important to have an open discussion. For example some of the people that protest these wrong interpretations of Islam is Aghajari, the history professor. You know about his death penalty? And you see in these days that many students protest to this decision. He is a very good man. I promise you that if we were at the beginning of the revolution, for example 15 years ago, nobody would have the courage to say anything.

Situasjonen er altså forandret i dag i forhold til republikkens første tid. Men Ebadi understreker at det fortsatt er en utfordring for alle iranere å delta i den offentlige diskusjon. Hun mener denne deltakelsen er et virkemiddel til å påvirke lovgivningen, og på denne måten å utfordre det mindretallet som i dag bestemmer:

Students and teachers and all of the Iranians [are participating in the public discussion]. It is a challenge for all of the Iranians. Two groups in Iran. The one is the majority, they believe that we are Muslims but that we can have better laws and have good lives. And the minority they are very fundamental and they are very in power. [...] So for example the death penalty for one speech [Professor Aghajari's speech]. But I believe that sooner or later that victory is on our side.

7.6 “The emerging Muslim public sphere”

Antropologene Dale F. Eickelman og Jon W. Anderson har forsket på hvordan den offentlige diskusjon om islamsk lov har endret seg i flere muslimske land i løpet av de siste tiår. De refererer til dette fenomenet som “the emerging Muslim public sphere” (Eickelman og Anderson 1999).⁶¹ På samme måte som Shirin Ebadi, påpeker de at den offentlige diskusjon i dag har mange nye deltakere. Tidligere var nemlig diskusjoner om juridiske tema dominert av

⁶¹ Eickelman og Anderson viser til fremveksten av en ny form for offentlige sfære i den muslimske del av verden. I motsetning til den tidlige Habermasiske antakelse om at moderne offentlige sfærer ville være sekulære, hevder de at den muslimske offentlige sfære er et resultat av at flere nye bidragsytere har gjort seg gjeldende i for eksempel debatten om islamsk lov.

islamske lærde. Eickelman og Anderson hevder at denne situasjonen nå har endret seg og åpnet opp for deltakelse av øvrige bidragsytere. I en annen bok hvor Eickelman er medforfatter påpekes det at: “educated people that are not religious scholars increasingly contribute to the discussion of legal issues and create alternative sites for religious discourse and representation” (Eickelman og Piscatori 1996:11). Disse nye aktørene refereres til som “new people”, og er en gruppe mennesker som har dratt nytte av den økte utbredelsen av høyere utdanning⁶² og fremveksten av nye medier.⁶³ I lys av denne utviklingen har også kvinneaktivister hevdet seg som bidragsytere til den offentlige debatt om kvinners rettigheter i islamsk familielov.

Sett bort fra iranske kvinners rådgiverrolle i familiedomstoler, ekskluderes de fra deltakelse i den formelle juridiske sfære hvor faktiske lovendringer vedtas. Derfor har de, i samsvar med hva Eickelman og Anderson påpeker, blitt nødt til å skape alternative arenaer for sin deltakelse i denne sfæren. Som vi har hørt Ebadi fortelle, har den generelle offentlige diskusjon åpnet seg i løpet av det siste tiåret. Dette har ført til en påfallende fremvekst av kvinneaviser og andre typer aviser i Iran de siste årene. Mangfoldet av kvinneaviser kan illustrere den iranske kvinneaktivismens manifestering, og er et forum for kvinneaktivisters islam- og Koranutgreiinger. Kvinneavisene er kvinneaktivisters arena, hvor deres syn på kvinners rettigheter i islam og lignende kan publiseres, og dermed påvirke den offentlige diskusjon om kvinners rettigheter.

Den offentlige diskusjon utgjør altså kvinneaktivisters hovedarena når det gjelder politisk deltakelse. I neste kapittel vil jeg tegne et bilde av strategier som ligger til grunn for kvinneaktivisters aktiviteter og politiske deltakelse. Deretter vil vi få et innblikk i maktforholdet som er nedfelt i islamsk lov.

⁶² Eickelman og Anderson bruker begrepet “modern mass education”. Dette begrepet omfavner ikke kun spredning av kunnskap, men også et bredere omfang av konkurrerende intellektuelle og autoritative bidragsytere. Dette bidrar til å fjerne den eksklusive karakter som har preget for eksempel islamsk lov (Eickelman og Anderson 1999:10-11).

⁶³ Fremveksten av nye medier har ifølge Eickelman og Anderson brakt med seg en ny form for offentlighet hvor flere stemmer kan komme til orde. Disse nye medienes kanaler er som regel spesialiserte og beregnet på et slags “transnational community” hvor engelsk fungerer som det formidlende språk. Bidragsytere er gjerne anonyme og Internett representerer deres fremste forum (Eickelman og Anderson 1999:7-10).

8. Strategier

8.1 Islam som strategi

Tidligere i oppgaven ble det brukt mye tid på å utdype forskjeller som fantes mellom informantene. Hovedsakelig ble det skilt mellom sekulære og islamske kvinneaktivister, noe som har vært en vanlig inndeling. Deretter ble det skilt mellom statlig-uavhengige kvinneaktivister, kvinner i “civil society” og kvinner i statlige organer. Informantenes kjønnsperspektiv ble også presentert. Etter hvert har vi sett at informantene, til tross for sine ulike tilknytninger og synspunkter på den islamske republikk, er så å si samkjørte i hvilke tema de er opptatt av, og fremhever samme type aktiviteter som utføres av kvinneaktivister. En årsak til dette er at islamske og sekulære kvinneaktivister faktisk har tilnærmet seg hverandre i løpet av det siste tiåret. Derfor er det vanskelig å eksplisitt få frem det skillet som finnes mellom dem. På nåværende tidspunkt er det interessant å se på hvilke måter den iranske kvinneaktivisme utgjør et enhetlig fenomen. I forrige kapittel var jeg inne på at islam er en gjennomgående strategi for informantene. I dette kapitlet vil jeg som nevnt se på hvilke måter de anvender islam som strategi i arbeidet for kvinners rettigheter.

8.2.0 Islam som forhandlingsmiddel

Et mål for dette prosjektet har vært å studere på hvilke måter man kan si at kvinneaktivister i Iran handler politisk. Nøkkelen til denne forståelsen har vist seg å være islam. Samtlige aktiviteter informantene trakk frem, bygget på en islamstrategi. Derfor skal vi se nærmere på hvilke måter både islamske og sekulære kvinneaktivister benytter seg av islam som felles idiom og som politisk forhandlingsmiddel. For å gjøre dette går vi blant annet tilbake til Georgina Waylens studier av kvinners politiske deltakelse. I tillegg har Deniz Kandiyoti utarbeidet et betegnende begrep når det gjelder kvinners forhandling med staten.

8.2.1 “Patriarchal bargain”

Waylen foreslår at man kan trekke et grunnleggende skille mellom kvinnebevegelser som arbeider for å forsvare status quo, og de grupper som forsøker å endre status quo, altså som opposisjon (Waylen 1996:19). Ved første blick på informantutvalget virker det som alle arbeider for å endre status quo. De arbeider for å endre deler av islamsk familielov som vi har sett at de opplever som problematisk for kvinner. På samme tid opererer de ut ifra en islamsk argumentasjonsstrategi. På denne måten arbeider de for å forsvare status quo. Med andre ord

fungerer deres islamstrategi til å opprettholde en islamsk familielov. Men hvorfor vil kvinneaktivister forsvare et system som tilsynelatende virker til å opprettholde det de arbeider mot?

Deniz Kandiyoti har introdusert et begrep som kan hjelpe oss å svare på dette spørsmålet. Hun hevder at kvinner som forsvarer status quo driver en type forhandling med staten som hun har valgt å kalle “patriarchal bargain”:

women strategize within a set of concrete constraints, which I identify as patriarchal bargains. Different forms of patriarchy present women with different “rules of the game” and call for different strategies to maximize security and life options with varying potential for active or passive resistance in the face of oppression (Kandiyoti 1988:274).

Dette begrepet kan være til hjelp når det gjelder å forklare hvorfor kvinner handler på måter som kan anses å være i strid med deres fremtidige interesser. Begrepet blir imidlertid først og fremst brukt om kvinners passive deltakelse. Kandiyoti skriver som en feministisk sosiolog, og studerer kvinners strategier ut i fra begrepet “patriarkat”. Kandiyoti hevder at forhandlingen med patriarkatet er en strategi kvinner bruker for å få sikkerhet og for å opprettholde beskyttelsen menn gir kvinner i patriarkalske samfunn. Jeg vil derimot bruke strategien til å beskrive den alternative diskurs kvinneaktivistene er med på å fremme. Jeg mener at denne type forhandling er et typisk trekk ved kvinneaktivisme som beskriver deres aktive deltakelse, som kan gi dem gjennomslag for sine krav. Til tross for at det kan virke selvmotsigende i forhold til informantenes øvrige mål, spesielt når det gjelder sekulære kvinneaktivisters mål, velger de å benytte seg av en strategi og et forhandlingsmiddel som bygger på islam. I utgangspunktet kan det virke som om det er nettopp islam og islamsk lov som begrenser kvinners rettigheter i Iran. Dette har vært en vanlig oppfatning blant ikke-muslimer og kanskje spesielt blant vestlige forskere. Deres prosjekt har gjerne vært å “redde” kvinner fra islam. Vi skal prøve å gå forbi denne antakelsen og se grunner til at det nettopp er dette forhandlingsmiddelet informantene, og kvinneaktivister generelt vil benytte seg av.

Et typisk eksempel på en slik forhandling er bruken av chador og hejab. Den påbudte bruk av hodeplagg i Iran har vært et meget omdiskutert tema. Flere sekulære og islamske kvinner har tatt til orde mot den pålagte bruk av dette plagget, samtidig som kvinner fra begge gruppene igjen har ansett dette hodeplagget som deres beste mulighet til deltakelse i det offentlige rom. I stater som har pålagt kvinner bruk av spesielle klesplagg, som for eksempel chador, har en konsekvens av dette påbudet vært kvinners adgang til den offentlige sfære. På denne måten

kan man si at iranske kvinner forhandler med dette hodeplagget for å få tilgang til det offentlige rom.

På lignende måte fungerer islam som kvinneaktivisters generelle forhandlingsmiddel i den islamske republikk. Som vi har vært inne på ved flere anledninger har kvinner tradisjonelt hatt en symbolsk status for Iran, spesielt etter revolusjonen. Ettersom den nasjonale politiske diskurs har en islamsk karakter, er det med dette utgangspunkt kvinnene har fått gjennomslag for sine krav. Når det gjelder hvilke tema informantene var opptatt av, ble det påpekt at kvinner gjerne vil benytte sin symbolske status innfor den private sfære for å kunne forhandle til seg rettigheter også i den offentlige sfære. I tillegg kan de aktiviteter informantene fortalte om ses på lignende måte. Ved å tillate seg å forhandle med islam og den islamske lov har kvinnene oppnådd blant annet økte rettigheter i ekteskapskontrakten, tidligere tapte jobbmuligheter og deltakelse i den offentlige debatt. På denne måten kan islam gjerne representere det mest effektive forhandlingsmiddel for kvinner overfor den iranske stat. Haleh Afshar hevder denne tendensen har vært kvinneaktivisters fremste redskap til å bekjempe politisk, juridisk og økonomisk marginalisering i den islamske republikk (Afshar 1996:126). Kvinneaktivisters argumenter har vært forankret i Koranen og tatt utgangspunkt i de roller kvinner primært innehar. De har brukt både islam og sin symbolske funksjon som forhandlingsmiddel for å oppnå politiske og demokratiske rettigheter, nettopp fordi det er denne talemåte som vil få gjennomslag i den islamske republikk. Det er på denne bakgrunn kvinneaktivister handler politisk og dermed ser vi på ny at det er viktig å ha åpne definisjoner på hva som kan regnes som kvinners politiske aktiviteter.

I tillegg hevder kvinneaktivister seg som aktive bidragsyttere i diskusjonen om islamsk lov, og kan derfor delta i debatten om av hva som skal regnes som islamsk i forbindelse med kvinners rettigheter. Kvinneaktivister opptrer nemlig som deltakere til en alternativ islamdiskurs som er i fremvekst i Iran. De føyer seg dermed inn i rekken av et mangfold av “new people” som diskuterer den islamske lov i den offentlige sfære, og i det følgende vil jeg gå nærmere inn på hvilke måter informantene bruker islam i denne forbindelse.

8.3 Synspunkt på iransk familielov

Etter at informantene hadde fortalt hvilke tema de var opptatt av når det gjaldt kvinners rettigheter, kom enkelte av dem inn på sine oppfatninger av iransk familielov. Det var først og

fremst Ebadi, Hashemi og Abbasgholizadeh som utdypet sine synspunkt. Ebadi forklarte i det foregående at hun ikke anser dagens iranske familielevgivning som islamsk, men som en patriarkalsk og iransk tolkning av islam. Abbasgholizadeh hadde samme oppfatning, og hevder at det er på tide å ta et oppgjør med lover som stammer fra en før-islamsk tid og kultur, og ikke fra islam. Den iranske familielevgivningen er ifølge Abbasgholizadeh et eksempel på dette:

But because it has been in the hands of men, the men have changed it into their own interest. Our jurisprudence, feqh, has been written by men and therefore not in the interest of women. If women wrote it, it would be gender sensitive. It was not like this. [...] If we look at the existing laws, we will find that most of them belong to the era before Islam and that the Prophet has approved them. Then if we look at the laws inside Islam, we should divide between those laws that have been made before Islam and those laws that are in nature Islamic and has been created by Islam. These are different. But if we look at the laws regarding family, I don't think these are pure Islamic laws. Just this point that man and woman are together in pair and that the Quran has called both man and female believers, it has not just called men.

Abbasgholizadeh mener altså det er viktig å skille mellom lover som er islamske og de som ikke er det. Hun uttrykte selv at hun hadde et sekulært og hermeneutisk syn på sharia som ikke er særlig utbredt i Iran.

Et gjennomgående synspunkt på familieleven er at den ikke er islamsk. Både Abbasgholizadeh og Ebadi mener at den er blitt influert av før-islamsk kultur. Hashemi har en liknende oppfatning. Hun vil på sin side kun se på Koranen blant islams kilder for å finne tilbake til en islamsk familielevgivning. I denne sammenheng kom det frem at Hashemi hadde drevet egne studier av Koranen i forbindelse med CEDAW. Hun mente å ha bevist at menn og kvinners ulike rettigheter ikke har grunnlag i Koranen, men i en kultur hvor menn regnes som viktigere enn kvinner. Selv om enkelte familielever ikke kommer fra Koranen, uttrykkes de likevel som en del av islam. Dette mener hun er en feilaktig antakelse:

I have my own thesis for the international law on the UN convention for women's rights. I had many interviews with Islamic scientists and I have read all of the Quran, and there is nothing that says that man is superior to woman. Even when it comes to children, the Quran says that both the mother and the father should have council with them. And these disqualifications in our culture are not from the Quran. Almost all of it is from the non-documented talking, that have come over the years, but there is no document. [...] And in Islam the Quran is the most important document you can refer to.

Ifølge Hashemi er dette en allmenn oppfatning i den offentlige debatt om kvinners rettigheter, nemlig at kvinners problemer ikke kommer fra islam:

When I worked in a newspaper for women we had attitudes for lawyers, psychologists and the Islamic scientists and for instance we had an issue about ownership of children and we had a discussion going for may be a week. One point where nearly everybody had the same attitude is that the problems for women are not from Islam. But the reason is from the traditions and culture. Also after Islam, but Islam does not say this, there have been some changes from Islam. And this is not only in Iran; most Islamic countries have this problem. [...] And the basics of these problems are the culture where men are more important, where men have the power.

Monir Amadi skiller seg fra disse tre kvinnenes synspunkt på familielevgivningen. Som vi har sett tidligere anser Amadi islam som en religion med mye potensiale som hun mener vil kunne komme til sin rett under den islamske republikk. Samtidig innrømmer hun at den iranske familielew innehar enkelte problemer, blant annet har hun gjort det klart at hun gjerne ser ytterligere endringer for kvinners borgerrettigheter. Abbasgholizadeh, Ebadi og Hashemi pekte på at lovgivningen ikke var islamsk. Ifølge Amadi, derimot, er lovene som henger igjen fra shahens regime kvinners største problem: “civil law in the section of family law has all been inspired by Islam, even under the shah. Many laws today have remained from that time. The understanding of issues in the family law is always changing. We have a system of *ejtehad* that can change the law according to the necessities of time and place.” Amadi har tiltro til anvendingen av *ejtehad*-prinsippet som løsning på kvinners problemer i familielew. Dette bringer oss inn på hvilke utsikter informantene fremhevet i forbindelse med denne loven.

8.4.0 Utsikter for den islamske familielew

Både de islamske og de sekulære aktivistene fremhevet at islamsk lov innehar muligheter som kan føre til lovendringer i forbindelse med kvinners rettigheter. I hovedsak trakk informantene frem *ejtehad*-prinsippet og en dynamisk form for rettsvitenskap. Men ikke alle var like optimistiske når det gjaldt i hvilken utstrekning disse mulighetene kunne anvendes. Bakgrunnen for deres pessimisme utdypes etter hvert når familielewens utfordringer presenteres.

8.4.1 Ejtehad

Som jeg var inne på i historiekapittelet regnes utledning av sharia på grunnlag av *ejtehad*-prinsippet som *mojtahedenes* oppgave. Shirin Ebadi på sin side, taler for en utvidet bruk av *ejtehad*. Hun hevder at hun, som ekspert på islam, også har rett til å drive *ejtehad*:

Ejtehad means that a person who can know Islam well, not only clergy men, it means everybody who knows Islam can say: -I am a Muslim and I tell you that the real Islam is this. They can change it [the law]. [...] It is not my opinion. Everybody can do it, it is Islamic. Every Muslim can do it. In Iran we have some women *mojtahed*. And I myself know Islam well. Not only me, but also many of the law students and lawyers.

Selv om Ebadi argumenterer for at enhver muslim som kjenner islam godt kan utføre *ejtehad*, er ikke dette en utbredt holdning blant de andre kvinneaktivistene. Som vi skal se påpeker de øvrige informantene at dette er *mojtahedenes* privilegerte oppgave. Ebadi, derimot, vil

utfordre mojtahedenes enerett på dette feltet. I tillegg hevder hun at enhver islamsk lov kan endres. Først og fremst mener hun man bør skille mellom primære og sekundære lover: “the Islamic laws are of two kinds. One kind comes from the Quran. [...] Islam said that if a law in the Quran cannot be done, you could change it. [...] And all of the clergymen accept this. And these are called secondary laws. Not primary laws like the one in the Quran.” Deretter hevder hun at hvis en primærlov, uttalt i Koranen ikke kan gjennomføres, så kan også den endres:

And when we change the law it is secondary laws. As a primary law you can change it just like that. Just like music or chess. You know that chess was forbidden in Islam, but now it is ok. Music was haram in the last century, but now it is ok. Because as secondary laws you can change these laws. In the beginning of Islam maybe men could divorce their wives at any time. But these days, no. [...] it was Arabic culture and not Islamic. Islam does not belong to the Arabs. These laws belong to the past cultural Arabs.

Ebadi mener enhver lov kan endres ut i fra det islamske rammeverket, men sier problemet er at dagens system er influert av patriarkatet: “yes, we can change them [the laws]. Because they are not from Islam, it is Iranian interpretation of Islam. And the many clergymen said: - yes, you can do it. But against us is the patriarchal system. Not the Islamic system.”

Abbasgholizadeh er i hovedsak enig med Ebadi og sier at dagens familielovgivning: “are not according to the necessities of time and the realities of life, they should change. Ejtehad in shi’a, the system will give the clerics enough power to change the law according to the necessities of time and place and the conditions of life.” På samme tid understreker hun at selv om alle snakker om å bedre kvinners rettigheter, er det umulig, i og med at sharia anses som en guddommelig og uforanderlig lov. Samtidig påpeker hun at enkelte mojtahed forsøker å anvende loven på alternative måter for å styrke kvinners rettigheter: “Sane’i [ayatollah Yusuf Sane’i] is a mojtahed, a person of ejtehad. He knows well about the problems of women. He knows well about sharia and the Islamic laws and believes that the Islamic laws are holy. Then he tries to find other ways inside sharia to support women.” Det gjennomgående problem for kvinners rettigheter ifølge Abbasgholizadeh er at i stedet for å vedta faktiske lovendringer, vil man kun forsøke å anvende sharia på en fleksibel måte:

In legal behaviour, in the present situation, we find that everybody, judges, counsellors, advisors, lawyers, everybody thinks about and supports women’s rights. The judge would look at the woman, because the law is limited. So the judge tries to look for exceptions, legal content to support women. So as you see in the present situation the religious people think that sharia is holy and divine. Not from people or lawyers, but from God, nobody tries to change it. People try to make it flexible in other ways to support women.

Amadi, på sin side, har stor tiltro til at ejtehad-prinsippet kan løse kvinners problemer i dagens Iran: “ejtehad is a good way, if we can use it. But this needs that the religious clerics can help the situation, because the ejtehad comes from them.” Amadi understreker at ejtehad

er mojtahedenes oppgave og dermed er denne åpningen i sharia avhengig av at disse vil anvende dette prinsippet. Selv om Amadi og Ebadi er uenige i hvordan ejtehad-prinsippet kan anvendes, snakker de i likhet med Abbasgholizadeh om en dynamisk form for rettsvitenskap. Også Mollaverdi vektlegger sharias dynamiske kvaliteter, men understreker samtidig at man må bevare islams prinsipper. Hun medgir imidlertid at dagens lovgivning innehar enkelte problemer, da den ble forfattet for over 70 år siden:

Let me first explain the current situation in general. Our legal system has been adopted from the shi'a jurisprudence. And the current law has been adopted by the speeches of the religious scientists. As the idea of these religious scientists, the clergy has come to the civil court seventy years ago, now we have some problems with the current situation. But at the same time the jurisprudence has allowed us to make the law according to the current situation and the needs of the time and the place. It is dynamic; we can change it with regards to ejtehad. At the same time we try to keep the principals of our religion.

Samtlige informanter er altså enige i at dagens lovgivning kan, og bør endres. Til tross for at deres synspunkter varierer ut i fra hvilken grad og på hvilken måte dette skal skje, er ejtehad-prinsippet og troen på en dynamisk rettsvitenskap gjennomgående poenger. Dissensen mellom informantene er imidlertid karakteristiske både for kvinneaktivismen og for tilhengere av den dynamiske utledningen av sharia. Mens Ebadi til eksempel vil reformere enhver lov i svært utstrakt grad, vil Amadi og Mollaverdi holde fast på at de islamske retningslinjer må ligge til grunn for reformer.

8.4.2 Dynamisk rettsvitenskap

I dagens Iran pågår en debatt om islamsk rettsvitenskap. I hovedsak utspiller den seg mellom to retninger, nemlig dynamisk (*feqh-e puya*) og tradisjonell rettsvitenskap (*feqh-e sonnati*) (Schirazi 1997:270). Debatten dreier seg kort sagt om hvorvidt det er nødvendig med en mer progressiv lovgivning for at sharia skal tilpasses dagens tid og sted. Både denne diskusjonen og hva de ulike retningene står for er kompliserte. Knut S. Vikør mener til eksempel at det må være opptil den som snakker å trekke et slikt skille mellom de to fløyene. Han vil på sin side definere begrepene “tradisjonell” og “dynamisk” til å bety “det som ikke går framover” og “det som går framover”.⁶⁴ Generelt kan man si at tilhengerne av den dynamiske rettsvitenskap mener sharia kan være ytterligere fleksibel, og de vil gå lenger i sine tolkninger enn det den tradisjonelle retningen vil tillate (Pettersen 2003:60).

⁶⁴ Knut S. Vikør, som er daglig leder for Senter for Midtøsten- og islamske studier ved UiB, redegjorde for dette skillet da han svarte på mine spørsmål om forskjellene mellom disse to retningene i en e-post 23.10.03.

Selv om definisjonen på disse to retningene i denne debatten er relativt vag og det er vanskelig å skille mellom dem,⁶⁵ hevder samtlige informanter seg klart som tilhengere av feqh-e puya. Kvinneaktivisters argumenter for reform av familielever er nemlig i samsvar med fremgangsmåten til den dynamiske rettsvitenskapens jurister.

Ziba Mir-Hosseini hevder for eksempel at pådriverne for reform av familielever i hovedsak anvender argumenter med grunn i Koranen eller *usul al-feqh* (den islamske rettsvitenskaps røtter) som strategi for reformer. På denne måten ser hun reformistene i sammenheng med tilhengere av den dynamiske rettsvitenskap, og i tillegg er det interessant at de strategier hun trekker frem er i tråd med to av informantenes eksempler. Blant annet påpeker hun hvordan til eksempel sjakk har gått fra å være haram, forbudt, til å bli halal, tillatt, i Iran. Da Khomeini endret forbudet mot sjakk i 1988, var bakgrunnen for dette at selv om sjakk tidligere var forbudt da spillet ble brukt til gambling, blir det i dag derimot brukt som et vanlig underholdningsspill, og kan derfor tillates. Dette er en form for *tanqih al-manat*, som ifølge Mir-Hosseini betyr “connecting the new causes to the original cause by eliminating the discrepancy between them” (Mir-Hosseini 2003:25). Når det oppstår en uoverensstemmelse mellom en sharia-lov og dagens situasjon, og behovet for en ny lovgivning hevder seg, kan man med utgangspunkt i islamsk rettsvitenskap altså på denne bakgrunn endre en sharia-lov; “when there is change in the subject (*mawdu'*) of a *shari'a* ruling (*hukm*), either internally or externally, naturally there will be a need for a different ruling” (ibid.). Ifølge Mir-Hosseini vil tilhengerne av dynamisk rettsvitenskap bruke denne fremgangsmåten for å argumentere for reform av kvinners rettigheter. Ovenfor så vi at Shirin Ebadi var inne på et liknende eksempel da hun trakk frem lovendringer i forbindelse med både sjakk og musikk. Hun viste til at det finnes rom innenfor islamsk rettsvitenskap for slike endringer eller tilpassninger av sharia til dagens situasjon, og vil på denne bakgrunn argumentere for endringer også i islamsk familielever.

⁶⁵ Mir-Hosseini og Schirazi er til eksempel uenige i hvem som kan kalles pådriverne for den dynamiske rettsvitenskap. Mir-Hosseini hevder for eksempel at ayatollah Sane'i, som Abbasgholizadeh snakket om, er tilhenger av feqh-e puya (Mir-Hosseini 2000:151-152). Schirazi, på sin side trekker frem Sane'i som et eksempel på en ayatollah som taler for dynamikk i utarbeidelsen av lovverket. Men i motsetning til Mir-Hosseini sier han at Sane'i er en slags forkledd tradisjonist som vil bekjempe presset fra pådriverne for en dynamisk feqh ved å vektlegge det dynamiske innholdet som den tradisjonelle feqh kan fremskaffe. Sane'i snakker nemlig ifølge Schirazi om dynamikk og fleksibilitet innenfor den tradisjonelle form for rettsvitenskap. Schirazi hevder at tilhengerne av den dynamiske rettsvitenskap er mye mer radikale enn det en ayatollah kan være (Schirazi 1997:270-272).

En annen strategi som blir brukt av reformister er ifølge Mir-Hosseini begrepet '*usur va haraj*' eller *zarar*. Dette kan oversettes til å bety "skade" eller "lidelse", og kan gi kvinner bedre tilgang til skilsmisse, eller redusere menns tilfeldige rett til skilsmisse (ibid.). Abbasgholizadeh omtalte denne fremgangsmåten:

So as you know the right of divorce is with men in Islam. It cannot be changed. But it has been changed in Iran; this is sometimes the judge that decides. 'Usur va haraj, is a bad situation where you can't tolerate anymore. When somebody is in this situation she can bypass the laws and go further. For example imagine someone in a desert who has no food, but there is a pig there and pigs are forbidden in Islam. But in this situation you can eat it. Or if somebody puts a gun towards him and makes him eat, then he should eat. This is the way: That when you are in a bad situation you should bypass. The same is with divorce. If a woman can show that she is in a bad situation that she can't tolerate, then she can go and request this type of divorce.

Mir-Hosseini påpeker at både i Iran og i Egypt har denne strategien blitt brukt for å utvide grunnlaget en kvinne har til å få skilsmisse. Ved å redefinere grensene mellom de moralske og juridiske rettighetene i ekteskapet kan en dommer sette til side den faktiske lovgivning (ibid.). Hun hevder også at enkelte ulama, som hun betegner som neo-tradisjonalister, vil anvende en slik form for dynamisk rettsvitenskap og at dette er deres løsning på kjønnsproblematikken i islam. Et slikt svar kan imidlertid kritiseres som for enkelt. For selv om man ved hjelp av dette prinsippet kan søke alternative måter å anvende sharia i rettsalen, vil man ikke komme til bunns i lovgivningens kjønnsproblematikk (Mir-Hosseini 2000:83). Abbasgholizadeh var inne på dette dilemmaet ovenfor, hvor hun påpekte problemet med at ulama vil tilpasse lovens praksis til kvinners situasjon, men på samme tid vegrer seg for å vedta faktiske lovendringer. Selv om man ser antydninger til dynamikk i forbindelse med familielovgivningen, mente Abbasgholizadeh at problemet er at sharia anses som en guddommelig lov, og at lovendringer derfor uteblir.

Foruten de sistnevnte strategier, har vi hørt at informantene trakk frem *ejtehad*-prinsippet som det de mener er den generelle mulighet for reform av familielovgivningen. I tillegg så vi i forrige kapittel at sekundære kontraktstipuleringer ble brukt for blant annet å sikre kvinner skilsmisserettigheter. Disse to temaene er gjennomgående for kvinneaktivister, og derfor er det interessant å se dem i forbindelse med debatten om *feqh-e sonnati* og *feqh-e puya*. Robert M. Gleave, ekspert på shi'a-islamisk lov ved universitetet i Bristol, påpeker for øvrig at det ikke alltid er nok å skille mellom disse to typene rettsvitenskap, ettersom metodene for utledning av sharia er svært komplekse.⁶⁶ Han påpeker at *ejtehad* er del av den tradisjonelle *feqh*, men at tilhengerne av den dynamiske retningen vil tolke dette prinsippet ganske

⁶⁶ Robert M. Gleave svarte på mine spørsmål om tradisjonell og dynamiske rettsvitenskap i en e-post 10.11.03.

annerledes enn den tradisjonelle retningen. Tilhengere av *feqh-e puya* vil blant annet ha et annet syn på hvem som er kvalifisert til å anvende *ejtehad*, og dermed hvem som kan utlede *sharia*. Selv om de forsøker å opprettholde den islamske karakter ved lovgivningen ved å henvise til for eksempel Koranen, vektlegger de i tillegg at øvrige vitenskaper skal kunne bidra til å utlede *feqh*. Når det gjelder sekundære kontraktstipuleringer på den andre siden, er dette ifølge Gleave i tråd med den tradisjonelle *feqh*, selv om denne retningen sjelden vil uttale seg om dette. De to retningene vil være uenige også på dette området. Det største spørsmål i striden mellom de to retningene på dette punktet vil være om en slik ordning i det hele tatt *skal* brukes, og i tilfellet *hvilke* stipuleringer som i så fall kan nedfelles i ekteskapskontrakten.

Spenningen mellom disse retningene ligger altså i deres ulike oppfatninger av islamsk lovs mulighet til reformering. Den intensiveres når kjønnsproblematikken tilsynelatende står høyt på tradisjonelistenes dagsorden, mens reformistene foreløpig ikke ser at dette har ført til særlig mange lovendringer. Talsmenn for *feqh-e sonnati* vil nemlig hevde at den tradisjonelle rettsvitenskap i seg selv er dynamisk og fleksibel nok, og benekter at det skal være nødvendig å utvide reformeringen av lovverket. *Ejtehad*-prinsippet og reformer på bakgrunn av til eksempel sekundære kontraktstipuleringer, tilbyr ifølge dem tilstrekkelig dynamikk i utarbeidelsen av islamsk familielov, selv om de gjerne vil være tilbakeholdne med å anvende disse metodene. Konflikten med den dynamiske rettsvitenskaps tilhengere oppstår da de islamske lærde, som skal utføre slike lovendringer, sjelden vil benytte seg av disse mulighetene. Det er den tradisjonelle retningen av *feqh* som dominerer styresmaktene og de har interesse av å forhindre utbredelsen av reformbevegelsen. Man kan gjerne si at deres strategier har vist seg å være effektive. “This obstruction of the development of *feqh-e puya* has strengthened the stagnant powers of the allegedly dynamic traditional *feqh* and has in this part been responsible for the fact that so far the reform of *feqh* and the academies has not occurred” (Schirazi 1997:272).

Diskusjonen mellom disse to oppfatningene av *feqh* er gjerne forenklet i forhold til variasjoner som finnes i virkeligheten. Tilhengerne av den dynamiske rettsvitenskap representerer ulike synspunkt og får stadig større oppslutning på grunn av problemer som oppstår i forbindelse med den såkalte tradisjonelle rettsvitenskap (Mir-Hosseini 2000:83). De utgjør nemlig et ledd av Irans voksende reformbevegelse som vil utfordre styresmaktens

restriktive syn på loven. Asghar Schirazi, til eksempel, beskriver tilhengere av *feqh-e puya* som:

primarily from amongst the lay Islamists. Not wishing to abandon the ground of *feqh* altogether, they advocate a more radical reform of Shi'i jurisprudence than has hitherto been proposed, and they have consequently showed little respect for the representatives of traditional *feqh* and its content, methods and principles (Schirazi 1997:271).

Ved å karakterisere informantene som tilhengere av den dynamiske rettsvitenskap kan man forstå deres syn på islamsk lov bedre. Vi har hørt at det finnes en del uenigheter, både mellom informantene og om hva denne retningen skal innebære, men i hovedsak er informantene samde i denne dynamiske måten å utarbeide sharia. De taler for flere lovendringer med utgangspunkt i en dynamisk form for rettsvitenskap, og vil tilpasse islamsk lov til dagens situasjon. Som vi har sett vil de blant annet kreve at kvinners borger- og menneskerettigheter styrkes som første ledd i denne prosessen. Forutsetningen for slike lovendringer hevder de finnes innenfor islamsk rettsvitenskap. Enkelte av informantene skiller seg imidlertid ut, og vil kreve svært frie tolkninger av islamsk lov, mens andre igjen vil argumentere for å holde fast på de islamske prinsipper, uten å utdype denne fremgangsmåten ytterligere. Felles for deres argumentasjon derimot er bruken av islam som overordnet strategi.

8.5.0 utfordringer

Debatten mellom den dynamiske og tradisjonelle *feqh* illustrerer det politiske klima i Iran når det gjelder to motstridende syn på lovendringer. Den forklarer også på hvilken måte informantene bruker islam som strategi. Samtidig har vi sett antydninger til konflikten mellom de to oppfatningene av islamsk rettsvitenskap. Denne konflikten har betydning også for kvinneaktivisters arbeid, og i det følgende vil de selv fortelle om motstanden de møter i sitt arbeid. Først og fremst fremhevet samtlige at det gjennomgående problem for Iran i dag var det markante skillet mellom reformister og tradisjonister i styresmaktene.

8.5.1 To typer mojtaheder

Amadi utdyper den utfordringen som ligger bak dette problemet, nemlig at det finnes to typer mojtaheder. Mens den ene retningen tror på *ejtehad* og en dynamisk rettsvitenskap, og ønsker mer likestilte rettigheter for menn og kvinner, er den andre fløyen mer konservativ på dette området:

There is a division between the clerics and what women want, which is a challenge. But there are two types of clerics at the present time. There are clerics who really believe in this *ejtehad*, they think that

the equality between men and women... But there are others who are conservative who look at the issue with more caution and at the present time these people are governing the clergy system.

Som vi har sett tidligere er dette en gjennomgående utfordring for Iran. På samme måte som ulama og mojtahed er delte i sine oppfatninger, kan denne todelingen også finnes i de øvrige styresmaktene. Majoriteten i Majles er til eksempel reformister, mens mindretallet er tradisjonallister. Til tross for at tradisjonallistene utgjør et mindretall, har de nære tilknytninger til blant annet vokterrådet, som man kan si sitter med den reelle lovendringsmakt.

Hashemi mener at tradisjonallistenes tilknytning til vokterrådet og Majles skaper en slags frykt blant reformistene som hindrer dem i arbeidet for lovendringer: “but there is a fear of these changes, because people are afraid not to be accepted. There have been no new tendencies, but especially the last five years the woman issue has been political. And there are two political parties where one of them would like to see changes and the other one doesn't”. Hun sier at dette er bakgrunnen for at det ikke har blitt gjennomført lovendringer etter at Khatami ble valgt som president, til tross for hyppige diskusjoner om kvinners rettigheter:

These political problems have been very important and they are high on the agenda in parliament. And this has an effect on women's issues. For instance when somebody like me wants to contact whoever in the government and wants to talk about women's rights and problems then they say: - No, we don't have so much time for this because we have bigger problems and we are frightened of other parties and we do not have the time to solve them.

Det var hovedsaklig kvinner som stemte på Khatami ved presidentvalget i 1997 (Mir-Hosseini 2000:274). De stemte på ham som en reformist i håp om at han skulle klare å gjennomføre endringer i lovverket. Men som vi har hørt ble ikke dette tilfellet. En bakgrunn for dette kan være den spesielle forfatning som er nedfelt i Irans grunnlov. Foruten at både parlamentet og presidenten er folkevalgt, har det selvopnevnte vokterrådet og velayat-e faqih svært spesielle roller. Disse to institusjonene sitter med det avgjørende ordet i ethvert lovforslag, og undergraver dermed de folkevalgte institusjoner.

8.5.2 Kulturelle utfordringer

Informantene har også en felles oppfatning om at det ikke er islam, men den iranske kultur som ligger til grunn for familielovgivningen. Informantenes oppfatninger av iransk familielov fortalte oss at dette er et utbredt syn. Mollaverdi understrekte i tillegg at: “cultural issues are the most important challenge, attitudes. It does not matter how much we try to change the laws. If we can't change the cultural attitudes.”

Faezeh Hashemi hevder også at lover med opphav i kultur er et tilbakevendende problem for kvinner, som det vil ta lang tid å endre:

I think for every change we need time, because this problem comes from the culture where men has more power than women and this culture has been for some centuries, so we need time and may be a very long time to change this culture and we need education and generation changes and even now it is better than the last years. [...] One should gain them [women's rights] and it is not something that is given to you. You should give it to yourself. The movement of women is universal, not something just in Iran. Everywhere in the world they do it.

I forbindelse med de utfordringene informantene trakk frem, ser man tydelig at et spørsmål er gjennomgående: Hva er islamsk lov? Informantene fremmer sine tolkninger, men på den andre siden finner vi styresmaktenes og de islamske lærdes tolkninger av sharia. De sistnevntes tolkninger dominerer islamsk lov i Iran. En annen utfordring er å skille mellom hva som er kultur og hva som er islam. Spørsmålet om hva sharia er blir derfor ikke enkelt å besvare. Knut S. Vikør tar opp dette problemet i sin bok *Mellom Gud og stat* (2003a). Han spør seg blant annet hvem som bestemmer hva sharia er, og da spesielt i forbindelse med de familielever som kanskje ikke har grunn i islams kilder. Dette spørsmålet går igjen i den siste av utfordringene informantene tok opp. Overskriften er for øvrig hentet fra et av Ebadis utsagn.

8.5.3 “What is Islam?”

Denne utfordringen kan ses i sammenheng med den maktkamp som pågår mellom reformister og tradisjonister, og samtidig mellom dynamisk og tradisjonell rettsvitenskap i Iran. De fremmer ulike tolkninger av islams kilder overfor hverandre. I tillegg vil gjerne “vanlige” muslimer ha sine forståelser av hva deres religion skal innebære. Dessuten har holdninger som stammer fra ulike kulturer en viss innvirkning på muslimers oppfatninger av islam. Ebadis oppsummerer det hun anser som den største utfordring i de følgende spørsmål:

What is Islam? Show us the real Islam! This is the biggest challenge in Iran today: What is Islam? Muslims challenge women and say: - What is Islam? I am a Muslim and you are a Muslim too. But tell me: what is Islam? At first we must show together what is the real Islam and this is a big challenge in Iran. [...] And also how can we change our laws according to Islam?

Ebadis spørsmål bringer oss tilbake til Knut S. Vikørs spørsmål om hva sharia er. Han påpeker nemlig at dette problemet oppstår da muslimer seg imellom vil strides om sine oppfatninger. Selv om det er helt og fullt opp til muslimer å bestemme hva sharia er, sier Vikør at man som utenforstående kan:

gi ei deskriptiv vurdering av eit synspunkt som ‘i tråd med’ eller ‘i strid med’ Sharia’en, ikkje som eit religiøst uttrykk eller vår oppfatning av Guds sanne vilje, men i betydningen “i tråd med” dei autoritative kjeldene som er ein del av Shari’aens historie og som derfor blir brukt som ankerfeste i debattar muslimane imellom (Vikør 2003a:237).

Det er imidlertid ikke mitt formål å vurdere hvorvidt de iranske kvinneaktivistene snakker “i tråd med” islamsk lov. Derimot er det interessant å se på deltakerne til denne debatten som utspiller seg i Iran. Vikør utdyper grunnlaget for denne debatten:

Det springande spørsmål blir dermed kven det er som bestemmer kvar grensene for Shari'aen går. Er det 'ulama? Staten? Folk flest, eller kanskje sjølvstendige grupper av muslimar som stiller seg opp som alternative 'ulama', slik vi ser i dag med dei alternative islamistiske gruppene? Dette er ikkje eit logisk spørsmål, men eit spørsmål om makt: Kven det er som kontrollerer symbola, og kontrollerer Shari'aen, er både eit resultat av og ein faktor for maktforholda i samfunnet. (Vikør 2003a:238).

I forbindelse med kvinneaktivisters arbeid for å få gjennomslag for reformer i familieloven er dette maktforholdet en tilbakevendende utfordring, og på denne måten kan deres arbeid studeres som en kamp omkring dominante meninger. På den ene siden står den tradisjonelle elite som vedtar lovendringer. På den andre side finnes mangfoldige “new people” som til sammen representerer opposisjonen, og som står for en alternativ islamdiskurs. Kvinneaktivisters største utfordring er altså spørsmålet om hva som skal regnes som “korrekt” islam. Dermed ser vi hvordan islam fungerer som politisk forhandlingsmiddel og som bakenforliggende strategi i arbeidet for kvinners rettigheter i den islamske republikk. Men på hvilken måte kan man si at kvinneaktivister har innflytelse på islamsk lov?

8.6.0 Diskursive åpninger: kvinneaktivisters politiske muligheter

Kvinnens deltakelse i den offentlige diskusjon har blitt fremhevet som kvinneaktivistenes viktigste aktivitet. Dermed kan vi se at deres politiske deltakelse er avhengig av det som har blitt referert til som “the emerging Muslim public sphere”. Den offentlige diskusjon i Iran har åpnet seg i løpet av det siste tiåret og gitt anledning for kvinneaktivisters deltakelse i denne sfære. Vicky Randall, forsker på kvinners politiske deltakelse, bemerker at kvinners politiske deltakelse er fullstendig avhengig av slike åpninger, som hun kaller kvinners “political opportunity structure”. De hevder at i enhver stat blir “the relative openness or closure of the institutionalised political system” avgjørende for kvinners politiske innflytelse (Randall 1998:194). “None the less, discourses, dominant or competing, are important features of the political opportunity framework for women” (ibid.). Kvinners politiske muligheter til innflytelse utvides altså ved slike diskursive åpninger som kan spores i den iranske offentlige sfære. På denne bakgrunn kan kvinneaktivister nemlig fremme sin alternative diskurs på kvinners rettigheter.

8.6.1 “The universe of possible discourses”

Forutsetningene for hvordan kvinneaktivister kan oppnå innflytelse med sin alternative diskurs kan illustreres ved hjelp av kultursosiologen Pierre Bourdieus “universe of possible discourses”. Bourdieus diskursmodell kan nemlig gi oss et innblikk i maktforhold mellom konkurrerende diskurser. I “the universe of possible discourses” finnes i hovedsak to konkurrerende diskurser, den ortodokse og den heterodokse (Bourdieu 1994:165). Den ortodokse diskurs vil ifølge Bourdieu alltid søke etter å opprettholde *doxa*⁶⁷ om kjønnenes delte sfærer, og legitimere kjønnenes ulike roller i den sosiale praksis. Bourdieu påpeker at dette er den viktigste effekten av *doxa*, nemlig akseptering og opprettholdelse av grenser mellom kjønn, aldersgrupper, klasser og raser (op.cit.:160). Ortodoksi kan imidlertid kun eksistere i opposisjon til heterodoksi, og de blir begge muliggjort ved at *doxa* utfordres av et univers av ulike diskurser.⁶⁸ Heterodoksi, på den andre siden, blir definert som et system av akseptable måter å tenke på og snakke om den naturlige og sosiale verden, som ikke vurderer heretiske utsagn som blasfemiske (op.cit.:165).

8.6.2 En alternativ islamdiskurs

Med utgangspunkt i Mir-Hosseinis kjønnsdiskursmodell har vi sett at det eksisterer et slikt univers av diskurser i Iran, hvor den ortodokse diskurs tilsvarende den tradisjonalistiske gruppering. Den reformistiske og den neo-tradisjonalistiske retningen, derimot, representerer de ulike heterodokse diskurser. På denne måten kan man favne inn samtlige informanter og den generelle kvinneaktivismen under samme diskurs. For selv om de vil skille seg i enkelte oppfatninger, bidrar de til å skape en heterodoks diskurs om kvinner i dagens Iran. Islam som strategi og politisk forhandlingsmiddel ligger til grunn i deres alternative islamdiskurs. Informantene i denne oppgaven er enige i, til tross for enkelte uoverensstemmelser, at de i hovedsak vil endre lovgivningen for å sikre kvinner fullverdige borger- og menneskerettigheter. Disse rettighetene er i overensstemmelse med det de oppfatter som “riktig” tolkning av sharia. Gjennom dynamiske utledningsmåter av sharia, som de mener islamsk rettsvitenskap tilbyr, rettferdiggjør de sin alternative kjønnsdiskurs.

⁶⁷ Doxa defineres som en slags naturlig og sosial orden som forekommer som selvvinnlysende (Bourdieu 1994:160).

⁶⁸ En forutsetning for dette er at det selvsagte ved *doxa* er blitt brutt ved fremveksten av konkurrerende diskurser. Det ortodokse og det heterodokse skiller seg fra *doxa* nettopp fordi de anerkjenner forskjellige eller motstridende meninger innen for “the universe of possible discourse”. *Doxa* er det selvfølgelig, og faller utenfor diskurser, utenfor meningsuniverset. Den ortodokse diskurs vedtar for øvrig gjerne sensurmanifeste, offisielle måter å snakke og tenke om verden, i et forsøk på å gjenopprette det doksiske samfunn.

I universet av konkurrerende og mulige islamdiskurser fremstiller kvinneaktivister sin alternative, heterodokse islamdiskurs som omhandler både kjønn og islamsk lov. Denne diskursen får først og fremst gehør i den offentlige diskusjon som pågår om kvinners rettigheter i Iran. Kvinneaktivister benytter seg i likhet med “new people” av diskursive åpninger for å fremme sin alternative diskurs på islamsk lov. De utfordrer det nedfelte kjønnsperspektiv, og legger frem sin versjon ved hjelp av en islamsk argumentasjonsstrategi, som har blitt fremstilt i dette kapittelet. Selv om kvinners bidrag ikke har autoritet i utarbeidningen av lovgivningen, så må deres deltakelse likefullt regnes som del av det helhetlige bilde. Mir-Hosseini understreker betydningen av deres deltakelse:

Women may not be taking part directly in feqh debates, and feqh is still the monopoly of male scholars who fix the terms of women's rights in religion; but we must remember that feqh is reactive, in the sense that it reacts to social and political realities, such as the extensive participation of women in the revolution and since then in political life. Society has become gender-aware and indeed the whole political process has become engendered (Mir-Hosseini 2000:273).

På denne bakgrunn utfordres tradisjonalistenes monopol på produksjon av islamsk kunnskap som ligger til grunn for lovgivningen. Spørsmålet om hva sharia skal være bestemmes derfor ikke kun av den ortodokse diskurs. Den religiøse kunnskap som produseres er ikke bare et resultat av deres tolkninger, men også av universet av konkurrerende diskurser, til tross for at det er de tradisjonelles tolkninger som dominerer i dagens Iran. Den eneste måten tradisjonelistenes monopol på islamsk lov kan bli brutt på er når de heterodokse diskurser vil utfordre den dominerende diskurs. I og med at kvinneaktivister og den øvrige reformbevegelse allerede utfordrer styresmaktenes tolkninger av sharia, vil de skape alternative måter å tenke på og å utarbeide islamsk lov på, og dermed endre hva som skal regnes som islamsk lov. Den iranske offentlige sfære er imidlertid preget av flere ulike kjønnsdiskurser, som i økende grad konkurrerer for å fremme den “korrekte” versjonen av islam og islamsk lov. For å få gjennomslag for sine krav må kvinneaktivister derfor hevde seg som del av dette “universe of possible discourses”, og utnytte enhver mulighet til å organisere seg og delta i politiske prosesser (Mir-Hosseini 2003:24). På denne måten blir de innflytelsesrike bidragsytere til utformingen av islamsk lov.

8.7 Maktforhold i islamsk lov

Iranske kvinneaktivisters største utfordring er maktforholdet som er nedfelt i islamsk lov. Ved hjelp av Joan W. Scotts teori, som jeg presenterte i kapittel 3, vil jeg utforske dette forholdet. Scott hevder nemlig at kjønn kan benyttes som et analytisk verktøy for å tilkjenne maktforhold i ulike politiske systemer, som iransk familielov er et eksempel på. På denne

måten kan Scotts teori ses i sammenheng med Pierre Bourdieus teori. For mens Bourdieu har utdypet på hvilke måter en dominerende maktdiskurs kan utfordres, og til og med bli brutt, ved inntoget av alternative diskurser, vil Scotts teori kunne forklare de bakenforliggende forhold for konstruksjonen av kjønnsdiskurser og maktforhold. Bourdieus diskursunivers ga oss ovenfor et innblikk i spenningsforholdet mellom ulike islamdiskurser, og hvordan de representerer ulike oppfatninger om hva sharia egentlig er. Den ortodokse diskurs vil overprøve samtlige andre heterodokse diskurser ved å hevde at de selv innehar den rette tolkning og forståelse av sharia. Derfor vil de anklage andre retninger for å være uislamske, og sensurere deres forsøk på å fremme alternative tolkninger av sharia. De utøver sin makt på bakgrunn av at de hevder å sitte inne med den korrekte forståelsen av sharia.

Joan W. Scotts teori, derimot, kan fortelle hvordan kjønnsdiskurser skapes, opprettholdes og legitimeres. Kort sagt mener hun dette skjer ved at kjønnes ulike roller legitimeres ut ifra en normativ, og gjerne en religiøs referanseramme (Scott 1986:1067-1069). Et eksempel på dette er at kjønnsdiskurser nedfelles i lovsystemer. Resultatet av denne prosessen er altså at forholdet mellom kjønn og kjønnes ulike roller skapes, opprettholdes og legitimeres.

Det mest interessante i denne sammenheng er imidlertid Scotts teori om hvordan man kan tilkjennegi maktforhold med utgangspunkt i kjønnsforholdet som er nedfelt i blant annet islamsk familie Lovgivning. Hun hevder nemlig at man ved hjelp av kjønn som analytisk kategori kan studere maktforhold som er etablert i slike lovsystemer. Islamsk lov i Iran definerer kvinners rettigheter ut i fra den private sfære. Som vi har sett sier til eksempel ikke denne lovgivningen noe om deres rettigheter på den offentlige arena. Kvinner avsondres i tillegg fra den juridiske sfære, og avskjæres dermed fra reell innflytelse på utarbeidingen av islamsk lov. Scott hevder at kjønnes adskilte roller i slike lovgivninger kan ses som del av en maktlegitimeringsprosess (Scott 1986:1070). I tråd med teoriens første del, som ble presentert ovenfor, ser vi at islam innehar den nødvendige legitimeringsfunksjonen som skal til for at enkelte kan etablere et slikt maktforhold. Ifølge Scott skjer denne etableringen som et resultat av en slags dialektisk prosess mellom den anvendte kjønnsdiskurs i islam og kvinnens avsondring fra den politiske sfære. På denne bakgrunn kan vi "avsløre" maktforholdet som ligger til grunn i den iranske islamske lovgivning som baserer seg på, og samtidig legitimeres ut ifra kjønnes delte sfærer.

Denne avhandlingen har studert fem iranske kvinneaktivister ut ifra de tidligere nevnte problemstillinger. Oppgaven har imidlertid også hatt et annet siktemål, nemlig å studere islamsk lov. Fokuset på kvinners aktiviteter, strategier og oppfatninger har også tjent til å undersøke ulike tolkninger av sharia, og da spesielt med tanke på det kjønns- og maktforhold slike tolkninger bygger på. I denne sammenheng er det interessant å påpeke at det ikke kun er den ortodokse kjønnsdiskurs som utøver makt. Når kvinneaktivister bruker islam som argumentasjonsstrategi i sitt arbeid, representerer de en heterodoks kjønnsdiskurs som også bygger på sharia. Ut ifra Bourdieus diskursmodell kan vi se maktforholdet mellom de ulike kjønnsdiskurser, og på hvilken måte kvinneaktivistene kan forhandle med og utfordre de ortodokses makt til å produsere kunnskap om islamsk lov. Dette er kvinneaktivisters fremste mulighet til å påvirke islamsk lovgivning. Kvinneaktivisters innflytelse på utformingen av lovverket, og deres tilstedeværelse på dette området, forteller også hva som skal regnes som islamsk lov. Dette spenningsforholdet er et resultat av forekomsten av konkurrerende diskurser som alle hevder å ha den “korrekte” tolkning av sharia, men hvor kun én versjon vil kunne hevde seg som den dominante. Scotts modell har gitt et innblikk i hvordan kjønnsdiskurser skaper politiske maktforhold, som opprettholdes og samtidig legitimeres ut i fra referanser til kjønn. Til sammen har dette har bidratt til å forklare kvinneaktivisters muligheter til innflytelse på islamsk lov, og samtidig hvordan islamske kjønnsdiskurser kan utfordres og forandres. På denne måten er studier av kvinneaktivisme og deres arbeid også en studie av islamsk lov.

9. Avslutning

Denne avhandlingen har hatt to siktemål. For det første skulle den fortelle om den iranske kvinneaktivisme med utgangspunkt i informantenes utsagn. For det andre skulle den gi et innblikk i islamsk lov, og peke på maktforholdet innenfor dette lovsystemet. I løpet av oppgaven har jeg lagt vekt på at iransk kvinneaktivisme ikke utgjør et enhetlig fenomen. Derimot har vi sett at det kan skilles mellom sekulære og islamske aktivister, og reformistiske og neo-tradisjonalistiske kjønnsperspektiver, og at kvinneaktivistene gjerne har ulike agendaer og tilknytninger til øvrige organisasjoner. Disse forskjellene har kommet til syne i informantenes utsagn om islam, islamsk lov og den islamske republikk. På samme tid har jeg pekt på at de ulike retningene har tilnærmet seg hverandre de siste tiår, og at man derfor kan spore en mer samstemt form for kvinneaktivisme. Vi har sett flere eksempler på dette. Samtlige informanter var nemlig opptatt av å styrke kvinners borger- og menneskerettigheter som første ledd i kampen for kvinners rettigheter. Dessuten har vi sett hvordan studievirksomhet har ligget til grunn for alle informantenes aktiviteter, og når alt kommer til alt sett at deres aktiviteter kan oppsummeres som deltakelse i “the emerging Muslim public sphere”. Et tredje fellestrekk er måten islam ligger til grunn for deres arbeid. Deres aktiviteter bygger på kjennskap til islam, og vi har sett at dette er det mest effektive forhandlingsmiddel kvinneaktivister har i den islamske republikk. De utnytter nemlig den symbolske status de innehar for den islamske republikken, og krever rettigheter både i den private og den offentlige sfære. Islam er også den bakenforliggende strategi i forbindelse med deres deltakelse i den offentlige debatt. Dette fører oss inn på oppgavens andre siktemål.

Denne oppgaven har som nevnt også vært en studie av islamsk lov. Ved å fokusere på iranske kvinneaktivisters arbeid med denne lovgivningen, har vi fått et innblikk i det spenningsforholdet som ligger til grunn for hva som skal regnes som de “riktige” lovtolkninger. Selv om jeg har påpekt at det er den tradisjonalistiske retningen som er autoritativ i utarbeidelsen av islamsk lov, står allikevel ikke den reformistiske og neo-tradisjonalistiske retningen uten innflytelse. De hevder seg nemlig i diskusjonen om hva islamsk lov skal være, og utfordrer dermed tradisjonalistenes monopol. Iranske kvinneaktivister utgjør en del av denne heterogene islamdiskursen. De benytter seg av sitt kjennskap til islam og argumenterer for en dynamisk form for rettsvitenskap som de mener samsvarer både med sharia, og deres krav om ytterligere lovendringer. De skaper en alternativ islamdiskurs som de på den ene siden deler med den øvrige iranske reformbevegelse. På den

andre siden etablerer de en egenartet islamsk kjønnsdiskurs, og fremmer dermed en uavhengig heterodoks islamsdiskurs som fortrinnsvis omhandler kvinners rettigheter. På denne måten demonstrerer kvinneaktivistene sin innflytelse på islamsk lov, og hvordan de kan utfordre den ortodokse kjønnsdiskurs som er nedfelt i islamsk lovgivning. Denne avhandlingen har dermed gitt et innblikk i iransk kvinneaktivisme, og har dessuten tegnet et bilde av spenningsforholdet mellom ulike kjønnsdiskurser i islamsk lov.

Debatten om kvinners rettigheter i islamsk lov er høyst aktuell i dagens Iran. Avslutningsvis vil jeg derfor peke litt fremover i forbindelse med kvinneaktivister innflytelse på utfallet av denne debatten. Høsten 2003 ble Shirin Ebadi, som nevnt, tildelt Nobels fredspris. Nobelkomitéen valgte Ebadi som en representant for reformislam, og på bakgrunn av hennes argumenter for nytolkning av islamsk lov. I denne forbindelse har hun blitt en talskvinne for alle som arbeider for både kvinners og menneskers rettigheter innenfor islam. Denne prisen har dermed gitt iranske kvinneaktivister etterlengtet oppmerksomhet, og kanskje kan den bidra til økt innflytelse for øvrige muslimske kvinner som arbeider på lignende måter. Men kvinneaktivister er, som vi har sett i denne oppgaven, forskjellige. Mye er dermed avhengig av hvorvidt de ulike iranske kvinneaktivistene vil klare å tilnærme seg hverandre, og å samle seg om sine felles mål. I tillegg vil kvinneaktivistenes innflytelse heretter bero på deres samarbeid med den iranske reformbevegelsen. I februar 2004 skal det nemlig velges et nytt Majles, og i 2005 avholdes neste presidentvalg. Disse valgene byr på nye utfordringer både for kvinneaktivister, og for reformbevegelsen i Iran. Utfallet vil ganske sikkert være utslagsgivende både for debatten om kvinners rettigheter, og for Irans fremtid. Selv om det er vanskelig å forutse hva som vil skje i dette landet, er imidlertid én ting sikkert; spenningsforholdet mellom den tradisjonelle og den reformistiske retning vil gjøre seg gjeldende også i tiden fremover.

Vedlegg 1

Forkortelser

CEDAW, Convention on the Elimination of all forms of Discrimination Against Women

ICSORC, Iranian Civil Society Organizations Center

IWSR, Institute for Women's Studies and Research

NGO, Non-Governmental Organization

Ordforklaringer

Ayatollah, "Guds tegn", shi'a-islamsk ærestittel som kan gis til en mojtahed

Aqd al-nikah, ekteskapskontrakt

Basij, frivillige i krigen mot Irak, i dag det islamske militær basert på frivillig deltakelse

Bazaar, det tradisjonelle iranske marked

Chador, "telt", iransk tradisjonell kvinnedrakt som består av et heldekkende tøyestykke

Ejtehad, individuell juridisk tolkning av religiøse spørsmål

Farsi, riksspråk i Iran

Fatwa, juridisk erklæring fra en spesialist i rettsvitenskap

Feqh, islamsk rettsvitenskap

Feqh-e puya, dynamisk rettsvitenskap

Feqh-e sonnati, tradisjonell rettsvitenskap

Hejab, "slør", "gardin", det islamske skautet

Iddah, den perioden kvinner må vente etter en skilsmisse før hun kan gifte seg på nytt, vanligvis tre måneder

Imam, "leder", "den som står foran", i shi'a-islam er dette betegnelsen på de fullkomne ledere av det religiøse samfunn

Jafariske lovskole, shi'a-islamsk lovskole, den offisielle i Iran

Khul, kvinners skilsmisse

Majles, (majles-e showra-ye eslami) det iranske parlament

Majles-e khobregan-e rahbari, en forsamling av islam-eksperter

Majma'-e tashkhis-e maslahat-e nezam, vurderingsrådet

Marja': marja'-e taqlid, "kilde til etterligning", en utnevnt ayatollah som frembringer juridiske avgjørelser som de troende følger

Mehre, kvinners medgift i det vanlige ekteskap

Mojtahed, en som utøver ejtehad, shi'a-rettslærd av høyeste rang

Mullah, shi'a-muslimsk geistlig

Mut'a, det midlertidige ekteskap

Nafaqeh, det økonomiske bidrag en kvinne mottar fra sin mann. Det skal dekke bolig, klær, mat og møbler

Pahlavi, et tidligere persisk riksspråk, også navn på det siste persiske dynasti, pahlavi-dynastiet (1925-1978)

Shah, Konge, monark

Sharia, islamsk lov

Shi'a, "parti", forkortelse av *shi'at Ali*, "Alis parti", en av to retninger i islam, statsreligion i Iran

Showra-ye neghaban, vokterrådet

Sunni-islam, "tradisjon", den største retningen i islam, 85 prosent av alle muslimer tilhører denne retningen

Talaq, menns skilsmisse

Tanqih al-manat, lovendring på bakgrunn av uoverensstemmelse mellom sharia-lov og dagens situasjon

Ulama, "islamsk lærde menn", geistlige, de som har studert islamske vitenskaper

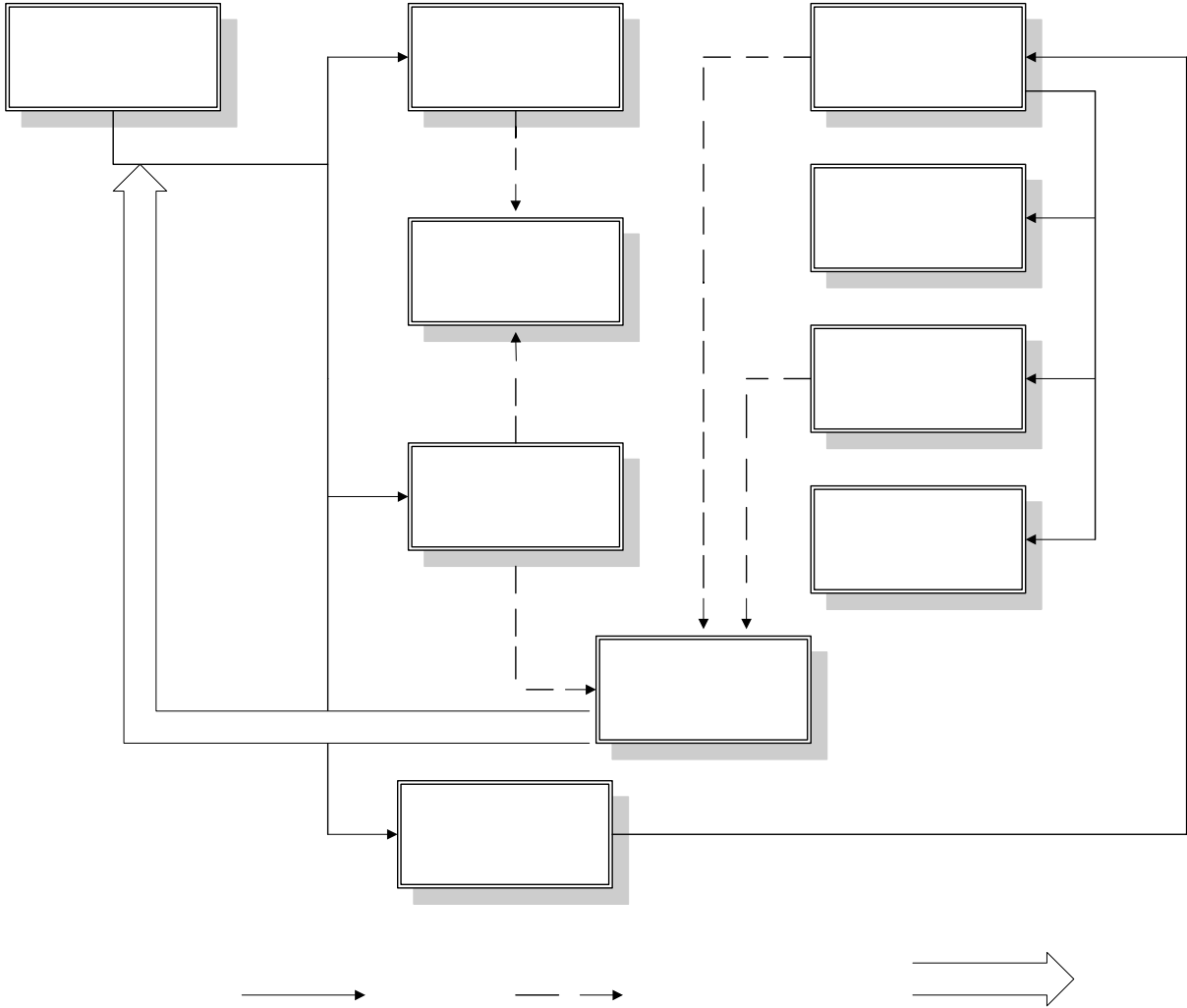
Usul al-feqh, islamsk rettsvitenskaps røtter

'Usur va haraj, "skade" eller "lidelse"

Velayat-e faqih, "åndelig leder", "den rettslærdes autoritet". Regnes som Irans leder og innehar omfattende politisk makt.

Vedlegg 2

Det politiske system



VALG

Litteraturliste

- Abu-Lughod, Lila. 1998. *Remaking Women: Feminism and Modernity in the Middle East*. Princeton University Press. Princeton, New Jersey.
- Afkhami, Mahnaz og Friedl, Erika. 1994. *In the Eye of the Storm: Women in Post-Revolutionary Iran*. I. B. Taurus. London.
- Afshar, Haleh. 1996. *Women and Politics in the Third World*. Routledge. London og New York.
- 1998. *Islam and Feminisms: an Iranian Case-study*. MacMillan. Basingstokes.
- Ahmed, Leila. 1992. *Women and Gender in Islam: Historical Roots of a Modern Debate*. Yale University Press. New Haven & London.
- Al-Ali, Nadjé. 2000. *Secularism, Gender and the State in the Middle East: the Egyptian Women's Movement*. Cambridge University Press. Cambridge.
- Algar, Hamid. 1981. *Islam and Revolution: Writings and Declaration of Imam Khomeini*. Mizan press. Berkeley.
- Alver, Bente G. 1991. At skabe muntlige kilder omkring det som ligger dybest i hjertet. *Heimen*. Nr. 3, s. 159-166.
- Alver, Bente G. og Øyen, Ørjan. 1997. *Forskningsetikk i forskerhverdag: vurderinger og praksis*. Tano Aschehoug. Oslo.
- Ask, Karin og Tjomsland, Marit. 1998. *Women and Islamization: Contemporary Dimensions of Discourse on Gender Relations*. Berg. Oxford og New York.
- Bourdieu, Pierre. 1994. Structures, habitus, power: Basis for a theory of symbolic power. I *Culture/Power/History: A Reader in Contemporary Social Theory*, redigert av N.B. Dirks og G. Eley & S.B. Ortner, s.155-199. Princeton. New Jersey.
- Chatty, Dawn og Rabo, Annika. 1997. *Organizing Women: Formal and Informal Women's Groups in the Middle East*. Berg. Oxford og New York.
- Daniel, Elton L. 2001. *The History of Iran*. Greenwood Press. Westport, Conn.
- Eickelman, Dale F. og Piscatori, James. 1996. *Muslim Politics*. Princeton University Press. Princeton, New Jersey.
- Eickelman, Dale F. og Anderson, Jon W. 1999. *New Media in the Muslim World: The Emerging Public Sphere*. Indiana University Press. Bloomington, Indianapolis.
- Fog, Jette. 1994. *Med samtalen som udgangspunkt: det kvalitative forskningsinterview*. Akademisk Forlag. København.

Gilhus, Ingvild S. og Mikaelsson, Lisbeth. 2001. *Nytt blikk på religion: studiet av religion i dag*. Pax forlag A/S. Oslo.

Hallaq, Wael B. 1995. Ijtihād. I *The Oxford Encyclopaedia of the Modern Islamic World*, redigert av John L. Esposito, bind II. Oxford University Press. New York.

Haeri, Shalah. 1994. Temporary Marriage: an Islamic Discourse on Female Sexuality in Iran. I *In the Eye of the Storm: Women in Post-Revolutionary Iran*, redigert av Mahnaz Afkhami og Erika Friedl, s. 98-114. I. B. Taurus. London.

Hélie-Lucas, Marie-Aimée. 1994. The Preferential Symbol for Islamic Identity: Women in Muslim Personal Laws. I *Identity Politics and Women: Cultural Reassertions and Feminisms in International Perspective*, redigert av Valentine Moghadam, s. 391-407. Westview Press. Boulder, Colorado.

Hoodfar, Homa. 1999. *The Women's Movement in Iran: Women at the Crossroads of Secularization and Islamization*. Women Living Under Muslim Laws - The Women's Movement Series nr.1. Grabels, Frankrike.

Kamalkhani, Zahra. 1998. *Women's Islam: Religious Practice among Women in Today's Iran*. Kegan Paul International. London.

Kandiyoti, Deniz. 1988. Bargaining With Patriarchy. *Gender & Society*. Vol.2, nr.3, s. 274-290.

— 1991. *Women, Islam & the State*. Macmillan. London.

Keddie, Nikki R. og Hooglund, Eric. 1986. *The Iranian Revolution & the Islamic Republic*. Syracuse University Press. New York.

Levy, Reuben. 1965. *The Social Structure of Islam*. Cambridge University Press. Cambridge.

Melhuus, Marit, Rudie Ingrid og Solheim, Jorun. 1992. Antropologien og kjønnet. I *Forståelser av kjønn*, redigert av Taksdal, Arnhild, Dale, Kristin og Widerberg, Karin, s. 7-50. Gyldendal. Oslo.

Mir-Hosseini, Ziba. 1993. *Marriage on Trial: A Study of Islamic family Law, Iran and Morocco Compared*. I. B. Taurus. London.

— 1996. Women and Politics in Post-Khomeini Iran: Divorce, Veiling and Emerging Feminist Voices. I *Women and Politics in the Third World*, redigert av Haleh Afshar, s. 142-170. Routledge. London og New York.

— 2000. *Islam and Gender: The Religious Debate in Contemporary Iran*. Tauris. London.

— 2003. The Construction of Gender in Islamic Legal Thought and Strategies for Reform. *Hawwa: the journal of women of the Middle East and the Islamic world*. Nr.1, s. 1-25.

Moghissi, Haideh. 1994. *Populism and Feminism in Iran: Women's Struggle in a Man-defined Revolutionary Movement*. St. Martins Press. New York.

— 1994. *Feminism and Islamic Fundamentalism: The Limits of Post-modern Analysis*. Zed Books. London.

Molyneux, Maxine. 1998. Analysing Women's Movements. *Development and Change*. Nr. 29, s. 219-245.

Momen, Moojan. 1985. *An Introduction to Shi'i Islam*. Yale University Press. New Haven og London.

Moors, Annelies. 1999. Debating Islamic Family Law: Legal Texts and Social Practices. I *The Social History of Women and Gender in the Modern Middle East*, redigert av Marlee Meriwether og Judith Tucker, s. 141-175. Westview Press. Boulder.

— 2003. Public Debates on Family Law Reform Participants, Positions, and Styles of Argumentation in the 1990s. *Islamic Law & Society*. Nr 10/1, s. 1-11.

Mottahedeh, Roy P. 1995. Wilāyat al-faqih. I *The Oxford Encyclopaedia of the Modern Islamic World*, redigert av John L. Esposito, bind IV. Oxford University Press. New York.

Najmabadi, Afsaneh. 1998. Feminism in an Islamic republic: "Years of Hardship, Years of Growth" I *Islam, Gender and Social Change*, redigert av Yvonne Haddad og John L. Esposito, s. 59-84. Oxford University Press. New York.

Paidar, Parvin. 1995. *Women and the Political Process in Twentieth-Century Iran*. Cambridge University Press. Cambridge.

Pettersen, Kathrine. 2003. Kan en kvinne bli ayatollah? *Babylon*, tidsskrift om Midtøsten og Nord-Afrika. Nr. 2, s.54-62.

Randall, Vicky. 1998. Gender and Power. I *Gender, Politics and the State*, redigert av Vicky Randall og Georgina Waylen, s. 185-205. Routledge. London og New York.

Repstad, Pål. 1993. *Mellom nærhet og distanse*. Universitetsforlaget. Oslo.

Roald, Anne Sofie. 2001. *Women in Islam: the Western Experience*. Routledge. London og New York.

Said, Edward. 1981. *Covering Islam: How the Media and the Experts Determine how we See the Rest of the World*. Routledge & Kegan Paul. New York.

Schacht, Joseph. 1964. *An Introduction to Islamic Law*. Clarendon Press. Oxford.

Schiratzki, Johanna. 1993. *Muslimsk familjerätt: lagar, seder och attityder*. Norstedts juridik. Stockholm.

Schirazi, Asghar. 1997. *The Constitution of Iran: Politics and the State in the Islamic Republic*. Oversatt av John O'Kane. I. B. Taurus Publishers. London og New York.

Scott, Joan W. 1986. Gender: A Useful Category of Historical Analysis. *The American Historical Review*. Nr. 91, s. 1053-1075.

Taksdal, Arnhild, Dale, Kristin og Widerberg, Karin. 1992. *Forståelser av kjønn*. Gyldendal. Oslo.

Thagaard, Tove. 1998. *Systematikk og innlevelse: ei innføring i kvalitativ metode*. Fagbokforlaget. Bergen-Sandviken.

Thomassen, Einar. 1986. Islam og enheten: Tawhid i fundamentalismen. *Chaos*, Dansk-norsk tidsskrift for religionshistoriske studier. Nr. 5, s.33-51.

Tucker, Judith E. 1998. *In the House of the Law: Gender and Islamic Law in Ottoman Syria and Palestine*. University California Press. Berkeley.

Vikør, Knut S. 1993. *Ei verd bygd på islam: oversikt over Midtaustens historie*. Det Norske Samlaget. Oslo.

— 2002. *Islam, ei faktabok*. Spartacus Forlag AS. Oslo.

— 2003a. *Mellom Gud og Stat: ei historie om islamsk lov og rettsvesen*. Spartacus Forlag AS. Oslo.

— 2003b. Hva er islamsk lov? *Babylon*, tidsskrift om Midtøsten og Nord-Afrika. Nr. 2, s. 8-20.

Vogt, Kari. 1997. *Reise i Iran*. J. W. Cappelens Forlag A. S. Oslo.

Waylen, Georgina. 1996. *Gender in Third World Politics*. Lynne Rienner Publishers. Boulder, Colorado.

— 1998. Gender, Feminism and the State: an Overview. I *Gender, Politics and the State*, redigert av Vicky Randall og Georgina Waylen, s. 1-17. Routledge. London og New York.

Widerberg, Karin. 2001. *Historien om et kvalitativt forskningsintervju*. Universitetsforlaget. Oslo.

Lovtekster m.m.

The Constitution of the Islamic Republic of Iran. 1980. Utgitt av Islamic Propagation Organization. Tehran, the Islamic Republic.

Koranen, arabisk-norsk utgave tilrettelagt i oversettelse av Einar Berg. 1989. Universitetsforlaget. Oslo.

