



Den muslimske fødselsmaskinen, en orientalistisk myte?

En undersøkelse av befolkningspolitikken i to islamske land

Ragnhild Klafstad

Masteroppgave i religionshistorie
Institutt for kulturstudier og orientalske språk

Universitet i Oslo

Vår 2007



Den muslimske fødselsmaskinen, en orientalistisk myte?

En undersøkelse av befolkningspolitikken i to islamske land

Ragnhild Klafstad



Master i religionshistorie avlagt ved
Institutt for kulturstudier og orientalske språk

UNIVERSITETET I OSLO

Vår 2007

Forord

Jeg vil takke min veileder Torkel Brekke for gode faglige innspill, støtte og hjelp til å finne oppgavens retning. Jeg vil også takke Øystein Kravdal for all engasjement, og gode innspill.

Bjørn Olav Utvik skal ha stor takk for å hjelpe meg med å finne kontakter i, og søke om visum til Iran, uten deg hadde jeg aldri kommet meg dit. Stor takk til Muhammad Jhavad Nateghpour som inviterte meg til Iran og var en fantasisk vert. En stor takk også til Mohammad J. Abbasi-Shavizi, leder for demografiavdelingen ved universitet i Teheran, som ga meg uvurderlig informasjon og faglig støtte under oppholdet mitt. En spesiell takk til Morehshin Allahyari, Loosineh Markarian, Kristine Nordengen, Vegar Andersen, Bård Løkken Knapstad, og Arman Fadaee som gjorde Iran turen helt spesiell for meg.

Jeg vil takke min nærmeste familie, Kristian Bogegård og Matias Ragnhildson Skamo. Kristian fordi han alltid stiller opp for meg emosjonelt og materielt, og Matias fordi han gir meg bømtevis med inspirasjon. En stor takknemlig klem går til alle de flinke medstudentene på religionshistorie, spesielt Elise Skarsaune, Sølve Skagen, Lene Solvang og Therese Bogstad.

Denne oppgaven er først og fremst dedikert min mor, Anny Klafstad. Uten deg kunne jeg ikke skrevet masteroppgave eller fullført høyere utdanning. Du har alltid støttet og trodd på meg og hjulpet meg med finanser, rettskriving, oppbakking og timevis med barnevaktsitting.

TUSEN TAKK

Sammendrag

I denne oppgaven undersøker jeg forholdet mellom islam og fruktbarhet. Dette gjør jeg ved å se på befolkningspolitikken i to ulike islamske land, Bangladesh og Iran.

Jeg hevder at det ikke finnes noen direkte sammenheng mellom islam og fertilitet. Islam medfører ikke automatisk høy eller lav fertilitet og det er ikke noe i den islamske rettslæren som gir et forbud mot prevensjon eller familieplanlegging. I stedet hevder jeg at det er de ulike landenes politiske kontekst som former både befolkningspolitikken og i hvilken grad islam påvirker denne.

Det er allikevel en sterk oppfatning i populærkulturen om at det er ”noe” med islam og muslimer, som gjør at de får så mange barn. Jeg har med denne oppgaven prøvd å sette dette ”noe” i kontekst med orientalisme. Orientalismebegrepet, introdusert av Edward Said i 1978 demonstrerte at orienten ikke bare er et faktisk sted, men også en akademisk reproduksjon av vestlige ideer om hva orienten skulle være. Orientalisme innebærer at det eksisterer fundamentale forskjeller mellom vestens og orientens samfunn, kultur og mennesker. Islam blir brukt som en kategori på alt det vi i vesten oppfatter som annerledes, som for eksempel høy fertilitet.

Gjennom empirien min demonstrerer jeg eksempler på to islamske land, Bangladesh og Iran, hvor myndighetene har hatt en sterk satsing på familieplanlegging. Dette for å vise at det er mulig, i islamske land, for myndighetene ha en klar og ambisiøs befolkningspolitikk med satsing på familieplanlegging. Empirien viser også at det er mulig å få en generell støtte for dette i den muslimske befolkningen.

Innholdsfortegnelse:

1. INNLEDNING	1
1.1 Problemstilling.....	1
1.2 Hypotese	1
1.3 Definisjon av begreper: befolkningspolitikk og familieplanlegging	4
1.4 Oppgavens oppbygging.....	5
2. DEMOGRAFISK TEORI OG INTERNASJONAL BEFOLKNINGSPOLITIKK ..	7
2.1 Demografisk overgangsteori.....	7
2.2 Nedgang i fruktbarhet.....	8
2.2.1 Politisk-økonomisk forståelse av fruktbarhet	11
2.2.2 Orientalisme og demografi	13
2.3 Befolkningskonferanser	14
2.3.1 Bucuresti 1974.....	15
2.3.2 Mexico 1984.....	16
2.3.3 Kairo 1994.....	16
3. RELIGION OG FERTILITET.....	18
3.1 Hovedhypoteser	18
3.2 Partikulærteologihypotesen.....	19
3.3 Kevin McQuillans hypotese om sammenhengen mellom religion og fertilitet.....	21
3.4 Religionssosiologiens teorier om religion i samfunnet	22
4. ISLAM OG FERTILITET.....	24
4.1.1 Islam som begrep.....	24
4.2 Islams utbredelse i verden	25

4.3	Loven i islam	28
4.3.1	Loven og fiqh.....	28
4.3.2	Lovens røtter i sunniislam.....	29
4.3.3	Lovskoler i sunniislam.....	30
4.3.4	Kort presentasjon av shiaislam	31
4.3.5	Loven og staten	32
4.4	Kjønn i islam	33
4.4.1	Ulike teoretiske utgangspunkt.....	33
4.4.2	Empiriske undersøkelser	36
4.5	Islamsk lov og fruktbarhet.....	38
4.5.1	Ekteskap.....	38
4.5.2	Polygami	40
4.5.3	Prevensjon.....	41
4.5.4	Abort.....	44
4.5.5	Kjønnslemlesting	44
4.5.6	Amming	45
5.	BANGLADESH	46
5.1	Historie	47
5.2	Islamsk lov i Bangladesh.....	49
5.3	Befolkningspolitikk.....	50
5.3.1	Første periode, sammen med Pakistan 1953-1971.....	51
5.3.2	Andre periode, som egen stat fra 1971	52
5.4	Familieplanleggingsprogram	52
5.4.1	Abort.....	53
5.4.2	Årsaker til suksess	54
5.4.3	Religiøs opposisjon.....	57
5.4.4	Kvinnens status.....	58
5.4.5	Skolegang	58
5.4.6	Arbeid	59
5.4.7	McQuillans teori og familieplannleggingsprogrammet i Bangladesh.....	59
6.	IRAN.....	62
6.1	Historie	62

6.2	Islamsk lov i Iran.....	65
6.3	Befolkningspolitikk i Iran.....	66
6.3.1	Første periode, under shaen 1967 til 1979.....	67
6.3.2	Andre periode krigen mot Irak 1979 til 1988	68
6.3.3	Tredje periode fra 1989 og frem til i dag.....	69
6.4	Familieplanleggingsprogram.....	71
6.4.1	Abort.....	72
6.4.2	Årsaker til suksess	73
6.4.3	Religiøs opposisjon.....	74
6.4.4	Kvinnerens status	75
6.4.5	Skolegang	76
6.4.6	Arbeid	76
6.4.7	McQuillans hypotese og familieplanleggingsprogrammet i Iran.....	77
7.	AVSLUTNING	80
7.1	Empirien sett i lys av hypotese	80
7.2	Andre årsaker til høy fertilitet i islamske land	82
7.3	Speiling av hverandre	85
7.4	Avslutning	87
	Kildeliste	89
	Internett.....	100
	Rapporter mottatt i Iran.....	101
	Hefter motatt i Iran	101

1. Innledning¹

1.1 Problemstilling

I denne oppgaven vil jeg undersøke forholdet mellom islam og fruktbarhet.² Dette vil jeg gjøre ved å se på befolkningspolitikken i to ulike islamske land,³ Bangladesh og Iran. Hvordan har prevensjon og familieplanlegging tradisjonelt blitt problematisert innen islam? Hvordan diskuteres og implementeres familieplanlegging og prevensjon i to moderne, nasjonale, og islamske kontekster? Og hvilke religiøse hensyn blir tatt i befolkningspolitikken i disse to islamske landene?

1.2 Hypotese

Jeg ønsker i denne oppgaven å demonstrere at det ikke finnes en bestemt islamsk befolkningspolitikk eller fertilitet. I stedet hevder jeg at det er de ulike landenes politiske kontekst som former både befolkningspolitikken og i hvilken grad islam påvirker denne.

Fagfolk er ikke enige om en definisjon på islam.⁴ Dette har ført til at religionen er blitt brukt som en forklaringsfaktor på en rekke ulike samfunnsforhold. Dette har til dels blitt gjort i demografien hvor islam blir forklaringen for høye barnetall uten at dette problematiseres. En har gått ut i fra at det er ”noe” i islam som medfører høy fruktbarhet uten at en vet hva dette ”noe” er. Ofte er dette ”noe” blitt oversatt med å være kvinners lave

¹ Begrepet fødselsmaskin i oppgavens tittel er et populær vitenskaplig begrep som brukes i media, se for eksempel <http://oslopuls.no/kunst/article587440.ece>, eller <http://www.nrk.no/magasin/tidlig/1.867162>. Begrepet henviser til en forståelse av kvinner som ”ikke-mennesker” uten rettigheter, tanker eller følelser som kun er tilstede på jorden for å føre menneskerasen videre. En slik redusering av muslimske kvinner til vesener som kun produserer barn uten noen form for selvinnsett eller forståelse av verden kan en for eksempel finne i Halgrim Bergs (2007) *Amerikabrevet: Europa i fare*, Koloritt forlag, Oslo. Myte blir i oppgavens tittel forstått som usann historie, se Kvarne, Per og Vogt, Kari (2002) *Religionsleksikon Religion og religiøse møter i vår tid*, Cappelen akademiske forlag, Oslo: 266. Forside bildet er hentet fra Country Report on the population and family planning program in the Islamic republic of Iran, utgitt av: The family health and population general department, undersecretariat for health, ministry of health and medical education, Islamic republic of Iran with the assistance of UNFPA, second edition 2003:20

² Jeg bruker i denne oppgaven fertilitet og fruktbarhet som synonymer. Som måleindikator vil jeg bruke Total fertility rate, TFR som er antall barn en kvinne gjennomsnittlig føder i reproduktiv alder, vanligvis forstått som 15-45 år.

³ En islamsk stat forstår jeg her som en stat som har direkte henvisning til sharia, den islamske loven, i landets konstitusjon.

⁴ Se for eksempel Wadud, Amina (2006) *Inside the gender jihad Womens reform in islam*, Oneworlds publications, oxford:17

status i islam. Denne måten å forklare høy fertilitet på har fått navnet triangelargumentasjon.⁵

Det er Carla Makhoul Obermeyer som har satt navnet triangelargumentasjon på argumentasjonen som fremholder at arabiske land gjør det dårlig i å oppnå demografiske mål på grunn av en gjennomgående lav status for kvinner. Dette fordi triangelargumentasjon innebærer tre underliggende påstander, 1) at alle arabiske land gjør det dårlig i henhold til demografiske indikatorer, 2) at dette skyldes islam, 3) fordi islam medfører en lavere status for kvinner.⁶ Jeg forstår det slik at begrepet triangelargumentasjon også kan brukes på ikke-arabiske islamske land, da det er islam som er den utslagsgivende faktor til høy fruktbarhet i triangelargumentasjonen.

Et eksempel på en slik triangelargumentasjon kan en finne hos Huw Jones, som hevder at den pronatalistiske rollen til islam opererer indirekte gjennom en forståelse av moral og oppførsel, som gir kvinnene en sterkt undertrykt posisjon. Muslimske kvinner må, ifølge Jones, gifte seg tidlig med en eldre mann, som skal ta alle beslutningene. Videre får muslimske kvinner ikke lov til å ta utdanning eller å jobbe. Dette er forhold som alle medfører høy fertilitet.⁷

Et annet eksempel på triangelargumentasjon er John Caldwells artikkel ”*Routes to low mortality in poor countries*” (1986). Selv om Caldwell i denne artikkelen fokuserer på dødelighet, er argumentene overførbare til andre demografiske områder, som fruktbarhet.⁸ I artikkelen sammenligner Caldwell dødelighetstall fra flere utviklingsland,⁹ for så å dele landene inn i ”flinke” helseaktører og ”dårlige” helseaktører. Av de elleve dårligste helseaktørene er ni med en overvekt av muslimsk befolkning. Caldwell hevder at det som medfører at muslimske land gjør det dårlig på helsestatistikken, er “[...]the separate and

⁵ Carla Makhoul Obermeyer bruker uttrykket ”fateful triangle” modell. Obermeyer, Carla Makhoul (1992) “Islam, women and politics: The demography of Arab countries”, *Population and development Review*, Vol. 18, Nr 1:34. Triangelargumentasjon er min oversettelse av uttrykket.

⁶ Obermeyer 1992:34

⁷ Jones, Huw (1990) *Population Geography*, Paul Chapman Publishing Ltd, London:145

⁸ Obermeyer 1992:33, Morgan, S. Phillip; Stash, Sharon; Smith, Herbert L; Mason, Karen Oppenheim (2002) “Muslim and non-muslim Differences in Female Autonomy and Fertility: Evidence from four Asian Countries”, *Population and Development Review*, Vol. 28, Nr. 3:516

⁹ Terminologi på land i henhold til utvikling kan være vanskelig, spesielt i lys av den siste postutviklingsdebatten hvor betegnelsen utvikling blir sett på som et negativt ladet ord (Bull, Benedicte (2002) Verdens skjeve utvikling: teorier om problemer og løsninger”, kap 13:299-320, i Benjaminsen, Tor og Svarstad, Hanne: Samfunnsperspektiver på miljø og utvikling, Universitetsforlaget, Oslo). Jeg anvender FN's og Helge Brunborgs klassifisering og kommer i denne oppgaven til å bruke uttrykkene nord/vesten/industriland/i land på Europa, Nord-Amerika, Australia, New Zealand og Japan, videre kommer betegnelsen sør/uland/utviklingsland til å bli brukt på Afrika, Asia, bortsett fra Japan, Latin-Amerika, Melanesia, Mikronesia og Polynesia. Brunborg, Helge (1994) ”Befolkning og utvikling sett på bakgrunn av befolkningskonferansen i Kairo”, *Økonomiske analyser*, Statistisk sentralbyrå, Nr 7:21

distinctive position of women operating partly through their access to education but also in many other ways”.¹⁰ Både Caldwell og Jones fokuserer på kvinners utelukkelse fra utdanning som en viktig begrunnelse for den høye muslimske fruktbarheten.

Obermeyer kritiserer triangulargumentasjon som forklaringsmodell. Hun begrunner dette med den diversiteten og kompleksiteten som finnes innenfor islam. Islam har spredd seg til hele verden og utviklet seg forskjellig på ulike steder, både juridisk, politisk og sosioøkonomisk. Dette betyr at islam ikke alle steder medfører lavere autonomi for kvinner.¹¹ Hun skriver at den påvirkningen islam har på kjønn og reproduksjon, blir skapt innenfor en politisk kontekst, som igjen definerer hva islam, kjønn og reproduksjon skal bety.¹² Den politiske konteksten definerer hvilken rolle religion skal spille i befolkningspolitikken;

*“[...] the political context [...] determines whether historically defined tensions concerning the status of women persist and are reflected in particular demographic outcomes”.*¹³

Obermeyer hevder at alle de ulike tilnærmingene til reproduktivt valg i Midtøsten tilsier at det ikke finnes noen direkte sammenheng mellom islam og demografi. Dette kan overføres til at det ikke finnes noen direkte sammenheng mellom religion og demografi, ettersom det er den politiske konteksten som styrer religionenes innflytelse i politikk. Obermeyer illustrerer dette med empirisk materiale fra Iran og Tunisia. Empirien tilsier at kvinners valgmuligheter hovedsakelig er utfall av politiske strategier, og ikke forsøk på å implementere en religiøs kodeks.¹⁴

Denne slutningen får hun støtte i av Mehtab S. Karim som i en undersøkelse analyserte data fra ni muslimske land og fant en rekke ulike fertilitetsmønstre. Selv om både giftealder og utdanningsnivå varierte i disse landene, ble fertilitetsforskjeller forstått som resultater av de ulike landenes befolkningspolitikk. Studien konkluderer med at selv om sosioøkonomiske faktorer kan ha spilt en viktig rolle i tidlige overganger fra høy til lav fruktbarhet i muslimske land, ser effektive familieplanleggingsprogram nå ut til å være den dominerende faktoren for å oppnå en fertilitetsovergang. Det virker ikke som det er noe

¹⁰ Caldwell, John C. (1986) ”Routes to low mortality in poor countries”, *Population and Development Review*, Vol. 12, Nr 2:175

¹¹ Obermeyer, Carla Makhlouf (1994) ”Reproductive Choice in Islam: Gender and state in Iran and Tunisia”, *Studies in family planning*, Vol. 25, Nr. 1:42, Obermeyer 1992:42, 50

¹² Obermeyer 1994:41

¹³ Obermeyer 1992:51

¹⁴ Obermeyer 1994:49

spesielt reproduksjonsmønster en kan kalle ”islamsk”. Islam er verken et hinder eller en pådriver for en fertilitetsreduksjon på et globalt nivå.¹⁵

Videre skriver Gavin W. Jones og Mehtab S. Karim at deres undersøkelse av sammenhengen mellom islam og fruktbarhet viser at kultur, teologi og sosioøkonomisk utvikling vil ha en gjensidig påvirkning i de individuelle landene på både fertilitetsnivået og befolkning- og reprodutiv helsepolitikk. Selv om den islamske påvirkning vil være viktig i muslimske land, vil ikke denne være lik og ensartet i de ulike landene. Så ideen om ett islamsk fertilitetsmønster, eller én islamsk reprodutiv helse- eller befolkningspolitikk, er konstruert.¹⁶

Jeg mener at kritikken av triangelargumentasjon er riktig, og jeg forstår ideen om en særegen islamsk fertilitet som en orientalistisk konstruksjon. Edward Said introduserte begrepet orientalisme med boken *Orientalismen, en kritisk studie av vestlige oppfatninger av Orienten* i 1978, hvor han demonstrerte at studier av islam og Orienten primært har handlet om en akademisk reproduksjon av en allerede eksisterende vestlig oppfatning om hva islam og Orienten skal være. Islam brukes som forklaring på noe vi i vesten opplever som annerledes, som for eksempel høy fertilitet. Videre hevder Said at en reproduksjon av sentrale trekk ved orientalismen fremdeles eksisterer i dag, spesielt i beskrivelsen av muslimer og/eller arabere.¹⁷ Jeg mener at forbindelsen som påstås å være mellom islam og fertilitet, er et uttrykk for orientalisme fordi islam brukes som en forklaring på noe vi i vesten opplever som negativt; nemlig høy fertilitet.

1.3 Definisjon av begreper: befolkningspolitikk og familieplanlegging

Geografen Huw Jones definerer befolkningspolitikk som en politikk iverksatt av myndighetene i den hensikt å oppnå et bestemt demografisk utfall. En slik politikk ønsker å forandre på den ”naturlige” befolkningsutviklingen. Dette for å oppnå mål som nasjonal sikkerhet, økonomisk og sosial velferd. Befolkningspolitikk blir hovedsakelig utført

¹⁵ Karim 1997 i Jones, Gavin. W og Karim, Mehtab (2005a) ”Introduction” i Jones, Gavin. W og Karim, Mehtab (red): Islam, the state and population, Hurst and Company, London:5

¹⁶ Jones og Karim 2005a:8

¹⁷ Torbjørnsrud, Berit (2001) ”Innledende essay” i Said, Edward. *Orientalismen, vestlige oppfatninger av orienten*, De norske bokklubbene, Oslo:XXXVIII

gjennom migrasjons- og fertilitetspolitikk.¹⁸ Men også tvangsflytting og etnisk rensing er eksempler på befolkningspolitikk hvor formålet er å oppnå en bestemt sammensetting og størrelse på befolkningen.

En kan skille mellom antinatalistisk og pronatalistisk befolkningspolitikk. Natalisme betyr fødselshyppighet.¹⁹ En antinatalistisk befolkningspolitikk har som formål å redusere befolkningsveksten. Eksempel på tiltak kan være å gi økt adgang til prevensjonsmidler og å gi økonomiske incentiver for å ikke føde barn. En pronatalistisk befolkningspolitikk har som formål å øke antall fødsler. Virkemidlene kan således være motsatte, som å redusere adgangen til prevensjon og å gi økonomiske incentiver ved fødsler.

Begrepene befolkningskontroll og familieplanlegging benyttes begge i litteraturen. Begrepene referer til det samme, men befolkningskontroll er et mer negativt ladet begrep knyttet opp mot nymalthusiansk tenking.²⁰ Jeg vil i denne oppgaven hovedsakelig benytte begrepet familieplanlegging. Familieplanlegging i en islamsk kontekst blir av Abdel Rahim Omran definert som bruken av prevensjonsmetoder av ektepar i enighet om å regulere fertilitet, i den hensikt å unngå dårlig helse, sosiale eller økonomiske problemer, og for å gjøre det mulig for dem å overholde sitt ansvar overfor egne barn og samfunnet forøvrig. Dette inkluderer å kunne øke avstanden mellom fødsler for å kunne amme lenger, eller på andre måter generelt trygge helsen til mor og barn. Familieplanlegging betyr også å kunne tidsbestemme graviditet, til en sikker alder, samt å kunne justere antall barn i familien etter familiens fysiske, finansielle, utdannings- og oppdragelsesmessige kapasiteter.²¹

1.4 Oppgavens oppbygging

Oppgaven er delt i tre deler, en teori-, en empiri- og en analysedel. Jeg starter oppgaven med et bredt perspektiv, hvor jeg ser på ulike teorier for fruktbarhetsnedgang, og sammenhenger mellom religion og fruktbarhet, og da spesielt islam og fruktbarhet. Så snevrer jeg perspektivet inn ved å se på to spesifikke islamske land, Bangladesh og Iran. I avslutningen av oppgaven vil jeg se spesielt på empirien, men også trekke inn andre eksempler for å belyse sammenhengen mellom islam, fertilitet og orientalisme.

¹⁸ Jones 1990:256

¹⁹ Berulfsen, Bjarne og Gundersen, Dag (1978) *Fremmedordbok*, Kunnskapsforlaget Aschehoug-Gyldendal, Oslo:202

²⁰ Se kapittel 2 om demografi

²¹ Omran, , Abdel Rahim (1992) *Family planning in the legacy of Islam*, Routledge, London:4

Etter innledningen starter oppgaven med en innføring i demografi med et spesielt fokus på fertilitet, og på hvilke faktorer som har blitt vektlagt i forskningen på fruktbarhetsnedganger. Dette fordi demografi er et nytt fagfelt for religionshistorikere, og en innføring i demografi er nødvendig for å forstå oppgavens kontekst.

I kapittel 3 tar jeg for meg teorier vedrørende sammenhengen mellom religion og fertilitet. I kapittel 4 ser jeg spesielt på islam, og hvilke faktorer i islam som har innvirkning på fertilitet. Denne delen av oppgaven har jeg valgt å vie stor plass, da det er islam og sammenhengen mellom islam og fertilitet som er det sentrale i oppgaven.

Kapittel 5 og 6 er den empiriske delen. Her undersøker jeg den faktiske befolkningspolitikken i to islamske stater, Bangladesh og Iran. Disse er begge land med lav fertilitet. Samtidig som jeg beskriver befolkningspolitikken og familieplanlegging i landene vil jeg også analysere empirien og belyse årsaken til programmenes suksess i å senke fruktbarheten.

Kapittel 7, avslutningen vil jeg heve blikket og se bredt på sammenhengen mellom islam og fertilitet, for å se på andre årsaker til høy fertilitet i muslimske land. Jeg vil i oppgaven argumentere for at det ikke er islam som medfører denne høye fertiliteten, men andre politiske og økonomiske årsaker. For å belyse dette vil jeg trekke inn annet materiale enn den presenterte empirien, ettersom både Bangladesh og Iran er eksempler på land med lav fertilitet. Jeg vil så peke på forutsetninger for den brede oppfattelsen om at islam automatisk medfører høy fertilitet.

2. Demografisk teori og internasjonal befolkningspolitikk

Demografi er læren om menneskelige befolkninger, og om hvordan disse øker, minker og beveger seg. Enkelt sett kan demografi deles inn i to: formell demografi som omhandler ulike befolkningsindikatorer og sammenhengen mellom disse, mens befolkningslære handler om årsaksforklaringer bak tallene.²² Jeg vil i oppgaven fokusere på befolkningslære, og jeg vil presentere noen sentrale teorier i faget vedrørende fruktbarhetsoverganger, og hyppig diskuterte emner i den globale befolkningsdebatten.

2.1 Demografisk overgangsteori

Den demografiske overgangsteorien er et naturlig teoretisk utgangspunkt for å forstå forandringer i fruktbarhet. Senere teoribygging i demografifaget har i hovedsak oppstått i dialog med overgangsteorien. Den klassiske demografiske overgangsteori stammer fra demografen Frank Notestein som i 1945 presenterte en slik teori for å bli i bedre stand til å kunne diskutere fremtidens befolkningsprosesser. Demografisk overgangsteori beskriver en utvikling i tre stadier, hvor det første kjennetegnes av høy fruktbarhet og høy dødelighet, noe som medfører en lav befolkningsvekst. Det andre stadiet er en overgangsfase og vekstfase hvor dødeligheten går ned, mens fruktbarheten fortsetter å være høy. I det tredje og siste stadiet av utviklingen går fruktbarheten ned, og befolkningsveksten stabiliserer seg.²³ Teorien er i all hovedsak bygget på Europas demografiske overgang. Notestein observerte at denne overgangen begynte å spre seg til resten av verden etter et europeisk mønster.²⁴

Selv om demografisk overgangsteori er utgangspunktet for mye av teoribygging i demografifaget, har teorien også fått mye kritikk. Spesielt fremheves det at den type fruktbarhetsutviklingen vi har hatt i Europa, ikke nødvendigvis er overførbar til resten av verden. Videre fulgte heller ikke hele Europa denne samme utviklingen, for eksempel hadde Frankrike en reduksjon i fruktbarhet før reduksjon i dødelighet.²⁵

²² Newell, Colin (1988) *Methods and models in demography*, Belhaven Press, London:1

²³ Brunborg 1994:21

²⁴ Notestein, Frank (1976) "Population-the log view" i Schultz, Theodore W: *Food for the world*, Arno press, new York:40

²⁵ At fødselstallene falt raskere i Frankrike hevdet Notestein skyldes en sekularisert påvirkning fra den franske revolusjonen.

Ifølge Susan Greenhalgh må overgangsteori ses som en del av moderniseringsskolen i akademia. Moderniseringsskolen regjerte på tvers av mange disipliner, inkludert demografi og religion, og skapte universale teorier. Demografisk overgangsteori var en del av en modernismeskolens utviklingsteori. Her antok man at alle land i verden ville følge Europas progresjon og utvikle seg likt på en rekke områder, inkludert befolkningsprogresjon og religion.²⁶ I religionsfaget finnes det lignende tankemateriale. Tidlig i forskningen var en spesielt opptatt av hvordan religionen oppstod. Et sentralt trekk ved dette var at religion, som resten av samfunnet, gjennomgikk ulike utviklingstrinn, fra det primitive til det raffinerte. Hovedproblemet med en slik type tankegang, både i kultur og samfunn, var ønsket om å konstruere menneskehetens historie. I denne konstruksjon av utviklingen i verden ble datidens europeer plassert på øverste plass, mens alle andre folkeslag lå noen utviklingstrinn etter.²⁷ Denne konstruksjonen er tydelig i orientalismen hvor Europa blir sett på som sivilisert og progressiv mens orienten beskrives som primitiv og barbarisk. Et sentralt trekk i orientalismen, så vel som modernismen, var å bidra til at disse landene skulle vestliggjøres. En overtagelse av europeisk kultur og vaner, som lavere fruktbarhet, var nødvendig for at landene i orienten skulle bli siviliserte.

2.2 Nedgang i fruktbarhet

Hyppigst faglig diskutert i forhold til den demografiske overgangsteori, er hvilke faktorer som fører til nedgang i fruktbarhet.²⁸ Notenstein vektlegger i demografisk overgangsteori lavere dødelighet og modernisering som hovedgrunner til fruktbarhetsnedgang. I demografisk overgangsteori faller dødelighetsraten først, noe som fører til befolkningsvekst. Notenstein hevder at den moderne befolkningsveksten ikke har noen sammenheng med økt fertilitet. Fertiliteten har alltid vært høy, fordi dødeligheten også har vært høy. Alle førmoderne samfunn er, ifølge Notenstein, tilrettelagt for høy fruktbarhet: "Their religious

²⁶ Greenhalgh, Susan (1995a) "Anthropology theorizes reproduction" i Greenhalgh, Susan: *Situating fertility Anthropology and demographic inquiry*, Cambridge University Press, Cambridge:5f

²⁷ Sørensen, Jørgen Podeman (1997) "Introduktion" i Jensen, Tim og Rothstein, Mikael og Sørensen, Jørgen Podeman: *Gyldendals Religionshistorie, ritualer, mytologier, ikonografi*, Nordisk forlag, Copenhagen:15

²⁸ Benjaminsen, Tor A. (2002a) "Befolkning, landbruk og miljø" i Benjaminsen, Tor A. og Svarstad, Hanne *Samfunnsperspektiver på Miljø og Utvikling*, Oslo, Universitetsforlaget: 31, Mason, Karen Oppenheim (1997) "Explaining fertility transision", *Demography*, Vol. 34, Nr. 4:443- 454

doctrines, moral codes, laws, education, community customs, marriage habits, and family organizations are all focused toward maintaining high fertility”.²⁹

Daniel C. McGuire hevder noe lignende og skriver ”Religions contribute to the desire for large families. Small wonder. They were spawned in a world where the problem was depopulation”.³⁰ Han setter det i perspektiv ved å vise til Keiser Augustus (63. f.v.t – 14. e.v.t)³¹, som i et romersk samfunn med en forventet levealder på 25 år, straffet ungarer og belønnet familier for deres fertilitet.³² Som en rase, hevder McGuire, former vi vår fertilitet etter den verden vi lever i, noe som har medført høy fruktbarhet gjennom menneskets historie.³³ En holdning det tar lang tid å endre, spesielt siden reduksjon av dødelighet og fruktbarhet møter helt ulike sosiale hindringer. Notestein skriver at:

*”The reduction of mortality is a universally acceptable goal and faces no substantial social obstacles. But the reduction of fertility requires a shift in social goals from those directed towards the survival of the group to those directed towards the welfare and survival of the individual”.*³⁴

Denne tesen om at alle førmoderne samfunn har hatt høy fruktbarhet har blitt tilbakevist flere ganger. Senere i oppgaven vil jeg vise hvordan Basim Musallam har dokumentert ulike mekanismer for å senke fruktbarheten i islamske samfunn fra profetens tid på 600-tallet. Musallam hevder at selv om dødelighet mest sannsynlig var den viktigste faktoren i å bestemme befolkningstallet, fortjener familieplanlegging spesiell oppmerksomhet i sosial historie, fordi det er en frivillig faktor i befolkningsregulering.³⁵ Annen antropologisk forskning viser at en rekke andre samfunn også har benyttet seg av ulike metoder, både før og etter fødsel, for å senke fruktbarheten.³⁶

I senere faglig teoribygging i demografi vektlegges en rekke ulike faktorer i fruktbarhetsnedgang. Rodolfo A. Bulatao (2001) bruker åtte basisforklaringer til å belyse fruktbarhetsoverganger.³⁷ Den første av disse er (i) nedgang i dødelighet. Den nære forbindelsen mellom nedgang i dødelighet og fruktbarhet er vektlagt i Notesteins teori. En

²⁹ Notestein 1976:39

³⁰ McGuire, Daniel C. (2003a) ”Introduction”, i McGuire, Daniel C (red.): *Sacred choices: the case for contraception and abortion in world religions*, Oxford university press, oxford:14

³¹ f.v.t og e.v.t er forkortelser for henholdsvis før vår tidsreining og etter vår tidsreining.

³² McGuire 2003a:14

³³ McGuire 2003a:15

³⁴ Notestein 1976:41

³⁵ Mussalam, B. F. (1983) *Sex and society in Islam*, Cambridge University Press, Cambridge:viii

³⁶ Greenhalgh 1995a:15, Hirschman, Charles (1994) ”Why Fertility Changes”, *Annual Review of Sociology*, Vol. 20:208, Bonegart, Jhon (1983) The proximate determinants of natural marital fertility i Bulato, Rudolfo A. og Lee, Ronald D: The determinants of fertility in developing countries, Academic press, New York:103-138

annen faktor er (ii) en nedgang i økonomiske ytelser fra barn. Det skjer en forandring i barns økonomiske rolle som del av en generell utvikling, noe som kan føre til ønske om færre barn. Barn i moderne samfunn fører også med seg flere kostnader, som for eksempel skolepenger, noe som utgjør en økonomisk faktor. En tredje årsak er (iii) alternativkostnader ved å få barn. Å få barn reduserer mulighetene til voksenaktivitet. Det kan for eksempel være vanskelig for mor å jobbe, noe som betyr mindre inntekter til familien. Videre vil barn begrense foreldrenes sosiale aktiviteter og mulighet for å konsumere andre goder. Mye vektlagt er også den moderne (iv) familietransformasjon hvor familien som institusjon har gått fra å være en utvidet familie med flere generasjoner og klare autoritetslinjer, til å bli en kjernefamilie med fokus på de individuelle medlemmenes behov. Familieforandringen og verdiforandringen kan være en årsak til å ønske seg færre barn. Kjønnssrollene i familien kan også forandre seg, noe som påvirker parets felles preferanser og kvinnenens individuelle preferanser. Videre ser forskere på hvordan de (v) kulturelle normer for å få mange barn har forsvunnet. I tradisjonelle samfunn er det ofte støtte og aksept for høye barnetall. Når samfunnet moderniseres, mister disse normene sin autoritet. En (vi) større tilgang til og aksept for effektive prevensjonsmetoder kan redusere fruktbarheten, og gjøre det lettere å kontrollere fertilitet. I demografien brukes ofte *ønsket fertilitet* som en indikator på hvor mange barn en kvinne ville fått hvis hun kunne velge selv. Hvis dette tallet er vesentlig lavere enn antall faktiske barn, kan dette demonstrere et udekket behov for familieplanlegging og tilrettelegging for å kunne oppnå ønsket antall barn. En viktig pådriver for lavere fertilitet er (vii) senere ekteskapsinngåelse. Mens de årsakene som til nå er nevnt gir lavere fertilitet innenfor ekteskapet, vil en senere ekteskapsinngåelse gi et ytterligere bidrag til nedgang i det totale barnetall. For eksempel kan lengre skolegang føre til senere ekteskapsinngåelse. Til slutt fører (viii) diffusjon, forstått som en spredning av tanker og ideer, til en nedgang i fruktbarhet. Diffusjon kan for eksempel være spredning av aksept for prevensjonsbruk. Diffusjon er ikke en selvstendig forklaring, og den fokuserer mer på prosessen enn på årsaken til fruktbarhets nedgang.

Som nevnt tidligere i oppgaven er det blitt hevdet, gjennom såkalt triangelargumentasjon, at det er kvinners lave status i islam som har medført til høy fertilitet i muslimske land. Jeg vil derfor se spesielt på kvinners status i Bangladesh og Iran. Kvinners status er et hyppig anvendt begrep både i demografi og religionsfaget. Begrepet kvinners

³⁷ Bulatao, Rodolfo A. (2001) "Introduction", *Population and Development Review*, Vol. 27, supplement: Global fertility

status er imidlertid vanskelig å definere og måle. På den ene siden betyr dette kvinners posisjon i samfunnet og hva som er forventet at denne posisjonen skal og ikke skal inneholde. På den andre siden er kvinners status nøye sammenhengende med menns posisjon i samfunnet. Vanlig brukte måleindikatorer på kvinners status har vært jobb og utdanning. En slik snever måleform har imidlertid fått kritikk fordi den ikke behandler spørsmål om makt og konflikt i samfunnet.³⁸

Jeg har allikevel valgt å bruke utdanning og arbeidsdeltagelse som indikatorer på kvinners status i denne oppgaven. Dette fordi det er påvist en sterk sammenheng mellom utdanning og fertilitet.³⁹ Skolering kan medføre lavere fertilitet på en rekke ulike måter. Utdanning kan føre til en høyere giftealder, høyere autonomi for kvinner, sterkere deltagelse i arbeidsmarkedet og styrkning av kvinners muligheter til kunnskap om og kontroll over egen fertilitet.⁴⁰ Også kvinners arbeidsdeltagelse er en viktig indikator på kvinners status og medbestemmelse. Dette fordi en antar at arbeidsdeltagelse innebærer at kvinnen får tilgang og kontroll over finansielle ressurser og dermed mulighet for økonomisk selvstendighet. Kvinners arbeidsdeltagelse er også viktig for ulike nasjoners økonomiske utvikling. Kvinner utgjør halvparten av befolkningen og ingen land har i dag råd til å utelate halvparten av arbeidsstyrken og nasjonens menneskelige ressurser fra det offisielle arbeidsmarkedet. Sammenhengen mellom kvinners arbeidsdeltagelse og nasjonal økonomisk utvikling har vært et intensivt til å satse på kvinners utdanning i nasjonale utviklingsplaner.⁴¹

2.2.1 Politisk-økonomisk forståelse av fruktbarhet

I forskning på fruktbarhetsnedgang har flere forskere pekt på det ensidige fokuset på fruktbarhetsnedgang som ligger i demografisk overgangsteori. Charles Hirschman hevder det ensidige fokuset på overgangsteori i fruktbarhetsnedganger gjør det vanskelig for forskere å se andre teoretiske muligheter.⁴² Karen Oppenheim Mason sier seg enig med Hirschman, og i tillegg kritiserer hun og flere andre den demografiske overgangsteorien for å

transition:1-14

³⁸ Jeffery, Roger og Basu, Alaka M. (1996a) "Schooling as contraception?" i Jeffrey, Roger og Basu, Alaka M: *Girls schooling, women's autonomy and fertility change in South Asia*, Saga publications, New Delhi:16

³⁹ Brunborg 1994, Jeffery og Basu 1996

⁴⁰ Amin, Sajeda (1996) "Female education and fertility in Bangladesh" i Jeffrey, Roger og Basu, Alaka M: *Girls schooling, women's autonomy and fertility change in South Asia*, Saga publications, New Delhi:184

⁴¹ Mehryar, Amir og Farjadi, Gholamali og Tabibian, Mohammad (2004)) Labor-Force Participation of Women in Contemporary Iran i Beck, Lois og Nashat, Guity : *Women in Iran from 1800 to the Islamic republic*, University of Illinois press, Urbana:182

⁴² Hirschman 1994

anta at en demografisk overgang vil foregå på samme måte alle steder i verden.⁴³ Isteden mener kritikerne at overgangen vil foregå forskjellig i ulike historiske kontekster og perioder.⁴⁴ Denne kritikken kan ses som en del av den postmodernistiske kritikken av modernismeskolen. Det finnes ikke én løsning og én utvikling som vil være lik alle steder og til alle tider. Derimot er alle steder og tider komplekse produkter av historien og omgivelsene.⁴⁵

Susan Makhoul Obermeyer viser til hvordan den politiske konteksten vanligvis er utelatt fra diskusjoner rundt demografiske forandringer. Hun hevder det er viktig å utvikle andre teoretisk muligheter for å forstå fruktbarhetsnedgang, og argumenterer for en politisk-økonomisk forståelse av fertilitet.⁴⁶ Denne politisk-økonomiske forståelsen er ikke en ny teori, men heller et analytisk rammeverk for å forstå forandringer i fertilitet. Dette rammeverket krever forskningsarbeid på tvers av disipliner, da meningen er å få en større forståelse av fruktbarhetsendringer ved å innlemme teorier fra ulike akademiske disipliner.⁴⁷ Dette fordi en politisk-økonomisk forståelse av fertilitet ikke ønsker å dele problemstillingen, ”hva er det som påvirker fertilitet?” opp i flere fragmenter som samfunn, kultur, politikk, og økonomi eller som i demografifaget hvor en ser på elementer som fertilitet, dødelighet, og migrasjon. I stedet fokuserer en politisk-økonomisk forståelse av fertilitet på helheten og hvordan alle disse elementene sammen utvikler og utgjør et fertilitetsmønster.⁴⁸

Ifølge Susan Greenhalgh inneholder tradisjonell demografisk forskning på fruktbarhet fire underliggende antagelser. Disse er at i) alle samfunn følger et bestemt utviklingsmønster fra tradisjonelle til moderne samfunn, ii) at dette mønstret innebærer en bevegelse mot en mer ”vestlig” livsstil som blant annet innebærer lav fertilitet, iii) at denne type utviklingsmønster er ustoppelig, og iv) at denne utviklingen er progressiv og god.⁴⁹

I motsetning til denne oppfatningen står den politisk-økonomiske forståelsen av fertilitet. Politisk-økonomisk forståelse av fertilitet vektlegger at det finnes flere fertilitets- eller reproduksjonsmønstre. Videre kan det finnes større variasjoner mellom to samfunn med

⁴³ Mason 1997:443

⁴⁴ Mason 1997, Obermeyer 1992:38, Greenhalgh, Susan (1990) “Toward a political Economy of fertility: Anthropological Contribution”, *Population and Development Review*, Vol. 16, Nr 1:85-106, Greenhalgh:1995a

⁴⁵ Bull 2002:315

⁴⁶ Greenhalgh, 1990, 1995a, Obermeyer 1992:50

⁴⁷ Greenhalgh 1990:87

⁴⁸ Greenhalgh 1995a:13

⁴⁹ Greenhalgh 1995a:16

samme grad av fertilitet enn det finnes mellom et samfunn med høy fertilitet og et samfunn med lav fertilitet. Politisk-økonomisk forståelse av fertilitet avviser også at en demografisk overgang må følge et vestlig mønster. I stedet vil en demografisk utvikling følge ulike former for kulturell logikk. En politisk-økonomisk forståelse av fertilitet innebærer at det ikke er rasjonelt eller logisk at lav fertilitet er bra for alle. Hva som oppleves som bra er påvirket av kultur- og gruppetilhørighet.⁵⁰

Ett av nøkkelementene i dette rammeverket er å se sammenhengen mellom nasjonal og global politikk, noe som setter fokus på politikk i demografifaget. Denne politiske vinklingen peker på hvordan mye av demografien fremdeles er preget av moderniseringsteori.

2.2.2 Orientalisme og demografi

Orientalismebegrepet, introdusert av Edward Said i 1978 demonstrerte at orienten ikke bare er et faktisk sted, men også en akademisk reproduksjon av vestlige ideer om hva orienten skulle være. En sentral del av Saims orientalismebegrep var å vise den tydelige blandingen av forskning og politikk som fantes i studiet av orienten. Orienten ble i tekst etter tekst fremstilt som degenerert og i behov for ledelse. Dette førte til en sammenblanding av forskning og politikk som ifølge Said fremdeles preger enkelte av dem som forsker på samtidens Midtøsten.⁵¹

En lignende kritikk har blitt rettet mot demografifaget og fagets sammenblanding med politikk. Susan Greenhalgh beskriver hvordan faget i oppstarten balanserte mellom å skulle etablere seg som en akademisk nøytral disiplin, samtidig som brukerne av demografifagets intellektuelle produkter, og derfor også deres sterkeste økonomiske støttespillere, historisk har vært ulike politiske myndigheter med en politisk handlingsagenda. Dette har påvirket forskningen og faget, da det har vært nødvendig å frembringe forskning som er tilpasset disse politiske agendaen. Greenhalgh forklarer det på denne måte:

⁵⁰ Greenhalgh 1995a:16

⁵¹ Said, Edward (2001) *Orientalismen, vestlige oppfatninger av orienten*, De norske bokklubbene, Oslo

Thus, to gain access to funds for its work, markets for its products, and even data to analyze (most demographic data have been produced by governments), demography has had to operate primarily as a policy relevant field, tailoring its work, and its theories, to the needs of its clientele's agenda for action.⁵²

Samtidig som dette politiske forholdet mellom demografi og myndigheter eksisterer, fortsetter faget demografi og teorier vedrørende fruktbarhetsoverganger å være apolitiske. Demografifaget legitimerer et politisk prosjekt som reproducerer vestliggjøring gjennom å få ”de demografiske andre” til å bli mer som ”oss”. Men demografiske fruktbarhetsteoretikere, og teorier bemerker ingenting om det historisk skapte skjeve forholdet mellom den første og den tredje verden. Det er nettopp dette skjeve makt- og fordelingsforholdet, mellom Nord og Sør, som muliggjør prosjektet, med å transformere de ”andre” til å bli som ”oss”, i å bevege seg fremover.

Dette skjeve maktforholdet blir også usynliggjort i orientalismen. I stedet er fokuset på hvordan orienten er essensielt forskjellig fra vesten. Denne essensielle forskjellen rettferdiggjør vestlig styre over orienten, da dette ble (og blir) nødvendig for å bringe sivilisasjon og utvikling til orienten.⁵³

Jeg mener lavere fertilitet kan forstås som en del av den utviklingen som skulle bringes fra Vesten til orienten og den tredje verden. Dette har imidlertid foregått med en del kontroverser, noe som kan illustreres med befolkningskonferansene og de politiske uenigheter tilknyttet disse.

2.3 Befolkningskonferanser

Det er i De Forente Nasjoners (FN) regi avholdt flere befolkningskonferanser. Disse avspeiler til en viss grad de ulike politiske konfliktene i den demografiske diskursen. Jeg vil nå raskt gjennomgå de ulike konferansene og påpeke de politiske uenighetene som her har oppstått i forhold til befolkningspolitikk.

⁵² Greenhalgh, Susan (1996) ”The Social Construction of population Science: An Intellectual, Institutional, and Political History of Twentieth-Century Demography”, *Comparative Studies in Society and History*, Vol. 38, Nr 1:31

⁵³ Said 2001, Lockman, Zachary (2004) *Contending Visions of the Middle East the History and Politics of Orientalism*, Cambridge University press, Cambridge:83

2.3.1 Bucuresti 1974

Den første befolkningskonferansen FN arrangerte med stater som deltagere, var i Bucuresti i 1974.⁵⁴ På denne konferansen var det en konflikt mellom sosialistiske land og utviklingsland på den ene siden og vestlige industriland på den andre i synet på fertilitet og befolkningsvekst. Vesten argumenterte for at befolkningsveksten var for høy og måtte dempes gjennom familieplanleggingsprogram. U-landene mente på sin side at befolkningsvekst ikke trengte å være et problem og hevdet at sosioøkonomisk utvikling var nødvendig for å oppnå en reduksjon i fruktbarhet. Den indiske helseministeren lanserte slagordet; "Utvikling er den beste prevensjon".⁵⁵

På seksti- og syttitallet pågikk det en debatt om hvorvidt befolkningsveksten var et problem eller ikke. De som pekte på befolkningsvekst som et problem, da spesielt for miljøet, blir ofte referert til som nymalthusianere. Dette er etter samfunnsforskeren Thomas Robert Malthus, som på begynnelsen av 1800-tallet hevdet at det eksisterte en lov om befolkning. Denne befolkningsloven går ut på at mennesket har en formeringsevne som overstiger naturgrunnlagets potensial. Befolkningen vil stige og bli høyere enn en mulig matvareproduksjon. En konsekvens av dette er en høyere dødelighet, som fører til stans i befolkningsveksten. Når befolkningen igjen er på akseptabelt nivå, og det er mat til alle, vil dødeligheten avta, og befolkningen vil igjen vokse utover sitt naturlige potensial. Dette forholdet mellom matproduksjon og befolkningsvekst ble på sekstitallet overført til miljøproblemer og befolkningsvekst. Hovedpåstanden til nymalthusianerne er at befolkningsveksten i Sør fører til økende fattigdom og miljøforringelse.⁵⁶

I opposisjon til nymalthusianerne sto blant andre den danske landbruksøkonomen Ester Boserups teori. Hun hevdet befolkningsvekst ikke var et problem, men kanskje til og med en ressurs. Befolkningsvekst bidrar til nyskaping eller teknologisk endring, og dette fremmer igjen samfunnsutvikling.⁵⁷

Et tredje syn er fordelingsperspektivet. Karl Marx er hovedinspirator for dette perspektivet, som ikke sier noe om befolkningsvekstens innvirkning på naturgrunnlaget. I

⁵⁴ Tidligere konferanser var kun for teknikere og vitenskaplige ansatte, Johnson, Stanley (1995)*The politics of population The international conference on population and development Cairo 1994*, Earthscan publications Ltd, London: 17

⁵⁵ Brunborg 1994:26

⁵⁶ Jones 1990:164

⁵⁷ Benjaminsen 2002a:25

stedet fokuserer fordelingsperspektivet på den urettferdige fordeling av land og ressurser, og på det kapitalistiske systemet.⁵⁸

Alle disse ulike synene på befolkningsvekst og ressursgrunnlag var representert på konferansen i Bucuresti.

2.3.2 Mexico 1984

Under befolkningskonferansen i Mexico i 1984 var det en større enighet blant deltakerne, da *nøytralismen*⁵⁹ var det rådende synet. *Nøytralismen*, som et konsensus, påpeker at den høye befolkningsvekst i den tredje verden ikke nødvendigvis skaper problemer knyttet til fattigdom og begrensede muligheter, men er med på å øke omfanget av disse problemene.⁶⁰ Det som politiserte konferansen var USAs økonomiske politikk og befolkningspolitikk. Det ble hevdet at befolkningsvekst ikke lenger var negativt, og at økonomiske reformer og fritt marked ville løse eventuelle problemer. Offentlig inngripen ble ikke sett som nødvendig. Videre gikk USA sterkt imot abort og stoppet alle pengeoverføringer til organisasjoner som godkjente eller utalte seg positivt om abort. Dette gikk hardt utover for eksempel FNs befolkningsfond, som ikke fikk fornyet sin støtte før Bill Clinton overtok presidentkontoret i USA i 1990.⁶¹ På denne måten ble det tydeliggjort hvordan politiske myndigheter, gjennom økonomisk støtte, kan være med å styre ikke bare befolkningspolitikk og familieplanlegging, men også demografisk forskning.

2.3.3 Kairo 1994

Kairokonferansen i 1994 var den siste befolkningskonferansen som har funnet sted til dags dato. Denne skiller seg fra de andre ved å skifte fokus fra makro- til mikronivå. Fokuset var ikke lenger på enkelte land, og hva overbefolkning vil føre til når det gjelder det enkelte lands økonomiske utvikling, miljøkonsekvenser eller nasjonal fattigdom. I stedet er fokuset på hvilke konsekvenser det å få mange barn har for den enkelte kvinne, kvinners posisjon mer generelt, og retten til prevensjon som ett av flere aspekter ved reproduktiv helse.

⁵⁸ Benjaminsen 2002a:26f

⁵⁹ Oversatt fra "Neutralism" hos Jones 1990:167f

⁶⁰ Jones 1990:167, 267

⁶¹ Brunborg 1994:26

Den politiske friksjonen på denne konferansen oppstod ikke på det praktiske planet, men på et ideologisk plan. Uenighetene oppstod mellom kvinnegrupper som ønsker reproduktive rettigheter, og en religiøs allianse som bestod av Vatikanet, antiabortgrupper og enkelte islamske stater. Fire islamske land endte med å boikotte konferansen, disse var Saudi-Arabia, Libanon, Irak og Sudan. Alliansen mellom Vatikanet og islamske land hadde imidlertid for ulike politiske målsettinger til å kunne holde sammen.⁶² Det var også et flertall av islamske stater som støttet konferansen. Det var allikevel boikotten av enkelte islamske land som fikk mest mediedekning, noe som bidro til å forsterke bildet av muslimer og islam som lite endringsvillige og tradisjonelt i mot prevensjon og familieplanlegging.

Tross i disse uenighetene og boikott av enkelte islamske stater, er sluttokumentet fra konferansen blitt ratifisert av 184 nasjoner. I Kairo ble fokuset flyttet til hver enkelt kvinne og til menneskerettigheter som en måte å sikre og promotere reproduktiv helse på.

⁶² Stein, Dorothy (1995) *People who count Population and politics women and children*, Eathscan puplications Ltd, London: 27, Johnson 1995:79, 80

3. Religion og fertilitet

Jeg vil i dette kapitlet først gjennomgå ulike hypoteser som ser på sammenhengen mellom religion og fertilitet. Jeg vil så presentere Kevin McQuillan og hans tese om hvilken innflytelse religion kan ha på fertilitet. Jeg har valgt å benytte McQuillans hypotese om religionens mulige påvirkning på fertilitet fordi han har en utvidet religionsforståelse og fordi forutsetningene i hans tese er politiske. Dette er i samsvar med oppgavens hypotese som fremholder at det er den politiske konteksten som er utslagsgivende for fertilitetsnivået.

3.1 Hovedhypoteser

Calvin Goldscheider (1971), Nan E. Johnson (1993), og Victor Agadjanian (2001) trekker alle frem tre hovedhypoteser vedrørende forholdet mellom religion og fruktbarhet. Alle tre hypotesene er blitt bekreftet gjennom empiri.⁶³ Disse tre hypotesene kalles på engelsk ”particularistic theology” hypotese, ”characteristics” hypotese og ”minority-group status” hypotese. Jeg har valgt å oversette disse titlene til partikulærteologihypotese, karakteristikkhypotese og minoritetsgruppehypotese.

Partikulærteologihypotesen forklarer bruk av prevensjon med henvisning til ulike teologier, noe som innebærer at noen religiøse doktriner er mer pronatalistiske enn andre. Den andre hypotesen, karakteristikkhypotesen, fremhever at det som ser ut som en sammenheng mellom religion og fruktbarhet, egentlig skyldes at religion henger sammen med visse individuelle karakteristika som også virker inn på fruktbarheten.

Karakteristikkhypotesen dominerer i litteraturen, ettersom den tilsynelatende sammenhengen mellom religion og fruktbarhet ofte forsvinner i statistiske tester, som viser en klarere sammenhenger mellom fertilitet og karakteristikk som utdanning, yrke, bostedsområde og lignende.⁶⁴ Den tredje hypotesen kan ses som en variant av karakteristikkhypotesen.

Minoritetsgruppehypotesen innebærer at enkelte minoritetsgrupper gjennom fruktbarhet vil forsøke å maksimere sin sikkerhet, sosiale mobilitet eller begge deler. Dette gjelder uansett om gruppen er minoritet på bakgrunn av religion eller av andre årsaker.

Minoritetsgruppehypotesen benekter ikke at religion er en viktig faktor, men fokuserer på

⁶³ Johnson, Nan E. (1993) ”Hindu and Christian Fertility in India: A test of Three Hypotheses”. *Social Biology*, Nr. 40:89

⁶⁴ Agadjanian, Victor (2001) ”Religion, social milieu, and the contraceptive revolution”, *Population Studies*, Nr. 55:135

fertilitet som en del av en taktikk for å oppveie den diskrimineringen en kan bli utsatt for som minoritet.

I tillegg til disse tre sentrale hypotesene lanserte Joseph Chamie i 1981 en ”interaction” hypotese som jeg har valgt å kalle interaksjonshypotesen. Interaksjonshypotesen hevder at i et førmoderne samfunn vil alle befolkninger ha høy fruktbarhet, uansett om teologien er pronatalistisk eller antinatalistisk. Videre vil en modernisering av samfunnet medføre en reduksjon i fruktbarhet for tilhengerne av alle religioner. Den virkningen religiøse verdier og orientering vil ha på den demografiske overgangen er en dempende virkning som gjør at den demografiske overgangen vil ta lengre tid i religiøse samfunn. Men etter overgangen vil denne religiøse effekten avta som en del av bevegelsen mot det moderne samfunnet.⁶⁵

Forskjellen mellom disse hypotesene er at bare partikulærteologihypotesen peker på religion som variabel *per se*. De andre teoriene påpeker spesifikke sammenhenger utenfor religionen som fører til spesifikk fruktbarhet. Minoritetsgruppeshypotesen markerer at det er den religiøse gruppens status som er utslagsgivende for fruktbarheten, karakteristikkhypotesen fremhever alle andre årsaker enn religion og interaksjonshypotesen hevder moderniseringen av samfunnet over tid vil tilsidesette religionens pronatalistiske verdier. Jeg vil derfor nå forklare mer om den partikulærteologihypotesen ettersom denne hypotesen er den eneste som hevder at religion kan ha en direkte innvirkning på fertilitet

3.2 Partikulærteologihypotesen

Partikulærteologihypotesen har ofte blitt avvist med henvisninger til land hvor det ikke finnes noen sammenheng mellom statens offisielle religiøse doktriner og fruktbarhetstall. For eksempel er Italia ett av landene i verden med lavest fruktbarhetstall, dette til tross for at den katolske læren forbyr all bruk av prevensjon.

Joseph Chamie kritiserer partikulær teologi hypotesen og hevder at det å generalisere fra offisielle doktriner, tekster og teologi for å forklare individuelle troendes fertilitetsnivå, er et feilgrep som ofte begås i forskningen. Videre hevder Chamie at denne feilen oftere blir gjort når en skal forklare sammenhengen mellom islam og fertilitet, enn når en skal forklare

⁶⁵ Chamie, Joseph (1981) *Religion and fertility, Arab-Christian-Muslim differentials*, Cambridge University Press, Cambridge:10f

sammenhengen mellom for eksempel kristendom eller jødedom og fertilitet.⁶⁶ Islam og muslimer blir forstått som grunnleggende forskjellig fra oss selv, noe som gjør det enkelt å bruke religionen som forklaring på praksis vi misliker, som å få mange barn.

Goldscheider bruker USA som eksempel og skriver om partikulær teologi hypotesen at:

*The general and widely accepted notion that the peculiar fertility of American Catholics is a function of specific norms about family size and contraception appears superficial as well as inadequate.*⁶⁷

Han henviser til Emile Durkheim og hans forskning på sammenhengen mellom religion og selvmordsrater.⁶⁸ Durkheim avskriver i sin forskning på selvmord partikulærteologihypotesen og fokuserer på de religiøse samfunnene. Om sammenhengen mellom religion og selvmord skriver Durkheim;

*Religionens gunstige virkning skyldes altså ikke de religiøse begrepenes og forestillingenes spesielle natur. Når den (religionen) beskytter mennesket mot å ødelegge seg selv, er det ikke fordi den (religionen) forkynner respekten for det enkelte menneskeliv, men fordi individer som tilhører samme religion, danner et samfunn.*⁶⁹

Ifølge Durkheim er grunnsteinene i de religiøse samfunnene visse kollektive tenkesett. Ritualer og dogmer er ikke det viktigste, men muligheten for å legge grunnlag for et kollektivt liv med tilstrekkelig styrke. Dette kollektivet livet kan igjen gi beskyttelse mot selvmord. I forhold til fertilitet kan det kollektive livet legitimere eller forby prevensjon og familieplanlegging. I begge tilfellene er det ikke den religiøse doktrinen, som forbyr selvmord eller prevensjon, som er utslagsgivende, men det religiøse samfunnet og det kollektive livet, som sanksjonerer visse former for oppførsel. Dette er i samsvar med McQuillans teori som jeg utlegger om under.

⁶⁶ Chamie 1981:79

⁶⁷ Goldscheider, Calvin (1971) *Population, Modernization and Social Structure*, Little, Brown, and company, Boston:293

⁶⁸ Goldscheider 1971:293

⁶⁹ Durkheim, Emile ((1897) 2001) *Selvmordet*, Gyldendal, Oslo:62

3.3 Kevin McQuillans hypotese om sammenhengen mellom religion og fertilitet

Kevin McQuillan retter kritikk mot det ensidige fokuset på om det er tillatt med prevensjon i religionene.⁷⁰ McQuillan stiller i en artikkel spørsmålet *When does religion influence fertility?*⁷¹. Han hevder at religion kan være en viktig demografisk innflytelsesfaktor hvis tre forutsetninger er innfridd:

- Religionen påvirker demografiske spørsmål. Dette gjelder ikke bare hvorvidt prevensjon er tillatt, men også andre relaterte normer angående familieliv, kjønnsroller, seksualitet, etc.
- Religionen inneholder et sett av institusjoner som kan overføre den religiøse læren til de troende, og et sett med sanksjoner som kan promotere rett oppførsel og straffe ulydighet.
- Religionen er en viktig del av medlemmenes egen identitet

Ifølge McQuillan blir alle disse faktorene forsterket under konflikt, spesielt gruppeidentitetsfølelsen.⁷²

McQuillan hevder en religiøs påvirkningskraft på fertilitetsmønstre i større grad er til stede i muslimske land enn vestlige ettersom disse er mindre sekularisert, og islam er en ledende politisk og sosial autoritet.⁷³ Samtidig ser ikke McQuillan noen klar sammenheng mellom islam og fertilitet. I enkelte islamske land, som Saudi-Arabia og Pakistan, er det høy fertilitet mens i andre islamske land, som Indonesia og Egypt, har ikke islam vært til hinder for gjennomføring av familieplanleggingsprogram.

Jeg forstår McQuillans tre punkter som å være i samsvar med denne oppgavens hypotese som sier at det ikke er den religiøse konteksten som er viktigst, men den politiske konteksten. De tre punktene McQuillan referer til her er en beskrivelse av en politisk kontekst. McQuillan hevder videre at disse forholdene, på grunn av sekularisering, ikke finnes i den vestlige, kristne verden i dag. Muslimske land, derimot, har en nærmere kobling mellom religion og politikk, noe som gjør at disse faktorene kan anvendes i en studie av religionens påvirkning på fertilitet i en muslimsk nasjonal kontekst.

⁷⁰ McQuillan, Kevin (1999) *Culture, Religion, and Demographic Behaviour Catholics and Lutherans in Alsace, 1750-1870*, Queen's University Press, Montreal, McQuillan, Kevin (2004) "When does Religion Influence Fertility?", *Population and Development Review*, Vol. 30, Nr. 1:25-56

⁷¹ McQuillan 2004:25

⁷² McQuillan 1999:15

⁷³ McQuillan 2004:42

McQuillan hevder videre at en må ha et videre syn på hvilken betydning religion har for fruktbarheten. Han peker på andre faktorer i religionen som er utenfor de religiøse doktrinene, men som kan være med på å påvirke fruktbarheten, som det religiøse kravet om å få barn, ektemannens rett til å kreve sex i ekteskapet og forholdet mellom foreldre og barn.

Victor Agadjanian viser i sin artikkel *Religion, Social Milieu, and the contraceptive religion* (2001), til et slikt forhold utenfor den religiøse doktrinen, men medfølgende religionen som påvirker fruktbarheten. I forskning på fertilitet i Mosambik demonstrer han hvordan det sosiale miljøet og interaksjon i ulike kristne menigheter fører til nedgang i fruktbarhet hos enkelte religiøse grupper. Agadjanian mener at hos store katolske og protestantiske menigheter med medlemmer fra ulike nettverk og samfunnslag, blir ideer om prevensjon og familieplanlegging spredd raskere enn hos mindre sionistiske⁷⁴ menigheter med en homogen medlemsmasse. Det er ikke kirkenes ulike teologisk budskap som fører til ulikt fruktbarhetsmønster, men den sosiale interaksjonen blant kirkemedlemmene.⁷⁵

3.4 Religions sosiologiens teorier om religion i samfunnet

Dette er i tråd med religions sosiologiske teorier som har et større perspektiv på hvilken innflytelsesfaktor religion er i ulike samfunns utvikling. Weber demonstrerte med *Den protestantiske etikk og kapitalismens ånd* (1904/05) hvordan en faktor som religion kan ha en indirekte påvirkningskraft på en annen faktor som økonomi. Hovedargumentet til Weber er at kapitalismen har en egen etikk, oppsummert i et kall. I protestantismen er hardt arbeid sett som en del av et riktig og gudfryktig liv. Hardt arbeid medfører også en økonomisk verdiskapning som påvirker hele samfunnet. Den kalvinistiske ideen om predestinasjon innebærer en tro på at du er forutbestemt for frelse eller fortapelse, og at ingen kan forandre sin skjebne. Men økonomisk suksess i dette livet er et tegn på at du er forutbestemt for frelse. Med andre ord er økonomisk velstand på jorden en indikasjon på at du kommer til himmelen.⁷⁶

⁷⁴ Her forstått som afrikanske sionistiske menigheter, kirkesamfunn inspirert av misjon, men stiftet av innfødte afrikanere i protest mot de etablerte europeiske kirkene. Den bibelske sionforestillingen symboliserer her både en åndelig og politisk frihetslengsel. Rasmussen, Tarald og Thomassen, Einar (2000) *Kristendommen En historisk innføring*, Universitetsforlaget, Oslo:355

⁷⁵ Agadjanian 2001:146

⁷⁶ Weber, Max (1904/05(1995)) *Den protestantiske etikk og kapitalismens ånd*, Pax, Oslo

Weber argumenterte for at religion og andre samfunnsforhold kan ha gjensidig påvirkningskraft på hverandre. Weber fokuserte på hvordan og gjennom hvilke mekanismer ulike samfunnsforhold kunne påvirke hverandre.⁷⁷ På tilsvarende måte viser Agadjanian et eksempel på religionens indirekte påvirkning på et fertilitetsmønster gjennom sosial interaksjon.

Dette er i samsvar med McQuillans teori, som fokuserer på religionenes institusjonelle påvirkningskraft i en spesifikk politisk kontekst. Jeg vil senere i oppgaven bruke denne teorien til å belyse mitt empiriske materiale, nemlig befolkningspolitikken i de islamske landene Bangladesh og Iran.

⁷⁷ Weber 1904/05/1995

4. Islam og fertilitet

På statistikker over fruktbarhet i verden har muslimske land⁷⁸ lenge vist høy fruktbarhet, noe som har ført til en tro på at det er en direkte sammenheng mellom islam og høy fruktbarhet. Huw Jones skriver at “[...] for any given level of development, Islamic countries invariably show higher fertility than other countries”.⁷⁹ Dette er en påstand som er vanskelig å tilbakebevise. Samtidig har denne sammenhengen ført til at forskere har brukt den høye fruktbarheten blant muslimske land som et utgangspunkt og som en forklaring i forskningen.

I dette kapittelet vil jeg problematisere islam som begrep fordi jeg mener det er nettopp usikkerheten knyttet til definisjonen av islam som medfører at islam brukes som forklaring. Videre vil vise den geografiske spredningen av islam ved hjelp av statistikk. Jeg vil så beskrive *sharia*, den islamske lovens bakgrunn og retninger. Jeg vil spesielt se på emner relatert til fertilitet.

4.1.1 Islam som begrep

Det er problematisk å bruke islam eller sharia som et begrep eller en kategori. Islam og islamsk lov har spredd seg over store deler av verden og utviklet seg over en periode på 1400 år. Dette medfører at islam som begrep har en mengde ulike assosiasjoner. Videre har ikke islam noen sentral læreinstusjon.⁸⁰ Ingen har dermed rett til å utstede universale dogmeerklæringer om hva islam skal bety og muslimer skal tro.

Orientalisme innebærer at det eksisterer fundamentale forskjeller mellom vestens og orientens samfunn, kultur og mennesker. Islam blir gjennom orientalisme brukt som en kategori på alt det vi i vesten oppfatter som annerledes.⁸¹

Amina Wadud problematiserer at en ved forskning på andre religioner skiller mellom den politiske og den hellige dimensjonen i religionen. For eksempel i forskning på jødedom betegnes den hellig religiøse dimensjonen som jødedom, mens den politiske dimensjonen er sionisme. På denne måten skapes det et skille mellom disse to ulike sfærene. I forskningen

⁷⁸ Med muslimske land mener jeg land hvor flertallet av innbyggerne er muslimer, se tabell 1. I litteraturen veksles det mellom uttrykkene islamske, muslimske, arabiske og land fra Midtøsten, alt etter forskerens uttryksmåte og forskningsområde.

⁷⁹ Jones 1990:145

⁸⁰ Vogt, Kari (1995) *Islams hus Verdensreligion på fremmarsj*, Cappelen, Oslo:120

på islam finnes ikke tilsvarende begrep for å skille mellom den politiske og hellige dimensjonen. Dette innebærer at begrepet islam aldri har én bestemt mening.⁸² Videre skriver Wadud at å definere islam er å ha makt over begrepet, og at mangelen på en bestemt definisjon fører til forvirring over hva begrepet skal inneholde.⁸³

Alle disse aspektene; at det ikke finnes en sentral læreinstusjon, utspredelsen over tid og land, orientalismen, og at det ikke eksisterer et forskerskillet mellom den politiske og den hellige dimensjonen i islam, gjør det vanskelig å definere islam. Som nevnt tidligere i oppgaven medfører dette at islam blir brukt som forklaring på ulike fenomener, som høy fertilitet. Dette til tross for islams størrelse i verden i dag.

4.2 Islams utbredelse i verden

En femtedel av verdens befolkning, eller ca 1,25 milliarder mennesker, er muslimer. Dette gjør islam til verdens neste største religion. Den største er kristendommen hvor størrelsesforholdet er ca. ti kristne for hver sjetten muslim i verden. Muslimer er majoritetsbefolkning i 48 ulike land, de fleste av disse ligger i Asia eller Afrika. Bare en tredjedel av muslimene i verden lever i Midtøsten, definert som hele den arabiske delen av verden fra Marokko til den arabiske halvøy, Israel, Palestina, Iran og Tyrkia. De fire største muslimske statene, målt i antall muslimer, er Indonesia, Pakistan, Bangladesh og India. I alle disse statene lever det over 100 millioner muslimer.⁸⁴ Iran er det største shiamuslimske staten i verden med en befolkning på 70 millioner mennesker.

⁸¹ Said 2001:7

⁸² Wadud 2006:57

⁸³ For en bredere diskusjon om islam som begrep se for eksempel Wadud 2006:17

⁸⁴ Brown, Carl L. (2000) *Religion and state The Muslim Approach to Politics*, Columbia University press, New York:9

Tabell 1

Befolkningsstørrelse, prosentvis andel muslimsk befolkning, fertilitet, og myndighetenes syn på fertilitetsnivået og politikk på tilgang til moderne prevensjonsmetoder i land med 75 prosent eller flere muslimer

Land	Total befolkning (avrundet 000.000)	Prosentvis muslimsk befolkning	Total fruktbarhetsrate	Myndighetenes syn på fertilitetsnivået	Myndighetenes policy på tilgang på prevensjon
Afghanistan	24,8	99 %	6,8	Tilfredsstillende	Indirekte støtte
Algerie	30	99,9 %	2,5	For høy	Direkte støtte
Azerbajjan	7,7	93,4 %	1,8	Tilfredsstillende	Direkte støtte
Bahrain	0,6	81,8 %	2,7	Tilfredsstillende	Direkte støtte
Bangladesh	127,6	88,3 %	3,3	For høy	Direkte støtte
Comoros	0,5	99,3 %	6,8	For høy	Direkte støtte
Djibouti	0,7	97,2 %	5,9	For høy	Direkte støtte
Egypt	63,3	90 %	3,2	For høy	Direkte støtte
Gambia	1,3	95 %	5,6	For høy	Direkte støtte
Guinea	7,5	86,9 %	6,0	For høy	Direkte støtte
Indonesia	203	87,2 %	2,6	For høy	Direkte støtte
Iran	61,5	99 %	2,0	For høy	Direkte støtte
Irak	21,7	97 %	5,0	Tilfredsstillende	Direkte støtte
Jordan	4,7	96,5 %	3,7	For høy	Direkte støtte
Kuwait	1,9	85 %	4,0	Tilfredsstillende	Indirekte støtte
Libya	5,7	97 %	3,6	Tilfredsstillende	Ingen støtte
Maldivene	0,3	100 %	3,7	For høy	Direkte støtte

Land	Total befolkning (avrundet 000.000)*	Prosentvis muslimsk befolkning*	Total fruktbarhets-rate**	Myndighetenes syn på fertilitetsnivået**	Myndighetenes policy på tilgang på prevensjon**
Mali	10,1	90 %	7,0	For høy	Direkte støtte
Mauritania	2,5	99,5 %	5,9	Tilfredsstillende	Direkte støtte
Marokko	28,1	99,8 %	2,5	For høy	Direkte støtte
Niger	9,7	88,7 %	8,0	For høy	Direkte støtte
Oman	2,4	87,7 %	4,1	For høy	Ingen støtte
Pakistan	141,9	95 %	4,8	For høy	Direkte støtte
Qatar	0,6	95 %	4,0	Tilfredsstillende	Direkte støtte
Saudi Arabia	20,8	96,6 %	4,8	Tilfredsstillende	Indirekte støtte
Senegal	9,7	92 %	5,1	For høy	Direkte støtte
Somalia	6,8	99,9 %	5,1	Tilfredsstillende	Indirekte støtte
Sudan	33,6	72 %	5,4	For høy	Direkte støtte
Syria	15,3	86 %	3,8	Tilfredsstillende	Direkte støtte
Tajikistan	6,1	85 %	3,1	For høy	Direkte støtte
Tunisia	9,4	99,5 %	2,0	For høy	Direkte støtte
Tyrkia	64,6	99,8 %	2,5	For høy	Direkte støtte
Turkmenistan	4,7	87 %	2,9	Tilfredsstillende	Ingen støtte
De forente arabiske emirater	2,7	96 %	2,5	For lav	Ingen støtte
Usbekistan	24,1	88 %	2,9	Tilfredsstillende	Direkte støtte
Yemen	16,4	99,9 %	7,0	For høy	Direkte støtte

Kilder: * Brown, Carl L. (2000) *Religion and State The Muslim Approach to Politics*, Columbia University press, New York:13. ** Roudi-Fahimi, Farzaneh (2004), "Islam and family planning", *Mena policy briefs*, Population Reference Bureau, www.prb.org:7

I denne tabellen viser den første kolonnen størrelsen på befolkningen, kolonne nummer to viser andel muslimer. Tredje kolonne viser total fertilitets rate, gjennomsnittlig antall barn per kvinne gjennom livet. Den fjerde kolonnen viser myndighetenes syn på fertilitetsnivået. Siste kolonne viser myndighetenes politiske linje i støtte til tilgang på prevensjon enten direkte gjennom myndigstes basert utvalg og distribusjon eller indirekte gjennom støtte til andre forhandlere. FN har siden 1970-tallet regelmessig innhentet opplysninger om myndigheters syn på fertilitet og befolkningspolitikk. Ifølge FN-rapporten "World Population Policies 2003" oppgir ingen islamske land at de aktivt begrenser innbyggernes tilgang til, og informasjon om, familieplanlegging.⁸⁵

4.3 Loven i islam

Sharia, den islamske loven, er ifølge Joseph Schacht en manifestasjon og en sammenfatning av islamsk tankegang. Å leve etter *sharia* er å leve i pakt med Gud.⁸⁶ Kari Vogt hevder i boken *Islam – tradisjon, fundamentalisme og reform* (2005) at *sharia* i en vid betydning omfatter troslære og etikk like mye som rettslære, og at *sharia* kan brukes som et synonym til islam.⁸⁷ *Sharia* blir ofte brukt som forklaring på ulike islamske fenomener, uten at det redegjøres for begrepets kompleksitet. Jeg har tidligere i oppgaven demonstrert hvordan islam som begrep mangler en klar definisjon. Hvis *sharia*, som Kari Vogt hevder, kan brukes som et synonym til islam, innebærer dette at også *shariabegrepet* mangler en klar definisjon. Jeg vil her først demonstrere *sharias* historiske kontekst og viktigheten av *fiqh*, ofte forstått som den menneskelige forståelsen av *sharia*. Jeg vil så se islam og *sharia* i forhold til temaer som er sentrale for fruktbarhet, som ekteskap, prevensjon, kjønnslemlesting, polygami, abort og amming.

4.3.1 Loven og fiqh

Basim Musallam skriver at det var loven som ga islamsk religiøs praksis sin form. Muslimers forsøk på å løse vanskeligheter tilknyttet samfunnet og historien er reflektert

⁸⁵ Roudi-Fahimi (2004) "Islam and family planning", *Mena policy brief*, Population reference bureau, www.pbr.org:6

⁸⁶ Schacht, Joseph (1982) *An introduction to Islamic Law*, University Press, Oxford:1

⁸⁷ Vogt, Kari (2005) *Islam - tradisjon, fundamentalisme og reform*, Cappelen forlag, Oslo:80

gjennom den islamske loven.⁸⁸ Islamsk rettstenking omhandler alle emner, og alle menneskelige handlinger blir rangert i en skala med fem grader:

I-----I-----I-----I-----I				
<i>Fard</i>	<i>mandub</i>	<i>mubah</i>	<i>makruh</i>	<i>haram</i>
Gudgitt plikt	anbefalt	nøytralt	forkastelig	forbudt

Som vi ser, kan en handling variere fra å være en gudgitt plikt til å være en forbudt gjerning.

Den islamske loven, *sharia*, må forstås i tilknytting til et annet begrep, nemlig *fiqh*, som betyr kunnskap eller forståelse, og som kan oversettes med islamsk rettslære. Der *sharia* kan ses som en hellig lov og evig norm, er *fiqh* studiet av denne normen og den menneskelige forståelsen av den.⁸⁹ Det er et ønske om å forstå Guds vilje, for så å kunne implementere denne, som ligger til grunn for islamsk lov.⁹⁰

Forskjellen mellom shia- og sunniteologi er liten, og historisk sett har skillet vært flytende.⁹¹ De store lærde mestrene hadde tilhengere fra ulike lovskoler når de underviste i islam. Jeg vil nå presentere disse hver for seg i henhold til loven og ulike lovskoler. Hvis det ikke spesifiseres shia- eller sunniislam, refererer begrepet islam til begge retningene.

4.3.2 Lovens røtter i sunniislam

I gamle håndskrifter avbildes loven som et tre, med fire dype røtter og en solid stamme med mange grener. Symbolsk skal dette bety at loven har fire røtter som den bygger på, disse røttene sikrer grenene, de ulike lovområdene, vekst og blomstring.⁹² Den førte roten og viktigste rettslige kilden til *sharia* er Koranen, den hellige boken som ble åpenbart for profeten. Koranen dekker ikke alle lovfelt, og det finnes maksimalt 500 vers av juridisk karakter. Dette har ført til en interesse for den andre roten, profetens liv og tradisjon, hans *sunna*. En *sunna* er en samling av *hadith*, små fortellinger til veiledning og etterfølgelse. På samme måte som profetens etterfølgere henvendte seg til ham for råd og veiledning da

⁸⁸ Mussalam 1983:viii

⁸⁹ Vogt 2005:80f

⁹⁰ Esposito, John L og DeLong-Bas, Natana J (2001) *Women in Muslim family law*, Syracuse University press, New York:9

⁹¹ Vogt 2005:204,189

han levde, ble livet hans et eksempel til etterfølgelse etter hans død. Viktigheten av profetens *sunna* kan en for eksempel finne i Koranen, sure 33, vers 21; ”I Guds sendebud har dere hatt et godt eksempel, for den som setter sitt håp til Gud og den ytterste dag, og stadig kommer Gud i hu”.⁹³ *Hadithene* om profeten og hans nærmeste ble ikke samlet og skrevet ned før på 900-tallet e.v.t. Ettersom fortellingene overlevde som muntlig tradisjon i nærmere 300 år, har dette ført til tvil og uenighet, som fremdeles eksisterer, om hvilke *hadither* som er ekte og hvilke som er fabrikkerte.⁹⁴

I tillegg brukes juridiske prinsipper i vurderinger av om en handling er forenlig med islam eller ikke. Primære prinsipper og de to siste røttene er *qiyas* og *ijma*. *Qiyas* betyr forståelse gjennom analogi. Gjennom *qiyas* kan en bruke en lovbestemmelse nevnt i teksten på et tilfelle som ikke er nevnt i teksten, men som har en vesentlig likhet med det første. *Ijma* betyr konsensus. Profeten Muhammed skal ha sagt at ”Min *umma* (fellesskap) skal aldri enes om en villfarelse”. Ifølge John L. Esposito utviklet *ijma* seg som en naturlig måte å løse problemer på og som en forsikring mot feiltolkninger av jurister på egenhånd. Han skiller mellom to former for *ijma*, konsensus mellom jurister om en spesiell sak eller tolkning av teksten, og konsensus blant alle muslimer som for eksempel i de daglige fem bønnene.⁹⁵

Det viktigste prinsippet i sunniislam er *taqlid*, etterligning. Fra 1500 tallet e.v.t ble det bestemt at *itjihads* porter var stengt. Egentenking kunne føre til tvilsomme nytolkninger. Dette synet ble enerådende i sunniislam.⁹⁶ I senere tid har *taqlid* blitt utfordret av moderne reformister som hevder *taqlid* har medført kulturell og intellektuell stagnasjon.

4.3.3 Lovskoler i sunniislam

Madhab, oversatt som lovskole, er betegnelsen på grupperinger som gikk sammen for å diskutere juridiske aspekter ved Koranen, profetens tradisjon og islamsk rettstenking. Før 1300-tallet e.v.t eksisterte det en mengde slike lovskoler. Fire av disse har overlevd frem til i dag. Tre av disse er oppkalt etter juristene som grunnla skolene. Hanafi-skolen er oppkalt etter Abu Hanifa (699-767), maliki-skolen etter Malik Ibn Anas (713-795) og shafi’i-skolen etter Muhammad ibn Idris al-Shaf’i (767-820). Den fjerde skolen, hanbali-skolen, er

⁹² Vogt 2005:90

⁹³ *Koranen* (2000) Tilrettelagt i oversettelse av Einar Berg, Den norske bokklubben, Oslo:299

⁹⁴ En diskusjon om fabrikkering av hadither og ulike forskerstandpunkt kan en finne hos Hallaq, Wael B. (1997) *A history of Islamic Legal Theories An Introduction to Sunni Usul al-fiqh*, Cambridge University Press, Cambridge:3

⁹⁵ Esposito og DeLong-Bas 2001:7

oppkalt etter ibn Hanabal (780-855). Han var ikke jurist, men ekspert på profetens tradisjon.⁹⁷

Hanafi-skolen er i dag den største av disse skolene, og over en tredjedel av verdens muslimer følger denne lovskolen. Hanafi dominerer i Bangladesh og Pakistan, og som offisiell lovskole for det ottomanske riket fikk den stor utbredelse i Midtøsten og på Balkan. Også Øst-Afrika og store deler av Sentral-Asia er Hanafi-områder.⁹⁸ Hanafi-skolen er relativt liberal, spesielt i henhold til personlig frihet og kvinners rettigheter i ekteskapsinngåelse.⁹⁹

4.3.4 Kort presentasjon av shiaislam

Shiaislam har alltid vært i mindretall, og i dag finnes det mellom 10 og 15 prosent shia-muslimer. Shiamuslimenes splittelse fra sunni skyldes strid om hvem som skulle lede muslimene etter profetens død. Shiamuslimene mente det var profetens nærmeste familie som skulle lede muslimene. Siden Muhammed selv ikke hadde noen sønner, ble shiamuslimene enige om at det var nevøen Ali og hans mannlige etterkommere som skulle være leder eller *imam*. *Imam* betyr ”den fremste” og kan oversettes med leder, mester eller forbilde. Tanken om Alis privilegier ble utviklet til en doktrine om *imamenes* guddomlige natur og overnaturlige egenskaper. Det er denne doktrinen og læren om *imamen* som er den største forskjellen mellom shia- og sunniislam.¹⁰⁰

Shiaislam ble senere splittet i forskjellige retninger etter interne stridigheter om hvem som skulle være neste imam i arverekkefølgen. Den største av disse gruppene er tolverskolen, *ithna ashariyya*. Tolver-skolen vil heretter bli betegnet som shiaislam og det er denne retningen oppgaven vil utlegge om. De hellige fortellingene om de tolv *imamenes* liv og død, alle ble myrdet, spiller en fremtreden rolle i shiaislamsk teologi. Den tolvte *imam*, Muhammad al-Mahdi måtte flykte og gjemme seg, ettersom hans liv var i fare. Siden har han levd i ”den store okkultasjon”. Det vil si at han lever, men er skjult for tilhengerne sine. Han skal en dag vende tilbake og opprette et rettferdig gudsrike som skal styre på jorden frem til dommens dag.¹⁰¹

⁹⁶ Vogt 2005:92

⁹⁷ Vogt 2005:88

⁹⁸ Vogt 2005:89

⁹⁹ Esposito, John L (2003) The Oxford Dictionary of Islam, Oxford University Press, New York:107

¹⁰⁰ Vogt 2005:188

¹⁰¹ Vogt 2005:203

Lovens røtter i shiaislam er litt ulike fra lovens røtter i sunniislam. Lovens røtter i shiaislam er skriften, sunna, intellektet og konsensus. Skriften, Koranen, er den samme i shia- og sunniislam. Når det gjelder profetens sunna, er den i shiaislam utvidet til å også inkludere *imamenes* egne belæringar. Intellektet betyr å komme frem til rettsgyldige svar gjennom logiske resonnementer. *Itihad*, egentolkning, er således blitt anerkjent som en tradisjon i shiamuslimsk rettstenkning. Dette til forskjell fra sunniislam.¹⁰² Konsensus blir i shiaislam definert som enighet blant de lærde om *imamenes* vilje. Den tolvte *imam* styrer fellesskapet i viktige saker, og det er de lærdes oppgave å avdekke hans vilje. Når denne er avdekket, kan *imamens* vilje legges til grunn for nye rettsavgjørelser.

Den shiaislamske lovskolen heter *Jafari* og er oppkalt etter den sjette imamen Jasfar al-Sadiq (702-765). *Jafari*-skolen ble i 1959 anerkjent som den ”femte” lovskole sammen med de fire sunnilovskolene av al-Azharuniversitetet i Kairo.¹⁰³

4.3.5 Loven og staten

Forholdet mellom staten og loven endret seg da de moderne muslimske nasjonalstatene ble dannet på begynnelsen av 1900-tallet. Tidligere hadde sharialoven ikke blitt identifisert med de ulike herskerne. Det var herskerne som delvis hentet sin legitimitet fra sharia, ikke omvendt. Dette forandret seg med de nye nasjonalstatene, hvor myndighetene både orienterte seg mot vestlige styringsmønstre og var under internasjonalt press for å modernisere staten og loven. Sekularismen dominerte, både politisk og intellektuelt. Dette medførte en kodifisering av lovsystemet etter vestlig modell.¹⁰⁴ En viktig konsekvens av kodifiseringsreformen av islamsk lov var at lovutforming og lovgivning ble flyttet fra de rettslærdes domene og over til nasjonalstatens lovgivende forsamling.¹⁰⁵

En kodifisering innebærer at loven blir systematisert i artikler og paragrafer. Videre innebær kodifisering at de muslimske nasjonalstatene måtte ta stilling til i hvilken grad sharia skulle influere lovverket etter frigjøringen fra kolonistyre, det vil si på 1950-tallet. De muslimske nasjonalstatene valgte her mellom tre løsninger: 1) Beholde og kodifisere *fiqh* i familierettslige lovsaker som ekteskap, skilsmisse og arv, men ikke anvende *fiqh* på andre

¹⁰² Vogt 2005:208f

¹⁰³ Esposito 2003:154, Al-azhar universitet er en islams eldste læresteder og en autoritet på korantolkninger og politikk utforming, Esposito 2003:32, Vogt 2005:98

¹⁰⁴ Mir-Hosseini, Ziba (1999) *Marriage on Trial, A Study of Islamic Family Law*, Tauris, London:10

¹⁰⁵ Hallaq 1997:260

rettslige områder 2) å fjerne *fiqh* på alle rettslige områder, og å erstatte islamsk lov med vestlig inspirert lov eller 3) å beholde eller gjeninnføre islamsk lov på alle rettslige områder.

Et flertall av statene valgt den første løsningen, islamsk inspirert lov på familie og arvesaker, og vestlig lov på andre rettslige områder. Tyrkia var det eneste muslimske nasjonen som valgte den andre løsningen som innebar kun sekulær eller vestlig lov. Enkelte islamske stater, deriblant Iran, valgte den tredje løsningen som innebærer at hele lovsystemet skal baseres på sharia og at alle lover skal være i samsvar med lovgiverens forståelse av sharia.¹⁰⁶

Kodifiseringen medførte altså at alle muslimske land i dag, utenom Tyrkia, har sharia, eller lovgivers forståelse av sharia som utgangspunkt for familielovgivning. En reform av familielovgivning har medført en sterkt politisert debatt. Kjønnsførståelse er en sentral del av denne debatten, noe som reflekterer et skifte i muslimske kvinners posisjon.

4.4 Kjønn i islam

Flere forskere mener at islam utgjør et hinder for familieplanlegging og prevensjonsbruk og ofte argumenteres det med kvinners stilling i islam som en forklaring på den høye fruktbarheten. Dette er hva Obermeyer kalte en triangelargumentasjon. I stedet mener hun at det er den politiske konteksten som avgjør både kvinners autonomi og befolkningspolitikken. Jeg vil nå redegjøre for ulike teoretiske synspunkt i diskursen om kvinners stilling i islam.

4.4.1 Ulike teoretiske utgangspunkt

Kvinnens status i islam er et kontroversielt tema og utgjør i dag ofte sentrum i konflikten mellom "islam" og "vesten". Derfor er det viktig å klargjøre de ulike nivåene denne diskursen foregår på. Ifølge sosialantropologen Ziba Mir-Hosseini er det tre ulike nivåer i diskursen vedrørende kjønn og islam. Det første skillet en kan gjøre er mellom teori og praksis. Med praksis mener jeg her den opplevde virkeligheten av kjønn gjennom individer og samfunn. Den opplevde virkeligheten er hvordan muslimske kvinner og menn erfarer

¹⁰⁶ Vogt 2005:97

faktiske muligheter, makt, kontroll over ressurser og seg selv, arbeids- og utdanningsmuligheter, kjønnsroller og kjønnsrelasjoner.¹⁰⁷

På det teoretiske planet finnes det to ulike nivåer; den generelle diskusjonen vedrørende kjønn i islam og den spesifikke diskusjonen relatert til kjønn som del av lokal og nasjonal politisk ideologi. Den første av disse nivåene er kjønn og kjønnssystem forstått gjennom tolkninger av hellige tekster. Disse tolkningene blir igjen brukt som legitimering av ulike ideologiske syn på kjønn. Det andre nivået omhandler en partikulær historisk kontekst som utvikler en egen lokal diskurs om kvinner og kjønn.¹⁰⁸ Jeg vil nå eksemplifisere begge disse teorinivåene.

Den toneangivende muslimske forfatteren S. Abul A`la Mawdudis¹⁰⁹ bok *Purdah and the status of women* (1972) er et eksempel på en kjønnsforståelse som grunner i en forståelse av Guds skaperverk som todelt og komplementært.¹¹⁰ Grunnlag for en slik forståelse finner Mawdudi i Koranen, sure 51, vers 49:

*Alt har Vi skapt parvis, så dere må komme til ettertanke.*¹¹¹

I en slikt todelt forståelse av menneskeheten er mannen representant for det maskuline og aktive, og kvinnen er representant for det feminine og passive:

*”Activity” in itself is naturally¹¹² superior to “passivity” and femininity. This superiority is not due to any merit in masculinity against any demerit in femininity. It is rather due to the fact of possessing natural qualities of dominance, power and authority. A thing that acts upon something else is able to do so on account of its being dominant, more powerful and impressive. On the other hand, the thing that submits and yield, behaves so simply because it is by nature passive, weaker and inclined to be impressed and influenced.*¹¹³

Videre skriver han:

*And since in the sexual life man has been made active and woman passive, she has been endowed with those very qualities alone which help and prepare her for the passive role in life only.*¹¹⁴

¹⁰⁷ Mir-Hosseini 1993:3

¹⁰⁸ Mir-Hosseini 1999:3

¹⁰⁹ Abul A`la Mawdudis navn blir stavet på en rekke ulike måter, hos forskjellige forfattere. For eksempel står det Abul A`la Mawdudi utenpå boken hans. Jeg har valgt å stave navnet hans på samme måte som Kari Vogt (2005) gjør i *Islam - tradisjon, fundamentalisme og reform*, Cappelen, Oslo:251

¹¹⁰ Mawdudi (Mawdudi), Abul A`la (1995 (1972)) *Purdah and the status of woman in Islam*, Islamic Publications, Lahore

¹¹¹ Koranen 2000:383

¹¹² Når Mawdudi refererer til naturen og hva som naturlig, er det inneforstått at natur og islam er synonyme, islam er natur. Mawdudi 1995:212

¹¹³ Mawdudi 1995:134

¹¹⁴ Mawdudi 1995:120

Allerede fra fosteret starter sin kjønnsformasjon utvikler mann og kvinne seg forskjellig. Noe som tilsier at de fra naturens side ikke er pålagt like arbeidsoppgaver, eller ansvar. Sentralt i Mawdudis argumentasjon er at kvinner er underlagt menstruasjonssyklusen og graviditet lengre og kortere perioder av livet. Dette pålegger henne det naturlige ansvar for videreføringen av menneskerasen. Å pålegge en kvinne å utføre mannens jobb er ikke bare urettferdig mot kvinnen, men strider også mot Guds logiske vilje og utforming av naturen.

*This is the division of labour which nature herself has devised between the sexes. All the researches that have been carried out so far in biology, anatomy, psychology, and sociology point to the same division [...]. Thus a righteous civilization is the one which jealously guards this natural division of labour which provides the woman her rightful and honourable place in society, which recognize her social and economic rights, which loads her only with the domestic duties and which makes man responsible for all outdoor duties including the duty of supporting and protecting the family.*¹¹⁵

Et motsvar til denne forklaringen og teoretiseringen er Asma Barlas feministiske nytolkning av Koranen i *Beliving women in islam* (2002). Barlas hevder prinsippet om *tawhid*, Guds enhet, tilsier at den tradisjonelle inndelingen av kjønn i to motpoler ikke eksisterer i islam. Eksempler på *tawhid* kan en finne i Koranen sure 112, vers 1-4;

*Si: "Han er Gud, En. Gud, den Evigvarende. Ikke har Han avlet noen, ei heller er Han selv blitt avlet. Ingen er hans like."*¹¹⁶

Gud er absolutt og hans natur er enhet. En oppdeling i to komplementære motpoler er umulig. Barlas skriver; "thus the very manner in which the Quran describes God's unity rules out binary modes of thinking that structure patriarchal thought."¹¹⁷ Barlas skriver om det maskuline og det feminine at Guds egenskaper ikke kan kvalifiseres til det ene eller andre. Gud besitter egenskaper vi klassifiserer som feminine, som å være kjærlig, god, tålmodig, tilgivende, og hengivende, men Gud er også sterk, maktfull, rettferdig og bestemmende, egenskaper vi ser på som maskuline. Dette fraværet av polaritet, definerer ikke bare Gud og Guds virkelighet, men også menneskenes virkelighet. Dette betyr at mennesker ikke besitter komplementære egenskaper, derimot har både kvinner og menn maskuline og feminine karaktertrekk. Både menn og kvinner er skapt i Guds bilde og manifesterer derfor helheten og enheten.

¹¹⁵ Mawdudi 1995:121

¹¹⁶ Koranen 2000:489

¹¹⁷ Barlas, Asma (2002) "Beliving in women" in *Islam Unreading patriarchal interpretations of the Qur'an*, University of Texas Press, Austin:96

Et spesifikt eksempel på tolkning av kjønn i islam i en nasjonal kontekst er forbudet for kvinner mot å kjøre bil i Saudi-Arabia. Dette forbudet ble utfordret av en kvinnegruppe i 1990. Kvinnegruppen sendte et brev til prins Salman, guvernør i Riyadh, med en tolkning av sharia som inkluderte at det var tillatt for kvinner å kjøre bil. I argumentasjonen henviste de til profetens første samfunn, hvor kvinnene hadde spilt en viktig rolle i utviklingen av samfunnet. På samme måte ønsket disse kvinnene nå å spille en viktig rolle i utviklingen av Saudi-Arabia. Dette kravet ble imidlertid avvist. Det religiøse rådet i Saudi-Arabia avgjorde at beskyttelse av kvinner var viktigere enn å etterfølge eksemplet fra profetens første samfunn. De fastsatte at kvinner ikke kan gis tillatelse til å kjøre bil fordi det kunne utsette kvinnene for skade, noe som var ikke-islamsk.¹¹⁸ Det finnes ingen andre islamske land i verden som har tolket sharia på lik måte og innført forbud mot at kvinner kan kjøre bil. Dette viser at det ikke finnes noen enighet innen islam vedrørende kjønn og kjønnsroller. Kvinners og menns muligheter og roller innen islam vil være ulike avhengig av den politiske konteksten. I det empiriske materialet vil jeg vise to ulike politiske kontekster og således to ulike kjønnsforståelser, begge innen en islamsk statlig kontekst.

4.4.2 Empiriske undersøkelser

Flere empiriske undersøkelser viser også at muslimske kvinner ikke har noen mindre grad av autonomi enn kvinner fra andre religioner.¹¹⁹ Et forsøk på en slik empirisk sammenligning av kvinners status i henhold til religion og fruktbarhet har blitt gjennomført av Phillip S. Morgan, Sharon Stash, Herbert L. Smith og Karen Oppenheim Manson, som i en artikkel etterprøver hypotesen om at høyere fertilitet hos muslimer skyldes at kvinnelige muslimer har mindre autonomi. I over 50 asiatiske lokalsamfunn i fire land finner Morgan et al. 14 eksempler på muslimer og ikke-muslimer som deler alle karakteristikkene utenom religion. I de fleste av disse samfunnene hadde muslimer flere barn, og ønsket seg flere barn enn ikke-muslimer. For å sjekke hvorvidt dette skyldtes lavere autonomi, ble de muslimske og ikke-muslimske kvinnene målt i henhold til tre aspekter, 1) mobilitet, det vil si om kvinnen behøver tillatelse for å kunne dra ulike steder, som for eksempel helseklinikken, 2)

¹¹⁸ Doumato, Eleanor Abdella (1995) "The ambiguity of "Sharia" and the Politics of "Rights" in Saudi Arabia" i Afkhami, Mahnaz (red): *Faith and Freedom Women's human Rights in the Muslim World*, Syracuse University Press, New York:141

¹¹⁹ Morgan, S. Phillip og Stash, Sharon og Smith, Herbert L og Mason, Karen Oppenheim (2002) "Muslim and non-muslim Differences in Female Autonomy and Fertility: Evidence from four Asian Countries", *Population and Development Review*, Vol. 28, Nr. 3: 515-537, Jejeboy, Shiren J. og Sathar, Zeba A. (2001) "Womens Autonomy in India and Pakistan: The influence of Religion and Region", *Population and Development Review*, Vol. 27, Nr. 4:687-712

muligheter for medbestemmelse i økonomiske spørsmål og 3) ektemannens fysiske og psykiske kontroll over kvinnen til daglig.¹²⁰ I undersøkelsen fant de veldig svake sammenhenger mellom religion og kvinners autonomi. Deres konklusjon er at ” autonomy differentials do not explain the greater pronatalist attitudes of the Muslim communities we have studied”.¹²¹ De undersøkte også om det var sosioøkonomiske forhold som gjorde at muslimske kvinner ønsket og hadde flere barn enn ikke-muslimer. Men de fant ingen støtte i dataene for denne årsakssammenhengen. Fordi de forsker komparativt på muslimer og ikke-muslimer med differensiert sosioøkonomisk bakgrunn i en bred sammenheng, mener de at de kan trekke generelle slutninger av materialet sitt. En mulig forklaring ifølge Morgan et al. kan være gruppeidentitet og en ugunstig politisk situasjon, med andre ord minoritetsgruppehypotesen. Minoritetsgruppehypotesen innebærer at enkelte minoritetsgrupper gjennom fruktbarhet vil forsøke å maksimere sin sikkerhet, sosiale mobilitet eller begge deler. Religion er politikk i denne regionen, og konflikter mellom religiøse grupper er sentrale i sør- og sørøst asiatiske kulturer, hevder Morgan et al., og skriver:

*”...the Muslim community response to these concerns, especially when they are minority, is a stronger emphasis on aspects of family life conducive to childbearing and opposition to particular forms of birth control, for example sterilization”.*¹²²

De understreker at den islamske læren vedrørende kvinner og prevensjonsbruk er åpen for ulik tolkning, og at dette kun er en ad hoc forklaring ettersom de ikke testet andre hypoteser. Forskernes data demonstrerte en klar trend hos muslimer til å ha og å ønske seg flere barn. Samtidig fant de ingen årsak til denne sammenhengen. Verken økonomisk situasjon eller kvinnenes autonomi var ulik blant muslimer og ikke-muslimer. Dette gjorde at de lanserte minoritetsgruppehypotesen som en årsaksforklaring, selv om de ikke kan bevise denne. Samtidig understreker de at minoritetsgruppehypotesen er en mulig forklaring fordi den politiske konteksten tilsa dette. Dette er i samsvar med oppgavens hypotese om at det er den politiske konteksten som tilsier fertilitetsnivået.

¹²⁰ Morgan et al 2002:523, se artikkel for mer detaljert forklaring av måleindikatorene

¹²¹ Morgan et al 2002:533

¹²² Morgan et al 2002:534

4.5 Islamsk lov og fruktbarhet

Jeg vil her gjennomgå noen sentrale emner med betydning for befolkningspolitikk og fruktbarhet. Ikke alle emnene er spesifikke islamske slik som polygami, kjønnslemlesting og ære/skambegrepet. Jeg har allikevel valgt å skrive kort om disse begrepene fordi de forbindes med islam.

4.5.1 Ekteskap

Ifølge Basim Mussallam som står bak boken *Sex and society in Islam* (1983) er ekteskapet som seksuell institusjon nøkkelen til å forstå en mengde relaterte emner, for eksempel prevensjon. Han beskriver den historiske, og juridiske debatten omkring prevensjon i islam. Musallam peker på store religiøse forskjeller mellom kristendom og islam i forståelsen av ekteskap og prevensjon i middelalderen. I kristendom var ekteskapene monogame og permanente, oppløselig kun ved døden. I islam var ekteskap polygamiske, og oppløselige gjennom skilsmisse. Forståelsen av ekteskap som uoppløselige, og muligheten for sex med konkubiner (kvinnelige slaver) var faktorer som medførte at fødselskontroll ble tillatt i middelalderen i den islamske verden.¹²³

Ekteskaps- og skilsmisselovgivning innenfor islam varierer mye fra sted til sted beroende på den historiske konteksten og den politiske, sosiale og økonomiske situasjonen. Det er likevel noen fellestrekk, og jeg vil her kort presentere disse.

All seksuell omgang og reproduksjon i islam er i dag konstituert i ekteskapet og familien. All seksuell omgang utenfor ekteskapet, *zina*, er i islam i dag straffbart.¹²⁴ I islam blir ekteskapet forstått som en kontrakt som inngås mellom to parter.¹²⁵ En kontakt og *mahr*, brudegave er det som i dag vanligvis ses som nødvendig for at ekteskap skal bli kjent gyldig. Men lokale skikker og lover kan spesifisere andre forhold. I all moderne muslimsk lovgivning har mannen rett til å gifte seg med en ikke-muslimsk kvinne. En muslimsk kvinne, derimot, har ikke lov til å gifte seg med en ikke-muslimsk mann. I de aller fleste lovgivninger har mannen uhindret rett til å skille seg, kvinnen møter juridiske hindringer i å

¹²³ Mussalam 1983:11

¹²⁴ Pearl, David og Menski, Werner (1998) *Muslim Family Law*, Sweet og Maxwell, London:24, 185

¹²⁵ Pearl og Menski 1998:139

oppnå skilsmisse og foreldrerett over barn. Mannen har plikt til å materielt underholde sin kone og sine barn. Kvinnen har rett til å eie og å disponere privat eiendom.¹²⁶

I shiaislam har en i tillegg *muta*-ekteskap som er tidsbegrenset ekteskap. *Muta*-ekteskap er i dag tillatt i Iran. Et *muta*-ekteskap avtales mellom en mann og en ugift kvinne som en muntlig avtale med varighet fra en time til et år. Formålet med denne type ekteskap er seksuelle gleder og ikke reproduksjon, og *muta* kan oversettes direkte med ”ekteskap for lyst”. Etter ekteskapet skal kvinnen gjennomgå en *iddah*, en tre måneders pause fra all seksuell omgang. Dette for at en ved eventuell graviditet skal kunne vite hvem som er faren. Sunnimuslimske jurister tar avstand fra denne type ekteskap.¹²⁷

Ekteskapet er basis for familieformasjon i islam og blir sett som et ideal. Ifølge al-Ghazali er det fem goder ved ekteskapet; reproduksjon, tilfredsstillelse av seksuelle begjær, føre husholdet inn i ordnede former, vennskap, og selvdisiplin i søken etter å forsørge kone og barn. Den første av disse fordelene, reproduksjon, er den viktigste og hovedårsaken til at ekteskapet ble institusjonalisert. Målet er å sørge for en bærekraftig avstamning så det alltid vil finnes mennesker på jorden.¹²⁸

Ekteskapet er en del av profetens tradisjon. En *hadith* forteller om hvordan profeten tok avstand fra sølibat;

Three groups of people came to the residence of the Prophet to ask about his mode of worship. When they were told of it, they seemed to have belittled it (They expected more). Then they said “Where are we comparing to the Prophet (PBUH)? He has already been forgiven by Allah for everything that he did ore would do”.

Then one of them said “As far as I am concerned, I will pray all night forever”; another said “And I will fast continuously”; still one another one said “I will desert women and I will never marry”.

When the Prophet (PBUH) returned, he asked them “Are you the ones who said so and so?” And solemnly stated: “By Allah I am more God-fearing and devoted than you. Nevertheless, I fast and break my fast, I pray and go to sleep, and I marry. He who deviates from my way is none of me”.¹²⁹

Også i Koranen er det vers som oppfordrer til ekteskap og understreker fordelene av å gifte seg, i sure 30, vers 21 står det:

¹²⁶ Esposito 2003:193

¹²⁷ Esposito 2003:221

¹²⁸ al-Ghazali, Abu Hamid Muhammad ibn Muhammad (1984) *Marriage and sexuality in Islam*, A Transilation of al-Ghazali Book on the Etiquette of Marriage from the Ihya, University of Utah Press, Salt Lake City:53

¹²⁹ Omran 1994:16

Blant Hans tegn er også at Han skapte for dere hustruer av deres egen sort, for at dere kan finne ro hos dem. Og Han har lagt kjærlighet og godhet mellom dere. I dette er jærteg for mennesker som tenker etter.¹³⁰

I sure 24, vers 32 står det:

Sørg for ekteskap for den enslige blant dere, og rettskafne slaver og slavinne. Om de er fattige, så vil Gud gjøre dem rike ved sin gunst, Gud er storsinnet, og vet.¹³¹

Selv om ekteskap blir sett på som et ideal i islam og muslimer blir sterkt oppfordret til å gifte seg, så er ikke ekteskap obligatorisk i islam. Noen muslimer velger å utsette eller utelate ekteskap.¹³²

4.5.2 Polygami

Polygami, flerkoneri, er et følsomt tema i dagens moderne islamske samfunn. Polygami er en førislamsk tradisjon som ble videreført i islam. Koranen har imidlertid begrenset antall koner. I sure 4, vers 3 står det;

Hvis dere er redde for ikke å gjøre rette mot de foreldreløse, ta til ekte det som passer dere av kvinner, to, tre eller fire. Men hvis dere er redde for å ikke kunne gjennomføre full likhet, så nøy dere med en, eller med deres slavinne. Det er mest nærliggende for å unngå urett.¹³³

Innen shiaislam diskuteres det om denne reguleringen også innebærer *muta*, tidsbegrensede ekteskap. Videre står det i sure 4, vers 129;

Dere vil ikke være i stand til å behandle deres hustruer likt hvor meget dere enn forsøker å holde på. Men vis ingen klar preferanse, og la andre bli hengende i et tomrom. Hvis dere finner en god ordning og viser guds frykt, så er Gud tilgivende, nåderik.¹³⁴

Ifølge klassisk koranfortolkning ble det første verset, 4:3, åpenbart etter slaget ved Uhud i 625. I dette slaget ble mange muslimske menn drept, noe som medførte et overskudd av enker og farløse barn. Polygamimotstandere har derfor argumentert med at flergifte oppstod som et direkte behov for å ta vare på enker og foreldreløse. Videre brukes det andre verset, 4:129, som et argument mot polygami fordi dette verset sier at en mann aldri vil makte å behandle sine koner likt, noe som er et krav for at en skal ha mer enn én kone.

¹³⁰ Koranen 2000:287

¹³¹ Koranen 2000:244

¹³² Omran 1994:16

¹³³ Koranen 2000:49

¹³⁴ Koranen 2000:62

Polygami er i dag forbudt i Tunisia og Tyrkia, og begrenset i andre islamske land. Polygami er ikke veldig utbredt, og monogami er den vanligste ekteskapsformen innen islam.¹³⁵

Studier av polygame ekteskap viser at disse ikke er mer fruktbare enn monogame, og at polygami ikke medfører høyere fruktbarhet.¹³⁶

4.5.3 Prevensjon

I Koranen er det ingen referanser til prevensjon.¹³⁷ I *hadith*er finner en de tidligste islamske beslutninger om prevensjon. Disse la grunnlaget for senere diskusjoner i islam om prevensjon. Det finnes flere *hadith*er om fødselskontroll, spesielt omhandlende *azl* eller *coitus interruptus*. Dette betyr uttrekking, at mannen trekker seg ut av kvinnens vagina før utløsning.¹³⁸ I en *hadith* spør en soldat om det er lov å utføre uttrekking på de kvinnelige fangene. Muhammed gir sitt samtykke til dette, for hvis Gud ville skape noe er det ingen mann som kan hindre ham.¹³⁹ I en annen *hadith* som demonstrerer Guds vilje til å kunne skape liv sier profeten; ”selv om du søler sæd som det var ment skulle bli til et barn på en stein, vil Gud lage et barn av den steinen.”¹⁴⁰ Begge disse *hadith*ene vektlegger predestinasjonen og Guds uinnskrenkede makt, den første viser også at profeten tillot fødselskontroll direkte. I en tredje *hadith* sier en av de første følgesvennene til profeten at de pleide å praktisere *coitus interruptus* mens profeten levde og Koranen ble åpenbart, og at profeten aldri protesterte på dette. Hvis noe ble bedrevet uten protester fra profeten, innebar dette at praksisen var tillatt.¹⁴¹

De islamske syn på prevensjon er mye basert på tekstene til shafi’ijuristen al-Ghazali (1058-1111).¹⁴² Al-Ghazali var en av islams fremste teologer. Al-Ghazali hevdet at *azl* var lovlig og basert avgjørelsen sin på analogi prinsippet. Graviditet har ifølge al-Ghazali fire relaterte årsaker: i) ekteskap, ii) samleie, iii) utløsning av sæd og iv) å tillate sædcellen å nå livmoren. I sin logiske argumentasjon hevdet al-Ghazali at å avstå fra det fjerde, gjennom

¹³⁵ Vogt 2005:121

¹³⁶ Obermeyer 1992:45, Weeks, John R. (1988) ”The demography of Islamic nations”, *Population Bulletin*, Vol. 43, Nr. 4:22

¹³⁷ Mussaalan 1983:16

¹³⁸ Mussalam 1983:15

¹³⁹ Ahmed, Leila (1992) *Women and gender in Islam*, Yale University Press, New Haven & London: 64, Mussalam 1983:10

¹⁴⁰ Mussalam 1983:16, min oversettelse

¹⁴¹ Musallam 1983:15

coitus interruptus, var det samme som å avstå fra det tredje som var det samme som å avstå fra det andre, som var det samme som å avstå fra å gifte seg.¹⁴³ *Coitus interruptus* er med andre ord i samme kategori som å avstå fra å gifte seg, verken anbefalt eller forbudt.¹⁴⁴

Et forhold som ble diskutert i henhold til *coitus interruptus*, var spørsmålet om det var nødvendig med kvinnenes tillatelse til å avbryte samleie ved utløsning. Det var en oppfatning om at kvinnenes seksuelle tilfredsstillelse var knyttet sammen med mannens utløsning. Og kvinnen hadde like stor rett til seksuell tilfredsstillelse som mannen. Her var det imidlertid forskjell på koner som var frie kvinner, og konkubiner som var kvinnelige slaver. Shafi'i-skolen var den eneste som mente *azl* var lovlig uansett, og at det ikke trengtes tillatelse fra kvinnen. I motsetning til dette synet står hanbali-skolen som hevdet at 1) frie kvinner har rett til å få barn, og 2) at frie kvinner muligens kan lide på grunn av uttrekning. Med lidelse menes det her reduksjon av seksuell nytelse. Hanafi-skolen var først like bestemt som Hanbali på at kvinnen hadde rett til å nekte uttrekning. Men senere forandret de synet til at det i dårlige økonomiske tider er mulig å foreta uttrekning uten tillatelse. Dette ble forsvart med at reguleringer forandrer seg når tidene forandrer seg. Maliki-skolen, i likhet med hanafi og tidligere hanbali-skolen, tillot også kun uttrekning med tillatelse fra kvinnen. Maliki-skolen gjorde det mulig å overrekke en sum penger som kompensasjon for eventuell uttrekning uten tillatelse. Shiamuslimene godtok også kun *coitus interruptus* hvis kvinnen ga sin tillatelse. De gjorde det mulig å spesifisere denne tillatelsen i ekteskapskontrakten. På denne måten var det tillatt gjennom hele ekteskapet, og mannen behøvde ikke å spørre om lov på forhånd. En del av shiajuristene videreførte også muligheten for pengekompensasjon som ble innført av maliki-skolen.¹⁴⁵

Coitus interruptus var den eneste prevensjonsmetoden som ble diskutert i *fiqh*-litteraturen. Årsaken til dette kan være at alle juristene var menn, og at *coitus interruptus* er en mannlig prevensjonsmetode. Medisinsk litteratur og Bassim Mussalem i *Sex and society in Islam*, viser imidlertid at kvinner benyttet seg av en rekke andre prevensjonsmetoder. Disse metodene kunne være ulike innsprøytninger og typer tamponger.¹⁴⁶

¹⁴² Mussalam 1983:17

¹⁴³ Al-Ghazali 1984:110f

¹⁴⁴ Al-Ghazali 1984:112

¹⁴⁵ Mussalam 1983:31f

¹⁴⁶ Mussalam 1983:37f, Esposito, John L. (1995a) "Family planning" i Esposito, John L. (red): *The oxford encyclopedia of the modern Islamic world*, Oxford university press, New York, Vol. 1:465

Leyla Ahmed hevder at historisk sett var den juridiske konklusjonen om å tillate prevensjon i islam en tolkning som gagnet både menn og kvinner. Den ga kvinner kontroll over og lov til å forhindre og tidsbestemme graviditeter. Menn var økonomisk ansvarlige for alle etterkommere. Dette gjorde det økonomisk gunstig for menn å få så få barn som mulig. Motsatt var det for en kvinne fordel å få så mange barn som mulig. Uten barn fantes det ingen økonomiske utsikter ved skilsmisse og barn gjorde det også mer problematisk for mannen å skille seg.¹⁴⁷

Kvinnelige prevensjonsmidler har i stor grad erstattet mannlige i moderne tid. Men juristene bruker samme type logikk i religiøs tillatelse av prevensjon som sine forgjengere. Sunni og shia jurister har benyttet seg av *qiyas*, analogi, og hevdet at siden prevensjon, forstått som *coitus interruptus*, har vært tillatt så lenge i islam vil man gjennom analogi tillate moderne former for prevensjon som p-piller og spiral. Majoriteten av *ulama* mener familieplanlegging er tillatt når mann og kone i enighet benytter seg av prevensjon.¹⁴⁸

Enkelte jurister hevder imidlertid at prevensjon ikke er tillatt i islam. De argumenterer med en *hadith* som sier; ”Marry, have children and multiply that I will be proud of you on Judgment day.”¹⁴⁹ Juristene har et deterministisk utgangspunkt og hevder familieplanlegging er i mot Guds vilje. Disse juristene etterlyser en sterkere tillit til at Gud vil bistå menneskene. Mye av opposisjonen mot familieplanlegging blant nåtidens *ulama* er like mye et utslag av politikk som religion. Flere jurister hevder at alle familier selv kan velge om de vil benytte seg av familieplanlegging, samtidig som de opponere mot statlig styrte familieplanleggingsprogram. Disse programmene blir oppfattet som en form for kontroll og tvang. Videre er det flere som ser vestlige utviklingseksperter påståtte sammenheng mellom befolkningskontroll og økonomisk vekst som både feil og skadelig. Denne type argumentasjon hevder at vesten ønsker å svekke islam ved å senke antallet muslimer i verden.¹⁵⁰

¹⁴⁷ Ahmed 1992:92f

¹⁴⁸ Esposito 2003: 44

¹⁴⁹ Esposito 1995a:465

¹⁵⁰ Esposito 1995a:465

4.5.4 Abort

Muslimske jurister ser abort som forkastelig, men tillatt under bestemte forhold. Gjennom Koranen kommer det klart frem at et foster gjennomgår ulike stadier før det blir til et menneske. To kjente avsnitt referer til dette. Den første er sure 22, vers 5;

Dere mennesker, om dere er i tvil om oppstandelsen, sannelig, Vi skapte dere av jord, så av en sæddråpe, så av en kime, så et foster, så fullbåret eller ikke fullbåret, så Vi kan gjøre det klart for dere. Vi lar forbli i mors liv det Vi bestemmer for en fastsatt tid. Så lar Vi dere komme ut som et lite barn, for deretter å nå moden alder.¹⁵¹

Det andre avsnittet er sure 23, vers 12 til 14;

Vi skapte mennesket av en leirmasse, Senere la vi Ham som en sæddråpe i sikker forvaring. Så gjorde Vi dråpen til en kime, dette til det minste foster, og i fostret formet Vi knokler, og knoklene dekket vi med kjøtt. Så frembrakte Vi ham som en ny skapning. Velsignelsesrik er Gud, den beste skaper!¹⁵²

Disse versene beskriver fostrets tre første stadier. I disse tre stadiene går fostret fra å være en sæddråpe, til å bli en kime, til å bli en kjøttklump. Hvert stadium varer i førti dager, så fostret regnes ikke som mennesket før etter 120 dager. Ifølge islamsk lov har derfor ikke fosteret rettigheter som menneske før det er blitt 120 dager gammelt. Abort etter denne tidsperioden er likestilt med drap, og skal straffes således.

4.5.5 Kjønnsllesting

Kjønnsllesting eller kvinnelig omskjæring er ikke en islamsk skikk. Omskjæring praktiseres både av kristne, muslimer og enkelte jødiske sekter. Selv om det finnes en rekke muslimske land hvor det ikke praktiseres kjønnsllesting, er skikken sterkt assosiert med islam.

Verken Koranen eller de offisielle *hadith*-samlingene inneholder noe direkte krav om praksisen. I henhold til muntlig tradisjon ble Mohammed spurt om sin mening vedrørende kvinnelig omskjæring og svarte da at ”omskjær, men ikke ødelegg (klitorisen), for å ikke ødelegge vil være best for mannen og vil få kvinnens ansikt til å gløde”.¹⁵³

¹⁵¹ Koranen 2000:228

¹⁵² Koranen 2000:235

¹⁵³ Althaus 1997:131, min oversettelse

Et stort flertall av muslimer i dag ser omskjæring av kvinner som en forkastelig skikk, og i områder hvor skikken blir praktiser blir den motarbeidet, ikke bare av legkvinner- og menn, men også av mer opplyste *ulama*.¹⁵⁴

4.5.6 Amming

Amming er en av de såkalte naturlige fertilitetshindrende metoder. Amming får kroppen til å produsere et hormon som hindrer en i å bli gravid. Studier viser at jo lengre en ammer, jo lengre tid tar det å bli gravid etter en fødsel, hvis en ikke benytter seg av andre prevensjonsmetoder.¹⁵⁵

Amming er direkte anbefalt i islam. I Koranen sure 2, vers 233 står det:

*Mødrene skal amme sine barn i to fulle år, for dem som ønsker at ammingen skal fullføres. Det pålegger faren å skaffe mat og klær, etter skikk og bruk, men ingen pålegges noe over evne, en mor skal ikke lide overlast for sitt barns skyld, heller ikke en far. For en arvtager gjelder det samme. Hvis paret ønsker å avvenne barnet etter overenskomst og rådslagning seg i mellom, så pådrar de seg ingen skyld. Heller ikke om dere søker en amme for deres barn, såfremt dere betaler det dere har lovet på en skikkelig måte. Frykt Gud og vit at Gud ser hva dere gjør.*¹⁵⁶

Videre står det i sure 31, vers 14;

*Vi har gitt mennesket anvisninger vedrørende hans foreldre, hans mor har båret ham med møye etter møye, og to år tar hans avvenning: Vis takknemlighet mot Meg og mot dine foreldre. Hos meg er reisen slutt.*¹⁵⁷

Her står det at mødre helst skal amme barna sine i to fulle år. Det er allikevel mulig å amme en kortere periode hvis foreldrene sammen bestemmer seg for dette. Amming brukes i islamske familieplanleggingsprogram med henvisninger til dette koranverset. I Iran finnes det plakater på alle helseklinikker hvor mødre blir oppfordret til å amme barna sine fordi dette er best for deres barns helse og fordi Koranen anbefaler det.¹⁵⁸

¹⁵⁴ Vogt 2005:127

¹⁵⁵ Bonegart 1983:108

¹⁵⁶ Koranen 2000:24

¹⁵⁷ Koranen 2000:291f

¹⁵⁸ Obermeyer 1994:47

5. Bangladesh

Jeg hevder at det ikke finnes noen direkte sammenheng mellom islam og fertilitet. Islam medfører ikke automatisk høy eller lav fertilitet og det er ikke noe i den islamske rettslæren som gir et forbud mot prevensjon eller familieplanlegging.

Jeg vil nå gjennom empirien presentere eksempler på to islamske land hvor myndighetene har hatt en sterk satsing på familieplanlegging. Dette for å vise at det er mulig, i islamske land, for myndighetene ha en klar og ambisiøs befolkningspolitikk med satsing på familieplanlegging. Empirien viser også at det er mulig å få en generell støtte for dette i den muslimske befolkningen.

Bangladesh og Iran er to ulike islamske land. Bangladesh er sunnimuslimsk og tilhører hanbalilov-skolen. I Bangladesh lever det ca 146 millioner mennesker, og den totale fruktbarhetsraten (TFR), som er antall barn en kvinne i alderen 15-45 gjennomsnittlig føder, er 3,0 barn.¹⁵⁹ Iran er en shiamuslimsk nasjon og tilhører tolferskolen. I Iran lever det ca 70 millioner mennesker og TFR er 2,0 barn per kvinne.¹⁶⁰ Likt i de to landene er at myndighetene ser befolkningsveksten som for høy og derfor fører en aktiv antinatalistisk befolkningspolitikk for å dempe veksten.

I den empiriske beskrivelsen av Bangladesh vil jeg først komme med en kort historisk innføring. Jeg vil så se på islams tilstedeværelse og utvikling, for så å beskrive myndighetenes befolkningspolitikk, og responsen de har fått på denne. Befolkningspolitikk i Bangladesh har jeg valgt å beskrive i to perioder, første perioden som del av Pakistan fra 1948 og andre periode som egen stat etter 1971. Jeg vil beskrive familieplanleggingsprogrammene i landet, og spesielt se på tre faktorer: mulighet for abort, hva forskere har vektlagt som årsak til den raske fruktbarhetsnedgangen og religiøs opposisjon mot familieplanlegging. I tillegg vil jeg fokusere på kvinners stilling i Bangladesh. Sammenheng mellom islam, fertilitet og kvinners status, såkalt triangulargumentasjon, har regelmessig blitt fremholdt i litteraturen. Kvinners status er, som tidligere nevnt, et komplisert område å måle. Jeg har valgt å bruke to indikatorer; utdanning og deltagelse i arbeidsmarkedet.

¹⁵⁹ Hentet fra Population Reference Bureau 5/3 2007, <http://www.prb.org/Countries/Bangladesh.aspx>

¹⁶⁰ Hentet fra Population Reference Bureau 5/3 2007, <http://www.prb.org/Countries/Iran.aspx>

Til slutt vil jeg se på Bangladesh sin utvikling i forhold til McQuillans teori om hvordan religion kan påvirke fertilitet.

5.1 Historie

Ifølge religionsforskeren Ahmed Saifuddin var det i 1995 83 prosent muslimer, 16 prosent hinduer og 1 prosent andre (kristne, buddhister og annet) i Bangladesh.¹⁶¹ En kan skille mellom tre retninger av islam i Bangladesh; populær, konservativ og moderne. Den konservative islamske retningen er i dag den største i Bangladesh med en rural oppslutning på 50,6 prosent og en urban oppslutning på 62,1 prosent. Den populære har en rural oppslutning på 48,2 prosent og en urban på 25,9 prosent, mens den moderne har en oppslutning på henholdsvis 1,2 prosent ruralt og 12 prosent urbant.¹⁶²

Islam kom til India på 1200-tallet gjennom *sufismen*, den islamske mystikken.¹⁶³ Den spredte seg over hele kontinentet, men fikk et spesielt stort nedslagsfelt i det området som utgjør dagens Bangladesh. Ulike teorier har pekt på forskjellige forklaringer på denne veksten, som det politiske aspektet ved islam og konverteringen av lavkaste-hinduer.¹⁶⁴ Uansett grunnlag for den sterke muslimske utbredelsen har islam i dette området vært sterkt påvirket av den bengalske kultur og tradisjon. Dette vises for eksempel gjennom aksepten av hinduguder i tillegg til Allah og troen på *pirer*, helgener, og hellige graver etter mønster fra hinduismen. Et annet preislamsk aspekt som er blitt overført, er et kastesystem for muslimer.¹⁶⁵ Dette er den eldste retningen av islam i Bangladesh som, ifølge religionssosiologen U.A.B Raiza Akter Banu, kalles for folkereligion eller populærislam.¹⁶⁶

Som en reaksjon på populærislam oppsto det på 1800-tallet en mer konservativ islamsk retning med inspirasjon fra *wahhabidoktrinen*.¹⁶⁷ *Wahhabismen* oppstod på den arabiske halvøy på begynnelsen av 1700-tallet og er opptatt av å vende tilbake til islams opprinnelige lære og fordømmer all polyteisme og sufisme.¹⁶⁸ I den bengalske islamistiske

¹⁶¹ Saifuddin, Ahmed (2000) *The roles of religion and national identity in Bangladesh*, Åbo Akademi university press, Åbo:60

¹⁶² Banu, U.A.B. Raiza Akter (1992) *Islam in Bangladesh*, E.J. Brill, Leiden:65

¹⁶³ Banu 1992:172

¹⁶⁴ Banu 1992:1ff

¹⁶⁵ Banu 1992:34

¹⁶⁶ Banu 1992:55

¹⁶⁷ Banu 1992:35

¹⁶⁸ Kværne og Vogt 2002:387

reformbevegelsen var hellig krig og kampen mot de engelske koloniherrere sentral.¹⁶⁹ Bevegelsen var i stand til å skape politisk mobilisering og organisering av fattige muslimer i rurale områder. Men bevegelsen var uten et konstruktivt program for å håndtere de politiske, sosiale og økonomiske forholdene, noe som førte til stagnasjon i den økonomiske og sosiale utviklingen av muslimer og av Bangladesh.¹⁷⁰ Etter et stort mislykket slag mellom bengalere og kolonimakter i 1857, hvor muslimer hadde en dominerende rolle, opphørte den islamske væpnede opposisjonen mot det engelske overtaket.¹⁷¹

Det feilslåtte opprøret førte til fremveksten av bengalsk moderne islam. Den moderne retningen vektla et ønske om forsoning med den britiske overmakten. Verdier som utdanning og engelsk som undervisningsspråk appellerte sterkt til den muslimske middel- og overklassen.¹⁷² En viktig faktor i denne bevegelsen var utgivelsen av en mengde islamske tekster på bengali.¹⁷³

I 1947 ble Pakistan, som da inkluderte nåværende Bangladesh, skilt fra India som egen stat. Under denne prosessen var fokuset på islamsk identitet sterkt sammen med et ønske om å skape et muslimsk samfunn.¹⁷⁴ Senere viste det seg at religion ikke var nok til å holde den nye nasjonen sammen. De kulturelle, økonomiske, historiske og språklige ulikhetene var for store.¹⁷⁵ Urdu ble i 1952 foreslått som nasjonalt språk, noe bengalerne ikke ville godta. Dette førte til opptøyer, demonstrasjoner og streiker som dannet bakgrunnen for kampen for uavhengighet, som skulle vare frem til 1971.¹⁷⁶ Islam dannet bakgrunnen for opprettelsen av den pakistanske staten i 1947, mens det var den lingvistiske kulturelle identitet som skapte grunnlaget for Bangladesh.¹⁷⁷ Etter valget i 1970 ble det bengalske partiet, tross stor overvekt av stemmene, nektet statsministerposten, dette hovedsakelig på grunn av partiets revolusjonspregede program.¹⁷⁸ Dette førte til opptøyer, hvor militæret ble satt inn i striden og det utviklet seg til borgerkrig med krav om

¹⁶⁹ Banu 1992:41

¹⁷⁰ Banu 1992:41f

¹⁷¹ Banu 1992:42f

¹⁷² Banu 1992:44

¹⁷³ Banu 1992:46f

¹⁷⁴ Saifuddin 2000:3

¹⁷⁵ Ruud, Arild Engelsen og Magelid, Eldrid og Price, Pamela (2004) *Indias historie: med Pakistan og Bangladesh*, Cappelen akademiske forlag, Oslo:355, Saifuddin 2000:64f

¹⁷⁶ Ruud et al. 2004: 356, Saifuddin 2000:132

¹⁷⁷ Ahmed, Rafiuddin (2001a) "Introduction, towards a national identity" i Ahmed, Rafiuddin (red) *Religion, identity and politics, Essay on Bangladesh*, international Academic publishers, Colorado Springs:2

¹⁷⁸ Ruud et al. 2004:356, Saifuddin 2000:135f

uavhengighet for Bangladesh. India ble part i konflikten, noe som medførte til at Bangladesh ble en egen stat.¹⁷⁹

Etter dannelsen av Bangladesh ble det bestemt at staten skulle være sekulær. Islam var ikke grunnlaget for nasjonens identitet. Bangladesh hadde en vanskelig start som selvstendig stat med sult og flomkatastrofer. Landet var politisk ustabil og i en katastrofal økonomisk situasjon.¹⁸⁰ Fra 1971 til 1975 var politikken preget av skiftende styresett og kupp.¹⁸¹ Fra 1975 og frem til 1990 var det, med unntak av kortere perioder, et militærregime med religiøst tilsnitt som regjerte.¹⁸² I 1977 ble det sekulære prinsippet i konstitusjonen fjernet og erstattet med ”absolute trust and faith in almighty Allah” og i 1989 ble islam offisiell statsreligion.¹⁸³ Demokrati ble innført i 1990, noe som førte til en bredere politisk deltakelse.¹⁸⁴

5.2 Islamsk lov i Bangladesh

Ved opprettelsen av staten Bangladesh i 1971 ble lovsystemet overført fra Pakistan.¹⁸⁵ Dette lovsystemet ble revidert i 1951 da Pakistan nedsatte en kommisjon for å gjennomgå familielovgivningen og se om forandring var nødvendig. Kommisjonen fremla en rapport som resulterte i stor debatt og førte til lanseringen av ”Muslim Family Law Ordinance” (MFLO) i 1961.¹⁸⁶ Videre ble ekteskaps- og skilsmisselovgivningen revidert gjennom ”Muslim marriages and divorces (registration) act” (MMD) i 1974.¹⁸⁷

MFLO krevde at alle giftermål skulle være skriftlig registrerte. Men ekteskap ble ikke erklært ugyldig om registreringen ikke forelå.¹⁸⁸ I henhold til polygami krevde loven at et konsil skulle gi skriftlig tillatelse til å inngå flere ekteskap. I framleggingen til konsilet skulle det begrunnes hvorfor en ønsket flere koner og eksisterende kone(r)s holdning til ekteskapsinngåelsen. Hvis en ikke fikk tillatelse, var det mulig å anke på avgjørelsen. MFLO nedsatte en viss strafferamme, men ekteskapet var uansett gyldig.¹⁸⁹ I Bangladesh har den

¹⁷⁹ Ruud et al. 2004:356f

¹⁸⁰ Ruud et al. 2004:366f

¹⁸¹ Ruud et al. 2004:368

¹⁸² Ruud et al. 2004:369, Saifuddin 2000:192f

¹⁸³ An-na`im, Abdullaha (2002) *Islamic law in a changing world: A global resource book*, Zed books Ltd, London:214

¹⁸⁴ Ruud et al. 2004:372

¹⁸⁵ Pearl og Menski 1998:49

¹⁸⁶ Esposito 2001:81

¹⁸⁷ Pearl og Menski 1998:152,268

¹⁸⁸ Esposito 2001:81

¹⁸⁹ Esposito 2001:82

første konen rett til å kreve skilsmisse hvis mannen tar seg en ny kone uten hennes samtykke.¹⁹⁰

I islamsk lovgivning har menn letter for å oppnå skilsmisse enn kvinner. Ektemannen bare å utale *talaq*-formelen ”jeg forstøter deg”. I klassisk *fiqh* behøver han verken oppgi noen grunn eller informere offentlige myndigheter. For kvinner er mulighetene mer begrenset. Hvis mannen ikke er enig i skilsmisse kan hun gå rettens vei, men da må hun overbevise dommeren om at hun har en legitim grunn.¹⁹¹ I Bangladesh har en for å rette opp i dette fokusert på mannen og krevd at han ga skriftlige beskjed til kone og konsilet hvis han skilte seg. Trass i straff med bøter og fengsel blir skilsmissen fremdeles gyldig, selv om mannen ikke gjør dette.¹⁹² MFLO utvidet mulighetene for kvinner til å søke om, og kreve, forsørgingsbidrag.¹⁹³

Et viktig element i den islamske ekteskapslovgivningen har vært minste juridiske giftealder og mulighetene for verger til å gifte bort mindreårige gutter og jenter.¹⁹⁴ I tradisjonell islam kan en inngå en kontrakt når en kommer i puberteten, og absolutt minstealder for jenter er 9 og for gutter 12 år.¹⁹⁵ I den reformerte lovgivningen har denne alderen blitt høynet betrakterlig. ”The child marriage restraint act” fra 1929 ble forbedret i 1984, og minste giftealder for jente og gutt i Bangladesh er henholdsvis 18 og 21 år. Det er forbudt å inngå ekteskap med noen under denne alder, men slike ekteskap er allikevel juridisk gyldige.¹⁹⁶

5.3 Befolkningspolitikk

Bekymring vedrørende befolkningsøkning startet allerede da Bangladesh var en del av India. En trodde det fantes en sammenheng mellom periodisk hungersnød og befolkningsvekst. Bangladesh ble som nevnt atskilt fra India som en del av Pakistan i 1947. I 1953 ble den private ”Family Planing Association” dannet, og siden da har private agenter kunnet tilby

¹⁹⁰ An-Na`im 2002:218

¹⁹¹ Vogt 2005:119

¹⁹² Esposito 2001:82f

¹⁹³ Esposito 2001:83

¹⁹⁴ Pearl og Menski 1998:139

¹⁹⁵ Pearl og Menski 1998:141

¹⁹⁶ An-Na`im 2002:216

familieplanleggingsmetoder i byer og større tettsteder. Dette tilsier at det Bangladesh' familieplanleggingsprogram er blant verdens eldste.¹⁹⁷

5.3.1 Første periode, sammen med Pakistan 1953-1971

Det første familieplanleggingsprogrammet i daværende Pakistan startet som sagt i 1953. Tilbudet var privat med finansiell bistand fra myndighetene og eksterne donorer. Det var liten promotering av programmet, og det hadde ingen demografisk effekt.

I Pakistans første femårsplan, som gjaldt fra 1960 til 1965, ble befolkningskontroll en del av den offisielle politikken til myndighetene. Dette ble begrunnet med behovet for å produsere mat nok til alle.¹⁹⁸ For å forbedre programmet skulle prevensjonstilbud nå distribueres gjennom offentlige helseklinikker. I tillegg skulle unge par skolerers i familieplanlegging. Dette programmet ble ingen suksess. Klinikkarbeiderne var dårlig skolerte, og klinikkene hadde et smalt familieplanleggingsfokus på bekostning av andre helsetilbud.

I Pakistans andre femårsplan fra 1965 til 1970 var det fremdeles fokus på familieplanlegging. Det ble opprettet en familieplanleggingsforvaltning som skulle administrere programmet uavhengig av helsedepartementet. Servicestrategien var basert på kvinnelige distributører av kvinnelige prevensjonsmidler som p-piller og spiral, og mannlige distributører av mannlig sterilisering og kondomer. Ingen av delene var vellykket. Det programmet imidlertid oppnådde, var en offentlig bevissthet om befolknings spørsmål og en basiskunnskap om prevensjon.

I en undersøkelse fra 1969 i Øst-Pakistan, nå Bangladesh, svarte 64 % av kvinnene at de visste om prevensjonsmetoder, men bare 22 % visste om et sted det var mulig å få tak i prevensjon. Videre svarte bare 16 % av rurale kvinner at deres ektemenn godkjente bruk av prevensjon. En av grunnene til at programmet ikke lyktes i å legitimere prevensjonsbruk, kan ha vært det politiske klimaet. For mange i Bangladesh ble familieplanlegging sett på som et pakistansk komplott for å redusere antall bengalere. I tillegg var programmet fokusert på å promotere en type prevensjon, p-piller, som ble ansett som helsefarlig av brukerne og ikke i samsvar med deres behov og ønsker.

¹⁹⁷ Cleland, Jhonn og Phillips, James F. og Amin, Sajeda og Kamal ,G.M (1994) *The determinants of reproductive change in Bangladesh*, World Bank publications, Washington: 103, Barkat-e-Khuda (2005) "Fertility decline in Bangladesh", i

5.3.2 Andre periode, som egen stat fra 1971

I regjeringens første femårsplan i 1973-75 satte Bangladesh befolkningskontroll som et av sine to hovedsatsingsområder, det andre var matproduksjon. Spesielt vektlagt var ønsket om å øke prevensjonsbruken.¹⁹⁹ I 1978 erklærte myndighetene at befolkningspress var det største problemet for Bangladesh. Denne vektleggingen av befolkningsreduksjon er senere blitt videreført av ulike regjerende myndigheter. Alle ansatte under ulike departement har vært opptatt av familieplanlegging, og det er en generell støtte hos myndighetene.²⁰⁰

5.4 Familieplanleggingsprogram

Cleveland et al kaller familieplanleggingsprogrammene som har eksistert i Bangladesh siden landet ble en egen stat for et multisektoralt program. Dette fordi 8 ulike ministre, i tillegg til ministeren for helse og familieplanlegging, har deltatt i familieplanleggingsprogrammet etter 1975. Det multisektorale programmet er et ukoordinert program hvor de forskjellige ministrene jobber med familieplanlegging og befolknings spørsmål fra ulike utgangspunkt, noe som gjør programmet uoversiktlig og lite strukturert. Men i sin evaluering av programmet skriver Cleveland et al. at det kanskje er nettopp dette som gjør at programmet fungerer;

Every village has something happening with some regularity that relates to family planning outreach. It is impossible to listen to the radio without hearing something about family planning. Every market has outlets where contraceptives are advertised and sold at subsidized prices. Every household receives visits from workers offering free supplies. These and others activities have introduced the concept of reproductive planning and have fostered reproductive change.²⁰¹

Bangladesh har fra 1970 og frem til i dag hatt en sterk nedgang i fruktbarhetsratene. Den Totale Fruktbarhets Raten (TFR, gjennomsnittlig antall barn per kvinne i fruktbar alder) var i 1975 på 6,3 barn per kvinne, i 1991 var den sunket til 4,3 og i 1994 var den på 3,4 barn per

Jones, Gavin. W og Karim, Mehtab S.: *Islam, the state and population*, Hurst and company, London:219f

¹⁹⁸ Barkat-e-Khuda 2005:220

¹⁹⁹ Vik, Vedis (1999) *Unreasonable common objectives? Examining national behaviour after Cairo 1994*:46

²⁰⁰ Bairagi, Radheshyam og Datta, Ashish K. (2001) "Demographic Transition in Bangladesh: What Happend in the Twentieth Century and What Will Happend Next?", *Asia-Pasific Population Journal*, Vol. 16, Nr. 4:5, Paul, Bimal K. (1997) "Changes in reproductive Behaviour in Bangladesh", *Geographical Review*, Vol. 87, Nr. 1: 103, Cleland et al 1994:123,150

²⁰¹ Cleland et al 1994:110

kvinne.²⁰² I Demographic and Health Survey (DHS) fra 1999 er TFR på 3,3 barn per kvinne.²⁰³ De nyeste tallene viser en TFR på 3 barn per kvinne.²⁰⁴

Cleveland et al identifiserer fire ulike strategier i familieplanleggingsprogrammet i Bangladesh som virker parallelt. Den første av disse er en strategi for å bedre utbredelsen og kvaliteten på tilbudet. Et klinikkssystem dekker nå hele landet hvor alle par får gratis prevensjon og mulighet for behandling av bivirkninger ved prevensjonsbruk. Sterilisering tilbys gratis av erfarent medisinsk personell. På farmasøytiske utsalg er det også mulig å kjøpe preventiver til en subsidiert pris. Videre har en nærmere tilknytning av familieplanleggingsprogrammet opp mot et helse- og vaksinetilbud bidratt til en sterkere legitimering av programmet.

Den andre strategien er å øke bevisstheten og motivasjonen. Dette kommuniseres gjennom massemedia hvor familieplanlegging åpenlyst debatteres. En del av denne strategien har også vært å orientere religiøse ledere og få til en forståelse og utveksling av kunnskap mellom islamske organisasjoner og ledere av familieplanleggingsprogram.

Den tredje type strategi har vært å skape landsby- og husholdningstilbud i familieplanlegging. En stor gruppe kvinnelige feltarbeidere, *female welfare assistants*, har etablert et velfungerende nettverk, som foretar hjemmebesøk med informasjon og levering av prevensjon.²⁰⁵ NGOer, ikke-statlige organisasjoner, har også fått lov til å etablere seg landet over. Dette i motsetning til tidligere, hvor de kun fikk lov til å ha aktiviteter i byer. Nå finnes det NGO-prosjekter over hele Bangladesh.

Den fjerde typen strategi har vært å øke prevensjonsbruken gjennom generell sosioøkonomisk utvikling. Denne utviklingen har funnet sted på mange plan samtidig, og har vært igangsatt både av myndighetene og private NGOer.²⁰⁶

5.4.1 Abort

Abort er ikke tillatt i Bangladesh unntatt når en kvinnes liv er i fare på grunn av hennes graviditet. Siden 1979 har ”menstrual regulation”, som jeg har valgt å oversette til menstruell-regulering, vært tillatt i landet. Menstruell-regulering kan utføres til og med 10

²⁰² Paul 1997:101

²⁰³ Bangladesh 1999-2000: Results from the Demographic and Health Survey:347

²⁰⁴ Hentet fra Population Reference Bureau 5/3 2007, <http://www.prb.org/Countries/Bangladesh.aspx>

²⁰⁵ Bairagi og Datta 2001:5

uker etter siste uteblitte menstruasjon, vanligvis før graviditeten har blitt klinisk bekreftet. Ofte utføres menstruell-regulering til og med 12. uke.²⁰⁷ Rundt 12 000 doktorer og andre helsearbeidere har fått opplæring i menstruell-regulering, og flere andre med uformell opplæring tilbyr denne tjenesten. Menstruell-regulering blir tilbudt i statlige klinikker og andre familieplanleggings-servicesentre, men tilgangen til tjenesten er dårligere i rurale strøk.²⁰⁸

Menstruell regulering skal formelt sett journalføres på helsesentrene, noe som er til hinder for kvinners bruk av tjenesten, da de er redde for at inngrepet skal bli offentlig kjent. Ofte utføres inngrepet uten at det registreres i journalen i bytte mot ekstra betaling, selv om tjenesten skal være gratis. Enkelte kvinner velger da isteden å ta abort med hjelp av tradisjonelt praktiserende, da deres tjenester ofte er billigere og kan utføres i all hemmelighet. Metodene inkluderer innføring av røtter, urtesaft og uspesifikke legemidler i vagina. Disse metodene er ofte uhygieniske og kan medføre komplikasjoner. Studier viser at nærmere halvparten av de gynekologiske undersøkelsene ved Bangladesh' største sykehus skyldes abortrelaterte skader. Videre er det kalkulert at 7-16 % av mødredødeligheten er assosiert med påført abort.²⁰⁹

I 1996 oppsøkte 90 800 kvinner sykehus for skader som følge av aborter. I en estimering av antall aborter, inkludert menstruell-regulering, i Bangladesh ble det antatt at det utføres mellom 678 000 og 783 000 aborter i året.²¹⁰

5.4.2 Årsaker til suksess

Det vært pekt på ulike forklaringer på den sterke nedgangen Bangladesh har hatt i sin fertilitet. John Cleland, James F. Phillips, Sajeda Amin og G.M. Kamal har i sin rapport til Verdensbanken, *The determinants of reproductive change in Bangladesh*, lagt vekt på hvordan fruktbarhetsnedgangen i Bangladesh har skjedd delvis uavhengig av sosial, demografisk og økonomisk utvikling. De hevder at; "Success in Bangladesh suggests that potentials exist for reproductive change even in settings where the economical and social

²⁰⁶ Cleland et al 1994:113

²⁰⁷ Singh, Susheela og Cabigon, Josefina V; og Hossain, Alyaf og Kamal, Haidary og Perez, Aurora E. (1997)"Estimating the Level of Abortion in the Philippines and Bangladesh", *International Family Planning Perspective*, Vol. 23, Nr. 3:100

²⁰⁸ Ahmed, M. Kapil og Rahman, Mizanur og Ginneken, Jeroen van (1998)"Induced Abortions in Matlab, Bangladesh: Trends and Determinants", *International Family Planning Perspective*, Vol. 24, Nr. 3:128f

²⁰⁹ Ahmed et al 1998:128f

²¹⁰ Singh et al 1997:104f

institutional environment appears unfavourable to such change”.²¹¹ Cleland et al vektlegger Bangladesh sin politiske vektlegging og prioritering av familieprogram, som en av hovedårsakene til den store nedgangen i fruktbarhetsratene.²¹²

Denne konklusjonen er det flere forskere som har reagert på. Antropologen og demografen John Caldwell har kritisert denne rapporten. Han hevder det har skjedd store økonomiske og samfunnsmessige forandringer i Bangladesh. Han trekker frem urbanisering, veiutbygning, flere som går på skole og økt mobilitet som eksempler på endringer i Bangladesh.²¹³ Dette er i samsvar med FNs utviklingsprograms Human Development Index (HDI). HDI er en måleindikator på utvikling basert på forventet levealder, analfabetisme og BNP per innbygger. Bangladesh hadde en økning på 45 prosent på denne indeksen mellom 1960 og 1980. Dette viser at den sterke nedgangen i fruktbarhet er i samsvar med demografers prognoser for økonomisk utvikling og demografisk overgang i Asia.²¹⁴ Bangladesh er således ikke et unntak som har demografisk overgang uten sosiale og økonomiske endringer. Calewells antropologiske konklusjon er at de økonomiske endringer i Bangladesh har vært bemerkelseverdige. Som et følge av disse endringene forandrer innbyggernes liv og valgmuligheter seg, ett av disse valgene er bruk av prevensjon og kontroll av familiestørrelse.²¹⁵

En annen innfallsvinkel til å forstå nedgangen i fertilitet er familiens begrunnelser. Caldwell har undersøkt ulike begrunnelser fra foreldre for å bruke prevensjon og familieplanlegging. De aller fleste henviste til sosioøkonomiske årsaker som begrunnelse for ønsket om en mindre familie. Å ha en stor familie ville være for dyrt, og landarealet er nå for lite til at samtlige barn kan leve av jordbruk. Flere trakk frem at familien måtte være liten nok til å kunne dekke utgiftene til skolegang for alle barna. De så fremtidig arbeid utenfor jordbrukssektoren som en fordel både for individet og familien.²¹⁶

Caldwells konklusjon er i samsvar med forskerne Bairagi og Datta sine påstander. De hevder at sosioøkonomisk utvikling med vekt på utdanning for jenter er helt nødvendig for å

²¹¹ Cleland et al 1994:149

²¹² Cleland et al 1994:150

²¹³ Caldwell et al 1999:71

²¹⁴ Caldwell, Jhonn C. og Barkat-e-Khuda og Caldwell, Bruce og Pieris, Indirian og Caldwell, Pat (1999) "The Bangladesh Fertility Decline: An Interpretation", *Population and Development review*, Vol. 25, Nr. 1:72

²¹⁵ Caldwell et al 1999:78

²¹⁶ Caldwell 1999:80

senke fruktbarheten. Dette fordi ønsket om å få færre barn, er viktigere enn tilgangen på prevensjon.²¹⁷

De trekker også frem hvordan kjønnspreferanse er med på å stagnere fruktbarhetsnedgangen. Forskning viser at i områder med kjønnspreferanser, som Bangladesh, vil faktisk fruktbarhet være høyere enn ønsket antall barn. For eksempel i Matlab distriktet i Bangladesh er ønsket antall barn 2,5, men demografer tror ikke TFR vil bli lavere enn 3, på grunn av kjønnspreferansen for sønner.²¹⁸ Et sørasiatisk fenomen er at menn gifter seg med en ny kone for å få en sønn, selv om en har flere barn fra før.²¹⁹ Caldwell skriver at i et land som Bangladesh med høy skilsmisserate og stort antall enker, trenger kvinner sønner for å redusere problemer de vil stå overfor uten en ektemann.²²⁰

Forskerne og demografene Alaka Maldewa Basu og Sajeda Amin hevder en må se over grensene for å forklare fruktbarhetsfallet i Bangladesh. De hevder kultur og historie er ofte oversette forklaringsfaktorer i demografien. De bruker diffusjonsteori og undersøker hvordan ideer og ideologier spres sosialt.²²¹ De hevder en må se Bangladesh og Vest-Bengal i India som ett område. I Vest-Bengal er fruktbarhetsratene under landsgjennomsnittet for hele India, og muslimene i Vest-Bengal har den høyeste bruken av prevensjon i landet. Amin og Basu hevder at historie og kultur skaper en bestemt type miljø som er åpent for sosiale forandringer, også reproduktive.²²² En slik type miljø kjennetegnes ved at eliten må være avansert nok til å fungere som forgangspersoner på sosial forandring, og de må samtidig ha en sterk integrering og kommunikasjon med resten av befolkningen.²²³ I Bangladesh og Vest-Bengal har det felles språket, bengali, fungert som en kommunikasjonsåpner både over landegrensen og mellom eliten og befolkningen, slik at positive holdninger til familieplanlegging og prevensjon gar blitt spredd raskere blant befolkningen i denne regionen.

²¹⁷ Bairagi og Datta 2001:5f, 10

²¹⁸ Bairagi og Datta 2001:13f

²¹⁹ Pearl og Menski 1998:272

²²⁰ Caldwell et al 1999:69

²²¹ Basu, Alaka M. og Amin, Sajeda (2000) "Conditioning factors for fertility Decline in Bengal: History, Language Identity and openness to innovation", *Population and Development review*, Vol. 26, Nr. 4:762

²²² Basu og Amin 2000:763f

²²³ Basu og Amin 2000:786

5.4.3 Religiøs opposisjon

Religionssosiologen Akter Banu undersøker et utvalg av den bengalske befolkningens holdninger til familieprogram. Han ser holdning til familieplanleggingsprogram som en indikator på generell holdning til modernisering. Han hevder prevensjon og familieplanlegging er et kontroversielt tema i alle religioner, og til og med i sekulariserte stater som USA. Han hevder at for Bangladesh, som ett av verdens fattigste land med en TFR på 5,7 (1992), er familieplanlegging helt nødvendig.²²⁴ Banu spør i sin undersøkelse om, ”Er du enig ifølgende påstand: Allah sørger for mat og husly for alle menn og kvinner, så vi trenger ikke å iverksette et familieplanleggingsprogram? JA/NEI.”²²⁵ Her viste svarene at 51,5 prosent av de rurale deltagerer var enige i påstanden, mens 44,8 var uenige. Av de urbane deltagerne svarte 13,0 prosent at de var enige i påstanden og 84,5 prosent at de var uenige.²²⁶

Formen på spørsmålet springer ut av den religiøse og politiske debatten om det er riktig å bruke familieplanlegging i islam. I Bangladesh har *ulama* og den fundamentalistiske islamske partiorganisasjonen ”Jamaat-e-islami” opponert mot familieplanlegging. De har argumentert med at det i Koranen finnes en rekke vers som viser at Allah sørger for alle. For eksempel henviser de til sure 29:62: ”Gud gir rikelig eller tilmålt underhold til dem Han vil av Sine tjenere. Gud vet om alle ting.”²²⁷ Å bruke prevensjon er ifølge Jamaat-e -islami å vise liten tillit til Allah, og er derfor en misgjerning.²²⁸

” The Demographic and Health Survey” (DHS) fra 1999-2000 viser at blant nåværende gifte kvinner vet 99,9 prosent om prevensjon, 77,8 prosent har på et tidspunkt brukt prevensjon og 53,8 prosent er nåværende brukere av prevensjon. Som svar på hvorfor de ikke bruker prevensjon, svarer 4 prosent at det er på grunn av religiøst forbud.²²⁹ Som vi ser av undersøkelsesresultatet og den utstrakte bruken av prevensjon, er det stor utakt mellom *ulamaenes* og Jamaat-e-islamisk tolkning av islams holdning til prevensjon, og den generelle oppfattelsen i Bangladesh’ befolkning. Banu hevder *ulama* er dårlig organisert i Bangladesh, og Jamaat-e-islami er et lite parti i landet. Videre er de fremmedgjort fra den

²²⁴ Banu 1992:115f, 177

²²⁵ Banu 1992:116, min oversettelse

²²⁶ Banu 1992:117

²²⁷ Koranen 2000:284

²²⁸ Banu 1992:116

²²⁹ Bangladesh 1999-2000: Results from the Demographic and Health Survey:349

vanlige befolkningen på grunn av deres støtte til Pakistan under borgerkrigen i 1971.²³⁰ Basu og Amin vektlegger også støtten til Pakistan under borgerkrigen. I tillegg har det, i en kultur med positive holdninger til forandring, utviklet seg en massebevegelse mot religiøs fundamentalisme. De siterer Feldman som sier;

*Jammat-i-islami is continually challenged by an increasingly organized opposition, which has included a more vocal and organized women's movement that has successfully mobilized rural women.*²³¹

5.4.4 Kvinners status

Kvinnens status i Bangladesh er påvirket av den utstrakte bruken av *Purdah*, en tradisjon som innebærer tildekking og segregering av kvinner. Videre innebærer denne skikken at en kvinne må følges av en mann når hun forlater hjemmet, noe som kan gjøre det å anskaffe seg prevensjon vanskelig.²³²

5.4.5 Skolegang

I Bangladesh ble gratis skolegang for alle innført på 1980-tallet. Skoledeltagelsen i Bangladesh er lav, og i 1981 var det bare 26 % av den mannlige befolkningen og 13 % av den kvinnelige befolkningen som kunne lese. Skoledeltagelsen er økende, og i perioden 1988 til 1996 økte deltagelsen i primærskoletilbudet fra 89 % til 94 % for gutter og fra 70 % til 89 % for jenter. På sekundærskolenivået økte deltagelsen fra 30 % til 42 % for gutter og fra 15 % til 33 % for jenter. Denne økningen har sammenheng med en sterkere satsing på skolesystemet fra myndighetene. I Bangladesh' femte femårsplan er målet 100 % alfabetisme i løpet av 2007, og at alle barn mellom 6 og 10 år skal innrulleres i det primære skoletilbudet i løpet av kortest mulig tid.²³³

Sajeda Amin skriver at sammenhengen mellom skolegang og fertilitet i Bangladesh er knyttet opp i mot når kvinnen skal gifte seg, og hvordan familien planlegger ekteskapsprosessen. Amin skriver at foreldre som sender døtrene sine til skole, har en annen ekteskapsstrategi enn foreldre som velger å holde jentebarna hjemme. Dette har en viss

²³⁰ Banu 1992:118

²³¹ Basu og Amin 2000:782,790: fotnote 34

²³² Cleland et al 1994:80, Arrends-Kuenning, May (2001)’: How do family Planning Workers visit Affect Women’s Contraceptive Behaviour in Bangladesh?’, *Demography*, Vol. 38, Nr. 4: 485

sammenheng med foreldrenes sosioøkonomiske status.²³⁴ Foreldre tar også strategiske valg, for enkelte av barn som får gå på skolen mens andre må være hjemme og arbeide. Ofte velger man en jente som er så ung at å arbeid ute på marken ikke vil være i uoverensstemmelse med *pardah*.²³⁵

Selv om det er en klar sammenheng mellom skolegang og giftealder i Bangladesh, mener Amin at skolegangen gir kvinner en mer selvsikker kommunikasjon i hjemmet. I tillegg gir skolegangen en legitim tilgang til det offentlige rom. Dette kan igjen gi kunnskap om helsefasiliteter og på den måten øke livskvaliteten.²³⁶

5.4.6 Arbeid

Utdannelse betyr sosial prestisje, men statusøkning er ofte forbundet med en sterkere overholdelse av *pardah*. Derfor er utdannede kvinner ofte mindre mobile, og det er mindre sannsynlig at de arbeider utenfor hjemmet. Spesielt i rurale områder velger kvinner, som har råd til det, å begrense mobiliteten på grunn av prestisjetapet som er assosiert med å arbeide utenfor hjemmet.²³⁷

De siste tiårene har antallet kvinner på arbeidsmarkedet hatt en kraftig vekst fra 1,6 millioner i 1980 til 21,3 i 1996. Det er en del indikatorer på at unge kvinner tvinges ut i arbeidslivet på grunn av dårlig økonomi. Lønnede arbeidsmuligheter for kvinner finnes i familieplanleggingsprogrammet, hvor mange stillinger som er forbeholdt kvinner. En annen sektor er den urbane tekstilsektoren, hvor flesteparten av de ansatte er kvinner. I urbane områder arbeider det 1,5 millioner kvinner i aldersgruppen 15-29 år i tekstil- eller elektronikkfabrikker, flesteparten av disse er ugifte.²³⁸

5.4.7 McQuillans teori og familieplannleggingsprogrammet i Bangladesh

I Bangladesh er det ikke et krav for politiske ledere at de må være religiøst utdannet. Derfor eksisterer ikke den klare sammenhengen mellom politikk og religion som en finner i for eksempel Iran.

²³³ Barkat-e-Khuda 2005:226f

²³⁴ Amin 1996:204

²³⁵ Amin 1996:194

²³⁶ Amin 1996:204

²³⁷ Amin 1996:187

²³⁸ Barkat-e-Khuda 2005:228

Da Bangladesh ble selvstendig stat i 1971 var det etter et mislykket forsøk på å danne en muslimsk stat sammen med Pakistan. Finnes det da noen religiøse institusjoner som kan sanksjonere fertilitet i Bangladesh, og på denne måten påvirke det demografiske utfallet?

McQuillan, som nevnt på side 25, skriver at det er mest sannsynlig at religiøse verdier har betydning når det finnes religiøse institusjoner som kan kommunisere verdiene sine til tilhengerne, og instituere belønning for etterfølgelse av disse verdiene og sanksjoner for å ikke følge dem.²³⁹ Han fokuserer på tre forutsetninger som må være tilstede for at religion skal kunne påvirke demografi, og spesielt fertilitet. Disse er at religionen må innholde normer som har konsekvenser for fertilitetsresultater, videre må den religiøse gruppen ha mulighet for å kunne kommunisere disse normene til sine medlemmer og håndheve disse. Til slutt har religionen størst mulighet til å influere de demografiske valgene til tilhengerne hvis de føler en sterk tilhørighet til det religiøse fellesskapet.²⁴⁰

Purdah er en type religionsnorm i Bangladesh som kan ha følger for fertilitetsresultatet. I kritikken mot tidligere familieplanleggingsprogram i Iran har det vært pekt på at myndighetene ikke tok nok hensyn til religion og religiøse ledere i lanseringen av programmet. I Bangladesh' tilfelle har familieplanleggingsprogrammet vært spesielt rettet mot å ikke utfordre reglene om *purdah*. *Purdah* er som nevnt et sett med regler og normer for samhandling mellom kjønnene og tilsier blant annet at kvinner skal holdes separert fra menn. I det bangladeshiske familieplanleggingsprogrammet har det vært sterk satsing på "community-based distribution", eller dør-til-dørservice. Kvinnelige feltarbeidere som går fra dør til dør og informerer og distribuerer prevensjon har vist seg å være den viktigste programkomponenten.²⁴¹ Denne formen for distribusjon opponerer heller ikke mot gjeldende religiøse kjønnsnormer. Dette viser at å komponere programmet etter religiøse normer har vært med å bidra til senkingen av fertiliteten.

Det har vært diskutert om denne formen for levering har hatt noen påvirkning på kvinners status i Bangladesh. Forskerne James F. Phillips og Mian Bazle Hossain hevder kvinner i Bangladesh har en lavere status enn kvinner i resten av Asia.²⁴² I sin undersøkelse av kvinners status og dørlevering av familieplanleggingstilbud finner de at dette økte

²³⁹ McQuillan 2004:32

²⁴⁰ McQuillan 2004:49f

²⁴¹ Larson, Ann og Mitra, N. S (1992)"Family planning in Bangladesh: An unlikely Success Story", *International Family Planning Perspectives*, Vol. 18, Number 4:124

²⁴² Phillips, James F og Hossain, Mizan B(2003)"The impact of household Delivery of family Planning Service on Women's Status in Bangladesh", *International Family Planning Perspective*, Vol. 29, Nr. 3:138

kvinner status. Denne økningen av status kom hovedsakelig av kontroll over egen fertilitet og ikke direkte fra den sosiale interaksjonen ved et hjemmebesøk.²⁴³ Andre forskere har trukket frem effekten av hvordan kvinnelige servicearbeidere har fått lønn, mobilitet og prestisje gjennom yrket, noe som igjen har forandret befolkningens oppfatning av kvinners rolle. Det har imidlertid også vært argumentert med at dør-til-dørservice har underbygget den patriarkalske skikken med kvinnelig segregering, og forhindre muligheten til å øke kvinnelig status ved å måtte reise til en klinikk.²⁴⁴

Mary Arends-Kuenning konkluderer i sin studie med at dør-til-dørservice hadde en positiv virkning på kvinners bruk av prevensjon gjennom å redusere tidsbruk, økonomiske og kulturelle kostnadene ved å måtte overholde *purdah*. Denne effekten har vært sterkest hos rurale, fattige og ikke-utdannede kvinner. Å fjerne denne muligheten for familieplanleggingstilbud vil ha sterkest negativ effekt på de kvinnene som har færrest økonomiske muligheter.²⁴⁵

Bangladesh religiøse ledere har hovedsakelig vært positive til familieplanleggingsprogrammet. En av årsakene til dette er at de har blitt influert av ”The Information, Education, and Motivation” (IEM)enheten som ligger under familieplanleggingsdirektoratet. IEM-enheten har arrangert informasjonskurs om familieplanlegging for religiøse ledere. Per desember 1990 hadde dette programmet skolert 25 943 imamer. Videre har IEM produsert informasjonsmaterieell med religiøse argumenter til fordel for familieplanlegging og amming. Flere konferanser har blitt avholdt for religiøse ledere, og man har på disse konferansene forberedt uttalelser som støtter familieplanlegging med legitimitet i Koranen og Sunna. Imamer er blitt oppfordret til å komme med uttalelser om familieplanlegging i fredagsbønnen. Selv om ingen formell evaluering har blitt foretatt er det en generell oppfatning om at opplæringen og informasjonsmateriellet har vært elementært i å skape forståelse for familieplanleggingsprogrammet hos religiøse ledere.

²⁴³ Phillips og Hossain 2003:143

²⁴⁴ Phillips og Hossain 2003:139

²⁴⁵ Arends-Kuenning 2001:494

6. Iran

Som del av arbeidet med masteroppgaven var jeg våren 2006 på en måneds feltarbeid i Iran, dette gjorde at jeg fikk et tydelig inntrykk av landet og menneskene. Under oppholdet var jeg gjestestudent ved universitet i Teheran. Min vert var Mohammad Jalal abbasi-Shavazi, leder for demografi avdelingen ved universitetet i Teheran. Han arrangerte flere intervjuer for meg og skaffet aktuelt lesestoff som ikke vil vært mulig å få tak i utenfor Iran. I min utlegging om Iran bruker jeg både muntlige og skriftlige kilder fra feltarbeidet.

Jeg starter med en kort historisk innføring om Iran, og en oversikt over det politiske systemet. Jeg vil så beskrive Irans befolkningspolitikk. Denne politikken er delt i tre perioder, første periode under shaen, andre periode rett etter revolusjonen i 1979 og siste periode fra 1989 og frem til i dag. I gjennomgåelsen av familieprogrammet vil jeg her, som i Bangladesh-kapitlet, vektlegge mulighet for abort, årsaker til den raske nedgangen i fruktbarhet og religiøs opposisjon mot familieplanlegging. Jeg vil se spesielt på kvinners status, da det er kvinners status i islam som er blitt brukt som forklaring på høy fertilitet i muslimske land, gjennom såkalt triangelargumentasjon. Avslutningsvis vil jeg undersøke om det er noen sammenheng mellom Irans utvikling og McQuillans teori om hvordan religion påvirker fruktbarhet.

6.1 Historie

I Iran er det 98,4 prosent muslimer, 0,7 prosent kristne, 0,1 prosent zoroastriere og 0,1 prosent jøder. Av muslimene er 90,4 prosent shia-muslimer, resten er sunnimuslimer som i utstrakt grad er representert ved minoritetsgrupper som kurdere, turkmenere og batucher.²⁴⁶

Islam kom til Iran på 600-tallet da arabiske muslimske erobrere beveget seg inn i Persia. På den tiden var zoroastrismen den ledende religion i landet. Zoroastrismen er en monoteistisk religion som ser verden som en evig kamp mellom godt og ondt. Mange iranere omvendte seg til islam og en del zoroastriere rømte til India.²⁴⁷ De 900 første årene med islam i Iran var det sunni som var den dominerende retningen. Dette forandret seg da safavidene tok makten i 1501 og gjorde shiaislam til statsreligion. Dette innebar at alle

²⁴⁶ Kværne og Vogt 2002:164f

landets innbyggere måtte konvertere fra sunni- til shiaislam. Safavidene opprettet en ny sentraladministrasjon og ansatte arabiske shiamuslimske lærde til å jobbe for seg. Disse var isolerte fra andre innbyggere og hadde nær omgang med statsmakten, noe som medførte at de shiamuslimske skriftlærde fikk en maktposisjon.²⁴⁸ Safavidedynastiet varte frem til 1722. I perioden etter safavidene var det flere ulike stammeregimer som styrte Iran. Den shiamuslimske staten Iran forble imidlertid den samme selv om dynastiene skiftet. Forsøk på å gjeninnføre sunniislam var mislykkede blant annet på grunn av intens motstand fra folk flest.²⁴⁹ Under de ulike stammeregimene hadde ikke herskeren noen religiøs legitimering av makten sin. Dette førte til at de shiamuslimske lærde fikk et mer distansert forhold til de herskende dynastiene. I 1794 tok en tyrkisk general, Fath Ali Shah, makten over det sentrale Iran og etablerte Qajardynastiet. Dette dynastiet styrte Iran frem til 1920-tallet, men greide aldri å gjenskape den monarkistiske absolutismen eller det sentrale byråkratiet som kjennetegnet safavidedynastiet.

Etter flere år med svakt styre og uroligheter tok general Reza Khan makten i 1921. Han oppnevnte seg selv til *shah* som betyr keiser på persisk. Han prøvde å samle Iran til en moderne stat ved å bygge på en persisk nasjonal identitet fremfor den islamske identiteten. Derfor tok han familienavnet Pahlavi etter navnet på det gamle persiske språket. Han igangsatte en moderniseringskampanje av landet med støtte fra vesten. Denne kampanjen innebar ikke en demokratisering av styret. Han var en enehersker som sikret sin posisjon ved bruk av sensur, opphevelse av opposisjonelle partier, forbud mot fagforeninger og arrestasjoner og henrettelser av opposisjonelle. Sentralt i Reza Shahs moderniseringskampanje stod vestliggjøring, sentralisering, og sekularisering.²⁵⁰ Han og hans sønn, Mohammed Reza Pahlavi som tok over makten i 1941, lyktes i stor grad med moderniseringskampanjen sin, mye på grunn av store oljefunn.

I 1951 fikk en radikal og nasjonalistisk koalisjonsregjering under statsminister Mohammad Mosaddeqh regjeringsmakten. Denne regjeringen ønsket å nasjonalisere oljen og fjerne shaen. Dette medførte at USA, med støtte fra England, i 1953 gjennomførte et

²⁴⁷ For mer om zoroatrisme, se i Kværn og Vogt (2002), Religionsleksikon, Zarathustra:394.

²⁴⁸ Vikør, Knut S. (2004) *Ei verd bygd på islam Oversikt over Midtaustens historie*, Det norske samlaget, Oslo:209

²⁴⁹ Vikør 2004:208

²⁵⁰ Cleveland, William L. (2000) *A history of the modern Middle East*, Westview Press, Boulder:183f

kupp hvor de fjernet Mosaddeqh og gjeninnsatte shaen som nå fikk enda mer makt enn før.²⁵¹

Etter dette kuppet økte folkets misnøye mot shaens politikk, og også de religiøse lederne begynte å ta side i konflikten. Tradisjonelt har de geistlige i Iran valgt å ikke ta side under ulike maktkamper i Iran. En av årsakene til at de valgte å involvere seg i den islamske revolusjonen, var at alle andre politiske diskusjonsfora som fagforeninger og politiske partier ble forbudt og nedlagt. Dette medførte at moskeer og religiøse seminarer var de eneste stedene en kunne møtes for å diskutere den politiske styringen av landet.²⁵²

Marja –e taqlid betyr ”autoritet som skal etterfølges”, og er den høyeste offisielle tittelen en kan oppnå innen shiaislam. Denne posisjonen blir en tildelt uformelt som ærestittel. På 50-tallet var det Grand Ayatollah Mohammad Hoseyn Borujerdi, som var *marja-e taqlid*. Han mente presteskapet burde være nøytralt og inntok derfor en upolitisk rolle. Borujerdi døde i mars 1961 og uenigheten om hvem som skulle bli han etterfølger startet.

På 1950-tallet var Ruhollah Khomeini en geistlig stjerne på vei oppover i det shiamuslimske autoritetssystemet. Mange støttespillere, ikke minst studenter som han hadde undervist, var spredd over hele landet.²⁵³ Etter Borujerdis død arbeidet Khomeini for å fjerne stigma tilknyttet sammenblanding av politikk og religion. ”’Politics and religion is one’, he often declared.”²⁵⁴ I perioden fra Borujerdis død og frem til Khomeinis forvisning i 1964 var det stadig uenigheter mellom shaen og det religiøse etablissementet. Under disse opptøyene kritiserte Khomeini myndighetene for å være en trussel mot islam i Iran, og framstod som en politisk lederfigur for presteskapet. Etter bortvisningen flyttet Khomeini til Irak, hvor han utviklet nær kontakt med iranere som studerte i utlandet.

Shaen hadde en sterk posisjon i Iran fra midten av 60-tallet frem til midten av 70-tallet. Det var i denne perioden han introduserte Iran som ”’an island of stability’ and prosperity”.²⁵⁵ I slutten av 1977 døde Khomeinis sønn under mystiske omstendigheter, noe som ga Khomeini og hans familie en sterk medieeksponering. I januar året etter skrev en av

²⁵¹ Brumberg, Daniel (2001) *Reinventing Khomeini The struggle for Reform in Iran*, The University of Chicago Press, Chicago:59

²⁵² Brumberg 2001:92

²⁵³ Moin, Baqher (1994) ”Khomeinis search for perfection” i Rahnama, Ali: *Pioneers of Islamic Revival*, Zed books, London:83

²⁵⁴ Moin 1994:85

²⁵⁵ Moin 1994:89

Irans dagsaviser en fornærmende artikkel om Khomeini. Dette medførte sterke opptøyer som spredde seg over hele landet. Khomeini benyttet muligheten under et intervju med Le Monde hvor han erklærte at Pahlavidynastiet måtte kastes, og at idealet var en ny islamsk stat.

10. og 11. desember 1978 marsjerte millioner av mennesker i Teheran. De forlangte at Shaen forlot Iran og at Khomeini kom tilbake. 16 januar 1979 forlater Shahan landet. To uker senere, 1. februar, returnerer Khomeini til Iran, hvor han ble mottatt som leder av revolusjonen.²⁵⁶

6.2 Islamsk lov i Iran

Iran har et spesielt politisk system etter revolusjonen i 1979. Systemet er en blanding av representativt demokrati og geistlig styre. Den viktigste maktenheten er én person, *velayat-e faqih*, som kan oversettes med øverste rettslærde. Denne øverste rettslærde har rang over presidenten. Prinsippet om en øverst rettslærd har ingen tradisjon i islam og er en teologisk tolkning gjort av Ayatollah Ruhollah Khomeini.²⁵⁷ Den bygger på shiamuslimenes tro på at den tolvte imam befinner seg i skjul, men vil vende tilbake. Før han vender tilbake, må de rettslærde fungerer som tolkere av Guds vilje på jorden. Ayatollah Khomeinis tolkning av *velayat-e faqih* gir i tillegg den øverste rettslærde en politisk legitimitet som leder av den islamske republikken Iran, ”Guds egen stat”. Prinsippet om den øverste rettslærde som leder av staten, ble innlemmet i grunnloven etter revolusjonen i 1979, og har siden vært et omstridt dogme. Andre geistlige tok avstand fra doktrinen om *velayat-e faqih* og mente dette var en feiltolkning av teksten(e).²⁵⁸ Men så lenge det var Khomeini som besatt tittelen, ble det ikke stilt spørsmålstegn ved hans teologiske kvalifikasjoner for oppgaven. Etter hans død i 1989 måtte det utnevnes en ny *velayat-e faqih*. Dette viste seg vanskelig, da kandidatene med de hensiktsmessige teologiske kvalifikasjonene ikke ønsket å påta seg en stilling som innebar en doktrine de tok avstand fra. Etterfølgeren, Ali Khamenei, har ikke like høy teologisk og juridisk utdannelse som stillingen i utgangspunktet krevde. Dette

²⁵⁶ Moin 1994:90

²⁵⁷ For en innføring i Khomeinis teologi, se Baqher Moin (1994) ”Khomeinis search for perfection” i Rahnama, Ali; *Pioneers of Islamic revival*, Zed books, London

²⁵⁸ Brumberg 2001:82

minsket legitimiteten til den øverste rettslærde, noe som i dag gir en sterkere legitimitet til presidenten.²⁵⁹

I tillegg til *velayat-e faqih* og president har man i konstitusjonen et parlament, *majjil*, og et presteråd. Presterådet utnevner *velayat-e faqih* og godkjenner alle kandidatene til parlamentet. Presterådets oppgave er å sørge for at alle lover er i samsvar med sharia. Alle lovendringer må behandles både i parlamentet og i presterådet. Begge instanser har vetorett. Dette har ført til at en del lovendringer har blitt sendt frem og tilbake mellom rådet og parlamentet. For å løse dette, ble det i 1988 nedsatt en forhandlingsgruppe som består av representanter fra parlamentet og presterådet. Denne gruppen skal prøve å forhandle frem kompromiss mellom de ulike instansene for å komme frem til vedtak.²⁶⁰

I 1993, når det var enighet om at befolkningsveksten var et problem, ble ”The population and family planning act” vedtatt. Denne loven legger et generelt informasjonsansvar på myndighetene. Loven sier at skoledepartementet har ansvaret for å lage skolemateriell og å undervise i befolkningsspørsmål og familieplanlegging på alle utdanningsnivåer og -retninger. Journalister, filmskapere og andre kunstnere skal brukes for å øke bevisstheten blant folk vedrørende befolkningsproblematikk og familieplanlegging. I tillegg har statskanalen et ansvar for å produsere og sende informasjon vedrørende mor- og barnhelse og befolkningsspørsmål.

Artikkel 1 i denne loven sier at privilegier gitt barn som følge av loven, for eksempel skole- og helsetilbud, ikke skal tilbys til flere barn enn tre per familie. Unntatt fra dette er fødselspermisjon for mødre, som er et unntak fordi fødselspermisjon reguleres av arbeidsmiljøloven.

6.3 Befolkningspolitikk i Iran

Befolkningspolitikken i Iran har vært preget av landets skiftende politiske historie. Tre ulike befolkningspolitiske perioder utpeker seg; en antinatalistisk periode under Pahlaviregimet

²⁵⁹ Heradstvedt, Daniel (2001) ”Iran- reform og religion”, *Hvor hender det?* Nr 13, Årgang 2000-2001, Norsk Utenrikspolitisk Institutt:1, Brumberg 2001:147

²⁶⁰ Brumberg 2001:140

1967-1977, en pronatalistisk periode i 1977-1989, og igjen en antinatalistisk politikk innført av det sittende islamske styret i 1989.²⁶¹

6.3.1 Første periode, under shaen 1967 til 1979

Et familieplanleggingsprogram ble igangsatt av myndighetene i 1967. Dette programmet hadde to hovedstrategier. Den ene var å øke kvinners sosiale og juridiske status og deltagelse i samfunnet. Dette ble gjort gjennom ”family protection laws” som ble innført på 60- og 70-tallet. Disse lovene skulle gjøre det vanskeligere for mannen å få skilsmisse og begrense polygami ved at ektemannen måtte ha enten konas eller rettens tillatelse for å kunne inngå flere ekteskap. Videre skulle disse lovene gjøre det enklere for kvinner å få omsorgen for barn ved skilsmisse. Kvinner ble også sosialt og juridisk oppfordret til å søke jobb utenfor hjemmet.²⁶²

Den andre strategien i familieplanleggingsprogrammet var å distribuere prevensjonsmidler direkte. Distribusjonen av prevensjonsmidler ble nå utvidet, fra å tidligere kun omfatte kommersiell sektor, til å også bli distribuert gjennom offentlige helsesentre. Det ble igangsatt store mediekampanjer for å promotere prevensjon på midten av 70-tallet. Statistikk viser at antall brukere av prevensjon økte i perioden 1967 til 1977, fra 0,02 % til 11 %. Når det gjelder motivet for familieplanlegging, viser en undersøkelse at majoriteten av brukerne begynte å bruke prevensjon når de hadde oppnådd ønsket barnetall, fremfor å forlenge perioden mellom to fødsler. Videre var bruken av prevensjon ujevnt fordelt i befolkningen, og kvinner i urbane strøk med utdanning var de mest sannsynlige brukerne av prevensjon.²⁶³

Undersøkelser viser at fruktbarheten hadde en liten økning i denne perioden fra 5,8 barn per kvinne i 1972 til 6,0 barn per kvinne i 1976. Fertilitetsnivået forandret seg ikke spesielt mye, til tross for familieplanleggingsprogrammet.²⁶⁴ Grunnen til at det var vanskelig

²⁶¹ Abbasi-Shavazi, Mohammed J. og McDonald, Peter (2005) ”National and provincial-level fertility trends in Iran, 1972-2000”, *Working papers in Demography no 94*, Demography and sociology program, Australian national University:199

²⁶² Hoodfar, Homa og Assadpour, Samad (2000) ”The politics of population policy in the Islamic Republic of Iran”, *Studies in Family Planning*, Vol. 31, Nr. 1:19f

²⁶³ Aghajanian, Akbar (1994) ”Family Planning and Contraceptive Use in Iran, 1967-1992”, *International Family Planning Perspective*, Vol. 20, Nr. 2:67

²⁶⁴ Abbasi-Shavazi og McDonald 2005:203

å implementere programmet i befolkningen, er det blitt hevdet, var at programmet ikke tok hensyn til samfunnets sosiokulturelle og religiøse kontekst.²⁶⁵

6.3.2 Andre periode krigen mot Irak 1979 til 1988

Etter revolusjonen i 1979 hersket det en pronatalistisk stemning i landet. TFR økte fra 6,0 levende fødte barn per kvinne i 1976, til 7,0 i 1984. Flere faktorer bidro til dette, blant dem tendensen til å starte familie tidlig, endring av lover og reguleringer for å oppmuntre til flere barn, sterke fremtidshåp, og en tro på at myndighetene skulle sørge for helse, skole og mat til alle.

En viktig katalysator for den høye fruktbarheten var krigen mot Irak, som varte fra 1980 til 1988. Under krigen ble familier oppfordret til å få flere barn, for å oppfostre flere soldater til skapelsen av "tjue millionerarmeen".²⁶⁶ Økonomiske incentiver ble iverksatt for å oppnå dette, blant annet gjennom et rasjonaliseringsystem av varer. Dette systemet dekket ikke bare mat, klær og andre husholdningsartikler, men også varer og gjenstander som tv, kjøleskap og lignende. Jo større familie, jo større rasjon. Dette gjorde det gunstig med mange barn og stor familie.

Samtidig ble også minste lovlige giftealder redusert. Før revolusjonen var laveste giftealder 15 år for jenter og 18 år for gutter. Alderen ble senket ned til henholdsvis 13 år for jenter og 15 år for gutter. Jenter mellom 9 og 12 år kunne gifte seg, men kun hvis dette var fysisk mulig, medisinsk godkjent og med foreldrenes tillatelse. Irans spesielle tradisjoner rundt giftemål gjorde at de juridiske forandringer rundt lavest giftealder ikke hadde noen stor politisk betydning.²⁶⁷ I Iran var det vanlig ved giftemål å først skrive en religiøs kontrakt før ekteskapet ble registrert offisielt hos myndighetene. Selv om det var påbudt å registrere ekteskapene hos myndighetene, i tillegg til den religiøse kontrakten, var det mange som ikke gjorde dette. De uregistrerte religiøse ekteskapene var fremdeles legitime ifølge iransk lov. Dette gjorde det mulig for familier å gifte bort døtrene tidlig, eller for menn å ha flere koner samtidig, uten at det fantes noe register over denne praksisen. Barneekteskap ble således ikke registrert over en lengre periode. Økningen i antall ekteskap, også blant mindreårige, kort tid etter den islamske revolusjonen, kan ha vært en følge av at mange da ønsket å

²⁶⁵ Abbasi-Shavazi og McDonald. 2005:200

²⁶⁶ Abbasi-Shavazi, Mohammed J. (2001a) "The fertility revolution in Iran", *Population societies*, Nr. 373:1, "twenty million army", min oversettelse

registrere tidligere ulovlige ekteskap. Antall ugifte jenter i aldersgruppen 10 til 14 år var i 1986 92 % og i 1991 98 %. Da statistikken før revolusjonen er ukjent, er det vanskelig å si om det ble flere barneekteskap etter revolusjonen, selv om dette ble delvis lovlig.²⁶⁸

Etter revolusjonen var fremtiden for familieplanlegging avhengig av de religiøse ledernes godkjenning. Ayatollah Khomeini ble kontaktet og bedt om å komme med en fatwa vedrørende prevensjon. I februar 1980 avga Khomeini en fatwa som godkjente prevensjon under to betingelser; at metoden ikke skulle skade kroppen, og at ektemannen måtte godkjenne bruken av prevensjonsmidlet.²⁶⁹ Denne fatwaen førte til omorganisering av familieplanleggingsklinikkene, som fremdeles ble drevet av helsedepartementet. Prevensjon fortsatte å være gratis, men på grunn av krigen og handelsboikott av Iran, fantes prevensjon kun i en begrenset mengde.²⁷⁰ Det ble heller ikke gjennomført noen form for markedsføring av tjenesten. Selv om det ikke ble gitt noen informasjon om tjenesten, var antall kvinnelige brukere av familieplanleggingssentrene økende under krigen.²⁷¹

Fruktbarhetstall viser at fruktbarheten var raskt voksende etter revolusjonen, men begynte å synke allerede i 1984, 4 år før krigen mot Irak var over. Fra TFR på 7 barn per kvinne i 1984 sank tallet til 6,2 i 1986 og videre til 5,5 i 1988.²⁷²

6.3.3 Tredje periode fra 1989 og frem til i dag

I 1986 ble det lagt frem tall som viste at Irans befolkning nærmet seg 50 millioner, og at befolkningen vokste med mer enn 3 % i året. Videre var 45 % av befolkningen under 14 år. Dette ble først tatt i mot som en gledelig nyhet. At befolkning hadde nådd 50 millioner, erklærte statsminister Mir Hodeyn Musavi for en av den islamske revolusjonens største ervervelser.²⁷³

Plan- og budsjettetaten, som har ansvar for å planlegge og å overvåke de andre departementene, forutså hvilke problemer en så sterk befolkningsvekst kunne medføre. De samlet data angående hva det ville koste å bygge opp landet etter krig og samtidig opprettholde det nødvendige tilbud til befolkningen. Disse tallene fremla de for de ledende

²⁶⁷ Ladier-Fouladi, Marie (1997) "The fertility transition in Iran", *Population: An English selection*, Vol. 9:198

²⁶⁸ Ladier-Fouladi 1997:200

²⁶⁹ Ladier-Fouladi 1997:201

²⁷⁰ Aghajanian, Akbar og Merhyar, Amir H (1999) "Fertility, Contraception Use and family planning program Activity in The Islamic Republic of Iran", *International Family Planning Perspective*, Vol. 25, Nr. 2: 98

²⁷¹ Ladier-Fouladi 1997:201

²⁷² Abbasi-shavazi og McDonald 2005:204

myndigheter. Statsministeren svarte med å be alle departementer å vurdere befolkningsvekstens virkning i forhold til den første utviklingsplanen som skulle fremlegges i 1989. Senere innrømmet han at myndighetene hadde skiftet synspunkt på befolkningsvekst.²⁷⁴

Etter å ha overbevist flere politikere om viktigheten av familieplanlegging, bestemte plan- og budsjettetaten i samarbeid med helsedepartementet å lansere en kampanje for å overbevise andre politikere og den generelle befolkning om viktigheten av å ha en nasjonal befolkningspolitikk. Dette var ingen lett oppgave. Flere av de ledende politikerne hadde tidligere opponert mot shaens befolkningspolitikk. Utfordringen lå i å få til et skifte i politisk retning uten at de religiøse og politiske lederne mistet sin legitimitet.²⁷⁵

Et ledd i denne kampanjen var offentlig opplysning og debatt om befolkningssspørsmål for å få den offentlige opinionen til å utøve press på regimet og de religiøse ledere. Ekspertene og intellektuelle tilknyttet plan- og organisasjonsetaten skrev artikler hvor de pekte på kostnader og konsekvenser ved en vedvarende og økende ung befolkning. Flere ministre ble overbevist om viktigheten av en god befolkningspolitikk, og disse ga intervjuer hvor de pekte på de problemene befolkningsvekst kunne ha for områder som utdanning, helse, matproduksjon, og kollektivtransport. I debatten fikk også opponentene mot familieplanlegging lov til å si sin mening. Flere aviser trykket intervjuer og leserinnlegg, hvor det ble hevdet at familieplanlegging var imperialisme og et ønske om å redusere antall muslimer. Som svar på dette hevdet andre at målet ikke var å redusere befolkningen, men å styrke Irans utvikling. Frukthetskontroll var bare en liten del av den nasjonale utviklingsplanen.²⁷⁶

Videre måtte også myndighetene opplyses om befolkningssspørsmål. Det ble avholdt møter mellom tekniske eksperter og religiøse ledere. Disse møtene omhandlet landets ressurser målt opp i mot økonomisk vekst og kostnadene ved befolkningsvekst. Det ble understreket at befolkningspolitikk innebar moralske og etiske aspekter som de religiøse lederne måtte ta ansvar for. Dette gjorde at prestskapet ønsket å evaluere sitt standpunkt på befolkningssspørsmål i henhold til islam.

²⁷³ Obermeyer 1994:47

²⁷⁴ Roudhi-Fahimi, Farzaneh (2002) "Iran's family planning program: responding to a nation's needs", *Mena policy briefs*, Population Reference Bureau, www.prb.org :3

²⁷⁵ Hoodfar og Assadpuor 2000:22

²⁷⁶ Hoodfar og Assadpuor 2000:22

Videre førte den nasjonale debatten med seg et ønske om veiledning i de religiøse aspektene ved befolknings spørsmålet. Flere religiøse ledere svarte med å påpeke at det ikke finnes noe forbud i islam mot prevensjon eller et ønske om færre barn.²⁷⁷

Plan- og organisasjonsetaten avholdt et tre dagers seminar i september 1988. Her hjalp iranske medier til med å distribuere hovedbudskapet om at Irans befolkningsvekst var for høy, og at hvis det ikke ble igangsatt tiltak, ville denne veksten ha en sterk negativ effekt på landets økonomi og velferd. På slutten av seminaret ble det avholdt en pressekonferanse hvor Khomeinis fatwa fra 1980 ble sitert og det ble samtidig annonsert at Iran ville starte et familieplanleggingsprogram.²⁷⁸ I desember 1988 erklærte presterådet at det ikke fantes noen islamske hindringer for familieplanlegging.

6.4 Familieplanleggingsprogram

Det nasjonale familieplanleggingsprogrammet startet opp i desember 1989. Dette programmet hadde tre primære mål; å øke perioden mellom hver fødsel til 3-4 år, å begrense graviditeter for kvinner under 18 og over 35 år, og å redusere familiestørrelsen til 3 barn per familie.²⁷⁹

Det iranske familieplanleggingsprogrammet ble organisert gjennom helsedepartementet og et helsenettverk. Kjernen i helsenettverket i rurale strøk er helsehus hvor det arbeider en kvinnelig og en mannlig helsearbeider. Disse helsearbeiderne tilbys en toårig opplæring på en skole som helsedepartementet driver i Teheran. Etter opplæring begynner de å arbeide på et helsehus i en landsby, fortrinnsvis i nærheten av hjemstedet. Dette helsehuset gir tilbud til det tettstedet det ligger i, og rundt fem andre nærliggende tettsteder. Antall brukere av tilbudet til et helsehus er mellom 500 og 2000 personer beroende på befolkningstettheten i området.²⁸⁰ Helsehuset tilbyr helsetjenester for mor og barn, vaksinasjonsprogram og familieplanleggingstilbud. De kan også henvise brukere videre til det rurale helsesenter, som er det neste primære helsetilbudet.

De rurale helsesentrene holder oppsyn med og utruker helsehusene. Hvert helsesenter har ansvar for opp til seks helsehus og en befolkning på gjennomsnittlig 8600 personer. På

²⁷⁷ Hoodfar og Assadpuur 2000:24

²⁷⁸ Aghajanian 1994:67

²⁷⁹ Aghajanian 1994:68

²⁸⁰ Aghajanian og Merhyar 1999:98

helsesentrene jobber det en lege som har ansvar for sentret og helsehusene. Denne legen må jevnlig besøke helsehusene og ta seg av pasienter som blir henvist. På helsesentrene jobber det i tillegg en jordmor, en tannlege, en legeassistent, og en helsearbeider som har ansvar for miljøet i området og en som har ansvar for å reise rundt til områdets skoler.²⁸¹

I urbane områder blir familieplanlegging distribuert til befolkningen gjennom helseklinikker som ligger spredt i byene. Disse klinikkene ligger under et senter som har ansvaret for all helseaktivitet i området, og dette inkluderer vanligvis minst ett sykehus. Alle helsetilbudene i den offentlige sektor er gratis.

Den private sektoren står også for en del av tilbudet i urbane strøk. Prevensjon kan kjøpes på apotek og sterilisering kan utføres på private helseklinikker.²⁸²

6.4.1 Abort

Abort er en kompleks problemstilling i Iran, som i resten av verden. Det er tillatt i visse tilfeller, men tre doktorer må være enige om at morens helse er i fare, og/eller at fosteret er meget deformert. Dette er lovlig frem til fjerde måned. I fjerde måned mottar fostret sin sjel og blir dermed til et fullstendig menneske. Abort er da ikke lenger tillatt og blir sidestilt med drap.²⁸³

Unge ugifte kvinner kan få foretatt abort dersom faren deres er med og godkjenner inngrepet. Men for de fleste kvinner i denne situasjonen er ulovlig abort eneste utvei. Indikasjoner tilsier at de fleste aborter i Iran utføres ulovlig. Selv i de tilfeller hvor abort skal være lovlig og gratis på grunn av at morens helse er i fare eller fosteret har store misdannelser, er det vanskelig å få utført inngrepet. Noen leger vil ikke utføre inngrepet, andre prøver å snakke kvinnen vekk fra det eller tar seg ekstra betalt. Private klinikker tolker ofte abortreglene mer liberalt, men disse er dyre. Leger som utfører abort, gjør dette uten at det medfører noen personlige konsekvenser for dem selv.²⁸⁴

²⁸¹ Aghajanian Merhyar 1999:98f

²⁸² Aghajanian Merhyar 1999:99

²⁸³ Esposito 2003:3

²⁸⁴ Homa Hodfaar i Kedddie, Nikki R. (2003) *Modern Iran roots and results of revolution*, Yale University Press, New Haven:344f

6.4.2 Årsaker til suksess

I motsetning til Bangladesh er det blant forskere ingen stor uenighet om årsaken til suksess i det iranske familieplanleggingsprogrammet. En årsak som flere trekker frem, er involveringen av religiøse ledere.²⁸⁵ Disse har kommet med fatwaer som sanksjonerer prevensjon og har benyttet fredagsbønnen til å oppfordre innbyggerne til å fullføre sitt sosiale ansvar, oppsøke familieplanleggingstilbudet fra myndighetene og få færre barn.

Farzaneh Roudi (1999) identifiserer i tillegg fem grunner til programmets suksess. Den første av disse er integreringen av programmet i det primære helsetilbudet. Dette fører til at det ikke finnes noe sosialt stigma tilknyttet prevensjon, selv om dette tilbudet kun gjelder heterofile og gifte par. Videre er amming og generelt helsetilbud en del av programmet, noe som har medført at barnedødeligheten har gått ned. Spedbarnsdødeligheten sank fra 51 døde per tusen levendefødte i 1985 til 26 døde per tusen i 1996. Samtidig sank under 5 års dødeligheten fra 70 døde per 1000 til 33 døde per tusen i 1996. Nå ligger spedbarnsdødeligheten på 32 døde per 1000 levendefødte.²⁸⁶

Den andre årsaken til suksess er fjerning av sosioøkonomiske kostnader ved prevensjon. Åtti prosent av familieplanleggingstilbudet er gitt av myndighetene, for det meste gratis. Videre har åtti prosent av den rurale befolkning tilgang til familieplanlegging, mye på grunn av helsehusnettverket.

En annen grunn til suksess er at det iranske familieplanleggingsprogrammet valgt å promotere både kvinnelig og mannlig sterilisering. Iran er det eneste muslimske landet som aktivt promoterer denne prevensjonsmetoden.

Det iranske familieprogrammet er også aktive i å involvere menn i familieplanlegging. Det er obligatorisk både for menn og kvinner å ta kurs i familieplanlegging og moderne prevensjonsmetoder for å kunne sertifisere ekteskapskontrakt. Iran er også det eneste landet i regionen med en kondomfabrikk. Denne fabrikk er godkjent av myndighetene og fabrikkens produkt, kondom, er spesielt rettet mot menns deltagelse i familieplanlegging.

²⁸⁵ Aghajanian og Merhyar 1999: 102, Roudi, Farzaneh (1999) "Iran's revolutionary Approach to family planning", *Population Today: News, number and analysis*, Vol. 27 Nr. 7:5

²⁸⁶ Hentet fra population Reference bureau 5/3 2007, <http://www.prb.org/Countries/Iran.aspx>

Det siste punktet i forskerens analyse er synergi mellom ulike utviklingstiltak. Forbedring i leseferdigheter og infrastruktur og kommunikasjon har bidratt til økning i bruk av prevensjonsmidler. Antall rurale kvinner som kan lese, økte i perioden 1976 til 1996 fra 17 til 62 prosent. I 1996 hadde også 70 prosent av rurale og 93 prosent av urbane husholdninger TV, noe som har gagnet formidlingen av ønsket om mindre familiestørrelse.²⁸⁷

6.4.3 Religiøs opposisjon

Blant det shiareligiøse *ulama* i Iran har det ikke vært noen opposisjon mot myndighetenes familieplanleggingsprogram. Som beskrevet ovenfor har en av årsakene til suksessen vært støtten fra det religiøse lederskapet.

Diane M. Tober, Mohammed-Hosseini Taghdisi og Mohammad Jalali har i en artikkel undersøkt religiøs opposisjon mot familieplanleggingsprogrammet hos afghanske sunnimuslimske flyktninger. På grunn av krig og uro i Afghanistan befinner det seg nå opptil 2,5 millioner registrerte afghanske flyktninger og omkring 500 000 uregistrerte flyktninger i Iran.²⁸⁸

Ifølge de iranske helsearbeiderne benytter afghanske flyktninger seg ikke av familieplanleggingsprogram og tilbud om prevensjon. Dette blir forklart med at de er sunnimuslimer, og at prevensjon er i mot deres religion. Men ifølge Tobin et al. kan ikke sekteriske forskjeller i islam forklare ulik bruk av prevensjon. De skriver at:

*Religious interpretations and cultural differences may have an impact on reproductive decision making, but religion itself does not seem to preclude the use of family planning in these cases.*²⁸⁹

For Iran som aktivt prøver å begrense sin befolkningsvekst, blir afghanske flyktnings store familier og reservasjon mot familieplanlegging sett som en økonomisk utfordring. Iranske myndigheter har med støtte fra FNs flyktningsorganisasjon opptrappet hjemsendelsen av afghanske flyktninger. Irans økonomiske problemer som inflasjon, høy arbeidsledighet, økning i skatter for å betjene flyktningskostnader og en stor andel ungdomsbefolkning, har medført sterke spenninger mellom iranere og afghanske flyktninger.

²⁸⁷ Roudi 1999:9

²⁸⁸ Tober, Diana og Taghdisi, Mohammad-Hosseini og Jalali, Mohammad (2005) "Fewer Children, Better Life" or "As Many as Gods Wants"? : Family Planning among Low-income Iranian and Afghan Refugee Families in Isfahan, Iran", *Medical anthropology Quarterly*, Vol. 20, Nr. 1:51

For afghanere som føler seg marginalisert i det iranske samfunnet oppfattes familieplanleggingsprogrammet, selv om det retter seg i like stor grad mot iranere, som en del av myndighetenes repatriering av afghanere.

Dette er i tråd med min hypotese om at det er den politiske konteksten som er avgjørende. Det er den politiske konteksten som marginaliserer de afghanske flyktingene og bidrar til oppfatningen om at iranerne vil redusere antall afghanere gjennom familieplanleggingsprogrammet.

6.4.4 Kvinners status

Daniel Brumberg vektlegger i sin analyse av Khomeinis taler hans tvetydighet og dobbelthet.²⁹⁰ Denne inkonsistensen kan overføres til å gjelde kvinners posisjon i den islamske republikken. Khomeini var opptatt av kvinners posisjon, og han var i sterk opposisjon til oppfatningen ofte ytret av shaen om at kvinner skulle være fornøyde med å være skjønne og feminine. Khomeini kalte denne forståelsen uislamsk.²⁹¹ I begynnelsen av den islamske revolusjonen ble kvinner oppfordret til å delta i den politiske prosessen som forvandlet det iranske samfunnet, samtidig som den nye konstitusjonen fokuserte på kvinners hjemlige rolle.

*At the same time as the revolutionary leaders were trying to domesticate women, they were also mobilizing them on a massive scale for political and military participation, urging them to vote, recruiting them into paramilitary forces, and hiring them as government employees.*²⁹²

Kjønnssegregeringsprogrammet som ble implementert etter revolusjonen, medførte nye jobbmuligheter for iranske kvinner. Siden alle jenter som fullførte grunn- og videregående skole skulle ha kvinnelige lærere, ble det lagt mye ressurser inn i lærerutdanning for jenter. Videre ble det også kvotert inn kvinner i lege-, sykepleier- og andre helseutdanninger. Selv i privat sektor medførte segregering et behov for kvinnelige arbeidere i ulike sektorer som kjøreopplæring, frisør og flyplassvakter.

²⁸⁹ Tober et al 2005:62

²⁹⁰ Brumberg 2001

²⁹¹ Obermeyer 1994:46

²⁹² Ramazani, Nesta (1993) "Women in Iran: The revolutionary ebb and flow", *Middle East Journal*, Vol. 47, Nr. 3:411

6.4.5 Skolegang

En sentral del av familieplanleggingsprogrammet var satsing på utdanningstilbud. For regimet var det viktig å fokusere på islamsk utdanning som en mulighet til å korrigere det vestlige verdenssynet som hadde blitt presentert av shaen. I løpet av noen få måneder etter revolusjonen ble grunnskolepensum byttet ut og flere nye skoler ble bygd i rurale strøk. Det islamske regimet oppmuntret foreldre til å sende jenter på skolen. Foreldre som tidligere hadde protestert mot å sende jenter til skolen på religiøst grunnlag, opplevde nå et sterkere sosialt press på å utdanne døtrene sine. Ikke minst på grunn av religiøse lederes godkjenning av utdanning for jenter.²⁹³

I tillegg til å bygge ut primærskoletilbudet startet det islamske styret et voksenopplæringsprogram i alfabetisme. Dette programmet var en suksess og det deltok flere kvinner enn menn på kursene.²⁹⁴ Ifølge en rapport utgitt av Center for women's participation i 2005 var andelen kvinner over seks år med leseferdigheter 78,2 % i 2002, en økning på 120 % siden 1976.²⁹⁵

I senere tid har myndighetene fortsatt å satse på utdanning ved å bygge skoler og oppmuntre foreldre til å sende døtrene sine på skolen. I skoleåret 2002-2003 var 47,7 % av elevene på grunnskolen jenter, 45,8 % av elevene på ungdomskolen var jenter og 50,7 % av elevene ved gymnaset var jenter.²⁹⁶ Ved universitetene er andelen jenter 66 prosent. I dag er omtrent alle universitetsemner tilgjengelige for kvinner.²⁹⁷

6.4.6 Arbeid

Selv om en stor andel av iranske kvinner tar høyere utdanning, er det relativt lav deltagelse i det lønnede arbeidsmarkedet. Statistikk viser at andelen økonomisk aktive kvinner i Iran har ligget stabilt på ca 14 % fra 1997 til 2003.²⁹⁸ Grunnen til den lave arbeidsmarkedsdeltagelsen av iranske kvinner ser ut til å ligge i kultur og tradisjon som ikke ser det som respektabelt at kvinner deltar i arbeidsmarkedet og på denne måten har

²⁹³ Hoodfar og Assadpour 2000:20f, Kiddie 2006:286

²⁹⁴ Hoodfar og Assadpour 2000:20f

²⁹⁵ National report on Women's status in the Islamic Republic of Iran 2005:22

²⁹⁶ National report on Women's status in the Islamic Republic of Iran 2005:24

²⁹⁷ Kiddie 2006:286

²⁹⁸ National report on Women's status in the Islamic Republic of Iran 2005: 71

upassende samhandling med menn.²⁹⁹ Andre grunner til den lave deltagelsen i arbeidsmarkedet er høy arbeidsledighet og snevert kjønnsperspektiv blant mannlige arbeidsgivere som gjør det vanskelig for kvinner å få innpass på jobbmarkedet.³⁰⁰

6.4.7 McQuillans hypotese og familieplanleggingsprogrammet i Iran

McQuillan peker, som beskrevet på side 25, på tre elementer som må være tilstede for at religion skal kunne påvirke fertilitet. Det første av disse er at religionen må artikulere normer som er tilknyttet fertilitetsresultat. Slike normer kan være direkte bestemmelser angående prevensjon og abort, men også mer generelle forhold relatert til kjønnsroller og familie. Den religiøse gruppen må også besitte en måte å kommunisere og følge opp disse verdiene og normene gjennom et sanksjonsapparat som kan straffe deg for å ikke følge normene og premiere deg for å følge dem. Til slutt vil disse normene ha sterkest påvirkningskraft på de religiøse medlemmene, som har en sterk tilhørighet til det religiøse fellesskapet

Det er religionens institusjonelle påvirkningskraft McQuillan vektlegger. Denne institusjonelle påvirkningskraften ved religion synliggjøres på tre områder: i storsamfunnet, i lokalsamfunnet og i hvert enkelt individs liv.³⁰¹

I Iran er det tydelig at islam spiller en dominerende rolle i organiseringen av samfunnet. Etter den islamske revolusjonen i 1979 skal all lovutforming være i samsvar med islam, inkludert lover vedrørende familieplanlegging, seksuell kontakt, helseprogram og skoletilbud. Videre er det i Iran i stor grad geistlige som blir politikere. Det var religiøse ledere som ble politikere etter revolusjon, og hele det politiske systemet bygger på en kombinasjon av religion og politikk. Derfor vil all statlig politikktutforming være i samsvar med iranske geistliges tolkning av islam og sharia. Myndighetenes politikk må i denne politiske konteksten forstås som ”riktig” tolkning av shiaislam og shiaislamsk lov.

Da det på myndighetsnivå var oppnådd konsensus vedrørende lovligheten av familieplanlegging i islam, ble religiøse institusjoner brukt for å viderefremme dette til befolkningen. Moskeer i hele landet ble brukt til å spre informasjon om

²⁹⁹ Mehryar, Amir og Farjadi, Gholamali og Tabibian, Mohammad (2004) ”Labor-Force Participation of Women in Contemporary Iran” i Beck, Lois og Nashat, Guity: *Women in Iran from 1800 to the Islamic Republic*, university of Illinois Press, Urbana :200

³⁰⁰ National report on Women’s status in the Islamic Republic of Iran 2005:66

³⁰¹ McQuillan 2004:32

familieplanleggingsprogrammet. I rurale områder var dette spesielt nyttig, da lokale prester ofte hadde bedre muligheter til å informere fattige, ikke-utdannede iranere som var skeptiske til myndighetenes offisielle befolkningsprogram.

I tillegg til moskeer er det offentlige skolevesenet benyttet for å spre informasjon og kunnskap om familieplanlegging og prevensjon. På alle undervisningsnivåer, inkludert universitetene, foregår det skolering i familieplanlegging.

Det er bestemt ved lov at all seksuell omgang utenfor ekteskapet, zina, er forbudt. Zina kan i Iran straffes med fengsel, bøter og pisking. For å kunne ha seksuell omgang må en være gift. Et giftermål er ikke gyldig før det er registrert hos myndighetene. På denne måten kan staten holde oversikt over hvilke par som er legitime, og hvilke som ikke er det. Når preventiver ble utdelt på helsestasjoner, ble det tidligere spurt om sivilstatus. I samtale med tidligere leder av familieplanleggingsprogrammet, Bahram Delavar, opplyste han om at det nå ikke lenger spørres om sivilstatus. En av grunnene til stopp i denne praksisen er redsel for spredning av HIV.

Ifølge iransk lov har iranske unge ugifte kvinner ikke lov til å bevege seg i det offentlige rom sammen med en mann de ikke er i slekt med. I praksis blir dette ofte forbigått ved at en kjører i bil sammen, går på tur i fjellet eller sitter ved hvert sitt nabobord på kafé. Dette er allikevel ikke uten risiko. En iraner fortalte meg hvordan hun og kjæresten regelmessig måtte betale politiet ettersom de stadig ble oppdaget i bil sammen. En annen fortalte at han, etter en kafétur med en kvinnelig venn, ble straffet med juling av det religiøse politiet.

Iran har hatt en sterk satsing på familieplanlegging med fokus på at hver familie må ta ansvar for nasjonens økonomiske utvikling. Et par får ikke økonomiske bidrag fra staten for flere enn tre barn. Videre blir det sosialt sett ned på å få flere barn. Under mitt opphold ved universitetet i Teheran fortalte de andre studentene meg om en professor som hadde fire barn. Deres felles holdning til denne mannen var at han og hans kone var egoistiske og uansvarlige ettersom de fikk så mange barn. Lignende holdninger finnes i forhold til afghanske flyktninger, som i gjennomsnitt får flere barn enn iranere. I begge tilfellene blir det oppfattet som egoistisk at en bruker en større del av statens ressurser og ikke tar hensyn til myndighetenes krav om lavere befolkningsvekst.

De sosiale normene i stor- og lokalsamfunnet for hvilke antall barn som er ”riktig”, gir en sterk føring på individers valg av familiestørrelse. Jeg tror likevel motivene for å følge

statens befolkningspolitiske linje er forskjellige ut fra hvilken klasse, hvilken del av landet og utdanningsnivået på de iranske kvinnene og mennene.

7. Avslutning

Jeg har presentert to eksempler på islamske land med en sterk satsing på antinatalistisk befolkningspolitikk. Som det har kommet frem tidligere i oppgaven, er det en alminnelig oppfatning at islam automatisk medfører høy fertilitet. Jeg har gjennom min empiri forsøkt å vise at dette ikke er tilfellet. Å kun bruke empiri som bygger opp under hypotesen om at det ikke finnes en islamsk fertilitet, kan være kritikkverdigg. Jeg har allikevel valgt å gjøre det fordi jeg med denne oppgaven vil vise at islam ikke automatisk medfører høy fertilitet. At islam ikke medfører høy fertilitet ble bekreftet gjennom oppholdet i Iran, og samtalene med demografer og klinikkmedarbeidere i Iran. I utgangspunktet ønsket jeg også å ta med ett eller flere islamske land med høy fertilitet, men på grunn av oppgavens størrelse prioriterte jeg to land som det finnes mye tilgjengelig litteratur og statistikk på. Videre finnes det andre steder i oppgaven både statistikk og referanser til andre muslimske land med høyere fertilitet.

Jeg vil i avslutningen av oppgaven først se på empirien i lys av hypotesen om at islam medfører høy fertilitet. Jeg vil så se på alternative årsaker til høy fertilitet i muslimske land.

Jeg vil imidlertid hevde at det mest interessante ikke er at oppfatningen om den ”naturlige” sammenheng mellom islam og høy fertilitet er usann, men hvordan en slik ide manifesterer seg. Jeg har derfor prøvd å sette ideen om islam og høy fertilitet i sammenheng med orientalismen og vår kulturs oppfatninger av forskjellen mellom ”oss” og ”de andre”.

7.1 Empirien sett i lys av hypotese

Det kommer frem at forskere har pekt på ulike forklaringer på det raske fallet i fruktbarhetsratene i Bangladesh. Der Cleveland et al. har hatt fokus på familieplanleggingsprogrammet og myndighetenes innsats, har andre pekt på den sosioøkonomiske utviklingen og historiske kontekster.

Flere forskere peker i sine artikler på islam som en ”naturlig” hindring for familieplanlegging og prevensjonsbruk. Cleveland et al. skriver:

*Bangladesh remains a traditional, conservative, and largely Islamic society, where openness about contraception does not naturally arise and where birth control remains an alien concept.*³⁰²

Videre skriver Basu og Armin:

*[...] Bangladesh is a predominantly Muslim country and the conventional understanding is that Islam is a conservative religion with especially conservative views on matters of abortion and contraception.*³⁰³

Flere forskere går ubevist ut i fra at islam gjør familieplanleggingstiltak vanskelig, og de fremhever Bangladesh' sekulære tendenser. David S. Pearl og Werner Menski skriver at konstitusjonen i Bangladesh "is paying lipservice to islamisation".³⁰⁴ De skriver også at Bangladesh i utgangspunktet hadde et sekulært lovsystem, som gradvis har blitt mer islamisert. Men prisen for total islamisering blir oppfattet som for høy.³⁰⁵ Basu og Amin hevder at befolkningen i Bangladesh praktiserer noe de kaller for "religiøs sekularisme" eller "religiøs nøytralitet", siden det religiøse fokuset er på individ- og ikke samfunnsnivå. Denne nøytraliteten blir tydeliggjort gjennom det store antall som tror individuell religiøsitet er forenlig med et sekulært politisk system, og at den religiøse organisasjonen som har størst oppslutning ikke er det politiske partiet *Jammat-e-islami*, men de mer apolitiske som *Tablighbad*, som fokuserer på personlig og ikke på offentlig tilhørighet til islam.³⁰⁶ Jeg er uenig i disse teoretikerne og vil hevde at det er fullt mulig å være dypt troende og samtidig ønske en sekulær stat. På samme måte mener jeg at det også er mulig å være dypt troende muslim og samtidig aktivt bruke prevensjon for å kontrollere barnetallet.

I Irans tilfelle er det derimot vanskelig å hevde at grunnen for familieplanleggingsprogrammets suksess er at landet "egentlig" ikke er islamsk. Som Akbar Aghajanian og Amir H. Merhyar skriver

[...] It is clear that fertility transition is occurring in a country where Islam as a religion is not separate from the state and where public policies are strongly influenced by the state's religious affiliation.

Forskere understreker likevel hvor spesielt det er at Iran, som islamsk republikk, har gjennomgått et slikt fall i fruktbarhetsmønster. McQuillan skriver at; "By contrast in Indonesia, Egypt and even Iran, Islam has not proven to be an obstacle in the movement to

³⁰² Cleland et al. 1994:125

³⁰³ Basu og Amin 762:762

³⁰⁴ Pearl og Menski 1998:49

³⁰⁵ Pearl og Menski 1998:125

³⁰⁶ Basu og Amin 2000:774

low fertility”.³⁰⁷ Forfatteren understreker her at et så “islamsk” land som Iran har hatt et vellykket familieplanleggingsprogram. Dette er i tråd med oppfatningen om at det er ”noe” i islam som gjør at muslimer er i mot å benytte seg av familieplanlegging.

Jeg viser med mine eksempler at det ikke finnes noen direkte sammenheng mellom islam og høy fruktbarhet. Dette er i tråd med hva flere studier viser. John R. Weeks konkluderer sin artikkel; *The demography of islamic nations* med at 1) det finnes betydelige demografiske forskjeller blant islamske land og at 2) det ikke er noe spesielt i islam som medfører et særegent fruktbarhetsmønster.³⁰⁸

7.2 Andre årsaker til høy fertilitet i islamske land

Hvis det ikke er islam som forårsaker den høye muslimske fertiliteten, hva er det da? Jeg har som nevnt fokusert på den politiske konteksten som hovedårsak til enten høy eller lav fertilitet.

Eltigani E. Eltigani og Gad G. Gilbar vektlegger økonomi i sin forskning på fertilitet i Midtøsten, og påviser store variasjoner i fruktbarheten avhengi av hvorvidt landene har oljeinntekter eller ikke. Gilbar skiller mellom en gruppe land som gjennom befolkningspolitikk har forsøkt å senke fruktbarhetsmønsteret, og en gruppe som har forsøkt å øke fødselstallene. Gilbar skriver;

*The difference in the natal policy between the first group of states and the second reflects the differing political, economic and social conditions in the countries involved.*³⁰⁹

Det er altså den politiske- og økonomiske situasjon som er den utslagsgivende faktoren, ikke religion, eller at det ene landet er mer “islamsk” enn det andre. I de landene hvor det ble gjennomført familieplanleggingsprogram, peker Gilbar ut to viktige elementer. Det ene var å sikre seg støtte for denne type politikk hos de religiøse lederne, det andre var at disse programmene var fullstendig frivillige. I programmene var det verken økonomiske belønninger for dem som valgte å minske familiestørrelsen, eller økonomiske sanksjoner mot dem som ikke fulgte myndighetenes oppfordring.³¹⁰

³⁰⁷ McQillan 2004:32, min understrekking

³⁰⁸ Weeks 1988:47

³⁰⁹ Gilbar, Gad G. (1997) *Population dilemmas in the Middle East Essays in political demography and economy*, Frank Cass, Kondon:2

³¹⁰ Gilbar 1997:3

Landene i regionen som valgte å føre en pronatalistiske politikk var Saudi-Arabia, Kuwait, Libya, og De Forente Arabiske Emirater, alle oljeeksporterende stater i regionen. Fertiliteten i disse oljerike landene endret seg i takt med den økonomiske situasjonen i landene. Prisen på olje gikk opp i 1973, noe som blant annet medførte en sterkt behov for arbeidskraft i landene. Oppholdstillatelse ble utstedt i stort antall til migrasjonsarbeidere, men dette var ikke en ønsket politisk løsning. Valget for oljenasjonene stod mellom å gi fullt statsborgerskap til store grupper utenlandske arbeidere bosatt i landene, eller å skape forhold som ville føre til en høyere fødselsrate blant den innfødte befolkningen. De valgte det siste, nemlig å føre en pronatalistisk befolkningspolitikk for å oppnå høyere fertilitet, hovedsakelig gjennom økonomiske incentiver.³¹¹ Eksempler på slike incentiver er barnetrygd, gratis utdanning og gratis helsetjenester. På denne måten ble den økonomiske byrden ved barnefødsler betraktelig redusert. Videre gjorde den billige utenlandske arbeidskraften det lett å betale for hushjelp og barnepass.³¹²

Etter at prisen på olje gikk ned på åttitallet, opplevde disse landene en sterk økonomisk nedgang som medførte en nedgang i fertilitet. Landene måtte innføre økonomiske reformer og strukturprogram, som fjernet tidligere incentiver, og økte kostnadene ved barnefødsler.

Fertiliteten i disse landene har likevel fortsatt å falle på grunn av tidligere investeringer i skole og helsesystem. Oljeboomen har ført til store fall i barnedødeligheten, sterk urbanisering, større eksponering til resten av verden gjennom media og at en større andel kvinner tar høyere utdanning.³¹³

Den islamske feministen og sosiologiprofessoren Fatima Mernissi har en feministisk analyse av familieplanleggingsprogram i muslimske land. Hun skriver at når befolkningsvekst blir forstått som et problem, er det kun fokus på kvinner. På denne måten blir ansvaret for at landenes dårlige økonomiske fremgang plassert hos kvinner. Samtidig har de muslimske landene en kjønnsforståelse hvor menn er individer og ledere av familien, mens kvinner tilhører familien og mannen og derfor ikke blir sett på som individer. Hun hevder imidlertid at denne kjønnsforståelsen ikke er islamsk, men del av et større politisk bilde. Mernissi hevder enkelte muslimske politiske ledere undertrykker kvinner for å slippe

³¹¹ Gilbar 1997:4f

³¹² Eltigani, Elgitani E. (2005)”: Fertility Transition in Arab countries: An re-evaluation“, *Journal of population research*, Vol. 22, Nr. 2:176

³¹³ Eltigani 2005:176

fokus på arbeidsledighet, fattigdom, korrupsjon og andre problemer de politiske myndighetene ikke makter å ta seg av.³¹⁴

Mernissi påpeker at statlig styrte familieplanleggingsprogram i islamske land i utgangspunktet er dømt til å mislykkes på grunn av konseptene *harem* og *hijab*. Disse to konseptene er uatskillelige, og sammen skaper de en arbeidsfordeling mellom familieoverhodet og staten. *Haremet* er et hjemlig område hvor familiens mannlige overhode, ikke staten, har styringen. *Hijab*, hevder Mernissi, betyr å gjemme, og separere. Det som er bak *hijaben* er forbudt, det tilhører en annen. Det vil si at *hijaben* og *haremet* er en privatsfære, hvor det offentlige og de offentlige lovene ikke gjelder. Innenfor haremet har familieoverhodet, mannen, kontroll over alle kvinnene i familien. Det inkluderer også en kontroll over deres seksualitet og reproduksjon. Denne kontrollen er blant annet autorisert i æreskodeksen. Æreskodeksen kan defineres som et sett regler som definerer hva som gir og ikke gir ære. Disse reglene er knyttet til maktforholdene mellom kjønnene.³¹⁵ I denne konteksten er statlig innblanding, gjennom en mannlig statsansatt, i det som anses som tilhørende privatsfæren til en annen mann, et radikal skifte. Mernissi skriver:

*“One of the most important events this century is the redistribution of tasks between the state and the father or husbands where the family and women’s need are concerned, and the official transfer of the management of women’s affairs such as reproduction, and their education and employment, from the domestic to the public sphere”.*³¹⁶

Overføringer mellom offentlig og privat sfære bringer med seg store forskjeller i forholdet mellom muslimske stater og kvinner. Kvinner som tidligere har tilhørt familiens harem, blir nå sett som borgere og direkte partnere i staten. Dette er ifølge Mernissi en dekonstruksjon av harem og hijab. Det er denne dekonstruksjonen som gjør familieplanlegging så problematisk, ikke prevensjon i seg selv. Ifølge Mernissi er Arabiske land ofte er imot familieplanlegging, fordi arabiske kvinner tilhører familien, staten har dermed ikke noe ansvar for å gi tjenester til denne gruppen.

³¹⁴ Mernissi 1996: xii

³¹⁵ Wikan, Unni (2003) Æresdrap, *Fadime til ettertanke*, Universitetsforlaget, Oslo:68, Eriksen, Thomas Hylland (1998) *Små steder - store spørsmål*, Universitetsforlaget, Oslo:308. For å lese mer om æreskodeks, les for eksempel Unni Wikan: Æresdrap, *Fadime til ettertanke*, Universitetsforlaget, 2003

³¹⁶ Mernissi 1996:50

7.3 Speiling av hverandre

Den islamske opposisjonen mot Kairokonferansen må, ifølge Sa`diyya Shaikh, forstås i kontekst av de globale postkoloniale maktforhold. Skifte i maktbalansen mellom ”vesten” og ”islam” gjennom flere tiår har medført et ”islam mot vesten-skisma”, noe som igjen har medført at enkelte muslimer har tatt avstand fra familieplanlegging. I ”vestens” og ”islams” speiling av hverandre blir muslimer da forstått, av vestlige deltagere i diskursen, som kollektivt imot familieplanlegging. Dette forsterker igjen et bilde av muslimer som bakstreverske og lite åpne for forandringer.³¹⁷

En del av denne spliden har grunnlag i orientalisme som innebærer at vesten og islam speiler og kollektiviserer hverandre i ulike egenskaper. I denne speilingen er det ikke bare vesten som beskriver muslimer og muslimsk kultur som et negativt omvendt bilde av seg selv. Muslimer opplever vesten på en tilsvarende måte, som et negativt speilbilde. Eksempel på et slikt negativt bilde av vesten kan en finne hos S. Abdul A`la Mawdudi som innledningen til *Purdah and the status of women in islam* skriver at:

*The modern world has gradually headed away from the Way of nature towards unnatural paths that are inevitably leading to the annihilation of the human race itself. The moral concepts which the western world adopted a century and a half ago have already resulted in the disruption of family life and produces licentiousness and sexual anarchy to the extent hitherto unknown in history.*³¹⁸

Mawdudi beskriver vestlig moderne utvikling som feilslått. Når han skriver at den moderne verden har beveget seg fullstendig bort fra ”the Way of nature” betyr dette at den moderne, underforstått vestlige, verden har beveget seg bort fra islam. I en slik kontekst blir all utvikling i retning av vesten, som lavere fertilitet og distribuering av prevensjon, forstått som feiltagelse og i strid med islam.

Et lignende negativt bilde kan en finne i deler av samtidsdebattens beskrivelser av islam. Her kan en blant annet lese at

³¹⁷Shaikh, Sa`diyya (2003) ”Family Planning, Contraception, and abortion in Islam Undertaking Khilafah” i Maguire, Daniel (red.): *Sacred Choices: The Case for Contraception and Abortion in World Religions*, Oxford University Press, Oxford:106

³¹⁸ Mawdudi 1995:III

[...]ønsker dere ikke innse at det pågår en religionskrig. En krig som kanskje (kanskje?) ikke sikter mot å erobre vårt territorium, men i hvert fall sikter mot å erobre våre sjeler og avskaffe vår frihet. En krig som blir ført for å ødelegge vår sivilisasjon, vår måte å leve og dø på, vår måte å be på eller la være å be på, vår måte å spise og drikke og kle oss på vår måte å studere og nyte livet på.³¹⁹

I denne beskrivelsen er det islam som vil ødelegge utviklingen og sivilisasjonen. I denne konteksten er alle muslimer å forstå som betydelig annerledes enn vestlige mennesker med ønske om et fundamentalt annerledes samfunn.

Fatima Mernissi angriper forståelsen av ”vesten” og ”islam” som motpoler. Hun skriver følgende om feminisme som ”importert” fra vesten til de arabiske landene:

”Feminism is not home-grown in Arab lands, it is an import from western capitals.” This often heard statement is shared by two groups of people one would never think of as having anything in common: Conservative Religious Arab Male leaders, and the Provincial Western Feminist. The implication of this statement is that the Arab woman is a semi-idiotic submissive subhuman who bathes happily in patriarchally organized degradation and institutionalized deprivation.³²⁰

I denne analysen kan en bytte ut feminisme med prevensjon og oppnå omtrent samme resultat. At feminisme eller prevensjon er unaturlig i (arabiske) muslimske land, er det samme som å si at arabiske kvinner er fundamentalt annerledes enn vestlige kvinner, noe som medfører at disse kvinnene ikke ønsker å bestemme over egne liv gjennom for eksempel antall barnefødsler. Jeg har i denne oppgaven vist at prevensjon, som i tiltak for å senke antall barnefødsler, lenge har vært vanlig i den muslimske verden og at dette ikke er en spesiell vestlig oppfinnelse eller tankegang.

En annen del av orientalismediskursen er å tillegge muslimer spesielle karaktertrekk. Ett av disse er muslimer som lite åpne for forandringer, et vanlig bilde ifølge Hoda Rashad. I artikkelen *Demographic transistion in Arab Countries: A new perspective* skriver han at det eksisterende bilde av den arabiske regionen kjennetegnes av høy fertilitet og kulturelle normer, spesielt islam, som er resistente mot forandringer. Dette gjør utvikling i området vanskelig.³²¹

Denne karakteristikken er Rashad uenig i. Han kritiserer tidligere demografiske studier i regionen for å sette alle arabiske nasjoner i én gruppe basert på etnisitet, for å

³¹⁹ Fallaci, Oriana (2007) *Sinnet og Stoltheten*, Gyldendal, Oslo:76

³²⁰ Mernissi 1996:13

deretter presentere islam som en felles forklaring på mangelen av fruktbarhetsovergang i denne regionen. Det er viktig å merke seg at islam brukes som forklaring på arabisk fertilitet, men bare en liten andel av verdens muslimer bor i den arabiske region eller Midtøsten.

Rashads artikkel viser at den arabiske regionens utviklingsmønster ikke er så ulikt fra andre utviklingsland. Selv om den demografiske overgang startet senere i den arabiske regionen, har hastigheten på fruktbarhetsnedgang kompensert for den sene overgangen. Videre viser forskning at årsakene til en forsinket fruktbarhetsnedgang varierer betraktelig, noe som tilsier at den arabiske kulturen ikke kan holdes ansvarlig som motstandsdyktig mot forandring. Forskning viser at i stedet for å være til hinder for forandring, er islam og den arabiske kulturen dynamisk og mangfoldig innrettet i forhold til fruktbarhetsnedgang.³²²

7.4 Avslutning

Med denne oppgaven har jeg forsøkt å vise at det ikke finnes en bestemt type islamsk fertilitet. Islam er en stor og mangfoldig religion som gjennom sin utbredelse har utviklet seg i utallige former.

Videre er det i dag omtrent en milliard mennesker, en femtedel av verdens befolkning, som bekjenner seg til islam. Det er helt usannsynlig at alle disse menneskene har en felles forståelse av islam, fertilitet og andre tilknyttede temaer som kjønn, familie og befolkningspolitikk. Holdninger til disse temaene oppstår i en spesifikk politisk kontekst som er påvirket av kultur, historie og sosioøkonomiske forhold. Dette har jeg prøvd å vise med empiri fra to islamske land. Iran og Bangladesh er begge islamske land med lav fertilitet, men samtidig forskjellige på en rekke områder. Ved å beskrive disse landenes religiøse- og befolkningspolitiske historie håper jeg å ha vist at sammenhengen mellom islam og fertilitet er kompleks og kontekststyrt.

Det er allikevel en sterk oppfatning i populærkulturen om at det er ”noe” med islam og muslimer, som gjør at de får så mange barn. Jeg har med denne oppgaven prøvd å sette dette ”noe” i kontekst med orientalisme. Orientalisme er en form av speiling av kulturer, hvor vi kollektiverer og essensialiserer ”oss selv” og ”de andre”. I denne speilingen og kollektiviseringen gir vi ”oss selv” gode egenskaper som frihet, individualisering og lav

³²¹ Rashad, Hoda (2000) ”Demographic Transition in Arab Countries: A New Perspective”, *Journal of Population*, Vol. 17, Nr. 1:83-101

fertilitet, mens ”de andre” blir tildelt de negativt omvendt egenskapene som tvang, familiehierarki, og høy fertilitet. Som del av denne speilingen oppstår ideen og uttrykket ”den muslimske fødselsmaskinen” som en merkelapp på muslimske kvinner og hvordan ”de” er forskjellig fra ”oss”.

³²² Rashad 2000:97, Eltigani 2005

Kildeliste

Abbasi-Shavizi, Mohammed J (2001a) "The fertility revolution in Iran", *Population societies*, Nr. 373:1-4

Abbasi-Shavizi, Mohammed J og Jones, Gavin W. (2001b) "Socio-economic and demographic settings of muslim populations", Working Papers in Demography No. 86, Demography and sociology program, Australian national University

Abbasi-Shavizi, Mohammed J (2002a) "Recent changes and the future of fertility in Iran", i Population Division of the United Nations, *Continuing Fertility Transition*, UN, New York: 425-439.

Abbasi-Shavizi, Mohammed J og Merhryar, Amir og Jones, Gavin og McDonald, Peter (2002b) "Revolution, war and modernization: Population policy and fertility change in Iran", *Journal of Population Research*, Vol. 19, nr 1: 25-46

Abbasi-Shavizi, Mohammed J. og McDonald, Peter og Chavoshi, Meimanat H, (2003) "Changes in family, fertility behaviour and attitudes in Iran", Working Papers in Demography No. 88, Demography and sociology program, Australian national University

Abbasi-Shavizi, Mohammed J og McDonald, Peter (2005) "National and provincial-level fertility trends in Iran, 1972-2000", Working papers in Demography No. 94, Demography and sociology program, Australian national University

Afkhami, Mahnaz (1995) *Faith and Freedom Women's human Rights in the Muslim World*, Syracuse University Press, New York

Aghajanian, Akbar (1988) "Post-revolutionary Demographic trends in Iran", i Amirahmadi, Hooshang og Parvin, Manoucher (red.): *Post-Revolutionary Iran*, westview Press, builder

Aghadjanian, Akbar (1991) "Population Change in Iran, 1966-86: A stalled Demographic Transition? ", *Population and development Review*, Vol. 17, Nr. 4: 703-715

Aghajanian, Akbar (1994) "Family Planning and Contraceptive Use in Iran", 1967-1992, *International Family Planning Perspective*, Vol. 20, Nr. 2: 66-69

Aghajanian , Akbar og Merhyar, Amir H (1999) "Fertility, Contraception Use and family planning program Activity in The Islamic Republic of Iran", *International Family Planning Perspective*, Vol. 25, Nr 2: 98-102

-
- Agadjanian, Victor (2001) "Religion, social milieu, and the contraceptive revolution", *Population Studies*, 55: 135-148
- Ahmed, Akbar S. (2004) *Postmodernism and Islam Predicament and Promise*, Routledge, New York
- Ahmed, M. Kapil; Rahman, Mizanur; Ginneken, Jeroen van (1998) "Induced Abortions in Matlab, Bangladesh: Trends and Determinants", *International Family Planning Perspective*, Vol. 24, nr 3: 128-132
- Ahmed, Leila (1992), *Women and gender in Islam*, Yale University Press, New Haven & London
- Ahmed, Raeiuddin, (2001a) "Introduction, towards a national identity": 1-34 i Ahmed, Raeiuddin (red.): *Religion, identity and politics, Essay on Bangladesh*, International Academic publishers, Colorado Springs
- Ahmed, Raeiuddin (red.), (2001b) *Religion, identity and politics, Essay on Bangladesh*, international Academic publishers, Colorado Springs
- Althaus, Frances A. (1997) "Female Circumcision: Rites of passage Or Violation of Rights?", *International Family Planning Perspective*, Vol. 23, nr 3: 130-133
- Amin, Sajeda (1996) "Female Education and fertility in Bangladesh: The Influence of Marriage and the Family", i Jeffery, Roger og Basu, Alaka M. (red.): *Girl's schooling, women's Autonomy and fertility Change in South Asia*, Saga Publications, New Delhi
- Amirahmadi, Hooshang og Parvin, Manoucher (red.), (1988) *Post-Revolutionary Iran*, Westview Press, Boulder
- An-Na'im, Abdullahia (2002), *Islamic law in a changing world: A global resource book*, Zed books Ltd, London
- Arends-Kuenning, May (2001) "How do family Planning Workers visit Affect Women's Contraceptive Behaviour in Bangladesh?", *Demography*, Vol. 38, Nr. 4: 481-496
- Bairagi, Radheshyam og Datta, Ashish K. (2001) "Demographic Transition in Bangladesh: What Happend in the Twentieth Century and What Will Happend Next? ", *Asia-Pacific Population Journal*, Vol. 16, Nr. 4: 3-16
- "Bangladesh 1999-2000: results from the Demographic and Health survey" (2002), *Studies in Family Planning*, Vol. 33, Nr. 4: 347-351

-
- Banu, U.A.B. Raiza Akter , (1992), *Islam in Bangladesh*, E.J. Brill, Leiden
- Barkat-e-Khuda (2005) "Fertility decline in Bangladesh", i Jones, Gavin. W. og Karim, Mehtab. S. (red.): *Islam, the state and population*, Hurst and company, London
- Barlas, Asma (2002) "*Beliving in women*" in *Islam Unreading patriarchal interpretations of the Qur`an*, University of Texas Press, Austin
- Basu, Alaka M. & Amin, Sajeda (2000) "Conditioning factors for fertility Decline in Bengal: History, Language Identity and openness to innovation", *Population and Development review*, Vol. 26, Nr. 4: 761-794
- Baqher Moin, (1994) "Khomeinis search for perfection" i Rahnema, Ali (red.): *Pioneers of Islamic revival*, London, Zed Books
- Beck, Lois og Nashat, Guity (red.) (2004) *Women in Iran from 1800 to the Islamic Republic*, university of Illinois Press, Urbana
- Benjaminsen, Tor A.(2002a) "Befolkning, landbruk og miljø", i Benjaminsen, Tor A. og Svarstad, Hanne (red.): *Samfunnsperspektiver på Miljø og Utvikling*, Oslo, Universitetsforlaget: 21-48
- Benjaminsen, Tor A. & Svarstad, Hanne (2002b) *Samfunnsperspektiver på Miljø og Utvikling*, Oslo, Universitetsforlaget
- Berg, Halgrim (2007) *Amerikabrevet: Europa i fare*, Koloritt forlag, Oslo
- Berulfsen, Bjarne og Gundersen, Dag (1978) *Fremmedordbok*, Kunnskapsforlaget Aschehoug-Gyldendal, Oslo
- Bonegararts, John (1983) "The proximate determinants of Natural marital fertility", i Bulatao, Rudolfo .A og Lee, Ronald .D (red.): *The determinants of fertility in developing Countries*, Academic Press, New York: 103-138
- Bowen, Donna Lee (1997) "Abortion, Islam, and the 1994 Cairo Population Confrence", *International journal of Middle East Studies*, Vol. 29, Nr. 2: 161-184
- Brown, Carl L. (200) *Religion and state The Muslim Approach to Politics*, Columbia University Press, New York
- Brumberg, Daniel (2001) *Reinventing Khomeini The struggle for Reform in Iran*, The University of Chicago Press, Chicago

-
- Brunborg, Helge (1994) "Befolkning og utvikling sett på bakgrunn av befolkningskonferansen i Kairo", *Økonomiske analyser*, Statistisk sentralbyrå, Nr 7: 20-28
- Bulatao, Rudolfo .A & lee, Ronald .D (red.), (1983) *The Determinants of Fertility in Developing Countries*, Academic Press, New York
- Bulatao, Rodolfo, A. (2001) "Introduction", *Population and Development Review*, Vol. 27, Supplement: Global fertility transition: 1-14
- Bull, Benedicte (2002) "Verdens skjeve utvikling: teorier om problemer og løsninger", i Benjaminsen, Tor A. & Svarstad, Hanne (red.): *Samfunnsperspektiver på Miljø og Utvikling*, Oslo, Universitetsforlaget: 299-320
- Caldwell, John C. (1986) "Routes to low mortality in poor countries", *Population and Development Review*, Vol. 12, nr 2:171-220
- Caldwell, Jhonn C og Barkat-e-Khuda og Caldwell, Bruce og Pieris, Indirian og Caldwell, Pat (1999) "The Bangladesh Fertility Decline: An Interpretation", *Population and Development review*, Vol. 25, Nr. 1: 67-84
- Chamie, Joseph (1981) *Religion and fertility, Arab Christian-Muslim differentials*, Cambridge University Press, Cambridge
- Chavoshi, Meinat H og McDonald, Peter og Abbasi-Shavazi, Mohammed J. (2005) "Fertility dynamics in Iran 1970-2000: Parity progression ratios and messure of starting, spacing and stopping", Paper prepared for presentation at the XXV Intenational Confrence of the IUSSP, 18-23 Juli, Tours, France: 1-22
- Cleveland, William L. (2000) *A history of the modern Middle East*, Westview Press, Boulder
- Cleland, Jhonn og Phillips, James F. og Amin, Sajeda og Kamal ,G.M (1994) *The determinants of reproductive change in Bangladesh*, World Bank publications, Washington.
- Cleland, Jhonn og Kamal, Nashid og Slogett, Andrew (1996) "Links Between Fertility regulation and the Schooling and Autonomy of Women in Bangladesh", i Jeffery, Roger og Basu, Alaka M. (red.): *Girl's schooling, women's Autonomy and fertility Change in South Asia*, Saga Publications, New Delhi
- Doumato, Eleanor Abdella (1995) "The ambiguity of "Sharia" and the Politics of "Rights in Saudi Arabia", i Afkhami, Mahnaz (red): *Faith and freedom women's human rights in the muslim world*, Sycruse University Press, New York

-
- Doumato, Ellen Abdella og Posusney (red.), (2003) *Women and Globalization in the Arab Middle East Gender, Economy & Society*, Lynne Rienner Publisher, Boulder
- Durkheim, Emilie (2001(1897)) *Selvmordet*, Gyldendal, Oslo
- Eaton, Richard M (1993) *The Rise of Islam and the Bengal frontier, 1204-1760*, University of California press, Berkeley
- Eltigani, Eltigani E (2001) "Childbearing in Five Arab Countries", *Studies in Family Planning*, Vol. 32, Nr. 1: 17-24
- Eltigani, Eltigani E. (2005) "Fertility Transition in Arab countries: An re-evaluation", *Journal of population research*, Vol. 22, Nr 2: 163-183
- Eriksen, Thomas Hylland (1998) *Små steder - store spørsmål*, Universitetsforlaget, Oslo
- Esposito, John L. (red.), (1995a) *The oxford encyclopaedia of the modern Islamic world*, Oxford university press, New York
- Esposito, John L. (1995b) "Family planning", i Esposito, John L.(red.):*The oxford encyclopaedia of the modern Islamic world*, Oxford university press, New York
- Esposito, John L & DeLong-Bas Natana J (2001), *Women in Muslim family law*, Syracuse University Press, New York
- Esposito, John L (2003), *the Oxford Dictionary of Islam*, Oxford University Press, New York
- Fargues, Phillippe (1995) "Changing hierarchies of Gender and generation in the Arab World", i Obermeyer, Carla Makhoulf (red.): *Family, Gender, and population in the Middle East Policies in Context*, The American University in Cairo Press, Cairo
- Fargues, Phillippe (2005) "Women in Arabs Countries: Challenging the Patriarchal System?", *Reproductive health matters*, Vol. 13, Nr. 25: 43-48
- Fallaci, Oriana, (2004) *Fornuftens styrke*, Gyldendal, Oslo
- Fallaci, Oriana, (2007) *Sinnet og Stoltheten*, Gyldendal, Oslo
- Furedi, Frank (1997) *Population and development, a critical introduction*, Polity Press, Cambridge

-
- al-Ghazali, Abu Hamid Muhammad ibn Muhammad (1984) *Marriage and sexuality in Islam. A Transilation of al-Ghazali Book on the Etiquette of Marriage from the Ihya*, University of Utah Press, Salt Lake City
- Gilbar, Gad G. (1997) *Population dilemmas in the Middle East Essays in political dempgraphy and economy*, Frank Cass, Kondon
- Goldscheider, Calvin (1971) *Population, Modernization and Social Structure*, Little, Brown and Company, Boston
- Goldscheider, Calvin (1999) "Religious values, deoendencies, and Fertility: Evidence and Implications from Israel", i Leete, Richard (red.): *Dynamics of values in Fertility Change*, Oxford University Press, Oxford
- Greenhalgh, Susan (1990) "Toward a political Economy of fertility: Anthropological Contribution", *Population and Development review*, Vol. 16, Nr. 1:85-106
- Greenhalg, Susan (1995a) "Anthropology theorizes reproduction", i Greenhalg, Susan (red.): *Situating fertility Anthropology and demographic inquiry*, Cambridge University Press, Cambridge
- Greenhalgh, Susan (red.), (1995b), *Situating fertility Anthropology and demographic inquiry*, Cambridge University Press, Cambridge
- Greenhalgh, Susan (1996) "The Social Construction of population Science: An Intellectual, Institutional, and Political History of Twentieth-Century Demography", *Comparative Studies in Society and History*, Vol. 38, Nr 1: 26-66
- Hallaq, Wael B. (1997) *A history of Islamic Legal Theories An Introduction to Sunni Usul al-fiqh*, Cambridge, Cambridge University Press
- Hardee, Karen og Agarwal, Kokila og Luke, Nancy og Wilson, Ellen og Pendich, Margaret og Farell, Marguerite og Cross, Harry (1999) "Reproductive Health politics and Programs in Eight Countries: Progress Since Cairo", *International Family Planning Perspective*, Vol. 25, Supplement: 2-59
- Heradstveit, Daniel (2001) "Iran- reform og religion", *Hvor hender det?* Nr 13, Årgang 2000-2001, Norsk Utenrikspolitisk Institutt
- Hirschman, Charles (1994) "Why Fertility Changes", *Annual Review of Sociology*, Vol. 20: 203-233

-
- Hollander, D (2003) "Bangladeshi Women Weigh a variety of factors When choosing a Contraceptive", *International Family Planning Perspective*, Vol. 29, Nr. 1: 50-51
- Hoodfar, Homa (1994) "Devices and desires: Population policy and Gender Roles in the Islamic Republic", *Middle eastern Report*, Nr. 190:11-17
- Hoodfar, Homa (1995) "Population policy and gender Equity on Post-Revolutionary Iran", i Obermeyer, Carla Makhlof (red.): *Family, Gender, and population in the Middle East Policies in Context*, The American University in Cairo Press, Cairo
- Hoodfar, Homa & Assadpour, Samad (2000) "The politics of population policy in the Islamic Republic of Iran", *Studies in Family Planning*, Vol. 31, Nr. 1: 19-34
- Innhorn, Marcia C og Sargent, Carolyn F (2006) "Introduction to Medical anthropology in the Muslim World", *Medical Anthropology Quarterly*, Vol. 20, nr 1: 1-11
- Jeffery, Roger og Basu, Alaka M. (1996a) "Schooling as contraception?", i Jeffery, Roger og Basu, Alaka M.(red.): *Girl's schooling, women's Autonomy and fertility Change in South Asia*, Saga Publications, New Delhi
- Jeffery, Roger og Basu, Alaka M. (red.) (1996b) *Girl's schooling, Women's Autonomy and fertility Change in South Asia*, Saga Publications, New Delhi
- Jejeboy, Shiren J. & Sathar, Zeba A. (2001) "Womens Autonomy in India and Pakistan: The influence of Religion and Region", *Population and Development review*, Vol. 27, Nr. 4: 687-712
- Jensen, Tim; Rothstein, Mikael; Sørensen, Jørgen Podemann (red.), (1997) *Gyldendals Religionshistorie Ritualer Mytologier Ikonografi*, Nordisk Forlag AS, Copenhagen
- Johnson, Nan E. (1993) "Hindu and Christian Fertility in India: A test of Three Hypotheses", *Social Biology*, 40: 87-105
- Johnson, Stanley (1995) *The politics of population The international conference on population and development Cairo 1994*, Earthscan publications Ltd, London
- Jones, Gavin. W og Karim, Mehtab. S (2005a) "Introduction", i Jones, Gavin. W og Karim, Mehtab. S (red.): *Islam, the state and population*, Hurst and company, London
- Jones, Gavin. W og Karim, Mehtab. S (red.), (2005b) *Islam, the state and population*, Hurst and company, London

-
- Jones, Huw (1990) *Population Geography*, Paul Chapman Publishing Ltd, London
- Kertzer, David I (1995) "Political-economic and cultural explanations of demographic behaviour", i Greenhalg, Susan (red.): *Situating fertility Anthropology and demographic inquiry*, Cambridge University Press, Cambridge
- Kollehlon, Konia T (1994) "Religious affiliation and fertility in Liberia", *Journal of Bio-social Sciences*, Vol. 26, Nr. 4: 493-507
- Koranen (2000), tilrettelagt i oversettelse av Einar Berg, Den norske bokklubben, Oslo
- Keddie, Nikki R. (2003) *Modern Iran roots and results of revolution*, Yale University Press, New Haven
- Kværne, Per & Vogt, Kari (2002) *Religionsleksikon Religion og religiøse møter i vår tid*, Cappelen akademiske forlag, Oslo
- Ladier-Fouladi, Marie (1997) "The fertility transition in Iran", *Population: An English selection* Vol. 9:191-213
- Larson, Ann & Mitra N. S (1992) "Family planning in Bangladesh: An unlikely Success Story", *International Family Planning Perspectives*, Vol. 18, Nr. 4, s 123-129
- Leete, Richard (1999) *Dynamics of values in Fertility Change*, Oxford University Press, Oxford
- Lockman, Zachary (2004) *Contending Visions of the Middle East the History and Politics of Orientalism*, Cambridge University press, Cambridge
- Maguire, Daniel (2003a) "Introduction", i Daniel Maguire (red.): *Sacred Choices: The Case for Contraception and Abortion in World Religions*, Oxford University Press, Oxford:1-20
- Maguire, Daniel (red.) (2003b) *Sacred Choices: The Case for Contraception and Abortion in World Religions*, Oxford University Press, Oxford
- Maududi, S. Abul A`la (1995) *Purdah and the status of woman in Islam*, Islamic publications, Lahore
- Mason, Karen Oppenheim (1992) "Culture and the fertility transition: thoughts on theories of fertility decline", *Genus*, Vol. XLVIII, Nr. 3-4: 1-13
- Mason, Karen Oppenheim (1997) "Explaining Fertility Transitions", *Demography*, Vol. 34, Nr. 4: 443-454

-
- Mazrui, Ali A (1994) "Islamic Doctrines and the politics of Induces Fertility change: An African Perspective, Population and Development Rewiev", Vol. 20, Supplement: The New politics of population: Conflict and consensus in Family Planning: 121-134
- McQuillan, Kevin (1999) *Culture, Religion, and Demographic Behaviour Catholics and Lutherans in Alsace, 1750-1870*, McGill-Queen's University Press, Montreal
- McQuillan, Kevin (2004) "When does Religion Influence Fertility?" , *Population and Development Review*, Vol. 30, nr 1:25-56
- Mehryar, Amir og Farjadi, Gholamali og Tabibian, Mohammad (2004) "Labor-Force Participation of Women in Comtemporary Iran", i Beck, Lois og Nashat, Guity(red.): *Women in Iran from 1800 to the Islamic Republic*, university of Illinois Press, Urbana
- Mernissi, Fatima (1996) *Women's rebellion & Islamic memory*, Zed Books, London
- Mir-Hosseini, Ziba, (1999), *Marriage on Trial, A Study of Islamic Family Law*. Tauris, London
- Mirzaie, Mohammad (2005) "Swings in fertility Limination in Iran", *Critique: Critical Middle Eastern Studies*, Vol. 14, Nr. 1: 25-33
- Moin, Baqher (1994) "Khomeinis search for perfection", i Rahnama, Ali (red.): *Pioneers of Islamic Revival*, Zed books, London
- Morgan, S. Phillip og Stash, Sharon og Smith, Herbert L og Mason, Karen Oppenheim (2002) "Muslim and non-muslim Differences in Female Autonomy and Fertility: Evidence from four Asian Countries", *Population and Development Review*, Vol. 28, Nr. 3: 515-537
- Mussalam, B. F. (1983) *Sex and society in Islam*, Cambridge University Press, Cambridge
- Newell, Colin (1988) *Methods and models in demography*, Belhaven Press, London
- Notestein, Frank (1976) "Population-the long view", i Schultz, Theodore W. (1976) *Food for the world*, Arno Press, New York
- Obermeyer, Carla Makhlof (1992) "Islam, women and politics: The demography of Arab countries", *Population and Development Review*, Vol. 18, Nr. 1: 33-60
- Obermeyer, Carla Makhlof (1994) "Reproductive Chioce in Islam: Gender and state in Iran and Tunisia", *Studies in family planning*, Vol. 25, Nr. 1: 41-51

Obermeyer, Carla Makhoulf (red.), (1995a) *Family, Gender, and population in the Middle East Policies in Context*, The American University in Cairo Press, Cairo

Obermeyer, Carla Makhoulf (1995b) "Introduction A region of diversity and Change", i Obermeyer, Carla Makhoulf (red.): *Family, Gender, and population in the Middle East Policies in Context*, The American University in Cairo Press, Cairo

Obermeyer, Carla Makhoulf (1995c) "Reproductive rights in the West and in the Middle East: A cross-Cultural Perspective", i Obermeyer, Carla Makhoulf (red.): *Family, Gender, and population in the Middle East Policies in Context*, The American University in Cairo Press, Cairo

Olmsted, Jennifer (2003) "Reexamining the fertility Puzzle in MENA", i Doumato, Ellen Abdella og Posusney (red.): *Women and Globalization in the Arab Middle East Gender, Economy & Society*, Lynne Rienner Publisher, Boulder

Omran, Abdel R. og Roudi, Farazaneh (1993) "The middle east population puzzle", *population bulletin*, Vol. 48, Nr. 1: 1-38

Omran, Abdel Rahim (1992) *Family planning in the legacy of Islam*, Routledge, London

Piet-Pelon, Nancy J, (1999), *Men in Bangladesh, India, and Pakistan: reproductive health*, Hindustan Pub.Corp, New Delhi.

Paul, Bimal K. (1997) "Changes in reproductive Behaviour in Bangladesh", *Geographical Review*, Vol. 87, Nr. 1: 100-104

Pearl, David og Werner Menski, (1998), *Muslim Family Law*, Sweet & Maxwell, London.

Phillips, James F. og Hossain, Mizan B. (2003) "The impact of household Delivery of family Planning Service on Women's Status in Bangladesh", *International Family Planning Perspective*, Vol. 29, Nr. 3: 138-145

Rahnema, Ali (red.), (1994) *Pioneers of Islamic revival*, London, Zed Books

Ramazani, Nesta (1993) "Women in Iran: The revolutionary ebb and flow", *The Middle East Journal*, Vol. 47, Nr. 3: 409-428

Rashad, Hoda (2000) "Demographic Transition in Arab Countries: A New Perspective", *Journal of population*, Vol. 17, Nr. 1: 83-101

-
- Rasmussen, Tarald og Thomassen, Einar (2000) *Kristendommen En historisk innføring*, Universitetsforlaget, Oslo
- Roudi, Farazaneh (1999) "Iran`s revolutionary Approach to family planning", *Population Today: News, number and analysis*, Vol. 27, Nr. 7: 4-5
- Ruud, Arild Engelsen; Magelid, Eldrid og Price, Pamela (2004) *Indias historie: med Pakistan og Bangladesh*, Cappelen akademiske forlag, Oslo
- Saifuddin, Ahmed (2000) *The roles of religion and national identity in Bangladesh*, Åbo Akedemi university Press, Åbo.
- Said, Edward (2001) *Orientalismen vestlige oppfatninger av orienten*, De norske bokklubbene, Oslo
- Schacht, Joseph (1982) *An introduction to Islamic Law*, Oxford University Press, Oxford
- Schuler, Sidney R. og Hashemi, Syed M. (1994) "Credits Programs, Women`s Empowerment, and contraceptive use in Rural Bangladesh", *Studies in family planning*, Vol. 25, Nr. 2: 65-76
- Schultz, Theodore W. (1976) *Food for the World*, Arno Press, New York
- Shaikh, Sa`diyya (2003) "Family Planning, Contraception, and abortion in Islam Undertaking Khilafah" i Maguire, Daniel C.(red.): *Sacred Choices: The Case for Contraception and Abortion in World Religions*, Oxford University Press, Oxford
- Singh, Susheela og Cabigon, Josefina V og Hossain, Alyaf og Kamal, Haidary og Perez, Aurora E. (1997) "Estimating the Level of Abortion in the Philippines and Bangladesh", *International Family Planning Perspective*, Vol. 23, Nr. 3: 100-107+144
- Stein, Dorothy (1995), *People who count Population and politics women and children*, Eathscan puplications Ltd, London
- Sørensen, Jørgen Podemann (1997) Introduktion i Jensen, Tim og Rothstein, Mikael og Sørensen, Jørgen Podemann: *Gyldendals Religionshistorie Ritualer Mytologier Ikonografi*, Nordisk Forlag AS, Copenhagen
- Tarmann, Allison (2002) "Iran Achieves Replacement-Level Fertility", *Population Today: news, numbers and analysis*, Vol. 30, Nr. 4: 8-9

Tober, Diana og Taghdisi, Mohammad-Hosseini og Jalali, Mohammad (2005) "Fewer Children, Better Life" or "As Many as Gods Wants"? : Family Planning among Low-income Iranian and Afghan Refugee Families in Isfahan", *Iran, Medical anthropology Quarterly*, Vol. 20, Nr. 1: 50-72

Torbjørnsrud, Berit (2001) "Innledende essay", i Said, Edward W.: *Orientalismen Vestlige oppfatninger av Orienten*, De norske bokklubbene, Oslo

Vik, Vedis (1999), *Unreasonable common objectives? Examining national behaviour after Cairo 1994*, Master dissertation, University of Oslo, Oslo

Vikør, Knut S.(2004) *Ei verd bygd på islam Oversikt over Midtaustens historie*, Det Norske Samlaget, Oslo

Vogt, Kari (1995) *Islams hus Verdensreligion på fremmarsj*, Cappelen, Oslo

Vogt, Kari (2005), *Islam-tradisjon, fundamentalisme og reform*, Cappelen, Oslo

Wadud, Amina (2006) *Inside the Gender Jihad Women`s Reform in Islam*, Oneworld Publications, Oxford

Weber, Max (1904/05/1995) *Den protestantiske etikk og kapitalismens ånd*, Pax, Oslo

Weeks, John R. (1988) "The demography of Islamic nations", *Population Bulletin*, Vol. 43, Nr. 4: 1-54

Wikan, Unn (2003) *For ærens skyld Fadime til ettertanke*, Universitetsforlaget, Oslo

Internett

<http://www.prb.org/Countries/Iran.aspx>, lastet ned 5/3 2007

<http://www.prb.org/Countries/Bangladesh.aspx>, lastet ned 5/3 2007

Moghadam, Valentine M. og Roudi-Fahimi, Farzaneh (2005) "Reforming family laws to promote progress in the middle east and north Africa", *Mena policy brief*, Population Reference Bureau,

<http://www.prb.org/Publications/PolicyBriefs/ReformingFamilyLawstoPromoteProgressinthemiddleEastandNorthAfrica.aspx>, lastet ned 19/3 2007

Roudi-Fahimi, Farzaneh (2002) "Iran`s family planning program: responding to a nations needs", *Mena policey briefs*, Population Reference Bureau,
<http://www.prb.org/Publications/PolicyBriefs/IransFamilyPlanningProgram.aspx> lastet ned 19/3 2007

Roudi-Fahimi, Farzaneh (2004) "Islam and family planning", *Mena policey briefs*, Population Reference Bureau,
<http://www.prb.org/Publications/PolicyBriefs/IslamandFamilyPlanning.aspx>, lastet ned 19/3 2007

Rapporter mottatt i Iran

Country report on the population and family planning program in the Islamic republic of Iran (2003) prepared by the Family health and population general department

ICPD at 10, Country report of The Islamic republic of Iran (2005) prepared by the ministry of health and medical education

National report on women`s status in the Islamic republic of Iran (Beijing+10) (2005) prepared by the center for women`s participations

Hefter motatt i Iran

Islamic edicts on family planning (2003) published by the ministry of health and medical education

Clinical practice Guidelines for contraception in the Islamic republic of Iran (2004) published by the ministry of health and medical education