



ARTIKLER

Av **MARIANNE BØE** OG **LIV TØNNESEN**

Nye utfordringer til islamsk feminisme: Kvinneaktivismens mange ansikter i Sudan og Iran

Flere tiår med islamisering i Sudan og Iran har resultert i en fremvekst av islamsk feminisme. På samme tid fremstår kvinneaktivismen i de to landene fremdeles som mangfoldig og innbefatter både islamsk og sekulær feminisme, samt islamistisk kvinneaktivisme. I denne artikkelen ser Marianne Bøe og Liv Tønnessen nærmere på kvinneaktivismens historie og utvikling i Sudan og Iran, samt den voksende kritikken som rettes mot islamsk feminisme. På denne bakgrunn diskuterer artikkelen hvilke nye utfordringer islamsk feminisme står overfor i en tid hvor denne retningen organiseres både på lokalt og globalt plan.

Dreining fra sekulær nasjonalisme til islamsk feminisme

Kvinneaktivisme i den muslimske verden er mangfoldig og har en rik historie. Både Sudan og Iran har for eksempel hatt sterke kvinnebevegelser innenfor en henholdsvis kommunistisk marxistisk ideologi (Sudan) og et konstitusjonelt og nasjonalistisk rammeverk (Iran). Begge disse islamistiske statene har historisk sett lang erfaring med sekulær feminisme før det islamistiske kuppet i Sudan i 1989 og den iranske revolusjonen i 1979. Islamsk feminisme, derimot, er en form for kvinneaktivisme av nyere dato, som har vokst frem som en reaksjon på islamisme i regionen (Badran 2009; Mir-Hosseini 2006).¹ Dette betyr ikke at islamsk feminisme er identifiserbar med islamisme, men innebærer at islamiseringsprosessene på 1980- og 1990-tallet har vært mulighetsbetingelser for feministiske refortolkninger av islam (Bangstad 2007). På denne bakgrunn vil enkelte hevde at islamsk feminisme står spesielt sterkt i stater der islamisering av samfunn og stat har vært mest omfattende (Mir-Hosseini og Hamzic 2010). Både Sudan og Iran er eksempler på land hvor både islamisering og spørsmål om kvinners rettigheter har stått høyt på den politiske agenda i flere tiår (Bayat 2007; Hale 1996). Derfor er det interessant å utforske islamsk feminismes vilkår i nettopp disse landene. I løpet av de siste tiårene har det vært en dreining i hele den muslimske verden fra sekulær nasjonalisme og kvinneaktivisme i forbindelse med uavhengighetskamper i regionen, til en stadig mer verdensomspennende og konsolidert islamsk feminisme som forankrer argumenter for kvinners rettigheter i religiøse tekster (først og fremst Koranen) (Badran 2009).

Med utgangspunkt i intervjuer innhentet fra kvinneaktivister på elitenivå i Khartoum,²

Sudan, og Teheran,³ Iran, de siste fem årene, ser vi nærmere på hovedretninger innenfor dagens kvinneaktivisme, samt fremveksten av islamsk feminisme i disse landene. Intervju-materialet fra disse to islamske statene gir et godt innblikk i hvilket mangfold og hvilke variasjoner som preger dagens muslimske kvinneaktivisme. Som en direkte konsekvens av omfattende islamiseringsprosesser er islamsk feminisme en form for kvinneaktivisme som er godt befestet i både Iran og Sudan. Retningen har imidlertid blitt møtt med omfattende kritikk. På bakgrunn av situasjonen for kvinneaktivisme i Iran og Sudan diskuterer vi i denne artikkelen hvilke nye utfordringer islamsk feminisme står overfor i dag.

Ulike former for kvinneaktivisme

Islamiseringen av Sudan og Iran har ført til endringer for landenes kvinneaktivisme. I denne artikkelen skiller vi mellom islamistisk kvinneaktivisme, sekulær og islamsk feminisme.

Islamistisk kvinneaktivisme har flere likhetstrekk med den statsbærende ideologien i Iran og Sudan. Islamistisk ideologi tilegner kvinner og menn komplementære roller i familie, stat og samfunn, og i forlengelsen av dette dermed også ulike rettigheter og plikter. Feminisme og internasjonale menneskerettighetskonvensjoner på sin side anses som vestlig fundamenterte prosjekter som utelukkende bygger på sekulær-liberale forutsetninger (Mahmood 2004). Islamistiske kvinneaktivister i Sudan og Iran benekter derfor at feminisme kan være ideologisk grunnlag for deres virksomhet. Islamistisk kvinneaktivisme kan ha enkelte likhetstrekk med såkalt forskjellsfeminisme,⁴ men ettersom islamistiske kvinneaktivister intervjuet i både Sudan og Iran konsekvent avviser betegnelsen feminist, har vi valgt å skille mellom feminisme og kvinne-

aktivisme. Kvinneaktivisme defineres som kvinners handling på bakgrunn av en bevissthet om at kvinner er behandlet urettferdig, men aktivistene identifiserer seg imidlertid ikke som feminister. Feminisme representerer et negativt ladet begrep i land som Iran og Sudan, noe som innebærer at man kan være kvinneaktivist uten å være uttalt feminist, enten det er snakk om det sekulære eller islamske slaget (Badran 2009).

Sekulær feminisme har likevel lange tradisjoner både i Sudan og Iran. Det siste tiåret har sekulære feminister imidlertid mistet mye av sin innflytelse da krav om kvinners rettigheter basert på sekulære kilder har lite gehør i de to islamistiske statene. Til tross for dette står sekulær feminisme fremdeles sterkt i både Sudan og Iran, og det finnes flere som vil hevde at kvinners rettigheter best defineres utenfor et religiøst rammeverk. Mens sekulære feminister avviser enhver referanse til et religiøst rammeverk, forankrer islamske feminister, derimot, sin rettighetskamp i Koranen.⁵ Islamske feminister lokalt og globalt definerer feminisme som likhet for loven mellom menn og kvinner innenfor rammen av islam (Mir-Hosseini 2006; Wadud 2006). Med Koranen i en hånd og kvinnekonvensjonen CEDAW⁶ i den andre, kjemper islamske feminister for like rettigheter for kvinner innenfor familie, samfunn og stat.

Omfattende kritikk av islamsk feminisme

Islamsk feminisme som begrep ble introdusert og diskutert i den akademiske litteraturen allerede på 1990-tallet, og har siden den gang blitt en etablert form for kvinneaktivisme i store deler av den muslimske verden. De siste årene har imidlertid islamsk feminisme blitt utsatt for omfattende kritikk fra flere hold, både fra akademisk, religiøst og sekulært

feministisk ståsted (Moghadam 2002). For det første har retningen blitt vurdert på bakgrunn av sitt metodologiske og epistemologiske utgangspunkt. Islamske feminister insisterer på at mannlige religiøse lærde ikke har tolkningsmonopol i islam. Gjennom en feministisk tolkning av religiøse tekster utfordrer de for eksempel islamske rettsvitenskapelige metoder og grunnleggende prinsipper (*fiqh*). Islamske feminister er kontroversielle blant annet fordi de argumenterer for at islamsk lov og internasjonale menneskerettighetskonvensjoner ikke er gjensidig utelukkende. Det hevdes derfor at islamske feminister tidvis bedriver hermeneutisk akrobatikk, ved at deres fremgangsmåte ikke er tilstrekkelig rotfestet verken i islamsk metode eller epistemologi (Roald 2004:193–194). Denne type kritikk har også blitt fremmet av sekulære feminister som anser islam for å være kvinnefiendtlig, og derfor hevder at selve begrepet islamsk feminisme representerer en selvmotsigelse (Shahidian 2002:42; Moghissi 1999:42–43).

For det andre har det blitt påpekt problemer ved islamsk feminismes forankring i sosioøkonomiske kontekster. Det hevdes at islamsk feminisme mangler organisatorisk grunnlag på grasrotplan, og dermed fremstår som et elitefenomen i storbyer som Khartoum og Teheran. Videre problematiseres dens tilknytning til intellektuelle eliter med virkested i «Vesten» (Moll 2009:40; Bangstad 2007:57–58). I stedet for å søke endring i sosioøkonomiske forhold som kan sikre tilgang til helse-tjenester og løse problemer knyttet til for eksempel fattigdom og mødredødelighet, søker islamske feminister å fortolke islamske tekster som grunnlag for frigjøring av kvinner. Konsekvensen er at diskusjonen om reform av islamsk lov i mange tilfeller fremstår som irrelevant for fattige kvinner som ikke har tilgang til rettssystemet (Bangstad 2007:59; Tønnesen 2011:37–39).

For det tredje har islamsk feminisme blitt kritisert for å agitere til ekskluderende identitetspolitikk. Margot Badran er historiker og har fulgt utviklingen av kvinneaktivisme i Midtøsten i en årrekke. I dag fremstår hun som en av de fremste forskerne på islamsk feminisme. Nylig har Badran uttalt at hun frykter islamsk feminisme opptrer som «det globale som går lokalt i ekskluderende klær» (Madrassa Reform 2010). Tidligere var islamsk feminisme forankret lokalt i kampanjer for å fremme kvinners rettigheter i for eksempel Egypt (Badran 2011:82). Hun viser også til omfattende lovreformer gjennomført i Tyrkia i 2001 og i Marokko i 2004 for å understreke betydningen av uavhengige og nasjonalt forankrede kvinnebevegelser (ibid.). Ifølge Badran representerte islamsk feminisme på dette tidspunktet en inkluderende retning som favnet ulike former for kvinneaktivisme på lokalt plan, også religiøse minoriteter (Badran 2009). Den var likevel islamsk, ifølge Badran, da religiøse tekster, spesielt Koranen, danner grunnlaget for det feministiske prosjektet. Tendensen de siste årene, derimot, peker i retning av at islamsk feminisme organiseres fra et globalt snarere enn et lokalt ståsted. Ved å tvinge alle former for lokal kvinneaktivisme inn under et bestemt globalt islamsk feministisk prosjekt ekskluderes lokale krav fra dagsordenen (Badran 2011:84). Dagens islamske feministiske dagsorden bestemmes dermed på et globalt nivå uten å være befestet i lokale krav, og bidrar således til å fremme det Badran kaller et «holistisk muslimsk feministisk prosjekt» (ibid:78). Den lokale konteksten bør avgjøre hvilke kvinnesaker som er viktige å prioritere, ifølge Badran, og ikke minst bestemme det ideologiske utgangspunktet for kvinnebevegelsen.

Badran fremmer sin kritikk med henvisning til det globale nettverket Musawah (arabisk for likhet).⁷ Musawah arbeider spesielt for likhet innenfor islamsk familielov (ekte-

skap, skilsmisse, arv, foreldrerett). Den sterke fokuseringen på islamsk familielov inviterer først og fremst muslimske kvinneaktivister fra den muslimske verden til å ta del i Musawah, der de blir presentert for organisasjonens verdensomspennende løsninger på reformer av islamsk familielov. På sine nettsider skriver de:

Vi, som muslimer og som borgere, erklærer at likhet og rettferdighet i familien er både nødvendig og mulig. Vi fastholder at islams prinsipper er en kilde til rettferdighet og likhet. (Musawah 2010)

Grunnlaget for deres agenda er med andre ord en felles muslimsk identitet og målsetting om like rettigheter for alle muslimske kvinner. Badran kritiserer Musawahs universelle reformer av islamsk familielov ikke bare for ikke å overse lokale krav, men også for å bestemme dagsordenen for religiøse minoritetskvinner rettigheter i en «muslimsk» verden som faktisk er multireligiøs (Badran 2011:82–83). Hun forfekter at dette potensielt bidrar til en fragmentering av kvinnebevegelsen lokalt langs religiøse linjer som i verste fall er truende for nasjonal identitet og enhet (ibid.). På den forrige kongressen for islamsk feminisme avholdt i Madrid i 2010 var det en uttalt målsetting å «konsolidere islamsk feminisme som en transnasjonal bevegelse» (Feminism Islamic 2010). Badran frykter derfor også at islam blir påtvunget lokale former for kvinneaktivisme fra bevegelser som opererer på globalt nivå, som kan medføre at sekulære former for kvinneaktivisme legges død til tross for dens lange historie i regionen. Badran proklamerer:

La oss holde vår likhet rett. La likhet være inkluderende. Borgere som lever sammen bundet sammen av nasjonal pakt må bestemme sammen og organisere seg sammen (...). (Madrassa Reform 2010)

Kritikken som Badran presenterer, viser hvilke nye utfordringer islamsk feminisme står overfor i dag, og danner utgangspunkt for denne artikkelens diskusjon av situasjonen kvinneaktivismen i Sudan og Iran står overfor i en tid hvor islamsk feminisme presenteres som globale og omfattende løsninger på kvinneaktivisme i regionen. For å belyse disse forholdene tar vi utgangspunkt i ulike former for kvinneaktivisme og diskuterer fremveksten av og situasjonen for islamsk feminisme i dagens Sudan og Iran.

Kvinnekamp i Sudan

Sudans grunnlov fra 2005 gir kvinner og menn like rettigheter. Men i henhold til familieloven har menn og kvinner imidlertid ulike rettigheter. Kvinners rettigheter innenfor familieloven – som omhandler deres rettigheter ved inngåelse av ekteskap, skilsmisse og hvem som skal ta seg av barna hvis man skilles, samt forsørgeransvaret – er regulert av de religiøse samfunnenes familielovgivning (muslimsk, kristen og afrikansk tradisjonell tro). Den islamske familieloven er en av de viktigste kvinnesakene for islamske feminister og andre muslimske kvinneaktivister i dagens Sudan. Dagens familielov, som ble kodifisert i 1991, tillater polygami, gir mannen rett til skilsmisse utenfor rettssystemet, krever at en kvinne må ha velsignelse fra en mannlig slektning (*wali*) for å gifte seg, og fastslår at en manns plikt er å brødfø sin familie (*nafaqa*).⁸ Det er en motsetning mellom kvinners rettigheter i grunnloven og i familieloven. Selv om Fatima Abdel Mahmoud stilte som den første kvinnelige presidentkandidaten ved valget i april 2010, trenger hun likevel velsignelse fra en mannlig slektning for å gifte seg.

Materialet som presenteres i denne artikkelen, bygger på feltarbeid i Khartoum blant muslimske kvinneaktivister hvert år fra 2006

til 2011, totalt i overkant av 6 måneder. Feltarbeid er utført i perioden etter fredsavtalen mellom Nord- og Sør-Sudan, fra 2005 og frem til proklamasjonen av Sør-Sudans uavhengighet den 9. juli 2011. Til sammen 70 kvinneaktivister, som er aktive i politiske partier, religiøse bevegelser og ulike statlige og uavhengige kvinneorganisasjoner er blitt intervjuet ved flere anledninger på engelsk og arabisk i tillegg til religiøse lærde, dommere, journalister og akademikere. De tre kvinnebevegelsene i dagens Sudan, som denne artikkelen har tatt utgangspunkt i, representerer fundamentalt motstridende svar på hva kvinnefrigjøring er innenfor rammen av islam i Sudan i tidsperioden 2005–2011.

Før vi i artikkelen beskriver de tre kontemporære kvinnebevegelsene, tar vi for oss kvinneaktivisme historisk, som har vært nært knyttet til marxistisk, sekulær feminisme og fremveksten av kommunisme. Den første gruppen av politisk organiserte kvinner hadde sitt utspring i kommunistpartiet som ble stiftet i 1946, og var det første politiske partiet som åpnet opp for kvinnelige partimedlemmer. Partiet stipulerte frigjøring av kvinner som en av sine politiske målsettinger. I 1951 ble den Sudanske kvinneunionen (SWU) etablert (Fluehr-Lobban 1987). Arbeidet til SWU var konsentrert om kvinners rettigheter innenfor den offentlige sfære, det vil si lik rett til politisk og økonomisk deltakelse samt lik rett til arbeid og utdanning. Men denne marxistiske kvinnebevegelsen anså kvinners rettigheter innen familien som privat og utenfor deres politiske aktivisme. Disse kommunistiske kvinneaktivistene gjorde dermed ikke «likhet innenfor familieloven» til et kampområde (Hale 2005:41).

Da islamistene tok over i 1989 ved et kupp, endret det også kvinnebevegelsens handlingsrom. Vi ser en dreining fra marxistisk ideologi til islam. Islamistene har helt klart tvunget debatten om kvinners rettigheter i en islamsk

retning til det punktet at marxistiske feminister har svært begrenset politisk rom til å organisere seg. Følgelig tør ikke marxistiske kvinneaktivister å proklamere sin ideologi offentlig da de av islamistene blir avfeid som vantro og frafalne muslimer. Sekulære tilnærminger til kvinnespørsmålet har dermed blitt systematisk undertrykt de siste 22 årene. Nahid Muhammad Hassan, som er en prominent islamsk feminist i Sudan, forklarer følgende:

Med sekulære argumenter blir du ekskludert fra debatten. Vi må tolke islam og forsvare kvinners rettigheter innenfor rammen av islam. Hvis ikke, ekskluderer islamistene oss fra debatten (...) hvis du er sekulær, gjør du det lett for dem. De beskylder deg for å ikke være god nok muslim. Hvis du utfordrer dem innenfor rammen av islam, blir de redd deg. Mahmoud Muhammad Taha ble henrettet for å frafalle islam på grunn av sin feministiske tolkning av islam (...).⁹

Selv om aktivisters handlingsrom har blitt dramatisk redusert og fastlåst til islam, fortsetter kvinner å forhandle og kjempe for sine rettigheter; men nå altså innenfor rammen av islam.

Islamistiske kvinneaktivister, som utgjør den ene hovedgruppen, følger i stor grad Hasan al-Turabis linje innenfor kvinnespørsmålet. Han har vært ideologen bak den islamske staten i Sudan fra islamistene kom til makten i 1989 og frem til 2000. Det ideologiske rammeverket for kvinnespørsmålet ble etablert allerede i 1973 da kommunistene regjerte. Al-Turabi publiserte en bok om emnet kvinner og islam. Den er fremdeles referanserammen for islamistiske kvinneaktivister i dagens Sudan (Al-Turabi 1973).¹⁰ I stedet for å vektlegge likhet (*musawah*), fremmes likeverd (*insaf*) mellom kjønnene som islamsk

ideal. *Suad al-Fatih al-Badawi*, parlamentsmedlem for det regjerende partiet i Sudan, tidligere minister og rådgiver for presidenten, hevder at «det er ikke likhet i islam i en vestlig forståelse av begrepet, men likeverd (*insaf*)».¹¹ Hun legger derfor vekt på at menn og kvinner er likeverdige i Guds øyne, men ikke like biologisk sett. Prinsippet om komplementaritet mellom kjønnene fremheves således som ideal, noe som innebærer at kvinner og menn ikke kan ha like rettigheter og plikter innad i familien (Hale 1996, 2005).

De islamistiske kvinneaktivistene ser for seg likhet i den offentlige sfære såfremt kvinner følger moralske normer og ikler seg *hijab*, mens det innenfor familieleven og den private sfære er *qiwama* som gjelder. Med *qiwama* menes at en mann er formynder over en kvinne. Formynderen er far eller bror før ekteskapsinngåelse, og ektemannen etter. Raga Hassan Khalifa, leder av den statlige kvinneorganisasjonen Sudan Women's General Union (SWGU), forklarer at *qiwama* ikke betyr at alle menn er formyndere over alle kvinner i den offentlige sfære. Hun gir et eksempel:

Vaktmesteren i denne bygningen (SWGUs bygning i Khartoum) er formynder og økonomisk ansvarlig for sin familie, men her er jeg den som er den ansvarlige og ikke han. Jeg er sjef, og han må gjøre som jeg sier.¹²

Islamistiske kvinneaktivister argumenterer der for eksempelvis for lik lønn for likt arbeid, samtidig som de mener at det er en manns plikt å forsørge dem. De avviser kategorisk CEDAW som legitim lovkilde, spesielt artikkel 16, som refererer til likhet innenfor familien, og hevder at bare sharia (islamsk lov) kan ivareta kvinners rettigheter. Ifølge Wisal al-Mahdi, advokat og Hasan al-Turabis kone, er

vestlig feminisme en forvrengt ideologi. Islam er naturlig. Islam gir kvinner rettigheter. I Islam er vi forskjellige, men likeverdige. Vi ønsker ikke å være feminister, fordi vi vil leve i et naturlig og islamsk samfunn.¹³

Den andre gruppen kvinneaktivister består av islamske feminister som tolker Koranen og Sunnaen (tradisjon basert på profeten Muhammads eksempel) dit hen at kvinner og menn er like overfor loven både i den offentlige og den private sfære. Denne posisjonen har klare likhetstrekk med den globale bevegelsen Musawah. Balghis Badri, som er professor ved Ahfad-universitetet i Omdurman i Sudan, hevder at «det er muligheter for (re)fortolkning av islam for således å overkomme alle ulikheter enten ved å lese Koranen i et feministisk perspektiv eller gjennom komparative lovstudier og tolkninger i andre muslimske land» (Badri 2005:15). Hun er kritisk til den islamske statens kodifisering av islam, men ser likevel en feministisk (re)fortolkning av Koranen som en løsning.¹⁴ Nahid Muhammad Hassan sier:

Vi må gå tilbake til islams røtter og forsvare kvinners rettigheter innenfor rammen av islam (...) kvinner må tolke islam (...) vi kvinner må ta ansvar for dette området. Det er urettferdig. Jeg pleier å starte mine foredrag med å si: er jeg verdt halvparten av en mann? Nei, jeg fortjener likhet på lik linje med menn. Dersom jeg skal kunne være muslim så må jeg forske på islam og finne min plass i religionen (...) Jeg er muslim og jeg er feminist.¹⁵

Disse kvinneaktivistene insisterer på at en reform av den islamske familieleven er veien å gå, og ikke en sekulær lov. De hevder at en sekulær lov er komplett umulig å få til under

islamistisk styresett i landet.¹⁶ De ser løsninger for kvinners like rettigheter innenfor islam, men i skjønn forening med CEDAW og andre internasjonale konvensjoner. De arbeider spesielt med en reform av familieleven. Det jobbes aktivt med å utarbeide en alternativ lov som er informert av Musawahs rammeverk og i tillegg bygger på nylige reformer i regionen, deriblant Marokko. Asha al-Karib, som er en kjent kommunist, står i bresjen for den alternative islamske familieleven i tett samarbeid med andre islamske feminister. Selv om arbeidet er informert av det globale islamske feministiske nettverket, understrekes det at reformer av dagens familieleven må informeres av den unike sudanske konteksten. Det tas også høyde for pragmatiske løsninger der eksempelvis barneekteskap anses som en viktigere kampsak enn polygami.¹⁷ En av de viktigste kampsakene er en kvinnes rett til selv å bestemme hvem hun skal gifte seg med, uten velsignelse fra en mannlig slektning (*wali*), slik dagens familieleven stipulerer. Dette knyttes til en historisk praksis av hanafi lovskole i Sudan, mens dagens familieleven følger en strengere maliki lovskole i dette spørsmålet, som islamske feminister mener bryter med tradisjonell praksis av islam i Sudan. Paradoksalt nok er det først etter at islamistene tok over makten og kodifiserte familieleven i 1991, at kvinneaktivister i Sudan har begynt å forlange like rettigheter, også innenfor den private sfære. Tankegodset til islamske feministiske nettverk globalt har helt klart støtte lokalt, men prioriteringene av hva som er viktige kampsaker, ses samtidig i et lys av den unike sudanske konteksten.

Det er viktig å påpeke at opposisjonen til den statsbærende kvinneideologien ikke bare går i en islamsk feministisk retning. Islamistene i Sudan blir nemlig utfordret av en ny islamistisk retning i landet, med rot i salafisme.¹⁸ Disse kvinneaktivistene er skjønt enige om

prinsippet likeverd, basert på biologiske forskjeller mellom kjønnene. Kvinner og menn skal med andre ord ha ulike rettigheter og roller i samfunn og stat. Men posisjonen til de islamistiske salafistene i Sudan tilsier en enda mer konservativ tolkning av islam enn den statsbærende islamismen tilbyr, der *qiwama* opphøyes som et ideal både i den offentlige og den private sfære. Segregasjon mellom menn og kvinner oppfordres. Dersom kvinner skal sosialiseres med menn som ikke tilhører deres familie, så skal de også ikke seg *niqab*. Ansar al-Sunna (følgere av *sunna* – profeten Muhammads ord og gjerninger) er det viktigste eksempelet på denne nye formen for islamisme i Sudan for øyeblikket, og disse anser seg selv først og fremst som en religiøs *dawa* (bevegelse som bedriver misjonering), ikke som et politisk parti. Ifølge kvinneaktivister i Ansar al-Sunna intervjuet i Sudan er det ikke ønskelig at kvinner deltar i arbeidsliv og i politikk. De forsvarer også inngåelse av ekteskap for jenter helt ned til niårsalder. Men det stopper ikke der, de mener også at kodifisering av familieleven er for liberal, spesielt i henhold til skilsmisse. Ifølge familieleven (artikkel 151–203) har en kvinne rett til skilsmisse foran en dommer dersom vilkår i ekteskapet er brutt. Etter deres mening bør en kvinne fratas sin rett til skilsmisse. Skilsmisse er en rettighet forbeholdt menn.¹⁹ Ifølge Surayha Ahmad Muhammad Kheir, leder for et kvinnesenter tilhørende Ansar al-Sunna, som ble opprettet i 2007, så er

familien det viktigste i livet. Det er viktig å opprettholde familien som institusjon og kvinner som mødre. Vi tror på *Islah*, å reparere. Vi tror ikke på skilsmisse. Dette tar vi fra Koranen. Islam liker ikke skilsmisse og vi arbeider for å overbevise kvinner om å ikke søke skilsmisse.²⁰

Disse kvinnene har en konservativ tolkning av islam som utgangspunkt, og deres perspektiv blir ofte enten ignorert eller avvist av islamske feminister, lokalt og globalt, som kvinnekriminerende ideologier, der kvinner ikke tar en aktiv rolle, men blir (vil)ledet av menn. Det viser seg at tiår med islamisering i Sudan har medført fremvekst av islamsk feminisme, men også en ny islamistisk ideologi med salafistisk fortøning som er mer konservativ enn den islamske staten noensinne har vært.

Kvinneaktivisme i Iran

Kvinneaktivisme i Iran har røtter tilbake til begynnelsen av 1900-tallet. De første organiserte former for kvinneaktivisme fant sted under Irans konstitusjonelle revolusjon i 1906, hvor flere kvinner spilte viktige roller i ulike revolusjonære kampanjer (Sanasarian 1982).²¹ Selv om kvinner hadde liten innflytelse på forfatningen av selve grunnloven, fikk de forbedrede borgerrettigheter i etterkant av revolusjonen og kunne dermed blant annet etablere egne kvinneorganisasjoner (ibid.:21). Disse hadde nære assosiasjoner til nasjonalistiske og konstitusjonelle bevegelser, og krav om kvinners rettigheter kom gjerne i andre rekke i forhold til disse bevegelsenes overordnede mål. På 1920- og 1930-tallet etablerte imidlertid flere kvinneaktivister egne organisasjoner og aviser som i hovedsak frontet behovet for utdanning og helsetilbud for jenter og kvinner (ibid.:31–33). Fra og med Pahlavi-dynastiets (1925–1979) første dager endret vilkårene for Irans gryende kvinneaktivisme seg gradvis. Kvinners deltakelse i politikk og samfunnsliv ble nå ansett for å være en forutsetning for fremveksten av et moderne Iran (Paidar 1995:118). På denne tiden ble Irans kvinneorganisasjoner også stadig med politisert, og nære bånd ble knyttet til politiske grupperinger. På samme tid medførte Pahlavi-

dynastiet en periode med økt sensur og statlig kontroll, som også la begrensninger på Irans kvinneorganisasjoner. I 1966 etablerte Sjahens søster, prinsesse Ashraf, Irans kvinneorganisasjon (*Sazeman-e Zanan-e Iran*). Denne ble presentert som en paraplyorganisasjon for alle landets kvinnebevegelser, og de bevegelsene som ikke underla seg denne organisasjonens styresett, ble raskt oppløst og forbudt. Etableringen av Irans kvinneorganisasjon skapte økt politisk innflytelse for enkelte kvinneaktivister, og Irans kvinneorganisasjon var delaktig i å promotere ratifisering av Irans nye familielov i 1967 (*Qanun-e hemayat-e Khanevade*), som blant annet begrenset menns ensidige rett til skilsmisse (*talaq*) og polygami (*chandhamzari*). Men på samme tid markerte organisasjonen slutten på iranske kvinneaktivisters uavhengighet (Sanasarian 1982:47). I årene som fulgte, vokste en bevegelse som var imot Sjahens regime, frem. Anti-sjahbevegelsen inkluderte blant annet sekulære, nasjonalistiske, kommunistiske og islamistiske aktører (Paidar 1995:167–177), og motstanden nådde sitt høydepunkt ved inngangen til 1979. Selv om det var et mangfold av politiske grupperinger som stod bak oppraktene til revolusjonen, var det islamistene som trakk det lengste strået. Som kjent ble Den islamske republikken Iran etablert i 1979. Hendelsen endret på ny vilkårene for kvinneaktivisme i landet. Fremveksten av islamsk feminisme skjøt for alvor fart i tiden som fulgte, og til tross for flere tiår med statlig islamisering i Iran, står spørsmålet om kvinners rettigheter fremdeles høyt på dagsordenen (Mir-Hosseini 2006:638).

I likhet med beskrivelsen av kvinneaktivismen i Sudan, har dagens iranske kvinneaktivisme utviklet seg i ulike retninger. Selv om Den islamske republikk har lagt begrensninger på kvinneaktivismens uavhengighet, finner man likevel et mangfold av posisjoneringer

blant dagens kvinneaktivister, som bygger på ulike referanserammer i sine definisjoner av kvinners rettigheter. Materialet som presenteres, er basert på intervjuer og samtaler med et tyvetalls iranske kvinneaktivister i Teheran i løpet av en tremåneders periode i 2008 og tilsvarende i 2009. Begrepet kvinneaktivist viser til både kvinnelige studenter, akademikere, advokater, journalister og uavhengige aktivister samt medlemmer av statlige kvinneorganisasjoner. Felles for disse er målsettingen om å promotere kvinners rettigheter, om enn på vidt ulike grunnlag. Materialet viser at dagens kvinneaktivisme i Iran innbefatter både sekulære og islamske feminister, samt islamistiske kvinneaktivister.²² Dette fører til ulike løsninger på spørsmålet om kvinners rettigheter i Iran.

For det første finnes det flere representanter for islamsk feminisme i landet, som har engasjert seg både i koran- og lovtolkninger (*ijtihad*) for å oppnå bedre muligheter til skilsmisse og foreldrerett, bedre muligheter for utdanning og bedre økonomiske vilkår. Kjente islamske feminister som Shirin Ebadi, Faezeh Hashemi og Azam Taleghani har lagt grunnlaget for blant annet en skilsmisereform og kvinners rett til økonomisk eiendom etter skilsmisse, samt foreldrerett, som ble betraktelig forbedret etter reformer gjennomført på 1990-tallet (Mir-Hosseini 2006:638). Disse aktørene har forsvart at lovverket i Iran skal bygges på islams kilder, men understreker samtidig behovet for omfattende reformer. Nettopp behovet for reform av det de anser for å være patriarkalske tolkninger av islam, fremstår som deres hovedstrategi. Shirin Ebadi fremhevet behovet for å fortolke islam under et intervju og hevdet følgende:

Vi kan endre lovverket fordi det ikke stammer fra islam, men en iransk tolkning av islam. (...) Det er det patriarkalske systemet som er imot oss, ikke islam.²³

Det var først etter etableringen av Den islamske republikken Iran i 1979 at islamsk feminisme hevdet seg som strategi for kvinners frigjøring i landet, og feminismen har siden den gang bidratt til å legge til rette for en økning i kvinners deltakelse i utdannelse, politikk og arbeidsliv som overgår det som er tilfellet for kvinner i flere andre muslimske land. Retningen var spesielt utbredt på 1990-tallet, noe som resulterte i opprettelsen av flere kvinneaviser og organisasjoner (Najmabadi 1998). Denne fremgangsmåten har flere likhetstrekk med Musawah, samt den retningen Balghis Badri representerer i Sudan. Samtlige omfavner nemlig både islam og feminisme som utgangspunkt for kvinners rettigheter i sine ulike kontekster.

For det andre finner man såkalte sekulær-orienterte holdninger blant dagens iranske kvinneaktivister. Iran har lange tradisjoner for sekulær kvinneaktivisme, som går tilbake til Den konstitusjonelle revolusjon på begynnelsen av 1900-tallet (Sanasarian 1982:22–24). Fremdeles står arven etter de tidligste iranske kvinneaktivistene sterkt for flere kvinneaktivister. En gruppe som har videreført denne retningen, og som representerer dagens sekulære feminisme i Iran, er Feminist School (*Madrese-ye Feministi*). Gruppen er nært knyttet til En Million Underskriftskampanjen,²⁴ opprettet i Teheran i 2006. I motsetning til denne kampanjen har Feminist School, som navnet tilsier, en uttalt feministisk orientering. Mens En Million Underskriftskampanjen forsøker å favne bredt ved ikke å uttale verken politiske, ideologiske, eller religiøse holdninger utover bekjempelse av kvinnekrimineringer, har Feminist School en klarere profil. Medlemmer av Feminist School bygger på ideene til både Virginia Woolf og Simone de Beauvoir, samt Mehrangiz Manoochehrian og Forough Farrokhzad (Feminist School 2008 og 2010).²⁵ En kvinneaktivist som er tilknyttet

Feminist School, trakk frem Manoochehrians familielovforslag fra 1963 som modell for dagens familielovreformer i Iran. Hun sa: «Lovforslaget er basert på menneskerettigheter, men det er også i tråd med sharia». Videre fortalte hun at lovforslaget ikke bare forbød polygami, men også selve ideen om at menn var familiens overhode.²⁶ På denne måten hevder Feminist School at feminisme har røtter i iransk historie, som gjerne kan kombineres med vestlig feminisme. Selv om Feminist School promoterer sekulær lovgivning som grunnlag for kvinners rettigheter, avviser de likevel ikke islam i sin tilnærming til kvinners rettigheter. De forsøker snarere å inkorporere sekulære, feministiske ideer i sine tolkninger av islam. Feminist School representerer en variant av sekulær kvinneaktivisme i Iran. I likhet med Sudan er imidlertid situasjonen for iransk, sekulær kvinneaktivisme preget av restriksjoner. I Den islamske republikken Iran er det først og fremst innenfor det islamske rammeverket at kvinners rettigheter kan defineres og forhandles frem.

Det sekulær-feministiske utgangspunktet representerer gjerne en motsetning til såkalte islamistiske tilnærminger til kvinners rettigheter i Iran. For islamistiske kvinneaktivister fremstår en islamsk stat basert på sharia som selve idealet for kvinners rettigheter. En profilert kvinneaktivist med islamistiske holdninger til kjønnsroller uttrykte det slik:

Jeg ønsker komplementaritet. Jeg tror på familien som en institusjon. Mann og kvinne sammen. (...) Men feministiske modeller virker ikke, vi må begynne med familien.²⁷

Synet på komplementære kjønnsroller bygger på at mann og kvinne er født forskjellige og derfor innehar ulike, men utfyllende roller og oppgaver både i familien og samfunnet for

øvrig. Dette synet deler islamistiske kvinner med andre islamistiske bevegelser, som i hovedsak gjerne fremhever kvinners roller i familien. En gjennomgående oppfatning i Den islamske republikken Iran har imidlertid vært å promotere modellen av en «ny muslimsk kvinne», som er aktiv i samfunnet og samtidig ivaretar sin oppgave i familien som mor, datter og kone (Mehran 2003). Komplementære kjønnsroller har vært grunnleggende for etableringen av republikkens nye kvinnemodell, som igjen har vært nært knyttet til målet om å opprette en islamsk stat. Det er på denne bakgrunn interessant å se hvordan ulike kvinneaktivister har dratt nytte av den nye kvinnemodellen for å få adgang til øvrige posisjoner i samfunnet. Selv om islamistiske kvinner forfekter komplementære kjønnsroller basert på islamsk lovgivning, ser ikke dette ut til å ha noen videre innvirkning på deres egne stillinger i verken arbeidsliv eller samfunnet for øvrig. For eksempel forteller en kvinnelig professor om fordelene ved praksiser som både polygami og midlertidig ekteskap, som statlig virkemiddel for å forhindre et økende antall skilsmisser og ugifte kvinner:

Kvinnens gjennomsnittlige ekteskapsalder er i ferd med å bli svært høy. Mange kvinner arbeider og er ikke så opptatt av å bli gift, så antallet single kvinner stiger og på den andre siden blir stadig flere skilt. Så det er mange kvinner i dag uten en ekte mann. Dette er imot islamske regler; myndighetene oppfordrer til polygami og *sighe* [midlertidig ekteskap] for å forhindre at så mange kvinner forblir single.²⁸

For mange islamistiske kvinneaktivister er spørsmålet om kvinners rettigheter nært knyttet til ideen om en islamsk stat og å bevare det de anser for å være til det beste for en islamistisk samfunnsorden.

Innad i disse gruppene med ulike holdninger til kvinners rettigheter, finner man i tillegg enkelte som kategorisk vil nekte å bruke betegnelsen «feminist» om seg selv. Margot Badran refererer til denne gruppen som profeminister (Badran 2009:141–142), og disse kvinnene har gjerne til felles en negativ og skeptisk holdning til feminisme som et «vestlig» fenomen de mener vanskelig kan la seg kombinere med islam. Et sitat fra en kvinneaktivist kan bidra til å illustrere:

Jeg er ikke en feminist. Feminister tror at menn er deres fiender (...) De ønsker likhet, ikke likestilling. Jeg er ikke lik menn. Jeg er likeverdige og kanskje jeg er overlegen, men jeg er ikke lik!²⁹

For denne kvinneaktivisten er selve feminismebegrepet problematisk. I likhet med flere andre iranske kvinner tar hun avstand fra begrepet av både pragmatiske og ideologiske grunner, og antyder hvilke assosiasjoner som kan oppstå dersom noen offentlig står frem som feminist i Iran. For mange er feminisme-merkelappen belastende og kan i enkelte tilfeller faktisk være et hinder i arbeidet med å få gjennomslag for kvinners rettigheter.

Det finnes altså svært ulike holdninger til spørsmålet om kvinners rettigheter i dagens Iran, som vi har sett noen eksempler på her. De fleste islamistiske kvinneaktivistene vil forfekte sharia som eneste lovsystem. For andre, både sekulære og islamske feminister, er en kombinasjon av ulike lovsystemer den eneste løsningen for kvinners rettigheter i Iran. Fortsatt finnes det en større gruppe sekulære feminister som opprettholder det syn at Irans lovgivning hovedsakelig bør baseres på sekulære lovkluder, og viser til tidligere lovreformer i Irans historie for å gi sine argumenter legitimitet. Flere islamske feminister argumenterer imidlertid for å forene islamsk lov med FN-

konvensjoner som CEDAW, og enkelte leser dessuten Koranen i kombinasjon med for eksempel Simone de Beauvoirs *Det annet kjønn*. De ulike tilnærmingene til sharia, enten som eneste gyldige lovsystem eller kun som «inspirasjon» til loven, fører til ulike tolkninger av likhetsbegrepet, og dermed også til ulike oppskrifter for hva kvinners rettigheter kan innebære. Selv om islamsk feminisme er en retning som enkelte vil hevde har sitt opphav nettopp i Iran (Mir-Hosseini 2006), og som fremdeles står sterkt i landet, finnes det imidlertid tydelige konfliktlinjer blant de ulike retningene av dagens iranske kvinneaktivisme. Islamistisk kvinneaktivisme skiller seg fra islamsk feminisme ved kravet om å opprettholde et lovverk i tråd med sharia samt komplementaritet og likeverd snarere enn likestilling. Behovet for å ivareta et kjønnsrollemønster de anser for å samsvare med sharia, vurderes til å være til beste for samfunnet, og veier derfor tyngre for islamistiske kvinneaktivister enn et krav som utelukkende sikter mot forbedrede rettigheter for kvinner. Sekulære kvinneaktivister, derimot, promoterer krav om en sekulær lovgivning og påkaller iransk kvinneaktivismes sekulære røtter. Selv om begge disse retningene til tider kan ha sammenfallende interesser med islamsk feminisme, fremstår sistnevnte verken som utelukkende representativ eller samlende for dagens iranske kvinneaktivisme.

Mangfoldig repertoar for kvinneaktivisme i Sudan og Iran

I Sudan og Iran har tiår med islamisering ført til en oppblomstring av islamsk feminisme. Dette viser at islamsk feminisme vokser frem på tvers av sunni- og sjiamuslimske skillelinjer. Kvinneaktivisters forhandlingsrom med staten har endret seg i takt med fremveksten av to islamske stater, og vi ser en tydelig dreining fra

sekulær feministisk argumentasjon til en islamsk feministisk argumentasjon. Retningen står etter hvert sterkt både i Khartoum og Teheran, og det er klare likehetstrekk mellom islamske feminister i Sudan og Iran når det gjelder deres refortolkninger av islamske tekster og bruk av internasjonale kvinnekonvensjoner. Men det er også viktige lokale forskjeller. Mens en av de viktigste kampsakene for islamske feminister i Sudan er barneekteskap, står diskusjon om kvinners rettigheter i ekteskap og skilsmisse sterkt i Iran. Til tross for at Sudan og Iran har gjennomgått tilsvarende islamiseringsprosesser i løpet av de siste tiårene, forholder kvinneaktivismen seg i svært stor grad fremdeles til sin nasjonale forankring. Dette viser at den historisk og politiske konteksten er avgjørende for hvilke saker som prioriteres i de to landene, og den gjen-speiles også i sammensetningen av landenes kvinnebevegelser.

Selv om islamsk feminisme er utbredt, er det ikke den eneste formen for kvinneaktivisme i de to landene. På bakgrunn av det empiriske materialet vi har samlet, er det tydelig at sudanske og iranske kvinneaktivister omfatter en rekke grupper, nemlig sekulære og islamske feminister, samt islamistiske kvinneaktivister i ulike utgaver. Vi finner både sekulære kvinneaktivister som blankt avviser islamsk lov som utgangspunkt for kvinnefrigjøring, samt kvinneaktivister som aktivt arbeider mot likhetsfeminisme. I Sudan har tiår med islamisering ikke bare resultert i en islamsk feministisk opposisjon, men også i en ny form for islamistisk kvinneaktivisme med utgangspunkt i salafisme, som utpeker seg som markant mer konservativ enn staten noensinne har vært. Disse kvinneaktivistene arbeider aktivt mot kvinners rett til skilsmisse, og de forsvarer også barneekteskap basert i profet Muhammads eksempel. I Iran står sekulærorientert kvinneaktivisme fremdeles sterkt.

Feminist School kombinerer for eksempel tankerekken til både iranske og vestlige feminister med islam. På denne måten både videreføres og fornyes arven etter landets sekulære feminisme.

Kvinneaktivister benytter seg med andre ord av et mangfoldig repertoar for å argumentere for kvinners rettigheter i de to islamske statene. Det finnes flerfoldige måter å være både kvinne, aktivist og muslim på, som ofte står i sterk kontrast til hverandre. Kvinnebevegelsen i Sudan og Iran er fragmentert og sammensatt og inkluderer grunnleggende identitetsmessige og ideologiske ulikheter.

Nye og vedvarende utfordringer for islamsk feminisme

Selv om islamsk feminisme er en relativt ny form for muslimsk kvinneaktivisme, har den blitt kritisert i en årrekke, blant annet for sitt metodologiske og epistemologiske utgangspunkt. Denne kritikken er relevant og interessant i analysen av islamske feministers bidrag til islamsk rettsvitenskapelig tradisjon (*fiqh*). Den politiske pragmatisme som islamske feminister tar i bruk både i Sudan og Iran, kritiseres ofte som hermeneutisk akrobatikk med selektiv bruk av islamske lovklider. Dette understrekes ytterligere ved at islamske feminister så langt ikke har klart å overbevise islamister og religiøse lærde om sine feministiske fortolkninger, som forblir kontroversielle i de to islamske statene.

I denne artikkelen har vi vist at kvinneaktivisme i Sudan og Iran er ideologisk sammensatt, noe som gjør det vanskelig å samles om uttalte felles mål. I tillegg finnes ulikheter mellom kvinner på bakgrunn av forskjeller i for eksempel klasse. Selv om vi i denne artikkelen har tatt utgangspunkt i kvinneaktivister på elitenivå i Sudan og Iran, kan vi likevel antyde at de høyt utdannede aktivistene ikke nødven-

digvis reflekterer eller representerer grasrotkvinnens interesser og behov. Dette er en kjent kritikk av islamsk feminisme (Bangstad 2007; Tønnessen 2011). Det er for eksempel viktig å ta i betraktning at en reform av skilsmissegivningen i Iran kan være av stor betydning for kvinners rettslige status. Likevel er kunnskap om skilsmisserettigheter og tilgang til det iranske rettssystemet viktige forutsetninger for å kunne dra nytte av slike reformer. Ettersom dette er betingelser som i høy grad er klassebestemt, blir nytten av slike reformer gjerne forbeholdt kvinner fra høyere samfunnsjikt.

I Sudan er religion en viktig skillelinje. Ikke-muslimer er ofte lite aktive innenfor islamske feministers nettverk, og islamske feminister snakker lite om støtte til reform av familielover med opphav i kristen og tradisjonell afrikansk tro (Badri 2005). Dette er problematisk tatt i betraktning Sudans historie helt siden uavhengigheten i 1956, med systematisk politisk og økonomisk marginalisering og undertrykking av ikke-muslimer, spesielt i Sør-Sudan. Sudan er og forblir, selv etter Sør-Sudans uavhengighet, et multireligiøst samfunn. Og man finner problemer knyttet til for eksempel barneekteskap, som er en utbredt praksis ikke bare blant Sudans muslimske befolkning, men også innenfor andre religiøse grupperinger. Ved å fokusere bare på én reform av islamsk lov og muslimsk praksis, kan man ende opp i en situasjon hvor ikke-muslimske kvinner i Sudan blir ytterligere marginalisert og ekskludert fra fora der kvinners rettigheter diskuteres. Dette er også noe Badran påpeker i sitt arbeid, og hun frykter en fragmentering av lokale kvinnebevegelser langs religiøse dimensjoner (Badran 2011).

De siste par årene har kritikken mot islamsk feminisme tatt en ny vending, og er nå rettet mot forsøk på å befeste islamsk feminisme som en verdensomspennende muslimsk kvinnebevegelse (Badran 2011). I lys av de

mange former for kvinneaktivisme vi har sett eksempler på i Sudan og Iran, blir nye utfordringer for islamsk feminisme tydelige. En hovedutfordring er knyttet til forsøk på å konsolidere islamsk feminisme som felles modell for en global muslimsk kvinnebevegelse. Når Musawah og andre globale islamske feministiske nettverk definerer og representerer kategorien «muslimsk kvinne», tar de samtidig for gitt at det finnes en felles muslimsk identitet uavhengig av lokale forskjeller og kontekster. Globale former for islamsk feminisme fremmer således en ekskluderende identitetspolitikk, som kan bidra til en «essensialiserende

I denne artikkelen har vi sett at kritikken som føres mot islamsk feminisme, er høyst aktuell både på lokalt og globalt plan. Målet om å konsolidere islamsk feminisme som global bevegelse ble uttalt senest på den internasjonale islamske feministiske kongressen i fjor (Feminism Islamic 2010). Samtidig viser kvinneaktivismens mange ansikter i Sudan og Iran et komplekst bilde av hva det vil si å være kvinne, aktivist og muslim i disse landene i dag. Mange kvinneaktivister kjenner seg ikke hjemme i de universelle løsningene den globale islamske feminisme tilbyr, og søker derfor helt andre svar på kvinners rettigheter.

De siste par årene har kritikken mot islamsk feminisme tatt en ny vending, og er nå rettet mot forsøk på å befeste islamsk feminisme som en verdensomspennende muslimsk kvinnebevegelse.

tenkning om hva en muslimsk kvinne er, eller kan være (...)» (Bangstad 2007:60). En universalistisk modell for kvinneaktivisme risikerer å overse grunnleggende ideologiske variasjoner lokalt som inkluderer både sekulære former for feminisme samt islamistisk kvinneaktivisme. En konsolidering av en global muslimsk kvinnebevegelse som representerer kvinneaktivismens mange ansikter lokalt, fordrer en dreining i deres islamsk fundamenterte likhetspolitikk som på en bedre måte gir rom for sekulære krefter, og som inkluderer tankegodt fra forskjellsfeminisme. I tillegg fremstår det som viktig å kontekstualisere prioritetingene som blir gjort, strategien som blir lagt, og argumentasjonen som føres av islamske feminister globalt for å sikre forankring i vidt forskjellige historiske, politiske og økonomiske lokaliteter.

Islamsk feminisme anerkjennes gjerne for sin løsningsorienterte tilnærming til både islam og feminisme, og kan dermed fremstå som én mulig modell for muslimsk kvinneaktivisme med ulike lokale uttrykk og variasjoner. Men denne artikkelen viser at islamsk feminisme globalt ikke representerer kvinneaktivismens mange ansikter verken i Sudan eller Iran. Til det står konkurrerende former for kvinneaktivisme for sterkt. Kvinneaktivismens mangfoldige repertoar har historiske røtter i både Iran og Sudan og ser ut til å videreføres også i en tid hvor stadig nye føringer legges for kvinneaktivister på både lokalt og globalt plan. ★

Noter

- 1 Islamsk feminisme anses av mange som en retning innen postkolonial feminisme (Se f.eks. Mohanty, Russo mfl.: 1991). I likhet med andre former for religiøs feminisme, har islamsk feminisme utviklet seg kritisk til

- hovedsakelig vestlige, sekulære feministiske prosjekter (Sharma and Young 1999:3–4).
- 2 Liv Tønnessen har intervjuet en rekke kvinneaktivister i Khartoum, Sudan, i løpet av ulike perioder fra 2006 til 2011.
 - 3 Marianne Bøe har intervjuet forskjellige kvinneaktivister i Teheran, Iran, første gang i 2002, og deretter i 2008 og 2009.
 - 4 Forskjellsfeminisme vektlegger kjønnsulikheter og krever at disse ulikhetene ikke bare anerkjennes, men også gir grunnlag for kjønnsespesifikke rettigheter (Holst 2009:47).
 - 5 Dette innebærer imidlertid ikke at de «sekulære» er mindre troende enn de «islamske». Begrepet sekulær brukes således som skille mellom religion og politikk, men betegner utover dette verken antireligiøse eller antiislamske holdninger. Distinksjonen mellom sekulær og islamsk gjøres dermed for å tilkjenne ulike tilnærminger til spørsmålet om kvinners rettigheter, men innebærer ingen vurdering av religiøs tilhørighet eller tro.
 - 6 CEDAW står for Convention on the Elimination of Discrimination Against Women. Konvensjonen er tilgjengelig på <http://www.un.org/womenwatch/daw/cedaw/>. Verken Iran eller Sudan har ratifisert CEDAW.
 - 7 I 2007 tok Sisters in Islam (SiS), som har sitt utspring i Malaysia, initiativet til å opprette Musawah. Islamsk feminisme som globalt fenomen favner imidlertid bredere enn både SiS og Musawah. De siste årene har flere kongresser som samler islamske feministe fra hele verden, blitt avholdt i Spania. F.eks. har det blitt avholdt en rekke konferanser under banneret «International Congress on Islamic Feminism». Den første ble avholdt i 2005 og påfølgende kongresser har blitt organisert i 2006, 2008 og 2010 (Feminism Islamic 2010).
 - 8 Qanun al-Ahwal al-Shakhsiyya lil-Muslimin (oversatt: Islamsk familieleiv) (Khartoum, 1991)
 - 9 Intervju med Nahid Muhammad Hassan (2009) [oversatt fra engelsk]
 - 10 For mer informasjon om Turabi og kvinnespørsmålet, se Roald 2001.
 - 11 Intervju med Suad al-Fatih al-Badawi (2008) [oversatt fra engelsk]
 - 12 Intervju med Raga Hassan Khalifa, (2008) [oversatt fra arabisk]
 - 13 Intervju med Wisal al-Mahdi (2008) [oversatt fra engelsk]
 - 14 Intervju med Balghis Badri (2008)
 - 15 Intervju med Nahid Muhammad Hassan (2009) [oversatt fra engelsk]
 - 16 Islamske feministe er delt mellom de som ser islam som en varig løsning også ved et regimeskifte, og de som ser islam som en midlertidig løsning frem til et regimeskifte.
 - 17 Intervju med Asha al-Karib (2011)
 - 18 Salafisme eller salafiyah (salaf betyr direkte oversatt forgjengere eller tidligere generasjoner) er en ortodoks islamistisk bevegelse innenfor sunni-islam.
 - 19 Intervju med dr. Salih al-Toom, parlamentsmedlem fra Ansar al-Sunna (2009) [oversatt fra arabisk]
 - 20 Intervju med Surayha Ahmad Muhammad Kheir (2009) [oversatt fra arabisk]
 - 21 Irans konstitusjonelle revolusjon førte til forfatning av landets første grunnlov og nasjonalforsamling (Majles) i 1906 og markerte begynnelsen på Qajar-dynastiets fall (1785–1925).
 - 22 I tillegg finnes f.eks. såkalte basiji-kvinner som er tilknyttet den iranske militsen Basij (Afary 2001).
 - 23 Intervju med Shirin Ebadi, november 2010 i Bergen, Norge. [Oversatt fra persisk].
 - 24 One Million Signatures Campaign for the Repeal of Discriminatory Laws (Yek Milyun Emza baraye laghve Qavanin Tab'iz Amiz). Tilgjengelig på <http://www.we-change.org/>, lest 19.10.2010.
 - 25 Mehrangiz Manoochehrian (1906–2000) var Irans første kvinnelige senator. Forough Farrokhzad (1935–1967) var en iransk poet og filmregissør.
 - 26 Intervju med et medlem av Feminist School, mars 2009 i Teheran, Iran. [Oversatt fra persisk].
 - 27 Intervju med lederen av en statlig uavhengig kvinneorganisasjon, mai 2008 i Teheran, Iran. [Oversatt fra engelsk].
 - 28 Intervju med kvinnelig professor, mars 2009 i Teheran, Iran. [Oversatt fra engelsk].
 - 29 Intervju med lederen av en delvis statlig kvinneorganisasjon, mai 2008 i Teheran, Iran. [Oversatt fra engelsk]

Litteratur

- Afary, Janet 2001. «Portraits of two Islamist Women: Escape from Freedom or From Tradition?» *Middle East Critique* 19 (10):47–77.
- Al-Turabi, Hasan 1973. *Al-marra bayna ta'lim al-din wa taqlid al-mujta'ima* (oversatt: Kvinne mellom religionens lære og samfunnets skikker). Jeddah: Al-Dar al-Su'udiyya li al-Nashr wa al-Tawzi'.
- Badran, Margot 2009. *Feminism in Islam: Secular and Religious Convergences*. Oxford: One World Publications.
- Badran, Margot 2011. «From Islamic Feminism to a Muslim Holistic Feminism». *Institute of Development Studies Bulletin* 42 (1):78–87.
- Badri, Balghis 2005. «Feminist Perspectives in the Sudan: An analytical overview». Paper presentert på workshopen «Feminist Perspectives». Freie Universität Berlin 26–27. mai.
- Bangstad, Sindre 2007. «Grunnlagsproblemer i islamsk feministisk teori og praksis». *Tidsskrift for kjønnsforskning* 7 (1):54–67.
- Bayat, Asef 2007. «A Women's Non-Movement: What it Means to Be a Woman Activist in an Islamic State». *Comparative Studies of South Asia, Africa and the Middle East* 27 (1):160–172.
- Bøe, Marianne 2003. «Show us the Real Islam! En studie av iransk kvinneaktivisme». Upublisert hovedfagsoppgave ved Universitetet i Bergen.
- Feminism Islamic. «International Congress on Islamic Feminism». Tilgjengelig på <http://feminismeislamic.org/home/>. Lest 19.10.2010.
- Feminist School. 2008. «The Fate of the Family Protection Law». *Madrese-ye Feministi* 14. Tilgjengelig på http://www.iranfemschool.com/english/spip.php?page=print&id_article=158. Lest 31.08.10.
- Feminist School 2010. «Forough Farrokhzad: Shareh qerun-e osoti-ye renesans. (Oversatt «Forough Farrokhzad: Med håp om en renessanse av middelaldersk eksegese».) *Madrese-ye Feministi* 29.12.10. Tilgjengelig

- på <http://www.iranianfeminschool.info/spip.php?article6510>. Lest 31.08.10.
- Fluehr-Lobban, Carolyn 1987. *Islamic Law and Society in the Sudan*. London: Frank Cass.
- Hale, Sondra 1996. *Gender Politics in Sudan: Islamism, Socialism and the State*. Boulder, Colo.: Westview Press.
- Hale, Sondra 2005. «Activating the Gender Local. Transnational Ideologies and 'Women's Culture' in Northern Sudan.» *Journal of Middle East Women's Studies* 1 (1):29–52.
- Holst, Cathrine. 2009. *Hva er feminisme*. Oslo: Universitetsforlaget.
- Madrasa Reforms 2010. «Interview: Margot Badran on Islamic Feminism». *Madrasa Reforms* 12.10.2010. Tilgjengelig på <http://madrasareforms.blogspot.com/2010/09/interview-margot-badran-on-islamic.html>. Lest 15.10.2010.
- Mahmood, Saba 2004. *Politics of Piety: The Islamic Revival and the Feminist Subject*. Princeton: Princeton University Press.
- Mehran, Golnar 2003 «The Paradox of Tradition and Modernity in Female Education in the Islamic Republic of Iran». *Comparative Education Review* 47 (3):269–286.
- Mir-Hosseini, Ziba 2006. «Muslim Women's Quest for Equality: Between Islamic Law and Feminism». *Critical Inquiry* 32 (4):629–645.
- Mir-Hosseini, Ziba og Vanja Hamzic 2010. *Control and Sexuality: The Revival of Zina Laws in Muslim Contexts*. London: Women Living Under Muslim Laws.
- Moghadam, Valentine 2002. «Islamic feminism and its Discontents: Towards a Resolution of the Debate». *Signs, Journal of Women in Culture and Society* 27 (4):1135–1222.
- Moghissi, Haideh 1999. *Feminism and Islamic Fundamentalism; The Limits of Postmodern Analysis*. London: Zed Books.
- Mohanty, Chandra, Ann Russo og Lourdes Torres (red.) 1991. *Third World Women and the Politics of Feminism*. Bloomington: Indiana University Press.
- Moll, Yasmin 2009. «People like Us in Pursuit of God and Rights: Islamic Feminist Discourse and Sisters in Islam in Malaysia.» *Journal of International Women's Studies* 11 (1):40–55.
- Musawah 2009. «Musawah Framework for Action». Tilgjengelig på http://www.musawah.org/framework_action.asp. Lest 13.12.2010.
- Musawah 2010. «Musawah: for Equality in the Family». Tilgjengelig på <http://musawah.org/>. Lest 07.12.2010.
- Najmabadi, Afsaneh 1998. «Feminism in an Islamic Republic: Years of Hardship, Years of Growth». I: Y.Y. Haddad og J.L. Esposito (red.): *Women, Gender, and Social Change in the Muslim World*. New York: Oxford University Press.
- Paidar, Parvin 1995. *Women and the Political Process in Twentieth-Century Iran*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Roald, Anne Sofie 2004. *Islam*. Oslo: Pax.
- Roald, Anne Sofie 2001. *Women in Islam: The Western Experience*. London, New York: Routledge.
- Sanasarian, Eliz 1982. *The Women's Rights Movement in Iran: Mutiny, Appeasement and Repression from 1900 to Khomeini*. New York: Praeger.
- Shahidian, Hammed 2002. *Women in Iran: Emerging Voices in the Women's Movement*. Westport, Connecticut, London: Greenwood Press.
- Sharma, Arvind and Young, Katherine K. 1999. *Feminism and World Religion*. Albany: State University of New York Press.
- Tønnessen, Liv. 2010. «Is Islam a Threshold for Escape or an Insurmountable Barrier? Women Bargaining with Patriarchy in Post-Islamist Sudan.» *Comparative Studies of South Asia, Africa and the Middle East* 30 (3): 583–594.
- Tønnessen, Liv. 2011. «Feminist Interlegalities and Gender Justice in Sudan: The Debate on CEDAW and Islam.» *Religion and Human Rights: An International Journal* 6 (1):25–39.
- Vogt, Kari 2005. *Islam – Tradisjon, fundamentalisme og reform*. Oslo: J.W. Cappelén.
- Wadud, Amina 2006. *Inside the Gender Jihad: Women's Reform in Islam*. Oxford: Oneworld Publications.