

Tillit och taghieh

Lennart Eriksson

doktorand, sociologiska institutionen, Göteborgs universitet

"När det ej går att bita handen, kyss den,
Ty gentemot dem, vilkas makt är överväldigande
Heter botemedlet list och goda ord.
Visa fienden lika mycket uppmärksamhet som vännen,
Ty när tillfälle därtill yppar sig, kan du flå hans skinn."¹

1. Inledning

Islam splittrades redan några år efter profetens död i huvudriktningarna sunniter och shiiter, av vilka de förstnämnda ansåg att ledaren, kalifen (ordet betyder "ställföreträdare"), skulle utses på grund av sin duglighet, under det att shiiterna (shi'at 'Ali - Alis parti) menade, att ledarskapet skulle ärvas inom Mohammeds släkt. 'Ali, som var profetens svärson, tillika hans kusin, utkorades till shiiternas förste ledare, på arabiska "imam". I de stridigheter som uppstod mellan kalifatet och shiiterna dödades 'Alis son Hussein, som gjort uppror mot kalifen Yazid, tillsammans med 72 man i det sägenomspunna slaget vid Karbala år 680 A.D. Dessförinnan hade Ali dock till synes inledningsvis accepterat att han utestängts från tronen och gav sken av att stödja de första kaliferna, detta i syfte att undgå ett inbördeskrig. 'Alis skenbara stöd till kalifatet antogs senare, under namn av taghieh (taqiya, taqiyya, taqiyah, taqqiyah) — på engelska vanligen översatt som "necessary dissimulation" — som en "guiding principle for any Shiite living under a tyrannous government too powerful to be safely resisted: one may give an external show of acquiescence while preserving silent resistance in one's interior, in one's heart".²

"Dissimulation" blir "förställning, hyckleri" på svenska. Detta sätt att fungera inför en överlägsen makthavare har fått religiös sanktion även av Khomeini och får nog antas ha varit en integrerad och central del av shiitisk islam sedan i vart fall 'Ali al-Rezas, den åttonde imamens tid, på 800-talet A.D.³ Även om taktiken inledningsvis var riktad mot vad 'Alis efterföljare ansåg vara de umayyadiska usurpatorernas illegitima makt, dvs. i religiösa och maktpolitiska motsättningar med sunniter, har den utan tvekan kommit till användning också inom det shiitiska samhället självt, samt kan också antas ha brukats mot *kafirer*, "otrogna" icke-muslimer. Kohlberg refererar olika uttalanden som visar på den stora vikt som man fäster vid detta förhållningssätt, bl.a.: "He

¹ Delblanc, s. 114; dikt av den persiske skalden Sa'di.

² Pinault, s. 9. Taghieh har också använts som beteckning för bruket att inte avslöja den shiitiska trons hemligheter och innehåll för utomstående, dvs. "concealment", fördöljande (Kohlberg, s. 346f.). Denna uppsats inriktas huvudsakligen på att analysera taghieh i dess andra betydelse, nämligen som "dissimulation", förställning. Enayat skiljer mellan fyra typer av taghieh, vilka dock alla på ett eller annat sätt refererar antingen till fördöljande eller förställning (Enayat, s. 177). "Etymologically", skriver Enayat (s. 175), "*taqiyyah* comes from the root *waqa*, *yaqi* in Arabic, which means to shield or to guard oneself, the same root from which the important word *taqwa* (piety, or fear of God) is derived".

³ Richard, s. 41. — Khomeini anser dock, att taghieh endast får användas i situationer när ens liv är i fara (Ali/Majid, kap. 6b)

who has no *taqiyya* has no faith" och "nine tenths of faith falls within *taqiyya*". T.o.m hävdas det att "*taqiyya* is our religion".⁴

Frågan blir då: Vilka former av tillit är möjliga i ett samhälle där förställning är ett tillåtet vapen i maktrelationer? Skapas inte automatiskt en misstro mellan styrande och styrda, dvs. något av vad Fukuyama kallar ett "low-trust society", med stort avstånd mellan staten, de styrande, och folket, de styrda, och där utrymme skapas för "amoral familism", för den introverta familjen, att svara för dynamiken i samhället? Även om iranierna gillar starka män, de må sedan kallas shahanshah eller ayatollah, tycks det mig som om just taghieh kan tänkas skapa en distans till härskaren som i vart fall kan medverka till att göra honom lätt att avsätta om han av någon anledning skulle bli "svag", såsom skedde med den senaste/siste shahen. Även den föregående Kadjar-dynastin kunde detroniseras med hjälp av endast fyratusen män ledda av den siste shahens far, senare kallad Reza shah den store. Men också den s.k. islamiska revolutionen byggde uppenbart till stor del på misstro, inte bara mot shahen som person, utan också mot vad han stod för, såsom hans hårdhänt genomförda försök att snabbt modernisera och industrialisera Iran.

I denna uppsats är det främst tre sociala relationer som är intressant, nämligen för det första relationen styrande-styrda, där makt är en viktig variabel. I Iran - liksom överallt där sociala revolutioner inträffar - var det denna relation som brast år 1979. För det andra hänger tillit mycket samman med kulturell inbäddning och urbäddning. Det var i Iran mest landsbygdens folk, fortfarande trogna den islamiska kulturen, som stödde prästerskapets revolution, varvid såväl bakgrundsvariabeln lokalitet som kontrasten mellan det moderna och det traditionella aktualiseras. Alltså frågar jag mig hur tilltro byggs upp och fungerar i en kulturell "embeddedness", av taghieh (eller allmänt sett misstro) i relationerna styrande/styrda, stad/land (centrum/periferi) och modernt/traditionellt. Jag kommer att söka svar på dessa frågor genom att försöka sätta in taghieh-seden i ett sammanhang där två förhållningssätt till makten aktualiseras, nämligen uppror kontra underkastelse. Båda dessa förhållningssätt kan inom shia härledas till olika sätt att tolka imam Husseins liv och verk samt vilka handlingar (handlingsmönster) som dessa tolkningar av honom som förebild ger upphov till. Inte minst är Khomeinis sätt att använda imam Hussein i detta avseende radikalt annorlunda än det traditionella, och utgör en del av förklaringen till övergången från underkastelse till revolution i Iran.

Till en början måste jag dock undersöka vad tillit och misstro egentligen är. Det tycks mig som om såväl det ena som det andra kan subsumeras under begreppet (rationella) förväntningar. Stämmer det?

2. Vad är tillit?

Barbara A. Misztal refererar tre definitioner av "tillit" (trust), som hon hämtat ur olika

⁴ Kohlberg, s. 356 och 373. Han är dock osäker på om dessa uttalanden refererar till "prudential" taghieh, dvs. förställning, eller till "concealment" dvs. att dölja sin tro eller viktiga inslag i den, för utomstående, men menar att det är antagligt att åtminstone några avser förställning.

lexika. Tillit ses där för det första som "confidence in or reliance on some quality or attributes of a person or thing, or the truth of a statement".⁵ Ett annat förslag till definition är "the willingness of other agents to fulfil their contractual obligation that is crucial for cooperation". Slutligen nämner hon tillitens allmänna karaktäristika, som anges till dess "dependence on something future or contingent; confident anticipation".⁶ Dessa tentativa definitioner pekar åt diametralt olika håll och tycks sinsemellan vara oförenliga. Den första tar sikte på handlingssubjektets "confidence", den andra förlägger tilliten till "other agents" (än den handlande), och den sista berör mera tillitens innehåll som en beroenderelation mellan individen och någonting framtida.

Vad som missas här är, menar jag, de två viktiga egenskaper hos tillit, som dock återfinns i Nationalencyklopedins (NE) ordbok. Där definieras tillit som en "övertygelse om (ngns) trovärdighet eller goda avsikter i förh. till personen i fråga"⁷ Man ber oss där också jämföra med begreppet "förtroende" som anges vara dels en "övertygelse om att man kan lita på ngn. el. ngt". Dels kan det vara någons "anseende för pålitlighet i viss krets el. i allmänhet".⁸ Ett annat ord att jämföra med är "tilltro" som NE definierar som "övertygelse om trovärdighet eller pålitlighet hos ngn/ngt".⁹ Här finner vi att tilliten mm. för det första är förlagd hos ett handlingssubjekt som en "övertygelse", dvs. ett slags omdöme hos denne. Denna egenskap hos tilliten återfinns endast i Mitszals första definition. Omdömet ifråga avser, för det andra, andra människors *goda avsikter*. Även när det gäller tilltro eller förtroende handlar det fortfarande om en *övertygelse* om att man kan lita på personer eller saker eller om deras trovärdighet och pålitlighet. Tillit mm. handlar således uteslutande om egenskaper hos individer och artefakter som är positivt värderade och som handlingssubjektet är övertygad om att dessa individer och artefakter (till artefakter räknar jag såväl kulturer som samhällen) besitter. Tilltron däremot, förutsätter inte goda avsikter, utan nöjer sig med förutsägbarhet, dvs. pålitlighet.

Anthony Giddens använder sig av Mitszals första definition, vilken för övrigt hämtats ur *Oxford English Dictionary*, och finner denna vara en bra utgångspunkt.¹⁰ Han refererar till Luhmann som skiljer mellan tillit och förtroende. Giddens menar att Luhmanns koppling av tillit till en bedömning av och därmed medvetenhet om vilka risker som olika alternativa handlingssätt medför och hans definition av förtroendet som en situation där individen inte är medveten om sådana olika alternativ, inte håller. För Giddens är tilliten en särskild typ av förtroende: "Tillit kan definieras som förtroende för en persons eller ett systems pålitlighet med hänsyn till en given mängd händelser eller resultat av händelser, där detta förtroende uttrycker en förtröstan om personens redlighet eller kärlek eller om vissa abstrakta principers riktighet (teknisk kunskap).¹¹ Giddens talar här inte om övertygelse, utan om förtröstan, men ansluter sig i övrigt till vad som kan kallas den positiva synen på förväntningar. Här används dock termen

⁵ Mitszal, s 16

⁶ Ibid., s. 18.

⁷ NE:s ordbok, bd. 3 s. 356.

⁸ A.a., bd. 1, s. 508.

⁹ A.a., bd. 3, s. 359.

¹⁰ Giddens, s. 36.

¹¹ Ibid., s. 37-40.

"pålitlighet" som ett tillitens kännetecken. Jag vill, som ovan angivits, hellre använda detta epitet om tilltron.

Giddens ställer sig dock frågan vad som är motsatsen till tillit. Han menar att termen misstro "är lättast att tillämpa när det handlar om en aktörs förhållningssätt till ett visst system, en viss person eller en viss typ av personer. Närmast gäller misstron ett tvivel på systemets anspråk på expertis eller personernas anspråk på hederlighet. Men "i den djupaste bemärkelsen är motsatsen till tillit ... ett medvetandetillstånd som bäst kan karakteriseras som existensiell *ångest* eller fasa."¹²

Fukuyama definierar för sin del "trust" som "the expectation that arises within a community of regular, honest, and cooperative behavior, based on communly shared norms, on the part of other members of that community".¹³ Också Fukuyama uttrycker således "den positiva synen på förväntningar", och skriver vidare att "there are many societies in which there is the expectation that other people will regularly cheat their fellows; behavior is regular but dishonest, and leads to a deficit of trust".¹⁴

Vad som bl.a. kännetecknar tillit är att den är ett resultat av förutsägbarhet. Den person gentemot vilken jag känner tillit, har tidigare alltid i relevanta avseenden behandlat mig på ett sätt som jag värderar positivt. Därför utgår jag från att han/hon även i framtiden kommer att behandla mig på samma sätt. Men förutsägbarhet förekommer inte endast i sociala relationer som präglas av tillit, dvs. i positivt värderade relationer. Andra personer som alltid i relevanta avseenden behandlat mig illa, kan med samma logik förutsättas fortfara att göra så. Min relation till denne kan därför sägas vara präglad av misstro. Även om jag inte "litar på" att något gott kan komma av att jag relaterar mig till denne/a, så hyser jag ändå en förväntan på att hans handlingar även fortsättningsvis är förutsägbara. Det handlar således inte så mycket om hederlighet i moralisk mening, som hos Giddens - hederlighet som värde är snarast ett utslag av hans positiva syn på förväntningar – utan om hur den enskilde individen konkret relaterar sig till mig, och om inslaget av *tvång* i relationen. Visserligen kommer jag att undvika att relatera mig till denna person så länge jag inte är tvungen att göra det, och visserligen kan man anse att allt tvång i ett samhälle bör nedbringas till ett minimum. Ändå återstår faktum att maktrelationer präglas av tvång, att alla samhällen i kanske högre utsträckning präglas av maktrelationer än av s.k. reciproka (jämlika) relationer, samt inte minst att individen alltid är inbäddad i sin kultur och i sitt samhälle med den operonliga makt över inte minst individens tänkesätt som detta förhållande oundvikligen ger upphov till. Dessutom kan det hända att jag tvingas relatera mig till en person för vilken jag inte hyser någon tillit, om jag i ett eller annat avseende är beroende av hans hjälp eller förmedling för att erhålla "saker" som jag behöver.

Frågan om vad som *håller* människor *samma* kan därför inte endast besvaras genom hänvisning till begreppet tillit. Man måste även beakta det s.a.s. institutionella tvång som individerna nolens volens måste acceptera såsom t.ex. infödda i den svenska eller för den del iranska kulturen och den makt som människorna utövar över var-

¹² Ibid., s. 97.

¹³ Fukuyama, s. 26.

¹⁴ Ibid., s 366 n 6.

andra.

Inte heller kan det påstås att samhället *fungerar* genom eller som en följd av agenternas övertygelse om andra människors goda avsikter. Inte alla människor har goda avsikter och även om de inte fördenskull måste anses ha onda avsikter, så kan de i vart fall vara indifferent. Våra relationer till andra människor präglas därför av vår värdering av andra människors egenskaper eller förmågor, dvs. om dessa egenskaper eller förmågor har positivt värde, negativt värde eller inget värde alls. Tilltron eller misstron beror då på om individen i handling ger uttryck åt dessa egenskaper eller förmågor på ett konsistent sätt, dvs. på ett sätt som inte förändras markant över tiden. Men det intressanta här är då inte tilltron eller misstron i och för sig, utan vilka rationella förväntningar som man kan/bör ha - från moralisk eller logisk synpunkt - på hur andra individer kommer att handla. Samhällets funktion kan då förklaras mera i termer av förväntningar i allmänhet (som förvisso kan vara mer eller mindre rationellt grundade, mer eller mindre inbäddade eller rutiniserade) än just förväntningar *om något gott*. Ett "deficit of trust", som Fukuyama talar om, måste alltså inte, enligt min mening, medföra "a deficit of functionality". Man kan alltså ha tilltro till ett systems funktionalitet, pålitlighet, utan att för den skull anse att systemet i sig är gott eller ett resultat av goda avsikter, eller att de individer som agerar inom dess ramar är hederliga eller har goda avsikter. Systemet fungerar, och man måste själv fungera inom de system man tillhör på deras villkor.

Vetskapen om att taghieh finns och om hur det fungerar ger upphov till rationella förväntningar icke om något gott men om förställning, om hyckleri. Visserligen kan man hävda att det är något gott att förställa sig inför despotiska makthavare, men förekomsten av taghieh måste ändå sägas erodera den eljest ofta förekommande som närmast moralisk plikt ansedda skyldigheten att vara sann och ärlig, och sålunda i viss mån öppna mera för misstro än tillit, särskilt i relationer som präglas av makt, och även om makt kanske inte är det mest framträdande inslaget i alla sociala relationer så finns det nog alltid ett inslag av makt i de flesta.¹⁵

Nu kan man hävda att detta att förställa sig för att vinna förmåner eller undvika motgångar inte bara förekommer inom shiitisk islam, men det finns heller knappast någon annan kultur där detta förhållningssätt är så starkt sanktionerat, har så central position och så starkt samband med kulturens grundläggande föreställningar och ursprung, som just bland "shi'at 'Ali". Slaget vid Karbala tillhör de händelser som mest av allt satt sin prägel på shiitisk islam efter Mohammad, men närmast kommer sannolikt imam 'Alis taghieh. Om taghieh var 'Alis sätt att förhålla sig till den orättfärdiga maktens förtryck, genom förställning, var upproret som resulterade i nederlaget vid Karbala – vilket f.ö. givit upphov till den därpå följande kulten av martyrer – Husseins svar på förtrycket.¹⁶ Uppror eller förställning således. Båda förhållningssätten har, menar jag, tryckt sin prägel på den politiska och sociala utvecklingen i nittonhundratalets Iran. Jag skall snart behandla några drag i denna utveckling med fokus på den s.k. isla-

¹⁵ Makt behöver inte alltid vara av ondo, t.ex. i varuköp där den ena parten alltid har makten att dra sig ur affären, "exit", vilket kan vägas mot motpartens vilja att genomföra transaktionen.

¹⁶ Albert O. Hirschmans "Exit", "Voice" och "(Dis)loyalty" kan, tycks det, kompletteras med "taghieh"!

miska revolutionen år 1979, särskilt några av de bakomliggande kulturella föreställningarna. Härtill krävs dock ytterligare några verktyg som jag främst finner diskutera hos Misztal, hos Francis Fukuyama och hos Putnam. Det handlar dels om fenomenet socialt kapital, dels om legitimiteten som (en av) tillitens grundvalar. Slutligen bör det beaktas, att taghieh är en kulturellt betingad företeelse. Det uppstår bland annat på grund därav svårigheter att finna sociala indikatorer på taghieh. M.a.o. kan man inte utan vidare fastställa om ett läge av misstro eller förståelse har uppkommit på grund av taghieh eller på grund av andra orsaker. Min diskussion om synen på Hussein skall hoppas jag, åtminstone vaska fram några sannolika korn av taghieh.

3. Kultur, legitimitet och socialt kapital

Jag vill gärna försöka förstå vad kultur är i ljuset av Karl Poppers åtskillnad mellan tre "världar". Värld ett utgörs av "fysikaliska objekt" till vilka räknas levande organismer. Värld två är "världen av subjektiva upplevelser", t.ex. medvetande och känslor, och den tredje världen innehåller "produkterna av det mänskliga medvetandet", t.ex. språk, konst och vetenskap.¹⁷ Individerna kan enligt min mening här ses som ett värld-ett-objekt. Individerna försöker ge en mening och ett värde åt sina upplevelser i värld två. Det som skapas av sina upplevelser kan man söka förmedla till andra människor i tal, i skrift eller i bilder. Dessa förmedlande verktyg existerar sedan över tiden i viss mån oberoende av honom och oberoende av det samhälle varigenom han erhållit och/eller tolkat sina upplevelser. En människa lever ett visst antal år, ett samhälle av människor kan inte definieras som annat än relationerna mellan de vid varje tidpunkt levande människorna, under det att kulturen kan ses som förmedlingslänken mellan levande och döda, mellan generationer, i viss mening oberoende av dessa levande människor och relationerna mellan dem. Värld ett skulle enligt denna tolkning bestå — bl.a. av — levande människor, värld två av relationerna mellan dem och värld tre av kulturen.¹⁸ Taghieh är ju otvivelaktigt en produkt av mänskligt medvetande, och faller väl in på plats i den popperska världsbilden som en kulturell "artefakt". Enligt Fukuyama är kulturen "inherited ethical habit", t.ex. arvsregler eller synsättet att griskött är orent, och kan därmed även här ses som artefakter, dock, som Fukuyama poängterar, icke upprätthållna genom val, utan genom just "habit".¹⁹

Fukuyama - liksom Putnam - använder sig av James Colemans definition av socialt kapital, dvs. "the ability of people to work together for common purposes in groups and organizations".²⁰ Socialt kapital, skriver Fukuyama, "differs from other forms of human capital insofar as it is usually created and transmitted through cultural meca-

¹⁷ Rosing, s. 167ff. (särsk. s. 173f); Eccles och Popper, s. 16; Popper, 1988, s. 219-236.

¹⁸ Bl.a. Roy Bhaskar skriver om vad som är sociologins analysobjekt, nämligen just värld 2: "... sociology is not concerned, as such, with large-scale, mass or group behaviour, conceived as the behaviour of large numbers, masses or groups of individuals, but (paradigmatically) with the persistent *relations* between individuals (and groups), and with the relations between these relations." (Bhaskar, s. 71) Likartade ståndpunkter intas t.ex. av Simmel och av Israel.

¹⁹ Fukuyama, s. 34f.

²⁰ Fukuyama, s. 10,

nisms like religion, tradition, or historical habit"²¹ En viktig del av "human capital" är "people's ability to associate", en förmåga kallad "sociability", dvs. sociabilitet. Denna förmåga beror på "the degree to which communities share norms and values and are able to subordinate individual interests to those of larger groups. *Out of such shared values comes trust.*"²²

Fukuyama skiljer mellan samhällen som präglas av "high-trust" respektive "low-trust". De sistnämnda kallas även för "familistic",²³ ett begrepp som jag återkommer till längre fram. Det finns, skriver Fukuyama, tre vägar till sociabilitet, nämligen familjen, frivilliga organisationer och staten, som i ekonomin representeras av respektive familjeföretaget, "the professionally managed corporation" och det statsägda företaget. De första och tredje vägarna hänger ihop på så sätt att i kulturer där familjen är huvudvägen till sociabilitet finns det stora svårigheter att skapa "corporations", varför man vänder sig till staten för hjälp med att starta och understödja dem. Alternativt söker man investeringar från utlandet vilket skapar ett beroende som "like other forms of dependence ... often creates resentments and jealousies that may spill over into the political arena". I kulturer som präglas av frivilliga organisationer, dvs. av det som Putnam m.fl. kallar det civila samhället, skapas stora ekonomiska organisationer spontant och utan statens hjälp.²⁴ Denna spontana sociabilitet utgör "a subset of social capital" och refererar till "that wide range of intermediate communities distinct from the family or those deliberately established by governments".²⁵

Banfield myntade i sin studie av en syditaliensk stad kallad Montegrano - dess riktiga namn är Chiaromonte - begreppet "amoral familism" för ett tillstånd där sociala band och moraliska plikter var begränsade till att gälla endast inom kärnfamiljen. "Outside of this, individuals did not trust each other and therefore did not feel a sense of responsibility to larger groups, whether they were the neighborhood, village, church, or nation".²⁶ Montegrano levde enligt följande moralkodex: "Maximera kärnfamiljens kortsiktiga materiella fördelar och antag att alla andra gör likadant". Intressant här är Banfields iakttagelse, att under amoralisk familism så fruktar och misstror man ("distrust") staten samtidigt som man tror på behovet av en stark stat syftande till att kontrollera ens "fellow citizens".²⁷ Putnam har gjort likartade iakttagelser av förhållandena i södra Italien. Särskilt intressant är vad han noterat beträffande religiositeten. Den är, skriver han, i alla sina manifestationer negativt korrelerade med samhällengagemang. Folk "är mer engagerade i Guds rike än i människornas".²⁸

Vad som också karaktäriserar "low-trust"-samhällen är förekomsten av "delinquent communities" som också är de starkaste sociala organisationerna. I Italien har vi mafian, men liknande företeelser finns t.ex. i dagens Ryssland och i de amerikanska stor-

²¹ Fukuyama, s. 26. Till dessa andra former av "human capital" hör kunskaper och färdigheter "skills". (ibid. s. 10.).

²² Fukuyama, s. 10, min kurs. Jfr. Misztal, s. 96.

²³ Ibid., s. 12.

²⁴ Ibid., s. 62f. och 338f.

²⁵ Ibid., s. 27.

²⁶ Ibid., s. 56.

²⁷ Ibid., s. 99.

²⁸ Putnam, s. 131f.

stadskärnorna. I Iran förekom långt in på 1900-talet rövarband som gjorde vägarna osäkra. Den svenske officeren Eric Carlberg, som i början av seklet deltog i organiserandet av det persiska gendarmeriet, berättar t.ex. i sin bok "På uppdrag i Persien" bl.a. om hur han rensade vägen mellan Teheran och Gazvin från sådana rövare, som mellan anfällen mot resande tyckts ha levt ett helt öppet och normalt liv i sina särskilda "rövarbyar". Carlberg och hans mannar brände byarna och "avrättade" rövarna.

I norra Italien, däremot, har med hjälp av den spontana sociabiliteten ett civilsamhälle utvecklats. Fukuyama menar att den låga graden av spontan sociabilitet i syditalien sammanhänger med den politiska centralism som historiskt förekom där. Där regerade absoluta monarker på toppen av en brant social hierarki vari ingick även den jordägande adeln och där kyrkans huvuduppgift var att stödja denna absolutism. I norra Italien däremot, var makten decentraliserad. Där fanns flera självständiga stadsstater vilka tillämpade ett republikanskt styre som av sina medborgare krävde en hög grad av politisk participation. Här fanns bättre förutsättningar för t.ex. föreningsliv, gillen och brödraskap än i söder. Kyrkan var här bara en organisation bland många.²⁹

Vad slutligen gäller legitimitetens problem, refererar Misztal Max Webers definition på "rationell legitimitet" som "the belief in the proper procedural production of political decision".³⁰ Luhmann menar för sin del att ett politiskt systems legitimitet inte sammanhänger med delade normer och värden, utan uppstår som en biprodukt av systemets effektiva funktion.³¹ Legitimiteten i en statsmakt beror alltså av att den fungerar på ett sätt som medborgarna/undersåtarna vill och förväntar sig på ett närmast instrumentellt sätt. Denna funktionalitet är, menar jag, oberoende av tillit i betydelsen tillit till person. Låt mig kalla detta förhållningssätt för "den funktionella synen på förväntningar", som tar sig uttryck i tilltro och kontrastera den mot tilliten till person, vad jag ovan (avsnitt 2) kallade "den positiva synen på förväntningar".

4. Imam Husseins föredöme: uppror eller taghieh?

Mary Hegland, som studerat en iransk by kallad Aliabad utanför Shiraz i tiden kring den islamiska revolutionen, skiljer mellan två uppfattningar om Hussein, nämligen som "intercessor" dvs. "förespråkare, böneman", och som "example".³² Av den första uppfattningen följer, menar Hegland, politisk "accomodation", av den andra revolution.

Enligt den första uppfattningen är Hussein en förbindelselänk mellan individen och Gud; han "is beleived to be capable to forgiving sins and granting entrance to Paradise

²⁹ Fukuyama, s. 107f; Putnam, s. 147ff.

³⁰ Misztal, s. 247f. Tillit är, menar Misztal vidare, en "kvalitet" som maktsystem har eller inte har. Vidare skriver hon att "the feeling of trust is seen as shaping citizens' expectations about other people and their own sense of personal competence in dealing with political forces; consequently trust also influences people's opinion about the performance of governmental institutions" (s. 248). - Jag delar inte Misztals åsikt att tilliten är en kvalitet i maktsystem, t.o.m. att det finns en "känsla" av tillit i dem. Tillit är en känsla hos individer - människor, inte hos system, institutioner eller regeringar.

³¹ Ibid., s. 249.

³² Hegland, s. 220.

as well as fulfilling more mundane wishes and requests".³³ Det är här fråga om en instrumentell relation mellan Hussein och den troende, som leder till beroende. Den troende "is incapable of attaining his goals through his own efforts; his only hope is to modify his behavior to seek the approval and favor of those in power".³⁴ I politiskt avseende blir normen att söka kontakt med de som har makt för att av dem erhålla skydd och hjälp. "Accept and tolerate the status quo and look to your own interests. ... *Use the powerful* — do not resist them."(min kurs.)³⁵

Hegland noterar detta beteende hos byinnevånarna särskilt inom en "klan" (kin group, *taifeh*). Många av de som tillhörde klanen var fattiga och försökte relatera sig till klanledarna, av vilka de ansåg sig ekonomiskt och politiskt beroende, genom att fjäska för dem och undvika att stöta sig med dem. "Through such behavior [they] hoped to *present themselves* ... as steadfast and dependable supporters" (min kurs.)³⁶

Byinnevånarna tycktes dock, enligt Hegland, inte vara medvetna om den politiska innebörden i detta religiöst grundade handlingssätt. Hon menar, att det politiska budskapet blir så mycket effektivare när det döljs i religiös symbolism, och konkluderar att revolutionen var omöjlig så länge denna syn var förhärskande. Alternativet, "revolt rather than to acquiesce to unjust power" kom dock att aktualiseras under åren före revolutionen.

Genom industrialiseringen, inte minst oljeindustrins tillväxt, hade många i byn fått möjligheten att arbeta utanför byn och dessa var därigenom inte längre beroende av byns politiska elit för sin utkomst. Man kom i kontakt med andra ideologier, inte minst med marxismen och med Ali Shariatis förespråkande av motstånd mot orättfärdiga makthavare. Hussein sågs här som en som var villig att strida och dö för sin tro. Det var inte längre fråga om att utnyttja honom individuellt som sitt ombud i ett "kommerciellt" förhållande, utan att bli som han och ge allt för sin religion i samverkan med andra, att revoltera snarare än att fortsatt anpassa sig till den orättfärdiga makten. Fokus försköts från "egoism" till "altruism". Istället för att för egen del söka förbättra sin position i samhället var det nu hela samhället som skulle förändras. "*Dölj inte vad du egentligen tänker och känner av rädsla för att mista ditt liv och din utkomst.*" (min kurs.).³⁷

Hegland menar dock att dessa två synsätt lever parallellt och är beroende av varandra. När repressionen är stark så förespråkar islam "acquiescence, for survival is of primary importance. During such time resistance is passive". och bilden av Hussein som förmedlingslänk bidrar då med tröst (*ta'ziya*) inför livets vedermödor. När möjligheten finns till uppror träder den andra bilden i tjänst. Under Ashuraceremonierna 1979 var det följaktligen inte längre så mycket gråt över Hussein som man ägnade sig

³³ Ibid., s. 221.

³⁴ Ibid., s. 222.

³⁵ Ibid.

³⁶ Ibid., s. 223.

³⁷ Ibid., s. 228.

åt, utan mera att ropa *marg bar shah* (ned med shahen).³⁸

Shi'ismen, är således, inte uteslutande en aktivistisk religion. Den innefattar både politisk aktivism och passivitet, revolution och "accomodation" för att tala med Hegland, aktivism och kvietism enligt Keddies terminologi.³⁹ Vad som tycks antydvas ovan, t.ex. i det jag kursiverat är, att shi'iter i sitt passiva förhållningssätt använder sig av vad som gärna kunde kallas taghieh, nämligen just att dölja eller förvränga sin rätta tro för att hålla sig väl med makthavarna. En annan egenhet är, att förhållningssätten båda utgår från att shia *inte* innehar makten. De innehåller anvisningar om hur man bör förhålla sig till den orättfärdiga makten respektive anvisningar om när och hur man bör göra sig av med densamma, men de har inget att säga om hur shiiterna bör förhålla sig när de faktiskt själva är makthavande. Sådillvida synes shia på visst sätt anse all makt som illegitim — så länge, kanske, som den inte utgår från Gud på det sätt som shia själv önskar. Bl.a. detta tyder på att shia i mångt och mycket är en "underdog"-religion. Hussein besegrades ju också faktiskt vid Karbala. Man har, tycks det, inte mycket att komma med, annat än att hålla sig med fiender som skall besegras, antingen det är Irak eller "den store Satan". I politiskt avseende är det ju också så, att shia vid makten inte kan göra mycket annat än upprätthålla Guds lag, som anses en gång för alla given och inte kan ändras. Det som inte står klart uttryckt i Koranen skall tolkas av *ulama*, de religiöst skolade, och när det väl är gjort är gudsstaten ett faktum. Härefter ligger måhända en av orsakerna till att revolutionen saknade ett politiskt program utöver genomförandet av denna gudsstat.⁴⁰

Vad som kan skönjas i Heglands framställning är familismens knytning till politisk passivitet, och dess "amoraliska" kvalitet, där syftet med socialt agerande begränsar sig till att uppnå fördelar för egen del på samma sätt som i södra Italien. Taghieh används traditionellt; sociabiliteten blir därmed låg. Man använder sig av en funktionell syn på förväntningar, där systemet fungerar på avsett sätt, för att ge utnyttjarna fördelar, inte genom att skapa tillitsrelationer till makthavarna, utan genom taghieh, genom att ställa sig in hos dem på ett ytligt sätt.

Intressant är att det är bybornas kontakter med moderniseringen, staden och industrin, dvs. deras urbäddning som förändrar deras syn på Hussein. En del av dem får sociala kontakter med staden, och dessa "värld-två"-kontakter leder till att deras traditionella och kulturellt grundade "värld-tre"-bild av Hussein förändras. De *väljer* att se honom som en Guds stridsman i stället för att hålla sig till den traditionella och funktionella/instrumentella synen på honom som en förmedlingslänk till makten. Men under det att religionen marginaliseras i Italien så snarast förstärks dess roll i Iran, vilket ju sammanhänger med att revolutionen var instigerad av prästerskapet på ett i jäm-

³⁸ Ibid., s. 231f. Ashura är en årligen återkommande ceremoni till minne av Karbala: "I processionerna piskas stämningen upp genom den rytmiska upprepningen av de formler som uttrycker sorgen över martyrerna och hatet mot deras mördare. Många deltagare bär svepningar, många kedjor, rep och gissel, och klagoropen åtföljs av självgissling på de nakna ryggarna. Man slår sig på bröstet allt hårdare, några strör jord på huvudet. Kvinnorna gråter och klagar över [Husseins] och de 72s lidanden." (Hjärpe, s. 136.)

³⁹ Keddie, 1983, s. 1ff.

⁴⁰ Dessutom var det i revolutionen ett stort deltagande av marxister, t.ex. Mujahedin-e Khalq och Fedayen, som knappast åstundade en så utrerad gudsstat som prästerskapet. Det tog några år för prästerskapet att ta kål på dessa rörelsers motstånd mot gudsstaten.

förelse med andra revolutioner närmast unikt sätt. Denna förstärkning av religionens främst politiska roll äger delvis rum också genom att prästerskapets, enkannerligen Khomeinis, syn på makten förändras och måste förändras. Under shahen var makten, som även skall framgå nedan, enligt den religiösa doktrinen definitionsmässigt illegitim. Inte heller i praktiken utövades den på ett sätt som iranierna i gemen förväntade sig även om deras förhållande till makten var funktionellt enligt den traditionella synen på Hussein. Man hade tilltro, inte tillit, till makten och dess utövare.

Revolutionen syftade till att göra makten religiöst legitim, det var ju de religiösa företrädarna som var själva dess avantgarde. Därigenom blev det omöjligt att bibehålla den gamla bilden av Hussein som en länk till den illegitima makt som revolutionen tänktes göra sig av med. Prästerna kunde ju inte gärna anse sig själva som illegitima härskare. De måste skapa tillit till sig själva, skapa positiva förväntningar hos folket om att de personligen hade något gott att komma med. Khomeini lyckades därmed. Folket hade en positiv syn på förväningar; de väntade något gott av personen Khomeini.⁴¹

En intressant fråga är om denna syn på Hussein som revolutionär fortfarande är den gällande, eller om den mera taghieh-betonade synen på nytt har blivit den förhärskande. Revolutionen präglades av ett starkt mått av tillit till prästerskapet som genomförde den, och orsakades i mångt och mycket av urgröpningen av tillit till shahen och av tilltron till hans maktsystem. Men det kan ifrågasättas om folkets syfte med revolutionen var samma som prästerskapets. Kanhända begränsade sig folkets tillit till att låta prästerskapet bli revolutionens avantgarde, och därvid ta Hussein till förebild. Men när revolutionen väl hade segrat, blev det sannolikt för de flesta andra mera näraliggande mål än prästerskapets gudsstat, som kom i första rummet.

5. Makt och legitimitet: Khomeini och revolutionen

Den legitime härskaren är enligt shia den tolfte imamen, al-Mahdi. Eftersom denne dessvärre "gick in i det fördolda", den s.k. ockultationen, redan år 874 A.D, har frågan hur och på vilket sätt denne skall representeras i avvaktan på hans återkomst stötts och blötts inom shiitisk teologi.⁴² Gregory Rose menar, att Khomeini härvidlag står för någonting nytt inom shi'a, såtillvida att representanterna enligt Khomeini kunde ha ett politiskt uppdrag och inte bara fullgöra mera inskränkt religiöst representantskap. Khomeini ville, skriver Rose, förändra islam från en religiös tradition till att bli en revolutionär ideologi.⁴³

I imamens frånvaro måste hans vilja på något sätt verka bland människor. Begrep-

⁴¹ Det ligger onekligen en del av instrumentalitet i denna tillit också, men den är begränsad till att avse endast en persons tiltrodda förmåga att göra gott. Jag vill med begreppet instrumentalitet avse något mera personoberoende, åtminstone på systemnivå (såsom inom en nation som Iran).

⁴² "Mahdins återkomst" har ansetts ha ägt rum på flera håll under tidernas lopp. T.ex. hade det engelska fälttåget mot Sudan i slutet av 1800-talet, beskrivet bl.a. av Winston Churchill i hans bok "Kriget vid floden", som motståndare en herre som påstod sig vara just den återuppståndne tolfte imamen. Även om Khomeini kallas imam är det dock ingen, särskilt inte han själv, som på allvar hävdar att Khomeini skulle vara den tolfte imamen. Epitetet "imam" är för hans del att anse som en hederstitel.

⁴³ Rose, s. 167.

pet *velayat-e faqih* står för den auktoritet, som de som kan tiltros att representera den tolfte imamen, utövar över de troende. Denna auktoritet kan utövas på i huvudsak tre sätt nämligen genom att skydda personer och egendom som annars riskerar att skadas, genom kontroll över egendom som det religiösa livet är beroende av samt genom att dra försorg om den muslimska gemenskapens välfärd. De flesta religiösa auktoriteter är överens om att dessa tre uppgifter ingår i *velayat-e faqih*. Den fjärde, mera omstridda funktionen "extends beyond this to the actual administration of government and institutional control over political processes, powers which belong to the 'universal authority' of the imams".⁴⁴ Ingen av de tolv imamerna, utom Hussein, sökte dock sådan politisk makt. De använde sig i stället av *taghieh*. Problemet uppstod efter ockultationen. Det synsätt som blev förhärskande gick ut på att "no matter how fervently [the ruler] might be in [his] faith, ... any government — no matter how necessary or just — was oppressive and illegitimate if it was not that of the imam."⁴⁵

Detta synsätt leder, tycks det mig, fram även till uppfattningen som jag även belyst i föregående avsnitt, att *ingen* myndighet, utom Guds, egentligen är legitim. Nästa problem blir då om man, som muslim alls kan delta i en styrelse som saknar legitimitet.

Al-Murtaza skrev år 1044 A.D. en avhandling "om innehavet av ämbeten som företrädare för en förtryckare ...". Han menar att om den illegitime förtryckarens makt är nödvändig så är det tillåtet för en troende att ställa sig i förtryckarens tjänst under förutsättning även att vederbörande har anledning anta att hans tjänst under förtryckaren skulle möjliggöra för honom att stödja sanningen och det rätta och hindra lögnen och det klandervärda på ett sätt som annars vore omöjligt. Det är t.o.m. nödvändigt (compulsory, *farz*) att gå i förtryckarens tjänst om ens liv annars är i fara, men å andra sidan alldeles förbjudet (*haram*) om det leder till "the unjust spilling of blood".⁴⁶

Syftet med att acceptera ett sådant ämbete måste, enligt Al-Murtaza, vara dels att skipa rätt, dels att upprätthålla Koranens och Profetens normer. Ämbetet blir alltså ett medel, "an expedient", för ämbetsmannen att upprätthålla shia, på den sanne imamens vägnar.⁴⁷

Al-Murtaza gör här en, för resonemanget i denna uppsats, viktig distinktion mellan "the *zahiri* (exoteric) appearance of service to an oppressor and the *batini* (esoteric) reality of service to the true imam". Ämbetsmannen är visserligen inte utsedd direkt av imamen, då skulle hans auktoritet vara omedelbart uppenbar och självklar; hans ställning i imamens tjänst har här i stället sitt ursprung i "the implicit appointment, hidden from *zahiri* perception, which underlies the *batini* reality of service paid on behalf of the imam." Detta får man kunskap om genom en slutledningsprocess. "The problem is not whether the faithful are licensed to act justly and carry out the norms of the Qur'an and Sunna ... rather, it is whether an otherwise-forbidden activity may be used to further justice and these norms. That it may be so used results from a judgment of reason that the importance of a result licences the means of its attainment." De som

⁴⁴ Ibid., s. 170.

⁴⁵ Ibid., s. 171.

⁴⁶ Ibid.

⁴⁷ Ibid., s. 172.

kunde komma ifråga för att bekläda ett sådant ämbete endast var personer förfarna i *fiqh*, dvs. de rättslärda.⁴⁸

Om man alltså tillträdde ett sådant ämbete på imamens vägnar, innebar detta emellertid inte att man därmed var innehavare av alla imamens maktmedel. Traditionellt var de rättslärdas *velayat* begränsad till att säkra den islamiska moralkoden och motverka orättvisor, dvs. att verka enligt de tre punkter som angavs ovan.

Khomeini var inte den förste att vilja införa även "politisk *velayat*". Enligt Rose anser Khomeini att *velayat-e faqih* ger de rättslärda rätten att regera i imamens ställe och med alla de maktmedel som tillkommer honom så länge han befinner sig i ockultation, och går därmed längre än de flesta på vägen mot att gripa den politiska makten. Khomeini skriver t.ex. att en rättslörd "has the same authority that the Most Noble Messenger and the Imams had". Å andra sidan förnekar han att "the status of the the faqih is identical to that of the Imams and the Prophet"⁴⁹ Khomeini anknyter vidare starkt till Ali och Hussein och betonar deras revolutionära kamp mot förtryck såsom varande genuint islamisk. Den islamiska trons kamp skall leda till "that state of well-being which God intends for man".⁵⁰

Ett inslag i Khomeinis idéer, som skiljer ut dem från traditionell shiitisk tro, är det ideologiska draget. Det att tillämpa Shari'a (den islamiska rätten) blir för honom "a process of tightening the perimeters of acceptable behavior in order to prevent muslims from embodying anything but the genuine Islamic revolutionary identity". Traditionellt räckte det med att människorna utåt sett agerade i enlighet med trons föreskrifter, "the community had no right to inquire into his private opinions; that was a matter between the Muslim and God". Nu gällde det att göra var man till revolutionär.⁵¹

Vad Khomeini gör är alltså att frångå den mera "kvietistiska" inställningen till makten som representeras av möjligheten att tjänstgöra under en illegitim härskare för att befordra moralen och rättvisan. I denna tjänst måste ämbetsmannen tillgripa taghieh, ty det är inte härskaren utan imamen som ämbetsmannen egentligen tjänar. Khomeini utrustar *velayat-e faqih* också med den politiska makten och går över till att propagera för aktivism, för att agera i Husseins revolutionära efterföljd, mot den illegitima makten - i revolutionen ju representerad av shahen och det utländska inflytandet.

Vad jag saknar även här, liksom fallet var i byn utanför Shiraz, är en åsikt om vad makten egentligen i övrigt skall användas till. Muslimerna skall vara Husseins likar. Men när de moderna Yaziderna besegrats så har syftet med revolutionen uppnåtts. Kan det vara så att Khomeini eftersträvande "den permanenta revolutionen"? Det fordrar en motståndare, en illegitim och repressiv makthavare att vända sig mot. När en sådan saknas måste den antingen uppfinnas, eller så förlorar man sin inre kompass, vilket tycks vara fallet med den islamiska regimen i Iran just nu. Som ideologi betraktad tycks Khomeinis idéer alltså inte räcka längre än, att ur samma underdog-perspektiv som byinnevänarna, bekämpa makten. Men det saknas vägar att gå vidare till konstru-

⁴⁸ Ibid., s. 172f. Observera att "Sunna" här inte avser den sunnitiska grenen av islam, utan "profetens föredöme" — ofta även imamernas föredöme.

⁴⁹ Ibid., s. 177, cit. ur Khomeini, 1981.

⁵⁰ Ibid., s. 181f.

⁵¹ Ibid., s. 183f.

ktivt skapande, när revolutionen väl segrat. Därvidlag skiljer sig Khomeinis idéer inte mycket från andra revolutionära tänkares, även om han väl kan ursäktas av det faktum som jag nämnde även i föregående avsnitt, att när gudsstaten väl införts kan varje förändring doktrinärt sett bara bli till det sämre.

Synen på legitimiteten kan således sägas ha förändrats från en funktionell sådan till en "rationell legitimitet" i Webers bemärkelse (jfr. avsnitt tre ovan). Under shahens tid trodde man inte så mycket på "the proper procedural production of political decision", i stället var det funktionaliteten i instrumentell mening som var viktig. Men prästerskapet trodde sig om att kunna bestå med just detta "propra" beslutsfattande i enlighet med Guds lag. Därför sökte man folkets *tillit* och hade därvid hjälp av den eroderade *tilltron* till shahens politiska system.

6. Slutsatser

Iran liknade vid tiden för revolutionen i väsentliga avseenden ett sådant samhälle som Fukuyama beskriver, med "familism" i den ena änden av skalan och stora statsägda företag, inte minst det nationella oljebolaget NIOC, och statens/shahens beroende av utländska investeringar i den andra, men där utrymmet mellan dessa företeelser för skapandet av spontan sociabilitet och ett civilt samhälle saknades. Där fanns en politisk centralism, på samma sätt som Fukuyama och Putnam beskriver från syditalien. Statens legitimitet var begränsad, makten sågs som ett redskap att utnyttja för egen del. Det saknades föreställningar om att kunna förändra samhället och makten. Staten fungerade, men det fanns ingen tillit till dess företrädare.

Individens förhållande till makten syftar under ett sådant system till att utvinna fördelar för egen del. Makten är inte god i sig utan i bästa fall endast som ett medel för egennytta. Denna princip kan kallas för "expediency". Taghieh är ett uttryck för denna princip. Man håller sig väl med makten, inte för att man gillar den, utan för att utnyttja den. Vad man egentligen tänker och tycker håller man för sig själv. Klart är att ens egentliga inställning inte överensstämmer med makthavarnas. Makthavarna och folket saknar därmed de gemensamma värden som enligt Fukuyama/Coleman är ytterligare en förutsättning för tillit och sociabilitet. I Heglands framställning ser vi detta uttryckt: "Use the powerful — do not resist them". Det var för byborna fråga om "to present themselves", dvs. ge intryck av att de var anhängare av makthavarna. Detta implicerar "accomodation", "quietism" och "acquiescence", och är ett a-politiskt förhållningssätt.

Även Al-Murtazas framställning implicerar taghieh. Det gäller att utåt (zahiri) ge sken av att stå i förtryckarens tjänst, när man egentligen tjänar den tolfte imamen. Denna egentliga tjänst är "hidden from zahiri perception".

Med Khomeini politiserar tron, den blir ideologisk, och "expediency" för egna syften är inte tillräckligt. Det var särskilt det utländska beroendet som Khomeini vände sig emot. Gudsstaten skall upprättas och härtill krävs en politisk rörelse, där taghieh inte har någon egentlig plats. Imam Hussein blir ett föredöme som politisk aktivist i

stället för vad som traditionellt varit fallet, en förmedlingslänk till makthavarna. Husseins föredöme får en social innebörd, i en social "värld-två"-kontext, som den traditionella "värld-tre"-kontextens tolkning får stå tillbaka för. På sätt och vis skapade alltså Khomeini genom denna delvisa nytolkning av Hussein ett socialt kapital som möjliggjorde revolutionen, låt vara att detta kapital snabbt eroderades. Detta kapital skiljer sig från det "kulturella kapitalet" som Hussein enligt den traditionella tolkningen bestod med, genom att det utgjorde en grund för enlighet och "kollektivt handlande", något som det individualistiska sökandet av personliga fördelar givetvis inte kunde göra.

Inte allas syften med revolutionen var dock att upprätta en gudsstat. Många av shahens åtgärder hade gått ut över ekonomin och en stor del av missnöjet hade sin grund däri. Religionen tillhandahöll symboler, Hussein, USA, den store Satan, att ena sig kring eller vända sig emot. Men enigheten bestod endast när det gällde själva revolutionens genomförande. I dagens Iran är det säkert många, kanske flertalet, som anser prästerskapets makt vara lika illegitim som shahens, och som därför återgått till taghieh i sitt förhållningssätt till denna makt, antingen för att gudsstaten inte införts eller för att de inte alls vill ha någon gudsstat. Och kanske är det all makts och alla revolutioners dilemma. Makten, vare sig den används auktoritärt eller revolutionärt, måste ändå i slutändan vara instrumentell, och kunna användas som ett medel att erhålla vad man eljest inte kan få. Annars behövs den inte, den blir inte bara illegitim utan meningslös. Vad makthavarna måste göra för att hålla sig kvar vid makten är därvid inte så mycket att skapa tillit hos folket, utan tilltro, dvs. rationella förväntningar om funktionalitet. Saknas funktionalitet återstår för makthavarna endast repression. Om det sedan för folket är mest ändamålsenligt att kyssa maktens hand eller bita den, dvs. uppträda som en räv eller ett lejon, beror helt på vilka mål man eftersträvar. I Iran stod valet mellan att ta makten eller att bara utnyttja den. När makten väl blivit meningslös och repressiv hade man ingen nytta av den. Och räven blev ett lejon — som nog vid det här laget åter förvandlats tillbaka till räv. *Plus ça change, plus c'est la même chose*. Men makten den består.

Litteraturförteckning

- Akhavi, Shahrugh: "Sharaiati's Social Thought" i Nikki R. Keddie (ed.): *Religion and politics in Iran. Shi'ism from Quetism to Revolution*, Yale u.p., 1983, s. 125-144
- Ali, Abbas och Vahid J. Majd (eds.): *A Shi'ite Encyclopedia*, Version 2.0, 1995.
www.al-islam.org/encyclopedia
- Amirsadeghi, Hossein (ed.): *20th Century Iran*, Heinemann, 1977
- Badersten, Björn: "Francis Fukuyama: Trust", *Statsvetenskaplig tidskrift*, årg 99 nr 3, 1996, s. 350-356
- Banfield, Edward: *The Moral Basis of a Backward Society*, Free Press, 1958
- Bhaskar, Roy: *Reclaiming Reality. A Critical Introduction to Contemporary Philosophy*, Verso, 1989
- Carlberg, Eric: *På uppdrag i Persien*, Natur och Kultur, 1962
- Coleman, James S.: *Foundations of Social Theory*, Belknap, 1990
- Dahl, Robert A.: *Polyarchy. Participation and Opposition*, Yale u.p., 1978
- Delblanc, Sven: *Zahak. Persiska brev*, Bonniers, 1971
- Eccles, J.C. och Popper, Karl R.: *The Self and its Brain. An Argument for Interactionism*, Springer International, 1977
- Enayat, Hamid: *Modern Islamic Political Thought*, University of Texas Press, 1982
- Fukuyama, Francis: *Trust. The Social Virtues and the Creation of Prosperity*, The Free Press, 1996
- Giddens, Anthony: *Modernitetens följder*, Studentlitteratur, 1996
- Halm, Heinz: *Shiism*, Edinburgh u.p., 1991
- Hegland, Mary: "Two images of Husain: Accomodation and Revolution in an Iranian Village", i Nikki R. Keddie (ed.): *Religion and politics in Iran. Shi'ism from Quetism to Revolution*, Yale u.p., 1983, s. 218-235.
- Hjärpe, Jan: *Politisk islam. Studier i muslimsk fundamentalism*, Gleerups, 1992
- Israel, Joachim: *Om relationistisk socialpsykologi*, Bokförlaget Korpen, 1979
- Karlsson, Christer: "Robert D. Putnam: Making Democracy Work", *Statsvetenskaplig Tidskrift*, årg. 98 nr 1, 1995, s.101-109.
- Keddie, Nikki R.: *Iran. Religion, Politics and Society*, Frank Cass, 1980.
- (ed.) *Religion and politics in Iran. Shi'ism from Quetism to Revolution*, Yale u.p., 1983
- *Iran and the Muslim World. Resistance and Revolution*, New York u.p., 1995
- Khomeini, Ruhollah al-Musavi al-: *Islam and Revolution: Writings and Declarations of Imam Khomeini*, Berkeley, 1981.
- Kohlberg, Ethan: "Taqiyya in Shi'i Theology and Religion" i Hans G. Kippenberg och Guy G. Stroumsa (ed.) *Secrecy and Concealment. Studies in the history of Mediterranean and Near Eastern Religions*, E.J. Brill, 1995
- Misztal, Barbara A.: *Trust in Modern Societies. The Search for the Bases of Social Order*, Polity Press, 1996
- Momen, Moojan: *An Introduction to Shi'i Islam. The History and Doctrines of Twelver Shi'ism*, Yale u.p., 1985

- Parsa, Misagh: *Social Origins of the Iranian Revolution*, Rutgers u.p., 1989
- Pinault, David: *The Shiites. Ritual and Popular Piety in a Muslim Community*, I.B.Tauris, 1992
- Popper, Karl R.: *En intellektuell självbiografi*, Doxa, 1988
- Putnam, Robert D.: *Den fungerande demokratin. Medborgarandans rötter i Italien*, SNS Förlag, 1997
- Rose, Gregory: "Velayat-e Faqih and the Recovery of Islamic Identity in the Thought of Ayatollah Khomeini" i Nikki R. Keddie (ed.): *Religion and Politics in Iran. Shi'ism from Quietism to Revolution*, Yale, u.p., 1983, s. 166-188.
- Richard, Yann: *Shi'ite Islam*, Blackwell, 1995
- Rosing, Hans: *Medvetandets filosofi. En översikt av moderna filosofiska teorier om förhållandet mellan medvetande och materia*, Akademilitteratur/Schildts, 1982
- Simmel, Georg: *The Philosophy of Money*, (ed. David Frisby), Routledge, 1991
- *Georg Simmel on Individuality and Social Norms*, (ed. Donald N. Levine), The University of Chicago Press, 1993
- Stempel, John D.: *Inside the Iranian Revolution*, Indiana u.p., 1981
- Sullivan, William H.: *Mission to Iran*, W.W. Norton & Co, 1981
- Wright, Robin: *Sacred Rage. The Crusade of Modern Islam*, Andre Deutsch, 1985
- *In the Name of God. The Khomeini Decade*, Bloomsbury, 1989