

MOHAMMAD FAZLHASHEMI

*Politisk idétradition  
och den teologiska debatten*

VILKA FAKTORER HAR PÅVERKAT framväxten av en politisk idétradition inom den shi'amuslimska tankevärlden? En rad shi'itiska rättslärda var tidigt inblandade i den världsliga politiken, men det är egentligen först från och med 1800-talet som diskussionen om relationen mellan religion och politik tar fart på allvar. Bakgrunden till detta var bland annat de nya politiska och sociala förhållandena, den konstitutionella rörelsen som svepte över muslimska länder samt mötet med europeiskt tankegods. Men räcker dessa faktorer för att förklara framväxten av de nya politiska idéströmningarna i shi'adominerade områden? Eller måste vi också beakta de teologiska debatternas och skolbildningarnas betydelse i detta sammanhang?

I denna artikel diskuteras skillnaderna mellan de två huvudriktningarna inom tolvimamitisk shi'itisk teologi, dvs. de traditionsorienterade akhbariderna och de förnuftsorienterade usuliderna, och dessas betydelse för diskussionerna kring relationen mellan religion och politik inom tolvimamitisk shi'aislam. Denna diskussion går naturligtvis inte att isolera från de sociala strukturer, kulturella föreställningar, historiska och politiska omständigheter och ekonomiska förhållanden som i sin tur kommit att präglade den teologiska och politiska debatten.

En genomgång av tolvimamitiska shi'itiska källor visar att politik som

område inte hade någon självständig ställning. Under de första sex århundradena i shi'as historia, från 800-talet fram till 1500-talet, återfinns man endast sporadiska spår av en debatt kring den världsliga styrelseformen. Det finns en grundföreställning som tar för givet att den världsliga makten skulle tillhöra de shi'itiska imamerna. I övrigt är diskussionen kring den världsliga makten inte så utvecklad. (Kadivar, M., 1999: 13)

Vid safavidernas maktövertagande i Persien (1501–1736), som ledde till bildandet av en shi'itisk stat, förändrades förutsättningarna för de shi'itiska rättslärda. Från att ha varit en jagad minoritet fick dessa makts uppbackning och shi'a förvandlades till statsreligion. Men inte heller under denna period kan man se någon systematisk diskussion kring de rättslärdas anspråk på politisk makt eller hur den politiska styrelseformen skulle utformas. Deras jurisdiktion begränsades till att döma i *shari'a*-domstolar, att predika fredagsbönen och slutligen att engagera sig i en rad sociala verksamheter som exempelvis omhändertagande av föräldralösa barn och bistånd till enskilda eller familjer som kommit i ekonomiskt obestånd.

Även om man i ett antal källor kan stöta på begrepp som behandlar de rättslärdas *wilaya*, styre, tycks tanken på övertagande av världslig makt ha varit en icke-fråga. De shi'itiska rättslärda tycks ha godkänt en tågordning som innebar en uppdelning av uppgifterna i en religiös och en världslig avdelning. De religiösa frågorna skulle tas om hand av de religiösa ledarna, medan härskarmakten skulle ta hand om de världsliga frågorna. (Hairi, 1988: 374–383)

Det dröjer ända fram till modern tid innan de shi'itiska rättslärda utvecklar sina politiska teorier. Detta kan förklaras utifrån olika förklaringsmodeller:

1. De rättslärda hade färdigutvecklade politiska doktriner, men kunde inte ge uttryck för dessa på grund av det starka förtrycket från härskarmakterna. Medvetna om detta följde de den shi'itiska tra-

ditionen *taqiyya*, förställning, och höll inne med sina teorier. De rättslärdas eftertryckliga vilja att behålla jurisdiktionen över rättsliga frågor och rättsapparaten var ett led i förarbetet till politiska doktriner. En väl fungerande rättsapparat är en viktig förutsättning för politiskt herravälde. Som stöd för denna uppfattning påpekar man att kort efter safaviderna maktövertagande i Persien gav ett flertal rättslärdas uttryck för sina politiska doktriner. (Al-e Seyyed Ghafur, 2007: 234)

2. Avsaknaden av politiska doktriner var ett uttryck för att de tidiga shi'itiska rättslärdas inte såg på politiken som en del av de rättslärdas jurisdiktionsområde. De begränsade sig till rättens och de vardagliga frågornas område. Liknande föreställning möter vi än idag hos en del framstående rättslärdas. (Ibid.)
3. Flertalet rättslärdas utgick från att den dolde imamen, al-Mahdi, mycket snart skulle ge sig till känna, och därmed skulle han personligen ta hand om alla politiska frågor. De rättslärdas såg inte någon anledning till att blanda sig i denna fråga. (Ibid., 235)
4. De rättslärdas inställning i politiska frågor och deras teorier, som dateras till sent under 1800-talet, hänger samman med de sociala, strukturella och politiska omvälvningar som shi'adominerade samhällen genomgick under 1800-talet. (Ibid.)

Det som talar för förklaringsmodellerna 2 och 4 ovan är att de tidiga rättslärdas, med undantag av ett fåtal, aldrig berör politiken i sina texter. En bra indikation på detta får man genom att titta närmare på hur stor andel av de rättslärdas skrifter som ägnades åt denna fråga. Om man följer en tidsaxel från shi'as tidiga historia fram till vår tid, kan konstateras att utrymmet för dessa frågor växer ju närmare 1800- och 1900-talen vi kommer. Till en början var utrymmet mycket begränsat om än inte obefintligt. En framstående rättslärda som Sayyid Murtada (d. 1018) ägnade bara 5 sidor, eller 1,6 procent, av sin bok *Intisar* till politiken. En annan shi'itisk auktoritet, Shejkh Tousi (d. 1042) ägnade 74 sidor, eller

2,5 procent, av sin bok *al-Mabsout fi fiqh al-imamiyya* åt politik. Knappt tre sekel senare ägnar Allameh Helli (d. 1308) 55 sidor, eller 4,5 procent, av sin bok *Tazkiratul fuqaha* åt samma fråga. Den under 1800-talet verksamme rättslärde Shejkh Muhammed Hassan Najafi (d. 1848) ägnar ett helt band på cirka 400 sidor av sitt verk *Jawahir al-Kalam* åt denna fråga. ('Amid Zanjani, 1989: vol. 2, 42–43)

De shi'itiska lärdes förhållningssätt till politiska frågor förändrades på 1800-talet när allt fler skriftlärda drogs in i diskussionerna kring konstitutionalismens idétradition och den begynnande konstitutionella rörelsen som svepte över muslimska länder. Bland de frågor som diskuterades fanns stiftande av grundlag, avskaffande av despoti, införande av parlamentarism, genomförande av allmänna val, att välja eller bli ombud för ett valdistrikt/skrå/stånd, att skilja mellan de exekutiva, lagstiftande och rättsliga maktinstanserna, att införa lagar som skulle skydda grundläggande medborgerliga fri- och rättigheter utan hänsyn till religiös tillhörighet, börd eller social status, att avgöra medborgarnas rätt att få insyn i den politiska makten, m.m. (Kadivar, M., 1999: 9–12, 19–21)

De rättslärdas reaktioner på dessa frågor kan, grovt sett, delas in i två kategorier. Den ena utgick från en traditionell hållning som avrådde från inblandning i världsliga frågor, eftersom dessa ansågs vara ett reserverat område för den dolde imamen. Den andra kategorin förordade en modell som gick ut på att bilda en konstitutionell styrelseform under de högsta rättslärdas överinseende. (Na'ini, 1955: 52–55)

De rättslärdas förändrade roll hänger samman med den förändring som shi'adominerade samhällen genomgick under 1800- och 1900-talen. Den irakiske storayatollan Muhammed Baqer al-Sadr (1935–1980) skriver att under lång tid begränsades utövande av *ijtihad* (tolkning) bland de shi'itiska lärde till det individuella och privata området i människors liv. Sociala och politiska frågor lyste med sin frånvaro i deras uttalanden. Detta berodde enligt honom på att de rättslärda under lång tid var exkluderade från allt som hade med politiken att göra. De världs-

liga makthavarna hade en sådan stark maktställning att de inte tillät de rättslärda att blanda sig i dessa frågor. Detta ledde till att *ijtihad* – i den mån man tillät detta – begränsades till religiösa frågor som framför allt berörde människor på ett individuell plan. (al-Sadr, 1980: 2–3)

Förhållandena förändrades genom påtvingade krig från främmande europeiska stater och genom att kolonialmakterna fick ett allt starkare grepp om de världsliga makthavarna, vilket i sin tur ledde till centralmakternas försvagning. De europeiska köpmännens allt större kontroll över muslimska länders ekonomier ledde till att missnöjet bland köpmännen och samhällets politiska elit blev allt större. Parallellt med detta ledde kontakterna med europeiskt tankegods till att allt fler lät sig påverkas av den konstitutionella idéströmningen, med krav på politiska och sociala förändringar i samhället.

Det som, enligt al-Sadr, utlöste de rättslärdes ökade engagemang var att man uppfattade främlingsväldet, de påtvingade krigerna och den europeiska kulturens allt större påverkan på det sociala och kulturella livet som ett allvarligt hot som måste bekämpas. Nu när de världsliga makthavarna inte förmådde att stå emot det yttre hotet, såg de rättslärda som sin uppgift att använda sig av sitt inflytande för att mobilisera allmänheten mot dessa yttre hot. (Ibid.)

### *Qom kontra Bagdad*

En annan komponent i diskussionen om de shi'itiska rättslärdas syn på förhållandet mellan religion och politik är tolkningstraditions betydelse. De två huvudriktningarna inom tolvimamitisk shi'itisk teologi – akhbarider och usulider – har skilda uppfattningar i denna fråga.

De förnuftsorienterade usuliderna och de traditionsorienterade akhbariderna kom också att benämnas utifrån de orter där de hade en dominerande ställning. Den så kallade Qom-skolan, belägen i dagens Iran, blev tidigt ett centrum för de traditionsinriktade akhbariderna, medan Bagdad-skolan blev ett centrum för usuliderna. Under 900-talet e.Kr. hade Qom-skolan en ledande ställning, men dess stjärna började dala

under 1000-talet e.Kr. Detta sammanföll med att den shi'itiska furstesläkten buyiderna, som härstammade från norra Persien, tog över makten i Bagdad. Buyidernas maktövertagande innebar att det 'abbasidiska kalifatets maktställning försvagades, och därmed minskade förföljelserna av de shi'itiska lärde.

Bagdad-skolans teologi växte fram i en kontext som var starkt präglad av den mu'tazilitiska idéströmningen. Influenserna från den mu'tazilitiska idétraditionen ledde till att usuliderna i Bagdad-skolan utvecklade en teologi som gav företräde för förnuftet och öppnade för *ijtihad*, tolkning, med hjälp av förnuftet samt tog hjälp av *ijma'*, samstämmighet. Från Bagdad-skolans horisont ogillade man Qom-skolans teologi som man klassade som bokstavstrogen och att den inte lämnade något utrymme för förnuftet. (Ibid., 267)

Qom-skolan/akhbariderna utgick från uppfattningen att människans förnuft är begränsat och att hon inte förmår att förstå och tolka Koranens komplexa innehåll. Sett ur detta perspektiv står människan i en beroendeställning till profeten och de tolv imamerna för sin förståelse av Koranen. Parallellt med denna uppfattning ansåg Qom-skolan att profeten och de tolv imamerna har tolkat Koranens innehåll på ett sådant sätt att all annan tolkning blir överflödig. I själva verket menar man att ingen annan kan ge sig i kast med tolkningen av Koranen. Qom-skolan skiljer alltså mellan människans förnuft och profetens respektive de tolv "obefläckade" shi'itiska imamernas dito. Gudomlig uppenbarelse är, enligt Qom-skolans uppfattning, anpassad efter profetens förnuft. När vi människor vill förstå någonting i uppenbarelsen måste vi vända oss till profeten och de "obefläckade" imamernas tolkningar, dessa har förstått Guds uppenbarelse och gjort den förståelig/tillgänglig för oss människor. Människan med sitt begränsade förnuft förmår inte förstå och omfatta Guds oändliga visdom. Det enda människan har att göra är att vända sig till profeten och imamerna. Vem som helst med grundläggande språkkunskaper och kunskaper i islams lära kan vända sig till dessa källor för att finna vägledning. (Astarabadi, u.å.: 28, 47, 90 ff.)

Qom-skolan gör alltså inte någon skillnad på vilka som skulle kunna vända sig till dessa källor. Alla människor kan göra detta, och de behöver inte gå via de rättslärdas; källorna och deras vägledningar är tillgängliga för alla. De rättslärdas fyller trots allt en funktion eftersom de behärskar det arabiska språket och kan söka igenom de samlingar som finns när det gäller profetens och imamernas traditioner. Deras roll blir framför allt att, i egenskap av språkkunniga och de som inhämtat religiösa kunskaper, lotsa rätt i den stora mängd av traditioner som finns att tillgå. De ska förmedla traditioner som kan ge svar på de frågor som människor ställs inför. De ska dock avhålla sig från tolkning, *ijtihād*, ty varje form av *ijtihād* är en innovation som står i strid med Koranen och traditionen och är ytterst en inblandning i Guds verk. Man var noga med att understryka att de akhbaridiska rättslärdas funktion som förmedlare inte gav dem någon särställning. De stod på samma nivå som alla andra människor. (Firahi, 1999: 277)

Bagdad-skolan/usuliderna å sin sida ansåg att människan, med stöd av förnuftet, *ijtihād* och *ijma'* kunde tolka Koranen. Enda reservationen var att även om människan har den grundläggande förmågan att komma till insikt om Guds budskap, är det enbart de som har utbildat sig och kommit upp till de rättslärdas kunskapsnivå som kan ge sig i kast med tolkningen. Detta var en uppfattning som i slutändan fick stora konsekvenser för såväl den religiösa som den politiska debatten. Usuliderna delar in människor i två stora kategorier. Den ena gruppen består av ett fåtal rättslärdas med *mujtahid*-värdighet (en position som bevärdigar den rättslärdas att göra egna tolkningar), den andra gruppen, resten av befolkningen, benämns *muqalledin*, efterföljare. Detta innebär att rätt eller möjligheten att uttala sig i rättsliga, religiösa eller politiska frågor – och därmed möjligheten att använda sig av förnuftet och tolkningsföreträdet – begränsas till de högsta rättslärdas med *mujtahid*-värdighet. I praktiken innebar detta en indelning utifrån kunskapsnivå. Gränsen går mellan dem som besitter kunskap och dem som saknar kunskap, de kunniga och de okunniga. För dem som saknar tolkningsmöjlighet gäl-

ler att följa en högt uppsatt religiös auktoritet. Ingen kan dock tvingas att följa någon viss mujtahid. Efterföljarna, muqalledin, har rätt att själva välja vem de vill efterfölja, men de kan inte låta bli att följa en mujtahid.

Bagdad-skolan ser inte på detta som en form av elitism eller ett hierarkiskt förhållande mellan de rättslärdade och resten av befolkningen. Sett ur dess perspektiv är det de bäst lämpade, eller rättare sagt människor med de rätta kunskaperna, som får tolkningsföreträde i religiösa frågor och som får ta över rodret i samhället i de fall de ska leda samhället. Man talar hellre om meritokrati där kunskapsnivån blir den mest avgörande meriten vid sidan av renlärighet och bundenhet vid religionens påbud. (Firahi, 1999: 308)

Även dagens usulider försvarar denna modell. Den anses stå i harmoni med det moderna samhällets förutsättningar. Som exempel nämns att också dagens moderna människor förlitar sig på experter och deras utlåtanden på många områden i livet, exempelvis inom juridikens, medicinens och ekonomins område. (Tabataba'i, 1962: 16–17, 20)

Denna indelning i experter, som har tolkningsföreträde, och efterföljare har dock kommit att få en del negativa konsekvenser i såväl den religiösa som den politiska teorin och praktiken.

### *Halal, haram och synen på politik*

Skillnaderna i uppfattning mellan akhbarider och usulider i synen på förnuftet har inte bara betydelse i religiösa frågor utan är av stor vikt i den politiska debatten. En fråga som aktualiserades var om förnuftet kunde användas på politikens område och de världsliga frågorna med särskild hänvisning till förhållandet mellan stat och religion.

Akhbariderna ansåg att profeten och de ”obefläckade” imamerna hade det kompletta och fullständiga förnuftet som gjorde att de kunde förstå och förklara alla frågor. De betraktade människans förnuft som ofullständigt, vilket innebar att hon inte kan förstå komplexa frågor. Människans begränsade förnuft ligger på sinnenas nivå. Hon kan förstå det aprioriska, exempelvis att ett är hälften av två, men inte kompli-



cerade saker. Utifrån detta drog de slutsatsen att människan inte kan använda sitt förnuft i politiska frågor vilka är invecklade och komplexa.

Usuliderna förkastade denna uppfattning och menade att människans förnuft mycket väl kan användas för tolkningen av såväl religiösa som världsliga frågor. Usuliderna ser profetens och de shi'itiska imamernas traditioner som en vägledning som man kan ha nytta av i tolkningsarbetet.

Ännu en religiös stridsfråga som fick betydelse i den politiska debatten gällde definitionen av och gränsdragningen mellan det tillåtna och det otillåtna. Enligt usuliderna sker gränsdragningen utifrån en gråskala som inte begränsas till enbart det tillåtna, *halal*, och det otillåtna, *haram*. Det är inte ett antingen-eller-förhållande. Saker och ting kan ha olika karaktärer, som det rekommendabla/önskvärda, *mustahab*, det tillåtliga, *mubah*, det pliktskyldiga, *wajib*, eller det klandervärda, *makroh*. I denna uppdelning ska allting som inte uttryckligen är otillåtet, *haram* (dvs. då det inte finns något specifikt förbud) klassas som mer eller mindre tillåtet. Genom denna gråzon mellan det tillåtna och det otillåtna, skapades utrymme för förnuftet att träda in och avgöra vad som är vad, i såväl det privata livet som det som berör det offentliga och det världsliga. Detta gäller inte minst politiska och världsliga frågor. Man utgick från att diskussionen kring världsliga och politiska frågor under de shi'itiska imamernas levnadstid och perioden därefter skilde sig från varandra, och att det fanns ett behov av att med hjälp av förnuftet diskutera och lösa de nya världsliga och politiska frågor man konfronterades med. (Firahi, 1999: 300)

Akhbariderna å sin sida delar in det som sker i livet i tre kategorier: det som är tydligt tillåtet, *halal bayyen*, det som är tydligt otillåtet, *haram bayyen*, och den tredje kategorin består av de frågor där det råder otydlighet. Det handlar om frågor som inte faller inom ramen för någon av de tydliga kategorierna eftersom det saknas tydliga instruktioner om hur man ska hantera dem. Framstående akhbarider slog fast att allt som mänskligheten behövde vägledning om, ända fram till Domens dag,

fanns att hitta i Koranen, profetens och de shi'itiska imamernas traditioner. (Feyz Kashani, 1999: 119)

När akhbariderna konfronteras med de områden som är otydliga väljer de att vara försiktiga: de stämplar dem hellre som otillåtna, *haram*. Eftersom man inte lämnar något utrymme för förnuftiga argument blir denna lösning den enklaste utvägen för att lösa problemet. Hade man valt att klassa ”det otydliga” som tillåtet, hade uppstått ett behov av att argumentera varför det skulle betraktas som tillåtet. Genom att iakttä försiktighet och stämpla det som otillåtet slapp man att komma med en rationell förklaring. (Firahi, 1999: 274)

Denna uppfattning fick en direkt inverkan på akhbaridernas syn på politiska frågor. Politiska och världsliga frågor var oftast av en sådan karaktär att de var knutna till särskilda omständigheter, och det var inte alltid lätt att hitta svar på dessa frågor i Koranen och traditionen om man inte var villig att ta hjälp av *ijtihad* och *ijma'*. Akhbariderna avstod hellre från att beblanda sig med dessa frågor än att ta hjälp av rationella lösningar. Det var tänkt som ren försiktighetsåtgärd för att inte begå otillåtna handlingar ur ett religiöst perspektiv, men detta fick långtgående politiska konsekvenser. (Al-e Seyyed Ghafur, 2007: 148-149)

#### *De lärdes inblandning i den världsliga makten*

När man tittar tillbaka på shi'as 1400-åriga historia kan konstateras att en rad framstående shi'itiska rättslärda, tillhörande såväl den akhbaridiska som den usulidiska skolan, var inblandade i den världsliga politiken. Dessas inblandning har skett på lite olika villkor: här fanns rättslärda som accepterade att leda höga ämbeten, rättslärda som författade furstespeglar som var riktade till makthavare, rättslärda som förbehöll sig rätten att komma med synpunkter på makthavarnas sätt att sköta riket, och slutligen rättslärda som gjorde anspråk på att ta över den världsliga makten. När det gäller akhbaridiska rättslärda skulle man kunna ta för givet att dessa, på grund av sin grundinställning, skulle ha avhållit sig från allt vad världslig makt heter, men så är inte fallet. Framför allt un-

der safavidernas era ser vi många framstående akhbaridiska rättslärda som drogs in i den världsliga makten. De lät sig utses till ledare för olika ämbeten, författade furstespeglar och var inblandade i olika former av köpslående med den safavidiska kungamakten.

De akhbaridiska rättslärda inblandning i den världsliga makten kunde bland annat komma till uttryck på så sätt att de legitimerade de världsliga makthavarna genom att närvara vid kröning av nya kungar, eller genom utfärdande av fatwa till deras stöd när de drog ut i krig. Ett exempel är storayatollan Mohammad Baqer Majlesi (1616–1689) som ansåg att undersåtarna skulle lyda kungen, oavsett hur denne var. Om kungen var rättvis skulle man be för hans hälsa och att han skulle få sitta länge vid tronen, men om kungen var orättvis skulle man ändå lyda honom och be för att Gud skulle vägleda honom. (Majlesi, 1962: 491–492, 478, 496 ff.) Som tack för denna inställning utsågs storayatollan av den safavidiske kungen Sultan Hussein till överhuvud för de religiösa lärda, *shjekh al-islam*, år 1678.

När det gäller akhbaridernas involvering i den världsliga makten kan man tala om diskrepans mellan teori och praktik. Safaviderna hade för första gången i shi'as historia skapat ett stort sammanhållet rike där shi'a hade upphöjts till statsreligion. Under safavidernas storhetstid, 1500- och 1600-talen, var kungamakten så mäktig att de shi'itiska rättslärda inblandning i den världsliga makten snarare var av kosmetisk karaktär. Trots att ett antal högt uppsatta akhbaridiska rättslärda utsågs till höga ämbeten, ingick de rättslärda och kungamakten en oskriven men i högsta grad gällande överenskommelse, vilken innebar att man skilde mellan religionens, eller rättare sagt de religiösa institutionernas, och politikens domäner i den bemärkelsen att de religiösa ledarnas och de världsliga makthavarnas jurisdiktionsområde skildes åt. De rättslärda skulle hålla sig till ortopraxin, undersåtarnas privatreligiösa frågor, de allmänna religiösa angelägenheterna, de sociala omsorgsfrågorna, rättsväsendet och utbildningsområdet. De världsliga makthavarna skulle å sin sida hålla sig till sina världsliga frågor och inte blanda sig i de religiö-

sa ledarnas jurisdiktion. Överenskommelsen innebar att man inte skulle inkräkta på varandras områden. De världsliga makthavarna förband sig dock att värna om shi'aislam och det shi'amuslimska riket.

Denna oskrivna överenskommelse, som gick under beteckningen den parallella styrelseformen, gällde under ganska lång tid och ifrågasattes inte förrän på 1800-talet då kungamakten inte ansågs kunna uppfylla sin del av överenskommelsen. De shi'amuslimska rättslärda som gick i främsta ledet för ifrågasättandet tillhörde den usulidiska skolan.

Usulidernas inblandning i den världsliga makten går också långt tillbaka i shi'as historia. När det gäller deras inblandning ter det sig mer naturligt att de tog detta steg. Men här måste man skilja mellan olika förhållningssätt. Det ena handlar om usulidiska rättslärda som förbehöll sig rätten att uttala sig i politiska och världsliga frågor och rikta kritik mot världsliga makthavare. Det andra förhållningssättet gäller de usulidiska rättslärda som gjorde anspråk på det världsliga ledarskapet, utmanade de världsliga makthavarna eller ledde kampen mot korrupta makthavare.

Oavsett vilket av dessa förhållningssätt de usulidiska rättslärda valde utgick de från två grundläggande föreställningar. Den ena handlar om synen på shi'itisk rättslära, *fiqh*, som basen för all religiös och världslig verksamhet. De såg på shi'itisk rättslära som en källa ur vilken de rättslärda genom *ijtihad*, tolkning, kunde finna svar på alla frågor som människan som individ eller samhällsvarelse sökte svar på, samt alla problem som rörde det mänskliga samhället. Shi'itiska rättslära ansågs kunna ge svar på allt i människans liv, från vaggan till graven. (Mousavi al-Khomeini, 1993: 289)

Den andra grundläggande föreställningen rörde synen på de rättslärda. Dessa var att betrakta som den dolde imamens ställföreträdare under hans frånvaro. I egenskap av uttolkare med mujtahid-värdighet hade de rätt att med hjälp av sitt förnuft och med stöd av Koranen, traditionerna och samstämmigheten komma fram till egna tolkningar och slutsatser. (Al-e Seyyed Ghafur, 2007: 204)

Rätten att använda sig av förnuftet blev en källa till framväxt av en mångfald av tolkningar under shi'as historia. Detta berodde på att de rättslärdas tolkningar alltid varit – och är – präglade av rådande sociala strukturer, kulturella föreställningar, historiska och politiska omständigheter samt ekonomiska relationer.

Inträdesföredrag den 7 juni 2011

#### REFERENSER

- AL-E SEYYED GHAFUR, SEYYED MOHSEN, 2007. *Jaygah-e siyasi-ye alem-e dini dar do maktab-e akhbari va usuli* (The political position of religious scholars in the two Akhbari and Usuli schools of fiqh). Qom: Bustan-e ketab publishers.
- 'AMID ZANJANI, 'ABBAS'ALI, 1989. *Feqhe siyasi* (Politisk rättslära), vol. 1–2. Teheran: Amir Kabir.
- ASTARABADI, MUHAMMED AMIN, u.å. *Fawai'd al-madina*. Qom: Dar al-nashr li ahl al-baiyt.
- ENAYAT, HAMID, 1982. *Modern islamic political thought*. London: Macmillan press.
- FIRAHİ, DAVOOD, 1999. *Qodrat, danesh va mashro'iyyat dar eslam*, (Makt, kunskap och legitimitet i islam). Teheran: Nashre Ney.
- FEYZ KASHANI, MUHSEN, 1999. *Dah resaleh muhaqqeqq bozorg Feyze Kashani*, red. Ja'fariyan, Rasoul. Isfahan: Markaz-e tahqiqat-e elmi dini-ye amir al-mu'menin.
- HAIRI, ABDUL-HADI, 1988. *Nakhustin rouyarouihaye andishegarane Iran ba do roye-ye tamaddune borjoazi-ye gharb* (The early encounters of the Iranian thinkers with the two-sided civilization of Western bourgeoisie). Teheran: Amir Kabir.
- KADIVAR, MOHSEN. 1999. *Nazariyeha-ye dowlat dar feqh-e shi'eh* (Teorier om staten i shi'itisk rättsvetenskap). Teheran: Nashre Ney.
- KAZEMI, MOUSAVI, AHMAD, 1990. ”Dorehaye tarikhī-ye tadvine va tahavvole feqh-e shi'a”, *Majalleh tahqiqate eslami*, 1990:1–2.
- MAJLESI, MOHAMMAD BAQER, 1962. *Ein al-hayat*, 3:e uppl. Teheran.
- MOUSAVI AL-KHOMEINI, RUHOLLAH, 1983–1993. *Sahife-ye noor* (Ljusets bok), vol. 20–21. Teheran.
- NA'INI, MOHAMMAD HUSSEIN, 1955. *Tanbih al-umma wa tanzih al-milla* (Samfundets väckelse och nationens renande), 3 uppl. Teheran: Amir Kabir.
- AL-SADR, SEYYED MUHAMMAD BAQER, 1980. *Hamrah ba tahavvole ijtehad*, persisk övers. av Akbar Thabout, u.å. Roozbeh.

SAYYID MURTADA, 1986. *Risala al-amal ma'a as-sultan* (Boken om samarbete med sultanen), nytryck. Qom: Matbat Sayyid al-shuhada.

TABATABA'I, SAYYED MOHAMMAD HUSSEIN, 1962. "Ijtihad va taqlid dar islam va shi'a", *Bahsi dar bareh-ye marja'iyyat va rauhaniyyat* (Majmo'e-ye maqalat). Teheran: Sherkate sahami-ye Enteshar.