

# Kaos i kulissene

*En religionshistorisk studie av velayat-e faqih i iransk innenrikspolitik i perioden 1989 – 2011*

**Kristin Aursand**



Masteroppgave i religionshistorie  
Institutt for kulturstudier og orientalske språk  
Det humanistiske fakultet  
60 studiepoeng

UNIVERSITETET I OSLO

April 2012





## **Kaos i kulissene**

*En religionshistorisk studie av velayat-e faqih i iransk innenrikspolitikk i perioden 1989 – 2011.*

© Kristin Aursand

2012

*Kaos i kulissene. En religionshistorisk studie av velayat-e faqih i iransk innenrikspolitikk i perioden 1989 – 2011.*

Kristin Aursand

<http://www.duo.uio.no/>

Trykk: Reprosentralen, Universitetet i Oslo



# Sammendrag

---

Denne masteroppgaven omhandler ulike politiske diskursers syn på doktrinen om *velayat-e faqih* og embetet øverste leder i Iran. De ulike diskursene har divergerende meninger om hvordan doktrinen skal implementeres i det iranske lovverket, og i hvilken grad den skal inkluderes i en eventuell demokratisk utvikling av statsstrukturene. De geistliges involvering i styringen av en islamsk stat har gjennom historien vært diskutert både i islam, så vel som i Iran, og holdningen til nettopp denne problemstillingen har vært med på å definere de ulike diskursene og faktiske politiske fraksjoner. Synet på øverste leders posisjon i det politiske landskapet kan knyttes til det Max Weber omtaler som institusjonalisering av karisma: I det iranske tilfellet var ayatollah Khomeini den klare lederfiguren for den islamske revolusjonen i 1979, takket være sin utpregede karisma og rolle som demagog. Dette er egenskaper Ali Khamenei har vist seg å mangle, noe som også har preget hans utøvelse av og videreføring av embetet. Som resultat har splittelsene innad i og mellom regimet og folket vokst, og Khamenei har følgelig måttet bruke mer vold som middel i den politiske elitens forsøk på å kvele de etter hvert sterke kravene om politisk reform og redusering av øverste leders makt.

Vurderingen av Khameneis legitimitet varierer mellom diskursene, og stadig flere av de som tradisjonelt har støttet opp om de post-revolusjonære politiske strukturene vender seg bort fra systemet. Fremveksten av en religiøs reformbevegelse og presidentvalget i 2009 framstår som avgjørende faktorer for den senere politiske utviklingen, og har lagt grunnlaget for kritikk av øverste leders autoritet. Innen den religiøst reformistiske diskursen er det et ønske om å gjøre slutt på makthavernes monopol på fortolkning av islam, som i forlengelsen gir utslag i kritikk av doktrinen om *velayat-e faqih*, som plasserer makten og utøvelsen av den hos den klerikale klassen. Khameneis utøvelse av øverste leder-embetet har bidratt til økt splittelse i det politiske landskapet, mens det iranske folket innser begrensningene i politisk deltagelse.

I oppgaven konkluderes det med at øverste leder Khamenei nå mangler legitimitet både på religiøst og politisk grunnlag, dersom den vurderes mot Webers definisjon av legitimitet og Khomeinis ideologi. Man sitter igjen med en statsleder som i dag har kun juridisk legitimitet, takket være embetets forankring i den iranske grunnloven. Synet på legitimiteten kan sies å ha utviklet seg parallelt med Khameneis misbruk av makt basert på religiøse doktriner, hvor Khomeinis revolusjonære ideologi brukes som fasit på shia-islamske tanker om styringen av en islamsk stat.





# Forord

---

Nå er det endelig slutt på lange dager på Blindern. Oppgaven er ferdig, og selv om det til tider var et ensomt arbeid, er det noen jeg ikke kunne klart det uten:

Jeg vil starte med å takke min veileder Kari Vogt, som i tillegg til å være en god faglig støtte tok meg med til det flotte og frustrerende landet Iran for første gang i mai 2010. Jeg vil også takke tidligere ambassadør i Iran, Roald Næss, som ga meg muligheten til å bo og jobbe i Iran et halvt år før jeg tok fatt på selve oppgaveskrivingen, og som dyttet meg i riktig retning hva temavalg angår.

En stor takk går til Hamid Emami, som sammen med sin familie i Teheran har vist meg iransk gjestfrihet på sitt beste. Fesenjun har aldri smakt bedre enn hos dere!

Pappa er min vandrende ordbok og har hjulpet til med korrekturlesing. Sammen med mamma fortjener du en stor takk for at oppgaven ble ferdig. Dere har alltid oppmuntret meg til å gjøre selvstendige valg her i livet, og til å fullføre det jeg begynner på.

Studietiden på Blindern har vært både lærerik og sosial. Takk til alle faste kaffe- og lunsjvenner, og ikke minst min kjære Blindern-familie for mange fine år sammen! Morten, Anders, Hanne og Tony, dere var godt og uvurderlig selskap de siste månedene. En helt spesiell takk går til Margrethe og Kim, som har hatt en betingelsesløs tro på meg gjennom hele studieløpet.

Til slutt vil jeg takke alle iranere på min vei, som med sitt mot og viljestyrke er til inspirasjon for oss alle.

Kristin Aursand

Oslo, april 2012



# Innholdsfortegnelse

---

<b>Sammendrag .....</b>	<b>vii</b>
<b>Forord .....</b>	<b>ix</b>
<b>Figur 1.....</b>	<b>xv</b>

## **Kapittel 1: Introduksjon .....**

<b>1.1 Tematisk bakgrunn .....</b>	<b>1</b>
<b>1.2 Problemstilling .....</b>	<b>3</b>
1.2.1 Et spørsmål om legitimitet.....	3
<b>1.3 Metode.....</b>	<b>5</b>
1.3.1 Kilder .....	6
1.3.2 Primærlitteratur.....	7
1.3.3 Nyheter i og ut fra Iran .....	8
1.3.4 Iransk journalistikk under press .....	9
1.3.5 Avgjørende fortolkning .....	11
<b>1.4 Teoretisk rammeverk.....</b>	<b>12</b>
1.4.1 Hypnotisøren Khomeini.....	13
1.4.2 Religiøst lederskap i sosial endring .....	14
1.4.3 Karisma.....	15
1.4.4 Institusjonalisering av karisma .....	17
<b>1.5 Begrepsforklaringer.....</b>	<b>19</b>
1.5.1 Presisering av språkvalg og stil .....	21
<b>1.6 Oppgavens oppbygging.....</b>	<b>22</b>

## **Kapittel 2: Radikalisering ble til revolusjon.....**

<b>2.1 Innenrikspolitiske forhold i Iran før revolusjonen .....</b>	<b>23</b>
2.1.2 Radikalisering av geistlighetens apolitiske linje .....	24
2.1.3 Khomeini i bresjen for radikalisering .....	27
2.1.4 Hvorfor radikalisering?.....	29

<b>Kapittel 3: Doktrinen om <i>velayat-e faqih</i> .....</b>	<b>31</b>
3.1 Veien til institusjonalisering.....	31
3.2 Doktrinen i iransk statsbygging.....	32
3.2.1 Historisk kritikk av koblingen mellom religion og stat .....	34
3.2.2 Legitimitet eller aksept? .....	35
3.3 <i>Velayat-e faqih</i> inn i den iranske grunnloven.....	36
<b>Kapittel 4: Khomeinis ideologiske overbevisning .....</b>	<b>40</b>
4.1 En ny og uklar statsform .....	40
4.2 Khomeinis bakgrunn .....	42
4.2.1 Tidlig inspirasjon .....	42
4.3 <i>Khatt-e imam</i> : Khomeinis revolusjonære ideer.....	44
4.3.1 Stadige endringer og tilpasninger .....	45
4.3.2 Problematisk bruk av ordet republikk.....	49
4.3.3 Khomeini får det som han vil etter revolusjonen.....	50
<b>Kapittel 5: Politiske diskurser i Iran etter 1979 .....</b>	<b>53</b>
5.1 Tre tydelige politiske diskurser .....	53
5.1.1 Mangel på iransk partisystem .....	53
5.2 Den religiøst konservative diskursen .....	55
5.2.1 Religion som grunnlag for politikk.....	56
5.3 Den religiøst reformistiske diskursen.....	58
5.3.1 Reformistenes syn på styring av staten.....	59
5.3.2 Diskursens syn på religionens rolle .....	60
5.4 Den grønne bevegelsen .....	61
5.4.1 Kritikk av og utfordringer for bevegelsen .....	63
5.4.2 En fremstilling av bevegelsens politiske mål .....	64
5.5 Den sekulære modernistiske diskursen .....	65
5.6 Alternative inndelinger.....	66
5.6.1 Eksempelet Rafsanjani .....	68

## **Kapittel 6: Khameneis politisering av embetet..... 70**

6.1 Ulike lederstiler – samme innhold .....	70
6.1.1 Khameneis bakgrunn .....	71
6.1.2 Khamenei om påvirkning fra Vesten .....	73
6.2 Veien til makten – Montazeris erstatning.....	74
6.2.1 Avgjørende endringer i grunnloven fra 1979 .....	75
6.2.2 Klatring på den religiøse rangstigen .....	77
6.3 Et omfattende personnettverk.....	78
6.4 Reformistene i posisjon .....	80
6.4.1 Khatamis tilløp til karismatiske egenskaper .....	82
6.4.2 Khatami møter motstand.....	83
6.5 Gjenvalg av president Ahmadinejad .....	84
6.5.1 Utfordrer institusjonalisert religion .....	85
6.6 Geistligheten stadig mer kritisk.....	86
6.6.1 Endringer i geistlighetens betingelser.....	89
6.6.1 Forsøk på forsoning .....	90

## **Kapittel 7: Avgjørende endringer ..... 92**

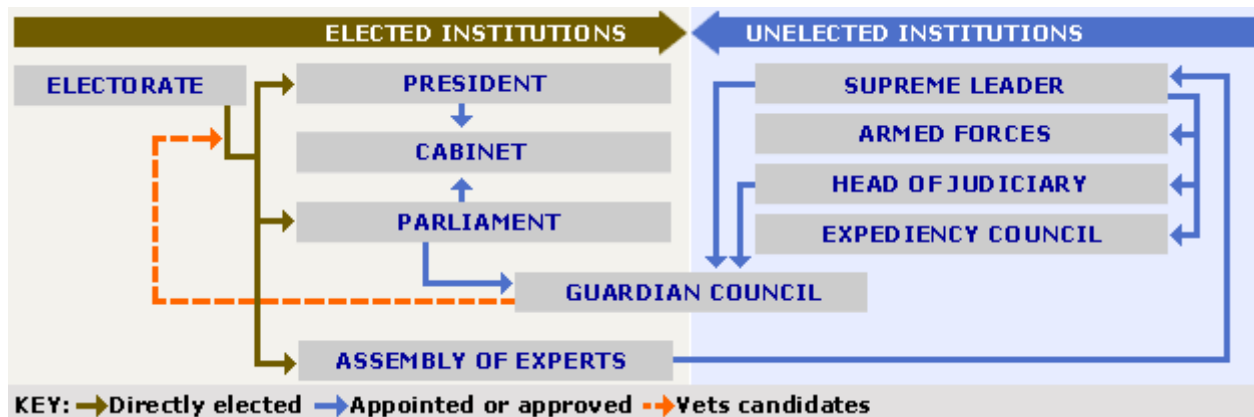
7.1 Et spørsmål om endring.....	92
7.1.1 den doble legitimiteten utfordres .....	93
7.2 Khameneis karismaproblem .....	94
7.3 Fremvekst av en differensiert opposisjon.....	95
7.3.1 Qoms rolle .....	97
7.4 En klar politisering .....	98
7.5 Splittelser innad.....	101
7.6 Avsluttende konklusjoner vedrørende legitimitetsspørsmålet .....	102

## **Litteraturliste ..... 105**



# Figur 1

## Strukturen i det iranske politiske systemet<sup>1</sup>



<sup>1</sup> BBC News, "Iran: Who holds the power?" Ingen publiseringsdato, [http://news.bbc.co.uk/2/shared/spl/hi/middle\\_east/03/iran\\_power/html/president.stm](http://news.bbc.co.uk/2/shared/spl/hi/middle_east/03/iran_power/html/president.stm), (Oppsøkt 16.02.12)





# Kapittel 1

## Introduksjon

---

### 1.1 Tematisk bakgrunn

I februar 2011 var det omfattende demonstrasjoner i flere byer i Iran, spesielt i hovedstaden Teheran.<sup>2</sup> Dette var første gang det ble mobilisert store menneskemengder ut i gatene siden de massive demonstrasjonene i kjølvannet av det omstridte presidentvalget 12. juni 2009, da president Mahmoud Ahmadinejad ble gjenvalgt for en ny periode og fire nye år ved makten. Som vi så den gang, ble også disse siste forsøkene på protest slått hardt ned av de iranske myndighetene. Til forskjell fra i 2009, ble demonstrasjonene i utgangspunktet avholdt til støtte for den arabiske våren. Da så vi begynnelsen på Egypt og Tunisias kamp for demokrati og for frihet fra diktatur. I Iran utviklet demonstrasjonene i 2011 likevel seg på nytt i regimekritisk retning: I motsetning til i 2009 var de ikke rettet mot president Ahmadinejad og det påståtte valgfusket i forbindelse med presidentvalget, men heller mot regimet som helhet, med spesiell kritikk rettet mot landets øverste leder, Ali Khamenei (f. 1939). Mens det tidligere var slagordet “hvor er min stemme” som var toneangivende blant demonstrantene, var det nå “død over Khamenei” og “død over diktatoren” som ble frontet på plakater og i sterke kamprop gjennom Teherans gater. Dette er en radikal utvikling av reformbevegelsen og opposisjonen i Iran, som fram til 2011 i større grad støttet de politiske strukturene med et øverste leder-embete på topp i det politiske hierarkiet. Store deler av opposisjonen har selv vært en del av og arbeidet innenfor det etablerte iranske regimet. Demonstrantene gikk denne gangen inn for å endre det politiske systemet i landet helt, fremfor å reformere det, slik målet har vært tidligere.

Doktrinen om *velayat-e faqih*, det ideologiske grunnlaget for øverste leder-embetet i Iran, ble etablert av ayatollah Ruhollah Khomeini (1902-1989) etter den islamske revolusjonen i 1979<sup>3</sup>, og er basert på politiske og religiøse prinsipper for styringen av den islamske staten. Siden Khomeinis død har det blitt stilt gjentatte spørsmål ved Khameneis evne til å oppfylle

---

<sup>2</sup> United Press International, “Report: Thousands protest in Iran”, 14.02.2011, [http://www.upi.com/Top\\_News/World-News/2011/02/14/Report-Thousands-protest-in-Iran/UPI-92661297665320/](http://www.upi.com/Top_News/World-News/2011/02/14/Report-Thousands-protest-in-Iran/UPI-92661297665320/) (Oppsøkt 12.03.2012) og The Guardian, “Iran protests see reinvigorated activists take to the streets in thousands”, 17.02.2011, <http://www.guardian.co.uk/world/2011/feb/14/iran-protests-reinvigorated-activists> (Oppsøkt 21.02.2011)

<sup>3</sup> Revolusjonen var et faktum da sjahen, Muhammad Reza, måtte flykte fra Iran 16. januar 1979. Ayatollah Khomeini returnerte som den store landsfaderen 1. februar samme år.

Khomeinis opprinnelige krav til embetet i grunnloven fra 1979. Både på politisk og religiøst grunnlag kan det i henhold til grunnloven fra 1979 sies at Khamenei ikke var kvalifisert for stillingen, i tillegg til at han senere har vist seg som en svakere leder enn sin karismatiske forgjenger som fortsatt har en opphøyet stilling i det iranske samfunnet og i den iranske kollektive bevisstheten. Slik den tyske sosiologen Karl Emil "Max" Weber (1864-1920) slo fast, kan man tydelig beskrive Khomeini som landets "sterke mann" på bakgrunn av hans karisma og evne til å mobilisere folk til å følge sin ideologiske overbevisning. Denne evnen har Ali Khamenei vist seg å mangle, noe som preger hans styre.

Irans institusjonaliserte form for shia-islam utgjør en særegen form for statsstyre, hvor doktrinen om *velayat-e faqih* er avgjørende for statsstrukturene. Dette har vært gjenstand for kritikk både fra geistlige og sekulære, og har ført til en rekke innenrikspolitiske utfordringer som følge av at det politiske klimaet i landet har endret seg etter den islamske revolusjonen i 1979. Allerede fra starten av var det islamske regimet polarisert, med tydelig splittede fraksjoner innen både *ulama*<sup>4</sup> og den politiske eliten i landet.<sup>5</sup> De siste årene har dette blitt eksemplifisert gjennom en stadig tydeligere og mer offentlig kritikk av de iranske myndighetene fra en løst sammensatt opposisjon. Dette vises spesielt gjennom utviklingen av Den grønne bevegelsen; opposisjonskoalisjonen hvis frontfigur er tidligere statsminister (1981-1989) og tapende presidentkandidat i 2009, Mir Hossein Mousavi (f.1942). Til tross for at staten i stor grad er opprettet på religiøse prinsipper, er disse i dag under stadig påvirkning fra moderniseringsprosesser og en politisk reformvennlig opposisjon. Dette medfører nye utfordringer for de maktavende, som siden revolusjonen har legitimert sin makt og utøvelsen av den på et religiøst grunnlag. Khamenei møter nå sterk motstand fra store deler av folket, fra deler av den maktavende eliten, og også i sin egen tradisjonelle maktbase; de shia-muslimske geistlige.

Demonstrasjonene i kjølvannet av presidentvalget i 2009 har ført til en innstramning av allerede begrensede politiske rettigheter i Iran. I tillegg har det vært en kraftig reduksjon i rettssikkerheten, spesielt for menneskerettighetsforsvarere og politiske aktivister. Regimets indre stridigheter kommer i dag til overflaten gjennom en stadig mer offentlig meningsutveksling. Politisk opposisjon slås hardt ned på som følge av at myndighetene, anført av Khamenei, i større grad enn tidligere er nødt til å kjempe for egen overlevelse. Dette har de siste årene medført sterke forsøk på å konsolidere makten hos øverste leder og hans

---

<sup>4</sup> De fremstående lærde innen den islamsk loven.

<sup>5</sup> Mehran Kamrava, *Iran's Intellectual Revolution*, (New York: Cambridge University Press, 2008), kapittel 2.

nærmeste allierte, en prosess som går på bekostning av øverste leders omdømme og respekt i folket. Presidentvalget i 2009 kan i så måte ses på som et veiskille for Khamenei, da han tok tydelig parti med Ahmadinejad som kandidat allerede i forkant av valget – et klart brudd på øverste leders tradisjon som megler mellom ulike politiske fraksjoner.

Problemene på den politiske arena har røtter i Khameneis religiøse utfordringer og mangler. Det er et grunnleggende problem at han ikke hadde oppnådd tilstrekkelig religiøs rang for å tiltre embetet da Khomeini pekte ham ut som sin etterfølger. Han fikk derfor tittelen ayatollah kun for å inneha embetet, da hans egentlige religiøse rang tilsvarte *hojjatollah*<sup>6</sup>. Dette skjedde over natten, kun kort tid før ayatollah Khomeini døde. Der staten Iran står på religiøse pilarer, er det en utfordring å forsvare at den som innehar det øverste politiske og religiøse embetet i landet ikke innehar de nødvendige religiøse kvalifikasjonene. Likevel sitter Ali Khamenei fortsatt ved makten, 22 år etter at han overtok posisjonen som øverste leder.

## 1.2 Problemstilling

I oppgaven skal følgende problemstilling besvares:

- Med forankring i nyere forskningslitteratur, hvordan har synet på doktrinen om *velayat-e faqih* utviklet seg innen iranske diskurser etter at Ali Khamenei overtok embetet fra Ruhollah Khomeini i 1989?

Øverste leder-embetet vil i oppgaven vurderes på to ulike nivå:

- 1) På prinsipielt grunnlag: Embetet er forankret i islam gjennom Khomeinis ideologi, med bakgrunn i tradisjonelle shia-muslimske doktriner. Samtidig er det juridisk forankret ved at det er nedfelt i grunnloven. Første punkt blir stadig kritisert og møter endringsforslag, mens det siste punktet lar seg vanskeligere endre.
- 2) Khameneis personlige anseelse i Iran. Denne er dynamisk og påvirkes nødvendigvis av politiske konjunkturer i iransk innenrikspolitikk.

### 1.2.1 Et spørsmål om legitimitet

For å svare på problemstillingen må nødvendigvis øverste leder-embetets legitimitet vurderes, slik den har blitt oppfattet etter Khomeinis død i 1989. Doktrinen og embetet øverste leder, ut

---

<sup>6</sup> Tittelen betyr "islams bevis". En *hojjatollah* har rett til å arbeide som bønneleder ved en moské eller som predikant. Tittelen åpner også for at den lærde kan inneha en politisk stilling eller arbeide i en offentlig eller islamsk institusjon. På dette stadiet i det religiøse hierarkiet kan han ikke utøve *ijtihad*.

fra deres posisjon i begynnelsen av 2011, vil vurderes mot Khomeinis politiske og religiøse visjoner slik de ble institusjonalisert gjennom den islamske revolusjonen. Dette vil være basert på lesning av tekster og taler som omhandler hans ideologiske overbevisning. I tillegg vil utviklingen vurderes ved å se på realpolitiske avgjørelser og den generelle politiske utviklingen som har vært med på å utfordre Khamenei og tilhengerne av doktrinen som sier at det er den fremste rettslærde som skal styre staten. I oppgaven vil det være et skille mellom bruk av begrepene politisk og religiøs legitimitet. Den *politiske* legitimiteten vurderes etter de klassiske definisjonene av legitimitet, som vil legge et grunnlag for å svare på om Khamenei innehar det iranske samfunnets anerkjennelse til å styre, eller om regimet i dag er redusert til å regjere gjennom vold og terror. Den *religiøse* legitimiteten vil vurderes opp mot tolkninger av islam som ligger til grunn for embetets posisjon i det politiske systemet i Iran, gjennom Khomeinis visjon for opprettelsen av øverste leder-embetet i den iranske grunnloven fra 1979. Samtidig er det her viktig å sammenligne Khomeinis visjoner med de historiske oppfatningene av statsstyre i shia-islam.

Alle samfunn trenger begrunnelse for sine respektive styresett, så fremt de ikke styres gjennom vold og terror. I Max Webers klassiske sosiologi oppfattes legitimitet som et samfunns godkjennelse av et gitt regime til å innføre og håndheve lover og regler. Dette er med på å sette standarden for hvordan makt kan utøves i et samfunn. Legitimitet hviler ifølge Weber på en juridisk forankret upersonlig orden, heller enn på personlig karisma og tradisjon.<sup>7</sup> Det er altså embetet heller enn personen som legger grunnlaget for legitimitet. Sosialantropolog Thomas Hylland Eriksen (f. 1962) fremholder at politisk herredømme hviler på en ideologisk legitimering som må begrunnes. ”Om begrunnelsen aksepteres av befolkningen kan [man] i tråd med Webers snakke om et legitimt herredømme”. Alternativt er makthaverne nødt til å styre gjennom vold og terror.<sup>8</sup> Den amerikanske sosiologen Seymour Martin Lipset (1922-2006) argumenterte for at ”[l]egitimacy involves the capacity of the [political] system to engender and maintain the belief that the existing political institutions are the most appropriate ones for the society”.<sup>9</sup> I iransk sammenheng er dette avgjørende, da regimet argumenterer hardt, gjennom ord og handling, for at deres versjon av islam og statsstyre skal være ledende; en holdning som utfordres kraftig av landets opposisjon. Den politiske utviklingen viser derimot at store deler av det iranske folket er uenige.

---

<sup>7</sup> Iain McLean og Alistair McMillan, *Oxford Concise Dictionary of Politics*, (Oxford: Oxford University Press, 2003), legitimacy

<sup>8</sup> Thomas Hylland Eriksen, *Små steder – Store spørsmål: Innføring i sosialantropologi*, (Oslo: Universitetsforlaget AS, 1998), 204

<sup>9</sup> McLean og McMillan, *Oxford Concise Dictionary of Politics*, legitimacy

I oppgaven vil det være nødvendig å gjøre rede for hva som i et historisk perspektiv lå til grunn for å etablere en islamsk stat på bakgrunn av doktrinen om *velayat-e faqih*: Hva var Khomeinis opprinnelige visjon for *velayat-e faqih*, og for den fremste juristens ledelse av den nye, islamske staten Iran? Hvordan ble visjonen så omgjort til en faktisk del av den nye iranske grunnloven? Videre vil jeg vurdere i hvilken grad Khamenei oppfyller kravene som er satt til embetet, og hvordan grunnlovsendringene i 1989 ble gjennomført for å gjøre lovverket klart for en øverste leder som ikke tilfredsstilte Khomeinis opprinnelige krav til landets politiske og religiøse leder, i mangel på andre kvalifiserte og godkjente kandidater.

Det vil i tillegg bli lagt vekt på utvalgte innenrikspolitiske hendelser som har vært med på å prege embetets utvikling. Framveksten av en tydelig opposisjon vil trekkes fram som en viktig faktor, noe det vil bli gitt to tydelige eksempler på:

- 1) Reformbevegelsen som kom i posisjon på siste halvdel av 1990-tallet. Gjennom valget av president Mohammad Khatami (f.1943) arbeidet reformbevegelsen innenfor det eksisterende politiske rammeverket.
- 2) Den grønne bevegelsen. Bevegelsen ble et symbol på opposisjonen i kjølvannet av det omstridte presidentvalget i 2009, og har sammen med dens støttespillere stilt seg i en tydeligere opposisjonell rolle til regimet. De har fått kjenne på de politiske begrensningene som er pålagt dem av et regime under sterkt press.

Videre vil det være nødvendig å se på forholdet mellom øverste leder og presidenten, og mellom øverste leder og den iranske geistligheten, for å vurdere embetets posisjon i et brokete politisk landskap. Den shia-muslimske geistlighetens rolle i politikken og deres forhold til øverste leder vil i den iranske sammenhengen være med på å definere øverste leders posisjon.

### **1.3 Metode**

Etter å ha tilbrakt et halvt år som studentpraktikant ved Den norske ambassaden i Iran høsten 2010, innså jeg at det av sikkerhetsmessige årsaker ville være utfordrende å gjennomføre et feltarbeid som ønsket i Iran. Dette gjelder ikke kun med tanke på egen sikkerhet, men spesielt på eventuelle informantere. Samtidig ville det vært svært tidkrevende å skaffe til veie intervjuer med aktuelle informanter, som høytstående geistlige blant annet i Qom. Jeg fikk klare instruksjoner fra mine overordnede ved ambassaden om at et feltarbeid ikke ville kunne

gjennomføres mens jeg arbeidet ved stasjonen. De ga i tillegg sterke føringer på at det heller ikke burde gjennomføres senere.

Arbeidet ved stasjonen besto i stor grad av politisk rapportering av det iranske nyhetsbildet, både innenriks og utenriks. Dette, i tillegg til rapporter som omhandlet ulike tematiske spørsmålsstillinger knyttet til Iran og regionen generelt, ble sendt til bl.a. Utenriksdepartementet, andre utenriksstasjoner, stortingsrepresentanter og norske FN-delegasjoner. Arbeidet ved ambassaden viste i praksis hvor viktig det er å ha et kritisk blikk på kildene man benytter seg av i analyser av det iranske samfunnet. Denne erfaringen har vært nyttig også i det videre arbeidet med masteroppgaven, hvor det er utfordringer knyttet til kildetilgang og -bruk. Oppholdet ved ambassaden ga meg større og mer detaljert innsikt i iransk innenrikspolitikk, et relativt oversett tema i vestlige medier. Ved å tilbringe tid i Iran ser man at den iranske innenrikspolitikken også har innvirkning på landets atom- og utenrikspolitikk, som tradisjonelt sett har vært av størst interesse i Norge og Vesten. Selv valgte jeg iransk innenrikspolitikk som tema for oppgaven for å utfordre tradisjonelle vestlige holdninger til de iranske myndighetene, om at regimet er en enhetlig størrelse. Oppgaven vil vise hvordan opposisjonen også er differensiert – et trekk som preger hele det politiske systemet i Iran.

### **1.3.1 Kilder**

For å besvare oppgavens problemstilling, vil jeg ta utgangspunkt i tekster fra ledende Iranforskere. Dette vil primært være nyere forskningslitteratur utgitt etter 2005, som beskriver og inkluderer utviklingen i Iran også etter at Ahmadinejad ble valgt som president. Ettersom det historiske spennet i oppgaven strekker seg kun drøyt tretti år tilbake i tid, har det innvirkning på omfanget av materialet jeg kan benytte. Det som eksisterer omhandler i stor grad revolusjonen i 1979 og de direkte virkningene av den, mer enn på langsiktige konsekvenser og endringer. Blant annet er det lite faglitteratur som dreier seg om økonomiske utfordringer og mikroanalyser av det tematiske feltet i denne oppgaven – som gjerne må ses sammen og som er avgjørende for mye av den politikken som føres i Iran i dag. Mine begrensede persiskkunnskaper gir naturlig nok også en begrensning i utvalget av kilder som kan benyttes. Det er derfor engelskspråklig litteratur eller tekster oversatt fra persisk som legges til grunn.

Det er publisert en rekke forskningsarbeider som omhandler den islamske revolusjonen og bakgrunnen for den. To av de mest siterte forfatterne i oppgaven når det kommer til historisk utgreiing, er professor i Midtøsten-historie ved University of London, Vanessa Martin, og professor emeritus i iransk historie ved University of California, Nikki R. Keddie. Verkene

som benyttes er henholdsvis *Creating an Islamic State: Khomeini and the Making of a New Iran* (2000) og *Modern Iran: Roots and Results of Revolution* (2006). Der Keddie har skrevet om Irans historie fra begynnelsen av 1900-tallet, har Martin konsentrert seg om Khomeini og hans plass i historien. Disse to utfyller hverandre derfor godt. Det finnes en rekke anerkjente verk om Khomeini,<sup>10</sup> mens det er større mangler når det kommer til hans arvtager Ali Khamenei. Litteratur som er brukt for å beskrive dagens leder består i oppgaven hovedsakelig av artikler. Her bruker jeg flere som er skrevet av Mehdi Khalaji, som selv har gjennomgått teologiske studier i Qom, men som i dag arbeider i den konservative tenketanken The Washington Institute for Near East Policy i USA. Han har skrevet en rekke oppdaterte artikler om innenrikspolitiske forhold i Iran, og også om hvordan politikken virker inn på atompolitikken og den generelle utenrikspolitikken. Artiklene gir et nyere og kritisk blikk på iranske forhold, og jeg bruker flere av hans argumenter i oppgaven. Tenketanken, herunder også Khalaji, har måttet tåle kritikk for å være en del av den amerikanske Israel-lobbyen, og for å være lite nøytrale i sine studier av Midtøsten.<sup>11</sup>

Leder for Senter for internasjonale og regionale studier ved Georgetown University School of Foreign Service i Qatar, Mehran Kamrava, lanserer i sin bok *Iran's Intellectual Revolution* (2008) et rammeverk for å definere både den konservative fløyen av geistlige i Iran, så vel som den reformistiske og den sekulære. Jeg vil presentere og benytte meg av denne inndelingen i oppgaven, for å få fram de tydelige og politisk avgjørende fraksjonene som avspeiler seg innenfor opposisjonen og geistligheten i landet. Samtidig vil jeg sammenligne hans ideologiske inndeling med andres versjoner, for på best mulig måte kunne definere de ulike politiske og religiøse fløyene i Irans politiske landskap. En slik inndeling er svært nyttig for å kunne dele inn de ulike politiske fraksjonene i et land hvor det politiske landskapet er i stadig bevegelse, noe som gjør det vanskelig å klarlegge strukturene i det.

### 1.3.2 Primærlitteratur

Når det kommer til primærlitteratur, vil jeg i de historiske delene av oppgaven som omhandler Khomeinis liv og lære legge vekt på boken *Islam and Revolution* (1981), redigert av Hamid Algar, professor emeritus i persiske studier. Boken inneholder en samling av utvalgte tekster og taler av Khomeini som er oversatt til engelsk. Spesielt viktig er den første delen av boken,

---

<sup>10</sup> Blant annet Baqer Moin, *Khomeini: Life of the Ayatollah* (London: I.B.Tauris, 2009), Ervand Abrahamian, *Khomeinism: Essays on the Islamic Republic* (Berkeley: University of California Press, 1993) eller Daniel Brumberg, *Reinventing Khomeini: The Struggle for Reform in Iran* (Chicago: The University of Chicago Press, 2001).

<sup>11</sup> Right Web, "Washington Institute for Near East Policy", 10.11.2009, [http://rightweb.irc-online.org/profile/Washington\\_Institute\\_for\\_Near\\_East\\_Policy](http://rightweb.irc-online.org/profile/Washington_Institute_for_Near_East_Policy), (oppsøkt 05.04.2012)

som inneholder forelesningsrekken *Islamic Government (Velayat-e Faqih: Hokumat-e Islami)*. Boken har blitt omtalt som en viktig håndbok i Khomeinis tanker rundt islams kobling til statsstyre,<sup>12</sup> og vil være hovedkilden for min vurdering av Khomeinis grunnleggende tanker om staten og styringen av den. Etter å ha lest boken er det tre tydelige ideer som blir stående som sentrale: 1) Khomeini mener at islams historie bekrefter at monarki bør fordømmes. Han viser til at Muhammad ba tidligere dynastiers herskere om å gi fra seg sin ”illegitime” makt. I tillegg trekkes Hussains martyrium fram som et eksempel på hvordan muslimer har forsøkt å bekjempe monarki. 2) Islam tilbyr et rammeverk av lover som dekker alle livets behov, både for individ og samfunn. Her understreker Khomeini at den juridiske makten ligger hos Gud alene, og at man derfor trenger en forsamling som arbeider for å innføre den islamske loven, heller enn en lovgivende forsamling som skal utarbeide et eget lovverk. I denne argumentasjonen konkluderer Khomeini med at det kun er islamske jurister som er skikket til å styre den islamske staten. 3) Islam står i fare for å bli forgiftet av andre makter og kulturer, og det er *ulamas* jobb å sikre at dette ikke skjer.<sup>13</sup> Punktene vil utdypes og forklares nærmere i oppgavens kapittel 4: Khomeinis ideologiske overbevisning. Det teoretiske rammeverket for oppgaven vil være Max Webers teorier om autoritet og karisma, og jeg vil benytte meg av engelskspråklige oversettelser av hans viktigste verk: *The Sociology of Religion* (først publisert i 1922) og *The Theory of Social and Economic Organization* (først publisert i 1947). Begge bøkene er redigert av den amerikanske sosiologen Talcott Parsons, som også har skrevet forordet i sistnevnte bok. Webers teorier vil bli presentert senere i dette kapittelet.

Innsamlingen av materiale til oppgaven har foregått både i forkant av og under selve skrivingen. Der bøkene har dannet mye av grunnlaget for formen på oppgaven, har artiklene bidratt til å utdype og farge funnene fra bøkene, og har også blitt lett fram underveis der det har vært nødvendig. En utfordring ved å skrive om nyere historie er at det til stadighet dukker opp nytt materiale som kan brukes, og som har ført til at jeg underveis har måttet inkludere nye kilder, som bidrar med forskjellige syn på og vurderinger av utviklingen i Iran.

### 1.3.3 Nyheter i og ut fra Iran

Tilgangen til nyhetsartikler fra Iran er begrenset, spesielt når man ikke kan benytte seg av persiskspråklige kilder. Iransk-produserte nyhetsartikler på engelsk er ofte av dårlig kvalitet, i tillegg til at det er omfattende siling av hvilke nyheter myndighetene ønsker skal nå lesere

---

<sup>12</sup> Abrahamian, *Khomeinism*, 11

<sup>13</sup> Nikki R. Keddie, *Modern Iran: Roots and Results of Revolution*, (New Haven: Yale University Press, 2006), 193



utenfor Iran. De fleste nyhetsbyråer og aviser som eksisterer i dag eies eller kontrolleres av staten. Dette betyr at det meste som oversettes til engelsk, og som dermed blir tilgjengeliggjort for engelsktalende, er preget av at det er myndighetenes stemme som ytres. Til tross for dette vil jeg bruke noen få artikler fra iranske nyhetsbyråer i denne oppgaven, men behandle disse kritisk. I all hovedsak vil de kun brukes der jeg innhenter rene faktaopplysninger om hendelser som har funnet sted i Iran. Artikkene som tas i bruk kommer fra nettsteder som leverer engelskspråklige nyheter, som Fars News og Press TV. Utover dette vil jeg bruke en rekke engelskspråklige nettsteder og nyhetsbyråer som leverer nyheter og grundige artikler om Iran, som The Guardian og Foreign Policy.

Tidsspennet i oppgaven strekker seg i all hovedsak fra 1989 til februar 2011. Utenfor dette tidsrommet vil nødvendigvis Khomeinis politikk og ideologi vektlegges. Samtidig vil det trekkes linjer også historisk innen shia-islam, hvor de geistliges forhold til staten og styringen av den beskrives. Det er publisert noe litteratur som omhandler presidentvalget i 2009 og de påfølgende hendelsene, men dette er fortsatt begrenset. Spenningsene innad i opposisjonen og blant de geistlige i Iran er fortsatt lite undersøkt, spesielt når det gjelder tiden etter presidentvalget da konfliktene tilspisset seg. Dette gjelder ikke minst rollen til Khamenei, som fram til februar 2011 var underordnet i protestene som fant sted.

### **1.3.4 Iransk journalistikk under press**

Iransk journalistikk preges av myndighetenes strenge sensur og kontroll. I et land med mange svært gode og kritiske journalister, oppfattes de sammen med filmskapere og bloggere som noen av regimets største utfordrere. Dette gjenspeiles i det store antallet av disse som sitter fengslet, er ilagt bøter og gitt utreiseforbud fra landet. Det finnes ingen offisielle tall på hvor mange journalister som sitter fengslet i Iran, men rapporter tyder på at det er et høyt antall. Amnesty International har referert den iranske journalisten Zhila Bani Ya'qoub på at det var omtrent 70 fengslede journalister i Iran i første halvdel av 2010.<sup>14</sup> En rapport fra den USA-baserte NGO-en Committee for Protecting Journalists (CPJ) fra desember 2011, konkluderte med at det var 42 journalister fengslet i Iran på publiseringstidspunktet, og at landet med det topper den famøse listen over land i verden som fengsler flest journalister. Ifølge NGO-en var det i 2011 det høyeste antall fengslede journalister på verdensbasis siden 1996, mye takket

---

<sup>14</sup> Amnesty International, "Iran: Journalists under siege", 29.04.2010, <http://www.amnesty.org/en/news-and-updates/iran-journalists-under-siege-2010-04-30> (Oppsøkt 28.11.2011)

være en økning i Midtøsten og Nord-Afrika det siste året.<sup>15</sup> Programkoordinator for Midtøsten og Nord-Afrika i CPJ, Mohamed Abdel Dayem, har uttalt at "it is evident the government is going out of its way to physically and mentally harm the dozens of journalists it has behind bars even as it continues to round up more".<sup>16</sup> Iranske myndigheter møter sterkt press utenfra på grunn av omfattende brudd på menneskerettigheter og ytringsfrihet, og blir omtalt som "the biggest jailer of journalists in the world".<sup>17</sup> I tiden etter valget i 2009 ble forholdene for journalister i Iran om mulig verre enn før. Myndighetene gjennomførte en rekke arrestasjoner, både av iranske og utenlandske journalister som var invitert for å dekke valget. Der utenlandske journalister ble deportert etter relativt kort tid,<sup>18</sup> har de iranske i større grad blitt utsatt for hard behandling under sine fengselsopphold, og har også blitt idømt svært strenge straffer. Et eksempel er Ahmad Zaid-Abadi, som i november 2009 ble dømt til seks års fengsel, fem års eksil i Khorasan-provinsen i Iran, og et livslangt forbud mot politisk aktivitet; i praksis et forbud mot å arbeide som journalist igjen. Dommen kom etter at han var tiltalt for å ha forsøkt å styrte regimet gjennom en "soft revolution".<sup>19</sup> Strenge straffer har vært et gjennomgående resultat av rettssakene mot de som ble arrestert i tiden etter presidentvalget. Zaid-Abadi ble i 2010 tildelt prisen Golden Pen of Freedom, som utdeles av the World Association of Newspapers and News Publishers. Prisen ble også i 2006 tildelt en iraner; Akbar Ganji.<sup>20</sup>

Den USA-baserte bloggeren Mehdi, har uttalt at "[w]hat happened is at one point [the regime] realized that the media is playing a big role at getting the news out and getting the truth out. So what they did was they arrested well known journalists, so other journalists who are working will learn from this... and they will write just what the state wants them to write."<sup>21</sup> Sitatet beskriver godt hvordan situasjonen i Iran er, ved at myndighetene truer sine kritikere til

---

<sup>15</sup> Committee to Protect Journalists, "Imprisonments jump worldwide, and Iran is worst", 01.12.2011, <http://www.cpj.org/reports/2011/12/journalist-imprisonments-jump-worldwide-and-iran-i.php> (Oppsøkt 11.12.2011)

<sup>16</sup> Committee to Protect Journalists, "Iran arrests four journalists; dozens deteriorating in prison", 07.12.2010, <http://cpj.org/2010/12/iran-arrests-four-journalists-dozens-deteriorating.php> (Oppsøkt 28.11.2011)

<sup>17</sup> Amnesty International, "Iran: Journalists under siege"

<sup>18</sup> Se intervju med den greske frilansjournalisten Iason Athanasiadis, som var ute på oppdrag for the Washington Times i juni 2009, og som ble holdt 20 dager i Evin-fengselet i Teheran: Committee to Protect Journalists, 29.12.2009, "Video Report: Imprisoned in Iran", <http://cpj.org/reports/2009/12/video-report-imprisoned-in-iran.php> (Oppsøkt 29.11.2011)

<sup>19</sup> Committee to Protect Journalists, "Iranian journalist receives harsh sentence", 23.11.2009, <http://cpj.org/2009/11/iranian-journalist-receives-harsh-sentence.php> (Oppsøkt 28.11.2011)

<sup>20</sup> The World Association of Newspapers and News Publishers, ingen publiseringsdato, "Imprisoned Iranian Journalist Awarded 2010 Golden Pen of Freedom", <http://www.wan-press.org/pfreedom/articles.php?id=5147>, (Oppsøkt 29.11.2011)

<sup>21</sup> Amnesty International, "Iran: Journalists under siege"

taushet, legger ned regimekritiske aviser og straffer involverte journalister.<sup>22</sup> Mens gode og kritiske journalister marginaliseres, fremstår regimestyrte medier som overfladiske og fulle av propaganda. Det er en klar siling både av hva som skal nå det iranske publikum og utenlandske lesere, samtidig som at det er tydelig at myndighetene selv er med på å vurdere hvilke nyheter som skal komme på trykk – og hvordan de skal presenteres. Resultatet er ofte ensidige og unyanserte nyheter.

### 1.3.5 Avgjørende fortolkning

”Methods are to scholars what tools are to craftsmen. All need them; few give them much thought.”<sup>23</sup> Med forskningslitteratur til grunn, slik beskrevet tidligere, kan man se ulike tilnærminger til forskningsfeltet. Disse ulike tilnærmingene – og en forskers konklusjoner – vil være preget av fortolkningene som gjøres av historikere. Denne er det viktig å være bevisst på også for den som leser og benytter seg av deres materiale.

Den britiske historikeren Edward Hallett Carr (1892-1982) kritiserte i sin bok *What is History?* (1961) bruken av empiri innen historieforskning. Han argumenterte for at historie nødvendigvis er en selektiv vitenskap, ettersom historikeren selv velger hvilken empiri han vil vektlegge i sin beskrivelse av virkeligheten. Troen på at det eksisterer en hard kjerne av historiske fakta uavhengig av historikerens fortolkning, mener han er en feilaktig antagelse som er vanskelig å bli kvitt.<sup>24</sup> Hans eksemplifisering av dette er tydelig: ”It is the historian who has decided for his own reasons that Caesar’s crossing of that petty stream, the Rubicon, is a fact of history, whereas the crossing of the Rubicon by millions of other people before or since interests nobody at all”.<sup>25</sup> En forsker vil, som produkt av sin tid, nødvendigvis påvirke sitt materiale. Dette samsvarer med den tyske filosofen Hans Georg Gadamer (1900-2002) bruk av ordet *fordom*, som sier at ”enhver forståelse forutsetter en annen, forutgående forståelse”.<sup>26</sup> Dette skiller seg igjen kraftig fra filosofen René Descartes’ (1596-1650) teorier, om at man må kvitte seg med alle overleverte oppfatninger og forutsetninger man har, og systematisk tvile på alt for å nå det sanne. Gadamer mente for det første at dette ikke lar seg gjøre, og for det andre at det er en misforståelse at man nødvendigvis skal gjøre det:

---

<sup>22</sup> Les mer om status for journalister og bloggere i Iran, i Amnesty Internationals artikkel “Iran: Journalists under siege”.

<sup>23</sup> Daniel Pals, *Eight Theories of Religion*, andre utgave (Oxford: Oxford University Press, 2006), 153

<sup>24</sup> E.H. Carr, *What is History? The George Macaulay Trevelyan Lectures delivered in the University of Cambridge January – March 1961*, andre utgave. (Basingstoke: The Macmillan Press Ltd, 1986), 6

<sup>25</sup> Carr, *What is History?*, 5-6

<sup>26</sup> Thomas Krogh m.fl., *Historie, forståelse og fortolkning: De historisk-filosofiske fags fremvekst og arbeidsmåter*, 4. utgave, (Oslo: Gyldendal Norsk Forlag A/S, 2003), 244

Tanken om at vi alle er produkter av vår tid, er slett ikke særlig original. Vi er på en måte alle klar over at vi er bedårende barn av vår tid. Men dette fører ofte til skepsis overfor mulighetene til å forstå andre tider og perioder enn vår egen. Vi har våre forutsetninger, *de* hadde sine, og dette vil avskjære oss fra å forstå dem. [...] [Vi selv er også] et produkt av en bestemt periode og en bestemt tilstand. Derfor er vi forskjellige fra mennesker i andre perioder. Og det er naivt å tro at vi uten videre kan oppfatte fortiden slik den egentlig var, uten å ta hensyn til alt som skiller oss.<sup>27</sup>

Videre var det Gadamerens oppfattelse at man skal bruke fordommer til egen fordel, som positive forutsetninger for forståelse. Med dette som bakteppe kan forskernes arbeider forstås og vurderes. De historiske linjene i oppgaven er korte, men fordommene forskerne drar med seg gjennom sin egen historie og faglige bakgrunn vil være med på å prege deres ulike forståelser av den iranske politikken. Historikeren er i stadig forandring – som følge av og lik historien selv, og hans arbeid speiles i samfunnet og tiden han lever i.<sup>28</sup> Carr mener i likhet med Gadamer at vi kan se fortiden, og utvikle en klar forståelse av den, gjennom nåtidens øyne.<sup>29</sup> Du kan ikke anerkjenne eller sette pris på historikeren og hans verk før du forstår standpunktet han selv arbeidet ut fra. Som Carr argumenter for, må man studere historikeren før man studerer historien selv.<sup>30</sup> Selv er jeg oppmerksom på at mitt valg av litteratur som benyttes i arbeidet med oppgaven er subjektivt, og at jeg derfor er med på å beskrive utviklingen oppgavens problemstilling etterspør.

## 1.4 Teoretisk rammeverk

Max Webers teori om karismatisk lederskap vil stå sentralt i oppgaven. Ut fra en tese om at det iranske eksempelet passer godt til Webers teorier om overgang i religiøst lederskap, vil jeg vurdere hvorvidt Khomeinis karisma var avgjørende for Khameneis utfordringer. I boken *The Theory of Social and Economic Organization* (1964) definerer Weber karisma som:

a certain quality of an individual personality by virtue of which he is set apart from ordinary men and treated as endowed with supernatural, superhuman, or at least specifically exceptional powers or qualities. These are such as are not accessible to the ordinary person, but are regarded as of divine origin or as exemplary, and on the basis of them the individual concerned is treated as a leader.<sup>31</sup>

I oppgaven vil jeg se på overgangen fra en et samfunn styrt av en karismatisk leder, til det som kan ses på som en institusjonalisering av den karismatiske lederens rolle etter hans død.

---

<sup>27</sup> Krogh m.fl., *Historie, forståelse og fortolkning*, 243-244

<sup>28</sup> Carr, *What is History?*, 36

<sup>29</sup> Carr, *What is History?*, 19

<sup>30</sup> Carr, *What is History?*, 17

<sup>31</sup> Max Weber, *The Theory of Social and Economic Organization*, redigert av Talcott Parsons, (New York: The Free Press, 1964), 358-359

Weber døde nærmere 60 år før den islamske revolusjonen i Iran, men hans teorier om religiøst lederskap synes nærmest å være skrevet for de politiske forholdene i landet i dag.

#### 1.4.1 Hypnotisøren Khomeini

For fullt ut å få grep om hvordan den islamske revolusjonen oppsto og ble gjennomført, er det nødvendig å forstå Khomeini og hans sterke påvirkningskraft på det iranske folket. Han lyktes med å mobilisere radikale deler av en apolitisk geistlighet, samtidig som han hadde en stor folkevilje i ryggen i sin kamp mot sjahen og monarkiet. Massemobiliseringen kan derfor ses i lys av en rekke teorier som omhandler en sterk manns ledelse. Den franske raseteoretikeren Gustave Le Bon (1841-1931) og hans landsmann, sosiologen Jean-Gabriel De Tarde (1843-1904), utviklet på begynnelsen av 1900-tallet en teori som tar utgangspunkt i gruppepsykologi, og handler om hvordan én person kan påvirke en hel gruppe på en måte som kan minne om hypnose:

Le Bon og De Tarde tok utgangspunkt i at mennesker først og fremst er individer med gruppetilhørighet, og at hver gruppe har sin egen mentalitet og dynamikk som gjelder alle dens medlemmer. Selv de mest intelligente mister sine iboende standarder når de omfavnes av gruppementaliteten. De to franskmennene hevder at medlemmer i en gruppe har et behov for å etterligne andre medlemmer, ettersom ” any stimulus organizes the pliable mass into a form as all the crowd members respond automatically to it”.<sup>32</sup> Dette gir rom for at fremstående menn som Khomeini kan utøve sterk innflytelse. Dersom noen klarer å inspirere enkeltpersoner i en gruppe, vil denne inspirasjonen til slutt kunne komme til å omfatte hele gruppen. De Tarde skrev i 1903 at mennesker er bevisstløse nikkedukker som mekanisk imiterer det som dekker dem fra sløvheten deres, og som derfor får dem til å agere. Dette så vi et tydelig eksempel på i Iran på 1970-tallet, da folket protesterte kraftig mot sjahen og hans autoritære styre etter å ha blitt utestengt fra all politisk deltagelse. Le Bon og De Tarde omtaler dette som hypnose, og viser til hvordan en hel gruppe kan la seg inspirere og påvirke av én persons ideer.<sup>33</sup> Khomeini var i det iranske tilfellet hypnotisøren.

Teoretikerne antar at det er en evig dialektikk mellom inspirasjon og imitasjon, og at jo sterkere gruppen stimuleres, jo sterkere vil imitasjonen være. ”Imitation only ceases when countered by a competing invention or idea, or by some natural constraint.”<sup>34</sup> Jo sterkere personen som inspirerer framstår, desto større potensial for endring er det i gruppen eller

---

<sup>32</sup> Charles Lindholm, *Charisma* (Oxford: Basil Blackwell, 1990), 40

<sup>33</sup> Lindholm, *Charisma*, 40-42

<sup>34</sup> Lindholm, *Charisma*, 42

bevegelsen han tilhører. Le Bon hevder at passive individer er villige til å følge hvem som helst som uttrykker en sterk nok overbevisning. Max Weber omtaler også dette, i sine teorier om karismatisk autoritet.<sup>35</sup>

#### 1.4.2 Religiøst lederskap i sosial endring

Max Weber omtalte prototypen på en endringsorientert religiøs leder som en *profet*. Dette er en person som med basis i religiøs autoritet har bidratt til å initiere og gjennomføre omfattende sosiale endringer. Profeten utfordrer den etablerte religionen og dens doktriner, samtidig som han ønsker å bli tatt på alvor som en religiøs autoritet.<sup>36</sup> Weber skriver at "[w]e shall understand 'prophet' to mean a purely individual bearer of charisma, who by virtue of his mission proclaims a religious doctrine or divine commandment."<sup>37</sup> "A prophet is [...] unlike a priest. His authority is not derived from his religious office. It anchors itself in the revolutionary power of his personality and his message."<sup>38</sup> Profeten skiller seg altså fra en prest ved at han viser egenskaper gjennom sin revolusjonære kraft og budskap om endring, heller enn gjennom sin etablerte stilling. En prest er i større grad del av en etablert organisasjon med klare religiøse doktriner som skal opprettholdes gjennom prestens arbeid, hvor han er ansatt i organisasjonen eller arbeider for å tjene interessene til dens medlemmer.<sup>39</sup> Weber hevder videre at det hører til sjeldenhetene at en profet kommer fra det etablerte presteskapet. Ayatollah Khomeini beviser det motsatte, ettersom han var en etablert autoritet i det shia-muslimske hierarkiet før han sto fram med en profets egenskaper. Weber skiller mellom to typer profeter; den eksemplariske og den utsendte/etiske.<sup>40</sup> Førstnevnte profet kan sammenlignes med Buddha, hvis livsstil og verdier ga et alternativ til eksisterende moralsystemer. Denne typen profet er som regel en lekmann, og hans politiske posisjon avhenger av følgerne hans. "Salvation could be achieved only by a distinctively religious and meaningful relationship to the eternal".<sup>41</sup> Khomeini kan derimot best knyttes til typen utsendt profet, som utfordrer etablerte styresmakter ved å hevde at han er sendt fra Gud. Profetens

---

<sup>35</sup> Se presentasjon om Webers karismateorier senere i kapitlet.

<sup>36</sup> Meredith B. McGuire, *Religion in the Social Context*, (Belmont: Wadsworth Thomson Learning, 2002), 251-252

<sup>37</sup> Weber, Max, *The Sociology of Religion*, (Boston: Beacon Press, 1993, først publisert i 1922), 46

<sup>38</sup> Pals, *Eight Theories of Religion*, 167

<sup>39</sup> Weber, *The Sociology of Religion*, 46

<sup>40</sup> Denne typen profet omtales både som the *emissary* prophet og the *ethical* prophet. Se henholdsvis Weber, *The Sociology of Religion*, 55, McGuire, *Religion in the Social Context*, 252, og Pals, *Eight Theories of Religion*, 168, for en forklaring på samme type profet med ulikt navn.

<sup>41</sup> Weber, *The Sociology of Religion*, 66

budskap har tradisjonelt vært fylt av kritikk, og har ført med seg forslag om endring eller nyskapning av eksisterende forhold.<sup>42</sup>

Profeten har tradisjonelt stått i et motsetningsforhold til geistligheten, i og med at han har utfordret etablert religion. Alle religioner har definerte posisjoner hvorfra religionen administreres og dens ritualer og trosgrunnlag gjennomføres. Dette skjer på bakgrunn av rollens autoritet, basert på dens forhold til de troende. Profeten utfordrer denne etablerte religionen og krever autoritet utenfor de allerede etablerte autoritetene. Dette gjør at han bidrar til å gjennomføre endring.

### 1.4.3 Karisma

Webers klassiske sosiologiske teorier vektlegger karisma som et gjennomgående trekk ved en profets egenskaper: "Charisma refers to a certain quality of an individual personality by virtue of which he is set apart from ordinary men and treated as endowed with... specifically exceptional powers or qualities".<sup>43</sup> I en autoritetskontekst vil innehaveren alltid være en individuell leder.<sup>44</sup> Weber differensierte mellom ulike typer karisma, som han mener best deles inn i to typer; den institusjonelle og den revolusjonære. Førstnevnte kan være arvelig, og følger et bestemt embete, eksempelvis hvordan karisma følger tronen i et monarki, uansett innehaverens personlige kvaliteter og iboende egenskaper. Karisma er her med på å legitimere institusjoner og individers rett til å styre. Folket tillegger disse en kobling med det hellige, og derfor til å inneha karisma: "These particular institutions and persons claim, and are believed by the public, to have a connection with the sacred, and therefore have charisma."<sup>45</sup>

Khomeinis karisma kan bedre identifiseres med den revolusjonære typen, som først og fremst oppstår i tider med sosial krise. I stedet for å følge et etablert lovverk vil folk i slike tider heller følge en heroisk figur som viser kreative alternativer til løsning og endring. Ordrene hans er ikke begrunnet i hans plass i et hierarki eller institusjon, men ut fra hans personlige "power to command". Autoriteten gjenkjennes automatisk gjennom profetens mirakuløse kvaliteter, og tilhengerne viser tilsvarende hengivelse til de som innehar disse kvalitetene. Jesus' ord "det er skrevet ... men jeg sier til dere", er kjernen til Webers forståelse av denne typen karisma,<sup>46</sup> hvor grunnformelen er å bryte med det dogmatiske.<sup>47</sup> Lederen kan si hva

---

<sup>42</sup> McGuire, *Religion in the Social Context*, 252

<sup>43</sup> Weber sitert i McGuire, *Religion in the Social Context*, 252

<sup>44</sup> Weber, *The Theory of Social and Economic Organization*, 65

<sup>45</sup> Lindholm, *Charisma*, 24

<sup>46</sup> Lindholm, *Charisma*, 25

som helst, selv der det er selvmotsigende, i kraft av sin posisjon. Khomeini framstår med dette som et tydelig eksempel på en utsendt profet med revolusjonære karismatiske trekk. Han motarbeidet sjahen som hadde forsøkt å modernisere landet gjennom utstrakt kontakt med Vesten, og som fremmet sekulære verdier i et land med lange shia-muslimske tradisjoner. Khomeinis rolle passer inn i shia-muslimske holdninger om å arbeide for rettferdighet for de undertrykte. Cora Alexa Døving og Berit Thorbjørnsrud lister i boken *Religiøse ledere: Makt og avmakt i norske trossamfunn* (2012) opp profeten, reformatoren og religionsstifteren som eksempler på slike karismatiske ledere.<sup>48</sup>

Meredith B. McGuire viser i sin bok *Religion: The Social Context* (2002) til teoretikere (Wuthnow og Barkun) som understreker massemedias betydning i mobilisering med base i karismatisk inspirasjon.<sup>49</sup> Media er med på å forme konsumentenes oppfatning av og syn på profeten, og bidra til at han kan nå flere med sine visjoner. Dette dro Khomeini nytte av fra sitt eksil i Paris, hvor han tilbragte fire måneder før sin retur til Teheran. Talene hans fra Paris var med på å oppildne det iranske folket, og befestet hans status som demagog. Han skal også ha smuglet kassetter med opptak av sine taler til Iran, hvor de ble distribuert blant folket.<sup>50</sup> Takket være medias hjelp nådde han sine tilhengere i Iran med sin kritikk av monarkiet og sjahens autoritære lederskap, og kunne i 1979 komme tilbake til hjemlandet etter til sammen 14 år i eksil.

Weber setter likhetstegn mellom profetens vellykkede budskap og at han oppnår en permanent tilhengerskare, omtalt som ”apostles, [...] disciples, [...] comrades, [...] or followers [...]”<sup>51</sup> Khomeinis posisjon var helt og holdent avhengig av hans tilhengere, ettersom profetens karisma nødvendigvis opptrer i samspill med hans objekter. Weber legger videre vekt på hvilken rolle nettopp majoriteten i et religiøst samfunn spiller. Spesielt vier han vanlige mennesker uten religiøse stillinger oppmerksomhet, da det er de som utgjør majoriteten i en menighet. I boken *Eight Theories of Religion* (2006), viser Pals til at Weber ser på skillelinjer som går ut over rik/fattig – i motsetning til hva blant annet Karl Marx gjør. Weber mener også at andre faktorer er med på å definere ulike klasser i et samfunn, og at disse klassene reagerer ulikt i møte med religion som fremmes av en profet. Privilegerte

---

<sup>47</sup> Cora Alexa Døving og Berit Thorbjørnsrud, *Religiøse ledere: Makt og avmakt i norske trossamfunn*, (Oslo: Universitetsforlaget, 2012), 20

<sup>48</sup> Døving og Thorbjørnsrud, *Religiøse ledere*, 21

<sup>49</sup> McGuire, *Religion in the Social Context*, 253

<sup>50</sup> The Guardian, ”The 1979 Iranian revolution: How the Guardian covered it”, 03.02.2009, <http://www.guardian.co.uk/news/blog/2009/feb/03/iranian-revolution-archive>, (Oppsøkt 07.11.2011).

<sup>51</sup> Weber, *The Sociology of Religion*, 60



klasser er mindre mottagelige for budskap om endring, ettersom de ikke ønsker større samfunnsendringer som kan rokke ved deres posisjon. Weber bruker likevel eksempelet fattige, rurale bønder som eksempel på det motsatte, som noen som gjerne dras mot det som kan gi dem hjelp og arbeid fra dag til dag. Disse gruppene vil alltid dras mot mirakler og magi, ettersom det vil tilby en raskere form for lindring enn tradisjonell religion.<sup>52</sup>

Le Bon mener at gjennom ”emotionally charged theatricality, large gestures and dramatic illusions”, vil en inspirator framstå som overmenneskelig, samtidig som det stimulerer tilhengernes oppmerksomhet.<sup>53</sup> Fysiske trekk og kroppsbevegelser er altså med på å definere en karismatikers innflytelse. Weber listet opp en rekke typiske karismatikere, og inkluderte også typer som Khomeini: ”Shamans, epileptics, berserk warriors, pirates, demagogues, prophets.”<sup>54</sup> Han mener fellestrekket for alle disse er at de har en iboende kapasitet til å vise sterke følelser, og at følelser framstår mer levende hos disse enn hos andre mennesker. Dette forklarer han gjennom blant annet å peke på ”the rolling eyes of the epileptic, the frenzied fury of the warrior, the ranting of a demagogue, the prenatal calm of the prophet”, og understreker at alt dette appellerer til et publikum.<sup>55</sup> Virkelig karisma blir med andre ord evnen til å skape begeistring både internt og eksternt, ”an ability which makes one the object of intense attention and unreflective imitation by others”.<sup>56</sup>

#### 1.4.4 Institusjonalisering av karisma

Weber fastslår at ”[i]n its pure form charismatic authority has a character specifically foreign to everyday routine structures”. Han fremholder at de sosiale relasjonene som oppstår der karisma er involvert er personlige, og vanskelig lar seg videreføre. Skal man klare å opprettholde et permanent forhold til disiplene eller følgerne av en karismatisk person, må innholdet i den karismatiske autoriteten justeres. Karisma i sin reneste form eksisterer kun hos den originale innehaveren, og må nødvendigvis gjennom en tradisjonisering eller rasjonalisering for å kunne bestå.<sup>57</sup> Institusjonaliseringen følger aksepten fra en menighet, av disiplene, eller i det iranske tilfellet; de politiske meningsfellene.

Det oppstår nødvendigvis et problem den dagen en karismatisk leder forsvinner, og man må forholde seg til en etterfølger. ”The way in which this problem is met – if it is met at all and

---

<sup>52</sup> Pals, *Eight Theories of Religion*, 169

<sup>53</sup> Lindholm, *Charisma*, 42

<sup>54</sup> Lindholm, *Charisma*, 25

<sup>55</sup> Lindholm, *Charisma*, 26

<sup>56</sup> Lindholm, *Charisma*, 26

<sup>57</sup> Weber, *The Theory of Social and Economic Organization*, 363-364

the charismatic group continues to exist – is of crucial importance for the character of the subsequent social relationships.”<sup>58</sup> Weber lister opp en rekke muligheter som finnes for å finne en etterfølger,<sup>59</sup> som i det iranske tilfellet gikk ut på at innehaveren av karisma selv er med på å peke ut sin etterfølger. Khomeini foreslo selv at Khamenei skulle overta øverste leder-embetet etter at Montazeri ble presset ut fra den politiske eliten.<sup>60</sup> Weber konkluderer med at dette er en av de vanligste formene for suksesjon, og at det i nyere tid er typisk for utnevning av ledere i politiske diktaturer.<sup>61</sup> Videre ser han flere utfordringer ved valg av ny etterfølger, som ikke er begrenset kun til valget av en ny leder. Overgangen fra karismatisk autoritet til ”everyday conditions” er vanskelig, fordi det innebærer en endring av lederen selv og hans krav på legitimitet.<sup>62</sup> ”A charismatic principle which originally was primarily directed to the legitimization of authority may be subject to interpretation or development in an anti-authoritarian direction. This is true because the validity of charismatic authority rests entirely on recognition by those subject to it, conditioned as this is by ’proof’ of its geniusness”.<sup>63</sup> Slik Weber her forklarer, er karismatisk autoritet avhengig av anerkjennelse fra de som er den underlegen. Dette er en del av den grunnleggende problematikken for Khamenei, som får en stadig større og sterkere opposisjon mot seg, samtidig som at det sår tvil om hans autoritet både på religiøst og politisk grunnlag. Både han og doktrinen lider under manglende anerkjennelse i det iranske folket.

I Irans tilfelle holder fortsatt revolusjonsbevegelsen makten, men har mistet mye av solidariteten som ble akkumulert gjennom prosessen med å kaste monarkiet. I dag er det spesielt den yngre generasjonen født etter 1979 som er revolusjonens sterkeste kritikere,<sup>64</sup> ettersom de ikke var deltagende da solidaritetsfølelsene til regimet ble opparbeidet. Samtidig er det tydelig at også en rekke av revolusjonens deltagere har blitt mer pragmatiske gjennom svekkede solidaritetsfølelser, og at spesielt Khomeinis død bidro til at de ulike politiske fraksjonene utviklet seg. Det iranske eksempelet bekrefter at solidaritet er flyktig.<sup>65</sup>

---

<sup>58</sup> Weber, *The Theory of Social and Economic Organization*, 364

<sup>59</sup> Weber nevner blant annet: 1) Det kan letes etter en leder med tilsvarende kvaliteter, som i jakten på en ny Dalai Lama, 2) Etterfølgeren kan utnevnes som følge av en overnaturlig åpenbaring, 3) Den originale karismatiske lederen kan selv utpeke sin etterfølger, 4) En ny leder utpekes av en kvalifisert gruppe, 5) Embetet kan gå i arv, som i et kongedømme. Weber, *The Theory of Social and Economic Organization*, 364-365

<sup>60</sup> Se kapittel 6 for en forklaring på maktkampen rundt Khomeinis erstatter.

<sup>61</sup> Weber, *The Theory of Social and Economic Organization*, 365

<sup>62</sup> Weber, *The Theory of Social and Economic Organization*, 371

<sup>63</sup> Weber, *The Theory of Social and Economic Organization*, 386

<sup>64</sup> Arjomand, *After Khomeini*, 3

<sup>65</sup> Arjomand, *After Khomeini*, 11

## 1.5 Begrepsforklaringer

Begrepsforklaringene som følger, vil kort gjøre rede for sentrale uttrykk som benyttes i oppgaven. Disse tar utgangspunkt i statsvitenskapelig tradisjon, og følgelig brukes *Oxford Concise Dictionary of Politics* (2003) for å forklare ordenes grunnleggende betydninger.

*Autoritet:* Lovverk og andre styringssystemer berettiger ofte de som innehar utvalgte posisjoner retten til å ta avgjørelser og gi instruksjoner. De som innehar disse posisjonene er derfor gitt autoritet gjennom systemene. Det finnes en rekke definisjoner på autoritet: Man kan blant annet vise til autoritet ved å inneha et embete, eller gjennom å være en autoritet på et fagområde. Et skille kan også trekkes gjennom det å ha juridisk autoritet, og de facto autoritet.<sup>66</sup> Begge disse kan anvendes i iransk sammenheng: Doktrinen om *velayat-e faqih* er nedfelt i grunnloven, noe som dermed gir Khamenei juridisk rett til å styre, og følgelig *de jure* autoritet. Samtidig kan *ulama* i shia-islam vurderes som å inneha religiøs autoritet gjennom sin posisjon som fortolkere av religionen – altså autoritet innen fagområdet. Her kan man stille spørsmål ved om hvorvidt Khamenei kan regnes som en religiøs autoritet, gitt kritikken som er kommet mot hans religiøse utdanning.

Max Weber henviser til tre typer autoritet som alle innebærer legitim dominans: Den *legale*, den *tradisjonelle*, og den *karismatiske*. Weber framholder at han ser på den legale typen som den mest rasjonelle, siden den følger en upersonlig orden, hvor autoritet følger et embete innen et velfungerende byråkrati. Autoriteten følger derfor ikke individet når det er utenfor embetets sfære.<sup>67</sup> Tradisjonell autoritet mener Weber derimot alltid har vært tilstedeværende og bindende, og kan knyttes til for eksempel en konges autoritet.<sup>68</sup> Den tredje typen av autoritet, den karismatiske, står i kontrast til de to førstnevnte, som i webersk forstand knyttes til etablerte sosiale systemer. Den karismatiske autoriteten vil alltid framstå som revolusjonær, og av den grunn står den i opposisjon til etablerte aspekter i det aktuelle samfunnet.<sup>69</sup> Dette gjør denne typen autoritet mest anvendbar på det iranske eksemplet, der man skal sammenligne overgangen fra Khomeini til Khameneis lederskap.

---

<sup>66</sup> McLean og McMillan, *Oxford Concise Dictionary of Politics*, authority

<sup>67</sup> Weber omtaler et velfungerende byråkrati som den styringsformen som best passer administrasjon i stor skala. Se Max Weber, *The Theory of Social and Economic Organization*, 58. Berit Thorbjørnsrud og Cora Alexa Døving trekker fram prestene og biskopene i Den norske kirke som eksempel på et legalt herredømme, i boken *Religiøse ledere*, 18

<sup>68</sup> Weber, *The Theory of Social and Economic Organization*, 61-62

<sup>69</sup> Weber, *The Theory of Social and Economic Organization*, 64

*Regime*: Begrepet vil benyttes for å beskrive ledelsen av den iranske staten, og inkluderer statens støttespillere, politisk så vel som religiøst, og dens forlengelser ut i de iranske provinsene. Det iranske regimet vil på denne måten omfatte alle de som støtter de iranske statsstrukturene slik de ble etablert etter revolusjonen. Her vil oppgaven vise hvordan man innad i regimet nå ser tydelige sprekker, og hvor tidligere allierte i dag har svært ulike meninger om hvordan arven etter Khomeini skal forvaltes. Den statsvitenskapelige definisjonen av regime sier at det er “et system for styre eller administrasjon”.<sup>70</sup> De senere år har derimot begrepet *regime* også fått negative konnotasjoner, og blir ofte brukt for å beskrive ledelsen av land som bruker militær makt for å tøyse og undertrykke sine innbyggere, og som bruker alle midler for å beholde makten hos en begrenset elite. Jeg vil i oppgaven bruke ordet regime i sin opprinnelige betydning, hvor det ikke innebærer politisk ladede holdninger.

*Diskurs*: I kapittel tre vil jeg diskutere hvordan ulike politiske diskurser i Iran forholder seg til staten og øverste leder-embetet. Diskurs i sin bokstavelige betydning betyr «å springe hit og dit” eller ”å springe omkring”. Det er med andre ord noe som er i bevegelse ”fra det ene sted og standpunkt til det andre”.<sup>71</sup> Diskurs kan ha mange betydninger, men i denne sammenhengen menes det uttrykk for en mening i en gitt kontekst. Jeg tar utgangspunkt i teorien om flerstemmighet for å forklare diskurs: ”Flerstemmighet innebærer at den diskursanalytiske forskerens utgangspunkt er at et samfunn, en gruppe, en religion eller en religiøs tradisjon alltid taler med flere stemmer.”<sup>72</sup> Religionsviter Torjer A. Olsen hevder at det meste i verden fremstår som flertydig heller enn entydig, uansett om man ser på de store eller små ting, Bibelen eller kristendom som helhet. Når grupper taler med flere stemmer står de i kontrast til hverandre. Det iranske regimet kan ses i lys av Olsens definisjon, ettersom det er et polarisert samfunn med en rekke ulike vurderinger av hvordan samfunnet skal se ut og styres. Mehran Kamrava skriver i sin definisjon av begrepet, at

discourse [...] mean[s] a general body of thought, based on a series of assumptions, about the nature of things as they are and as they ought to be. Discourse is meant to articulate and explain a worldview, to critically examine and decipher the present and to show signposts for the future. As such it serves the same purpose and function as ideology. If we take ideology to simply mean ‘a blueprint for political thought and action’, then discourse is the larger framework of ideas that informs it.<sup>73</sup>

---

<sup>70</sup> McLean og McMillan, *Oxford Concise Dictionary of Politics*, regime

<sup>71</sup> Torjer A. Olsen, ”Diskursanalyse i religionsvitenskapen” i Siv Ellen Kraft og Richard J. Natvig (redaktører), *Metode i religionsvitenskap*, (Oslo: Pax Forlag A/S, 2006), 51

<sup>72</sup> Olsen, ”Diskursanalyse i religionsvitenskapen”, 60

<sup>73</sup> Kamrava, *Iran’s Intellectual Revolution*, 3

En diskurs kan også innebære en utopisk tanke som kan se ut til å være innen rekkevidde. Denne typen diskurs bygger gjerne på allerede eksisterende forhold, og tilbyr en ny tolkning og vurdering av samfunnet. Kamrava viser videre til professor i sosiologi, Robert Wuthnows forklaring av diskurs, som mener at en diskurs innebærer både det skriftlige og det verbale, det formelle og det uformelle, det rituelle så vel som det konseptuelle. Videre mener han at en diskurs kun blir meningsfull dersom den oppstår i et samfunn hvor man fritt kan kritisere og tolke utfordrende diskurser.<sup>74</sup>

*Makt*: Det finnes en rekke definisjoner av makt som anvendes på ulike typer samfunn. I denne sammenhengen er det nærliggende å benytte Max Webers klassiske maktdefinisjon som ifølge Thomas Hylland Eriksen sier at makt er ”muligheten til å påtvinge andres oppførsel ens egen vilje”. I Webers *The Theory of Social and Economic Organization* (1947/1964), defineres makt som ”the probability that a command within a specific content will be obeyed by a given group of persons”.<sup>75</sup> I denne definisjonen er det gitt at enkeltpersoner har makt over andre, altså at man har en hierarkisk samfunnsoppbygging. Weber skiller mellom makt og autoritet, hvor autoritet er noe som tas for gitt, mens makt er noe som utfordres og må forsvares.<sup>76</sup> I denne sammenhengen bør man også anerkjenne begrepet *avmakt*, som preger opposisjonsgruppene i Iran: Avmakt betyr ikke lite makt, men heller at man forhindres fra å utøve makt.<sup>77</sup>

### 1.5.1 Presisering av språkvalg og stil

Jeg har valgt å benytte Irans offisielle språk persisk der det er naturlig. På de stedene det er aktuelt vil jeg derfor velge den persiske formen av ord og uttrykk, heller enn den arabiske, selv om uttrykkene er vel så kjent på sistnevnte språk. En rekke islamske uttrykk vil derimot brukes i sin arabiske form. Fremmedspråklige ord og uttrykk vil gjennomgående bli skrevet i kursiv, bortsett fra når det kommer til velintegreerte ord som Koran eller ayatollah. Kursiv er også brukt i de sammenhenger hvor jeg ønsker å understreke eller legge ekstra vekt på norske ord eller uttrykk. En rekke ord vil bli forklart i fotnoter, med kilder i *Religionsleksikon* (2002), *The Oxford Dictionary of Islam* (2003) og *Islam: Tradisjon, fundamentalisme og reform* (2005). I de sammenhenger hvor det mangler en tilstrekkelig god norsk oversettelse vil jeg beholde uttrykk på persisk, eller bruke engelske oversettelser.

---

<sup>74</sup> Kamrava, *Iran's Intellectual Revolution*, 3

<sup>75</sup> Weber, *The Theory of Social and Economic Organization*, 152

<sup>76</sup> Eriksen, *Små steder – Store spørsmål*, 201-202

<sup>77</sup> Eriksen, *Små steder – Store spørsmål*, 202-203

## 1.6 Oppgavens oppbygging

Kapittel 1 inkluderer oppgavens tematiske bakgrunn, samt påfølgende problemstilling. Videre inneholder kapitlet en utgreiing av metodiske valg og utfordringer knyttet til kildetilgang. Samtidig vil jeg her presentere Max Weber og andre forskeres teorier rundt karismatiske egenskaper. Disse vil være med på understreke Khomeinis unike rolle i arbeidet med revolusjonen, men også for hans posisjon i den kollektive iranske bevisstheten. Kapittel 2 viser hovedtrekk i iransk politikk fra midten av 1900-tallet, og tar utgangspunkt i å forklare forholdene for den geistlige generasjonen som før Khomeini. Her vil jeg gjøre rede for innenrikspolitiske forhold som var med på å radikalisere Khomeini – noe som var avgjørende for at det ble gjennomført en islamsk revolusjon i 1979. Jeg vil ikke gjøre rede for den faktiske gangen i revolusjonen. I kapittel 3 vil doktrinen om *velayat-e faqih* settes i sammenheng med eksisterende politiske forhold i Iran, samtidig som at doktrinens betydning vil problematiseres. Her vil jeg også undersøke den historiske kritikken av koblingen mellom stat og religion. Til slutt i kapitlet vil jeg spore doktrinens vei inn i den iranske grunnloven. I kapittel 4 vil jeg gjøre rede for den teologiske bakgrunnen for *velayat-e faqih*, slik den utviklet seg under Khomeini. Her vil i tillegg hans syn på staten og dens ledelse undersøkes, noe som legger et grunnlag for vurderingen av Khameneis rolle etter Khomeinis død. I kapittel 5 presenterer jeg Kamravas inndeling av ulike politiske diskurser slik de er fremstilt i hans bok *Iran's Intellectual Revolution*. De settes inn i en politisk sammenheng, der jeg bruker diskursene som paraply for ulike politiske fraksjoner i landet. Kamravas inndeling er én av mange, men viktig for å forstå det komplekse iranske politiske systemet. Forståelsen av fraksjonenes posisjon i Iran vil også gi svar på utviklingen av embetet slik den har foregått siden 1979, og spesielt etter 1989. Jeg legger ikke vekt på den sekulære modernistiske diskursen som Kamrava presenterer, ettersom den ikke har direkte relevans for oppgavens problemstilling. I stedet vil jeg vurdere den religiøst konservative og religiøst reformistiske diskursen, hvor de respektive tilhengere samtidig ofte deles inn i det som omtales som høyre- og venstrefløyen i iransk politikk. Kapittel 6 inneholder en historisk innføring i Khameneis periode som øverste leder, med spesiell vekt på hans konsolidering av politisk makt. I tillegg vil jeg her vise hans mangler når det kommer til religiøs legitimitet knyttet til embetet han innehar, ved å se både på Khomeinis krav til øverste leder, samt til hvordan embetet har blitt nedfelt i grunnloven fra 1989. Siste kapittel, kapittel 7, vil gi svar på problemstillingen, summere og strukturere funnene i oppgaven.

# Kapittel 2

## Radikalisering ble til revolusjon

---

### Innenrikspolitiske forhold i Iran før revolusjonen

Den siste sjahen av Iran, Muhammad Reza Sjah, kom til makten etter at hans far, Reza Sjah, døde i 1941. Begge drev i sine regjeringsperioder et intenst arbeid for å modernisere landet, blant annet ved at de bygde opp et sentralisert statsapparat og etablerte en slagkraftig hær – i et forsøk på å konsolidere makten hos sjahen. Nasjonaliseringen av det iranske oljeselskapet Anglo-Iranian Oil Company (AIOC)<sup>78</sup> på 1950-tallet bidro spesielt til gjennomføringen av moderniseringsplanene, ettersom dette medførte at Iran ble en typisk renteniststat, hvor oljeinntektene la hovedgrunnlaget for landets økonomi. Utdanningssektoren gjennomgikk store endringer, noe som la fundamentet for utdanning for alle landets innbyggere. Dette medførte etter hvert framveksten av en ny og utdannet middelklasse, som igjen førte til en endring i de tradisjonelle elitegruppene.

For å redusere de geistliges innflytelse fratok sjahen dem undervisningsansvaret de tidligere hadde hatt tilnærmet monopol på, for på den måten å minske kritikken mot seg selv i de sterke religiøse miljøene.<sup>79</sup> Hans overordnede mål var å gjøre landet vestlig i karakter og militært sterkt, men han forsto tidlig at han hadde krefter mot seg og sine politiske visjoner.<sup>80</sup> For å kunne gjennomføre planene utviklet han derfor strategier for å holde motstanderne i sjakk. Dette ble gjort både gjennom undertrykking og utstrakt bruk av vold, tortur, fengsling og drap, i tillegg til bruk av virkemidler som *co-optation*, det vil si at det ble opprettet en rekke nye stillinger i statsapparatet hvor folk som tidligere hadde vært deltagere i opposisjonsbevegelser fikk gode jobber og lønninger. Hensikten var klar: Regimekritikerne skulle skifte side og gi lojalitet og politisk støtte til sjahen. Dette var ingen god løsning på lang sikt, da det viste seg å ikke være en direkte sammenheng mellom sjahens forsøk på å kjøpe seg støttespillere og en sterk politisk lojalitet. I 1957 dannet sjahen SAVAK, (*Sāzemān-e Ettelā'āt va Amniyat-e Keshvar*), en nasjonal sikkerhetsstyrke som drev etterretningsvirksomhet mot landets egne borgere, samtidig som de brukte systematisk tortur og fengslinger som en del av sine arbeidsmetoder. SAVAK vokste stadig på 1960- og 1970-tallet, slik at til og med iranere

---

<sup>78</sup> Se Keddie, *Modern Iran*, for mer informasjon om konflikten som fulgte kampen for nasjonalisering av oljen.

<sup>79</sup> Kjetil Selvik og Stig Stenslie, *Stabilitetens pris: Stat og politikk i Midtøsten*, (Bergen: Fagbokforlaget, 2007), 93-94

<sup>80</sup> Keddie, *Modern Iran*, 133

i eksil fryktet represaliene fra styrken, og med det unnlot å kritisere regimets politikk i offentlighet ikke bare i Iran, men også utenfor landets grenser.<sup>81</sup> Resultatet var at majoriteten av iranere ble stadig mer kritiske til sjahens styre og opposisjonsbevegelsene vokste. Dette skulle prege Irans politikk gjennom en revolusjon og inn i et nytt autoritært styre.

### Radikalisering av geistlighetens apolitiske linje

På 1950-tallet var det kun én dominerende *'marja-al taqlid'*<sup>82</sup> innen shia-islam: Ayatollah Husain Burujirdi, også omtalt som *'marja lala-itlaq'*; den absolutte *marja*. Han var karismatisk og populær, og framsto som en samlende leder for Irans geistlige.<sup>83</sup> Roy Mottahedeh, professor i islamsk historie, hevder at Irans religiøse lederskap sto nærmere Vesten under Burujirdis tid som *'marja-al taqlid'* enn noen gang tidligere.<sup>84</sup> Burujirdi forholdt seg taust til sjahens politikk, selv der han var uenig. Dette var en del av en uskreven gjensidig "avtale", hvor begge skulle ha autonomi på sine respektive områder. Avtalen kom i stand etter at de begge skjønnte at de var gjensidig avhengige av hverandre:

They were both worried about the virtual occupation of parts of Iran and they both disliked the Communists. Borujerdi wanted women to have the choice of wearing the veil in public if and when they wished to do so (this choice had been totally forbidden under Reza Shah), and he wanted mullahs and Islam itself treated with more respect. The shah wanted tacit support of a paramount Shiah leader who would also remain apolitical in the tradition of Ha'eri.<sup>85</sup>

Resultatet av denne gjensidige forståelsen var at de geistliges sosiale forhold i Iran ble bedre enn de hadde vært under Reza Sjah, som til stadighet hadde innført begrensninger på deres rettigheter. Kjøpmenn og de som jobbet i basarene støttet tradisjonelt opp om de geistlige i deres forhold til myndighetene, og takket være Burujirdis gode forhold til sjahen hadde også de gode betingelser: "He also trod carefully with their supporters in the bazaar, avoiding price

---

<sup>81</sup> Keddie, *Modern Iran*, 134

<sup>82</sup> "*Marja al-taqlid* [betyr] 'kilde til etterligning', og viser til den høyeste religiøse autoritet i shia-islam". [...] "Tolverskolens øverste lederskap [består] av et relativt lite antall ayatollaher [Guds tegn] med status som *marja al-taqlid*, 'forbilde til etterligning', og å etterleve deres forordninger er like viktig for shia-muslimere i Europa som for trosfeller i den muslimske verden. Marjaene har klarere krav om lojalitet og lydighet (*taqlid*) i saker som angår tro og praksis enn ulama ('de lærde') i sunni-islam, og de utgjør et ledersjikt hvor de fremste alltid vil ha en tilknytning til et av de prestisjetunge lærestedene i Irak eller Iran." Kari Vogt, "Ikke prester, men lærde': shia-muslimske ledere i Norge" i Cora Alexa Døving og Berit Thorbjørnsrud, *Religiøse ledere: Makt og avmakt i norske trossamfunn* (Oslo: Universitetsforlaget, 2012), 47-49.

<sup>83</sup> Vanessa Martin, *Creating an Islamic State: Khomeini and the Making of a New Iran*. (London: I.B.Taurus, 2000), 19

<sup>84</sup> Roy Mottahedeh, *The Mantle of the Prophet*, (Oxford: Oneworld, 2004), 231

<sup>85</sup> Mottahedeh, *The Mantle of the Prophet*, 230



controls and interference in guild practice”.<sup>86</sup> Etter 1953 ser man også at geistligheten høstet frukter for sin apolitiske holdning da sjahen tillot dem å utvide antallet religiøse institusjoner i landet. Spesielt kom dette som en belønning for at de religiøst lærde ikke kritiserte sjahens stadig sterkere bånd til Vesten, og ikke minst til USA.<sup>87</sup> Nikki R. Keddie omtaler i sin bok *Modern Iran* forholdet mellom Burujirdi og sjahen som ”[...]not unfriendly[...]”.<sup>88</sup> Av dette kan man lese at forholdet var tålelig, uten at det innebar et reelt vennskap mellom de to partene. Dette er tydelig ved at ayatollahen holdt en passiv avstand til regimet og ikke kommenterte eller blandet seg inn i politikken, verken på godt eller vondt. Det betyr imidlertid ikke at Burujirdi faktisk var enig i sjahens politikk.

Under Reza Sjah ble religion og politikk separert og oppfattet som to adskilte sfærer, noe som kan ses på som en påvirkning fra Tyrkia gjennom Atatürks teori om *laïcité* i den nye tyrkiske staten: ”A strict separation of religion from politics and simultaneously from public life”.<sup>89</sup> De religiøse institusjonene skulle altså være uavhengige av staten og dens politikk. Den økonomiske uavhengigheten fra staten gjorde at geistligheten levde under vanskelige forhold i årene etter andre verdenskrig, blant annet som følge av en generelt trangere økonomisk situasjon under krigen og de allierte styrkenes okkupasjon av Iran fra 1941. I 1943 var forholdene i Qom og Najaf så ille at *madrasaene* knapt kunne holdes åpne. Dette var i sum med på å gjøre de geistlige mer politisert, da de i større grad enn tidligere måtte kjempe for å overleve som institusjon og for å kunne holde de religiøse skolene åpne. Deler av de lærde tok et klart politisk standpunkt i kampen om nasjonalisering av the Anglo-Iranian Oil Company i 1951, og det ble utstedt *fatwaer* som oppfordret til kamp for dette. Ayatollah Burujirdi holdt seg fortsatt til sitt ikke-politiske lederskap, og lot være å blande seg inn i striden.<sup>90</sup>

Likevel, til tross for denne apolitiske holdningen i visse saker, finnes det flere eksempler på at selv Burujirdi ga uttrykk for sine politiske meninger. Dette er tydeligst i sammenhenger hvor det dreier seg om de geistliges rettigheter. Man ser dette i størst grad på 1940-tallet og begynnelsen av 1950-tallet, før sjahen og Burujirdi inngikk sin avtale om gjensidig politisk og religiøs uavhengighet og klar autonomi. De geistlige stilte krav da Muhammad Reza Sjah kom til makten i 1941, blant annet om å få opphevet restriksjonene hans far Reza Sjah hadde

---

<sup>86</sup> Martin, *Creating an Islamic State*, 19

<sup>87</sup> Martin, *Creating an Islamic State*, 19

<sup>88</sup> Keddie, *Modern Iran*, 146

<sup>89</sup> Nathan J. Brown og Emad el-Din Shahin (red.), *The Struggle over Democracy in the Middle East*, (New York: Routledge, 2010), 152

<sup>90</sup> Shahrough Akhavi, *Religion and Politics in Contemporary Iran: Clergy-State Relations in the Pahlavi Period*, (Albany: State University of New York Press, 1980), 60-62

lagt på de geistliges rettigheter under sitt styre. Kravene innebar blant annet at det igjen skulle være tillatt for kvinner å gå med slør, og at man skulle kunne gjennomføre *ta'ziya*; rituelle pasjonsspill under feiringen av *ashura*<sup>91</sup>. Viktig var det også at sjahen løftet forbudet hans far hadde lagt mot pilegrimsreiser til Mekka.<sup>92</sup> I sum ser man at geistligheten stilte like, om ikke sterkere, krav til den nye sjahen under Burujirdi som overtok i 1941, enn de hadde gjort tidligere. Kravene deres var med på å styrke shia-islamsk moral og kultur, noe som igjen la grunnlaget for en stadig mer autonom gruppe av religiøst lærde.<sup>93</sup> Denne selvstendigheten lå til grunn for radikaliseringen man senere så under Khomeini, ved at *ulama* da hadde hatt mulighet til å bygge seg opp som en sterk politisk gruppe som kunne presse sjahen i saker som var innenfor deres interesseområder. Det viste seg at mange av sjahens forsøk på å etablere et godt forhold til de geistlige senere skulle være det som gjorde en politisk radikalisering mulig.

På 1960-tallet gjennomførte sjahen en rekke reformer som er kjent under navnet *Den hvite revolusjon*. Navnet kommer av at det var et mål at revolusjonen skulle gjennomføres uten vold.<sup>94</sup> Blant de nitten reformforslagene var blant annet landreform; salg av myndighetseide fabrikker for å finansiere reform; kvinnelig stemmerett; nasjonalisering av skogene; obligatorisk skolegang for barn på landsbygda og en plan for å gi arbeidere profitt av industrioverskudd.<sup>95</sup> Sjahen prøvde med dette å skape et bilde av seg selv som reformator, men klarte likevel ikke å samle folket bak seg. Hans arbitrære politikk slo denne gangen ned på den stadig større iranske eliten og middelklassens eiendomsrettigheter, ved at han satte et tak på størrelsen på landområder hver enkelt kunne eie, og fordelte overskuddet på de som fra før hadde mindre eller ingen eiendom.<sup>96</sup> *Ulama* var noe splittet i deres holdninger til reformene, og man ser at Khomeini, som var en av de som sto i sterkest opposisjon til sjahens styre, ikke tok tydelig stilling til landreformen. Det var spørsmålet om kvinnelig stemmerett og sjahens gode forhold til Israel og USA som utgjorde hans største problemer ved sjahens styre, og som fikk hans fulle oppmerksomhet. Burujirdi, derimot, engasjerte seg etter hvert mer politisk, og utstedte allerede i 1960 en *fatwa* mot sjahens forslag om landreform. Dette ble sett på som et klart brudd på samarbeidet mellom sjahen og presteskaperet: "Yet, although it

---

<sup>91</sup> Ashura er den tiende dagen i måneden Muharram i den islamske månekalenderen, og dagen for Hussains martyrium under slaget ved Karbala.

<sup>92</sup> Akhavi, *Religion and Politics in Contemporary Iran*, 61

<sup>93</sup> Akhavi, *Religion and Politics in Contemporary Iran*, 61

<sup>94</sup> William L. Cleveland, *A History of the Modern Middle East*, tredje utgave, (Oxford: Westview Press, 2004), 295

<sup>95</sup> Keddie, *Modern Iran*, 145

<sup>96</sup> Selvik og Stenslie, *Stabilitetens pris*, 93

was the first truly public manifestation of clergy displeasure, signs of dissatisfaction had lain underneath the surface for some two or three years prior to this time”.<sup>97</sup> Dette som et resultat av misnøyen *ulama* hadde mot reformene, samt en stadig sterkere sentraliseringspolitikk.

### **Khomeini i bresjen for radikaliserings**

Den apolitiske tradisjonen hos *ulama* i etterkrigstiden ble på 1960-tallet erstattet av en stadig økende radikaliserings. Burujirdi døde i 1961 og etterlot seg et maktvakuum og en kamp om hvem som skulle fylle hans posisjon. I denne perioden valgte sjahen å bryte den “avtalen” han hadde hatt med Burujirdi, og prøvde å påvirke de geistlige. Han ønsket at en av de fremstående lærde fra Najaf skulle bli valgt til ny *'marja-al taqlid* etter Burujirdi, i et forsøk på å redusere makten som lå hos de lærde i Qom. For å få ønsket sitt oppfylt, forsøkte sjahen å bruke en splitt og hersk-taktikk mot de aktuelle kandidatene fra Qom, da disse framsto som likeverdige kandidater, både i alder og dyktighet.<sup>98</sup> Til tross for dette valgte *ulama* Ruhollah Khomeini, med bakgrunn fra nettopp Qom, som ny *'marja-al taqlid*.

Khomeinis overtagelse av posisjonen som *ulamas* fremste leder kom ikke kun som et resultat av en eksepsjonell og fremstående kunnskap innen *fiqh*<sup>99</sup>, slik som var vanlig i valg av ny *'marja-al taqlid*, men også som følge av hans politiske mot. For iranere som hadde sett seg lei av sjahens prangende levemåte ga Khomeini dem et alternativ til lederskap som var totalt annerledes: Han levde et pietistisk liv uten tanke på materielle goder, og med stor respekt for sine medmennesker. Etikk og moral var blant hjørnesteinene i Khomeinis ideer, noe han mente var den sterkeste beskyttelsen mot undertrykkelse. Han brukte derfor troen på dette aktivt i sin mobilisering av folket i kampen mot sjahen.<sup>100</sup> Det som tydelig skiller Khomeini fra Burujirdi, er hans tro på at *ulama* skal delta aktivt i styringen av landet og ikke skille seg fra den politiske sfæren, slik man ser ble gjort under Burujirdis ledelse. Denne holdningen hadde Khomeini utviklet tidlig, og han utga allerede i 1942 en politisk skrift, *Avsløringer av hemmeligheter (Kashf-e Asrar)*, hvor han angrep Pahlavi-regimets styreform og fremmet deltagelsen av de geistlige i styringen av staten.<sup>101</sup> Dette skulle etter hvert utvikle seg til hans politiske teori om *velayat-e faqih*, tanken om at den høyeste rettslærde skulle styre staten i påvente av den skjulte imamens tilbakekomst. Senere i oppgaven vil jeg vise hvordan

---

<sup>97</sup> Akhavi, *Religion and Politics in Contemporary Iran*, 91

<sup>98</sup> Martin, *Creating an Islamic State*, 58-60

<sup>99</sup> Islamsk rettsvitenskap. Behandler det islamske lovverket slik det framstår i Koranen og Sunna, tolket av de rettslærde. En rettslærd omtales som en *faqih*.

<sup>100</sup> Vogt, *Islam*, 224-225

<sup>101</sup> Mehdi Moslem, *Factional Politics in Post-Khomeini Iran*, (New York: Syracuse University Press, 2002), 12

Khomeini brukte hele sin karriere på å utvikle tankene bak embetets posisjon i styringen av staten.

Khomeinis politiske karriere startet for alvor i 1963, da han ledet en serie demonstrasjoner mot Den hvite revolusjonen i Teheran, med støtte særlig fra den urbane middelklassen og fattige byboere. Under demonstrasjonene holdt han en rekke taler hvor han viste seg fram som en karismatisk leder i tillegg til at han var en dyktig retoriker og politisk strateg, noe som senere skulle være til hjelp i mobiliseringen av folket fram mot revolusjonen i 1979. Særlig stor oppmerksomhet fikk han da han sammenlignet sjahen med Yazid, Umayyade-kalifen som sto bak drapet på Hussain, som senere er regnet som shia-islams første martyr.<sup>102</sup> Drapet på Hussain markeres under *ashura*, den viktigste sørgehøytiden i shia-islam, og sammenligningen har derfor stor påvirkningskraft på iranere generelt. På grunn av kritikken han framsatte mot regimet ble Khomeini arrestert, og ble sittende fengslet i Teheran i to måneder, hvorpå han returnerte til Qom. Allerede året etter kom Khomeini på nytt på kant med regimet, og som resultat ble han deportert til Tyrkia. Derfra dro han i eksil i Najaf i Irak, en annen viktig by i shia-islamsk tradisjon.<sup>103</sup>

Khomeini hadde tre tydelige kampsaker, og han relaterte all sjahens politikk til disse, som for å understreke argumentene sine. Disse tre var sekularisering i det offentlige rom, den statlige undertrykkelsen av landets innbyggere, og USA og Vestens innflytelse på de iranske myndighetene. For å oppsummere dette kan man bruke et sitat fra Vanessa Martin: "Overall it may be said that he most vehemently opposed the extension of Westernized, secular state control, and foreign influence."<sup>104</sup> Det kan virke som om det var endring initiert av sjahen generelt som framsto som et problem for Khomeini. Han argumenterte konsekvent ut fra et nasjonalistisk ståsted, og oppfattet alt sjahen gjorde som et resultat av påvirkning fra vestlige ideer og som en marionett for vestlige lands interesser. Khomeini klarte å mobilisere store deler av folket takket være sine store talegaver. Likevel, det var ikke nok. Som en del av å samle alle landets innbyggere i én felles kamp, måtte Khomeini og hans støttespillere innen *ulama* tilpasse noe av deres politikk til holdningene som rådet i folket. Dette kommer tydelig fram i deres negative holdning til kvinnelig stemmerett: De sa seg etter hvert villige til å innføre universell stemmerett, nettopp for å kunne oppnå støtte fra flere kvinner.<sup>105</sup>

---

<sup>102</sup> Nikki R. Keddie, *Sufis, Saints and Scholars: Muslim Religious Institutions in the Middle East since 1500*, (Berkeley: University of California Press, 1978), 228

<sup>103</sup> Martin, *Creating an Islamic State*, 22-23

<sup>104</sup> Martin, *Creating an Islamic State*, 22

<sup>105</sup> Keddie, *Modern Iran*, 146

Perioden som fulgte ga mer grobunn til misnøyen hos Khomeini og hans tilhengere. I perioden 1964-1978 var det en kraftig økning i landets brutto nasjonalprodukt, et resultat av nasjonaliseringen av AIOC og påfølgende økte oljeinntekter, noe som bidro til å roe ned den politiske misnøyen i landet takket være flere arbeidsplasser og en generell økning i folks levestandard. Store deler av de nye oljepengene ble derimot brukt til å ruste opp og utvide hæren, en hær som var lojal mot sjahen og som han brukte i kampen mot sine motstandere. Det politiske systemet ble stadig mer personfokusert, ved at sjahen ikke lenger så et skille mellom seg selv og staten Iran, og stadig ble mer despotisk. Dette førte til at sjahen etter hvert ble tydelig distansert fra det iranske folket, samtidig som han klamret seg til makten med alle tilgjengelige midler.<sup>106</sup>

### Hvorfor radikalisering?

Ayatollahene Burujirdi og Khomeini kom fra samme religiøse tradisjon, den som ble utformet i Qom, Irans viktigste shia-islamske senter. Ulikhetene som etter hvert skulle utvikle seg i deres politiske syn kan både ses som resultat av endrede historiske forhold, samtidig som de er et uttrykk for teologiske forskjeller mellom de to. For sjahens del ga Burujirdis død en åpning for å gjennomføre sine sentraliseringsreformer, da *ulama* opplevde et maktvakuum og hadde vanskeligheter med å reorganisere seg etter at deres fremste leder døde. Folket ble stadig mer opptatt av religiøse uttrykk og lederskap og Khomeinis mobilisering av massene på slutten av 1970-tallet viste at moderniseringen ikke fulgte linjen av hva flertallet av iranerne ønsket. "[R]eactionary fundamentalist movements crisscross the landscape of our time, indicate their willingness to fight, even to kill, to preserve what they take to be the traditional and divinely ordained order of things."<sup>107</sup> Sitatet viser hvordan reaksjonære fundamentalister kjemper for å opprettholde hva de ser på som en guddommelig samfunnsorden. I Irans tilfelle ser man dette tydelig gjennom utviklingen av Khomeinis idé om *velayat-e faqih*. Til tross for at flertallet av Irans befolkning ikke kan omtales som reaksjonære fundamentalister, var det gjennom en mobilisering av religiøse følelser og opprettholdelsen av shia-islamske tanker om jakt på rettferdighet mot en undertrykkende hersker at Khomeinis bevegelse klarte å gjennomføre en revolusjon og gjøre slutt på det langvarige monarkiet i landet.

Man kan se på radikaleringen av *ulama* på 1960-tallet som en reaksjon på den tidligere apolitiske linjen som ble ført med Burujirdi i spissen. Under hans ledelse vokste de teologiske

---

<sup>106</sup> Martin, *Creating an Islamic State*, 22-23

<sup>107</sup> Gary E. Kessler, *Studying Religion: An Introduction Through Cases*, second edition, (New York: McGraw Hill, 2006), 321

miljøene seg sterke og utviklet en tydelig autonomi, takket være *ulamas* organisatoriske og etter hvert også økonomiske selvstendighet, samt deres relativt gode forhold til sjahen. Dette ga plass til at begge parter kunne utvikle seg i egen retning, noe som var med på å legge grunnlaget for en geistlighet som kunne kjempe for sine synspunkter også på et nasjonalt nivå, og utfordre sjahen der de så det som nødvendig. Som en følge av at *ulama* oppnådde stadig mer makt i deres relasjon til sjahen lå det til rette for at Khomeinis radikale politikk kunne fremmes og oppnås. Samtidig ser man at framveksten av en utdannet middelklasse, en direkte følge av økonomisk utvikling og sjahens undervisningsreformer, var avgjørende for støtten Khomeinis politikk oppnådde.

Ser man på mobiliseringen av motstanden mot sjahen, er det tydelig at Khomeinis karismatiske væremåte og tydelige pietisme kan ha vært avgjørende. Han representerte et klart skille fra sjahens materialisme og arbitrære styre, og framsto som en representant for folket. Dette i motsetning til Burujirdi som var nøytral og usynlig. Khomeini ble i Iran den sterke mannen som klarte å samle folket mot en undertrykkende monark, noe historien viser har vært et viktig trekk ved flere store regimeskifter. I Iran hadde sjahens styre tatt form av et diktatur, og uten at Khomeini presenterte et klart alternativ til hvordan han ønsket å organisere landets politiske struktur framsto et styre under han som et godt alternativ for iranerne sammenlignet med det som eksisterte under sjahen.

# Kapittel 3

## Doktrinen om *velayat-e faqih*

---

### 3.1 Veien til institusjonalisering

Profeten Muhammads posisjon som Guds religiøse og midlertidige representant på jorden, var en sentral faktor i prosessen med å danne og holde sammen et tidlig muslimsk samfunn – politisk og religiøst, ettersom hans autoritet ble regnet som ufeilbarlig. Ved Muhammads død ble det reist spørsmål om hvem som skulle bli hans etterfølger, og hva som skulle være hans kvalifikasjoner, samt hvilken styreform man skulle ha for muslimske samfunn. Disse problemstillingene ligger til grunn også for utarbeidelsen av doktrinen om *velayat-e faqih*. Utfordringene for de som har kommet etter Muhammad, er at Koranen ikke tilbyr retningslinjer verken for etterfølgelse eller for formen på en islamsk stat. Heller ikke Mohammad la føringer for hvordan det islamske samfunnet skulle se ut etter hans død.<sup>108</sup>

I århundrer med konflikt med det som utviklet seg til å bli sunni-muslimer, og i påvente av imamens tilbakekomst, utviklet shia-muslimer en doktrine omtalt som *taqiyah*, ”a dissimulation of of religious and political beliefs”. Doktrinen har blitt brukt for å godta eksisterende styresett, samtidig som det har stimulert jakten på en teori for et styre med sterkere grunnlag i religion. For Khomeini lå dette til grunn da han utarbeidet doktrinen om *velayat-e faqih*.<sup>109</sup> Den ble gradvis institusjonalisert etter revolusjonen, og har siden 1979 lagt føringer for det politiske systemet i Iran. *Velayat-e faqih* betyr ”guardianship of the jurist”; den rettslærdes rett til politisk makt.<sup>110</sup> Ifølge Khomeini er juristen som skal styre staten en ”person knowledgeable in the Islamic creed, laws, rules and ethics, i.e, he is a person familiar with all that the Prophet brought”.<sup>111</sup> Teoretisk innebærer doktrinen at det er den fremstående innen islamsk rettslære, altså den som kan styre best i samsvar med *sharia*<sup>112</sup>, som skal styre den islamske staten.<sup>113</sup> Doktrinen ble nedfelt i den iranske grunnloven i 1979, hvor embetets ansvarsområder og kriterier er nøye utarbeidet. I artikkel 5 i grunnloven finner man at det er den rettfærdige juristen som skal lede landet i den tolvte imams okkultasjon: ”Under den

---

<sup>108</sup> J.S.Ismael og T.Y.Ismael, ”Social Change in Islamic Society: The Political Thought of Ayatollah Khomeini” i *Social Problems*, vol. 27, nr. 5 (1980), <http://www.jstor.org/stable/800199>, 601

<sup>109</sup> Ismael og Ismael, ”Social Change in Islamic Society”, 606

<sup>110</sup> Vogt, *Islam*, 224

<sup>111</sup> Ismael og Ismael, ”Social Change in Islamic Society”, 614

<sup>112</sup> Den islamske loven, guds ufeilbarlige vilje for menneskene. Nedfelt i Koranen og Sunna.

<sup>113</sup> Moojan Moomen, *An Introduction to Shi'i Islam: The History and Doctrines of Twelver Shi'ism*, (New Haven: Yale University Press, 1985), 196

skjulte imams fravær – måtte Gud påskynde hans tilbakekomst – skal den rettferdige og fromme rettslærde (*faqih*) som fullt ut kjenner forholdene i vår tid, og som har den nødvendige kompetanse og sjelsstyrke, ha full autoritet (*velaya*) som leder av fellesskapet”. I praksis er *faqihen* overordnet både den utøvende, den lovgivende og den dømmende makt.<sup>114</sup>

### 3.2 Doktrinen i iransk statsbygging

Slik embetet fremstår i dag, skal innehaveren utnevnes av Ekspertforsamlingen, som igjen velges av folket.<sup>115</sup> Samtidig er øverste leders makt tilnærmet absolutt, noe som følger den rådende konservative diskursens oppfatning av hvordan embetet skal fungere, og som har vært dominerende siden revolusjonen.<sup>116</sup> Det finnes derimot flere forslag til hvordan *velayat-e faqih* alternativt skal implementeres politisk, og spesielt til om og hvordan man skal knytte embetet tettere til demokratiske prinsipper. Innen den religiøse reformistiske diskursen ligger det et ønske om blant annet å la folket velge øverste leder gjennom direkte og frie valg. Kritikken og problematiseringen av den eksisterende utgaven av *velayat-e faqih* handler også om i hvor stor grad doktrinen skal påvirke og blandes inn i den politiske sfæren. En rekke jurister anerkjenner ikke doktrinen ettersom de ikke finner støtte til den i det islamske lovverket.<sup>117</sup> Doktrinen ble utviklet av Khomeini, og strider mot klassiske shia-muslimske holdninger om et sterkere skille mellom religion og politikk. Fra et juridisk perspektiv er det spesielt ett problem ved å ha et politisk system med en øverste leder på topp: Antagelsen av at den utpekte religiøse lederen kommer til å inneha også politiske, sosiale og administrative egenskaper. Ifølge den iranske geistlige aktivisten Mohsen Kadivar, er ikke en juridisk bakgrunn nødvendig for å forvalte et samfunn, det er heller ikke gitt at islamsk rettslære kan tilføre nok innsikt i et gitt problem. Videre skriver han i sin artikkel ”Wilayat al-faqih and Democracy” (2011), at doktrinen om *velayat-e faqih* mangler en troverdig religiøs begrunnelse for å blandes med politikk.<sup>118</sup>

Etter revolusjonen i 1979 skulle landets nye grunnlov bidra til på nytt å organisere det iranske samfunnet, etter det de revolusjonære oppfattet som tiår med undertrykkelse og motstridende

---

<sup>114</sup> Vogt, *Islam*, 225

<sup>115</sup> Se figur 1 for et enkelt oppsett av valgbare og utnevnte posisjoner i Iransk politikk. Det må nevnes at selv om Ekspertforsamlingen velges av folket, er alle de valgbare kandidatene nøye gjennomgått og godkjent av Vokterrådet.

<sup>116</sup> Se avsnitt 5.2 for en grundigere fremstilling av den konservative diskursens syn på *velayat-e faqih*.

<sup>117</sup> Mohsen Kadivar, ”Wilayat al-faqih and Democracy”, 13.11.2011, <http://en.kadivar.com/wilayat-al-faqih-and-democracy/>, (Oppsøkt 25.01.2012)

<sup>118</sup> Kadivar, ”Wilayat al-faqih and Democracy”



interesser i folket, når det kom til både økonomiske, politiske og kulturelle spørsmål. Grunnloven ble skrevet med utgangspunkt i ønsket om et teokratisk styre av den nye staten, og har derfor doktrinen om *velayat-e faqih* som et sentralt poeng. Dette har siden 1979 blitt forsvart av en konservativ religiøs diskurs, som stadig søker å teoretisk rettferdiggjøre styreformen som setter de geistlige i politisk posisjon.<sup>119</sup> Med *velayat-e faqih* ønsket Khomeini å forene både det tradisjonelle persiske kongestyret og en politisk aktiv geistlighet i ett embete. Doktrinen innebærer at som stedfortredere i imamens fravær, *gheibat*, har *ulama* retten til å føre et absolutt styre over de troende. Khomeini legitimerte dette ved å vise til en rekke Hadither som skal ha grunnfestet juristene som *valī-ye amr* (guardian of affairs).<sup>120</sup> Khomeini definerte de islamske juristenes ansvarsoppgaver, og var tydelig på at de ikke skulle dekke kun juridiske og spirituelle spørsmål, men også politiske, økonomiske og sosiale områder.<sup>121</sup> De omtrent tretti årene som har gått siden den islamske revolusjonen har derimot vist hvordan prosjektet har feilet, ettersom store deler av det shia-muslimske geistlige apparatet ikke har blitt inkludert i statsstyringen, men heller framstår som marginalisert fra viktige beslutningsorganer i det iranske regimet.<sup>122</sup>

En av de sentrale utfordringene som melder seg ved opprettelsen av en islamsk stat, er å definere hva som gjør den nettopp islamsk. Det er bred enighet blant de fleste jurister i moderne tid om at dette innebærer innføring av *sharia* i et lands lovverk, men det er ingen konsensus om i hvor stor grad *sharia* skal være definerende for lovverket. Tradisjonelt har shia-islamske samfunn trengt tilstedeværelsen av en ufeilbarlig imam for å ha politisk legitimitet. Siden den tolvte imam gikk inn i okkultasjon i år 873/941, har dette kravet vært umulig å oppfylle, noe som setter restriksjoner på utviklingen av islamske samfunn. Samtidig hevder Mehdi Khalaji at det er uenigheter mellom shia-muslimske lærde om hvorvidt et islamsk samfunn med *sharia* som lovverk er nødt til å styres av en islamsk jurist. Prinsippet om at den fremste juristen skal styre, altså *velayat-e faqih*, er grunnlaget for Khomeinis lære, som den iranske modellen bygger på. Denne striden er fortsatt høyst aktuell blant tilhengere og motstandere av *velayat-e faqih*.<sup>123</sup>

---

<sup>119</sup> Kamrava, *Iran's Intellectual Revolution*, 2

<sup>120</sup> Said Saffari, "The Legitimation of the Clergy's Right to Rule in the Iranian Constitution" i *British Journal of Middle Eastern Studies*, volum 20, (1993), 65. <http://www.jstor.org/stable/196081> (Oppsøkt 17.02.2012)

<sup>121</sup> Saffari "The Legitimation of the Clergy's Right to Rule in the Iranian Constitution", 65

<sup>122</sup> Mehdi Khalaji, "The Iranian Clergy's Silence", 12.07.2010,

<http://www.washingtoninstitute.org/templateC06.php?CID=1488>, (Oppsøkt 26.10.2011)

<sup>123</sup> Khalaji, "The Iranian Clergy's Silence"

### 3.2.1 Historisk kritikk av koblingen mellom religion og stat

Khomeinis plan for en islamsk regjering er et uttrykk for en moderne ideologi som er lite beskrivende for posisjonen shia-islamske geistlige har hatt gjennom historien. Under Safavide-dynastiet (1501-1736) ble shia-islam innført som offisiell statsreligion i Iran. Sjahen ble da omtalt som Guds skygge på jorda, og ble oppfattet som statens pilar. Å ikke adlyde monarken betød evig fordømmelse, og var dermed med på å understreke sjahens sterke rolle i staten, både politisk og religiøst.<sup>124</sup> Der Khomeini utfordret sjahen og hans styre, var det en stor andel av landets ledende ayatollaher som var svært kritiske til hans kamp. Siden monarkiet hadde vært akseptert som styringsform, stred det mot historiske prinsipper å utfordre sjahen i tiden før revolusjonen i 1979. Faktisk oppfattet mange geistlige monarkiet som den styringsformen som best var kompatibel med religion – ikke en republikk. Det var kun gjennom monarki religionen ville overleve innen eksisterende rammer.<sup>125</sup>

I motsetning til Khomeinis radikale politiske holdninger, viser historien at shia-islamske geistlige tradisjonelt sett har vært motstandere også av politisk aktivisme. I århundrer ble det argumentert for at læren om imamatet legger grunnlaget for en apolitisk holdning, samtidig som at det har vært oppfattet som synd å forsøke å etablere en islamsk stat i imamens fravær. Dette har ikke betydd det samme som et fravær av moralsk rettledning fra de geistlige. Tvert i mot så de på det som sin plikt å skulle gi etisk og juridisk veiledning til alle shia-muslimer som levde under regjeringer som ikke ble ansett som legitime. Først på 1800-tallet ble det som senere skulle utvikle seg til embetet *velayat-e faqih* framlagt som konsept: Det ble foreslått at shia-muslimene skulle velge én fremstående *'marja-e taqlid* som de kunne modellere de moralske og juridiske spørsmålene i livet etter.<sup>126</sup>

Det har vært enighet blant de geistlige om at kun den skjulte imam er den eneste med fullstendig politisk legitimitet. Noen har argumentert for at alle statsledere i muslimske stater er å regne som tronranere, og at troende derfor skal vende seg vekk fra autoritetene. Dette skal de gjøre ved å boikotte tilbud om posisjoner innen regjeringen og unngå fredagsbønner hvor man hyller monarken, i tillegg til at man skal betale *khoms*, religiøse skatter, til sine religiøse ledere heller enn til regjeringen.<sup>127</sup> Andre hevder igjen at man motvillig skal akseptere statsformen uansett, all den tid en dårlig regjering er bedre enn ingen regjering.<sup>128</sup>

---

<sup>124</sup> Abrahamian, *Khomeinism*, 19

<sup>125</sup> Khalaji, "The Iranian Clergy's Silence"

<sup>126</sup> Brumberg, *Reinventing Khomeini*, 49

<sup>127</sup> Abrahamian, *Khomeinism*, 18

<sup>128</sup> Abrahamian, *Khomeinism*, 19

En rekke geistlige var også i tiden rundt revolusjonen skeptiske til å blande religiøs tro med statens sekulære interesser, og var redd dette kom til å skade begge deler. De mente at både deres økonomiske og moralske interesser best ble ivaretatt dersom de ble behandlet vis-à-vis statens styre, heller enn om de ble underlagt den. Dette er begrunnet i deres frykt for at det ville skade de geistliges autoritet innen moralske spørsmål, samtidig som det ville bety en nedgang i folkets tillit til rådgivning i generelle religiøse spørsmål. Mange iranske muslimer har stilt spørsmål ved om blandingen mellom religion og stat har vært med på å bryte de geistliges rolle som meglere mellom folket og staten, og som forsvarere av de undertrykte.<sup>129</sup> En rekke konservative geistlige mener derimot at *velayat-e faqih* i statsstyringen er nødvendig mens den tolvte imam fortsatt er i okkultasjon. Siden 1979 har forkjempere for øverste leder vist til Khomeinis teorier for å fremme betydningen av doktrinen, siden hans tekster står som et manifest for hvordan man kan implementere embetet i moderne tid.<sup>130</sup>

### 3.2.2 Legitimitet eller aksept?

Når det kommer til *velayat-e faqihs* legitimitet, trekker en rekke konservative teologer et skille mellom legitimitet (*mashru'iyat*) og aksept (*maqbuliyyat*). Legitimitet regnes som den gudegitte retten til å styre, mens aksepten stammer fra folkeviljen: «Legitimacy is the right to rule; *maqbuliyyat* is the power to actually do so".<sup>131</sup> Skillene regnes ikke som absolutte, ettersom sistnevnte ikke trengs dersom et lands politiske system er basert på islamske prinsipper, og lederen er i sin posisjon takket være sine religiøse kvalifikasjoner. Mehran Kamrava bruker her eksempelet Ali, som innen shia-islam regnes som Muhammads rette etterfølger. Ali skal ha regjert i 25 år før han oppnådde *maqbuliyyat*, til tross for at han satt det muslimske samfunnets velferd høyt, og dermed burde hatt sterkere støtte i folket. Kamrava understreker at Alis styre blir regnet som et idealstyre for en muslimsk leder, siden han til tross for mangelen på oppnådd aksept ikke grep til våpen for å sikre sin stilling.<sup>132</sup>

I forlengelsen av dette må man vurdere to ulike teoretiske versjoner av *velayat-e faqih* som har utviklet seg innen den rådende konservative diskursen. Dagens utgave er nærmest den som omtales som *velayat-e entesabi-e mutlaqeh*, et embete som er utnevnt og absolutt. Den andre beskrives som *velayat-e entekhabi-e moqayyadeh*, og er et embete som er valgt av folket og som følgelig har begrenset autoritet. At embetet har absolutte fullmakter har

<sup>129</sup> Fakhreddin Azimi, *The Quest for Democracy in Iran: A Century of Struggle Against Authoritarian Rule*, (Cambridge: Harvard University Press, 2008), 418-419

<sup>130</sup> Kamrava, *Iran's Intellectual Revolution*, 104

<sup>131</sup> Abbas Yazdani, *The Discourse of Religious Government (Gofteman-e Hokumat-e Dini)*, (Qom: Farhang-e The, 1999), 14 sitert i Kamrava, *Iran's Intellectual Revolution*, 103

<sup>132</sup> Kamrava, *Iran's Intellectual Revolution*, 103

kommet med Khomeinis teorier etter at den islamske revolusjonen var et faktum, og embetet var institusjonalisert og på den måten “trygt” for kritikk. I dag er det en viss blanding av disse to versjonene, ved at *faqih*en velges av Ekspertforsamlingen, men blir gitt absolutte (*mutlaq*) fullmakter over det politiske systemet.<sup>133</sup> De to tilnærmingene skiller seg fra hverandre på en rekke avgjørende punkter, som Mohsen Kadivar har gjort et forsøk på å strukturere.<sup>134</sup> De absolutte egenskapene til *velayat-e entesabi-e mutlaqeh* forsvares gjennom at legitimiteten kommer fra Gud, og at islam derfor sikres gjennom lederens styre. Her vil den religiøse legitimiteten ha forrang over den politiske, ettersom lederen ikke påvirkes av folkelig kritikk. *Velayat-e entekhabi-e moqayyadeh* baserer sin legitimitet i folkeviljen, og velges ved direkte valg. Dette danner en slags avtale mellom lederen og folket, hvor han må prestere og bevise sin autoritet. Dersom han feiler vil folket ha mulighet til å skifte han ut.

### 3.3 *Velayat-e faqih* inn i den iranske grunnloven

Den islamske revolusjonen forårsaket en fundamental endring i sammensetningen av den politiske eliten i Iran, da de tidligere sekulære medlemmene ble byttet ut med geistlige og lekmenn. Et utkast til ny grunnlov ble skrevet av en forsamling kalt *the Assembly for the Final Debates on the Constitution of the Islamic Republic of Iran*. Det var sterk diskusjon innad i forsamlingen om innholdet i den nye grunnloven, og spesielt om definisjonen av oppgavene og fullmaktene som skulle tillegges øverste leder, samt fordelingen av makt mellom geistligheten og folket, i tillegg til deres respektive beslutningsmyndighet. Det ble gjort en grundig vurdering av relasjonen mellom en *islamsk* stat og en *republikansk* stat, noe som viste seg gjennom tydelige argumentasjonsrekker i en fraksjonert forsamling.<sup>135</sup> Det ble en ujevn kamp i forsamlingen mellom Khomeini og hans støttespillere som ønsket å institusjonalisere *velayat-e faqih*, og den nye statsministeren, Mehdi Bazargan, og hans liberale tilhengere som ønsket en republikk inspirert av Frankrikes politiske system.<sup>136</sup>

Det ble ikke snakket offentlig om å institusjonalisere embetet *velayat-e faqih* i grunnloven før først i mai 1979. Ayatollah Hussein-Ali Montazeri var en av de som eksplisitt uttrykte sine meninger om embetet rett før et utkast til grunnloven skulle ferdigstilles: “If people voted for an Islamic state, then the *faqih* must be at the pinnacle to ensure that the regime is indeed

---

<sup>133</sup> Kamrava, *Iran's Intellectual Revolution*, 163

<sup>134</sup> Kamrava, *Iran's Intellectual Revolution*, 164

<sup>135</sup> For utgreiing om debattene som fulgte de ulike artiklene i grunnloven, se Saffari, “The Legitimation of the Clergy's Right to Rule in the Iranian Constitution”.

<sup>136</sup> Ervand Abrahamian, *A History of Modern Iran*, (Cambridge: Cambridge University Press, 2008), 162

Islamic.”<sup>137</sup> Han la altså til grunn at et samfunn er islamsk dersom en islamsk jurist styrer staten. Videre skal han ha sagt at: “Let the gentlemen be sure that we [the Assembly] will never endorse a constitution that does not include the issue of *velayat-e faqih* and laws based on the Book and *sunna*”.<sup>138</sup> Som nær rådgiver og planlagt arvtager etter Khomeini, er det tydelig at Montazeri ønsket å befeste *faqihens*, og dermed også sin egen og Khomeinis posisjon i det politiske landskapet. Andre, mer liberale medlemmer av forsamlingen, ønsket et styre gjennom *velayat-e faqih* nedfelt i lovverket, men fremmet et forslag om et embete med mindre makt: ”*Velayat-e faqih* does not mean that the *faqih* should be involved in day-to-day politics, the dispenser of power and overseer of state affairs. The *faqih* has certain qualities which are needed, but not enough for a political leader in today’s society.”<sup>139</sup> Utsagnet kom fra ‘Ezzetollah Sahabi i en av de innledende diskusjonene i forsamlingen, og summerte holdningen til opposisjonen i saken om artikkel 5 i lovverket, som definerte hvem som kunne inneha øverste leder-embetet. Allerede fra starten av ser vi altså at forestillingen om en politisk aktiv geistlighet var debattert, og at de som fremmet det hadde vanskeligheter med å komme til enighet om omfanget av geistlighetens involvering.<sup>140</sup>

Rett etter revolusjonen fantes det organisasjoner som kan minne om politiske partier også i Iran.<sup>141</sup> Den mest innflytelsesrike het *Hezb-e Jomhuri-e Eslami*; the Islamic Republican Party (IRP), og ble dannet allerede i februar 1979. Khomeini var sentral i ”partiet”, sammen med radikale deler av *ulama*, som ønsket at islam skulle ha en dominerende rolle i den nye grunnloven. Både ayatollah Akbar Hashemi Rafsanjani (f. 1934) og Khamenei var sentrale medlemmer. Uten partiets sterke påvirkningskraft kunne den iranske grunnloven tatt en annen retning enn det den gjorde. Det var IRP som fikk presset gjennom at *velayat-e faqih* skulle inkluderes i det nye lovverket.

Overraskende nok valgte Khomeini å godkjenne forsamlingens første grunnlovsutkast, som la vekt på republikanske trekk ved staten, og ga en rekke fullmakter til det folkevalgte presidentembetet, samtidig som det begrenset *ulamas* involvering i statlige anliggender. Said Saffari spekulerer i om Khomeini sa ja til dette fordi han så på grunnloven som underordnet sin stilling uansett, og at han oppfattet den kun som en nødvendighet. Som leder av

---

<sup>137</sup> Moslem, *Factional Politics in Post-Khomeini Iran*, 26

<sup>138</sup> Saffari, “The Legitimation of the Clergy’s Right to Rule in the Iranian Constitution, 71

<sup>139</sup> Saffari, “The Legitimation of the Clergy’s Right to Rule in the Iranian Constitution, 71

<sup>140</sup> Rouzbeh Parsi (red), “Iran: A Revolutionary Republic in Transition”, utgitt av Chaillot Papers februar 2012, [http://www.iss.europa.eu/uploads/media/cp128-Iran\\_A\\_revolutionary\\_republic\\_in\\_transition.pdf](http://www.iss.europa.eu/uploads/media/cp128-Iran_A_revolutionary_republic_in_transition.pdf) (Oppsøkt 16.02.2012), 14

<sup>141</sup> Se avsnitt 5.1.1 for utfyllende informasjon om mangelen på et fungerende partisystem i Iran.

revolusjonen kan han ha følt at hans legitimitet allerede var befestet i folket. Deler av *ulama* var derimot uenige i førsteutkastet, og fikk gjennomslag for å danne en ny og mindre forsamling, som i all hovedsak skulle bestå av *velayat-e faqih*-vennlig *ulama* og IRP-medlemmer. Denne nye Ekspertforsamlingen besto av 72 medlemmer, hvorav 55 fulgte den så kalte "line of the Imam", altså Khomeinis føringer for strukturering.<sup>142</sup> Forsamlingen forkastet store deler av førsteutkastet, der de så det som nødvendig for å forsvare islamske interesser. Dette la grunnlaget for inkluderingen av *velayat-e faqih*.

Allerede i denne tidlige perioden av den islamske republikken ser man et tydelig ideologisk skille mellom de som støttet Khomeini i hans syn på statens endelige struktur og hvem som skulle styre den, og de som ønsket mindre geistlig involvering i styringen av staten. Alle medlemmene av grunnlovsforsamlingen var enige i at opprettelsen av en islamsk stat skulle være grunnlaget for grunnlovens artikler, men at geistlighetens deltagelse var en utfordring å definere. Dette har vært med på å avgrense ulike politiske fraksjoner også i årene etter 1979. De tydeligste skillelinjene under forberedelsene til grunnlovsutkastet, var mellom de som ønsket at *faqihen* skulle ha en rådgivende rolle (blant annet representert ved Bani-Sadr og ayatollah Taleqani) og de som mente de geistlige skulle ha direkte styre med en øverste leder på topp (representert ved blant annet Ali Khamenei og ayatollah Montazeri).<sup>143</sup> Samtidig oppsto det et tydelig skille til de som var lojale til Khomeini, men som var uenige i de demokratiske trekk i den nye grunnloven. De mest konservative ønsket en grunnlov basert på Koranen, uten innflytelse fra vestlige, demokratiske verdier. Det hele endte med en seier til de som var *for* etableringen av embetet: "[It] provided the clergy and the religious dimension with a level of authority above and beyond that of the people and placed the *vali-ye faqih* at the pinnacle of the regime."<sup>144</sup>

Grunnloven ble utarbeidet som et resultat av den islamske revolusjonen som gjorde slutt på århundrer med monarki i landet, og representerer med dette et produkt av en politisk idé satt i system. Etter et halvt års arbeid, ble den ferdigstilt og gjort gjeldende fra desember 1979. Iran framstår gjennom dette lovverket som et unikt eksempel på hvordan religion er implementert i styringen av staten, og inneholder både demokratiske, teokratiske og autoritære trekk. Grunnloven bekrefter landet som et teokrati med en øverste leder på topp, samtidig som det i dokumentet understrekes at andre religiøse institusjoner også skal delta i styringen av landet –

---

<sup>142</sup> Ashgar Schirazi, *The Constitution of Iran*, (London: I.B. Tauris, 1997), 32

<sup>143</sup> Moslem, *Factional Politics in Post-Khomeini Iran*, 27-28

<sup>144</sup> Moslem, *Factional Politics in Post-Khomeini Iran*, 27

og med det også av folket. Dette gjøres gjennom en rekke autonome religiøse organisasjoner som jobber med sosioøkonomiske og spirituelle behov blant iranere.<sup>145</sup> Av republikanske trekk finner man, som i vestlig tradisjon, en utøvende (president), en lovgivende (parlament/*Majlis*) og en dømmende makt (domstolene). Disse tre er ifølge grunnloven underlagt øverste leder, og kan ses på som underordnet de religiøse institusjonene som til en viss grad har autonomi. Grunnloven understreker at Gud innehar suverenitet både politisk og religiøst, men at Guds stedfortreder, presisert i doktrinen om *velayat-e faqih*, skal styre i hans sted. Dette institusjonaliserte følgelig embetet og ga det juridisk legitimitet.<sup>146</sup>

---

<sup>145</sup> Se kapittel 1 i Moslem, *Factional Politics in Post-Khomeini Iran* for utfyllende informasjon om *nehads*, mektige religiøse institusjoner som fungerer som øverste leders forlengede arm.

<sup>146</sup> Moin, *Khomeini: Life of the Ayatollah*, 225

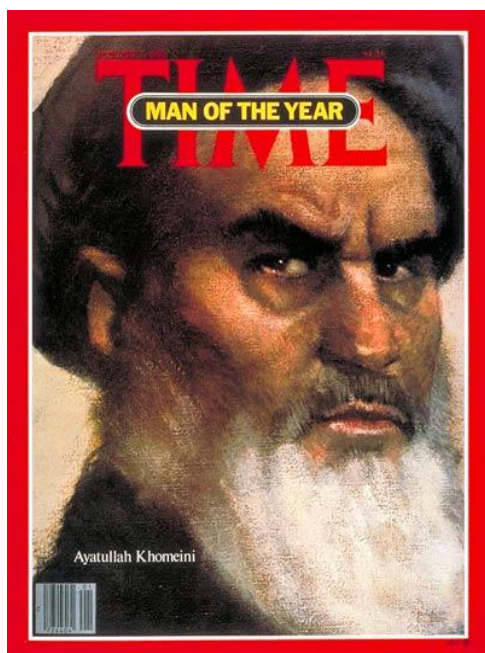
# Kapittel 4

## Khomeinis ideologiske overbevisning

---

### 4.1 En ny og uklar statsform

Den islamske revolusjonen i Iran kan ses på som det mest dramatiske eksempelet på koblingen mellom islam og politikk i det 20. århundre, og opprettelsen og utøvelsen av den islamske staten har vært med på å forme inntrykket Vesten har av radikal islam i posisjon.<sup>147</sup>



**Man of the Year:** Ayatollah Khomeini ble i 1979 kåret til ”årets mann” av det amerikanske tidsskriftet Time Magazine.

Uklarhetene rundt et islamsk statsstyre i imamens fravær har vært med på å prege shia-muslimske intellektuelles teoretiske utforminger av struktur og maktfordeling, i det som under fraværet kan beskrives som en ”less than ideal state”. En rekke shia-muslimske teorier har inkorporert demokrati og konstitusjonalisme, i forsøk på å løse problemene som nødvendigvis oppstår i imamens okkultasjon. Khomeinis politiske teorier er et direkte produkt av historiske shia-muslimske teorier, og kan derfor ikke sies å være originale, ettersom de reflekterer 1300 år med stadige forsøk på besvare religionenes politiske utfordringer.<sup>148</sup>

Ayatollah Ruhollah Khomeini var den som formet både kampen og målet, og han står fortsatt som selve symbolet på den islamske revolusjonen i 1979. I perioden som ledet fram til den iranske revolusjonen var det derimot uklart hvilken form staten ville ta dersom og når monarkiet ble fjernet som statsform. Khomeinis visjoner og ideer gikk gjennom store endringer fra han begynte å involvere seg politisk og fram mot revolusjonen, da han ble stadig mer radikal i sine holdninger. De sentrale spørsmålene omhandlet graden av *ulamas* involvering i styringen av staten, og om monarkiet skulle bestå eller erstattes av et teokrati.

Uklarhetene rundt et islamsk statsstyre i imamens fravær har vært med på å prege shia-muslimske intellektuelles teoretiske utforminger av struktur og

---

<sup>147</sup> L. Carl Brown, *Religion and State: The Muslim Approach to politics*, (New York: Columbia University Press, 2000), 161

<sup>148</sup> Ismael og Ismael, ”Social Change in Islamic Society”, 607



Fram mot revolusjonen vegret Khomeini seg for å komme med kontroversielle uttalelser som kunne virke splittende og avskrekkende på det iranske folket.<sup>149</sup> Han ønsket å få med seg et flertall av iranerne i kampen mot sjahen. Da som i dag var det tydelig at folkebevegelsen var *mot* det eksisterende styret, uten at det samtidig forelå bred enighet *for* et annet eksplisitt uttalt alternativ. Khomeini forsøkte derfor å oppildne massene i kampen mot å kaste sjahen heller enn for innføringen av et nytt politisk styre basert på islamske doktriner og lov. Ayatollah Montazeri, som deltok aktivt i gjennomføringen av revolusjonen, holdt på at revolusjonen var inspirert av troen på frihet, samt en avvisning av diktaturet.<sup>150</sup> Paradoksalt ble dette senere inspirasjonen også for de som siden 1979 har stått i opposisjon mot det islamske regimet som ble opprettet.

I retrospekt er det klart at mange iranere ble ført bak lyset av Khomeinis sterke krav om rettferdighet, slutt på korrupsjon og undertrykkelse, samt kritikk av at myndighetene i stor grad var underlagt utenlandske interesser – det skulle i sum vise seg å bli verre for mange under det islamske regimet. I tiden etter 1979 ble det reagert på det som viste seg å være en alternativ utvikling av styringen av staten enn det som var forespeilet av Khomeini også i tiden rett før revolusjonen, da han la rettferdighet til grunn for et skift i styreform: “His allusions to Islamic Government were widely understood to connote an affirmation of spiritually sanctioned values and norms, underlying a just and nonrepressive sociopolitical order.”<sup>151</sup> Det iranske flertallet var ikke forespeilet en statsdannelse som inkluderte et teokratisk styre og geistlig dominans som viste seg å bli like undertrykkende som det styret de hadde vært med på å felle. For å oppnå et ”just society”, argumenterte Khomeini for at islam ikke er bare et system for tilbedelse, men at religionen utgjør et altomfattende sosialt system som også omfavner menneskerettigheter, statlig byråkrati og utvikling av samfunnet. Han mener religionens innflytelse er sterkere når det kommer til sosiale anliggender enn private.<sup>152</sup> En rekke iranske intellektuelle hevder at folk burde ha forutsett den strenge islamske retningen den nye staten kom til å ta, all den tid Khomeini hadde lagt fram og forklart sine planer for den politiske endringen både i taler og skriftlige utgivelser. Problemet, hevder de, var at få hadde tatt seg bryet med å lese det.<sup>153</sup>

---

<sup>149</sup> Azimi, *The Quest for Democracy in Iran*, 440

<sup>150</sup> Azimi, *The Quest for Democracy in Iran*, 442

<sup>151</sup> Azimi, *The Quest for Democracy in Iran*, 440

<sup>152</sup> Ismael og Ismael, “Social Change in Islamic Society: The Political Thought of Ayatollah Khomeini”, 616

<sup>153</sup> Sadjadpour, “Reading Khamenei: The World’s View of Iran’s Most Powerful Leader”, Carnegie Endowment for International Peace (2008),

<http://www.carnegieendowment.org/publications/index.cfm?fa=view&id=19975> (Oppsøkt 26.04.2011), 2

## 4.2 Khomeinis bakgrunn

Ruhollah Khomeini ble født 24. september 1902, i byen Khomein sentralt i Iran. Han ble født inn i en familie av etablerte geistlige: Faren, Seyyid Mustafa, hadde studert religion i Najaf i Irak, mens moren var datter av en respektert *mujtahid*<sup>154</sup> i Esfahan. Da Khomeini var bare fem måneder gammel ble faren drept som følge av en konflikt med en lokal familie, hvoretter Khomeini ble oppdratt av moren og en tante. Begge døde av kolera da Khomeini var 16 år. De påfølgende tre årene studerte han arabisk og persisk sammen med sin eldre bror Seyyed Morteza, hvorpå han nitten år gammel dro til Arak for religionsstudier under den berømte *'marja-e taqlid* ayatollah Ha'iri Yazdi. I tillegg til språk studerte Khomeini etter hvert en rekke islamske kjerneområder, som rettslære (*fiqh*), logikk og islamsk skattlegging (*kharaj*) og etikk (*akhlaq*). Spesielt innen feltene etikk og mystisk filosofi, *'erfan*, utmerket han seg. Allerede i 1936 mottok Khomeini sin tillatelse, *ijaza*, til å fungere som *mujtahid* – i en alder av 34, noe som var unormalt tidlig. I 1936 giftet han seg med Khadija Thaqafi, som også kom fra en geistlig familie.<sup>155</sup> I 1921 dro Ha'iri Yazdi til Qom for å starte et nytt religiøst senter. Khomeini fulgte etter, og ble etter hvert en av stjernestudentene hans. Qom utviklet seg til å bli Irans viktigste akademiske senter i løpet av 1920-tallet, mye på grunn av nettopp Ha'iri Yazdis rolle, men også på grunn av at en gruppe shia-muslimske geistlige flyktninger fra Irak slo seg ned i byen, samtidig som at Qom fikk en rekke privilegier fra sjahen som takk for at de holdt seg apolitiske.<sup>156</sup> Ha'iri Yazdi var et forbilde for sin etterfølger Burujirdi, som ble presentert i kapittel 2, i det at han ønsket et klart skille mellom religion og politikk. Hans elev Khomeini skulle derimot utvikle politiske holdninger som stred mot læremesterens. Der andre religiøse sentre kritiserte sjahen i sterke ordelag, spesielt for hans sekulære reformforslag, holdt Ha'iri Yazdi og resten av de geistlige i Qom seg til sine religiøse plikter heller enn å blande seg inn i Teherans politikk.

### 4.2.1 Tidlig inspirasjon

Khomeinis ideer er tydelig inspirert av tidligere fremtredende islamske tenkere. Khomeini ble blant annet introdusert for arven etter den innflytelsesrike filosofen Mulla Sadra (d. 1640) gjennom en av sine lærere i islamsk mystisisme (*'erfan*), Mirza Mohammad 'Ali Shahabi (d. 1950). I sin bok *Book of Journeys (Kitab al- Asfar)*, utviklet Mulla Sadra ideen om en renselsesreise, hvor målet er at mennesket skal nå en transcendent sinnstilstand, eller en

---

<sup>154</sup> En fremstående rettslærd innen islamsk lov med omfattende innsikt i islamske tekster. Er kvalifisert til å utøve *ijtihad*.

<sup>155</sup> Martin, *Creating an Islamic State*, 29

<sup>156</sup> Abrahamian, *Khomeinism*, 7

”opening through which direct knowledge of God and the unseen is achieved”.<sup>157</sup> Denne sinnstilstanden oppnås bare av et fåtall mennesker, og regnes derfor som en gave fra Gud til de som oppnår tilstanden, hvor individet beveger seg bort fra sine verdslige attributter og nærmere sitt guddommelige vesen. Et menneske som oppnår dette omtales som ”det fullkomne menneske” (”*al-insan al-kamil*”).<sup>158</sup> Denne messiaslignende tanken hadde stor innflytelse på Khomeini, som utviklet sin egen versjon av den på slutten av 1920-tallet.

Mulla Sadra delte renselsesreisen i fire ulike deler. I den siste skal ”det fullkomne mennesket” ut på en reise, for så å komme tilbake og spre sin kunnskap om den perfekte moralske og spirituelle utgaven av verden:

- 1) Reise fra menneskene til Gud
- 2) Reise sammen med Gud, i Gud
- 3) Reise fra Gud til menneskene, sammen med Gud
- 4) Reise blant menneskene sammen med Gud.<sup>159</sup>

I Khomeinis forståelse av reisen skal det fullkomne mennesket til slutt komme tilbake fra reisen for å oppfylle et femte punkt, som går ut på å etablere *velayat*; et regentskap på jorden på vegne av Gud.<sup>160</sup> Dette lar seg oversette til hans forståelse og utvikling av doktrinen om *velayat-e faqih*. Under sine første år i Qom ga ikke Khomeini uttrykk for at han så på seg selv som et fullkomment menneske. Han mente derimot at tilstanden som det fullkomne menneske kan nås av vanlige, dødelig mennesker – om enn kun av de med eksepsjonelle egenskaper, og også av kvinner,<sup>161</sup>

En av de som først diskuterte *faqihens* styre av staten, var *mujtahid* Mulla Ahmad Naraqī (d. 1831). Han argumenterte for at kun en kvalifisert jurist kan styre i imamens fravær, og at kun en regjering som styres av en jurist kan påberope seg legitimitet. I sum mente han at *ulama* har autoritet på samme områder som Profeten og imamene.<sup>162</sup> Naraqīs betraktninger fikk en revitalisering under Khomeini, som skulle komme til å institusjonalisere ideene hans.

---

<sup>157</sup> Brumberg, *Reinventing Khomeini*, 46

<sup>158</sup> Brumberg, *Reinventing Khomeini*, 46

<sup>159</sup> Tahoordanesh, ”The Transcendent Theosophy concerning the Four Intellectual Journeys of the Soul”, ingen publiseringsdato, <http://www.tahoordanesh.com/page.php?pid=18997> (Oppsøkt 05.10.11).

<sup>160</sup> Brumberg, *Reinventing Khomeini*, 47

<sup>161</sup> Brumberg, *Reinventing Khomeini*, 48

<sup>162</sup> Martin, *Creating an Islamic State*, 117

### 4.3 *Khatt-e Imam*: Khomeinis revolusjonære ideer

Khomeini var den store entreprenøren bak den nye islamske staten, som ble stående som et manifest på hans religiøse og politiske visjoner. Til tross for at de religiøse visjonene var overlegne gjennom etableringen av en ny grunnlov, ble ikke ideene hans omfavnet av en samlet geistlighet, og heller ikke av iranere generelt. Dette kan skyldes at Khomeini ikke var spesielt konsekvent i sine ideer, som stadig skiftet innhold og struktur.

Det var en rekke saker med bakgrunn i diskusjon om kultur som førte til Khomeinis entré i den politiske offentligheten. I 1943 ga han ut boka *The Revealing of Secrets (Kashf-e asrar)*.<sup>163</sup> Her kritiserte han moderniseringen som hadde funnet sted under den avsatte Reza Sjah, eksemplifisert ved sjahens nedleggelse av religiøse seminarer, hans erstatning av religiøse domstoler med statlige, samt at han tillot alkoholkonsumpsjon og forbød bruken av *chador*<sup>164</sup> for kvinner. Forfatteren av boka *After Khomeini* (2009), Saïd Amir Arjomand, hevder at verket ikke har fått den anerkjennelsen det fortjener, til tross for vid distribusjon også etter revolusjonen.<sup>165</sup> Khomeini brukte mye plass i boken på å kritisere reformistenes mange angrep på tradisjonell shia-islamisk praksis, som *taqlid*<sup>166</sup> og religiøse markeringer av Hussains martyrium, et resultat av at han så på angrepene som et ledd i en imperialistisk plan om å ødelegge islam.<sup>167</sup> Han tok i dette tidlige verket avstand fra direkte geistlig involvering i styringen av staten, og uttalte eksplisitt sin støtte til monarki som styringsform, og spesielt gode monarker. Khomeini presiserte også at geistligheten aldri har gjort krav på retten til å styre. Han fremsatte likevel krav om at monarken måtte respektere religion, gjennom å åpne for flere geistlige i parlamentet og passe på at de statlige lovene er i overensstemmelse med *sharia*. Videre la Khomeini vekt på at individet har behov for en sterk stat, og at en sterk stat vil bidra til å forsvare islam mot vestlige ideer. I motsetning til i senere utgivelser, finnes det her ingen spor etter verken revolusjon, republikk, undertrykte masser, martyrium eller *velayat-e faqih* – ord og begreper Khomeini brukte i kraftige vendinger senere.<sup>168</sup>

I boken diskuterer Khomeini *ulamas* plass i et monarki. Han legger fram et forslag om at de skal arbeide som rådgivere for monarken, for på den måten sikre at islams rolle blir ivaretatt. Her legger han til grunn at man skal ha et islamsk lovverk, og at det er *ulama* som selv velger

---

<sup>163</sup> Martin, *Creating an Islamic State*, 104

<sup>164</sup> Tradisjonelt iransk klesplagg for kvinner. Dekker fra hode til gulvet, men viser ansiktet. Fargen er som regel svart.

<sup>165</sup> Arjomand, *After Khomeini*, 19

<sup>166</sup> En ordinær troendes imitasjon av en *mujtahids* lære.

<sup>167</sup> Arjomand, *After Khomeini*, 18

<sup>168</sup> Abrahamian, *Khomeinism*, 20-21

å overlate styringen av staten til andre aktører. Man kan her se spiren til Khomeinis krav om direkte geistlig styre, når ideene legger til rette for at *mujtahidene* kan bidra til det regjerende styret gjennom opprettelsen av en rekke institusjoner hvorfra de skal kunne overvåke de politiske prosessene. *Ulama* skal altså ha en rådgivende rolle heller enn selv å være den utøvende makt. Han konkluderer med at monarken ikke trenger å være en *faqih*, men at han heller ikke kan krysse de retningslinjene *fiqh* har lagt for et islamsk samfunn. Det viktigste i et samfunn vil derfor være å implementere den islamske loven, som nødvendigvis må være et grunnleggende prinsipp i etableringen av en islamsk stat.<sup>169</sup>

#### 4.3.1 Stadige endringer og tilpasninger

Som en direkte konsekvens av Den hvite revolusjonen, foregikk det en politisk radikalisering av geistligheten i første halvdel av 1960-tallet. Likevel, selv ikke i 1963, under bråket som fulgte Den hvite revolusjonen, satte Khomeini fram krav om reform av det eksisterende monarkiet. På dette tidspunktet hadde ikke Khomeini publisert flere bøker, men drev både direkte og indirekte kritikk av sjahens styre i sine taler og gjennom utstrakt korrespondanse. Khomeini fortsatte en tydelig kritikk av sjahens politikk, og spesielt hans tilnærming til Vesten og USA. Han var fortsatt opptatt av å understreke at til og med Ali, den første imam, hadde akseptert og vedkjent seg kalifene, og at det var viktig å bruke Ali som foregangseksempel også i datidens Iran – og akseptere monarken.<sup>170</sup> I tillegg fortsatte han å fremme *ulamas* involvering i styringen av staten, men holdt fortsatt igjen på kravet om å gi dem en direkte rolle i regjeringen. Han var også forsiktig med å diskutere implementeringen av *sharia*, da det ikke er sannsynlig at innføring av et islamsk lovverk ville hatt særlig støtte utenfor de tradisjonelle religiøse sirklene.<sup>171</sup>

Khomeinis totalitære syn på islam kommer tydelig fram i hans forelesningsrekke *Hokumat-e Islami/Islamic Government* i 1970, hvor han hevder at på samme måte som det finnes lover for menneskets ansvar og oppgaver, så finnes det også lover og normer for et samfunn og dets styre.<sup>172</sup> I sum skal dermed islam utgjøre et komplett regelverk som dekker alle livets spørsmål og utfordringer. Forelesningsrekken holdt Khomeini for sine studenter i Najaf i perioden 1969-1970, hvor han kritiserte både monarkiet som sådan, så vel som geistligheten som ikke utfordret det eksisterende styret.

---

<sup>169</sup> Martin, *Creating an Islamic State*, 107-108

<sup>170</sup> Abrahamian, *Khomeinism*, 21

<sup>171</sup> Martin, *Creating an Islamic State*, 112

<sup>172</sup> Ruhollah Khomeini, *Islam and Revolution*, samlet og oversatt av Hamid Algar (Berkeley: Mizan Press, 1981), 30

Som følge av at man hadde en islamsk lov, *sharia*, som var nedfelt i Koranen og i Hadith mente Khomeini at det var en naturlig slutning at en islamsk stat skal ha en sterk ledelse: Loven er ifølge Khomeini opprettet for å regulere en stat, og for å administrere de politiske, økonomiske og kulturelle sidene ved samfunnet.<sup>173</sup> Gjennom en rekke “bevis” viste han til at det implisitt ligger et behov for en sterk statsstyring i den islamske loven. Dette må til for at den hellige loven skal kunne håndheves i praksis. Han utfordrer her sine tidligere uttalelser om *ulamas* rolle, og konkluderer etter hvert med at de må ha en mer sentral posisjon i styringen av staten enn han hadde gitt uttrykk for tidligere: Han fastslo at dersom regjeringen konsulterte med islam, og samtidig utførte sine politiske avgjørelser i tråd med islamske føringer lagt fram av *ulama*, ville hele samfunnet tjene på det. I hvilken grad *sharia* skulle implementeres ble derimot lite diskutert på dette tidspunktet.<sup>174</sup>

I forelesningssamlingen understreker Khomeini at det er kunnskap om den islamske loven som er det viktigste for alle som innehar en stilling i en islamsk regjering – uansett post. Lederen skal derimot overgå alle, spesielt med tanke på å skulle kunne handle rettførdig. Dette mener Khomeini er kvalifikasjoner som ble utarbeidet allerede i Muhammads levetid, og som innebærer at den fremste lederen av staten skal være rettførdig i sin implementering av det islamske lovverket.<sup>175</sup> Khomeini går så langt som å hevde at dersom flere med disse kvalitetene går sammen, kan de etablere en regjering som kan arbeide for universell rettførdighet – som til slutt vil gi utslag i et omfattende islamsk kalifat. Samtidig sier han at dersom en fremstående kvalifisert geistlig etablerer en regjering basert på islamske prinsipper, så vil denne personen inneha samme autoritet som det profeten Muhammad hadde i sin regjeringsperiode.<sup>176</sup> Implisitt likestiller han her igjen lederen av den islamske staten med profeten – noe som understreker øverste leders unike religiøse posisjon i Iran. Dette viser også hvilket syn han hadde på sin egen rolle i revolusjonen.

Har man et sterkt, sentralisert styre av staten, dukker det nødvendigvis opp spørsmål om *hvem* som skal lede staten. Khomeini mener at Muhammad utpekte en etterfølger allerede mens han selv levde, og at mangelen på en slik utnevning ville gjort hans oppdrag som profet mislykket.<sup>177</sup> Det at Muhammad selv utnevnte en etterfølger beviser ifølge Khomeini at det er meningen av man skal etablere et styre for ledelsen av staten. Den som holder den utøvende

---

<sup>173</sup> Khomeini, *Islam and Revolution*, 43

<sup>174</sup> Martin, *Creating an Islamic State*, 112

<sup>175</sup> Khomeini, *Islam and Revolution*, 59

<sup>176</sup> Khomeini, *Islam and Revolution*, 62

<sup>177</sup> Khomeini, *Islam and Revolution*, 37

makten omtales på persisk som en *vali amr*. Betegnelsen stammer fra Koranen sure 4:59,<sup>178</sup> hvor *vali amr* betyr ”den som innehar autoritet”.<sup>179</sup> Muhammad skal ha utpekt sin svigersønn Ali som sin rettmessige etterfølger allerede da Ali var bare 13 år gammel.<sup>180</sup> Konflikten rundt hvem som er Muhammads rettmessige etterfølger har senere vært kimen til splid mellom det som kom til å omtales som shia- og sunni-muslimer.

Khomeini fremsatte for første gang sin doktrine om *velayat-e faqih* på slutten av 1960-tallet, etter en lang periode i eksil i Najaf. Doktrinen kan ses på som en ideologisk nyvinning basert på tradisjonelle holdninger som ble tilpasset et behov i det iranske folket. Daniel Brumberg skriver i sin bok *Reinventing Khomeini*, at på grunnlag av dette underliggende behovet for endring i det iranske folket, så kan doktrinen sies å bygge på utilitarisme.<sup>181</sup> Siden doktrinen stred mot en rekke av hans tidlige politiske ideer, måtte Khomeini legitimere sitt skifte i synet på den klerikale deltagelsen i styringen av staten. I *Kashf al-Asrar* hadde Khomeini en utgreiing om hvordan de geistlige skulle begrense sin aktivitet til å dreie seg om juridisk og moralsk veiledning, såfremt statens regent håndhevet den islamske loven. Dersom sistnevnte krav ikke ble opprettholdt, hadde derimot de geistlige rett til å reagere og til å opponere mot herskeren.<sup>182</sup> Dette innebar i første omgang ikke at Khomeini ønsket en revolusjon dersom sjahen skulle mislykkes med å sette islamsk lov framfor den sekulære. Han var som nevnt svært tilbakeholden med å kritisere monarkiet som statsform, men valgte heller å stille spørsmål ved utøvelsen av det. I *Hokumat-e Islami* går Khomeini så langt som å si at islam er uforenlig med alle typer monarki, og at alle muslimer er pliktige til å opponere mot denne styringsformen. Som et klart alternativ til iranske historiske monarkier, forklarte Khomeini at man skulle følge de som har autoritet. I denne sammenheng viste han til de religiøse dommerne, og ikke til geistligheten generelt, da han differensierte mellom deres ulike kunnskapsområder. “The religious judges, Khomeini concluded, have the ‘same authority’ as the Prophet and the imams; and the *term velayat-e faqih* meant jurisdiction over believers, all of whom are in dire need of the sacred law. In other words, disobedience to the religious judges was disobedience to God.”<sup>183</sup> I 1971, med sjahens storslåtte markering av Persias 2500 år lange historie som bakteppe, konkluderte Khomeini med at de geistliges rolle skulle endres

---

<sup>178</sup> “O you who believe! Obey God, and obey the Messenger and the holder of authority (*uli 'l-amr*) from among you”, Khomeini, *Islam and Revolution*, 152

<sup>179</sup> Khomeini, *Islam and Revolution*, 41

<sup>180</sup> Momen, *An Introduction to Shi'i Islam*, 12

<sup>181</sup> Brumberg, *Reinventing Khomeini*, 81

<sup>182</sup> Brumberg, *Reinventing Khomeini*, 81

<sup>183</sup> Abrahamian, *Khomeinism*, 25

fra å være moralske veiledere, til å være de som skulle utøve makt.<sup>184</sup> Khomeini konkluderer med at islamske jurister kan styre i den tolvte imams fravær, og at de kan ha autoritet over andre jurister. Dette strider med tradisjonelle shia-muslimske doktriner, som sier at ingen jurist har autoritet over andre jurister.<sup>185</sup> Utsagnet underminerer derfor *mujtahidenes* posisjon gjennom deres rett til å drive *ijtihad*<sup>186 187</sup>.

Ifølge Khomeini har en islamsk regjering fire hovedfunksjoner: ”1) To enforce the laws of the Shari’a justly; 2) To combat oppression of the rights of ordinary individuals and to eradicate corruption, 3) To fight ’heresis and errors’ that are legislated by false parliaments, 4) To prevent the intervention of foreigners in the affairs of the Moslems.”<sup>188</sup> Uten lov og regjering hevder han at det vil oppstå kaos og anarki, og at dette vil føre til sosial, moralsk og intellektuell korrupsjon. Benekter man det islamske styret benekter man implisitt også den islamske loven, noe som gjør at man indirekte er å regne som vantro. Dette utsagnet gjør seg gjeldende for iranske myndigheters tankegang i dagens straffelov, ettersom man i Iran kan dømmes for å være *moharrebbeh*, fiende av Gud, blant annet dersom man driver propaganda mot staten eller fornærmer øverste leder.<sup>189</sup> Denne typen dommer kommer ofte i forbindelse med rettssaker mot regimekritikere.

De tydeligste endringene i Khomeinis ideer kom først rett før revolusjonen, da han reiste fra sitt eksil i Najaf til Paris i 1978. På dette tidspunktet var han nødt til å gi en mer detaljert og tydelig redegjørelse for hvordan en islamsk statsdannelse skulle gjennomføres i praksis. Ervand Abrahamian viser til at demonstrasjonene som fant sted i Iran i 1978-79 på mange måter fungerte som en folkeavstemming, hvor resultatet viste at sjahen måtte gå.<sup>190</sup> Khomeini mente også selv at den nye staten skulle ta form av en republikk, siden folket hadde stemt for denne styringsformen gjennom sine utallige demonstrasjoner mot monarkiet. Den nye styringsformen skulle ifølge Khomeini være et regime basert på folkets vilje og islamske prinsipper, hvor det skulle hentes inspirasjon fra de forbilledlige styringsformene under

---

<sup>184</sup> Brumberg, *Reinventing Khomeini*, 82

<sup>185</sup> Ismael og Ismael, ”Social Change in Islamic Society”, 614

<sup>186</sup> *Ijtihad* betyr uavhengig tolkning av den islamske loven, og regnes som en religiøs plikt for de som er kvalifisert: Man må ha nådd religiøs status som *mujtahid* for å utføre *ijtihad*.

<sup>187</sup> Arjomand, *After Khomeini*, 22

<sup>188</sup> Ismael og Ismael, ”Social Change in Islamic Society”, 614

<sup>189</sup> International Federation for Human Rights, ”Iran Death Penalty: A State Terror Policy”, 2009, [http://www.fidh.org/IMG/pdf/Rapport\\_Iran\\_final.pdf](http://www.fidh.org/IMG/pdf/Rapport_Iran_final.pdf). (Oppsøkt 01.03.2011), og Landinfo, ”Iran: Rettsvesenet i Den islamske republikken Iran”, 25.08.2011, [http://landinfo.no/asset/1723/1/1723\\_1.pdf](http://landinfo.no/asset/1723/1/1723_1.pdf), (Oppsøkt 05.12.2011), punkt 4.2.

<sup>190</sup> Abrahamian, *A History of Modern Iran*, 161



Muhammad og Ali.<sup>191</sup> Khomeini benektet fortsatt at han selv eller andre geistlige skulle ha en direkte rolle i styringen av den islamske staten, og gikk på dette tidspunktet bort fra teorien om *velayat-e faqih*. Selv ville han ha samme rolle som på daværende tidspunkt, som veileder og rådgiver for folket. Samtidig la han på denne tiden grunnlaget for å etablere seg selv som deltager i statsstyringen, ved at han ga seg selv anledning til å gripe inn i statens styre dersom han selv vurderte det som nødvendig. På dette tidspunktet tillot han seg derimot ikke en bestemt rolle i statsstyringen.<sup>192</sup>

#### 4.3.2 Problematisk bruk av ordet republikk

Khomeini uttalte i den nevnte forelesningsrekken i Najaf i 1970, at det er et motsetningsforhold mellom en islamsk stat og en republikk (som han sidestiller med et konstitusjonelt monarki): The fundamental difference between Islamic government, on the one hand, and constitutional monarchies and republics, on the other, is this: whereas the representatives of the people or the monarch in such regimes engage in legislation, in Islam the legislative power and competence to establish laws belongs exclusively to God Almighty.”<sup>193</sup> Hans utnevnelse av Iran som republikk står derfor i kontrast til hans tidligere kritikk av lignende styringsformer, og viser hvordan Khomeini mot slutten av sjahens styre tilpasset sine visjoner til folkeviljen, som ledd i å mobilisere mot revolusjonen.

Uttalelsene i Paris vitner om at Khomeini selv ikke var fullstendig overbevist om hvordan en islamsk stat skulle se ut, og spesielt ikke hvordan den skulle styres. Både teoretisk og empirisk vitner uttalelsene hans om at det han foreslo i *Hokumat-e Islami* ikke lenger var gjeldende slik det hadde blitt presentert. Valget av begrepet republikk gjorde at Khomeini la jobben med å utføre Guds ord i hendene på en type institusjon han tidligere hadde kritisert i sterke ordelag. Når det er snakk om suksessfulle republikker er det lett å trekke linjer til blant annet USA, som av Khomeini ble omtalt som Irans fiende. Samtidig ignorerte Khomeini at moderne republikanske statssystemer er basert på sekulære politiske prinsipper, ikke religiøse, slik han selv ønsket skulle være grunnlaget for den iranske, islamske republikken.

Suvereniteten i slike systemer tilhører folket, noe som er vanskelig forenlig med Khomeinis holdning om at Gud er den suverene. Å tilkjenne folket en rolle i den nye republikken var også en modifisering av Khomeinis tidligere uttalelser i *Hokumat-e Islami*. Om dette var en reell endring i Khomeinis visjoner eller det ble gjort av politisk nødvendighet er uklart, men

---

<sup>191</sup> Moslem, *Factional Politics in Post-Khomeini Iran*, 18-19

<sup>192</sup> Moslem, *Factional Politics in Post-Khomeini Iran*, 19

<sup>193</sup> Khomeini, *Islam and Revolution*, 55

det kan ha vært avgjørende for at han selv framsto som en samlende figur fram mot revolusjonen. Det ville vært vanskeligere å fremme sin sak dersom han hadde framstått som udemokratisk og autoritær blant dem han ønsket å mobilisere. Samtidig, det oppstår en rekke uklarheter gjennom Khomeinis uttalelser i Paris: Hvorfor og hvordan skulle folket få en rolle i den nye republikken, dersom strukturene og lovverket allerede var bestemt gjennom religiøse forordninger? Det er samtidig vanskelig å se for seg et velfungerende islamsk system, hvor heller ikke de geistlige skulle delta aktivt i styringen. Her kan det se ut til at Khomeini forventet at republikken Iran selv skulle utvikle seg etter islamske linjer, uten behov for kontrollorganer.<sup>194</sup>

Der Khomeini hevder at den islamske styremåten er konstitusjonell, mener han ikke at den er konstitusjonell i den forstand at folket har ”representation in the parliamentary system or in the people’s councils”, men at ”those in affairs observe a number of conditions and rules outlined in the Koran and the Sunna. [...] This is why the Islamic government is the government of the Divine Law.”<sup>195</sup> Den konstitusjonelle basisen for regjeringen blir dermed hellig og uforanderlig.

#### **4.3.3 Khomeini får det som han vil etter revolusjonen**

Allerede i tiden før revolusjonen hadde Khomeini tilegnet seg makt. Som følge av sin dominerende posisjon kunne han under oppholdet i Paris tillate seg å ta viktige avgjørelser om revolusjonens lederskap, i tillegg til å planlegge formen på og sammensetningen av den fremtidige regjeringen. Posisjonen beholdt han også det neste tiåret, og han ”exercised dictatorial powers both when he imposed his will on the different branches of government and when he took decisions without consulting these authorities.”<sup>196</sup> Eksempelvis var det Khomeinis egen avgjørelse å opprette Revolusjonsdomstolene rett etter revolusjonen, hvor han selv utpekte dommerne. Det er også eksempler på hvordan han satte seg selv over det islamske lovverket, da han krevde at parlamentet vedtok en lov om å begrense privat eierskap av landbruksareal – noe som stred mot *sharia*.<sup>197</sup>

I tiden etter revolusjonen hersket det usikkerhet rundt fremtiden til den nye staten. Mehdi Bazargan ble landets første statsminister, og det var ventet at han skulle danne en midlertidig regjering som skulle styre landet fram mot dets første folkeavstemming, hvor formen på og

---

<sup>194</sup> Moslem, *Factional Politics in Post-Khomeini Iran*, 19

<sup>195</sup> Ismael og Ismael, ”Social Change in Islamic Society”, 613

<sup>196</sup> Schirazi, *The Constitution of Iran*, 61-62

<sup>197</sup> Schirazi, *The Constitution of Iran*, 63-64

sammensetningen av den nye regjeringen skulle avgjøres. I praksis ble den islamske republikken formet av Khomeini og hans støttespillere i årene etter 1979, da et geistlig styre ble institusjonalisert med embetet *velayat-e faqih* på topp. Dette fullførte Khomeini gjennom å opprette islamske institusjoner parallelt med den sivile, sentraliserte regjeringen. Den religiøse eliten kunne gjøre dette uten store problemer, takket være folkets misnøye mot Bazargan og hans institusjoner som var bygget på vestlige tradisjoner. Dette styret ble koblet til det historiske vanstyret et flertall av iranerne mente hadde preget landet i 2500 år.<sup>198</sup> Da det andre parlamentet skulle velges i 1983, hadde Khomeini og hans støttespillere klart å eliminere all politisk motstand mot *velayat-e faqih*, noe som førte til at embetet raskt ble oppfattet som etablert.<sup>199</sup> De geistlige hadde valget mellom å svekke eller avskaffe de sentraliserte statsstrukturene, eller å danne sine egne institusjoner. De valgte det siste, og lyktes etter hvert med å bygge opp en parallell islamsk stat som fikk sterk oppslutning blant iranerne, som var skeptiske til de sivile institusjonene som framsto som en arv fra gamle sekulære regimer. Den parallelle staten inkluderte kopier av landets byråkratiske institusjoner og en rekke post-revolusjonære institusjoner: *The Islamic Republic Party* (IRP) ble opprettet som et politisk parti som støttet Khomeinis politikk. Samtidig ble *Vokterrådet* opprettet, et organ som fortsatt er et av de mektigste også i dagens politiske struktur. Etter revolusjonen så man også etableringen av *Revolusjonsdomstolene*, som fortsatt opererer ved siden av det sivile domstolvesenet.<sup>200</sup> I mai 1979 ble *Revolusjongarden* (IRGC) opprettet, med medlemmer som først og fremst stammet fra fattige lag av samfunnet.

Gjennom å danne ulike islamske Khomeini-vennlige organisasjoner klarte de geistlige å etablere og konsolidere makten hos seg i løpet av de første årene etter revolusjonen. Samfunnet ble på denne måten indirekte islamisert og indoktrinert i Khomeinis ideologi. Vanlige iranerne protesterte på sin side mot de sivile strukturene de mente ville bety en utvidelse og fortsettelse av tidligere vestligvennlige regimer som hadde styrt landet, og tilpasset seg heller de geistlige som framsto som et reelt og bedre alternativ til et sekulært styresett. Bazargans spillerom ble takket være dette svært lite, og han fratrådte stillingen allerede i november 1979, samtidig som gisseldramaet ved den amerikanske ambassaden i Teheran fortsatt var i startfasen.<sup>201</sup> Khomeini kritiserte etter hvert de sivile institusjonene

---

<sup>198</sup> Moslem, *Factional Politics in Post-Khomeini Iran*, 20-21

<sup>199</sup> Moslem, *Factional Politics in Post-Khomeini Iran*, 21

<sup>200</sup> For utfyllende informasjon om det iranske rettsvesenet, se Landinfo, "Iran: Rettsvesenet i Den islamske republikken Iran".

<sup>201</sup> Moslem, *Factional Politics in Post-Khomeini Iran*, 21-23

åpenlyst, og også han sammenlignet dem med institusjonene som hadde eksistert under sjahen.

I januar 1988 erklærte Khomeini at den islamske staten hadde rett til å se bort fra islamske forordninger i utarbeidelsen av lover og resolusjoner. ”The only principle to be followed was ‘what’s in the interest (*maslahat*) of maintaining [the ruling] order”.<sup>202</sup> Regjeringens mandat til å styre kom etter direkte myndighet fra Gud, og måtte derfor vernes uansett pris. Khomeini skal i et brev til president Khamenei skrevet at ”if a measure [is] in the interest of the state and Islam, it [can] annul all other Islamic ordinances, even prayer, fasting and the pilgrimage to Mecca. Khomeini gikk så langt som i å opprette et Council for Assessing what is in the Interest of [the Ruling] order (The Assessment Council), med medlemmer som var utpekt av han selv – det samme med deres oppgaver. The Assessment Council skulle megle i problemer mellom parlamentet og Vokterrådet, og ble gitt autoritet til å utarbeide lover på egen hånd, ved siden av både Vokterrådet og parlamentet. Rådet ble skrevet inn i grunnloven allerede påfølgende år,<sup>203</sup> og omtales i dag som The Expediency Council/Meglerrådet.

---

<sup>202</sup> Schirazi, *The Constitution of Iran*, 64

<sup>203</sup> Schirazi, *The Constitution of Iran*, 64

# Kapittel 5

## Politiske diskurser i Iran etter 1979

---

### 5.1 Tre tydelige politiske diskurser

Mehran Kamrava argumenterer i sin bok *Iran's Intellectual Revolution* (2008) for at det har vokst fram tre politiske diskurser i Iran siden revolusjonen i 1979, hvorav to av disse kan sies å fremme en videre utvikling av det iranske systemet innenfor religiøse rammer. Kamrava hevder disse tre har en tydelig oppfatning av dagens Iran, men også av veien videre for landet – hvor det sistnevnte punktet i størst grad skiller de tre retningene. Han omtaler dem som *den religiøst konservative, den religiøst reformistiske, og den sekulære modernistiske*.<sup>204</sup>

De ulike diskursene kan leses som ulike verdenssyn, og lar seg derfor ikke direkte oversette til faktiske politiske inndelinger, ettersom diskursene tilbyr et mer overordnet blikk på det iranske politiske landskapet og dets utvikling. På denne måten kan diskursene sies å være generaliserende, ettersom det politiske terrenget i Iran i praksis er svært sammensatt og komplekst. Likevel kan diskursene brukes som en paraply for å favne ulike politiske fraksjoner. Forfatteren skriver i bokens innledning at det er en ny revolusjon på gang i Iran. Den er påvirket av den islamske revolusjonen fra 1979, men regnes denne gangen verken som politisk, økonomisk eller kulturell. Kamrava mener derimot at det er en revolusjon av ideer, som i tiden framover vil være med på å avgjøre den iranske identiteten og iranernes syn på verden.<sup>205</sup> Det er denne stille revolusjonen som legger grunnlaget for Kamravas diskursinndeling, en prosess han mener har pågått i over to tiår.

#### 5.1.1 Mangel på et iransk partisystem

Det iranske politiske systemet skiller seg i stor grad fra andre lands, ved at det ikke har et tradisjonelt partisystem, men heller er definert av politiske fraksjoner som er å regne som løst sammensatte koalisjoner.<sup>206</sup> I 1981 kom en lov ved navn *The Law on Activities of Parties, Societies, Political and Corporate Organisations, Islamic Associations and Associations Founded by Recognised Religious Minorities*, som sa at alle forsøk på å danne partier måtte gjennomgå av Innenriksministeriet. Khomeini ønsket med dette å føre en strengere revolusjonær linje, ved å få kontroll over alle organisasjoner som kunne vise seg å utgjøre en

---

<sup>204</sup> Kamrava, *Iran's Intellectual Revolution*, 10

<sup>205</sup> Kamrava, *Iran's Intellectual Revolution*, 1

<sup>206</sup> Ali M. Ansari, *Crisis of Authority: Iran's 2009 Presidential Election*, (London: Chatham House, 2010), 11

eventuell opposisjon.<sup>207</sup> I motsetning til hos politiske partier opereres det ikke med medlemskap eller lederskap i ordets vanlige forstand. Tilhørigheten avgjøres gjerne av enkeltsaker, og mange kan føle tilhørighet til flere fraksjoner samtidig, da det ikke er tydelige skiller mellom dem. Det er ofte praktiske årsaker som avgjør tilhørigheten til de ulike grupperingene, noe som fører til at konflikter mellom dem kan blusse opp eller forsvinne i kortere eller lengre perioder. Medlemmene i de ulike ”partiene” omtaler fraksjonene som *jenah*, som kan oversettes med ordet ”wing” eller ”faction”.<sup>208</sup> Ved å se historisk på den politiske utviklingen, er det klart at en rekke framtrede politikere har endret diskurs- og fraksjonstilhørighet i dag sammenlignet med tiden rundt revolusjonen. Dette vil det vises til senere i kapittelet, blant annet gjennom eksempelet tidligere president ayatollah Rafsanjani.

De ulike fraksjonene dannes som konsekvens av en rekke saker, men først og fremst på grunnlag av synet på *velayat-e faqih* og en vurdering av hvem som skal styre staten, med kilder i: 1) Religiøse tekster, hovedsakelig Koranen og Hadith. Her finner man også forskjeller i de ulike fraksjonenes tilnærming til *ijtihad* og tolkning av *fiqh*, 2) Ideene til tidligere islamske ideologer, utviklet i reaksjon til Pahlavi-styrets moderniseringsprosjekt og politisk dominans. To av de mest kjente er Ali Shariati og Ayatollah Morteza Motahari, 3) Den iranske grunnloven, 4) Khomeinis revolusjonære ideer (*khatt-e Imam*) og ideologi.<sup>209</sup> Tolkningen av disse fire kildene er dynamisk, noe som bidrar til inntrykket av at fraksjonene er under stadig endring og tilpasning.

Under Khomeini ble de ulike politiske fraksjonene holdt i sjakk gjennom hans oppfordringer om enighet og felleskap innad i regimet, en tradisjon Khamenei har feilet i å videreføre. Dette har resultert i at de politiske fraksjonene har vokst seg sterke og uavhengige, og i en rekke sammenhenger har de større innvirkning på iransk politikk enn grunnloven. Dette kan eksemplifiseres ved presidentembetet, som er forankret i grunnloven. Makten hos hver enkelt president har derimot vært definert av hans fraksjonstilhørighet, i tillegg til øverste leders personlige preferanser.<sup>210</sup>

---

<sup>207</sup> Schirazi, *The Constitution of Iran*, 124-126

<sup>208</sup> Schirazi, *The Constitution of Iran*, 306-308

<sup>209</sup> Moslem, *Factional Politics in Iran*, 96-99

<sup>210</sup> Alireza Nader, David E. Thaler og S.R.Bohandy, “The Next Supreme Leader: Succession in the Islamic Republic of Iran”, (RAND National Defense Research Institute, 2011), <http://www.rand.org/pubs/monographs/MG1052.html>, 11-16

## 5.2 Den religiøst konservative diskursen

Den konservative politiske diskursen i Iran utgjøres av fraksjoner som i ulik, men likevel stor grad støtter de etablerte strukturene i landet. En grov identifisering kan gjøres ved å si at dette er tilhengere av den gruppen som kom til makten etter revolusjonen, og som i en eller annen form ønsker å videreføre arven etter Khomeini. Innad er det en bred forståelse av at det er landets islamske arv som skal legge grunnlaget for et velfungerende politisk system.

Diskursen drives generelt av høytstående shia-muslimske geistlige og eldre ayatollaher, samt av øverste leder Khamenei og hans representanter i det iranske statsapparatet.

Et av problemene for denne diskursen er nettopp dens sterke tilknytning til etablissementet. En bredere oppslutning for diskursen, og dermed en sterkere forankret legitimitet i folket, er vanskelig å oppnå. Den urbane middelklassen, som forventer fleksibilitet og innovasjon fra statsmakten, støtter i stor grad støtter opp om reformistene.<sup>211</sup> Middelklassen i Iran inspireres av globalisering og framveksten av det sivile samfunn. Den religiøst konservative eliten forventer likevel at middelklassen skal akseptere øverste leders stilling fordi denne posisjonen innehar guddommelig legitimitet. Dette er vanskelig spesielt for utdannede, ikke-konservative iranere å akseptere, som hevder at Khomeini delegerte den politiske makten til folket.<sup>212</sup>

Kamrava understreker at det er vanskelig å klassifisere de konservative, ettersom det ikke er klare skiller mellom de ulike retningene innad i diskursen, men overlappende politiske og religiøse holdninger. Han deler likevel de konservative inn i fire deler, hvorav de to første grupperingene kvalifiserer som *radikale*, mens de to siste går under betegnelsen *konservative*:

### 1) *Det radikale høyre*

Består av glødende ideologiske medlemmer. Det forekommer korrupsjon og de sprer frykt i befolkningen heller enn å delta i ideologisk utforming. Medlemmene har en fanatisk tilnærming til arven fra Khomeini og en bokstavelig forståelse av Khameneis nytolkninger av den. De radikale bruker en tydelig og fiendtlig retorikk for å fremme sin ideologi, hvor imperialisme, undertrykkelse, klasse og kulturell autentisitet er godt brukte ord og uttrykk. Medlemmene består blant annet av det tradisjonelle basarborgerskapet, *Basij*-medlemmer og radikale lokale aktivistgrupper.

---

<sup>211</sup> Kamrava, *Iran's Intellectual Revolution*, 215

<sup>212</sup> Kamrava, *Iran's Intellectual Revolution*, 216

## 2) Tradisjonelle geistlige

Politisk innflytelsesrike geistlige med base i større teologiske sentre, spesielt i Teheran eller Qom, og da gjerne fra noen av byenes ledende forskningsinstitutter. Inkluderer de fleste fredagsbønn-imamer og øverste leders representanter i en rekke politiske organer. Forfekter *velayat- e mutlaq-e faqih*; en øverste leder med absolutt makt.

## 3) Islamske foreninger

Aktivister på landets universiteter og tillitsvalgte i en rekke yrkesgrupper. Følger med på at det sivile samfunn, i den grad det eksisterer i Iran, er i overensstemmelse med statens offisielle doktriner, i tillegg til at de overvåker potensielt opposisjonelle professorer og andre ansatte og studenter ved universitetene. Oppfatter seg selv som voktere av den offisielle islamske doktrinen.

## 4) Ny-konservative tenkere

Lekmenn og religiøst lærde som generelt støtter det islamske republikanske systemet, men som også maner til svake reformer eller modifisering av eksisterende trekk ved systemet. Omtales ofte som en “lojal opposisjon”, men kan ikke betegnes som reformister, da de kritiserer utøvelsen av makten heller enn makten i seg selv.<sup>213</sup>

### 5.2.1 Religion som grunnlag for politikk

En felles holdning hos de ulike konservative fraksjonene er at islam fungerer som en paraply for teorien bak og som den praktiske legitimiteten til det islamske politiske systemet. Videre mener de at religion er med på å legge føringer for både menneske og stat, som forhindrer anarki og kaos – noe man finner igjen i Khomeinis teorier for en sterk styring av staten.<sup>214</sup> En islamsk regjering's viktigste oppgaver, ifølge konservative teologer, er å evaluere, ratifisere og vedta lover og sosiale reguleringer, løse sosiale utfordringer, ta politiske avgjørelser og implementere vedtatte prinsipper, samt garantere for varigheten av ulike sosiale normer.<sup>215</sup> Islam er altså en altomfattende løsning på de utfordringer menneske og samfunn nødvendigvis vil møte.

Ayatollah Mesbah Yazdi (f. 1934), som lenge fungerte som president Ahmadinejads moralske og spirituelle mentor, forklarer forskjellen mellom en islamsk og en sekulær regjering med at

---

<sup>213</sup> Kamrava, *Iran's Intellectual Revolution*, 82-85

<sup>214</sup> Les mer om dette i kapittel 4: Khomeinis ideologiske overbevisning.

<sup>215</sup> Kamrava, *Iran's Intellectual Revolution*, 98



førstnevnte har en plikt til å fullbyrde hellige lover og sikre at sosiale relasjoner er basert på islamske retningslinjer. I tillegg sier han at i konflikter mellom materielle og spirituelle spørsmål, så vil alltid de spirituelle bli gitt prioritet. Loven tilhører Gud og skal håndheves av de som har størst kjennskap til den.<sup>216</sup> Denne oppfatningen blir liggende som et bakteppe i de religiøst konservatives oppfatning av staten og dens ideologi. Dette legger også grunnlaget for deres støtte til embetet øverste leder, som setter disse holdningene ut i praksis.

Kamrava viser i boken sin til et sitat fra det tidligere parlamentsmedlemmet Abdolfazl Shakuri, som sier at: “In fact, to claim that Islam without politics is possible, is to resort to trickery and deception of the masses.”<sup>217</sup> Videre hevder ayatollah Javadi Amoli i sin bok *Resalata-e Qur'an* at “[e]ven worse, [the claim that Islam without politics is possible] can lead to spreading of moral corruption and the steady degradation of religion”.<sup>218</sup> I disse sitatene fremheves det som blir oppfattet som det viktigste særtrekket ved islam som religion, nemlig dens grunnleggende ufravelige kobling til politikk og styring av staten. Politikk kan derfor ses på som essensen i islam, som følgelig fungerer som et veikart for menneskeheten. På denne måten kan islam aldri sies å være apolitisk innen den religiøst konservative diskursen, hvor holdningen er at man aldri kan basere et politisk system på noe annet enn religiøse prinsipper.

Doktrinen om *velayat-e faqih*, slik den ble utformet av Khomeini, blir av andre religiøst konservative regnet som et vellykket prosjekt i påvente av den skjulte imams tilbakekomst, og alle er enige om at embetet må bestå: “Today, Ayatollah Khomeini’s religio-political legacy, and the theocratic system which he so meticulously crafted, must be carefully safeguarded against threats from within and from the outside”.<sup>219</sup> Nødvendigheten av å verne om embetet er et resultat av at Gud regnes som den ultimate kilden for legitimitet innen islam. Gjennom Muhammad og den påfølgende rekken av de tolv ufeilbarlige imamene har Gud gitt sin legitimitet til islamske politiske institusjoner. Denne legitimiteten har i dag blitt videreført til øverste leder, og regnes som den rettmessige måten å styre staten på under den tolvte imams okkultasjon. Ved å legge en slik konservativ holdning til grunn, finner man noe av grunnlaget for mangel på demokratiske tradisjoner i islamske land: Politisk legitimitet kan ikke komme fra folket gjennom valg og ved opprettelsen av en grunnlov. Den kan bare komme fra Gud.

---

<sup>216</sup> Kamrava, *Iran’s Intellectual Revolution*, 98

<sup>217</sup> Abdolfazl Shakuri, *Fiqh-e Siyasi-e Eslam* (Qom: Howzeh Elmiyeh, 1377/1998), sitert i Kamrava, *Iran’s Intellectual Revolution*, 97

<sup>218</sup> Javadi Amoli, *Resalat-e Qur’an*, sitert i Kamrava, *Iran’s Intellectual Revolution*, 97

<sup>219</sup> Kamrava, *Iran’s Intellectual Revolution*, 94

Ayatollah Mesbah Yazdi har uttalt at “no one has the right to rule over others unless given the legitimacy to do so by God”.<sup>220</sup>

### 5.3 Den religiøst reformistiske diskursen

Den iranske reformbevegelsen er i dag både en del av og i opposisjon mot det etablerte teologiske politiske systemet, hvor islam utgjør statens offisielle ideologi.<sup>221</sup> Den reformistiske diskursen oppsto kort tid etter revolusjonen og tilbyr et alternativ til den rådende tolkningen av religionens tilknytning til politikk. Diskursen gir ingen forsøk på å skille religion fra politikk, men heller på å reformere det som blir sett på som en stadig mer intolerant tolkning av islam.<sup>222</sup> Reformistene kan ifølge Kamrava grovt deles inn i to: Den moderne urbane middelklassen på én side, og på den andre en mer teoretisk orientert akademisk gruppe som i større grad benytter undervisning og publisering av akademisk litteratur i tillegg til politisk aktivisme for å nå sine mål. Førstnevnte driver en populistisk politikk som lett svelges av massene, mens den siste forsøker å utarbeide en grunnleggende ideologi med mål om å gi fotfeste til ideen om et islamsk demokrati. De to delene kan ikke skilles fra hverandre, men utgjør sammen det som kan omtales som en løst sammensatt reformbevegelse uten et tydelig forslag til et nytt lederskap eller et klart alternativ til eksisterende politiske strukturer i landet.

Den reformistiske politiske retningen utformes i stor grad av teoretisk orienterte intellektuelle. Innen akademiske sirkler bidrar de med sitt idéverk i undervisning og publisering av forskning.<sup>223</sup> Andre, mer klassiske intellektuelle, bidrar i tillegg med tydeligere politisk aktivisme.<sup>224</sup> Sistnevnte blir ofte omtalt som religiøse nasjonalister (*melli-mazhabi*).<sup>225</sup> Siden revolusjonen har disse vært utestengt fra viktige posisjoner innen regimet. Det endret seg derimot i 1997, da reformistenes egen kandidat, Mohammad Khatami, ble valgt som president. Khatamis sirkel tiltrakk seg etter seieren andre reformister som tidligere hadde vært en del av statsapparatet, men som stadig var blitt mer og mer marginalisert fra viktige posisjoner.

---

<sup>220</sup> Mohammad Taqi Mesbah Yazdi, *Porsesh-ha va Pasokh-ha* (Qom: Mo’asseseh-e Amozeshi va Pazhoseshi-e Emam Khomeini, 1380/2001), sitert i Kamrava, *Iran’s Intellectual Revolution*, 102

<sup>221</sup> Kamrava, *Iran’s Intellectual Revolution*, 120

<sup>222</sup> Kamrava, *Iran’s Intellectual Revolution*, 2

<sup>223</sup> Representert ved blant annet Soroush, Kadivar og Shabestari.

<sup>224</sup> Representert ved blant annet tidligere president Khatami, Saeed Hajjarian og journalist og forfatter

’Emadeddin Baqi.

<sup>225</sup> Kamrava, *Iran’s Intellectual Revolution*, 122

Også inn under denne diskursen er det flere politiske fraksjoner som har sin tilhørighet. De er enige på en rekke områder: Irans nasjonale interesser er knyttet til den islamske identiteten, og utviklingen av Iran må derfor være i overensstemmelse med de religiøse pilarene landet er bygget på. Videre er det klar enighet om at utvikling bare kan skje gjennom reform. Dette må skje gjennom bred deltagelse av folket innen den etablerte staten. Altså, der reform er *veien*, er demokrati *målet*. Det er konsensus blant de reformvennlige om å få slutt på de konservatives monopol på religiøs fortolkning – og dermed av landets politiske utforming. *Ijtihad* er dermed et sentralt poeng for reformistene.<sup>226</sup> Utarbeidelse av et nytt, alternativt verdensbilde, basert på islam og demokrati, er det sentrale prosjektet blant reformistene, som håper dette skal kunne bli et reelt alternativ til de konservatives.<sup>227</sup>

### 5.3.1 Reformistenes syn på styring av staten

Reformistene ønsker en sterkere grad av demokratiske strukturer enn hva de konservative forfekter. For å nå målet om mer demokrati, mener de reform av det eksisterende systemet er det eneste alternativet. En grunnholdning hos reformistene er at demokrati og islam lar seg forene, og at det ikke er et motsetningsforhold mellom de to størrelsene: Dette begrunner de med at islam aldri har foreskrevet en bestemt styringsform, bortsett fra at det skal legge til rette for folkets spirituelle og materielle behov. Videre skal en ideell regjering tilpasse seg samfunnsutviklingen, som nå tilsier demokratiske endringer. Den religiøst intellektuelle Hasan Eshkevari, har ifølge Kamrava uttalt at «[a] truly Islamic Government is a democratic one».<sup>228</sup>

Det finnes ulike oppfatninger av hva et islamsk demokrati er, og hvordan det vil og skal fungere i praksis. En annen iransk intellektuell, Hashem Aqajari, mener et religiøst demokrati skal akseptere religiøs pluralisme og respekt for ulike trosretninger, i tillegg til at det i bunn må ligge en aksept for at demokrati er det beste styresettet for å takle politiske og sosiale utfordringer. Ved at man ikke har én dominerende religion, men åpner for religiøs pluralisme, vil et religiøst styre være sterkere forankret i folket, og ikke lenger kun være Guds styre. «Democratism in power, pluralism in religion», er ifølge Aqajari et av kjerneprinsippene for reformistene.<sup>229</sup> De mener at ingen kan gjøre krav på retten til å styre basert på religiøs rang og religiøse kvalifikasjoner, men at statens legitimitet skal baseres på folkelig deltagelse.<sup>230</sup>

---

<sup>226</sup> Kamrava, *Iran's Intellectual Revolution*, 124

<sup>227</sup> Kamrava, *Iran's Intellectual Revolution*, 124-127

<sup>228</sup> Kamrava, *Iran's Intellectual Revolution*, 135-136

<sup>229</sup> Kamrava, *Iran's Intellectual Revolution*, 137

<sup>230</sup> Kamrava, *Iran's Intellectual Revolution*, 139

Tar man utgangspunkt i det muslimske idealsamfunnet under Muhammads ledelse, ser man at det allerede ved islams begynnelse fantes strukturer for å understreke legitimiteten til styret: *Bey'at* var en av hjørnesteinene i profetens styre, og innebar en seremoni hvor hans tilhengere avla en ed hvor de sverget troskap til Muhammad, og på den måten bekreftet hans lederskap.<sup>231</sup> Dette kan ses på som en tidlig utgave av dagens moderne valg, hvor man enten var for eller mot en kandidat, heller enn å velge mellom flere.

Kamrava refererer fra boken *The Relationship between Religion and Freedom* (2000)/*Rabeteḥ-ye Din va Azadi* (1379), at ingen kan kreve retten til å styre basert kun på religiøs autoritet og tilhørende kvalifikasjoner. Samtidig har muslimske ledere en rekke forpliktelser til sine folk, blant annet skal de vise respekt for folkeviljen. De fleste reformister mener at nøkkelen til en suksessfull regjering er en bred politisk deltagelse i folket.<sup>232</sup> Kamrava siterer Abdolkarim Soroush på at en vellykket regjering, er en som lar folket fungere som rådgivere, og hvor folket har mulighet til å fjerne regjeringen dersom det er nødvendig.

### 5.3.2 Diskursens syn på religionens rolle

Ifølge Kamrava er hermeneutikk avgjørende for reformistene, og i islam gir dette seg utslag i bruken av *ijtihad*:

”Viewing civil society, popular legitimacy, the right to vote, and democracy in general as deeply and innately consistent with Islam is the product of a specific line of *ijtihad*, a conscious effort to articulate a dynamic *fiqh* in which *context* – what is best for the community in a specific time and place – plays a central role. What we are currently seeing in Iran is the articulation of a discourse of religious dynamism, one in which Islam is taken to be inherently adaptable to modern times and conditions.”<sup>233</sup>

Med hermeneutikk som arbeidsmåte og en versjon av *ijtihad* som utfordrer etablerte strukturer, søker reformistene å endre folkets oppfatning av religionens rolle. Soroush skal ha uttalt at man ikke lenger ønsker at folk skal spørre hva religionen forventer av dem, men heller hva folket kan forvente av religionen. I sum er holdningen at tradisjonell *fiqh* nødvendigvis må komplementeres av moderne vitenskap og årsaksforklaringer, i tillegg til demokrati og menneskerettigheter. Dette fordi *fiqh* gjennom historien har omhandlet individuelle saker i større grad enn sosiale, og at de tradisjonelle prinsippene har gått ut på dato.<sup>234</sup>

---

<sup>231</sup> Kamrava, *Iran's Intellectual Revolution*, 139

<sup>232</sup> Kamrava, *Iran's Intellectual Revolution*, 139

<sup>233</sup> Kamrava, *Iran's Intellectual Revolution*, 144

<sup>234</sup> Kamrava, *Iran's Intellectual Revolution*, 145

## 5.4 Den grønne bevegelsen

Den mye omtalte grønne bevegelsen vokste fram innen den reformistiske religiøse diskursen i perioden fram mot presidentvalget i 2009, da det ble drevet en aktiv kampanje for å få det iranske folket til å bidra med sin stemme under valget. Ironisk nok ble slagordet “hvor er min stemme?”, “*raye-man kojast?*”, brukt av hundretusener av demonstranter i etterkant av valget, da de protesterte mot det de så på som åpenbart valgfusk, og mente at deres stemmer hadde blitt avgitt til ingen nytte. Navnet på bevegelsen stammer fra fargen på tapende presidentkandidat Mousavis valgkampanje, som senere utviklet seg til å definere et bredere lag av opposisjonen.<sup>235</sup> Den politiske kampanjen som startet med et rop om at folk måtte benytte seg av stemmeretten gikk etter hvert over til å bli en kamp for å få presidentvalget annullert, til senere å bli en mer omfattende kamp hvor demonstrantene arbeider for å gjenopprette de sivile rettighetene i den revolusjonære ånden fra 1979. Med utgangspunkt i dagens utvikling av sistnevnte kamp, vil bevegelsens arbeid nødvendigvis bli sterkere jo mer myndighetene slår ned på opposisjonelle og demonstranter.

Presidentkandidatene Mir Hossein Mousavi og Mehdi Karroubi ble etter hvert bevegelsens frontfigurer og blir i tillegg, noe misvisende, omtalt som *opposisjonsledere*. Misvisende av den grunn at opposisjonen i Iran ikke kan ses på som en enhetlig størrelse med et felles budskap og ideologi. Mousavi og Karroubi kan på dette grunnlaget ikke sies å representere opposisjonen som helhet. De kan likevel ses på som frontfigurene for de som går under paraplyen Den grønne bevegelsen. Det er også viktig å understreke at de selv konsekvent nekter å omtale seg selv som ledere, og at de ser på folket, altså sine tilhengere, som lederne av bevegelsen.<sup>236</sup>

Tilhengerne av Den grønne bevegelsen er som et tverrsnitt av det iranske samfunnet, med base i rike og fattige, rurale og urbane, unge og eldre mennesker. Det som gjør bevegelsen spesiell, er at den består av en stor gruppe mennesker som samles rundt prinsipper for hva de er *mot*, heller enn hva de er *for*. Motstanden mot president Ahmadinejad og det påståtte valgfusket i 2009 er kjernesaken som er samlende for medlemmene. Professor Ansari hevder derimot at Den grønne bevegelsen verken handler om valg eller demokrati, men heller om religion og strukturene i det politiske maktapparatet med base i Teheran: “What we do know [...] is that the Green Movement is not simply about elections or issues of democracy, it is

---

<sup>235</sup> Vienna Review, “Iran’s Green Movement”, <http://67-23-10-220.static.slicehost.net/special-reports/iran-s-green-movement-4004.html>, 01.07.2010, (Oppsøkt 10.04.11)

<sup>236</sup> The Guardian, “Iran Opposition leader Mousavi ‘ready to die’ for reform”, 01.01.2010, <http://www.guardian.co.uk/world/2010/jan/01/iran-mousavi-ready-to-die> (Oppsøkt 28.03.11)

more fundamentally about religion and the nature of government in Iran, which is practicing a perversion of the Islamic doctrine, and thus affects the country and its population on a religious level more than any other.”<sup>237</sup> Dette kan sies å stemme mer i slutten av 2010 enn det gjorde etter valget i 2009, ettersom bevegelsen har endret og utvidet sitt nedslagsfelt for kritikk. Ved at bevegelsen ikke har en grunnleggende idé om hva de jobber *for*, blir den derimot lite dynamisk og er ikke i stand til å gi et reelt alternativ til dagens iranske styre, da den ikke har gjennomarbeidede politiske prinsipper å presentere for folket.

Fremstillingen av opposisjonen som en helhetlig og ofte sekulær størrelse i vestlige medier er viktig å nyansere. Den grønne bevegelsen, og reformbevegelsen generelt, består av de som ønsker en endring i det eksisterende politiske systemet. De ønsker derimot ikke nødvendigvis å fjerne de eksisterende politiske strukturene, men heller gjennomføre reformer av dem:

None of the candidates in the election were arguing for an overthrow of the system. At most they were arguing for its redefinition and redirection, the logical extension of debates that have galvanized the evolution of the Islamic Republic for much of its existence. If one looked hard enough, one would always find the disgruntled and disaffected. But it is one thing to dislike the Islamic Republic for much of its existence; it is another to translate that into deliberate political action to undermine it.<sup>238</sup>

Selv om protestene ikke har ført til en tydelig endring i de politiske strukturene, kan man likevel argumentere for at Den grønne bevegelsen har vunnet små seire. At bevegelsen fortsatt eksisterer, selv etter at kaoset etter valget i 2009 roet seg, betyr at saken fortsatt har sterk støtte i befolkningen og at moralen ikke svinner til tross for myndighetenes stadige forsøk på å kneble opposisjonen. Selv hevder regimet til tider at det ikke finnes noen opposisjon, og at Den grønne bevegelsen ikke eksisterer. Andre ganger påstår de derimot at bevegelsen er initiert og støttet av utenlandske krefter som ønsker å involvere seg i Irans innenrikspolitik.<sup>239</sup> Det er viktig å anerkjenne at den iranske opposisjonen har fått tilbake troen på at det nytter å engasjere seg politisk, og at man ikke oppnår endring gjennom maktesløshet og politisk apati. Saïd Amir Arjomand omtaler i sin bok begreper ”integrative revolution”, som innebærer en eksplosjon av politisk mobilisering og deltagelse. Der arbeidet for politisk mobilisering avsluttes, vil nødvendigvis den politiske deltagelsen bli

---

<sup>237</sup> Vienna Review, “Iran’s Green Movement”

<sup>238</sup> Ansari, *Crisis of Authority*, 53

<sup>239</sup> Foreign Policy, “Think again: Iran’s Green Movement”, 06.01.2010, [http://www.foreignpolicy.com/articles/2010/01/06/think\\_again\\_irans\\_green\\_movement?page=0,0](http://www.foreignpolicy.com/articles/2010/01/06/think_again_irans_green_movement?page=0,0) (Oppsøkt 28.03.22)

betydelig mindre. Samtidig vil den sosiale basen for reform være større en før den opprinnelige mobiliseringen.<sup>240</sup>

#### 5.4.1 Kritikk av og utfordringer for bevegelsen

Kritikere av bevegelsen hevder at det iranske regimet ville beholdt formen det har i dag dersom Mousavi eller Karroubi hadde vunnet presidentvalget og kommet til makten i 2009. Journalisten Shirin Sadeghi hevder i artikkelen ”Iran’s Green Movement Lie” (2011), at lederne av bevegelsen kun er politikere hvis tidligere venner fra revolusjonens dager har gjort det vanskelig for dem å komme til makten. Hun omtaler dem som moralsk kompromitterte, slik “alle deler av det etablerte styret i Iran er”.<sup>241</sup> Hun er i samme artikkel kritisk til den generelle oppfatningen av at alle opposisjonelle i Iran faller inn under Den grønne bevegelsens paraply: Sadeghi hevder at flertallet av de millioner av mennesker som har protestert i Iran siden valget ikke bryr seg om den grønne fargen eller bevegelsen, men at de bare ønsker endring; hvilken som helst endring av dagens eksisterende regime og styresett. En omfattende kritikk går på oppbyggingen av og gjennomføringsevnen til Den grønne bevegelsen. Siamack Baniamari sammenligner i sin artikkel “Why the Green Movement is Doomed” (2010) bevegelsen med et prosjekt, hvor han presenterer etablerte prinsipper for at et hvilket som helst prosjekt skal kunne lykkes. Disse prinsippene består blant annet av at det endelige målet må være definert; et team må etableres for å sikre gjennomføringen; det må utarbeides en klar strategi; og prosessen må utføres av en tydelig leder. Baniamari hevder ayatollah Khomeini hadde alle disse prinsippene på plass da den islamske revolusjonen ble gjennomført i 1979, men at de i stor grad mangler for at man skal kunne få gjennom store endringer med dagens opposisjon: Det eksisterer ikke et etablert og klart lederskap med bred støtte, det nærmeste man kommer finner man hos Mousavi og Karroubi. Disse har verken karismaen til Khomeini eller de klare visjonære kvalitetene han hadde. Videre finnes det ingen klar tanke om hva de ønsker å gjennomføre av reformer, eller hvordan de skal oppnå. Viktigst av alt, ifølge Banimari, er det at bevegelsen ikke har et klart mål med sitt arbeid: Han konkluderer med bemerkningen om at “passion alone will not achieve goals”.<sup>242</sup> Med dette sier han at den sterke oppslutningen rundt bevegelsen og følelsene den mobiliserer er viktig, men at det i seg selv ikke er nok for å få til en omveltning av de politiske institusjonene.

---

<sup>240</sup> Arjomand, *After Khomeini*, 112

<sup>241</sup> The Huffington Post, “Iran’s Green Movement Lie”, 20.02.2011, [http://www.huffingtonpost.com/shirin-sadeghi/irans-green-movement-lie\\_b\\_825737.html](http://www.huffingtonpost.com/shirin-sadeghi/irans-green-movement-lie_b_825737.html) (Oppsøkt 28.03.11)

<sup>242</sup> Iranian.com, “Why the Green Movement is doomed”, 30.01.2010, <http://www.iranian.com/main/2010/jan/why-green-movement-doomed> (Oppsøkt 01.04.11)

#### 5.4.2 En fremstilling av bevegelsens politiske mål

Det nærmeste man kommer et politisk manifest for bevegelsen er utarbeidet av Abdolkarim Soroush. I samarbeid med fire andre eksiliranere<sup>243</sup> har han utarbeidet og tydeliggjort bevegelsens ti viktigste mål. De presenterer ingen krav om å avsette Khamenei som øverste leder eller å fjerne embetet som sådan, men President Ahmadinejads avgang kreves i det første punktet, samtidig som at behovet for et nytt og rettferdig presidentvalg fremmes:

Resignation of Mr. Mahmoud Ahmadinejad [as the president] and holding a new presidential election under the supervision of neutral organs; abolish the vetting process of candidates [by the Guardian Council] and formation of an independent election commission that includes the representatives of the opposition and protestors, in order to draft the rules and regulations for holding free and fair elections.<sup>244</sup>

De ti punktene ble offentliggjort 3. januar 2010, kun dager etter at Mousavi selv hadde presentert lignende krav.<sup>245</sup> Mousavi var ikke like eksplisitt i kravet om annullering av valgresultatet, men hadde en mer dialogisk tilnærming til problematikken enn Soroush, som i kraft av sin eksiltilværelse kunne tillate seg en sterkere tydeliggjøring av kravene. Mousavis uttalelse kan summeres i sitatet:

On 1 January, Mousavi gave five proposals for ending the current unrest. These include accountability of the administration, transparent election laws, release of all political prisoners, freedom of press and recognition of people's rights. Supreme leader Ayatollah Ali Khamenei and his protégé Ahmedinejad will have to accommodate the demands of the protestors if the current regime has to survive. If the Movement continues and hardens Khamenei may have to abandon Ahmedinejad for the sake of the Islamic Revolution.<sup>246</sup>

Mohsen Rezai, den konservative utfordreren til Ahmadinejad i presidentvalget i 2009, foreslo i ettertid at myndighetene skulle lytte til kravene, som han omtalte som "konstruktive".<sup>247</sup> Uttalelsen er med på å understreke de store splittelene som eksisterer blant makthaverne i Iran, ved at de er tydelig uenige i hvordan man best håndterer den økende misnøyen i landet.

---

<sup>243</sup> Den geistlige dissidenten Mohsen Kadivar; den tidligere parlamentarikeren og minister for islamsk veiledning Ayatollah Mohajerani; journalist Akbar Ganji og Abdolali Bazargan, en islamsk tenker og sønn av tidligere statsminister Bazargan.

<sup>244</sup> The Christian Science Monitor, "The Goals of Iran's Green Movement", 06.01.2010, [http://www.csmonitor.com/Commentary/Global-Viewpoint/2010/0106/Abdolkarim-Soroush-The-goals-of-Iran-s-Green-Movement/\(page\)/3](http://www.csmonitor.com/Commentary/Global-Viewpoint/2010/0106/Abdolkarim-Soroush-The-goals-of-Iran-s-Green-Movement/(page)/3) (Oppsøkt 28.02.11)

<sup>245</sup> Al Jazeera, "Mousavi urges end to Iran Crackdown", 01.01.2010, <http://english.aljazeera.net/news/middleeast/2010/01/201011133930845897.html> (Oppsøkt 02.07.11) og The Green Voice of Freedom, "Mousavi releases Green Movement Charter", 17.06.2010, <http://en.irangreenvoice.com/content/2083>, (oppsøkt 04.04.2012)

<sup>246</sup> The Daily Star, "The Green Movement of Iran", 08.01.2010, <http://www.thedailystar.net/newDesign/news-details.php?nid=120879> (Oppsøkt 28.03.11)

<sup>247</sup> Foreign Policy, "Think again Iran's Green Movement"



Rafsanjani skal på sin side ha uttalt at det ikke eksisterer en maktkamp i Iran.<sup>248</sup> Uttalelsen kom kort tid etter valget, og viser hvordan Rafsanjani, til tross for sin plassering innen den reformistiske diskursen, i stor grad støtter opp om de politiske strukturene.

## 5.5 Den sekulære modernistiske diskursen

Den tredje diskursen Kamrava opererer med vokste kraftig i kjølvannet av valget i 1997, da reformistiske Mohammad Khatami ble valgt til president. En rekke medlemmer var til å begynne med støttende til de revolusjonære visjonene i kjølvannet av 1979, men etter som staten utviklet seg, gjorde også en rekke av dens støttespillere det. Et ekstra stort spillerom for reformister under Khatami ga grobunn for utviklingen av den sekulære retningen.

Diskursen står på de fleste områder i sterk opposisjon til regimet, noe som bidrar til at medlemmene er nødt til å delta i samfunnsdebatten på andre områder og premisser enn gjennom å prøve å påvirke direkte politisk. Regimet slår hardt ned på sine politiske motstandere, og spesielt de som utfordrer doktrinen om *velayat-e faqih* – som er definerende for de som fremmer en sekulær stat. Historien viser at de i større grad har vist seg å være intellektuelle som har fremmet sine ideer skriftlig – noe som har bidratt til store mengder litteratur som omhandler Irans moderne og sekulære framtid. Det de diskuterer er i all hovedsak modernitet og dens følger: Hva er det, hvilke sosiale og politiske konsekvenser fører den med seg, og hvilke forklaringer finnes for å forklare dens fravær fra den iranske politiske debatten?<sup>249</sup> Som navnet tilsier er det konseptene modernisme og sekularisme som definerer den siste politiske diskursen. For flertallet av tilhengerne er de to størrelsene gjensidig avhengige av hverandre, samtidig som de også er utfyllende.

Kamrava skriver i sin bok at det ikke finnes noe *absolutt* i det moderne, når det kommer til verdier. I forlengelse av det hevder han at de store normative rammeverkene ikke har monopol på sannhet – slik regimet hevder religionen har i Iran. Rasjonaliteten som kommer med moderniteten skyver religionen på sidelinjen, hevder Kamrava, som siterer den iransk-amerikanske historikeren Abbas Milani.<sup>250</sup> Det er dette de sekulære modernistene ønsker skal skje i Iran i dag, ved at religionens rolle i statsapparatet skal nedtones, og helst fjernes. Det eneste som skal være absolutt i et moderne samfunn er tilstedeværelsen av kritikk, hvor frie,

---

<sup>248</sup> NRK.no, "Rafsanjani benekter maktkamp i Iran", 26.07.2009, <http://nrk.no/nyheter/verden/1.6709052> (Oppsøkt 15.03.11)

<sup>249</sup> Kamrava, *Iran's Intellectual Revolution*, 173

<sup>250</sup> Kamrava, *Iran's Intellectual Revolution*, 182

åpne valg skal være med på å styre samfunnets utvikling i retning av hva folkeviljen tilsier. Skal den kunne introduseres i landet, trenger Iran en egen fortolkning av modernitet. Moderniteten har vært kritisert av den grunn at den har blitt sett på som et vestlig produkt, og har siden revolusjonen blitt sterkt motarbeidet av konservative krefter i landet. Målet for modernistene er at Iran blir en nasjon som er sikker på sin identitet og sine røtter, samtidig som at det utvikles en nasjon som er åpen for positiv påvirkning utenfra.<sup>251</sup>

## 5.6 Alternative inndelinger

Kamrava er ikke den eneste som har forsøkt å rydde opp i det uoversiktlige politiske landskapet i Iran. Mehdi Moslem introduserer en rekke alternative inndelinger av politisk aktive i sin bok *Factional Politics in Post-Khomeini Iran* (2002), samtidig som han forklarer betegnelser og uttrykk som Kamrava ikke gir en like omfattende innføring til. Moslems inndeling er ikke dekkende for å beskrive dagens situasjon, da han i større grad setter reformister og konservative i samme bås: “As a rule, however, the conservatives and reformers were categorized as one camp: right/moderate/conservative/pragmatic.”<sup>252</sup> Dette kan ses som et resultat av at hans inndelinger er noe eldre enn Kamravis, og er satt før Ahmadinejads presidentperioder, hvor henholdsvis den reformistiske fraksjonen vokste seg sterkere gjennom en tydelig opposisjon, samtidig som de politiske diskursene ble klarere med Ahmadinejad som president. Moslem underbygger skillene mellom fraksjonene ved å vise til ulikheter i synet på økonomi og utenrikspolitikk heller enn på synet på statens rolle, slik Kamrava gjør, og som er mer relevant for oppgavens problemstilling.

En av inndelingene som presenteres i Moslems bok, er utarbeidet av professor Bahman Baktiari, som på begynnelsen av 1990-tallet delte fraksjonene inn i grupperingene venstre/hardliner (som støttet Mousavi), moderat/pragmatisk (som støttet Rafsanjani) og de konservative (som støttet Azari-Qomi). Denne inndelingen utelater helt de moderne sekulære, som er en av hovedgruppene i Kamravas kategorisering, og som har vært en voksende gruppe siden 1989, til tross for at de ikke har en reell politisk innflytelse under dagens regime. Et annet problem ved denne inndelingen er at Mousavis tilhengere havner i samme båt som politiske hardlinere, som i dag assosieres med president Ahmadinejad. En bedre inndeling kommer fra journalisten Behzad Nabavi, som i 1994 og 1995 skrev en rekke artikler i den venstreorienterte iranske avisen *Asr- e Ma*, hvor han prøvde å redefinere landets politiske

---

<sup>251</sup> Kamrava, *Iran's Intellectual Revolution*, 183

<sup>252</sup> Moslem, *Factional Politics in Iran*, 91

fraksjoner. Nabavis fremste poeng var å vise hvordan de ulike fraksjonene hadde utviklet distinkte fløyer også innad. Til høyre så han et tydelig skille mellom de konservative og de som var Rafsanjani-vennlige. Splittelsen kom over de to fløyenes oppfatning av *fiqh* og av landets økonomistyring. Nabavis nye beskrivelse av de to var *det tradisjonelle høyre* og *det moderne høyre*. Han viser også til at det i 1992 hadde vokst fram en ny fløy på venstresiden; *det nye venstre*. Nabavi beskriver denne gruppen som en rar blanding av unge ideologer både fra venstre og høyre, som så på seg selv som forsvarere av prinsippene bak *velayat-e faqih*. I retrospekt ser man at utviklingen av denne grupperingen har utviklet seg i en retning som best kan beskrives som ny-fundamentalistisk.<sup>253</sup>

I artikkelen "Iran: A Revolutionary Republic in Transition" (2012), redigert av Rouzbeh Parsi, fremholder forfatterne at det fraksjonsbaserte politiske systemet i Iran vil bestå, men at de dynamiske inndelingene igjen vil endre seg med tiden.<sup>254</sup> De vurderer to blokker som de som konkurrerer om innflytelse i det iranske politiske landskapet i dag: Prinsipalister (*usulgarayan/principlists*) og reformister. Førstnevnte kan oversettes til Kamravas religiøst konservative fraksjon. Prinsipalistene kan ifølge artikkelforfatterne deles inn i henholdsvis *hardlinere*, *tradisjonelle konservative* og *pragmatikere*. Blant disse finnes det en felles grunnleggende og avgjørende enighet om at øverste leder-embetet må bestå, samtidig som at de er lojale til revolusjonens prinsipper og det politiske systemet som ble opprettet. Innad er de derimot uenige om hvordan den statlige økonomien skal styres og hvordan de skal forholde seg til stadig sterkere press fra utlandet. I tillegg har de ulike syn på hvordan man skal håndtere den differensierte opposisjonen.<sup>255</sup> Reformistene er som tidligere forklart en noe udefinert gruppe mennesker som ønsker endring av det eksisterende systemet. De bygger på de anti-autoritære følelsene man så rundt revolusjonen, med en tydelig respekt for menneskerettigheter og rettssikkerhet. Utfordringen for reformistene er å avgjøre hvorvidt de ønsker å delta i de etablerte politiske prosessene, og på den måten legitimere systemet slik det foreligger, eller om de skal redusere sin kamp til politisk aktivisme. Khamenei møter nå stadig sterkere krav fra landets hardlinere om å marginalisere alle former for opposisjon; det være seg restene av Den grønne bevegelsen så vel som av pragmatiske, moderate ledere, som Rafsanjani. Dersom han ikke klarer å berolige hardlinerne og gjøre det politiske landskapet

---

<sup>253</sup> Moslem, *Factional Politics in Iran*, 92-93

<sup>254</sup> Parsi (red), "Iran: A Revolutionary Republic in Transition", 31

<sup>255</sup> Parsi (red), "Iran: A Revolutionary Republic in Transition", 31

mindre polarisert, blir Khamenei nødt til fortsatt å forholde seg til et dysfunksjonelt og lite effektivt politisk system.<sup>256</sup>

### **Eksempelet Rafsanjani**

De ulike inndelingene kommer i stand som følge av en stadig utvikling i det fraksjonsinndelte politiske landskapet. Et av problemene med slike inndelinger er at de framstår som statiske, og ikke favner til dels radikale endringer i det politiske ståstedet hos enkeltindivider. Tidligere president Rafsanjanis (1989-1997) politiske historie illustrerer dette godt: Rafsanjani var en av Khomeinis studenter i Qom og senere alliert under revolusjonen, og var en av de som sterkest argumenterte for Khameneis kvalifikasjoner for øverste leder-embetet.<sup>257</sup> Rafsanjani har ført en pragmatisk politikk, spesielt med tanke på økonomi og mulig kontakt med vestlige land. I tiden etter Khatamis presidentperiode (1997-2005) har Rafsanjani hatt et skifte også i reformvennlig retning, spesielt som følge av hans konfrontasjoner med Ahmadinejad siden 2005. Samtidig var det et brudd i hans politiske tilhørighet etter parlamentsvalget i 2000, da han nektet å ta plassen han hadde blitt valgt til, etter at myndighetene ønsket omtelling av stemmene.<sup>258</sup> I 2009 støttet han Mir Hossein Mousavis presidentkandidatur, samtidig som han tok klar avstand fra Ahmadinejads kampanje for å gjenvelges som president.<sup>259</sup> Etter valget holdt han seg lenge nøytral til de voldsomme demonstrasjonene som oppsto, før han i juli samme år holdt en tale i Qom hvor han kritiserte myndighetenes bruk av makt og vold mot protestantene: "All of us – the establishment, the security forces, police, parliament and even protestors – should move within the framework of law. We should open the doors to debates. We should not keep so many people in prison. We should free them to take care of their families."<sup>260</sup>

Rafsanjani tok etter hvert tydelig avstand fra hvordan regimet han selv har vært med på å etablere utøver sin makt. Skiftet viser hvordan Rafsanjani, spesielt gjennom sin liberale, markedsøkonomiske politikk, har gjennomgått en endring i politisk tilhørighet. Det vil i dag være mer riktig å si at han tilhører den religiøst reformistiske diskursen heller enn den

---

<sup>256</sup> Parsi (red), "Iran: A Revolutionary Republic in Transition", 39

<sup>257</sup> Sadjadpour, "Reading Khamenei", 6

<sup>258</sup> Arjomand, *After Khomeini*, 97

<sup>259</sup> The New York Times, "Former President at Center of Fight Within Political Elite", 21.06.2009, <http://www.nytimes.com/2009/06/22/world/middleeast/22rafsanjani.html> (Oppsøkt 24.10.2011).

<sup>260</sup> Campaign Against Sanctions and Military Intervention in Iran, "Rafsanjani backs tolerance, dialogue", 17.07.2009, <http://www.campaigniran.org/casmii/index.php?q=node/8274>, (Oppsøkt 24.10.2011)

religiøst konservative.<sup>261</sup> Rafsanjanis eksempel er ikke enestående. Også Karroubi, som i dag regnes som en av frontfigurene i reformbevegelsen, gikk fra å være en radikal geistlig under revolusjonen, til å stå i opposisjon til myndighetene. Han mistet sitt sete i parlamentsvalget i 1996, og utviklet seg i reformistisk retning da han mistet sin politiske posisjon.<sup>262</sup>

---

<sup>261</sup> For en utgreiing av Rafsanjanis økonomiske politikk, se blant annet Brumberg, *Reinventing Khomeini* og Keddie, *Modern Iran*.

<sup>262</sup> Arjomand, *After Khomeini*, 97

# Kapittel 6

## Khameneis politisering av embetet

---

### 6.1 Ulik lederstil – samme innhold

Etter at ayatollah Khomeini døde i 1989, ble Ali Khamenei utnevnt som øverste leder i Iran. Til tross for likheten i etternavn er de to representanter for to ulike lederstiler, og Khamenei kan på mange måter sies å være en svak skygge av sin karismatiske forgjenger. Presidentene Rafsanjani, Khatami og Ahmadinejad har utad framstått som tydelige frontfigurer for det iranske regimet, der Khamenei selv har holdt en lav internasjonal profil. Dette vises gjennom et søk på Google, som genererer 9 520 000 treff på Khamenei, mot hele 38 500 000 treff på nåværende president Ahmadinejad.<sup>263</sup>

Da grunnloven skulle endres i 1989, forsøkte Khamenei å tillegge øverste leder-embetet større innflytelse, da han foreslo at grunnloven skulle speile de ansvarsområdene Khomeini hadde hatt, og øverste leder skulle gis absolutt makt nedfelt i grunnloven.<sup>264</sup> Så lenge Khomeini var i live la hans avgjørelser gjennom en rekke *fatwaer* og befalinger grunnlaget for landets lovverk, til tross for at alle hans uttrykk for makt ikke var offisielt anerkjent.<sup>265</sup> Mange formidlet sin skepsis til endring av ansvarsområdene: Mehdi Karroubi mente at en slik endring ville være skadelig, siden ”the gap between Khomeini and anyone who followed him would be great”. Det var nemlig en utbredt forventning om at ingen ville klare å fylle landsfaderens sko. Ayatollah Jannati mente på sin side at det ville være å gå mot islamske interesser dersom *faqihens* absolutte makt ble understreket i grunnloven. Andre, mer Khamenei-vennlige, argumenterte derimot for utvidede fullmakter: ”The fact that Khamenei was not ’a source of imitation’ must not be taken to mean [...] that Khamenei’s powers should be limited.”<sup>266</sup> I kontrast til sin etterfølger, ble Khomeini oppfattet som legemliggjøringen av revolusjonen, en posisjon som ikke lot seg overføre til Khamenei.<sup>267</sup> Som øverste leder er likevel Khameneis konstitusjonelle autoritet ubestridt. Han kontrollerer rettssystemet, militæret og statlige medier, samtidig som at han har kontroll over et av landets

---

<sup>263</sup> Søk gjort 10.03.2012 på google.com

<sup>264</sup> Khomeini sto over staten og hadde kontroll på alle dens grener. Schirazi, *The Constitution of Iran*, 297

<sup>265</sup> Schirazi, *The Constitution of Iran*, 297

<sup>266</sup> Schirazi, *The Constitution of Iran*, 77

<sup>267</sup> Schirazi, *The Constitution of Iran*, 79

mest innflytelsesrike institusjoner; Vokterrådet. I tillegg har han de facto kontroll over hvordan landets oljeinntekter brukes, i en hovedsakelig statsstyrt iransk økonomi.<sup>268</sup>

Karim Sadjadpour skriver i sin artikkel ”Reading Khamenei: The World View of Iran’s Most Powerful Leader” (2009), at Iran under Khamenei ikke lenger kan ses på som en islamsk republikk, ettersom strukturene preges av at landet styres av en politisk elite av konservative geistlige og nyrike medlemmer av IRGC – som stadig oppnår sterkere politisk makt.<sup>269</sup> Slik artikkelen viser, er det en ledende holdning at det er nettopp IRGC som står som sikkerhet for Khameneis posisjon på topp, da garden stadig befester sin sterke stilling i Iran, både politisk og økonomisk. Khamenei regnes av flere som ”the weak link in the chain for the governing elite”, og er der han er i dag takket være sine allierte som støtter opp om han for å sikre sin egen plass i maktens korridorer.<sup>270</sup>

### 6.1.1 Khameneis bakgrunn

Khamenei ble født i 1939, i Mashad nordøst i Iran, en av de helligste byene i shia-islam.<sup>271</sup> Han var den nest eldste av til sammen åtte søsken, og vokste opp under enkle kår. Fra han var fem år gammel studerte han religion i hjembyen, med korte studieopphold i Najaf og Qom. På begynnelsen av 1960-tallet ble han undervist av den da relativt ukjente Khomeini i Qom – i perioden hvor Khomeini og hans politikk gjennomgikk en tydelig radikaliseringsprosess. Khamenei knyttet i perioden tette bånd også til ayatollah Rafsanjani og ayatollah Mohammad-Taqi Mezbah Yazdi (f. 1934), som begge skulle vise seg å bli viktige støttespillere for Khomeini i opptakten til revolusjonen. Slik som med andre politiske aktive geistlige, ble også Khamenei arrestert av SAVAK en rekke ganger i tiårene som ledet fram til revolusjonen. Han satt lengre perioder i isolat, og samtidig ble han også utsatt for omfattende tortur i fengsel. I tiden før revolusjonen ble han sendt i eksil til provinsen Sistan-Baluchistan, sørøst i landet. Perioden la grunnlaget for hans hat mot Israel og USA, som følge av at landene skal ha deltatt i trening og opplæring av nettopp det fryktede SAVAK.<sup>272</sup>

Som takk for sin lojalitet ble Khamenei tildelt flere viktige posisjoner i regjeringen etter revolusjonen. I 1980 ble han utnevnt til forsvarsminister, og fikk etter hvert ansvaret for IRGC under krigen mot Irak. Senere fikk han også posisjonen som bønneleder ved

---

<sup>268</sup> Sadjadpour, ”Reading Khamenei”, 7

<sup>269</sup> Sadjadpour, ”Reading Khamenei”, vii

<sup>270</sup> Ansari, *Crisis of Authority*, 85

<sup>271</sup> Mashad, med sine omtrent 2,5 millioner innbyggere, er byen hvor den åttende Imam Reza er gravlagt. Helgengravene inkluderer blant annet verdens største moské.

<sup>272</sup> Sadjadpour, ”Reading Khamenei”, 4

fredagsbønnen i Teheran – en meget innflytelsesrik stilling. Fra 1981 til Khomeinis død i 1989 fungerte han som president, mens stillingen fortsatt var noe mer symbolsk enn den ble etter en rekke grunnlovsendringer rundt embetet i 1989. I 1981 ble Khamenei utsatt for et attentat utført av Mojahaedin-e Khalq,<sup>273</sup> som hadde plassert en bombe i en kassettspiller som eksploderte under en pressekonferanse hvor Khamenei deltok. Han mistet da bevegeligheten i høyrearmen.<sup>274</sup>

Blant Khameneis kritikere råder det en generell oppfatning av at han er mindre kvalifisert som Irans leder enn det hans forgjenger var. Spesielt gjelder dette i posisjonen som Irans religiøse leder. Allerede i innsettelsestalen understreket Khamenei først og fremst sin rolle som etterfølger, da han brukte store deler av taletiden på å hylle Khomeini og hans prestasjoner, og på å forsikre publikum om at han ønsket å følge i den avdødes fotspor – heller enn å gå sine egne. I denne talen omtalte han seg selv som underkvalifisert for stillingen, og som en lavtstående geistlig.<sup>275</sup> Han skal ha brukt hendelser i sin barndom som unnskyldning for at han aldri har nådd samme religiøse kvalifikasjoner som Khomeini: Som student måtte han i en periode avbryte sine studier i Qom for å reise hjem til Mashad for å ta seg av sin syke far.<sup>276</sup> Mange sitter med et inntrykk av at Khamenei er usikker som følge av mangler når det kommer til sin religiøse utdanning. Han har i liten grad utviklet egen politikk, men baserer seg heller på Khomeinis ideer, samtidig som at han støtter seg på et omfattende nettverk av støttespillere. Disse utnytter til en viss grad øverste leders posisjon for å fremme egne interesser. Problemet ved dette er at Khamenei i liten grad klarer å tilpasse seg endringer i samfunnet, og til rådende holdninger i folket. Khamenei omtales i dag av flere som en skapmodernist. Blant annet skal han jevnlig ha poesisamlinger på sitt kontor, hvor regimevennlige poeter fremfører sine dikt for Khamenei, som igjen kommer med personlige kommentarer.<sup>277</sup> Andre omtaler han som en dypt religiøs mann med rigide ideologiske holdninger, hvis politikk stammer fra de euforiske følelsene tilhørende revolusjonen i 1979.<sup>278</sup>

---

<sup>273</sup> En militant radikal opposisjonsgruppe som var bidragsytere til at revolusjonen ble gjennomført. Er i dag stemplet som en terroristgruppe av det internasjonale samfunn.

<sup>274</sup> Sadjadpour, "Reading Khamenei", 5

<sup>275</sup> Sadjadpour, "Reading Khamenei", 6-7

<sup>276</sup> Sadjadpour, "Reading Khamenei", 4

<sup>277</sup> Mehdi Khalaji, "Apocalyptic Politics: On the Rationality of Iranian Politics", (Washington: The Washington Institute for Near East Policies, 2008), <http://www.washingtoninstitute.org/templateC04.php?CID=286> (Oppsøkt 01.02.2012), 19

<sup>278</sup> Sadjadpour, "Reading Khamenei", 1



### 6.1.2 Khamenei om påvirkning fra Vesten

Khamenei ser det som svært viktig å verne om den islamske og iranske kulturarven. Han frykter sterkt vestlig kulturpåvirkning, spesielt fra USA. Denne frykten har nok vært mer reell enn frykten for et militært angrep, spesielt fram til det iranske atomprogrammet havnet høyt på den internasjonale politiske agenda på 2000-tallet. I en tale i 2005, skal Khamenei ha omtalt den kulturelle påvirkningen fra Vesten som ”postmoderne kolonialisme”, og understreket at vi nå befinner oss i en postmoderne æra hvor vestlige land har erstattet den klassiske kolonialiseringen med kolonialisering av kultur. Han mener avgjort at USA har en plan om å bryte ned det islamske systemet i Iran, noe han sammenligner med planene USA skal ha hatt for å styrte det sovjetiske regimet under Den kalde krigen.<sup>279</sup> Videre er Khamenei overbevist om at USA sponser iranske separatistgrupper i iransk Baluchistan og Kurdistan for å skape intern uro i landet. Det samme kan sies også om iranske interesser i andre land, som deres omfattende sponning av Hezbollah i Libanon og støtten til palestinske saken.

I likhet med sin forgjenger, ser Khamenei på islamsk ideologi som en kilde til Irans styrke og plass i regionen og verden. Visjonene hans kan oversettes til en type ”islamsk sosialisme”, hvor det grunnleggende målet for den iranske staten er rettferdighet. I en tale i 1999 uttalte øverste leder at ”[w]hat Islam pursues is economic development and prosperity for all social strata based on social justice”. Samtidig tar han avstand fra sosialisme slik den ble utviklet i Sovjetunionen, og understreker at det ikke kan settes likhetstegn mellom marxisme og islam. Uttalelsene følger Khomeinis linje, med utgangspunkt i tradisjonelle shia-muslimske doktriner om rettferdighet. Khamenei har, om enn kun teoretisk, et brennende ønske om alle iranere skal behandles som likemenn, uten noen form for diskriminering. Han kritiserer derfor det dype skillet mellom rike og fattige i vestlige land, samtidig som han mener det er større likheter mellom ulike sosiale grupperinger i det iranske samfunnet. Ifølge Karim Sadjadpour hevder Khamenei at det islamske politiske prosjektet som ble etablert av Khomeini er vellykket. Dette i motsetning til det han i vestlige land omtaler som en negativ utvikling som følge av individenes krav på rettigheter og kapitalismens økonomiske utvikling.<sup>280</sup>

Religionssosiolog Pål Repstad understreker at det viktigste maktmiddelet for ledere i religiøse organisasjoner, er å skape mening og tro på felles mål. For Khomeini var dette en relativt enkel oppgave, ettersom det var sterk misnøye i folket mot sjahen og hans egenrådige styre, og denne motstanden mot sjahen bidro til å samle folket. For Khameneis del er det ikke et

---

<sup>279</sup> Sadjadpour, ”Reading Khamenei”, 18

<sup>280</sup> Sadjadpour, ”Reading Khamenei”, 9

tydelig felles mål å spille på i det iranske folket. Han har forsøkt å skape en felles ytre fiende i Vesten og Israel, hvor han spesielt vektlegger den omtalte kulturpåvirkningen. I en tale i Qom i 2010, uttalte Khamenei at ”the ‘enemy’, including ‘mercenaries and lackeys inside the country’ – had since the 1960s targeted faith in God, and later loyalty to the Islamic regime through ‘promiscuity’ and ‘fake mysticism’ and ‘promoting different ideas’”.<sup>281</sup> Slike forsøk på å samle iranerne har derimot ikke vært vellykket for Khamenei, ettersom spesielt de unge søker mot Vesten nettopp som et resultat av regimets maktmisbruk. Khamenei inkluderer også opprørere i Iran i sitt fiendebilde, og har etter valget i 2009 rettet tungt skyts spesielt mot Mousavi og Karroubi. Repstad kommenterer at det er et svakt maktmiddel Khamenei her benytter seg av. Det fungerer sjelden i samfunn hvor impulsene utenfra er mange, og hvor det er mulig å melde seg ut av det religiøse samfunnet, hvor deltagelse er normen.<sup>282</sup>

## 6.2 Veien til makten – Montazeris erstatning

For å forstå Khameneis lederskap er det avgjørende å vurdere hvordan han klatret på den religiøse rangstigen og nådde posisjonen som øverste leder. Khamenei var i utgangspunktet ikke ment som Khomeinis etterfølger, da det var ayatollah Hossein Ali Montazeri som i det lengste var Khomeinis klare kandidat til å overta embetet etter hans død. Geistlighetens misnøye med Montazeri var derimot med på å skyve han ut i kulden etter at han distanserte seg fra den konservative holdningen som rådet. Det er spesielt Khomeinis nærmeste rådgivere som var med på å påvirke avgjørelsen om at Khamenei skulle utpekes som Khomeinis etterfølger. Montazeri ble av Ekspertrådet nevnt som Khomeinis arvtager allerede i 1982, og fikk da tittelen *deputy Supreme Leader*.<sup>283</sup> Han var en ledende *‘marja* og uttalt tilhenger av *velayat-e faqih*, og hadde vært en av Khomeinis mest betrodde rådgivere under revolusjonen. Den indre politiske sirkelen så på Montazeri som en politisk nybegynner, og som en inkompetent byråkrat. Det som ble avgjørende var derimot at Montazeri ble oppfattet som en klar trussel mot andre laverestående geistlige rundt Khomeini, som ikke ønsket seg en utfordrer som var dem religiøst overlegne. Montazeri distanserte seg fra den indre sirkelen

---

<sup>281</sup> The Christian Science Monitor, ”In Qom, Iran’s Supreme Leader Khamenei aims to cement leadership over clerics” (19.10.2010), <http://www.csmonitor.com/World/Middle-East/2010/1019/In-Qom-Iran-s-supreme-leader-Khamenei-aims-to-cement-leadership-over-clerics> (oppøkt 11.03.2010). Mer om Khomeinis besøk til Qom senere i kapittelet.

<sup>282</sup> Pål Repstad, ”Mellom karisma og kontor: Pinseledere i det moderne Norge” i Døving og Thorbjørnsrud, *Religiøse ledere*, 125

<sup>283</sup> Mehdi Khalaji, ”The Last Marja: Sistani and the End of Traditional Religious Authority in Shiism”, (The Washington Institute for Near East Policy: 2006), <http://www.washingtoninstitute.org/templateC06.php?CID=1488>, 21

mot slutten av Khomeinis liv, gjennom sin kritikk av det politiske systemet slik det hadde utviklet seg etter revolusjonen. Han fortsatte å støtte *velayat-e faqih*, men ønsket større folkelig politisk deltagelse, slik at den islamske staten kunne leve opp til sitt navn som republikk. Samtidig gikk han hardt ut mot systematiske brudd på menneskerettighetene, og kritiserte spesielt massehenrettelsene av politiske fanger på den politiske venstresiden i 1988. Khomeini reagerte kraftig på dette, og skrev i et brev til Montazeri at: “since it has become clear to me that after me you are going to hand over this country, our dear Islamic Revolution and the Muslim people of Iran to the liberals [...] you are no longer eligible to succeed me as the legitimate leader of the state”.<sup>284</sup> Maktkampen mellom Khomeini og Montazeri preget Khomeinis siste måneder. Den ble lenge holdt hemmelig, og ble offentliggjort i et brev fra Khomeini til parlamentet først i mars 1989. Khomeini fortalte da at han hadde fratatt Montazeri sine plikter som deputy Supreme Leader.<sup>285</sup> Dette utløste en politisk krise i Iran, ettersom det ikke var noen andre som kunne måle seg med Montazeri og hans politiske og religiøse meritter. Kritikken fra Montazeri var likevel bare toppen av isfjellet når det gjaldt omfanget av kritikk fra innsiden av systemet. En rekke geistlige framholdt urettmessigheter når det kom til Khomeinis holdning til individets uavhengighet, samt regimets legitimitet og autoritet.<sup>286</sup>

### 6.2.1 Avgjørende endringer i grunnloven fra 1979

Grunnloven fra 1979 etablerte en islamsk stat, som la til grunn at statens oppgaver og mål skal utføres i tråd med islamske verdier forankret i *sharia*.<sup>287</sup> Samtidig er den islamske republikken definert som en stat styrt av jurister (*fuqaha*), i overensstemmelse med sure 21:105<sup>288</sup> i Koranen, og ”on the basis of the trusteeship and the permanent Imamate”.<sup>289</sup> Grunnloven legger fram krav om en rekke egenskaper hos den styrende juristen, blant annet at han må være en hederlig, from og engasjert ekspert på islam. I artikkel 110 i grunnloven er øverste leders ansvarsområder lagt fram. Disse går forbi det å skulle ha en rådgivende rolle, men oppfyller heller ikke Khomeinis visjoner om absolutt *velayat-e faqih*. For eksempel er ikke de nedskrevne punktene i nærheten av å dekke det som ble Khomeinis *de facto*

---

<sup>284</sup> Nader, Thaler og Bohandy, “The Next Supreme Leader”, 39

<sup>285</sup> Moin, *Khomeini: Life of the Ayatollah*, 287-290

<sup>286</sup> Rouzbeh Parsi (red), “Iran: A Revolutionary Republic in Transition”, 15

<sup>287</sup> Shirazi, *The Constitution of Iran*, 8-9

<sup>288</sup> “... that My righteous servants will one day inherit the earth.”

<sup>289</sup> Schirazi, *The Constitution of Iran*, 12

myndighetsområder. Det nevnes blant annet ikke i grunnloven at øverste leder skal ha en lovgivende funksjon, eller at han kan utøve juridisk makt.<sup>290</sup>

I grunnloven fra 1979 kommer det fram at lederen ”must hold the religious office of ’source of imitation’ (*marja’-e taqlid*)”, og være kvalifisert til å drive individuell tolkning; *ijtihad*. Dette så lenge den tolvte imam fortsatt er i okkultasjon.<sup>291</sup> Et problem etter Khomeinis oppgjør med Montazeri, var at de som oppfylte grunnlovens krav om at en øverste leder skulle være en *’marja*, gjennomgående ikke hadde politiske kvaliteter som gjorde at de kunne overta embetet. Tre uker etter at Montazeri ble diskvalifisert oppnevnte derfor Khomeini et *Assembly for Revising the Constitution*, som skulle lede arbeidet med å finne en ny og egnet kandidat. Khomeini skal allerede på dette tidspunktet ha ytret at hans nye favoritt som etterfølger var Ali Khamenei. Det faktum at grunnloven slo fast at øverste leder skulle være en *’marja-e taqlid*, kilde til etterfølgelse, sto derimot i veien for å utnevne Khamenei, som på den tiden kun hadde oppnådd den religiøse tittelen *hojjatollah*, som tilsvarer en mellomtittel i det shia-muslimske geistlige hierarkiet.

Løsningen på problemet ble å endre grunnloven slik at kravet om oppnådd *’marja*-status ble frafalt. Khomeini uttalte i forbindelse med fjerningen av kravet at han aldri hadde ment at oppnådd *’marja*-status var nødvendig for *velayat-e faqih*: “Since from the very beginning I was of the opinion and I insisted that the condition of *marja’iyat* [sources of emulation] was not necessary, a righteous or just *mujtahid* who is confirmed by the honorable experts of the whole country will be sufficient.”<sup>292</sup> Dette står i kontrast til hans teori om islamsk styre, hvor det er den *ledende faqihen* som skal styre staten.<sup>293</sup> Khomeini skal ha uttalt på iransk radio at han selv aldri hadde vært forkjemper for at embetet skulle innehas av en med *’marja*-status, men at han derimot ble overtalt av sine rådgivere til å stille dette som krav i grunnloven.<sup>294</sup>

Endringen i 1989 medførte altså at man gikk bort fra det absolutte kravet om oppnådd religiøs status, og reduserte kravene til at det var kunnskap om islamsk rettslære og politisk klarsynthet som skulle være avgjørende for å inneha øverste leder-embetet. Dette viser en klar politisering av grunnlaget for embetet, som i den opprinnelige grunnloven fra 1979 var basert på religiøse prinsipper framfor politiske.<sup>295</sup> Geistlige i Qom rettet som følge av dette kritikk

<sup>290</sup> Schirazi, *The Constitution of Iran*, 12-13.

<sup>291</sup> Schirazi, *The Constitution of Iran*, 12-13

<sup>292</sup> Moin, *Life of the Ayatollah*, 308

<sup>293</sup> Moin, *Life of the Ayatollah*, 293

<sup>294</sup> Moin, *Life of the Ayatollah*, 308

<sup>295</sup> Moslem, *Factional Politics in Post-Khomeini Iran*, 79

mot den nye grunnloven, mens den politiske eliten samlet seg om Khamenei som øverste leder, ettersom han hadde vært avdøde Khomeinis førstevalg. Da Ekspertforsamlingen - det politiske organet som utnevner øverste leder - valgte Khamenei, ble det gjort med 60 mot 14 stemmer.<sup>296</sup>

Ali Meshkini ledet forsamlingen som sto for revurderingen av grunnloven fra 1979. Det viste seg å være en rekke problemer ved arbeidet: Ikke bare stred det mot loven at Khomeini overkjørte Ekspertforsamlingens avgjørelse om å utnevne Montazeri som arvtager, det var også lovstridig at han oppnevnte en forsamling som skulle endre grunnlovens tekst.<sup>297</sup> For virkelig å understreke de juridiske manglene ved Khameneis utnevnelse som øverste leder, må man også se på tidsaspekter ved implementeringen av grunnloven. Ved utnevnelsen av Khamenei var utredningen fortsatt ikke fullført, men forsamlingen så seg nødt til å utnevne noen ved Khomeinis død. Videre var heller ikke avgjørelsen ratifisert gjennom en folkeavstemning, slik det var nedfelt krav om i grunnloven fra 1979.<sup>298</sup>

Nettopp denne prosessen ved valg av øverste leder ble endret: Folket skulle ikke lenger kunne direkte velge øverste leder, slik det hadde vært beskrevet i grunnloven fra 1979, hvor det sto at han skulle velges gjennom umiddelbar og direkte anerkjennelse fra folket. Etter endringene i 1989 skal øverste leder i stedet utnevnes av Ekspertforsamlingen, som igjen er valgt av folket, altså et indirekte valg. Problemet med dette valget er at alle kandidatene til Ekspertrådet er nøye utvalgt av Vokterrådet, som igjen består av en rekke geistlige som er utnevnt av regimet – og som opererer innenfor den konservative diskursen. Dette er i seg selv skadelig for embetets legitimitet, ettersom valget av øverste leder ikke lenger eies av folket.

### 6.2.2 Klatring på den religiøse rangstigen

Khamenei fikk sin status som *mujtahid* først etter at han allerede var valgt som øverste leder. I religiøs rang vil *mujtahid* tilsvare at man tituleres som ayatollah. Dette skjedde til tross for at Khamenei på egen hånd kun hadde oppnådd tittelen *hojjatollah*, som ikke innehar kvalifikasjoner til å utføre *ijtihad*. Dette kommer først med nevnte *mujtahid*-status. Allerede samme kveld som han ble utnevnt som øverste leder ble Khamenei omtalt som ayatollah på offentlig TV og radio, noe som skapte kontrovers blant ikke-revolusjonære geistlige. Det

---

<sup>296</sup> Sadjadpour, "Reading Khamenei", 6

<sup>297</sup> Mehdi Khalaji, "The Last Marja: Sistani and the End of Traditional Religious Authority in Shiism", 2006, [http://www.sssup.it/UploadDocs/4691\\_12\\_A\\_The\\_Last\\_Marja\\_Sistani\\_and\\_the\\_End\\_of\\_Traditional\\_Religious\\_Authority\\_in\\_Shiism\\_\\_Mehdi\\_Khalaji\\_01.pdf](http://www.sssup.it/UploadDocs/4691_12_A_The_Last_Marja_Sistani_and_the_End_of_Traditional_Religious_Authority_in_Shiism__Mehdi_Khalaji_01.pdf) (Oppsøkt 19.10.2011), 20-21

<sup>298</sup> Khalaji, "The Last Marja", 21

begynte tidlig å gå rykter om at Khamenei forsøkte å få utstedt et sertifikat på sine kvalifikasjoner til å utføre *ijtihad*, men innen det geistlige miljøet i Qom var det en utbredt forståelse av at han ikke var kvalifisert for dette. Til slutt fikk han sertifikatet fra blant annet den relativt ukjente *mujtahid* Muhammad Taqi Bahjat, som ikke skal ha hatt noe med Khameneis religiøse utdanning å gjøre. Dette skal ha kommet etter både trusler og utpressing. I tillegg skal behovet for et sertifikat ha blitt begrunnet i politiske årsaker: Khameneis mangel på mulighet til å drive *ijtihad* ville være ødeleggende for legitimiteten til en shia-islamisk regjering. På samme tid ble Muhammad Ali Araki utnevnt til Khomeinis etterfølger som ledende *'marja*, til tross for at han ikke hadde oppnådd *'marja*-status og manglet sine sharia-publikasjoner. Utnevnelsen kom ifølge Khalaji fordi han ble sett på som lojal og medgjørlig for den politiske eliten, samtidig som at han var i midten av nittiårene, og dermed relativt ufarlig.<sup>299</sup>

### 6.3 Et omfattende personnettverk

Da han overtok embetet i 1989, arvet Khamenei store deler av Khomeinis personlige nettverk av støttespillere, i kraft av embetets posisjon. Siden har han jobbet hardt for å beholde disse. Det iranske systemet kan deles inn i to grupper: De som er på innsiden og de som er på utsiden av den politiske eliten. I artikkelen "Iran: A Revolutionary Republic in Transition, blir det forklart hvordan de på innsiden består av et intrikat nettverk av en rekke sentrale personer og deres familie. "This constitutes a set of networks based on familial relationships, political positions and institutional affiliations as well as common experiences." Inndelingen er dynamisk, og nyere iranske historie har vist hvordan de som er "innenfor" fort kan miste sin status.<sup>300</sup> Samtidig har Khamenei utviklet og utvidet øverste leders organisasjon, noe som har ført til at han sakte men sikkert har konsolidert makten hos seg. Han har bygd opp en maktbase som er lojale til personen Khamenei heller enn til Irans valgte politiske institusjoner og embetet i seg selv. Hans lojale representanter gjennomsyrrer nå alle deler av det iranske byråkratiet, ved at han har dannet et personlig nettverk på en klientelisme-modell, hvor lojalitet til øverste leder har vært viktigere enn faglige kvalifikasjoner. Representantene finnes nå i alle departementer og statlige institusjoner, samt innen geistlige samfunn og i det militære. Ikke minst gjelder dette innen den stadig mektigere Revolusjonsgarden, som nå kontrollerer store deler av den iranske økonomien. En "privatisering" i landet har vist seg å

---

<sup>299</sup> Khalaji, "The Last Marja", 22-23

<sup>300</sup> Parsi (red), "Iran: A Revolutionary Republic in Transition", 10

innebære overføring av eiendom og næringslivsinteresser fra staten til IRGC, noe som i praksis ikke har ført til endringer i eierskapet. Gardens ledere er alle en del av den iranske politiske eliten, og har spesielt tette bånd til president Ahmadinejad. Khamenei blir stadig mer avhengig av konservative IRGC, som vedkjenner seg hans autoritet basert på deres sterke tro på revolusjonen og lojalitet til Khomeinis doktrine om *velayat-e faqih*.<sup>301</sup>

Khamenei har utnyttet Irans personbaserte og uformelle politiske system i jakten på lojale støttespillere. Hans allierte jobber sammen med og ved siden av de etablerte statsmaktene, og mottar politiske og finansielle ytelser for sitt arbeid. Irans folkevalgte institusjoner får gjennom denne praksisen en svekket rolle.<sup>302</sup> De allierte innen regimet inkluderer i stor grad personer som har sin base i den religiøst konservative diskursen. Dette i kontrast til forholdene slik de var under Khomeini, som gjorde et poeng ut av å ha nære allierte i et bredere utvalg av fraksjonene, for på den måten å ha kontroll på dem. Dette ga ham muligheten til å styre den islamske republikken på bakgrunn av sin ideologi og autoritet, og han slapp å bekymre seg over de ulike fraksjonenes politiske holdninger, slik Khamenei nå må.<sup>303</sup> Sommert kan Khameneis nærmeste støttespillere organiseres i disse fem grupperingene:

- Revolusjonsgarden
- Paramilitære *Basij*
- Fredagsbønn-imamene og ledere på de religiøse seminarer
- Nøkkemedlemmer i den politiske eliten
- Familiemedlemmer

Konsolidering av makten hos øverste leder innebærer at det er den konservative diskursen som er rådende i landet, ettersom all form for opposisjon er utestengt fra viktige beslutningsposisjoner. Dette medfører også at Khamenei ikke nødvendigvis trenger å inneha meglerrollen som skaper ro mellom fraksjonene, slik Khomeini i større grad hadde på sin tid.<sup>304</sup> I en rekke demokratier er det et uttalt mål at prosesser knyttet til viktige avgjørelser skal være så gjennomsiktige som mulig. Slik har det tradisjonelt sett ikke vært i Iran. Iranske statsledere har som tradisjon å omgi seg med et tett nettverk av lojale støttespillere. Homa Katouzian argumenterer i sin bok *Iranian History and Politics: The dialectic of state and society* (2003), for at landet tradisjonelt har vært styrt av arbitrære herskere. Dette argumenterer han for at er et resultat av mangel på framvekst av sosial og politisk endring

---

<sup>301</sup> Nader, Thaler og Bohandy, "The Next Supreme Leader", 41

<sup>302</sup> Nader, Thaler og Bohandy, "The Next Supreme Leader", 32

<sup>303</sup> Nader, Thaler og Bohandy, "The Next Supreme Leader", 31

<sup>304</sup> Nader, Thaler og Bohandy, "The Next Supreme Leader", 41

gjennom klassekamp, slik man historisk har sett i en rekke europeiske nasjonalstater. I motsetning til i Europa hadde man ikke et aktivt klassesamfunn, da det kun var monarken og hans regjering som var politisk aktive i Iran, og som gjerne tok alle avgjørelser selv, bak lukkede dører.<sup>305</sup>

## 6.4 Reformistene i posisjon

Før presidentvalget i 1997 godkjente Vokterrådet fire kandidater. I praksis dreide det seg kun om to reelle utfordrere til jobben: Religiøst konservative Ali-Akbar Nateq Nuri og religiøst reformistiske Muhammad Khatami. Nateq Nuri ble støttet av øverste leder og Revolusjonsgarden, og et flertall i folket forventet derfor at han kom til å vinne. Valgresultatet viste derimot en overlegen seier til Khatami, som vant med hele 70 prosent av stemmene i et valg med 80 prosent oppslutning; en svært høy valgdeltagelse. Ved det forrige presidentvalget var det en oppslutning på kun 50 prosent, og den sterke økningen bidro til å understreke folkets politiske engasjement og tro på reformistenes kandidat. Under president Rafsanjani var Khatami kulturminister, og hadde bidratt til å lette på regimets omfattende sensur. Denne politikken førte til at han ble avskjediget fra ministerposten, fordi han ble ansett som for liberal for det islamske regimet.<sup>306</sup> I forlengelse av dette gikk Khatami til valg på kjernesakene ”nourishing civil society”, ”curing the sick economy” og ”replacing the clash of civilizations with dialogue of civilizations”. Han snakket spesielt varmt om individets frihet, kvinners rettigheter, politisk pluralisme og ikke minst rettssikkerhet. Kamrava observerer at dette ikke var redusert til kun politiske slagord, men utgjorde en del av Khatamis større reformforsøk, gjennom utviklingen av en ny reformistisk diskurs.<sup>307</sup> Han samlet velgere fra en rekke sosiale grupper, inkludert IRGC og geistlige i Qom. Kjernetilhengerne hans kan sies å være fra den moderne middelklassen, studenter, kvinner og den urbane arbeiderklassen.<sup>308</sup>

I sum var det sterke sosio-politiske strømninger i landet som bidro til å bane vei for reformisten Khatami. Det var bred enighet i folket om at det var nødvendig med moderate endringer i statsformen. Spesielt var den urbane middelklassen pådriver for reform av systemet. Den oppvoksende generasjonen kom i større grad til orde, gjennom den moderate åpningen Khatami hadde fremmet for nye aviser og tidsskrifter, da han var kulturminister.

---

<sup>305</sup> Homa Katouzian, *Iranian History and Politics: The dialectic of state and society*, (London: Routledge, 2003)

<sup>306</sup> Kamrava, *Iran's Intellectual Revolution*, 19

<sup>307</sup> Brumberg, *Reinventing Khomeini*, 28

<sup>308</sup> Abrahamian, *A History of Modern Iran*, 186



Denne trenden fortsatte også etter at Khomeini var blitt valgt, da det ble opprettet en rekke nye aviser og tidsskrifter. Mest kjent er *Khordad (Mai)*, med navn etter måneden reformistene vant presidentvalget.<sup>309</sup> Khatami var selv med på å legge til rette for valgseieren, gjennom sin væremåte under valgkampen. Med sitt store smil og vennligsinnede framtoning sto han for et klart alternativ til de politiske lederne iranerne var blitt vant til etter revolusjonen.<sup>310</sup>

På midten av 1990-tallet hadde rusen etter revolusjonen gitt seg, og mange unge forholdt seg likegyldige til politisk deltagelse. De så til Vesten og importerte kultur derfra for å veie opp for og utfordre de manglende sosiale mulighetene i hjemlandet. Reformistenes mobilisering av den unge, fremadstormende generasjonen spilte på nettopp dette, og de forsøkte å videreføre Khomeinis karismatiske arv i en mer demokratisk og pluralistisk retning: "For a second time in Iran's history, disenchantment gave way to charisma, although this time the quest for what Durkheim called collective 'effervescence' was designed to promote reform and joy, rather than revolution and collective rage".<sup>311</sup> Konservative ayatollah Mohammed Reza Mahdavi-Kani framholdt derimot at Khomeinis arv innebar fanatisk opposisjon til vestlig sivilisasjon og bekjempelse av de liberale som våger å utfordre øverste leders absolutte autoritet.<sup>312</sup> Khatami ønsket å løse utfordringene mellom den unge, utdannede generasjonen og regimet, ved å skape en tolerant utgave av islam som de unge lettere kunne omfavne. Samtidig gikk Abdolkarim Soroush så langt som å hevde at i en rasjonell og åpen utgave av islam, må nødvendigvis geistligheten distanseres fra politisk makt, ikke ulikt den tradisjonelle shia-muslimske holdningen. Brumberg vurderer dette som at "Khatami and Soroush tried to push the populist and rational aspects of Khomeini's legacy in a new direction without appearing to betray it." Hardlinerne oppfattet likevel meningene deres som direkte kritikk av systemet, og mangel på lojalitet til Khomeinis ideologiske arv.

Til tross for merkelappen reformist, er det viktig å vurdere Khatamis presidentskap på riktig grunnlag. Han var selv en del av den revolusjonære eliten i landet, og sammen med resten av reformbevegelsen forsøkte han å reformere Iran nettopp fra innsiden av regimet, ovenfra.<sup>313</sup> Det er flere sosio-politiske faktorer som kan vurderes som avgjørende for en oppblomstring av den reformistiske diskursen som helhet på midten av 1990-tallet. Landet opplevde en voldsom befolkningsvekst etter revolusjonen. I 1995 hadde halvparten av landets innbyggere

---

<sup>309</sup> Abrahamian, *A History of Modern Iran*, 186

<sup>310</sup> Kamrava, *Iran's Intellectual Revolution*, 20

<sup>311</sup> Brumberg, *Reinventing Khomeini*, 186

<sup>312</sup> Brumberg, *Reinventing Khomeini*, 186-187

<sup>313</sup> Arjomand, *After Khomeini*, 91

blitt født etter 1979, og hadde dermed ikke selv erfart Khomeinis karisma og den revolusjonære kampens ånd. Ikke støttet de opp om den heller: "[A]ll indications were that the state's relentless political socialization efforts through the school system and through other official means had failed to deepen conservative religious values among the youth".<sup>314</sup> Regimets forsøk på kontroll av undervisning og kulturpåvirkning førte heller til et tilbakeslag. Samtidig fant det sted en kraftig urbanisering, som var med på å øke potensialet for politisk aktivitet, spesielt i hovedstaden. Videre var økende lese- og skriveferdigheter avgjørende for en stadig mer opplyst og politisk bevisst befolkning. I tillegg så man en økning i antall høyt utdannede mennesker, spesielt kvinner. Befolkningen ble i sum mer opptatt av politiske spørsmål, og kunne med mer tyngde peke på mangler ved og argumentere for reform av eksisterende samfunnsforhold.<sup>315</sup>

#### **6.4.1 Khatamis tilløp til karismatiske egenskaper**

Gitt de konservatives opposisjon mot reformistene, er det overraskende at Vokterrådet i utgangspunktet godkjente Khatamis kandidatur til valget i 1997, spesielt ettersom han hadde vist seg fra en liberal politisk side og kommet på kant med øverste leder i perioden som kulturminister. Daniel Brumberg vektlegger at Khatami ønsket å videreføre deler av Khomeinis arv, gjennom hans krav om å opprettholde den islamske staten. Dette kan ha vært med på å overbevise det religiøst konservative Vokterrådet. Khatamis budskap ble regnet som et uttrykk for folkeviljen spesielt blant landets unge, og han oppildnet derfor store deler av folket gjennom sine fanesaker. Brumberg mener han her demonstrerte validiteten i Webers argument om at karisma kan fungere som tjener for demokratisk legitimitet og endring i moderne samfunn. Den overlegne seieren kom nettopp som en følge av den overveldende populariteten i Khatamis sosiale budskap. Videre mener Brumberg at Khatami, gjennom sin oppslutning i folket, viste at han hadde en rekke av de egenskapene som hadde vært avgjørende for Khomeinis mobilisering i tiden fram mot revolusjonen: "It was no small paradox of history, Khatami's rise to stardom echoed Khomeini's own success in transforming alienation into a political movement."<sup>316</sup> Khatami viste med andre ord til alternative løsninger for et samfunn preget av store splittelser mellom de som styrer og de

---

<sup>314</sup> Brumberg, *Reinventing Khomeini*, 23

<sup>315</sup> Brumberg, *Reinventing Khomeini*, 189

<sup>316</sup> Brumberg, *Reinventing Khomeini*, 187

som blir styrt. Også Mehran Kamrava omtaler Khatamis tilløp på karismatiske egenskaper, men mener de forsvant i første del av hans andre presidentperiode.<sup>317</sup>

#### 6.4.2 Khatami møter motstand

Saïd Amir Arjomand sammenligner Khatamis reformbevegelse med den man så i Sovjetunionen under Gorbatsjov, hvor *glasnost* (åpenhet) og *perestroika* (omstrukturering) var de to viktigste slagordene for det politiske arbeidet. Khatami kan sies å ha lyktes med det første punktet, gjennom sine forsøk på å åpne for større grad av ytrings- og mediefrihet, men mislyktes totalt med det andre. Forsøk på å styrke de demokratiske trekkene i den islamske staten viste seg forgjeves. I parlamentsvalget i 2000 fikk reformistene 80 prosent av stemmene. Videre ble Khatami gjenvalgt som president i 2001, nok en gang med 80 prosent av velgerne bak seg.<sup>318</sup> Det reformistiske flertallet i parlamentet la til rette for endring i reformistisk retning. Khatami og parlamentet vedtok hundrevis av lover som skulle bidra til å bedre de sosiale forholdene i Iran, i tillegg til at han førte en åpnere linje mot Vesten, og forsøkte å strekke ut en hånd også til USA. De konservative kunne likevel slå tilbake, ved at Vokterrådet stoppet de fleste av lovforslagene fra parlamentet, på grunnlag av at de stred mot *sharia* og den iranske grunnloven. I tillegg gikk det hardt ut over journalister og intellektuelle, da en rekke aviser og andre publikasjoner ble stengt for å ha vært kritiske til regimet.

Til tross for at reformistene overtok en rekke posisjoner i folkevalgte lovgivende og juridiske institusjoner, kontrollerte de konservative hardlinerne fortsatt brorparten av de viktigste posisjonene. Dette inkluderte øverste leders kontor, domstolene og statlige medier.<sup>319</sup> Åtte år med en reformvennlig president viste tydelig hvordan embetet øverste leder og landets president ikke nødvendigvis følger samme politisk linje. Reformbevegelsens politiske innflytelse var i beste fall flyktig, og ble raskt slått ned av religiøst konservative krefter. Khamenei viste fra 1997 at han opptrer som fraksjonsnøytral så lenge de konservative har overtaket på reformistene, men at han tar tydelig parti dersom regimestabiliteten trues av noen som utfordrer den etablerte sannheten utformet av den konservative diskursen.<sup>320</sup> Vokterrådets fullmakter til å stoppe lovforslag fra parlamentet viser tydelig konfrontasjonen med den konstitusjonelle autoriteten som er gitt den lovgivende makt. Dette understreker Khameneis

---

<sup>317</sup> Kamrava, *Iran's Intellectual Revolution*, 34

<sup>318</sup> Abrahamian, *A History of Modern Iran*, 188

<sup>319</sup> Kamrava, *Iran's Intellectual Revolution*, 31

<sup>320</sup> Kamrava, *Iran's Intellectual Revolution*, 32

fullmakter, da han selv utnevner seks av de tolv medlemmene i rådet, og indirekte er med på utnevnelsen av de seks siste, som nomineres av Høyesterett.<sup>321</sup>

I juli 1999 var det et voldsomt studentopprør ved en rekke universiteter i Iran. Opptakten til opprøret var at The Special Court for Clerics (TSCC) stengte den reformvennlige avisen *Salam*.<sup>322</sup> 8. juli startet studenter på Universitetet i Teheran omfattende protester mot avgjørelsen, og opprøret spredte seg deretter til en rekke andre byer i landet.

Revolusjonsgarden, politiet og *Basij* ble satt inn for å tøyle opptøyene, noe som resulterte i flere døde, et høyt antall skadde og en rekke arrestasjoner. Som et symbol på undertrykkelsen av studentene, klarte hardlinerne å gjennomføre stengingen også av *Khordad*; det trykte symbolet på reformbevegelsen. Samtidig ble avisens redaktør, tidligere innenriksminister 'Abdollah Nuri, stilt for retten, på det Arjomand beskriver som "blatantly political charges": Nuri var anklaget for å ha kritisert avdøde Khomeinis holdninger om at Israel bør viskes av verdenskartet. Rettssaken ble en parodi, da TSCC avga sin kjennelse allerede før Nuri fikk mulighet til å komme med sitt siste forsvar. Han ble dømt til fem års fengsel.<sup>323</sup>

Under Khatamis presidentskap beholdt de konservative kontroll over The Special Court for the Clergy, noe som bidro til deres kamp for å stilne de reformvennlige kreftene som eksisterte innen geistligheten. En rekke sanksjoner ble rettet mot de som ytret sine regimekritiske meninger, og varierte fra husarrest og fengselsdommer, til forbud mot å undervise. Protestene representerer starten på kritikken vi har sett mot regimet i nær fortid, ved at slagordene for første gang inneholdt krav om at Khamenei måtte gå av: "Khamenei must go!" Det avgjørende ved demonstrasjonene, var likevel at de utfordret forholdet mellom presidenten og Irans yngre generasjon.<sup>324</sup>

## 6.5 Gjenvalg av president Ahmadinejad

Gjenvalget av president Ahmadinejad i 2009 blir stående som et vendepunkt for øverste leder. I dagene som fulgte oppsto det voldsomme demonstrasjoner rundt om i Iran. Folket var ikke sinte bare fordi regimets favoritt Ahmadinejad ble utropt som vinner, men også fordi de selv mente de hadde blitt lurt til å delta i en politisk farse av et valg. Dette var utgangspunktet for protestantenes slagord; "hvor er min stemme?" Det iranske folket gikk delt inn i valget, og

---

<sup>321</sup> Parlamentet utnevner de seks, etter forslag fra Høyesterett (Som Khamenei også kontrollerer).

<sup>322</sup> Arjomand, *After Khomeini*, 95

<sup>323</sup> Arjomand, *After Khomeini*, 95

<sup>324</sup> Arjomand, *After Khomeini*, 95

kom ut mer polarisert enn før, med tydelige krav til og syn på myndighetene. Øverste leder Khamenei gikk raskt ut og godkjente valgresultatet, og ga sin fulle støtte til Ahmadinejad. Demonstrasjonene fant sted først etter at øverste leder hadde godkjent resultatet, og Ansari mener derfor at protestene kan ses på som en direkte utfordring av hans autoritet. Han var også selv med på å trekke linjer mellom kritikk av valgresultatet og folkets syn på *velayat-e faqih*, ikke minst i sin første fredagsbønn etter valget, 19. juni. Den brutale og tilsynelatende tilfeldige voldsbruken<sup>325</sup> gjorde at regimet selv omdannet diskusjonene rundt valgresultatet til å bli et prinsipielt spørsmål om ”governance and accountability, morality and ethics”.<sup>326</sup>

### 6.5.1 Utfordrer institusjonalisert religion

Et av problemene ved Ahmadinejad som president, er at han er en uttalt mahdist. Dette innebærer at han bygger sin politikk på forventningene om at den skjulte imam snart vil returnere under navnet Mahdi<sup>327</sup>, og etablere et herredømme basert på autentiske tolkninger av islam: ”Our revolution’s main mission is to pave the way for the reappearance of the Mahdi. Today, we should define our economic, cultural and political policies in the basis of the Mahdi’s return”. Mahdistene legger vekt på individuell kontakt med den skjulte imam. Dette står i kontrast til den tradisjonelle konservative holdningen, som fremholder at geistlige skal fungere som spirituelle formidlere mellom imamen og de troende. Dette betyr i praksis at milleniaristene oppfatter geistligheten som lite relevant for styringen av staten, til tross for at de er lojale til Khamenei. Troen på imamens tilbakekomst må ikke leses som en mobilisering av støttespillere, men som et forsøk på å styrke sin posisjon versus Khamenei. Dette er med på å skape et brudd mellom presidenten og tilhengerne av *velayat-e faqih*, ettersom en tilbakekomst vil bety slutten på det geistlige hierarkiet og øverste leders plass på topp i det politiske systemet i Iran.<sup>328</sup> Mehdi Khalaji understreker i sin artikkel ”Apocalyptic Politics: On the Rationality of Iranian Politics” (2008), at mahdistene ikke verdsetter det klerikale etablissementet, ettersom medlemmene selv ikke har teologisk bakgrunn eller mulighet til å lese og forstå religiøse tekster på arabisk. Khalaji omtaler videre Ahmadinejad og andre i

---

<sup>325</sup> For utfyllende informasjon om opptakten, gjennomføringen og resultatet av presidentvalget, se blant annet Ansari, *Crisis of Authority*, en av få bøker som er utgitt om valget i 2009. Rapporter tyder på at Basij sto bak mye av overgrepene som ble begått mot demonstrantene, og det foregikk omfattende seksuelle overgrep mot en rekke av de arresterte demonstrantene. Ansari, *Crisis of Authority*, 61

<sup>326</sup> Ansari, *Crisis of Authority*, 82

<sup>327</sup> Det egentlige navnet på den tolvte imam er Muhammad, men shia-muslimene mener at man av sikkerhetshensyn ikke skal nevne det, siden tidlige muslimske herskere ville drepe han. Den tolvte imam er derfor kjent under andre navn, som ”Mahdi”, ”the Lord of Age”, ”the One who Rises” og ”Proof”. For en introduksjon til messianisme i Islam, se Mehdi Khalaji, ”Apocalyptic Politics: On the Rationality of Iranian Politics”

<sup>328</sup> Arjomand, *After Khomeini*, 156

denne gruppen som en blanding av sosialister og nazister, som arbeider innen et islamsk fundamentalistisk rammeverk. Messianismen deres står i sterk kontrast til Khomeinis revolusjonære ideer, som insisterte på at det skulle etableres en islamsk stat mens man venter på Mahdis tilbakekomst: "The very essence of Khomeini's revolutionary message was the rejection of messianism: he insisted that an Islamic government be instituted in the present, without waiting for the Hidden Imam".<sup>329</sup>

## 6.6 Geistligheten stadig mer kritisk

Det iranske politiske systemet regnes som politisk-religiøst. Likevel har Khamenei siden 1989 gjennomført et omfattende arbeid med å frata de geistlige deres autonomi og marginalisere dem politisk – en del av forsøket på å konsolidere makten i øverste leder-embetet. Dette har ført til at en stor andel geistlige har vært kritiske til Khamenei, og flere har fremmet denne misnøyen i det offentlige. Andre har igjen valgt å fortsette den historiske apolitiske linjen, uten at dette betyr at de forholder seg likegyldig til regimets angrep. Det iranske klerikale etablissementet består av omtrent 200.000 personer, hvorav rundt tusen er høytstående geistlige med tittelen ayatollah. Over disse står rundt 15 stor-ayatollaher.<sup>330</sup>

En av de viktigste konsekvensene av valget i 2009, var at de allerede eksisterende politiske skillelinjene blant de religiøst konservative viste seg tydeligere også i det offentlige, spesielt som konsekvens av myndighetenes utstrakte voldsbruk. Splittelsene i Qom ble spesielt tydelige da lederen for fredagsbønnen i byen, ayatollah Ostadi, trakk seg fra sin stilling. Ostadi reagerte sterkt på at studenter demonstrerte rundt hjemmene til høytstående geistlige i byen for å få dem til offentlig å bifalle valgresultatet, og rettet sterk skyts mot ayatollah Mezbah-Yazdi, som han ga skylden for opptrinnet. Like etter gikk ayatollah Ghaffari ut og la skylden for volden på øverste leder. Ghaffari hadde selv vært en lojal tilhenger av revolusjonen, men kritiserte nå Khameneis religiøse kvalifikasjoner. Han uttalte også at Khamenei og hans tilhengere ikke bare hadde svekket *ulamas* posisjon og anseelse, men også skapt en versjon av islam de unge ikke ville vedkjenne seg.<sup>331</sup>

For myndighetenes del ble bråket etter valget en mulighet til å avklare hvem som støttet de eksisterende politiske strukturene, og hvem som var lojale til Khamenei og *velayat-e faqih*.

<sup>329</sup> Mehdi Khalaji, "Apocalyptic Politics: On the Rationality of Iranian Politics, 6

<sup>330</sup> Khalaji, "Shiite Clerical Establishment Supports Khamenei", 08.07.09, <http://en.mehdikhalaji.com/archives/99> (Oppsøkt 08.08.11)

<sup>331</sup> Ansari, *Crisis of Authority*, 66

Slik Ansari legger det frem, viste valget i 2009 at iranerne ikke lenger kunne forholde seg likegyldige til systemet, og at de måtte ta et absolutt valg. Han er kritisk til om iranerne virkelig trodde på Mezbah-Yazdis kraftige uttalelse i august 2009, da han sa at: ”obedience to Ahmadinejad [is] equivalent to obedience to God”. Ansari omtaler talen utsagnet kom i som ”astonishing”, og viser til at media ble nødt til å sensurere deler av den. I samme tale uttalte Mezbah-Yazdi også at ekte muslimer er de som viser lojalitet til øverste leder, i denne sammenhengen Khamenei.<sup>332</sup> Ettersom Khamenei raskt godkjente valgresultatet, og på den måten støttet Ahmadinejad, ville det ifølge Mezbah-Yazdi være å trosse islam dersom man ikke fulgte øverste leders avgjørelse.

Det finnes etter hvert en rekke tydelige eksempler på iranske geistlige som offentlig har vist sin misnøye med regimet: I 2002 gikk ayatollah Taheri av som leder for fredagsbønnen i Irans tredje største by, Esfahan. Samtidig omtalte han de religiøse hardlinerne som inkompetente og korrupte, og kritiserte myndighetenes håndtering av sosiale problemer i landet, fra økende arbeidsledighet til narkotikamisbruk. Khamenei måtte i etterkant innrømme at han selv hadde påpekt noen av de samme manglene ved en tidligere anledning.<sup>333</sup> Ayatollah Montazeri var i en lengre periode en av de mest uttalte kritikerne av det iranske regimet, til tross for at han selv var med på å initiere og gjennomføre revolusjonen i 1979. På 1980-tallet uttrykte Montazeri skepsis til at sikkerhetspolitiet under Khomeini opptrådte betydelig verre enn det man hadde sett fra SAVAK under sjahen.<sup>334</sup> Montazeri kritiserte først regimets voldsutøvelse, mens det etter hvert var regimets politiske strukturer som fikk gjennomgå. Han fortsatte å forsvare doktrinen om *velayat-e faqih*, men var en forkjemper for at embetet skulle velges, en prosess han hevdet var det eneste som kunne tillegge embetet legitimitet.<sup>335</sup>

Til tross for sine konfrontasjoner med Khomeini, fortsatte Montazeri å støtte det islamske regimet. Likevel hadde han et svært personlig utspill mot Khamenei i 1997, under en forelesning i Qom: You [Khamenei] are not the rank and stature of a marja'. ... The Shi'i *marja'iyat* was an independent spiritual authority. [...] Whatever your supporters may claim, you give no evidence of filling the scholarly position of *Imam* [Khomeini], may God have mercy upon him. Do not allow the sanctity and spirituality of the seminary to become mixed

---

<sup>332</sup> Ansari, *Crisis of Authority*, 60 og 78

<sup>333</sup> Jahangir Amuzegar, "Iran's Crumbling Revolution", i *Foreign Affairs* (2003), vol 82, nr 1, <http://www.jstor.org/stable/20033427> (Oppsøkt 20.02.2012), 51

<sup>334</sup> Charles Kurzman, "Critics Within: Islamic Scholars' Protest against the Islamic State in Iran", i *International Journal of Politics, Culture, and Society*, vol 15, nr 2, (2001), <http://www.jstor.org/stable/20020118>, (Oppsøkt 20.02.2012), 341-359,

<sup>335</sup> Kurzman, "Critics Within", 355

up with the political work of [government] agencies.<sup>336</sup> Utspillet vitner om at Montazeri ønsket et tydeligere skille mellom politikk og religion, slik at de geistlige ikke underlegges sentrale myndigheter. I samme forelesning trakk Montazeri paralleller mellom Reza Sjah, Khomeini og Stalin. Dette i likhet med Khomeini, som i sin tid sammenlignet sjahen med Umayyade-kalifen Yazid. Forelesningen kom etter Khatamis valgseier samme år, og Montazeri benyttet anledningen til å be Khomeini la reformistene være i fred. Montazeri ble da satt i husarrest, hvor han ble sittende til 2003.<sup>337</sup>

En av de sterkeste og viktigste kritikerne av regimet var ayatollah Sanei. Han hadde selv vært deltager i gjennomføringen av revolusjonen, og hadde lenge vist holdninger på linje med de politiske hardlinerne. Hans religiøse meritter var upåklagelige, og flere mener han er en bedre teolog enn hva Khomeini var. På 1990-tallet hadde han derimot nærmet seg reformistene, og en av kjernesakene hans ble kvinners rettigheter. Sanei var bekymret for sakraliseringen av politikken rundt forventningene om imamens tilbakekomst, og i forlengelse skeptisk til gjenvalget av Ahmedinejad. I en diskusjon i byen Gorgan skal Sanei ifølge Ansari ha omtalt Ahmadinejad som ”a bastard”, som et uttrykk for sinnet mot voldsbruken etter valget. Sanei utfordret også myndighetenes forståelse av islam, ved at han omtalte islam som en ”religion of moderation”. Dette i kontrast til hva Mezbah-Yazdi senere sa om at myndighetene hadde rett til å bruke ”maximum force” mot demonstrantene.<sup>338</sup> I januar 2010 bestemte et religiøst regimevennlig utvalg i Qom at Saneis religiøse status skulle degraderes, som følge av hans kritikk av regimet. Ayatollah Mezbah-Yazdi og andre konkluderte med at Sanei ikke var kvalifisert til sin posisjon som *’marja-e taqlid*.<sup>339</sup> Degraderingen kom like etter Montazeris død, da det var ventet at Sanei ville ta over som Irans ledende geistlige figur. Sanei ble senere også anklaget for å være *moharrebeh*; fiende av Gud.<sup>340</sup> Khomeini og hans allierte forsøker med denne anklagen å sverte de som kan utfordre Khomeini i religiøs legitimitet. Khomeinis forsøk på å kvitte seg med sine politiske motstandere øker derimot presset mot øverste leder: Han blir gjennomskuet av de som ser at dette er en del av hans politiske spill.

Med blick for geistlighetens apolitiske røtter, kritiserer spesielt yngre geistlige de åpenbare manglene ved det eksisterende politiske systemet, og tar sågar til orde for en islamsk

---

<sup>336</sup> Kurzman, ”Critics Within”, 347

<sup>337</sup> Kurzman, ”Critics Within”, 347

<sup>338</sup> Ansari, *Crisis of Authority*, 67

<sup>339</sup> Press TV, ”Ayatollah Sanei no longer qualified: Clerical body”, 02.01.2010, <http://edition.presstv.ir/detail/115179.html> (Oppsøkt 21.10.2011).

<sup>340</sup> Persian2English, ”Grand Ayatollah Sanei Challenges Allegations of Moharebeh”, 05.03.2010, <http://persian2english.com/?p=7974> (Oppsøkt 21.10.2011).



reformasjon. Når det kommer til koblingen mellom moské og stat, er det mye som taler for at det ikke er til fordel for geistligheten. I Qom blir det stilt spørsmål ved innflytelsen de geistlige faktisk har i politiske spørsmål, da de stadig vinner færre seter i parlamentet. I tillegg er det problematisk at den private økonomiske støtten til de religiøse seminarene er jevnt nedadgående. Dette blir sett på som et resultat av Khamenei og det islamske regimets dalende popularitet i befolkningen.<sup>341</sup>

### 6.6.1 Endringer i geistlighetens betingelser

Regimet har gjort det klart at deres offisielle versjon av islam er den eneste som tolereres. For å forme geistligheten etter sine egne standarder, prøver de konsekvent å frarøve de geistlige deres historisk betingede autonomi, gjennom stadige reformer og økonomiske løsninger for finansieringen av den geistlige klassen. Khamenei var heldig, da både ayatollah Mohammed Reza Gopayegani og ayatollah Shahab Al-Din Marashi Najafi døde kort tid etter at han ble utnevnt som øverste leder. Begge disse to hadde vært forkjempere for å sikre geistlighetens uavhengighet fra det etablerte statsstyret.<sup>342</sup> Khamenei satte tidlig i gang prosjekter for å øke den statlige oversikten over det klerikale samfunnet, og fikk blant annet laget et register med økonomisk og intellektuell informasjon over geistlige av ulik rang.<sup>343</sup> Khalaji skriver i sin artikkel "Politics and the Clergy", at "[by] throwing in with the regime, the clergy also increasingly abdicated their role as the exclusive 'managers of the sacred affairs' of Iranian society. The clerical establishment effectively became the central ideological apparatus of the state. And the government increasingly gained control of defining the 'sacred'".<sup>344</sup> Geistligheten ble altså underlagt staten, og mistet påvirkningskraft – til tross for at staten bygger på religiøse prinsipper. En konsekvens av dette, er at det nå er regimet som sitter med myndigheten til å definere islam i Iran.

Det har vært avgjørende for de geistliges posisjon og rolle at Khamenei har gjort omfattende inngrep i deres historisk betingede økonomiske autonomi. Endringene i den økonomiske basen for de geistlige har nemlig vært med på å svekke *ulama* som en semi-autonom politisk institusjon, slik de framsto før revolusjonen. De er nå fullstendig avhengige av myndighetenes ressurser.<sup>345</sup> Dette har utfordret forholdet mellom stat og religion, og har gjort de geistlige

---

<sup>341</sup> Amuzegar, "Iran's Crumbling Revolution", 51

<sup>342</sup> Mehdi Khalaji, "Politics and the Clergy", ingen publiseringsdato, <http://iranprimer.usip.org/resource/politics-and-clergy> (Oppsøkt 21.10.2010).

<sup>343</sup> Khalaji, "Politics and the Clergy"

<sup>344</sup> Khalaji, "Politics and the Clergy"

<sup>345</sup> Khalaji, "Shiite Clerical Establishment Supports Khamenei"

underlagt den politiske eliten i Iran.<sup>346</sup> Khomeini og i større grad Khamenei endret det økonomiske grunnlaget for geistligheten etter revolusjonen. Den iranske staten har ikke inntekter gjennom beskatning og avgifter, men fra landets oljeproduksjon. Før revolusjonen fikk *ulama* finansiering fra folket, ved at de betalte skatt for de religiøse ritualene geistligheten utførte. I dag er det ikke folket som betaler, ettersom geistligheten får sin lønn fra offentlige midler.

Til tross for store utfordringer i forholdet mellom regimet og de geistlige, er det vanskelig å se for seg at geistligheten i fremtiden kommer til å ta fullstendig avstand fra *velayat-e faqih*. Om man spekulerer i et Iran på sekulære prinsipper, vil dette ramme det klerikale miljøet kraftig. Det vil derfor ikke være i deres interesse at Iran gjennomgår en voldsom endring og får et styre som ikke ønsker eller har behov for å ha de geistlige på sin side.

### 6.6.2 Forsøk på forsoning

I oktober 2010 reiste Khamenei til Qom for å forsøke å reparere forholdet han har til byens



**Velkomst:** Khamenei ble tatt i mot av tusenvis av mennesker i Qom. Her fra en tale på Astaneh square, 19.10.2010.

geistlige. Dette skal ha vært et av øverste leders første offisielle besøk til byen siden år 2000. President Ahmadinejad hadde da akkurat vært på det som iranske medier og regimetro geistlige omtalte som et vellykket besøk til Libanon.<sup>347</sup>

Khameneis besøk startet på fødselsdagen til den åttende imam, noe som neppe var tilfeldig, og besøket ble i sum gjennomført med et mantra om samhold mellom muslimer.

Besøket skulle vise hvordan Khamenei tilsynelatende har full kontroll over en geistlighet som var splittet i synet på veien videre for det iranske regimet etter presidentvalget i 2009. Byens innbyggere fikk en ekstra fridag fra jobb og skole for å ønske Khamenei velkommen, og

<sup>346</sup> Parsi (red), "Iran: A Revolutionary Republic in Transition", 14

<sup>347</sup> Press TV, "Ahmadinejad Lebanon Visit, Miracle", 22.10.2010, <http://www.presstv.ir/detail/147752.html>, (Oppsøkt 13.10.2011) og "Leaders Qom visit opened new era", 31.10.2010, <http://www.presstv.ir/detail/149107.html> (Oppsøkt 19.10.2011)

iranske statsstyrte medier viste bilder av jublende folkemasser og plakater med lykkeønskninger til øverste leder – i sterk kontrast til protestene som fant sted året før. Regimet har siden valget hatt et stort propaganda-apparat i sving. Dette maskineriet jobbet hardt i forkant av Khameneis Qom-besøk, som ble framstilt som et besøk hos ”sine egne”, hvor han var sikret støtte. Det ble i tillegg lovt ut pengestøtte til en rekke prosjekter i Qom, noe som kan leses som at Khamenei forsøkte å kjøpe seg støtte og tillit. Dette vitner i seg selv om at Khamenei sliter med oppslutningen, ettersom det aldri ble stilt spørsmål ved støtten til Khomeini og hans legitimitet.<sup>348</sup>

Før Khameneis ankomst til Qom ble det publisert et brev på nettsiden *Mothgan*, signert The Clerics and Seminarians of Qom and Najaf, hvor de geistlige ble advart om at å møte Khamenei ville være som å gå god for forbrytelsene han står bak.<sup>349</sup> Hjemmesiden ble stengt kort tid etter publiseringen. Slike opposisjonelle grupper bidrar til å forsterke inntrykket av en stadig sterkere politisering av geistligheten. Som oppgaven har vist, har de historisk forholdt seg apolitisk til Teherans politikk, men spesielt siden presidentvalget i 2009 har man sett at en rekke geistlige har tatt tydelig side i politiske spørsmål. Dette må ses i lys av Khameneis stadig sterkere forsøk på å underlegge seg geistligheten for å forsterke sin egen posisjon. Etter valget har Khamenei klart å bringe sine sterkeste kritikere til taushet. Samtidig skal det være bare to av Qoms storayatollaher som har erklært sin støtte til Ahmadinejads administrasjon.<sup>350</sup>

Asghar Schirazi konkluderer i sin bok *The Constitution of Iran: Politics and State in the Islamic Republic* (1997), med at Khamenei forsøker å utnytte sin stilling og styrke øverste leders kontor, ved at han til stadighet involverer seg uoffisielt i religiøse og politiske avgjørelses-prosesser. Han er samtidig avhengig av støtte fra nettopp de konservative geistlige, og det er usikkert hvor lenge de støtter Khameneis fremgangsmåter.<sup>351</sup> De religiøst konservative dominerer i dag den iranske staten, og for deres del er det utenkelig å la Khamenei nærme seg både de andre politiske diskursene, og også de ulike maktkonstellasjonene innen regimet som er kritiske til de religiøst konservatives politikk. Khamenei og de religiøst konservative er dermed avhengige av hverandre, og det var nødvendig for øverste leder å orkestrer en reise til Qom for å forsikre seg om at han har deres støtte.

---

<sup>348</sup> The Christian Science Monitor, "In Qom, Iran's Supreme Leader Khamenei aims to cement leadership over clerics" og Insideiran.org., "Khamenei seeks rehabilitation in Qom", 21.10.2010, <http://www.insideiran.org/news/khamenei-seeks-rehabilitation-in-qom/>, (oppsøkt 11.03.2010)

<sup>349</sup> Payvand.com. "Dissident clerics rebuke Iran's Supreme Leader", 16.10.2010, <http://www.payvand.com/news/10/oct/1126.html>. (Oppsøkt 13.10.2011).

<sup>350</sup> Insideiran.org., "Khamenei seeks rehabilitation in Qom"

<sup>351</sup> Schirazi, *The Constitution of Iran*, 297

# Kapittel 7

## Avgjørende endringer

---

### 7.1 Et spørsmål om endring

I oppgaven er det vist til en rekke aktører og hendelser som har vært med på å påvirke utviklingen av øverste leder-embetet og iranske diskurser syn på dets legitimitet siden 1989. Den politiske situasjonen i Iran i begynnelsen av 2011 viser klart at rusen fra revolusjonen for lengst har lagt seg, nå ropes det på ny på politisk reform. Til tross for dette sitter øverste leder tilsynelatende trygt, mye takket være et omfattende militært apparat som viser lojalitet til personen Khamenei, mer enn til embetet som sådan. Opposisjonen holdes nede ved at øverste leder og den politiske eliten rundt ham baserer seg på bruk av vold og terror for å tøyne sine motstandere – et klart brudd med Webers teorier om politisk legitimitet. Samtidig kan en slik personbasert lojalitet vurderes som flyktig, noe som preger Khameneis politiske avgjørelser.

Den franske professoren Olivier Roy (f. 1949) oppsummerer i følgende sitat det han vurderer som en krise for den religiøse legitimiteten til det iranske regimet:

The Iranian Revolution was founded on dual legitimacy, religious and political, which was embodied by Imam Ruhollah Khomeini. But the Constitution, the rulings of Khomeini, and the political process since the demise show that the political aspect has come to dominate and define the role of religion. This politicization [...] actually undermines the traditional basis of the strength and independence of Shi'i clergy.<sup>352</sup>

Roy peker her på politiseringen av religionen som avgjørende for utviklingen av den shia-muslimske geistligheten i Iran, så vel som av det politiske systemet som er etablert på religiøse prinsipper. Slik han hevder, er undermineringen av geistligheten en av konsekvensene ved det politiske styret slik det har utviklet seg. Dette er en avgjørende årsak til splittelsene i det politiske landskapet, og ligger til grunn for Khameneis manglende støtte hos sine ”egne”; de shia-muslimske geistlige. Selv høytstående geistlige stiller nå spørsmål ved implementeringen av doktrinen om *velayat-e faqih*, og spesielt hvordan den kan tilpasses de stadig tydeligere kravene om mer demokrati.

---

<sup>352</sup> Olivier Roy, “The Crisis of Religious Legitimacy in Iran”, i Middle East Journal, vol 52, nr 2 (1999), <http://www.jstor.org/discover/10.2307/4329317?uid=3738744&uid=2129&uid=2&uid=70&uid=4&sid=47698854709927201> (201-216)

Av den historiske utviklingen kan man lese at øverste leder-embetet fra starten av var omdiskutert i alle diskursene. Utøvelsen av embetet har gjort kritikken mot det sterkere. Det gjelder både fra det iranske folket, men også innad i regimet, gjennom den interne maktkampen i den politiske eliten. Både Khomeini og Khamenei kan derfor sies å ha skyld i den sterke kritikken mot embetet, ettersom begge har stått bak misbruk av makt. Under Khomeini har bruken av vold eskalert de siste årene, som en konsekvens av opposisjonens tydeliggjøring av misnøye mot myndighetene. Ettersom opposisjonen i Iran har blitt sterkere under Khamenei, må man stille spørsmål ved om det er hans utøvelse av makt som har ført til at embetet som sådan i dag er under sterk kritikk. De ulike politiske diskursene har fra starten av vurdert doktrinen om *velayat-e faqih*, og spesielt den religiøst reformistiske har sett på utfordringene som oppstår i dens møte med krav om demokratisering av det eksisterende politiske systemet. Valget i 2009 viser hvordan regimet er villig til å ofre sitt forhold til de opposisjonelle delene av det iranske folket for å sikre sin egen overlevelse.

### **7.1.1 Den doble legitimiteten utfordres**

*Velayat-e faqih* var i utgangspunktet legitimert både i religiøse og politiske prinsipper, ettersom det var beskrevet i grunnloven hvordan lederen av republikken skulle være både *'marja-al taqlid*, altså inneha den høyeste religiøse autoritet, og være en politisk leder som forstår sin tid (*agah be zaman*). Grunnloven av 1979 ble skrevet med utgangspunkt i at Khomeini var både og; den høyest rangerte geistlige og en politisk leder *par excellence*.<sup>353</sup> At grunnloven måtte endres for å inkludere Khamenei er nødvendigvis et nederlag for den islamske revolusjonen, siden både grunnloven og Khomeinis ideologi for statsbygging er utviklet med utgangspunkt i shia-muslimske tradisjonelle doktriner. Kravene til *velayat-e faqih* var blant de mest eksplisitte i grunnloven fra 1979, og at de ble endret i 1989 vitner om et forsøk på å videreføre revolusjonens idealer selv der det vanskelig lot seg gjøre. Dette har preget Khameneis styre, ettersom han har vært nødt til å tilpasse sin politikk for å forankre embetets plass i det politiske landskapet i Iran – i forlengelse av det Weber omtaler som institusjonalisering av karisma. Mehdi Khalaji beskriver Khamenei som den innen det islamske regimet som har bredest politisk og militær erfaring,<sup>354</sup> og fremhever nettopp Khameneis politiske erfaring som positiv for en statsleder, ettersom han har tilbrakt store deler av livet på den politiske arena – ikke i islamske seminarer. I begynnelsen av 2011 kan

---

<sup>353</sup> Roy, "The Crisis of Religious Legitimacy in Iran", 201

<sup>354</sup> Mehdi Khalaji, "Apocalyptic Politics: On the Rationality of Iranian Politics", 19-20

man likevel si at den politiske og religiøse legitimiteten er utfordret, og er redusert til kun å være juridisk legitimitet, ved at embetet er nedfelt i grunnloven.

Holdningen til flere i de venstreorienterte islamistiske organisasjonene i 1979, var at *velayat-e faqih* i sin opprinnelige form, slik doktrinen ble utformet av Khomeini, eksisterte kun under Khomeini.<sup>355</sup> Medlemmer av forsamlingen som senere skulle revidere grunnloven, forklarer dette med "the then prevailing atmosphere" i landet, og at Khomeini hadde samme uinnskrenkede fullmakter som Muhammad og Ali hadde hatt.<sup>356</sup> Det var altså noe uforklarlig men likevel uomtvistelig tilstedeværende som la til rette for at Khomeini kunne utøve absolutt makt. Dette kan forklares gjennom Webers karismateorier, men også at det å være tilhenger av Khomeini kom til å bety det samme som å være "ekte muslim": "The plenipotentiary powers of Khomeini were finally so thoroughly established as a principle that belief in them became the standard for loyal profession of the true Islam."<sup>357</sup>

## 7.2 Khameneis karismaproblem

Helt siden revolusjonen har det vært en tydelig spenning mellom personlig karismatisk autoritet og hensynet til en viss demokratisk legitimitet. Khameneis utfordringer grunner blant annet i hans mangel på karisma og dermed mangel på en naturlig maktposisjon – spesielt når han sammenlignes med sin forgjenger. En videreføring av Khomeinis arv blir problematisk, da det var nettopp hans karisma som la grunnlaget for legitimiteten embetet oppnådde under hans ledelse. Over tjue år etter sin død, har Khomeini fortsatt en opphøyd posisjon i Iran, noe Khamenei aldri har klart å leve opp til. Der hvor Khomeini var en naturlig lederskikkelse som kunne fremme sine ideer og ha en overveldende stor tilhengerskare, kom det som følge av hans posisjon i folket. Khamenei mangler dette, og blir følgelig knyttet til et autoritært styre som ikke lenger har naturlig legitimitet i folket.

Weber har i sin teori om karismatiske ledere vurdert overgangen til et nytt lederskap etter at en karismatisk leder dør. Hans teorier konkluderer med at man i de fleste sammenhenger ser en overgang fra en kult bygget rundt en karismatisk leder, til en institusjonalisering av hans rolle. Dette skjer fordi karismaen dør med lederen, noe som følgelig skaper et tomrom som nødvendigvis må fylles av institusjonaliserte strukturer dersom man ønsker en videreføring av

---

<sup>355</sup> Schirazi, *The Constitution of Iran*, 48

<sup>356</sup> Schirazi, *The Constitution of Iran*, 74

<sup>357</sup> Schirazi, *The Constitution of Iran*, 76

rollen.<sup>358</sup> Karismatisk autoritet vil derfor alltid være en midlertidig legitimeringsårsak, og vil nødvendigvis gjennomgå endringer dersom makten skal stabiliseres. Weber viser til at "[i]t is not common for a very high level of personal absolutism to be maintained for a long period".<sup>359</sup> Pål Repstad skriver i kapittelet "fra karisma til kontor" i boken *Religiøse ledere* (2012), at "kontoret" er en metafor for institusjonaliseringen karismaen gjennomgår,<sup>360</sup> og er et uttrykk for hvordan Khomeini har institusjonalisert Khomeinis karismatiske herredømme. Der Khomeini hadde personlig karisma, kan man si at Khomeini innehar institusjonell karisma, som automatisk følger øverste leder-embetet som er på topp i det politiske systemet. Embetet kan derfor sies å utgjøre en fortsettelse av Khomeinis personlige autoritet, i ny innpakning.

"Charismatic authority certainly emanates from the leader's *charis*, or 'gift of grace', and contrasts with 'bureaucratic authority' (the authority one gains from an office to which one is appointed within an institution) or 'traditional authority' (the kind of authority that emanates from tradition)".<sup>361</sup> Disse to typene autoritet er beskrivende for henholdsvis Khomeini og Khomeini. Der Khomeini representerer karismatisk autoritet, faller Khomeini inn i kategorien byråkratisk eller institusjonell autoritet. Weber presenterte en rekke måter et hegemoni kan fortsette på ved en karismatisk leders død, og i det iranske tilfellet ble det gjort ved at den originale karismatiske lederen selv var med på å indirekte peke ut sin etterfølger. Slik det er gjort rede for var dette en omfattende prosess, hvor Khomeini ble presset til å gå bort fra sin opprinnelige kandidat. Det var politiske årsaker til at Montazeris kandidatur ble forkastet til fordel for Khomeini, som framsto som mindre truende for den øvrige politiske eliten og for de revolusjonære idealene.

### 7.3 Fremvekst av en differensiert opposisjon

Det faktum at man har tydelige politiske diskurser og en uttalt opposisjon i Iran utgjør nødvendigvis ikke et problem for regimet, ettersom en vital opposisjon finnes i en lang rekke

---

<sup>358</sup> George D. Chryssides, "Unrecognized charisma? A study of four charismatic leaders", foredrag holdt ved konferansen *The Spiritual Supermarket: Religious Pluralism in the 21<sup>st</sup> Century* av Center for Studies on New Religions, 19.-22. april 2001, <http://www.cesnur.org/2001/london2001/chryssides.htm>, (Oppsøkt 23.01.2012). Chryssides hevder i artikkelen at Webers teori er reduksjonistisk: "Weber's model fails adequately to acknowledge the different varieties of religious leadership, which cause different effects in the organization's development."

<sup>359</sup> Weber, *The Theory of Social and Economic Organization*, 63

<sup>360</sup> Døving og Thorbjørnsrud, *Religiøse ledere*, 21;110

<sup>361</sup> Chryssides, "Unrecognized charisma? A study of four charismatic leaders"

velfungerende stater. Utfordringene for det iranske regimet bunner heller i at opposisjonen etter hvert spenner bredt: Fra reformbevegelsen som har arbeidet innenfor det politiske systemet, til Den grønne bevegelsen som favner store grupper i folket, til marginaliserte deler av den iranske geistligheten. Med utviklingen i Iran de senere årene, er det klart at denne bredden i opposisjonen framstår som truende, når regimekritikerne ikke lenger ønsker kun reform, men faktisk et skifte i hele det politiske systemet, og en slutt på styret med *velayat-e faqih* på topp. Ali M. Ansari kommenterer i sin bok *Crisis of Authority: Iran's 2009 Presidential Election* (2010), at “[o]ppositions rarely win power; it is usually for governments to lose it”.<sup>362</sup> Ansari peker her på hvordan regimet selv, gjennom sine politiske avgjørelser og handlinger, kan holdes ansvarlig for utviklingen vi ser i Iran. Makthavernes politikk er avgjørende for utviklingen av en opposisjon. Legitimitetskrisen bunner altså ikke bare i uforsonligheter mellom den styrende eliten og det iranske folket, men i utfordringene de har med å skape konsensus i den bredere politiske eliten. Den politiske eliten har marginalisert alle som ikke deler deres syn, og har derfor selv lagt grunnlaget for at regimet kan framstå som en enhet i møte med opposisjonen.<sup>363</sup> Der de har fokusert på taktisk maktbruk ut fra aktuelle problemstillinger, har de glemt å løfte blikket og tilpasse seg de rådende holdningene og utviklingen og moderniseringen av det iranske folket. Resultatet har vært at folk i dag vurderer regimet som like ille eller verre enn det styret de var med på å kaste i 1979.

Splittelsene innad i den politiske eliten har bidratt til at opposisjonen har vokst seg sterkere, ved at man har fått nye maktkoalisjoner på tvers av tidligere fraksjonsgrenser. Dette så vi blant annet da Rafsanjani og de pragmatiske støttet reformvennlige Khatami som president. Etter 2009 og framveksten av Den grønne bevegelsen, har man hatt en tydeliggjøring av den iranske folkeviljen. Ansari omtaler i denne sammenheng president Ahmadinejad som en av Den grønne bevegelsens fremste fordeler, ettersom få andre politikere har vist seg å være mer splittende på det iranske folket.<sup>364</sup> Splittelsene gjør at de ulike fraksjonene vokser seg sterkere når de har et felles mål å arbeide mot.

Teokratiet som ble etablert i tiden etter revolusjonen framstår i dag som svekket. Dette kommer av at det har distansert seg fra det som i utgangspunktet var målet med revolusjonen, nemlig å skape et rettferdig samfunn for de troende. Den islam som fremmes i dag har ikke mye igjen fra den som ble forfektet av Khomeini, som skulle være et rammeverk for både

---

<sup>362</sup> Ansari, *Crisis of Authority*, 75

<sup>363</sup> Ansari, *Crisis of Authority*, 71

<sup>364</sup> Ansari, *Crisis of Authority*, 75



samfunn og individ. Islam på statsnivå er i dag redusert til et verktøy brukt til å legitimere den klerikale klassens rett til monopol over styringen av staten.<sup>365</sup> Gjennom sin utstrakte bruk av vold og tortur, i klassisk Webersk legitimitetstradisjon, har det iranske regimet klart å holde opposisjonen nede. Studentopprøret i juli 1999 og demonstrasjonene etter valget ti år senere, er begge eksempler på hvilke krefter som finnes i det iranske folket. Selv om opprøret ikke har ført til endring, er det et kraftig signal til regimet om at kritikken består, og at folkeviljen bare blir sterkere.

Kampen om den politiske arven etter Khomeini har etter hvert kommet til å dreie seg om å utarbeide en tolerant definisjon av politisk autoritet. Politiske hardlinere mistenker at endringer initiert av reformbevegelsen kan komme til å bety slutten på deres dominans og innflytelse innen de nåværende politiske rammene. Reformistene ønsker å vise at den folkelige misnøyen vil felle hardlinerne uansett, all den tid systemet kommer til å kollapse under den massive kritikken til slutt, slik man så i en rekke arabiske stater i 2011.<sup>366</sup> Sjansen for dette blir større jo mer de sosio-politiske forholdene i landet utvikler seg til det verre.

### 7.3.1 Qoms rolle

Politiseringen av det iranske samfunnet og de politiske strukturene blir ekstra tydelig ved å studere tiden etter presidentvalget i 2009. Opposisjonsleder Mousavi reiste raskt til Qom etter at valgresultatet ble kjent, for å søke støtte blant de geistlige i sin kamp mot den politiske eliten. *Ulamas* skepsis til regimet var lett å lese, og Mousavi ønsket å utnytte den. Likevel kom ikke den sterke kritikken fra geistligheten før etter en stund, og stillheten ble lenge tatt for å bety støtte til øverste leder.<sup>367</sup>

Samtidig er det interessant å se hvordan Khamenei selv reiste til Qom høsten 2010 for å søke støtte hos de samme geistlige som Mousavi hadde besøkt året før. Gjennom sin noe trøblete vei inn i embetet har Khamenei hatt et anstrengt forhold til landets geistlige helt siden 1989, siden det har vært sterk kritikk av manglene i hans oppnådde religiøse resultater. Til tross for at Qom var svært deltagende i den ideologiske gjennomføringen av revolusjonen, har avstanden mellom det religiøse miljøet i byen og den politiske eliten i Teheran blitt større etter at Khomeini døde. Dette har resultert i en marginalisering av geistligheten under Khameneis forsøk på å konsolidere makten. Han har i stedet søkt å knytte til seg de som støtter både hans person og embetet som sådan. I krisetider ser derimot Khamenei kynisk på

---

<sup>365</sup> Schirazi, *The Iranian Constitution*, 304

<sup>366</sup> Brumberg, *Reinventing Khomeini*, 186

<sup>367</sup> Khalaji, "Shiite Clerical Establishment Supports Khamenei"

Qoms rolle, og forsøker igjen å oppnå deres støtte, for på denne måten å styrke den religiøse legitimeringen for embetet. Besøket viser tydelig Khameneis usikkerhet, når han må gå til de han selv har sørget for å marginalisere for å søke støtte rundt sin egen posisjon. Der hvor Khamenei selv har bidratt til å la den politiske legitimiteten være viktigere enn den religiøse, ser han at han trenger å styrke den religiøse legitimiteten for å finne nok grunnlag for embetets eksistens.

Heller ikke Khomeini hadde støtte fra et samlet *ulama* i etableringen av *velayat-e faqih*, ettersom de høyest rangerte geistlige ble holdt utenfor i gjennomføringen av revolusjonen og etableringen av det nye islamske regimet. For Khameneis del har det bare blitt verre, og resultatet er at han i dag har begrenset støtte i alle de religiøse miljøene i Iran. På grunn av hans politisering av religionen har landets ledende geistlige tatt klar avstand fra øverste leder og hans nærmeste krets. De ønsker å bidra til utformingen av politikk, heller enn å sitte på sidelinjen og se på at den politiske eliten marginaliserer dem fra viktige avgjørelsesprosesser.<sup>368</sup>

## 7.4 En klar politisering

Under Safavidene (1501-1736) ble shia-islam innført som statsreligion i Iran. Før dette hadde ikke shia-muslimene gjort krav på et religiøst grunnlag for politisk legitimitet, ettersom "everyone was obliged to support and obey the sultan - even though he acquired power by force and illegitimate means."<sup>369</sup> Som konsekvens av politiseringen av religionen fikk man nye utfordringer knyttet til forholdet mellom herskerne og de geistlige, i tillegg til friksjon innad blant de geistlige, om hvordan deres forhold til den politiske eliten skulle være. I boken *The Constitution of Iran*, skriver Schirazi at lovgivningen i Iran gradvis har gått bort fra en forankring i *sharia*, og nå heller er basert på resonnementer med utgangspunkt i den realpolitiske utviklingen. Resultatet av denne prosessen er et tydelig skille mellom den juridiske forståelsen av islam og myndighetenes praksis.<sup>370</sup> Schirazi mener at den islamske republikkens lovverk fra begynnelsen av var preget av et skille mellom stat og religion, heller enn enhet. Samtidig har det foregått en prosess som har skilt de geistlige fra religiøse funksjoner, ved at de har overtatt politiske posisjoner og neglisjert de religiøse pliktene sine.

---

<sup>368</sup> Roy, "The Crisis of Religious Legitimacy in Iran", 204

<sup>369</sup> Khalaji, "The Iranian Clergy's Silence", 1

<sup>370</sup> Schirazi, *The Constitution of Iran*, 301-302

Schirazi konkluderer med at staten har slukt religionen, og forvandlet de geistlige til "state functionaries".<sup>371</sup>

I den reformistiske diskursen finnes det et uttalt mål om å bidra til at makthaverne ikke lenger skal ha monopol på fortolkning av religion. Dette kommer som følge av at islam utgjør landets offisielle ideologi, hvor myndighetenes versjon av religionen er den eneste som skal følges. Reformistene ser på denne konservative fortolkningen som intolerant, og forfekter en nytolkning som er mer representativ for dagens moderne samfunn. Et annet poeng i den reformistiske diskursen, er at *shura*, konsultasjon, skal være gjennomgående i politiske avgjørelser. Dette finnes forankret i Koranen, i surene 3:159<sup>372</sup> og 42:38<sup>373</sup>. Profeten benyttet også *shura*, selv da det var flertall mot hans meninger. Konklusjonen blant reformistene blir derfor at Profetens bruk av *shura* bør overføres til dagens politiske system, for å sikre folkelig deltagelse i politiske avgjørelser og valg av islamske ledere.<sup>374</sup>

At Khamenei ikke var regnet som en ledende religiøs autoritet førte automatisk til at det ble stilt spørsmål også ved de politiske aspektene ved embetet. Hvordan skulle han kunne gjøre en god jobb rent politisk dersom han ikke oppfylte de religiøse kravene til embetet? Olivier Roy spør følgende: "Should the Guide be primarily a leading religious authority, or a political one? Second, how could an Islamic revolution bypass, through a political appointment, the highest religious authorities of the time, and even turn its back on some *shari'a* [...] requirements?"<sup>375</sup> Valget av Khamenei som Khomeinis etterfølger kan sies å være en rent politisk avgjørelse, noe som undergraver de religiøse forordningene til embetet. Det er et tydelig skifte i kravene til øverste leder; fra hovedvekt på religiøse til politiske.

Det iranske eksempelet er et særegent uttrykk for islam i posisjon, og kan ikke sammenlignes med regjeringsformer i andre etablerte nasjonalstater. Dette har regimet utnyttet til sin fordel, ved at de lener seg på statens religiøse røtter når det trengs for å legitimere sin posisjon, samtidig som at de marginaliserer de geistlige i styringen av landet: "What has become

---

<sup>371</sup> Schirazi, *The Constitution of Iran*, 303

<sup>372</sup> "So by mercy from Allah, [O Muhammad], you were lenient with them. And if you had been rude [in speech] and harsh in heart, they would have disbanded from about you. So pardon them and ask forgiveness for them and consult them in the matter. And when you have decided, then rely upon Allah. Indeed, Allah loves those who rely [upon Him]". The Quran.com "Surat Ali Imran", ingen publiseringsdato, <http://quran.com/3>, (Oppsøkt 10.04.2012)

<sup>373</sup> And those who have responded to their lord and established prayer and whose affair is [determined by] consultation among themselves, and from what we have provided them, they spend", The Quran.com, "Surat Ash-Shuraa", ingen publiseringsdato, <http://quran.com/42/38>, (Oppsøkt 10.04.12)

<sup>374</sup> Kamrava, *Iran's Intellectual Revolution*, 141

<sup>375</sup> Roy, "The Crisis of Religious Legitimacy in Iran", 202

known as “Shiite clerical establishment” is mainly under the Iranian regime’s control. The apparatus has largely become a tool in the hands of extremism, leaving other religious or secular currents in the margins, without institutional means, social influence, and communications capability.”<sup>376</sup> At geistligheten holdes utenfor den politiske eliten i landet, samtidig som at de marginaliseres og står i opposisjon til regimet, kan være avgjørende for framtiden til øverste leder-embetet, spesielt når Khameneis tid på topp er over.

I den konservative diskursen blir politisk legitimitet tillagt kilder som mennesket ikke kan kontrollere; Gud og de ufeilbarlige imamene. Den religiøst konservative diskursen kan med dette sies å ha beholdt troen på Khomeinis doktrine om *velayat-e faqih*, ettersom de fremholder at retten til å styre kommer fra Gud, og at den best forvaltes gjennom imamens stedfortredere på jorden. Mennesket kan kun ta del i aksepten av det politiske systemet, men kan ikke tillegge det legitimitet. Reformistene avviser dette prinsippet. Religiøst reformvennlige ayatollah Bojnourdi begrunner det med at islam legger føringer for folkets rett til å velge, og at dette bidrar til at folket blir grunnlaget for et styres legitimitet. Videre sier han at de som skal bestemme i et samfunn trenger å inneha visse kvalifikasjoner, men at det er folket som skal velge hvem som skal sitte i posisjon.<sup>377</sup> Disse holdningene strider med den konservative diskursen, og blir på mange måter definerende for krisen det iranske politiske systemet står i. De konservative i posisjon mener legitimiteten kommer ovenfra, i motsetning til reformistene i opposisjon, som hevder den må komme fra folket for å være gjeldende.

Den iranske revolusjonære staten kan omtales som islamsk siden den gjennom grunnloven har et teokratisk styre, om enn et som har beveget seg bort fra de religiøse fundamentene de la vekt på da de grunnla den nye staten. Likevel, landets ledere har i islams navn annullert folkets suverenitet, samtidig som de har annullert de islamske forordningene i den islamske statens navn. “[T]his form of Islam is no longer that integral whole which had been described as ‘perfect’ and able, potentially, to solve all the world’s problems. Its purpose now is to legitimate the rule of the clergy in the eyes of an ever dwindling portion of the population.”<sup>378</sup>

---

<sup>376</sup> Khalaji, “The Last Marja”, v

<sup>377</sup> Kamrava, *Iran’s Intellectual Revolution*, 140

<sup>378</sup> Schirazi, *The Constitution of Iran*, 304

## 7.5 Splittelser innad

Fra begynnelsen av har det vært splittelser innad i den konservative diskursen, mellom de ulike diskursene, innad i den politiske eliten, mellom eliten og geistligheten og mellom folket og regimet. Med tiden har disse splittelsene blitt stadig tydeligere, samtidig som at Khamenei er nødt til å bruke stadig sterkere virkemidler for å beholde sin posisjon på topp.

Også en rekke av de som tidligere har vært tilhengere av og forkjempere for selve embetet øverste leder har begynt å stille spørsmål ved om det er den eksisterende styringsformen som best tjener den iranske, islamske staten. Et eksempel er at tidligere president Khatami har uttalt at han ikke lenger støtter Khomeinis tanker om *velayat-e faqih* og et islamsk begrunnet styre av staten.<sup>379</sup> Dette er med på å understreke hvordan det ikke bare er personen Khamenei som har mistet legitimitet, men at embetet som sådan har utspilt sin rolle, siden det er det institusjonaliserte embetet som angripes, ikke bare personen som innehar det. Det er viktig å vurdere hvorvidt dette er et uttrykk for misnøye ved Khameneis lederskap, eller om det er en reell reformtanke med økt støtte både i den geistlige og politiske eliten, og også blant den politiske opposisjonen og i et bredere lag av folket. At det i den religiøse reformistiske diskursen, og også i tidligere regimetro fraksjoner nå tas til orde for å kvitte seg med det eksisterende regimet, gir tegn om at endring er på vei også i Iran, i likhet med i andre stater i regionen.

For Khameneis del ser det ut til at en av de største utfordringene nå ligger i de ulike holdningene til embetet blant de shia-muslimske geistlige i landet. Med tanke på embetets forankring i shia-islamske tradisjoner og doktriner, har det i senere tid, og da spesielt etter presidentvalget i 2009, kommet sterk kritikk mot Khamenei fra de som tradisjonelt inngår i hans maktbase. Det spørs likevel hvor sterk denne basen har vært, da embetet fra starten av møtte kritiske spørsmål om den religiøse legitimiteten av det, vurdert mot tradisjonell shia-tankegang, også fra geistligheten selv. Det har vokst fram et klart skille mellom den tradisjonelle shia-islamske apolitiske holdningen til geistlighetens involvering i politikk og statsstyre, og den revolusjonære, som er preget av Khomeinis ideologi og vurdering av shia-muslimske geistlige som politiske deltagere.

---

<sup>379</sup> "Press Review", Iran News, 10.01.2011

## 7.6 Avsluttende konklusjoner vedrørende legitimitetsspørsmålet

I problemstillingen understreket jeg nødvendigheten av å stille spørsmål ved øverste leders legitimitet, både religiøst og politisk. Etter å ha drøftet utviklingen av holdninger til *velayat-e faqih* i iransk innenrikspolitikken siden 1989, er det derfor mulig å gjøre noen avsluttende vurderinger rundt Khameneis legitimitet som øverste leder:

Med utgangspunkt i Webers legitimitetsdefinisjon, kan det konkluderes med at Khamenei ikke innehar politisk legitimitet. Dersom man følger Webers definisjon, vurderes politisk legitimitet som ”et samfunns godkjennelse av et gitt regime til å innføre og håndheve lover og regler”. Her har det iranske regimet feilet. Mitt opphold i Iran gjør at jeg kan konkludere med at Iran på mange områder er et moderne samfunn, farget av utenlandsk påvirkning. Slik det er forklart i oppgaven, er øverste leder og de religiøst konservative kritiske til denne ”post-moderne, kulturelle kolonialismen”, og beskylder spesielt Vesten for å vanne ut den persiske kulturen. Khamenei og hans allierte har svart på denne utviklingen ved å forsøke å koble stat og religion tettere sammen, gjennom et lovverk basert på *sharia*. Denne reaksjonen har ført med seg sterk voldsbruk, i et forsøk på å minske og tøyne den uønskede atferden i folket, som de mener er påvirket utenfra.<sup>380</sup> At Khamenei har vært nødt til å ty til slike grep har vært et kraftig slag mot hans politiske legitimitet, ettersom det strider fundamentalt mot Webers grunnleggende definisjon.

Ser man derimot på den religiøse legitimiteten, er ikke bildet like svart-hvitt. Årsaken til dette er forskjellene mellom klassisk shia-islamsk lære, og den som ble forfektet av Khomeini gjennom arbeidet med den islamske revolusjonen og den påfølgende nye grunnloven som ble implementert fra 1979. Tradisjonelt har ikke *ulama* ønsket å involvere seg politisk, og har ikke lagt fram krav om direkte ansvar for styring av en islamsk stat. Geistligheten har derimot arbeidet vis-à-vis staten, og har hatt relativt sterk autonomi. Sett i lys av denne historiske holdningen innehar Khamenei i dag et embete som krever autoritet som strider med grunnleggende shia-muslimske holdninger. Knytter man derimot den religiøse legitimiteten til Khomeinis doktrine om *velayat-e faqih*, er embetet et uttrykk for det Khomeini utviklet som et shia-muslimsk ønske for styringen av den islamske staten – som et alternativ til monarkiet under sjahen. Legitimiteten blir derfor sterkere dersom man legger Khomeinis versjon av islam til grunn for vurderingen. Den religiøse legitimiteten legger seg her i en gråsoner, hvor den defineres ut fra hva den vurderes mot.

---

<sup>380</sup> Schirazi, *The Constitution of Iran*, 302

Uansett mangel på overnevnte legitimitetskrav, er øverste leder-embetet på topp i det iranske politiske og religiøse hierarkiet, slik det har utviklet seg i moderne tid. Dette er forankret i den iranske grunnloven, som ble tilpasset Khameneis kvalifikasjoner i 1989. At embetet er begrunnet i grunnloven gir det følgelig juridisk legitimitet. Ved å vurdere den politiske legitimiteten mot tidligere nevnte *mashru'iyat* og *maqbuliyyat*, klarer ikke dagens utgave av embetet å oppfylle kravene til begge to. *Velayat-e faqih* faller inn under *mashru'iyat*, ettersom Khomeinis doktrine understreker at retten til å styre kommer fra Gud. Dette strider mot Webers legitimitetsdefinisjon, som understreker at folkets aksept er avgjørende for politisk legitimitet.





# Litteraturliste

---

- Abrahamian, Ervand. *A History of Modern Iran*. Cambridge: Cambridge University Press, 2008.
- Abrahamian, Ervand. *Khomeinism: Essays on the Islamic Republic*. Berkeley: University of California Press, 1993.
- The Ace Project. *Iran Constitution 1979*. The Ace Project, ingen publiseringsdato, <http://aceproject.org/ero-en/regions/asia/IR/Iran%20Constitution%201979.pdf/view> (oppsøkt 01.12.2011).
- Akhavi, Shahrugh. *Religion and Politics in Contemporary Iran: Clergy-State Relations in the Pahlavi Period*. Albany: State University of New York Press, 1980.
- Al Jazeera.com. "Mousavi urges end to Iran crackdown", Al Jazeera, 01.01.2010, <http://english.aljazeera.net/news/middleeast/2010/01/201011133930845897.html> (oppsøkt 02.07.2011).
- Amnesty International. "Iran: Journalists under siege". Amnesty International, 29.04.2010, <http://www.amnesty.org/en/news-and-updates/iran-journalists-under-siege-2010-04-30> (oppsøkt 28.11.2011).
- Amuzegar, Jahangir. "Iran's Crumbling Revolution" i *Foreign Affairs* (2003), vol. 82, nr 1, <http://www.jstor.org/stable/20033427> (oppsøkt 20.02.2012).
- Ansari, Ali M. *Crisis of Authority: Iran's 2009 Presidential Election*. London: Chatham, House, 2010.
- Arjomand, Saïd Amir. *After Khomeini: Iran Under His Successors*. New York: Oxford University Press, 2009.
- Azimi, Fakhreddin. *The Quest for Democracy in Iran: A Century of Struggle Against Authoritarian Rule*. Cambridge: Harvard University Press, 2008.
- BBC News. "Iran: Who holds the power?" BBC, ingen publiseringsdato, [http://news.bbc.co.uk/2/shared/spl/hi/middle\\_east/03/iran\\_power/html/president.stm](http://news.bbc.co.uk/2/shared/spl/hi/middle_east/03/iran_power/html/president.stm) (oppsøkt 16.12.2012).
- Brown Carl L. *Religion and State: The Muslim Approach to Politics*. New York: Columbia University Press, 2000.
- Brown, Nathan J. og Emad el-Din Shahin (red.). *The Struggle over Democracy in the Middle East*. New York: Routledge, 2010.
- Brumberg, Daniel. *Reinventing Khomeini: The Struggle for Reform in Iran*. Chicago: The University of Chicago Press, 2001.
- Campaign Against Sanctions and Military Intervention in Iran (CASMI). "Rafsanjani backs tolerance, dialogue". CASMI, 17.07.2009, <http://www.campaigniran.org/casmii/index.php?q=node/8274> (oppsøkt 24.10.2011).

- Carr, E.H. *What is History? The George Macaulay Trevelyan Lectures delivered in the University of Cambridge January-March 1961*. 2. utgave. Basingstoke: The Macmillan Press Ltd, 1986.
- The Christian Science Monitor (CSM). "In Qom, Iran's Supreme Leader Khamenei aims to cement leadership over clerics". CSM, 19.10.2010, <http://www.csmonitor.com/World/Middle-East/2010/1019/In-Qom-Iran-s-supreme-leader-Khamenei-aims-to-cement-leadership-over-clerics> (oppsøkt 11.03.2010).
- The Christian Science Monitor (CSM). "The Goals of Iran's Green Movement". CSM, 06.01.2010, [http://www.csmonitor.com/Commentary/Global-Viewpoint/2010/0106/Abdolkarim-Soroush-The-goals-of-Iran-s-Green-Movement/\(page\)/3](http://www.csmonitor.com/Commentary/Global-Viewpoint/2010/0106/Abdolkarim-Soroush-The-goals-of-Iran-s-Green-Movement/(page)/3) (oppsøkt 28.02.2011).
- Chryssides, George D. "Unrecognized charisma? A study of four charismatic leaders". Foredrag holdt ved konferansen "The Spiritual Supermarket: Religious Pluralism in the 21<sup>st</sup> Century av Center for Studies on New Religions". Center for Studies on New Religions, 19.-22. april 2001, <http://www.cesnur.org/2001/london2001/chryssides.htm> (oppsøkt 23.01.2012).
- Cleveland, William L. *A History of the Modern Middle East*. 3. utgave. Oxford: Westview Press, 2004.
- Committee to Protect Journalists (CPJ). "Imprisonments jump worldwide, and Iran is worst". CPJ, 01.12.2011, <http://www.cpj.org/reports/2011/12/journalist-imprisonments-jump-worldwide-and-iran-i.php> (oppsøkt 11.12.2011).
- Committee to Protect Journalists (CPJ). "Iran arrests four journalists; dozens deteriorating in prison". CPJ, 07.12.2010, <http://cpj.org/2010/12/iran-arrests-four-journalists-dozens-deteriorating.php> (oppsøkt 28.11.2011).
- Committee to Protect Journalists (CPJ). "Iranian journalist receives harsh sentence". CPJ, 23.11.2009, <http://cpj.org/2009/11/iranian-journalist-receives-harsh-sentence.php> (oppsøkt 28.11.2011).
- Committee to Protect Journalists. "Video Report: Imprisoned in Iran". 29.12.2009, <http://cpj.org/reports/2009/12/video-report-imprisoned-in-iran.php> (oppsøkt 29.11.2011).
- The Daily Star. "The Green Movement of Iran". The Daily Star, 08.01.2010, <http://www.thedailystar.net/newDesign/news-details.php?nid=120879> (oppsøkt 28.03.2011).
- Døving, Cora Alexa og Berit Thorbjørnsrud (red.). *Religiøse ledere: Makt og avmakt i norske trossamfunn*. Oslo: Universitetsforlaget, 2012.
- Eriksen, Thomas Hylland. *Små steder – Store spørsmål: Innføring i sosialantropologi*. Oslo: Universitetsforlaget AS, 1998.
- Esposito, John L. *The Oxford Dictionary of Islam*. New York: Oxford University Press, 2003.

- Foreign Policy. "Think again: Iran's Green Movement". Foreign Policy, 06.01.2010, [http://www.foreignpolicy.com/articles/2010/01/06/think\\_again\\_irans\\_green\\_movement?page=0,0](http://www.foreignpolicy.com/articles/2010/01/06/think_again_irans_green_movement?page=0,0) (oppsøkt 28.03.2011).
- The Guardian. "The 1979 Iranian revolution: How the Guardian covered it". The Guardian, 03.02.2009, <http://www.guardian.co.uk/news/blog/2009/feb/03/iranian-revolution-archive> (oppsøkt 07.11.2011).
- The Guardian. "Iran Opposition Leader Mousavi 'ready to die' for reform", The Guardian, 01.01.2010. <http://www.guardian.co.uk/world/2010/jan/01/iran-mousavi-ready-to-die> (Oppsøkt 28.03.2011).
- The Guardian. "Iran protests see reinvigorated activists take to the streets in thousands". The Guardian, 14.02.2011, <http://www.guardian.co.uk/world/2011/feb/14/iran-protests-reinvigorated-activists> (oppsøkt 21.02.2011).
- The Green Voice of Freedom (GVF). "Mousavi releases Green Movement Charter", GVF, 17.06.2010. <http://en.irangreenvoice.com/content/2083> (oppsøkt 04.04.2012).
- The Huffington Post. "Iran's Green Movement Lie". The Huffington Post, 20.02.2011, [http://www.huffingtonpost.com/shirin-sadeghi/irans-green-movement-lie\\_b\\_825737.html](http://www.huffingtonpost.com/shirin-sadeghi/irans-green-movement-lie_b_825737.html) (oppsøkt 28.03.2011).
- Insideiran.org. "Khamenei seeks rehabilitation in Qom". Insideiran.org, 21.10.2010, <http://www.insideiran.org/news/khamenei-seeks-rehabilitation-in-qom/> (oppsøkt 11.03.2010).
- International Federation for Human Rights (IFHR). "Iran Death Penalty: A State Terror Policy". 2009, [http://www.fidh.org/IMG/pdf/Rapport\\_Iran\\_final.pdf](http://www.fidh.org/IMG/pdf/Rapport_Iran_final.pdf) (oppsøkt 01.03.2011).
- "Press Review". Avisartikkel. Iran News (nytt navn Iran Daily), 10.01.2011.
- Iranian.com. "Why the Green Movement is doomed". Iranian.com, 30.01.2010, <http://www.iranian.com/main/2010/jan/why-green-movement-doomed> (oppsøkt 01.04.2011).
- Ismael, J.S. og T.Y. Ismael. "Social Change in Islamic Society" i *Social Problems*, vol 27, nr. 5. University of California Press, 1980, <http://www.jstor.org/stable/800199> (oppsøkt 21.03.2012).
- Kadivar, Mohsen, "Wilayat al-faqih and Democracy". Kadivar.com, 13.11.2011, <http://en.kadivar.com/wilayat-al-faqih-and-democracy/> (oppsøkt 25.01.2012).
- Kamrava, Mehran. *Iran's Intellectual Revolution*. Cambridge: Cambridge University Press, 2008.
- Katouzian, Homa. *Iranian History and Politics: The Dialectic of State and Society*. London: Routledge, 2003.

- Keddie, Nikki R. *Modern Iran: Roots and Results of Revolution*. New Haven: Yale University Press, 2006.
- Keddie, Nikki R. *Sufis, Saints and Scholars: Muslim Religious Institutions in the Middle East since 1500*. Berkeley: University of California Press, 1978.
- Kessler, Gary E. *Studying Religion: An Introduction Through Cases*. 2. utgave. New York: McGraw Hill, 2006.
- Khalaji, Mehdi. "Apocalyptic Politics: On the Rationality of Iranian Politics". The Washington Institute for Near East Policy, 2008, <http://www.washingtoninstitute.org/templateC04.php?CID=286> (oppsøkt 01.02.2012).
- Khalaji, Mehdi. "Internal Divisions among Iranian Hardliners come to the Fore". Scholars for Peace in the Middle East, 12.08.2010, <http://www.spme.net/cgi-bin/articles.cgi?ID=7097> (oppsøkt 13.04.2011).
- Khalaji, Mehdi. "The Iranian Clergy's Silence". The Washington Institute For Near East Policy, 12.07.2010, <http://www.washingtoninstitute.org/templateC06.php?CID=1488> (oppsøkt 26.10.2011).
- Khalaji, Mehdi. "The Last Marja: Sistani and the End of Traditional Religious Authority in Shiism". The Washington Institute for Near East Policy, 2006, [http://www.sssup.it/UploadDocs/4691\\_12\\_A\\_The\\_Last\\_Marja\\_Sistani\\_and\\_the\\_End\\_of\\_Traditional\\_Religious\\_Authority\\_in\\_Shiism\\_Mehdi\\_Khalaji\\_01.pdf](http://www.sssup.it/UploadDocs/4691_12_A_The_Last_Marja_Sistani_and_the_End_of_Traditional_Religious_Authority_in_Shiism_Mehdi_Khalaji_01.pdf) (oppsøkt 19.10.2011).
- Khalaji, Mehdi. "Politics and the Clergy". United States Institute for Peace, ingen publiseringsdato, <http://iranprimer.usip.org/resource/politics-and-clergy> (oppsøkt 21.10.2011).
- Khalaji, Mehdi. "Shiite Clerical Establishment Supports Khamenei". MehdiKhalaji.com, 08.07.2009, <http://en.mehdikhalaji.com/archives/99> (oppsøkt 08.08.2011).
- Khomeini, Ruhollah. *Islam and Revolution*. Samlet og oversatt av Hamid Algar. Berkeley: Mizan Press, 1981.
- Kraft, Siv Ellen og Richard J. Natvig (red.). *Metode i religionsvitenskap*. Oslo: Pax Forlag, 2006.
- Krogh, Thomas m.fl. *Historie, forståelse og fortolkning: De historisk-filosofiske fags fremvekst og arbeidsmåter*. 4. utgave. Oslo: Gyldendal Norsk Forlag A/S, 2003.
- Kurzman, Charles. "Critics Within: Islamic Scholars' Protest against the Islamic State in Iran". *International Journal of Politics, Culture, and Society*, 2001, vol 15, nr 2, <http://www.jstor.org/stable/20020118> (oppsøkt 20.12.2012).
- Kværne, Per og Kari Vogt. *Religionsleksikon*. Oslo: J.W. Cappelens Forlag, 2002.
- Landinfo. "Iran: Rettsvesenet i Den islamske republikken Iran", Landinfo, 25.08.2011, [http://landinfo.no/asset/1723/1/1723\\_1.pdf](http://landinfo.no/asset/1723/1/1723_1.pdf). (oppsøkt 05.12.2011).

- Lindholm, Charles. *Charisma*. Oxford: Basil Blackwell, 1990.
- Martin, Vanessa. *Creating an Islamic State: Khomeini and the Making of a New Iran*. London: I.B.Taurus, 2000.
- McGuire, Meredith B. *Religion in the Social Context*. Belmont: Wodsworth Thomson Learning, 2002.
- McLean, Ian og Alistair McMillan. *Oxford Concise Dictionary of Politics*. Oxford: Oxford University Press, 2003.
- Moin, Baqer. *Khomeini: Life of the Ayatollah*. London: I.B.Tauris, 2009.
- Moomen, Moojan. *An Introduction to Shi'i Islam: The History and Doctrines of Twelver Shi'ism*. New Haven: Yale University Press, 1985.
- Moslem, Mehdi. *Factional Politics in Post-Khomeini Iran*. New York: Syracuse University Press, 2002.
- Mottahedeh, Roy. *The Mantle of the Prophet*. Oxford: Oneworld, 2004.
- Nader, Alireza; David E. Thaler og S.R.Bohandy. "The Next Supreme Leader. Succession in the Islamic Republic of Iran". National Defense Research Institute, 2011, <http://www.rand.org/pubs/monographs/MG1052.html> (oppsøkt 16.08.2011).
- Natvig, Richard J. "Religionsvitenskapelig feltarbeid". I Kraft og Natvig (red.), *Metode i Religionsvitenskap*, 203-221.
- The New York Times. "Former President at Center of Fight Within Political Elite". The New York Times, 21.06.2009, <http://www.nytimes.com/2009/06/22/world/middleeast/22rafsanjani.html> (oppsøkt 24.10.2011).
- NRK.no. "Rafsanjani benekter maktkamp i Iran", NRK, 26.07.2009, <http://nrk.no/nyheter/verden/1.6709052> (oppsøkt 15.03.2011).
- Olsen, Torjer A. "Diskursanalyse i religionsvitenskapen". I Kraft og Natvig (red.), *Metode i Religionsvitenskap*, 51-71.
- Pals, Daniel L. *Eight Theories of Religion*. 2. utgave. Oxford: Oxford University Press 2006.
- Parsi, Rouzbeh (red). "Iran: A Revolutionary Republic in Transition". European Union Institute for Security Studies, 2012, [http://www.iss.europa.eu/uploads/media/cp128-Iran\\_A\\_revolutionary\\_republic\\_in\\_transition.pdf](http://www.iss.europa.eu/uploads/media/cp128-Iran_A_revolutionary_republic_in_transition.pdf) (oppsøkt 16.02.2012).
- Payvand.com. "Dissident clerics rebuke Iran's Supreme Leader", Payvand.com, 16.10.2010, <http://www.payvand.com/news/10/oct/1126.html> (oppsøkt 13.10.2011).

- Persian2English. "Grand Ayatollah Sanei Challenges Allegations of Moharebeh", Persian2English, 05.03.2010, <http://persian2english.com/?p=7974> (oppsøkt 21.10.2011).
- Press TV.com. "Ahmadinejad's Lebanon Visit, a Miracle", Press TV, 22.10.2010, <http://www.presstv.ir/detail/147752.html> (oppsøkt 16.10.2011).
- Press TV.com. "Ahmadinejad's Lebanon Visit Significant", Press TV, 10.10.2010, <http://www.presstv.ir/detail/146014.html> (oppsøkt 16.10.2011).
- Press TV.com. "Ayatollah Sanei no longer qualified: Clerical body", Press TV, 02.01.2010, <http://edition.presstv.ir/detail/115179.html> (oppsøkt 21.10.2011).
- Press TV.com. "Leaders Qom visit opened new era", Press TV, 31.10.2010, <http://www.presstv.ir/detail/149107.html> (oppsøkt 19.10.2011).
- The Quran.com. "Surat Ali Imran." Quran.com, ingen publiseringsdato, <http://quran.com/3> (oppsøkt 10.04.2012).
- The Quran.com. "Surat Ash-Shuraa". Quran.com, ingen publiseringsdato, <http://quran.com/3> (oppsøkt 10.04.12)
- Repstad, Pål. "Mellom karisma og kontor: Pinselidere i det moderne Norge". I Døving og Thorbjørnsrud, *Religiøse ledere: Makt og avmakt i norske trossamfunn*, 110-128.
- Right Web. "Washington Institute for Near East Policy". Right Web, 10.11.2009. [http://rightweb.irc-online.org/profile/Washington\\_Institute\\_for\\_Near\\_East\\_Policy](http://rightweb.irc-online.org/profile/Washington_Institute_for_Near_East_Policy) (oppsøkt 05.04.2012).
- Roy, Olivier. "The Crisis of Religious Legitimacy in Iran". I *Middle East Journal*, vol 52, nr 2 (1999), <http://www.jstor.org/discover/10.2307/4329317?uid=3738744&uid=2129&uid=2&uid=70&uid=4&sid=47698854709927201> (oppsøkt 01.04.2012).
- Sadjadpour, Karim. "Reading Khamenei: The World's View of Iran's Most Powerful Leader". Carnegie Endowment for International Peace, 2008, <http://www.carnegieendowment.org/publications/index.cfm?fa=view&id=19975> (oppsøkt 26.04.2011).
- Saffari, Said. "The Legitimation of the Clergy's Right to Rule in the Iranian Constitution". I *British Journal of Middle Eastern Studies*, vol 20, nr 1, 1993, <http://www.jstor.org/stable/196081> (oppsøkt 17.02.2012).
- Selvik, Kjetil og Stig Stenslie. *Stabilitetens pris: Stat og politikk i Midtøsten*. Bergen: Fagbokforlaget, 2007.
- Schirazi, Ashgar. *The Iranian Constitution: Politics and the state in the Islamic Republic*. London: I.B.Tauris, 1997.
- Tahoordanesh. "The Transcendent Theosophy concerning the Four Intellectual Journeys of the Soul". Tahoordanesh, ingen publiseringsdato, <http://www.tahoordanesh.com/page.php?pid=18997> (oppsøkt 05.10.2011).

- Time.com. "Ayatullah Khomeini, Man of the Year". Time Magazine, 07.02.1980, <http://www.time.com/time/covers/0,16641,19800107,00.html> (oppsøkt 13.12.2011).
- United Press International (UPI). "Report: Thousands protest in Iran". UPI, 14.02.2011, [http://www.upi.com/Top\\_News/World-News/2011/02/14/Report-Thousands-protest-in-Iran/UPI-92661297665320/](http://www.upi.com/Top_News/World-News/2011/02/14/Report-Thousands-protest-in-Iran/UPI-92661297665320/) (oppsøkt 12.03.2012).
- Vienna Review. "Iran's Green Movement". Vienna Review, 01.07.2010, <http://67-23-10-220.static.slicehost.net/special-reports/iran-s-green-movement-4004.html> (oppsøkt 10.04.2012).
- Vogt, Kari. "Ikke prester, men lærde': shia-muslimske ledere i Norge". I Døving og Thorbjørnsrud, *Religiøse ledere: Makt og avmakt i norske trossamfunn*, 47-66.
- Vogt, Kari. *Islam: Tradisjon, fundamentalisme og reform*. Oslo: J.W. Cappelens Forlag A/S, 2005.
- Weber, Max. *The Sociology of Religion*. Boston: Beacon Press, 1993. Først publisert i 1922.
- Weber, Max. *The Theory of Social and Economic Organization*, redigert av Talcott Parsons. New York: The Free Press, 1964.
- The World Association of Newspapers and News Publishers (WAN). "Imprisoned Iranian Journalist Awarded 2010 Golden Pen of Freedom". WAN, ingen publiseringsdato, <http://www.wan-press.org/pfreedom/articles.php?id=5147> (oppsøkt 29.11.2011).

