

Introduktion till ‘Abdu'l-Bahás Den Gudomliga Civilisationens Hemligheter.

av Nader Saiedi

Publicerat i konvergerande realiteter
Schweiz: Landegg Academy, 2000

Innehåll

1. Den Gudomliga Civilisationens Hemlighet, sammanhang och syfte.
 - 1.1 Den Gudomliga Civilisationens Hemlighet inom ramen för Bahá'u'lláhs uppenbarelse.
 - 1.2 Den Gudomliga Civilisationens Hemlighet i samband med 1800-talets Irán.
2. Textens och nivåernas ordning i diskussionen i Den Gudomliga Civilisationens Hemlighet.
3. Politiska reformer: Från fädernearv till rättslig myndighet.
4. Religion och modernitet: Återgång till det förflutna eller avvisande av religion?
5. En utvecklingsteori: Romantik eller upplysning?
 - 5.1 Kritik av Historismen.
 - 5.2 Kritik av upplysningstidens objekts teori.
6. Global utveckling: Nationalism eller Internationalism?
7. Slutsats: ‘Abdu'l-Bahás föreställning av begreppet modernitet.
Referenser

Sammanfattning

- 0.1 Den Gudomliga Civilisationens Hemlighet skrevs på 1800-talet angående frågan om Iráns modernisering, den erbjuder ett nytt perspektiv på social och ekonomisk utveckling som bygger på en vision om en ny världsordning. Denna artikel sätter ‘Abdu'l-Bahás text inom ramen för både den iranska politiska och sociala situation och bahá'í-trons övergripande budskap. Det uttrycks i organisationen av ‘Abdu'l-Bahás text som i diskussionen skiljer på fyra nivåer. På den första nivån handlar debatten om fädernearvd traditionalism och rationell byråkratiseringen. Den andra diskussionen är orienterad mot kontroversen mellan religiös traditionalism och ateistisk rationalism. Den tredje är ägnad åt historismen som i motsats till objektivismens definition av social och ekonomisk utveckling. Slutligen den fjärde debatten handlar om nationalism och internationalism. Texten avslutas med en kort diskussion av ‘Abdu'l-Bahás vision av begreppet modernitet

Inledning

- 0.2 *Den Gudomliga Civilisationens Hemlighet* är ett mästerverk i social och politisk teori. Även om den är skriven på 1800-talet angående frågan om Iráns moderniseringen, är dess vision är inte omodern. Tvärtom, de frågor som ‘Abdu'l-Bahás bok behandlar har blivit än mer angelägna och relevanta för mänskligheten mot slutet av 1900-talet. ‘Abdu'l-Bahás vision erbjuder ett nytt perspektiv för en ny världsordning, som är kvalitativt annorlunda från alla befintliga modeller för politisk teori. Följaktligen kräver en adekvat läsning av ‘Abdu'l-Bahás text ett dynamiskt perspektiv som samtidigt är orienterat både mot Iráns specifika villkor under andra hälften av 1800-talet och de problem och frågeställningar som mänskligheten ställs inför. Detta beror på det faktum att medan *Den Gudomliga Civilisationens Hemlighet* är skriven som ett gensvar på de specifika förhållandena i det iranska samhället under andra hälften av 1800-talet, överskrider dess teoretiska vision gränserna för både Irán och 1800-talet. Det är verkligen ett arbete för hela mänskligheten och alla tidsåldrar.

0.3 Denna korta inledning till 'Abdu'l-Bahá historiska skrift kommer att diskutera syftet med skriften, *Den Gudomliga Civilisationens Hemlighet*, och dess historiska sammanhang för sätta 'Abdu'l-Bahás skrift både i samband med den iranska politiska och sociala situationen och bahá'í-trons övergripande budskap. Följande är en förklaring av 'Abdu'l-Bahás skrifts organisationen, vad som utmärker de fyra nivåerna som diskuteras i hans arbete. De fyra kommande avsnitten kommer att ägnas åt avhandlingens fyra nivåer. Den första nivån behandlar debatten mellan traditionellt fädernearv och rationell byråkratiseringen. Den andra diskussionen är inriktad på kontroversen mellan religiös traditionalism och ateistisk rationalism. Den tredje nivån ägnas åt motsatsen mellan historism och den sociala och ekonomiska utvecklings sakliga definitioner. Slutligen den fjärde diskussionen tar upp frågan om nationalism och internationalism. Denna inledning avslutas med en kortfattad diskussion av begreppet modernitet i 'Abdu'l-Bahás vision.

1. Den Gudomliga Civilisationens Hemlighet, sammanhang och syfte.

1.1 *Den Gudomliga Civilisationens Hemlighet* är en av 'Abdu'l-Bahás tidigaste skrifter och intar en unik teoretisk och historisk plats bland bahá'í-religionens heliga skrifter. Till skillnad från bahá'í-skrifterna i allmänhet, är *Den Gudomliga Civilisationens Hemlighet* riktad till den muslimska befolkningen i Irán, skriven som en anonym muslimsk text, ägnad åt en sociologisk analys av förutsättningarna för den socioekonomiska utvecklingen av det iranska samhället och som syftar till en generell teori om utveckling och modernitet som överskrider och kombinerar de två motstående teorierna, konservativ traditionalism och teknokratisk rationalism. Den argumenterar för ett nytt förhållningssätt till modernitet och rationalitet som harmoniserar vetenskap med andliga värden i samband med ett historiskt och internationellt förhållningssätt till kultur och samhälle.

1.2 Det blir tydligt att *Den Gudomliga Civilisationens Hemlighet* måste å ena sidan ses som ett uttryck för bahá'í-trons inspirerade vision och å den andra sidan för den iranska intellektuella sociala och politiska diskussionen. Vad som gör just denna text unik är just i brytpunkten mellan dessa två strömningar. *Den Gudomliga Civilisationens Hemlighets* inspirerande karaktär innebär att budskapet i denna text skiljer sig kvalitativt från de världsliga diskussionerna i frågan om social och ekonomisk utveckling och att dess vision inte är begränsad till den speciella situationen i 1800-talets Irán. Å andra sidan adresserar den direkt de grundläggande frågorna om modernitet och utveckling utifrån en uttrycklig sociologisk synvinkel, erbjuder tydliga och konkreta lösningar på det kulturella, ekonomiska, politiska, religiösa och moraliska kaostet i Irán under 1800-talet. Ett liknande kaos och förvirring förvirrar också vår egen generation i slutet av 1900-talet i alla världens nationer.

1.3 Eftersom ramen och innehållet i *Den Gudomliga Civilisationens Hemlighets* text fokuserar på, en sociologisk och politisk teori om utveckling och modernitet, är det också nödvändigt att vid denna punkt göra en kort hänvisning till relationen mellan 'Abdu'l-Bahás skrift till bahá'í-trons övergripande vision och kultur.

1.1 Den Gudomliga Civilisationens Hemlighet inom ramen för Bahá'u'lláhs uppenbarelse.

1.4 'Abdu'l-Bahá var son och efterträdare till bahá'í-trons grundare, Bahá'u'lláh. Med början i 1853, uppenbarade Bahá'u'lláh ett nytt gudomligt budskap till mänskligheten. Han föddes i Irán men förvisades av den iranska Qajar monarken, Nasiri'd-Din Sháh, till det osmanska riket. Han avled i exil 1892. I sina skrifter, förklarar Bahá'u'lláh att mänskligheten nu har nått tonåren och måste sträva efter att uppnå mognadsstadiet. Denna kommande tidsåldern för mänskligheten kommer att förverkligas genom grundläggande andliga, kulturella, ekonomiska och politiska förändringar i världen. Bahá'u'lláhs budskap är i själva verket gudomlig vägledning för denna process av förnyelse och återuppbyggnad. Av den anledningen är bahá'í-trons vision varken endast en enkelt moralisk vägledning helt utan social och institutionell relevans, eller endast en enkel sociologisk eller politisk teori. Tvärtom, den är en holistisk och global strategi som länkar andliga sanningen till individens liv, kollektiva institutioner och en framväxande ny världsordning.

- 1.5 Bahá'u'lláhs metafysik^[1] är kärlekens och enighetens metafysik. Han bekräftade tre grundläggande, huvudsakliga enheterna på olika nivåer av. Först proklamerade Han den gudomliga realitetens absoluta enhet. Den gudomliga realitetens enhet är dock bortom kapaciteten för mänsklig förståelse, även i form av ett begreppsmässigt ramverk. Även enhetens och mångfaldens kategorier är oförmögna att uttrycka den okända gudomliga enheten, men denna gudomliga realitet är grunden och slutmålet för alla varelser, inklusive människan. Med andra ord, människan är i en mening inget annat än en återspeglings av den gudomliga realiteten och en längtan och att av kärlek erkänna och nå kunskap om Gud. Bahá'u'lláh hävdar att, lösningen av denna grundläggande motsatts i den mänskliga existensen, är uppenbarelsen av det gudomliga i Guds högsta manifestationer i varje tidsålder. För bahá'ier är alla människor ett gudomligt tecken. Det mänskliga sinnet kan bara förstå formens, manifestationens, fenomenens rike. Men genom gudomligt dekret finns det en medlare mellan Gud och människan. Det är riket för Guds högsta manifestation i vilken det osynliga blir synligt. Dessa är Guds profeter som framträder i varje tidsålder i enlighet med den mänskliga utvecklings skede för att exemplifiera mänsklighetens högsta fullkomlighet och konkretisera de gudomliga tecken, som är latenta i hela mänskligheten. Därför realiseras den ultimata innebörden och uppfyllelsen av människans bestämmelse genom erkännande av Guds högsta manifestationen i varje ålder.
- 1.6 Enhetens andra nivå är hänförelse till Gudsmanifestationernas rike. Enligt Bahá'u'lláh är alla gudomliga budbärare och profeter som – Krishna, Buddha, Moses, Jesus, Muhammed, Báb och Bahá'u'lláh – i själva verket ett och samma väsen. Bahá'u'lláh talade om alla Gudsmanifestationernas enhet och i alla religioner enhet. Han hävdade att alla religioners sanningen och syfte var ett och samma. Gudomlig uppenbarelse är en , men den tar sig olika former i enlighet med den mänskliga kulturens utvecklingen och deras specifika historiska och sociala behov. Alla religioners undervisning är därför lika giltiga och sanna. Gudomliga budbärare, berättade Bahá'u'lláh för oss, är andliga läkare som föreskriver olika mediciner beroende på deras patienter specifika sjukdom. Alla mediciner är lika nödvändig för mänskligheten. Dessa läkemedel måste anpassas i enlighet med sjukdomens förändringar. Det är av denna anledning som Bahá'u'lláh talade om ”*progressiv uppenbarelse*” samtidigt som Han betonar den gudomliga uppenbarelsens enhet. Likaså, använder Bahá'u'lláh metaforen för solen och horisonter att förmedla samma idé. Den gudomliga realiteten i alla olika Gudsmanifestationer är en och den samma, samma sol framträder varje gång från en annan horisont. Därför är det som skiljer Jesus och Buddha är inte deras huvudsakliga realitet utan endast deras mänskliga utseende. De olika horisonter från samma gudomliga realitet skiner över mänsklighetens hjärtan. Bahá'u'lláhs budskap innebär därför en revolution i religiöst tänkande och praktik. Samtidigt som Han eliminerade orsaken till religiösa trötter och förkastar Han religiös traditionalism, argumenterar för tesen om en progressiv uppenbarelse och förnyelse av gudomlig undervisning som motsvarar den mänskliga kulturens utvecklings stadium. Vi har här ett religiöst synsätt som är både kärlekens metafysik och sociokulturella framstegens och kunskapsutvecklingens metafysik.
- 1.7 Efter de två tidigare nivåerna av enhet, talar Bahá'u'lláh även om mänsklighetens enhet. Mänsklighetens enhet är en metafysisk och grundläggande realitet och sanning. Det innebär att alla människor väsen är förlånade med en återspeglings av gudomliga egenskaper. Människans själ är en spegel av gudomliga egenskaper. Därför är mänskligheten i själva verket en spegel av gudomlig enhet och därmed en helig realitet. Mänsklighetens uppgift är därför att rena sin existens spegel så att den gudomliga enheten kan bli synlig på individuell, social, kulturell, ekonomisk, politisk och intellektuell nivå i mänsklig verklighet. Med andra ord, förverkligandet av det gudomliga i människans liv är inte beroende av flykt från socialt och kulturellt liv och att undvika att delta i utvecklingen av den mänskliga kulturen. Tvärtom, den gudomliga essensen för mänskligheten kan endast förverkligas genom historien, mänsklig civilisationen och sociala framsteg. Därför är mänsklighetens andliga utmaning att skapa moraliska, andliga, sociala, ekonomiska och politiska kulturer och institutioner som gör det möjligt för latenta mänskliga heliga enheten att förverkligas i

¹ Metafysik: är den gren inom filosofin som behandlar frågan om verklighetens grundläggande natur och försöker göra rationella utsagor om fundamentala drag hos allt varande. Metafysik handlar om sådant som vi inte kan uppfatta med våra sinnen, som finns bortom det fysiska, men detta är inte en tillräcklig definition. Från att ursprungligen ha varit ett mer väldefinierat ämne – som kan sägas ha haft ”varande i sig” eller ”första orsaker” som sitt studieämne – har det idag kommit att inkludera frågor som exempelvis viljans frihet, som förr inte skulle ha betraktats som en metafysisk fråga. Andra frågor som har behandlats inom metafysiken är Hur är naturen beskaffad?, Finns Gud?, Vilken är människans plats i universum? samt begrepp som existens, Rum (fysik)rum, tid och kausalitet. Denna utveckling av ämnet har gjort att det numera är mycket svårdefinierbart. Metafysiken är ingen vetenskap; där vetenskapen slutar börjar metafysiken.

människors verkliga liv och mitt i mångfalden av människor och kulturer. Denna enhet i mångfald är i sig en historisk process. Fram till idag har mänsklighetens enhet endast uttryckts på begränsade och speciella sätt. Nationell enhet har således varit det ultimata förverkligandet av människans enhet. Emellertid lär Bahá'u'lláh oss att nu är det historiska uppdraget för mänskligheten att uppnå mänsklighetens enhet globalt och i en högre former av kulturer och institutioner för att återspegla alla människor jämlikhet och sammanhållning. Bahá'u'lláhs koncept för mänsklighetens kommande tidsålder är precis samma process, manifestation av kärlek och enhet på en global institutionell nivå.

1.8 Som vi kan se, är bahá'í-trons hela struktur enhet i mångfald som syftar till förverkligandet av mänsklighetens enhet. Bahá'u'lláhs vision om denna framväxande världsordningen är fångade i hans uppmaning till en ”ny världsordning”. ‘Abdu'l-Bahás analys av modernitet och utveckling är en sociologiska och politiska förlängning av samma koncept. Därför är det bra att helt kort se vad av denna term innebär. Naturligtvis är information om detaljerna i Bahá'u'lláhs koncept för den nya världsordningen utanför omfattningen för denna korta introduktion. I själva verket är bahá'í-trons hela lära och principer orienterade mot detta komplexa begrepp. Det är dock nödvändigt att utveckla de filosofiska och sociologiska förutsättningarna bakom hans terminologi. En kort glimt av detta begrepp visar de grundläggande kännetecknen för den sociala teorin i bahá'í. Samtidigt kan en sådan analys göra det tydligt att bahá'í-koncept för en ny världsordning är kvalitativt annorlunda än den senaste användningen av samma term i politiska skrifter av vissa moderna politiker och författare.

1.9 Begreppet *den nya världsordningen* är sammansatt av tre termer, som var och en är nödvändig för att förstå bahá'í begreppet historia, kultur och samhälle. Den första termen är *ordning*. Bahá'u'lláh har ofta skrivit om sociala och andliga villkor. Som vi skall se, behandlar ‘Abdu'l-Bahá också frågan om *ordning* i *Den Gudomliga Civilisationens Hemlighet*, uttryckligt. Frågan om *ordning* är den grundläggande frågan i politisk och social teori. Anledningen till detta är inte svårt att förstå. Bara det faktum att det sociala livet och kollektiva organisation kräver någon form av ordning för att reglera individers beteende i samhället. Inget samhälle är möjligt utan en ordning, eller för att uttrycka det annorlunda, är en grundläggande förutsättning för möjligheten till samhället. Av denna anledning, var just frågan om ordning den första systematiska frågan i den moderna västerländska politiska teorin. Modern politisk teori är förbunden med Thomas Hobbes^[2] politiska skrifter under 1600-talet. Den fråga som Hobbes formulerade kallas vanligen för Hobbes problem med ordning. I sin berömda bok *Leviathan*, undersöker Hobbes grunden för samhällets ordning. Enligt Hobbes, är människan av naturen självisk, aggressiv och upptagen av sina egna intressen (Hobbes, 1588-1679/1962). Därför hävdade Hobbes att i naturen kommer människan använda alla medel för att få vad de vill och hon kommer inte att avstå från att stjäla och mörda. Följaktligen i naturen finns det ingen ordning. Det några skulle föra evigt krig mot alla andra. Ett sådant liv är osäkert, oförnuftigt och kortlivat.

1.10 Hobbes lösning på problemet med *ordning* härrör igen från hans definition av den mänskliga naturen. Människor är enligt Hobbes, själviska och ändå rationella. Med begreppet rationell avser Hobbes, att människor kommer försöka maximera sin glädje och minimera sina kostnader. Med andra ord, rationella människor följer sina egoistiska intressen på ett effektivt och ändamålsenligt sätt. Eftersom människor är rationella, inser de att det är skadligt för dem och strider mot deras intressen. Därför, på grund av sin egoism beslutar människor att delta i ett socialt kontrakt i syfte att skapa lagar och politiska institutioner så att fruktan för straff genom en stark och diktatoriska stat skulle förhindra egoistiska individer från att begå brottsliga handlingar. Därför är produkten av fruktan för straff och tvång. Hobbeismens teori inspirerade filosofin under upplysningstiden på 1700-talet. Även om upplysningstidens filosofer var oense om den diktatoriska formen för en Hobbestisk stat, behöll de och bekräftade de grundläggande principerna i hans teori om *ordning*. Så med andra ord, trodde de att *ordning* grundas på en kombination av människans rationella egoism och deras rädsla för rättslig bestraffning. Bristerna i denna rationalistiska uppfattning om *ordning* blev alltmer uppenbart i 1800-talets sociologi och politiska teori. Den moderna sociala och politiska teorin inte bara bekräftar den mänskliga handlingens normativa och symboliska karaktär och motivation men föreställer även sig relationen mellan individer i samhället i form av nya idéer som solidaritet, bindning, gemensam

²Thomas Hobbes, född 5 april 1588, död 4 december 1679, engelsk filosof. Hobbes är 1600-talets mest konsekventa och radikala politiska teoretiker. Han är klar och logisk, hans stil är kärv. Hans människosyn, inspirerad av bl.a. Thukydides och Machiavelli, är realistisk på gränsen till pessimistisk. Han levde länge, misstrodd i alla läger för sin illusionslöshet. Sina viktigaste böcker, *De cive* (1642) och *Leviathan* (1651), skrev han vid mogna år i exil i Paris undan det engelska inbördeskriget. Dessförinnan hade han gjort sig förtrogen med Galileis och Descartes' mekanistiska naturförklaring och med den geometriska, deduktiva vetenskapsmetoden.

religion, värderingar, delad kultur, legitimitet och normativ integration. Hobbestisk lösning på problemet med *ordning* var inte tillräcklig.

- 1.11 Bahá'u'lláhs begreppet *ordning* ska förstås i termer av detta teoretiska problem. I hans skrifter, betonade Bahá'u'lláh att ett system för belöning och bestraffning är en nödvändig men inte en tillräcklig förutsättning för att upprätthålla samhällets ordning. Enligt Bahá'u'lláh, kräver *ordning* inte bara belöning och bestraffning utan också inre moraliska värderingar, religiös tro och kärlek till mänskligheten. Därför är Bahá'u'lláhs analys av begreppet *ordning* direkt motsatt den västerländska upplysningstidens koncept. För enligt den sistnämnda garanterar mänskligt förstånd och självisk läggning social ordning. Det finns därför ingen anledning för religion och gudomlig vägledning i människors liv. Med andra ord, upplysningstidens teori om ordning var ett totalt förkastande av religion och andliga värden. Omvänt förstår Bahá'u'lláh frågan om *ordning* som ett bevis för behovet av religion och gudomlig uppenbarelse i mänsklighetens historia. Exempelvis skrev Bahá'u'lláh:
- 1.12 ”När principer och lagar formuleras har en del ägnats åt straff som utgör ett effektivt instrument för människans säkerhet och skydd. Men rädslan för straff bringar människor bara till det yttre att avstå från att begå avskyvärda och avskyvärda handling, medan det som vaktar och avhåller människan både utåt och inåt har varit och är fortfarande Guds fruktan. Det är människans sanna skydd och hennes andliga beskyddare.” (Bahá'u'lláh, 1978, s. 93)
Annorstädes skrev han:
- 1.13 “I sanning, religion är ett strålande ljus och en ointaglig borg för världens folk skydd och välfärd, för Guds fruktan förmår människan att hålla fast vid det som är gott och undvika allt ont. Om religionens lampan fördunklas, följer kaos och förvirring och rättvisans och rättskipnings ljus, av lugn och ro slutar lysa.” (s. 125)
- 1.14 I hans andra skrifter, uppmanar Bahá'u'lláh sina troende att iaktta den gudomliga lagen och budorden på grund av deras kärlek till gudomlig skönhet. Nu kan vi se innebörden av termen '*ordning*' i konceptet för den nya världsordningen. Bahá'u'lláh argumenterar att människans sociala ordningen måste inte bara baseras på vetenskaplig och instrumentell rationalitet utan också på moraliska principer och gudomlig vägledning.
- 1.15 Emellertid nöjer sig Bahá'u'lláh inte bara med teori. Hans koncept för ordning åtföljs alltid av ett annat lika viktigt begrepp. Han talar om en nyordning. Den andra termen bekräftar Bahá'u'lláhs koncept om historisk förändring och framsteg. Upplysningstidens filosofer attackerade traditionella religiösa teorier eftersom de revolterade mot traditionalism. I traditionella religiösa diskussioner om ordning, hävdades det att mänsklig social ordningen bör förbli orubbad på grund av Guds oföränderliga vilja. Med andra ord, de religiösa ledarna bekräftade behovet av religionen för att skydda tidigare traditioner och motsätta sig historisk dynamik. Bahá'u'lláhs koncept för en ny världsordning är precis det motsatta. Bahá'u'lláh hävdade att religion borde vara en orsak till andliga och sociala framsteg och mänsklighetens framsteg. I Bahá'u'lláhs synsätt har varje tidsålder sina egna problem och behov och därmed bör även religiösa läror förnyas i varje ny etapp av människans kulturella utveckling. Guds vilja är i enlighet med den dynamiska utvecklingen av den mänskliga resan mot en ständigt ökande enhet och framsteg. Det är därför Bahá'u'lláh talade om progressiv uppenbarelse. Social ordning bör styras av religiösa läror och gudomlig vägledning, men religionens läror borde förnyas genom en ny uppenbarelse, som skall motsvara mänsklighetens villkor och behov i dess nya utvecklingsfas. Med andra ord, Bahá'u'lláh kombinerar ordning och framsteg i hans andliga och politiska teori. Religion blir en dynamisk kraft för utvecklingen av mänskligheten och inte en reaktionär kraft mot progressiv civilisation. Han skrev:
- 1.16 ”Den allvetande Läkaren har Sitt finger på mänsklighetens puls. Han upptäcker sjukdomen och föreskriver i Sin ofelbara visdom läkemedlet. Varje tidsålder har sitt eget problem och varje själ sin särskilda strävan. Det läkemedel världen behöver i sin nuvarande hemsökelse kan aldrig vara detsamma som det en senare tidsålder kan behöva. Tag ivrigt befattning med behoven i den tid ni lever i och koncentrera era överläggningar till dess krav och behov.” (Axplock #106.1)
- 1.17 ”Vi märker mycket väl hur hela det mänskliga släktet från alla håll utsättes för svåra och oräkneliga lidanden. Vi ser det tyna bort på sin sjukbädd, hårt prövat och missräknat. De som är druckna av egenkärlek har ställt sig mellan det och den gudomlige och ofelbare Läkaren. Bevittna hur de har trasslat in alla människor, inberäknat sig själva, i en härva av påhitt. De kan varken upptäcka orsaken till sjukdomen eller har någon kunskap om botemedlet. De har trott det raka vara krokigt och har inbillat sig vännen vara en fiende.” (Axplock #106.2)
- 1.18 ”Lyssna till denna Fånges ljuva melodi. Stå upp, och häv upp era röster, så att kanske de som sover tungt kan väckas till liv. Säg: O ni som är såsom döda! Den Gudomliga frikostighetens Hand erbjuder

er livets vatten. Skynda och drick er otörstiga. Vemhelst som i denna dag har blivit pånyttfödd skall aldrig dö; vemhelst som förblir död skall aldrig leva.” (1976, s. 213, Axplock #106.3).

- 1.19 Med den sociala teorins språk betecknar vanligen Bahá'u'lláhs dynamiska och historiska perspektiv på den sociala realiteten med termen historiskt medvetande. Därför är adjektivet 'ny' i begreppet en ny världsordning i själva verket en bekräftelse av den historiska medvetenheten.
- 1.20 Emellertid är Bahá'u'lláhs vision mer lätt förståelig när vi uppmärksammar den tredje termen i Hans nya världsordning. Faktiskt kommer den tredje termen från Bahá'u'lláh historiska medvetande. Eftersom samhället och kulturen är dynamiska fenomen och eftersom andlighetens form, kultur och sociala ordning bör motsvara mänsklighetens utvecklingens stadium, måste den nuvarande sociala ordningen anta global karaktär. Det är därför Bahá'u'lláh bekräftar en ny världsordning. Den grundläggande premisen för Bahá'u'lláhs koncept är att varje lösning av de stora problem som mänskligheten står inför är beroende av antagandet av en global strategi och en internationell metod för problemlösning. Med andra ord, mänskligheten har nu kommit till en ny fas i vilken nationalistiska och militaristiska lösningar är otillräckliga för att lösa de för mänsklighetens grundläggande utmaningarna i den moderna världen. Frågor som miljöförstöring, världssvälten, kärnvapenkrig och global ojämlikhet möjligheter för utbildning, yrke, inkomst och tillgång till resurser kan endast lösas om mänskligheten ser sig som medlemmar i en familj och en solidarisk organisk enhet. Det är av dessa skäl som Bahá'u'lláh alltid har förklarat förverkligandet av mänsklighetens enhet är det ultimata målet för hans uppenbarelse. Han skrev:
- 1.21 ”Oenighetens och onskans tecken är uppenbara överallt fastän alla skapades för harmoni och enighet. Det upphöjda Väsendet säger: O ni högt älskade! Enhetens tabernakel är rest, betrakta varandra inte som främlingar. Ni är frukterna på ett träd och bladen på en gren.” (1978, s. 164, #112.1).
- 1.22 Nu är det möjligt att ha en allmän uppfattning om Bahá'u'lláhs vision. Han bekräftar samtidigt tre principer för pånyttfödelsen av en rättvis och framåtskridande social ordning. För det första; bör materiell och andlig kultur harmoniseras. För det andra; bör både materiella och andliga aspekter av kultur vara dynamiska och progressiva och motsvara människans utvecklings stadium och mänsklighetens konkreta behov i varje stadium i civilisations skeden. För det tredje; måste för närvarande både andliga och materiella kulturer ha ett globalt tillvägagångssätt för att lösa mänsklighetens uppkommande problem. Ja, en kombination av dessa tre principer ger oss en översikt av Bahá'u'lláhs budskap.
- 1.23 Bahá'u'lláh gick bort 1892. Eftersom Hans religion var inriktad på kärlek och enighet, ingick Han i förbund med de troende så att frågan om ledarskap inte skulle bli en orsak till osämja och strider. Därför har han uttryckligen utsett Sin son 'Abdu'l-Bahá, som Hans efterträdare och auktoriserade uttolkare av Hans skrifter. *Den Gudomliga Civilisationens Hemlighet* är en av 'Abdu'l-Bahás tidigaste skrifter skriven på begäran av Bahá'u'lláh, sjutton år före Bahá'u'lláhs bortgång. En adekvat förståelse av *Den Gudomliga Civilisationens Hemlighet* kräver en omfattande analys av 'Abdu'l-Bahás samlade skrifter. Då 'Abdu'l-Bahás andra skrifter inte kan behandlas i denna korta introduktion är det nödvändigt att notera hans varningar till världen under hans resa till väst under åren mellan 1911 och 1913. Samtidigt som USA härjades av rasistisk orättvisa och diskriminering och Europa var på väg mot ett förödande världskrig på grund av etniska och nationalistiska fördomar, påkallade 'Abdu'l-Bahá till rasernas enhet och eliminering av alla fördomar. Han påkallade lika rättigheter för män och kvinnor och varnade för mänskligheten att rättvisa, fred och mänsklig utveckling är beroende av att uppnåendet av harmoni och lika rättigheter för män och kvinnor. Samtidigt som utbildningen var ett privilegium för en rik minoritet, påkallade 'Abdu'l-Bahá allmän och obligatorisk utbildning för alla barn i världen. I en tid av förvirring, kapitalismens ohämmade konkurrens och arbetskraftens våldsamma förflyttning, påkallade 'Abdu'l-Bahá social rättvisa och avskaffande av extrem rikedom och fattigdom. Han kritiserade både religiösa fundamentalister och arroganta ateister, han bekräftade harmonin i religion, vetenskap och förnuft och förklarade att religion borde vara orsaken till enhet och endräkt, inte hat och osämja. Han påkallade en oberoende undersökning av sanningen av alla människor och bekräftade behovet av världsfred och mänsklighetens enhet som de mest angelägna frågor för mänskligheten. Han kallade till ”*enighet i mångfald*” och argumenterade för ett universellt hjälpspråk för att främja kommunikation, förståelse och enhet i världen. Onödigt att säga, att dessa idéer uttrycktes av Bahá'u'lláh och utarbetas och uttolkades av 'Abdu'l-Bahá.
- 1.24 *Den Gudomliga Civilisationens Hemlighet* är inspirerad av samma principer och Bahá'u'lláhs vision. Dock tillämpar 'Abdu'l-Bahá dessa principer i sin text genom en analys av de grundläggande

frågorna modernitet och socioekonomiska utveckling. *Den Gudomliga Civilisationens Hemlighet* skrevs 1875. Textens datum nämns uttryckligen i själva texten. Han skriver:

- 1.25 ”Till Exempel när detta skrivs år 1292 A.H.[1875] de har upfunnit ett nytt gevär i Tyskland och ett bronskanoner i Österrike...” (‘Abdu'l-Bahá, 1990, s. 62)

Det är viktigt att veta att det var Bahá'u'lláh som bad sin son att skriva denna avhandling. I en av sinaskrifter nämner Bahá'u'lláh att han bad ‘Abdu'l-Bahá skriva några sidor om medel och orsaken till världens utveckling och underutveckling i syfte att minska den dogmatiskt konservativa (Muhammad ‘Alí Fayzís, 1971) fördomar. När man läser *Den Gudomliga Civilisationens Hemlighet* noterar man den intressanta skenbara paradoxen att medan Bahá'u'lláh bad om en förklaring av världens villkor och utveckling, medan uppenbarligen ‘Abdu'l-Bahás bok är riktad mot frågan om Iráns socioekonomiska utvecklingen. Det finns dock ingen motsättning här. Tvärtom, denna skenbara paradox är nyckeln till att förstå ‘Abdu'l-Bahás begrepp modernitet och utveckling som kommer att diskuteras senare. Innan vi diskuterar organisation och innehållet i *Den Gudomliga Civilisationens Hemlighet*, bör vi också se ‘Abdu'l-Bahás text i ljuset av den socialpolitiska situationen i Irán under andra hälften av 1800-talet.

1.2 Den Gudomliga Civilisationens Hemlighet i samband med 1800-talets Irán.

- 1.26 1800-talets Irán, liksom de flesta andra delar av världen, var ett århundrade av grundläggande sociala, politiska och kulturella förändringar. Under detta århundrade, styrdes Irán av Qajar konungar och för större delen av andra hälften av århundradet var Qajar konungen Nasiri'd-Din Sháh regerande monark. Detta århundrades viktigaste utvecklingen var iraniernas växande erkännande av framväxten av en ny internationell maktbalansen och tillbakagång och Iráns underläge i ekonomiska, politiska och militära frågor. Maktbalansen, militär, politiska, tekniska, ekonomisk och kulturell kreativitet och innovation hade ändrats till förmån för européer och mot de islamiska samhällena inklusive Irán. Tusen år tidigare, i och med Islám uppgång, väcktes ett enormt islamistiskt imperium till liv och inledde den kulturella kreativiteten, tekniska uppfinningar, ekonomiskt och militärt välstånd. Medeltida islamisk kultur var lika med eller högre än den västerländska kulturen fram till 1400-talet. Efter århundraden av kulturella, ekonomiska, militära och tekniska seger och framsteg, glömde de islamiska rikena Isláms anda och blev besatta av en bokstavstroget, konservativt och traditionellt förhållningssätt till religionen och samhället. Denna konservativa läggning motverkas av en anda av individuell självständighet, kulturell kreativitet och vetenskaplig innovation. Mellan 1500- och 1800-talen, ersattes den gamla islamiska kulturella överlägsenheten av social och kulturell stagnation. Samtidigt som i väst religiösa, vetenskapliga, demokratiska, industriella och kulturella reformer och revolutioner skapades kraftfulla europeiska stater som, påverkade av sina nya nationalistiska och kapitalistiska institutioner, inledde en global erövring och kolonialism.
- 1.27 Emedan det osmanska riket hade insett behovet av socialpolitiska reformer under sjuttonhundratalet, ignorerade iranska politiska och religiösa ledare den revolutionära utvecklingen i världen. Det var först efter två successiva nederlag i krig med grannlandet Ryssland och undertecknandet av förödmjukande fördrag i Gulistan (1813) och Turkaman Chai (1828) och senare nederlag mot England i Herat (1856) som frågorna om modernitet och reformer blev relevanta frågor i den iranska politiska och ideologiska dikussioner. Inget av försöken till institutionella reformer blev lyckade. Detta berodde på att både interna och externa faktorer. Internt; avsaknaden av en tydlig vision av kulturella reformer och rationalisering var en av orsakerna till misslyckade reform försök. Reformerna var vanligare bland sekulära iranska intellektuella under andra hälften av 1800-talet, men dessa reformer resulterade oftast i ytliga förändringar och saknade holistiskt och historisk orientering. Den andra orsaken till misslyckade initiativ till reformer var indignerat motstånd från de konservativa muslimska präster (‘ulamá) till en kultur av modernitet och institutionell rationalisering. De konservativa ‘ulamá avvisade andan av modernitet, antog en traditionell reaktion mot strukturella och kulturella förändringar som sker i världen. De insisterade på att modernitet är emot Isláms diktat. Tyvärr ökade ‘ulamás makt under denna period och prästerskapet utövade en enorm politisk och kulturell makt. Det gick inte att konkurrera med modern produktion, transporter och västerländska finans metoder, en avindustrialiseringen ägde rum i 1800-talets Irán. Traditionella hantverk minskade och den iranska ekonomin blev starkt beroende av import från väst. I allmänhet var 1800-talet var ett århundrade av ekonomisk nedgång för Irán.

- 1.28 Två andra interna orsaker till misslyckande reform försök är, för det första; Genomträngande dominans av korrupktion bland Qajar konungar och furstar, byråkratiska tjänstemän och religiösa myndigheterna, lamslog reformprocessen. För det andra; Bábs religiösa rörelse, som erbjöd en ny kulturell och andlig vision för samhället, blev brutalt förföljd av både Qajar staten och konservativa religiösa 'uláma. Bábi-rörelsen proklamerade Bahá'u'lláhs ankomst. Báb blev avrättades år 1850 i Iran.
- 1.29 Emellertid var inte intern kulturell stagnation den enda orsaken till den reformistiska politikens misslyckande. Koppling till aggressiv nationalism och hänsynslösa kapitalismen skapade imperialistiska västerländska stater som var engagerade i förtryck och militaristiska utrikespolitik som undergrävde hållbar socioekonomisk utveckling och kulturell kreativitet i resten av världen. I själva verket ledde Irans strategiska betydelse till betydande rivalitet bland utländska styrkor att utöka sitt inflytande i landet.
- 1.30 'Abdu'l-Bahás, *Den Gudomliga Civilisationens Hemlighet* är en omfattande modell för institutionell och kulturell rationalisering. Den analyserar dynamiken av utveckling och underutveckling i ljuset av 1800-talets iranska samhälle. Hans vision var dock mycket unikt eftersom den var inspirerad av Bahá'u'lláhs koncept för en ny världsordning.

2. Textens och nivåernas ordning i diskussionen i *Den Gudomliga Civilisationens Hemlighet*.

- 2.1 Det är svårt att översätta titeln på 'Abdu'l-Bahás text till något språk på grund av den subtila och vackra leken med ord i titeln. Den bokstavliga översättningen av 'Abdu'l-Bahás text är ”*Den Gudomliga Civilisationens Hemlighet om orsakerna till civilisationen*” (Asraru'l-Qaybiyya li-Asbabi'l-Madaniyyah). Men denna översättning inte är tillräcklig. Termen Qaybiyya, vilket översätts med gudomlig, har i själva verket en dubbel mening som är mästertligt använd av 'Abdu'l-Bahá. För det första hänvisar termen Qaybiyya till textens anonyma författare. Det var vanligt i 1800-talets iranska litteratur att skriva verk av social och politisk kritik anonymt utan att avslöja identiteten av författaren. Författaren av texten förblev osynlig. Till exempel, den första och den mest berömda bok som kräver en reformering av den iranska administrationen skrevs 1858 av den iranska sekulära intellektuella Malkum Khán, som kallade sin bok *Kitabchiy-i-Ghaybiyyah*, som betyder anonym broschyr. Men termen Ghaybiyyah, som bokstavligen betyder osynlig, har en andra betydelse. Hänvisar till den gudomliga verklighetens osynliga sfär, Ghaybiyyah är också likvärdig med begreppet gudomlig. För Malkum Khán, betyder termen Ghaybiyyah bara anonymitet. 'Abdu'l-Bahá var dock inte bara en vanlig intellektuell. Hans vision var inspirerad av uppenbarelsen av hans fader och därför är 'Abdu'l-Bahás text inspirerades av gudomlig vägledning. Nu kan vi se den dubbla innebörden av begreppet Ghaybiyyah i titeln på boken. Å ena sidan avslöjar inte 'Abdu'l-Bahá identiteten på textens författare och å andra sidan avslöjar han inte den gudomliga källan för sin inspiration genom att understryka den. Den vanliga engelska översättning av texten, nämligen *Den Gudomliga Civilisationens Hemlighet* är en god approximation av den ursprungliga komplicerade titeln på arbetet.
- 2.2 På de första sidorna av ”*Den Gudomliga Civilisationens Hemlighet*” beskriver 'Abdu'l-Bahá både bakgrunden till bokens tillkomst och orsaken till författarens anonymitet. 'Abdu'l-Bahás text riktar sig till konungen, människor, präster, ämbetsmän och sekulära intellektuella i Irán. Han försöker föra alla segment i det iranska samhället mot en ny vision av modernitet, institutionella reformer och sociokulturell rationalisering. Han hävdar att han skriver en bok eftersom kungen av Irán (Nasiri'd-Din Sháh) nyligen har uttryckt intresse för social och politisk modernisering av det iranska samhället. 'Abdu'l-Bahá påpekar att hans tidigare tystnad i frågan berodde på att kungen inte hade varit allvarligt bekymrad över utvecklingen och framstegen i Irán. Nu när konungen har försvarat politiken med kulturella reformer och rationalisering, hävdar 'Abdu'l-Bahá, att det hans moraliska plikt att diskutera frågan om befordran och utveckling av Irán. Han skriver:
- 2.3 ”*Inte förrän nu har vi sett en monark, inneha i sina händer de innersta av frågor och vars höga lösa välfärd för alla hans undersåtar beror, utöva som det skulle rättmätigt hör honom, som en välvillig fader, hans folks ansträngningar för att utbildning och odling, som syftar till att säkerställa deras välfärd och frid i sinnet och uppvisar beror på oro för sina intressen; och han har därför varit tyst. Nu är det dock klart att den kräsna Sháhen har på eget bevåg bestämt sig för att upprätta en*

rättvis regering och att säkra utvecklingen av alla hans undersåtar. Hans ärade avsikt har följaktligen framkallade detta uttalande.” (s. 11,#19)

För att förklara skriftens anonyma karaktär skriver ‘Abdu'l-Bahá:

- 2.4 *”Det är tydligt för den skarpsinnige, därför har författaren ansett det nödvändigt att författa, för Guds skull allena och som en hyllning till denna höga strävan, ett kort uttalande om vissa brådskande frågor. För att visa att hans enda syfte är att främja den allmänna välfärden, han har undanhållit sitt namn. Eftersom han anser att vägledning mot rättfärdighet i sig är en rättfärdig handling. Erbjuder Han dessa råd till landets söner, ord för Guds skull allena och i en anda av en trogen vän. Vår Herre, som vet allt, vittnar om att denne tjänare eftersträvar ingenting annat än vad som är rätt och gott, ty han är en vandrare i Guds kärleks öken, som har kommit till en värld där handen förnekelse eller samtycke, beröm eller skuld, inte kan beröra honom.” (sidorna 5-6, #10)*
- 2.5 Genom att läsa ovanstående påstående, kan man ana en subtil referens till det faktum att ‘Abdu'l-Bahá var en iranier i exil, som fortsatte att sörja för iranier och vars budskap var inspirerat av andliga värden och inte av politiska intressen.
- 2.6 Även om det i den persiska utgåvan inte finns någon uppenbar uppdelning av *Den Gudomliga Civilisationens Hemlighet* i olika kapitel, kan ‘Abdu'l-Bahás skrift delas in i fem huvudkapitel. I det inledande kapitlet (1-12, #1-20), konstaterar ‘Abdu'l-Bahá Iráns tidigare härlighet med dess nuvarande eftersläpningen och uppmanar till institutionell och kulturell rationalisering och modernisering av det iranska samhällets alla dimensioner. Efter att ha understrukt behovet av samhällsekonomisk rationalisering, Avslutar ‘Abdu'l-Bahá första kapitlet genom att räkna upp fyra vanliga invändningar mot reformer och modernisering. Han skriver:
- 2.7 *”Vissa säger att det är nymodiga metoder och utländska ismer, helt oberoende av de nuvarande behoven och Persiens ärevörldiga seder. Andra ... berättar ... att dessa moderna metoder är hednafolkens seder och strider mot den samma trons vördade påbud ... En grupp insisterar på att dessa reformer bör gå framåt med stor eftertanke, steg för steg, att hasta är otillåtligt. En annan hävdar att endast sådana åtgärder bör antas som Perserna själva utformar dem, ... Kort sagt varje fraktion följer sin egen illusion.” (s. 12, #20)*
- 2.8 De nästa fyra kapitlen i *”Den Gudomliga Civilisationens Hemlighet”* ägnar ‘Abdu'l-Bahá åt analys och vederläggning av dessa fyra invändningar. I det andra kapitlet (s. 12-25, #21-46) tillbakavisas därför tesen att modernitet är emot anden och villkoren för det iranska samhället och att iranierna bör endast följa sina traditioner. ‘Abdu'l-Bahá hävdar att det finns några allmängiltiga förutsättningar modernitet och kulturella rationalisering som är nödvändiga för att alla framsteg i den nuvarande fasen av världens sociohistoriska utveckling. I det tredje kapitlet (s. 25-107, #47-180), förkastar ‘Abdu'l-Bahá traditionella ‘ulámas konservativa påståenden som likställde modernitet med ateism, Kättereri och avvisande av Islám. ‘Abdu'l-Bahá hävdar att äkta Islám faktiskt är förenlig med modernitet och att andemeningen i Islám kräver historisk anpassningsförmåga och kulturella innovationer. Detta kapitel är den längsta delen av texten, eftersom dess teoretiska och politiska betydelse. Efter att ha förkastat det prästerliga avvisandet av modernitet, kritiserar ‘Abdu'l-Bahá den sekulära intellektuella fascination för väst och attacker västerländsk militarism, materialism och vanvård av andliga värden. ‘Abdu'l-Bahá kritiserar upplysningstidens filosofiska begrepp modernitet på denna punkt. Det fjärde kapitlet (s. 107-112, #181-198) avvisar den stegvisa förhållningssättet till rationalism samtidigt som det bekräftar principen om kulturell successivitet och visdom. Slutligen, det sista kapitlet besvarar den fjärde invändning, som är en variant av den första.
- 2.9 I hela texten erbjuder ‘Abdu'l-Bahá en ny vision av modernitet och utveckling som är helt annorlunda än de rådande teorierna om modernitet och utveckling i både 900-talets Irán och 1900-talets sociala och politiska teori. Nästa avsnitt av denna introduktion kommer att granska väsentliga idéer i *”Den Gudomliga Civilisationens Hemlighet”* mer i detalj, men en glimt av ‘Abdu'l-Bahás vision är synlig även på bokens inledande sidan. Från den första paragrafen, är det uppenbart att ‘Abdu'l-Bahá definierar begreppet modernitet i termer av orsaker till sociokulturellt liv:
- 2.10 *”Prisa och lovsjög Forsynen Han som av alla förekommande realiteter, har utvalt den mänskliga realiteten och hedrat den med världarnas två mest lysande lampor, intellekt och visdom. Genom förmedlingen av detta stora stöd, har Han i varje epok i skapelsens spegel kastat nya och underbara former.” (s.1, #1)*
- 2.11 För ‘Abdu'l-Bahá är distinktionen mellan moral och visdom är inget misstag. För honom, måste en lämplig process för rationalisering vara inriktad på att inte bara instrumentell och vetenskaplig rationalisering utan också moraliska och praktisk rationalisering. För ‘Abdu'l-Bahá, är orsaken just

kombinationen och harmonin av två skilda processer av rationalisering. Det är därför han omedelbart länkar sitt koncept med gudomligt intellekt eller uppenbarelse:

- 2.12 ”*Detta Guds allra högsta emblem som står främst i skapelsens ordning och är av första rang, äger företräde framför alla skapade ting. Vittne härtill är den heliga tradition, 'före allt annat, skapade Gud sinnet.*” (s.1, #2)
- 2.13 En adekvat diskussion av begreppet ”*orsak*” som nämns i den islamiska heliga tradition ligger utanför av denna introduktions omfattningen. Det räcker med att säga att orsaken till Guds första skapelse är ingenting utan den gudomliga urviljan, som är identisk med kärnan i Guds gudomliga Manifestation. Med andra ord med ”*orsak*” menas här inte bara vetenskaplig kunskap utan även gudomlig uppenbarelse. ‘Abdu'l-Bahás budskap är nu tydligt: sann modernitet kräver inte bara vetenskaplig, teknisk och instrumentell rationalisering utan även andlig, kulturell och moralisk rationalisering.
- 2.14 För att förstå det väsentliga innehållet i ”*Den Gudomliga Civilisationens Hemlighet*” ska vi förklara fyra olika nivåer i dikussionen som finns i ‘Abdu'l-Bahás text. Dessa fyra nivåer är inte formellt åtskilda från varandra på grund av de komplexa sambanden mellan de fyra nivåerna. Men som läsare bör man skilja på dem eftersom de är integrerade i hela texten. Det bör noteras att dessa fyra lager i diskussionen är oberoende av de fyra invändningar mot moderniteter som ‘Abdu'l-Bahá utvärderar. De fyra nivåerna är nyckeln för att förstå ‘Abdu'l-Bahás begreppet modernitet och utveckling. De behandlar olika debatter och frågor. Titta på dessa olika debatter kan man se en progressiv rörelse mot abstraktion, generalisering och globalisering. Det blir tydligt att medan ”*Den Gudomliga Civilisationens Hemlighet*” är relaterade till specifika frågor för utvecklingen under andra hälften av 1800-talet, är dess budskap är långt mer allmänt och allomfattande.
- 2.15 Den första nivån i diskussionen är direkt relaterad till den specifika politiska och kulturella utvecklingen under 1870-talets årtionde. År 1875, året då *Den Gudomliga Civilisationens Hemlighet* skrevs var mittpunkten i det viktigaste decenniet för försöken till politiska och sociala reformer under 1800-talet i Irán. Under detta årtionde rådde det en kamp mellan två motsatta krafter om den framtida inriktningen av Irán sociala, ekonomiska och politiska strukturer. De som förespråkade reformer leddes av Husayn Khán (Mushiru'd-Dawlih) som kallas för en centraliserad rättsliga och byråkratisk stat. Motståndarna till reformen var försvararna av semi-feodala fäderneärvda privilegier för stora jordägare som var mestadels var Qajar furstar och konservativa religiösa ledare. Kungen av Irán Násiri'd-Dín Sháh, var ambivalent mellan de två grupperna. ‘Abdu'l-Bahás *Den Gudomliga Civilisationens Hemlighet* är delvis ett försök att ta itu med denna viktiga politiska utveckling under årtiondet. I denna mening kan man definiera den första nivån av diskussionen i termer av debatten mellan de två teorierna, fäderneärvd traditionalism och byråkratisk rationalism.
- 2.16 Det andra nivån av diskussionen som behandlas i ‘Abdu'l-Bahás text är relaterade till den rådande debatten mellan sekulära intellektuella och traditionalister de konservativa ‘ulámas. Den grundläggande frågan gällde Islám och samhället och relationen mellan religion och modernitet och utveckling. För de sekulära intellektuella; för utveckling av Irán krävs avvisande av Islám och antagande av en rationalistisk ateistisk inställning. De konservativa ‘uláma; avvisade modernitet och återgång till Isláms ursprung var det var den enda lösningen på Iráns problem.
- 2.17 Dikussionens tredje nivå och en av de allra viktigaste är relaterat till definitionen och karaktären av begreppet utveckling. Här har vi att göra med ett dilemma som nästan alla delar av världen i dag konfronteras med. De två sidornas teorier för utveckling i denna debatt kan kallas för traditionalister/historism och rationalister/objektism. Frågan är om det är möjligt att definiera utveckling på ett objektiv och allomfattande sätt. Å ena sidan förespråkar den traditionella historismen, att utveckling är ett kulturellt specifikt fenomen och att den bör definieras endast genom samhällets inre seder och traditioner. Å andra sidan, för rationella objektivist, innebär utveckling en allomfattande och objektiv definition som kan tillämpas lika för alla samhällen.
- 2.18 Slutligen den fjärde nivån i ‘Abdu'l-Bahás diskussionen i *Den Gudomliga Civilisationens Hemlighet* har anknytning till en fråga som inte blev allvarligt diskuterad i 1800-talets Irán eller i någon annan del av världen. ‘Abdu'l-Bahás analys är här nyskapande och dess betydelse blir allt mer uppenbar för mänskligheten i slutet av 1900-talet. Frågan är här förhållandet mellan utvecklingen av nationalism och internationalism. Kräver sann utveckling framväxt av en rättvis och globalt orienterad internationellt sammanhang, eller är de nationalistiska institutionerna och nationella politikens utslagning, dominans och rivalitet tillräcklig för en äkta utvecklingen av mänskligheten? År 1875 var, den av nationalistiska modellens exklusiva överlägsenhet för utveckling en förutsättning för alla debatter om utveckling. Dock förkastar ‘Abdu'l-Bahá den premissen och

adresser, bland annat frågor om fred och internationellt samarbete som krav för befordran och utveckling av alla mänsklighet inom överskådlig framtid.

- 2.19 Även om diskussionens fyra nivåer hänger samman, för historisk och analytisk tydlighet behandlas de separat i följande avsnitt.

3. Politikiska reformer: Från fäderneärv till rättslig myndighet.

- 3.1 För att förstå *Den Gudomliga Civilisationens Hemlighet*, historiska sammanhang måste vi uppmärksamma reformrörelserna under 1870-talets årtionde i Irán. Efter en kort period av försök till reformer i början av Násiri'd-Dín Sháhs styre av premiärminister Timur Kebir, politiken för reform och modernisering lades sedan undan och avvecklades. Situationen ändrades inte förrän 1871 när Husayn Khán utsågs av Násiri'd-Dín Sháh som justitieminister. Utnämningen innebar för Sháhen ett visst intresse för reformer. Husayn Khán var en relativt upplyst människa som var utsatt för moderna idéer under sin ambassadörspost vid ottomansk domstolen i Istanbul. Före antagandet av sin ministerpost, hade Husayn Khán tillbringat tolv år i Istanbul. Vid den tidpunkten, var Istanbul kosmopolitisk, ett av de mest betydande centrumen för kulturell och politisk kritik och en plats för kunskapsspridning och debatt av västerländska idéer. Den franska revolutionens ideal och upplysningstidens idéer och filosofi var inflytelserika i Istanbuls intellektuella cirklar. Dessutom var Husayn Khán nära bekant med den osmanska politiken för rättsliga och administrativa reformer som kallas Tanzimat. Av alla dessa skäl, hade Husayn Khán blivit en allvarlig förespråkare av reformer som kontinuerligt uppmuntrade Násiri'd-Din Sháh att inleda reformer. Under 1860-talet, ökade Rysslands aktiviteter i centrala Asien, annekterade ytterligare delar av regionen. Dessutom fortsatte Irans ekonomi att sjunka. Den kommersiella betydelsen av Persiska viken minskade och avindustrialiseringen ökade. I denna situation tog Qajar prinsar ut extra skatter på mark och som orsakade ökande fattigdomen bland befolkningen. Under hans 1869 reste Sháhen till Shi'áhs heliga platser i Irak, Sháhen observerade den utbredda fattigdomen i Iráns olika regioner.
- 3.2 Alla dessa faktorer stimulerade Sháhen att utse Husayn Khán till minister, som gjorde det möjligt för honom att inleda reformer. I 1872, utnämnde Násiri'd-Din Sháh Husayn Khán till sin premiärminister, men Husayn Kháns eftergifter till brittiska investerare blev en förevändning för att mobilisera ett effektivt motstånd mot honom av de gemensamma krafter av konservativa 'uláma och Qajar furstar. Därför entledigade Sháhen honom år 1873. Men Husayn Khán utsågs till försvarsminister och han fortsatte att genomföra sina reformer i hela årtiondet. Slutligen blev han befriad från alla politiska poster i 1880 och dog nästa år. Reformpolitiken har avskaffats och Sháh återvände till sin diktatoriska och fäderneärvda politik (Alagar, 1969).
- 3.3 Under sina olika ministerposter, försökte Husayn Khán genomföra olika typer av sociala och politiska reformer. Dessa kan delas in i rättsliga, militära, politiska, ekonomiska och kulturella reformer. I rättsliga frågor, försökte han begränsa de lokala jordägarnas, ståhållares och 'ulámas godtyckliga makt över sina undersåtar. Guvernörerna var normalt Qajar prinsar som tillsammans med 'ulama, hade obegränsad juridisk och rättslig makt över folket. De godtyckliga åtal, domar och straff av bönder av jordägarna var några av de vanligaste orsakerna till förtryck och sociala orättvisor. Här ingår avrättning av sina undersåtar. Husayn Khán försökte begränsa den dömande makten till justitieministeriet och officiella representanter för ministeriet. Han gjorde också några av dödsstraffen beroende av godkännande av högkvarteret för justitieministeriet. I militära institutioner försökte han göra en militär myndighet mer opersonligt och byråkratiskt. Kampen mot korruption och ekonomisk brottslighet var en av hans främsta bekymmer. Därför betonade han att skapa bättre redovisningssystem och insamling av statistik. Han försökte också göra militären effektivare genom att organisera vapentillverkning och genomförandet av en ny regler för militärtjänst. Han försökte minska de högre befälens godtyckliga makt, normalt förfogade Qajar furstar över soldater och skapade några militära högskolor.
- 3.4 I politiska frågor, betonade Husayn Khán politisk centralisering på bekostnad av Qajar guvernörernas och 'ulámas godtyckliga makt. Han skapade ett kabinett, som bestod av nio ministrar och statsministern. Varje minister funktion och myndighet var tydligare och premiärminister blev medlare mellan konungen och ministrar. Detta innebar också minskande myndighet för Sháhen och ökade premiärministerns makt. Husayn Khán försökte begränsa lönerna för chefer och ministrar genom antagandet av formella regler och kämpade mot korruption i politiska positioner.

- 3.5 I den ekonomiska sfären, försökte H^usayn Khán genomföra en skattereform genom att begränsa guvernörernas, hyresvärdars och 'ulámas rätt att beskatta sina undersåtar och genom att reformera finansministeriet genom bättre redovisningssystem och insamling av statistik, som i militära reformer. Han försökte också att skapa en infrastruktur för en modern ekonomi genom byggande av vägar och järnvägar. Med tanke på hans misstankar om Ryssland och bristande budgetmedel, gav han järnvägskoncession till ett brittiskt företag.
- 3.6 Slutligen försökte H^usayn Khán inleda några kulturella reformer. Han ville exponera Sháhen för den västerländska moderna utvecklingen. Därför uppmuntrade han Násiri'd-Din Sháh att resa till Europa, så att han skulle notera behovet av reformer i Irán. 1873, gjorde Sháhen sin första resa till Europa. 'Abdu'l-Bahá skrev *Den Gudomliga Civilisationens Hemlighet* mellan Sháhens första och andra resan till väst. H^usayn Khán expanderade och skapade moderna pedagogiska högskolor och skapade nya veckotidningar. Han har konstruerat flera viktiga byggnader, gator och moskéer och installerade lampor på Teherans gator (Nashat, 1981).
- 3.7 1870-talets reform försök fortsatte inte och var inte effektiva. Násiri'd-Din Sháh själv var inte nöjd med gränserna för sin egen diktatoriska makt, men det var den förenade oppositionen av Qajar furstar och konservativa religiösa ledare som gjorde att reforminitiativen från början var dömda att misslyckas. Qajar furstar och 'uláma var de viktigaste myndigheterna i det semi-feodala fäderneärvda myndighetssystemet i Irán och de motsatte sig varje försök till formalisering och centralisering av deras rättsliga, politiska och ekonomiska makt. 'Ulámas var speciellt missnöjd med kodifiering och centralisering av det rättsliga- och utbildnings-systemet. Det innebar en effektiv begränsning av religiösa ledares i rättsliga behörighet, utbildning och beskattning. 'Uláma var också häftiga motståndare till byggande av järnvägar då det innebar kontakt med det otrogna väst.
- 3.8 Vi kan nu förstå två motstående gruppers alternativa politiska inriktningar i ett mer tekniskt språk. Max Weber (1864-1920), den framstående tyske sociologen, har förtydligat den sociologiska terminologi för alternativa former av myndigheter. Enligt Weber, kan myndigheter antingen vara karismatiska, traditionella eller byråkratiska. Karismatisk auktoritet bygger på övertygelsen om att ledaren är begåvat med extraordinära egenskaper. I Webers mening, är Guds profeter de bästa historiska exempel på karismatisk auktoritet med den karismatiska figures ord som det enda kriteriet för lagen. Men Weber hävdar att denna karismatiska myndighet normalt är instabil och blir snart ersatt av en traditionell auktoritet. Större delen av människans historia är historien om traditionell auktoritet. Traditionell myndighet, som upprätthåller legitimitet genom blind imitation av tidigare traditioner, är i sig uppdelad i patriarkala och fädneärvda typer av myndighet. Patriarkal myndighet är en typ av myndighet där fadern är ledare och han har ingen personal eller tjänstemän. Ledaren är inte skild från sina undersåtar. I den fäderneärvda myndighet är dock ledaren frikopplad från sina undersåtar och hela gruppen är styrd som personlig egendom av den härskande familjen. Det är normalt att anhängare till härskaren har godtycklig makt över olika delar av landet. Vanligen är dessa släktingar styrande och generaler med lokala arméer som finansieras genom sina feodala rättigheter till beskattning av allmogen. Motsatt dessa båda typer av traditionella myndigheter är den byråkratiska myndigheten där auktoriteten blir opersonligt, baserad på formella och allmängiltiga regler och lagar och fördelningen av kontor bestäms i termer av teknisk kunskap och kompetens, inte av personliga egenskaper eller av personliga förbindelser. Max Weber kallar denna byråkratiska form av myndighet, rättslig-rationell (Weber, 1968).
- 3.9 'Abdu'l-Bahás *Den Gudomliga Civilisationens Hemlighet* är direkt relaterad till dessa viktiga händelser på 1870-talet. Hans huvudsakliga budskap är ett vederläggande av traditionalisternas styrkor och deras fäderneärvda system av auktoritet. Han stöder reform andan medan förklarar dess begränsningar. Medan hans kritik av det fäderneärvda systemet är tydligt uttalad är hans kritik av idealen i reform lägre är mer subtil. Den största svagheten i reform försöket var avsaknaden av en tydlig vision för utveckling. Det är just vad som erbjuds i *Den Gudomliga Civilisationens Hemlighet*. Samtidigt, som 'Abdu'l-Bahá försvarar en juridisk-rationell politisk och administrativ myndighet, han tror inte på en centraliserad byråkratisk makt som reformist sidan är anhängare av. 'Abdu'l-Bahá gör klart att han motsätter sig det fäderneärvda systemet med dess godtyckliga och odemokratiska makt i händerna på den lokala guvernörer och jordägare. Men han motsätter sig även odemokratiska former av centraliserad makt. Som vi skall se i nästa avsnitt är 'Abdu'l-Bahás vision av modernitet är både demokratisk och decentraliserad. Den demokratiska aspekten var frånvarande i H^usayn Kháns politik och ideologiska ramar. 'Abdu'l-Bahá, år 1875 och Bahá'u'lláh långt tidigare, var de första iranierna som förde på tal den parlamentariska demokrati för Irán. Vi kommer att diskutera denna fråga senare.

- 3.10 ‘Abdu'l-Bahá betonade inte bara den parlamentariska demokratin. Han uppmanade också till ett decentraliserat demokratiskt ideal. Denna fråga kommer att tydliggöras i kapitel 6 nedan, när vi diskuterar den fjärde nivån i ‘Abdu'l-Bahás *Den Gudomliga Civilisationens Hemlighet*. För ‘Abdu'l-Bahá, i motsats till de iranska reformvännernas ideologi är nationalistisk centralisering inte en tillräcklig utmaningen för utvecklingen på detta stadium av social utveckling. Hans vision syftar till ett politiskt och ekonomiskt system som samtidigt är mer decentraliserat och mer globalt. Det finns nästan inte en lämplig term i den politiska teorins språk för en kreativ åsikt om dessa idéer. ‘Abdu'l-Bahás vision diskuteras mer tydligt i hans övriga skrifter där han talar om enighet i mångfald inom ramen för principen om mänsklighetens enhet.

4. Religion och modernitet: Återgång till det förflutna eller avvisande av religion?

- 4.1 Under första hälften av 1800-talet finns knappt ett spår av nyskapande kulturella, sociala och politiska idéer i iranska intellektuella cirklar. Det enda undantaget till denna regel var kettisk religiös rörelser som revolutionerade det iranska samhället, transformerades arkaiska traditioner och skakade maktstrukturen för både Qajar dynastin och de konservativa religiösa etablissemangen. De mest betydande uttrycket för denna nya religiösa riktningen var bábí-rörelsen. ‘Alí Muḥammad Shírází, allmänhet kallad för Báb, uppenbarade Sitt andliga uppdrag i Shíráz år 1844. Han avvisade bestämt den befintliga politiska och religiösa hierarkin och ifrågasatte legitimiteten av någon traditionell form av myndighet. Hans myndighet var rent karismatisk och grundad på Hans anspråk på att vara Gudsmanifestation för mänskligheten. Men Han förvandlade inte Sin karismatiska auktoritet till en rationell, kodifierad och administrativ form av en ny andlig och social ordning. Tvärtom, proklamerade Han den nära förestående ankomsten av en ny manifestation från Gud, som vill skapa en ny världsordning. Bahá'u'lláh, uppfyllande kraven i Bábs profetia, uppenbarade specifika och tydliga läror för framväxten och uppbyggnaden av en ny andlig och global ordning. Anhängarna till Báb och Bahá'u'lláh blev brutalt förföljda i Irán. 1852-53, plågades tusentals bábíer på order av Qajar kungen och ‘uláma.
- 4.2 Det utbredda och heroiska uttryck av Bábs och Bahá'u'lláhs anhängares tro och den effektiva kritiken av traditionella och förstelnade idéer genom de nya andliga rörelserna skakade den politiska och ideologiska maktstrukturer i det iranska samhället. Det var oftast på grund av chocken och inspiration från denna rörelse som nya sociala och politiska idéer började växa fram under andra halvan av 1800-talet i Irán. ‘Abdu'l-Bahás ”*Den Gudomliga Civilisationens Hemlighet*” bör också uppfattas som en del i denna allmänna intellektuell debatt som pågick under andra hälften av 1800-talet. Den dominerande frågan var relationen mellan modernitet och Islám. Några av de ateistiska deltagare i dessa debatter var rädd för att uttryckligen uttrycka sina idéer och presenterade därför oftast sina idéer på ett sätt som inte Islám skulle formellt motsätta sig. Bortsett från dessa taktiska metoder, kan vi urskilja två tydliga, motstående positioner i dessa debatter. För de sekulära intellektuella berodde eftersläpningen i Irán på den islamiska kulturen och iraniernas trosföreställningar. De hävdade att de västerländska samhällena hade kunnat moderniseras och utvecklas eftersom de hade lagt undan religiös vidskepelse och attackerade religiös tro. Den franska filosofin under upplysningstiden var den idealiska modellen för dessa iranska intellektuella. De upprepade med entusiasm de ateistiska strömningarna under upplysningstiden, hävdade att Irán måste förkasta religionen för att bli moderniserat.
- 4.3 Det tydligaste av denna form av angrepp på Islám uttrycktes i skrifter av Akhundzadíh (1812-1878). I hans anonyma och fiktiva former av skrivande, kritiserade han den dominerande islamiska kulturen i Irán och hävdade att Islám var motståndare till rationalitet, modernitet och ekonomisk utveckling. Han förlöjligade traditionellt islamskt lärande och naturvetenskap. Exempelvis gjorde han omfattande hänvisning till den detaljerade beskrivningen av geografin i himmelen och helvetet i skrifterna och tal av muslimska ‘uláma, och frågade efter anledningen till varför dessa ‘uláma inte vet någonting om jordisk och vetenskaplig geografi. I stället för att blint upprepa den överjordiska egentillverkade geografin, skulle det vara bättre om iranierna uppmärksammade vetenskapen och geografin i den här världen, hävdade han. Likaså, hånade han de iranska Shi’ahitiska muslimers tro som antog att deras tolfte Imám hade försvunnit från världen för tusen år sedan, bor i de imaginära städerna Jabolqa och Jabolsa och väntar på att återkomma i framtiden. Akhundzadíh kritiserade

Shí'ahs praxiserande av 'förställning', som han hävdade, har skapat en kultur av hyckleri och korruption i Irán. Dessutom motsatte han sig bruket av månggifte och ifrågasatte många av Iráns muslimers sedvänjor. Till exempel talade han med avsmak om praxisen att frakta döda från Irán till Irak för att begravas vid Shi'ih's heliga städer. Om det faktum att kropparna måste fraktas under flera veckor eller månader under varma sommardagar av en mula, sade Akhundzadih; "Det är upprörande, inte bara för människor som utsatts för det, men också för de stackars djuren som inte kan fly den ohälsosamma lukten av ruttnande kroppar." (Algar, 1973).

4.4 De konservativa och traditionella 'uláma motsatte sig de sekulära intellektuella och avvisade den kultur av modernitet och bad om en återgång till den islamiska traditionen. Enligt denna uppfattning, var Irán, liksom andra muslimska länder en gång en ledande ekonomiska och politiska krafter i världen. Denna kulturella och politiska seger och överlägsenhet var en produkt av Iráns underkastelse under islamisk lag och myndighet. Under många århundraden hade de islamiska rikena varit segerrika över de otrogna västmakterna, tvingat dem till underkastelse. Islamiska vetenskaper hade lärt världen över, inklusive västerländska akademier. Därför ansåg de, att Islám är orsak och medlet till framsteg och civilisationen. Iráns eftersläpningen under de senaste århundradena beror helt enkelt på avvikelse från islamisk lag och tradition och imitation av västerländsk kultur och idéer. Enligt de konservativa religiösa ledarna, finns det en grundläggande motsättningen mellan Isláms befallningar och den moderna kulturen. Lösningen är därför att återvända till samma form av kulturella, ekonomiska, politiska och administrativa system som var förhärskande i det förflutna. Utvecklingen innebär ett avvisande av västerländsk kultur, vetenskap, utbildning, lagstiftning, administration och politiska institutioner och återvända till Isláms gamla traditioner.

4.5 Innan vi diskuterar 'Abdu'l-Bahás geniala ståndpunkt när det gäller denna viktiga debatt, är det nödvändigt att ge några ytterligare detaljer om de intellektuella strömningar under den andra hälften av 1800-talets Irán. De konservativa 'ulámas ställningstagande var inte klart formulerat. De förblev i sina traditionella dikussioner och deras förkastande av modernitet och moderna institutioner uttrycks vanligen i form av ett förkastande av religiös irrlära och likställde alla modernistiska idéer med bábi-rörelsen, som sedan automatiskt fördömdes. Även vid tidpunkten för konstitutionella revolutionen i början av 1900-talet, när 'ulámas led delades av frågan om konstitutionalism, fortsatte de konservativa 'uláma att kritisera konstitutionalism eftersom de identifierade den med bábí och bahá'í-läror.

4.6 Men de sekulära intellektuella var mycket mer uttalade under andra hälften av 1800-talet. Under 1850-talet och 1860-talet, uppstod de första reforminriktade sekulära skrifterna i Irán. Akhundzadih Malkum och Khán (1833-1908) framstår som de mest aktiva i deras generation. De påkallade rättsliga och administrativa reformer samt reformering av det persiska alfabetet och manuskript. De försvarade koncessioner till européer och grundade en hemlig moderniseringsgrupp kallad Faramu Kháni. Den viktigaste utvecklingen under 1870-talet var dock den politiska maktens antagande av en reformistisk grupp. Husayn Khán gav politiska ståndpunkter till några av de reforminriktade sekulära politikerna, inklusive Malkum Khán och Yusif Khán och var speciellt påverkad av Malkum. Det avgörande nederlaget för reformeringen i slutet av 1870-talet vände 1880-talet till ett decennium av politisk pessimism och besvikelse. Under 1880-talet skrev, Jamalud-Din Asadabadi (Al-Afghani) (1838-1896), en Iranier som låtsades vara afghan, politiska verk med muslimska symboler för att försvara sina modernistiska och anti-kolonialistiska idéer. Slutligen, under 1800-talets sista decennium av uttrycktes bitter opposition mot konung av Násiri'd-Dín Sháh av Malkum Khán från London och Jamalud-Din och Aqa Khán-i-Kermani (1853-1896) från Istanbul (Keddie, 1968).

4.7 1890-talets decennium banade väg för den konstitutionella revolutionen i Iran under följande årtionde. Särskilt två händelser markerar 1890-talet. Den första är bojkotten av tobak av religiösa ledare som en protest mot att tobak koncession till ett brittiskt företag. Därefter deltog många 'uláma i den konstitutionella rörelsen. Men deras ambivalens angående relationen mellan modernitet och Islam återuppstod i förödande former i utarbetandet och genomförandet av den nya konstitutionen, som så småningom ledde till de parlamentariska krafternas misslyckande. Den andra händelsen var mordet på Násiri'd-Dín Sháh av anhängare till Jamalud-Din 1896. Både Jamalud-Din och Aqa Khán-i-Kermani dog samma år.

4.8 När vi betraktar "Den Gudomliga Civilisationens Hemlighet" kan vi se 'Abdu'l-Bahás unika ställningstagande i denna viktiga debatt. 'Abdu'l-Bahá ställningstagande i "Den Gudomliga Civilisationens Hemlighet" har en både en dold och en uppenbar aspekt. Den dolda aspekten förtydligas inte eftersom 'Abdu'l-Bahá skriver denna text anonymt och kan då inte göra några hänvisning till bahá'í-tron. Naturligtvis undanhåller 'Abdu'l-Bahá sin identitet som bahá'í-ledaren

- annars skulle hans bok automatiskt fördöms av de religiösa ledarna och skulle inte ha en chans att nå människorna i Irán. Men det underförstådda budskapet är förtydligt i 'Abdu'l-Bahás andra skrifter.
- 4.9 För att börja med den uppenbara aspekten, avvisar 'Abdu'l-Bahá både modernistiska och traditionella ställningstaganden i debatten. Han menar att i själva verket har Islám varit orsaken till uppkomsten av en helt underbar och progressiv civilisation och han håller med om att lösningen på Iráns eftersläpningen är att återgå till Isláms anda. Men han är inte överens med den konservativa 'uláma om relationen mellan Islám och modernitet. Isláms anda, som 'Abdu'l-Bahá bekräftar, är inte emot vare sig en modern kultur av eller ett lärande av positiva kulturella, vetenskapliga och institutionella lärdomar från västerländska icke-muslimer. Detta innebär också att motsätta sig de sekulära intellektuellas ateistiska ställningstagande som försvarade det västerländska begreppet modernitet och avvisade Islám som bakåtsträvande ideologi. Båda sidor hade antagit en motsättning mellan principen om modernitet och Islám. Dock, ena gruppen dubbelsidigt med traditionella Islám, medan den andra gruppen försvarar modernitet.
- 4.10 I motsats till båda ställningstaganden, hävdar 'Abdu'l-Bahá, att Islám kräver ett dynamiskt förhållningssätt till religion och samhälle. Han hänvisar till den islamiska traditionen, enligt vilken muslimer måste söka kunskap från alla delar av världen, även från ett avlägset, icke-muslimskt land som Kina. Han skriver:
- 4.11 ”Om man har invänt att även i materiella frågor är utländsk import otillåten, skulle ett sådant argument bara skapa okunnighet och absurda förespråkare. Har de glömt den firade traditionen (den heliga traditionen): ”Sökte efter kunskap, ända från Kina”?,” ('Abdu'l-Bahá, 1990. SDC s. 26, #46).
- 4.12 Likaså hävdar 'Abdu'l-Bahá att den progressiva kraften i den islamiska kulturen har varit en viktig orsak till det medeltida västerlandets kulturella uppvaknande, som ledde fram till renässansens klassiska kultur och slutligen till reformationen. Dessutom uppmanar 'Abdu'l-Bahá det muslimska 'uláma att inse islams progressiva roll i och att inleda en grundläggande reformering och effektivisering av olika aspekter av Iráns sociala och andliga liv. Med tanke på ulámas politiska betydelse i Irán, använder 'Abdu'l-Bahá en helig tradition för att förklara 'ulamas arbetsuppgifter och ansvar, sant lärande och intellektuellas uppdrag. I Hans detaljerade och innovativa förklaring, betonar 'Abdu'l-Bahá alltid flexibilitet, historiska anpassningsbarhet och utvecklingen av vetenskap och lärande i samhället.
- 4.13 Den stora skillnaden mellan 'Abdu'l-Bahás förståelse av Islám och den förståelse som delas av både konservativa 'uláma och sekulära intellektuella är relaterad till det faktum att 'Abdu'l-Bahá inte jämför den andan i Islám med traditionalism. Det är den avgörande skillnaden. 'Abdu'l-Bahá betonar Isláms dynamiska anda; uttrycket av Isláms anda vid olika tidpunkter i enlighet med tidens villkor. Det betyder att för 'Abdu'l-Bahá är Isláms anda i själva verket motsatt en återgång till tidigare islamiska sedvänjor, lagar och traditioner. Den särskilda form av islamisk kultur i början av Isláms inledning en successiv civilisationen just sin specifika kulturella sedvänjor motsvarade den tidens objektiva behov och mänsklighetens utvecklingen. Fasthållandet vid traditionalism och ropet efter en återgång till tidigare praxis skulle dock vara helt emot både Isláms anda och en framåtskridande civilisations krav. Med andra ord, för 'Abdu'l-Bahá, är inte Islams anda motsatt till äkta föreställningar om kultur av modernitet och rationalisering.
- 4.14 ”Den Gudomliga Civilisationens Hemlighet” hävdar därför att religion och modernitet inte står i motsats till varandra, under förutsättning att med religion avser vi innebörden av religions ande och inte glorifiering och dyrkan av tradition. 'Abdu'l-Bahás ställningstagande är lika mycket ett avvisande av de sekulära intellektuellas ateistiska ståndpunkter som försvarar av modernitet på bekostnad av andliga och religiösa engagemang. Försök till en mer detaljerad diskussion av denna fråga kommer i nästa avsnitt, men det är nödvändigt att påpeka att 'Abdu'l-Bahá direkt angriper den franska upplysningstidens filosofi om religionens roll i samhället. I motsats till ateistiska antaganden om den franska upplysningstiden, gudomlig uppenbarelse, religiösa värderingar och tron på den andliga ledningens helighet är nödvändiga inte bara för en effektiv ordning och moral men också sociala och kulturella framsteg, framåtskridande, modernitet och utveckling.
- 4.15 Det är nu lämpligt att förklara 'Abdu'l-Bahás underförstådda och dolda ställningstagande i samma fråga. 'Abdu'l-Bahás underförstådda budskap i ”Den Gudomliga Civilisationens Hemlighet” är en allmän och grundläggande bahá'í-princip som har betonats i Bábs och Bahá'u'lláhs skrifter och i andra skrifter av 'Abdu'l-Bahá. I själva verket behandlar den modernitetens grundläggande konflikt: å ena sidan, att människor i olika kulturer inser behovet av andliga värden, religiös övertygelse och moralisk vägledning för ett komplex och tillfredsställande mänskligt liv. Å andra sidan, fördomsfria

personer inser också att tidigare religiösa lagar och bud, eller traditioner är oförenliga med kraven i en rationell och progressiv modern ordning. Därför förkastar vissa rationalitet och accepterar traditionalism, medan andra hävdar utvecklingen på bekostnad av religiös övertygelse. Emellertid har Bahá'u'lláh har redan löst denna frustrerande konflikt. Som vi nämnde i början av detta förord, bekräftar Bahá'u'lláh doktrinen av tillvarons alla Gudsmanifestationers enhet och alla religioners enhet. Detta innebär att för Bahá'u'lláh är alla religioners andemeningen en och densamma. Dock uppträder samma anda i olika stadier av människans kulturella utveckling i en form som överensstämmer med tidens behov. Därför är varje särskild religion en progressiv och befriande kraft för sin tid. Men när tiden går och mänskligheten går in i en ny fas av utvecklingen blir den tidigare formen av uttryck av den gudomliga uppenbarelsen föråldrad. Det är som en medicin som inte längre överensstämmer med den mänskliga kroppens sjukdom. Med andra ord man bör alltid vara hängiven den sanna identiska religionen. Det innebär att vi inte bör ägna oss åt dyrkan av tidigare traditioner utan söka vägledning från den senaste formen av uttryck av den gudomliga uppenbarelsen. Med andra ord, Bahá'u'lláh förespråkar ett historisk och dynamiskt tillvägagångssätt för religion och religiöst medvetande.

- 4.16 Vi kan nu förtydliga 'Abdu'l-Bahás underförstådda budskap. Vi ser att 'Abdu'l-Bahá betonar Isláms andas progressiva karaktär, likställa den med ett livs dynamiska orientering. Vad som är underförstått här är inte bara en uppenbarad omtolkning av Islám utan också en inbjudan till bahá'í-tron. Inspirerad av Bahá'u'lláhs budskap, vi kan nu förstå att för 'Abdu'l-Bahá krävs sann Islám för erkännande av Bahá'u'lláhs uppenbarelse. En återgång till en anda av Islám är därför inte en återgång till traditionalism utan ett hävdande av den progressiva, kontinuerliga och historiska karaktären av den gudomliga uppenbarelsen. Det måste emellertid påpekas att det uppenbara och den dolda betydelsen i "*Den Gudomliga Civilisationens Hemlighet*" inte motsäger varandra. De uttrycker bara en annan sida av samma komplexa sanning.

5. En utvecklingsteori: Romantik eller upplysning?

- 5.1 Antagligen är den viktigaste frågan som rör begreppet social och ekonomisk utveckling möjligheten att i sig definiera utveckling. Det är förvånande att samma fråga som, i vår tid, utgör den huvudsakliga kontroversen i utvecklings teorin också är den huvudsakliga frågan i *Den Gudomliga Civilisationens Hemlighet*. Som vi nämnde i början av detta förord, är 'Abdu'l-Bahás text organiserad i form av hans svar på fyra invändningar mot reformer och rationalisering. Men tre av dessa invändningar är olika varianter av samma underliggande antagande. Den politiska och akademiska diskussionen i slutet av 1900-talet är också centrerade på samma kontroverser, brottas med samma antagande. Det är en av anledningarna till *Den Gudomliga Civilisationens Hemlighets* relevans för vår generation i alla världens regioner.
- 5.2 Den grundläggande debatten kan sammanfattas i två utvecklings teoriers termer – den historiska och den objektiva. Enligt den historiska teorin, kan det inte finnas någon objektiv och allomfattande definition av begreppen socioekonomisk och kulturell utveckling. Anhängarna av denna teori hävdar att varje kultur har ett liv och logik som är unik och ojämförbar med andra kulturer. Följaktligen vidhåller de att utveckling för en kultur inte är utveckling för en annan. Utvecklingen bör därför definieras enbart i termer av inom kulturen. Med andra ord, begreppet utveckling saknar interkulturell och transhistorisk innebörd. Den långsiktiga utvecklingen har ingen mening annat än den betydelse som ges inom ramen för en kultur. Följaktligen är utveckling helt enkelt ett följande av traditions diktat inom varje kultur. Att anta en sund utveckling skulle då innebära att agera på grundval av tidigare kulturella traditioner. Utvecklingen blir jämförbart med traditionalism.
- 5.3 Den historiska teorin är motsatt den objektiva teorin, enligt vilken det är möjligt att definiera begreppet utveckling i objektiva och alltomfattande former. Utveckling antas vara en process av rationalisering och denna process definieras i vissa termer av samhällets objektiva egenskaper och dess organisation. Följaktligen blir tradition ett otillräckligt kriterium för ett samhälles utveckling. För anhängarna av den objektiva teorin kan kulturer och sociala ordningar också vara sjuka eller friska, moraliska eller omoraliska. Med andra ord, den objektiva teorin menar att det är möjligt att kritisera delar av olika kulturer och traditioner som omänskliga och föråldrade. En allmängiltig definition av utveckling är med andra ord, möjlig.

- 5.4 Vanligtvis är dessa två teorier historism³ och objektivism⁴ uttryckta i mer specifika och konkreta former. Följaktligen förvandlas debatten mellan teorierna till en debatt mellan de infödda anhängarna av traditionalism och anhängarna av det västerländska. Vanligen hävdar de som tror på en objektiv definition av utveckling att de underutvecklade länderna och utvecklingsländerna måste anta vetenskap, Västeuropeisk och Nordamerikansk kultur och sociala institutioner och försöka följa deras modell för social och kulturell ordning. Anhängarna av den västerländska modellen tror på den moderna kulturen och de likställer modernitet med det Västerländska. Att bli modern, är därför det samma som att bli utvecklade, vilket i sin tur är identisk med imitationer och antagandet av den västerländska vägen till utveckling. Till skillnad från de som förespråkar den västerländska (europeiska) modellen, förkastar de infödda traditionalisterna häftigt betydelsen av det europeiska (västerländska) modellen för utveckling för icke-europeiska länder, med motiveringen att inget samhälle bör anta den modell av något annat. Istället hävdar de att de utvecklade länderna och utvecklingsländerna bör förkasta den västerländska modellen och återgå till sina egna tidigare traditioner och följa diktat från sina egna traditionella religiösa och kulturella ordning.
- 5.5 För att förstå 'Abdu'l-Bahás uppfattning om utveckling bör vi undersöka olika aspekter av denna fråga. Men innan en mer detaljerad analys är det lämpligt att göra några allmänna kommentarer. Ståndpunkten i Den Gudomliga Civilisationens Hemlighet kan varken beskrivas i västerländska eller infödda traditionella modeller för utveckling. 'Abdu'l-Bahá försvarar den moderna kulturen, men hans definition av modernitet är inte samma sak som den i modellen för västeuropeiska samhällen. Inte heller är hans modernitet en blind imitation av gamla och förstelnade traditioner. Vad som är mest utmärkande för *Den Gudomliga Civilisationens Hemlighet* är att den erbjuder ett nymodigt begrepp modernitet som överskrider de befintliga sociala och kulturella mönster. Det är därför som 'Abdu'l-Bahá samtidigt försvarar och kritiserar den västerländska modellen för utveckling. Han uppmanar oss att ta till oss den empiriska vetenskapen och de tekniska framstegen i Europa, medan han angriper den materialistiska och militaristiska dragen i den moderna västerländska kulturen. Likaså, försvarar han den islamiska traditionens anda och avvisar den blinda dyrkan av tidigare traditioner.
- 5.6 Därför definieras både modernitet och utveckling, av 'Abdu'l-Bahá, som en rationaliserings process. Denna gradvisa rationalisering har två olika men relaterade dimensioner. Instrumentell eller formell rationalisering behandlar tillämpningen av modern vetenskap och det effektiva genomförande av medel för att uppnå målen. Medan praktiskt eller moraliskt rationaliseringen avser människans utveckling av moraliska, andliga och kommunikativ förmåga (se Habermas (1971), (1984-1987) för en bra diskussion om olika typer av rationalisering processer). 'Abdu'l-Bahá bekräftar att autentisk modernitet inte är möjlig utan en kombination av civilisationens materiella/formella och andliga och moraliska dimensioner. 'Abdu'l-Bahá skriver:
- 5.7 ”En yttlig kultur, som inte stöds av en förfinad moral, är som 'ett förvirrat sammelsurium av drömmar' och yttre glans utan inre fullkomlighet är 'som ånga i öknen som den törstande drömmer om vara vatten.' För resultat som skulle vinna Guds behag och säkra mänsklighetens fred och välfärd kan aldrig helt uppnås i enbart en yttre civilisation. ”
- 5.8 ”De europeiska folken har inte avancerat till den moraliska civilisations högre plan som deras åsikter och agerande visar tydligt.” (1990. s. 60-61).
- För att förstå frågan bättre, bör vi närmare undersöka utvecklings två motstående teorier. I den sociala och politiska teorins historia är den objektiva/västerländska modellen för utveckling att jämställa med den franska filosofin under upplysningstiden, medan de infödda traditionalister/historiska teorin först formulerades av romantiken teori. Alla viktiga diskussioner i den här frågan går i slutändan tillbaka till den grundläggande motsättningen mellan 1700-talets upplysnings filosofi och 1800-talets tidiga tyska romantik. 'Abdu'l-Bahás ståndpunkt är egentligen en vederläggning av båda perspektiven med en ny syntes av de positiva punkterna i varje doktrin.
- 5.9 Upplysningstidens filosofi var en rationell teori. Den hävdade att människan av naturen är rationell och att ett rationellt samhälle är som motsvarar den mänskliga naturens lagar. För upplysningstidens filosofer är tillämpning av empirisk vetenskap, kapitalism och den politiska demokratin, grundläggande inslag i ett rationellt samhälle. Människan definierades som rationell. Det innebar att

³ Historism; ibland även benämnt historicism, en form av humanistiskt tänkande som hävdar att verkligheten är historiskt betingad och att en företeelse i en tid endast kan förstås genom ett studium av dess utveckling.

⁴ Objektivism; filosofisk term som används i flera betydelser; kunskapsteoretisk realism, i motsats till subjektivism, psykologism och solipsism.

den av den mänskliga naturens grundläggande lag är utilitarism. Med andra ord, anförde de, människan är helt förutbestämd och det finns inte något fritt val. Det mänskliga beteendet är helt förutbestämt och förutsägbart eftersom det är den mänskliga naturen att utöva glädje och lycka och undvika smärta och lidande. Därför är människor rationella i den meningen att de väljer det mest effektiva handlings alternativet för att maximera sin nytta. Denna statiska och historiska uppfattningen av människan blev grunden för upplysningstidens politiska teori och samhället uppfattades som rationellt om det skulle ge individer rätten att fritt utöva sina intressen. Kapitalism, frihet från traditionell, moral och religiösa begränsningar blev denna liberala teoris heliga nödvändighet. Kapitalism blev samhällets enda naturliga form, eftersom den ansågs tillåta konkurrens drivna intressen och maximera individens välbefinnande. Därför är vägen till utveckling att använda vetenskaplig kunskap för att dominera naturen och öka människans kapacitet i sin strävan efter nöje i samband med en otyglad kapitalism. Följaktligen vidhöll upplysningstidens filosofer att endast västeuropeiska samhällen är rationella samhällen. Alla andra kulturer och samhällen är vidskepliga, underutvecklade och irrationella. De stora filosoferna under upplysningstiden – till exempel: Voltaire, Holbach, La Mettrie, Diderot, Condorcet och Helvetius – stödde detta grundläggande perspektiv (Saiedi, 1993).

- 5.10 Romantikens teorier i början av 1800-talet var en reaktion på överdrivna och arroganta uttalanden från upplysningstidens teorier. De var baserade på en extrem form av historisk medvetenhet, i den meningen att man avvisade förekomsten av någon allomfattande mänsklig natur och definierade bara människan som en social och historisk varelse. För romantikens människor innebar det att människorna var kulturella produkter av ett visst samhälle. Medan samhället sågs som främst vara ett uttryck för icke rationella kulturella symboler som språk, poesi, musik, religion, tradition och mytologi. Varje kultur var en organisk varelse, som hade en egen ande. Ingen kultur kunde jämföras med någon annan kultur och därför blev den enda värdegrunden den inre tradition i varje kultur. Det som var centralt i romantiken var att upprätthålla en enhetlig kultur och att agera i enlighet med en enhetlig traditions fasta diktat. Romantiker, som Friedrich Schlegel, Augusti Schlegel, Novalis och Schleiermacher, motsatte sig den framväxande industriella och demokratiska ordning i Europa och krävde monarki, en återgång till medeltida klass system och religiösa traditioner (Saiedi, 1993).
- 5.11 ‘Abdu'l-Bahás begrepp modernitet och utveckling skiljer sig kvalitativt från båda dessa överdrifter och ensidiga teorier. I Hans människoupfattning definierar Han människor i termer av interaktion av både rationella och normativa riktlinjer. Människor är historiska varelser, men denna historiska orientering blir grunden för en progressiv och ett öppet perspektiv, till skillnad från uppfattningen under romantiken, avslutas den inte med i blind dyrkan av traditionen. Det dynamiska historiska flödet innebär att i varje skede av sin utveckling måste mänskligheten förverkliga sina möjligheter för den tiden och detta förverkligande kräver en anpassning till tidens objektiva krav. ‘Abdu'l-Bahá bekräftar skönheten i alla kulturer. Vi bör dra kreativa lärdomar från alla kulturer och traditioners anda för att gå framåt. Både historiskt och respekten för kulturernas och religioners kreativa ande kräver en progressiv hållning. Men denna progressiva hållning är inte samma som Upplysningstidens filosofi. För ‘Abdu'l-Bahá, är upplysningstidens människoupfattning alltför materialistisk, egoistisk och mekanisk. Människor motiveras av såväl normativa värden och rationella överväganden. Det verkliga livets mening, till skillnad från upplysningstidens teori, är inte ett av omåttlig konsumtion. Ett sådant liv är andligt utarmade och moraliskt korrupt.
- 5.12 Vad är mest problematiskt om upplysningstidens teori är dess snäva definition av rationalitet. Rationalitet är endast definierad i termer av instrumentell och formell rationalitet och idén om praktiskt och moraliskt rationalitet är helt förbisedd av upplysningstidens filosofer. Följaktligen är ‘Abdu'l-Bahás föreställning om utveckling och modernitet en progressiv rationalisering, men denna rationalisering är inte densamma som upplysningstidens uppfattning om orsaken. ‘Abdu'l-Bahás rationalisering har minst tre olika funktioner som är unika för hans vision. För det första baseras den på en historisk medvetenhet och inte en doktrin om en fast egoistisk mänsklig natur. För det andra består den av två typer av rationaliserings processer: instrumentell och moralisk. Slutligen, bygger den på en helhetssyn på den moderna människan. Nästa avsnitt kommer det tredje elementet diskuteras, men först ska ‘Abdu'l-Bahás lösning på motsatsförhållandet mellan historiska och objektiva modeller, utarbetas mer i detalj.

5.1 Kritik av Historismen.^[5]

- 5.13 ‘Abdu'l-Bahá kritiserar starkt historismens utvecklings teori. Vi såg att historismens teori, som först formulerades under romantiken, hyllar gamla metoder och dyrkar ålderdomliga traditioner. Men inställning av det här typen saknar helt all historisk känslighet, eftersom de ser historiska processer i det förflutna, samtidigt som de i nuet önskar att stoppa historiens flöde. De är två grupper som förespråkar historismen. Tidig historism förespråkade faktiskt inte tolerans för andra kulturer; utan i allmänhet trodde man på sin egen kulturs och traditions överlägsenhet och hade inga problem att införa och utbreda sin egen tradition över andra kulturer. Emellertid talade de om kulturell särart och speciella kulturer endast när de ställdes inför nödvändigheten att låna in från andra kulturer. I slutet av 1800-talet, fortsatte vissa moderna förespråkare historismen att försvara historismens modell på grund av deras tro på kulturell tolerans och mångfald. Det bästa exemplet på denna nya formulering är post-modernistisk teori som anser att alla sanningar och alla värden vara relativa och helt saknar objektiv mening och bejakar kulturell mångfald. Men båda dessa former av historism är ensidig. Den första versionen är en etnocentrisk^[6] doktrin som är fångad av världsbilden i sin tidigare tradition och finner sin egen tradition att vara den enda kulturella sanningen, överlägsen alla andra kulturer. De konservativa ‘ulamás inställning var ett exempel på denna intoleranta form av historism. I den bemärkelsen blir historismens teori identisk med dess motsatta teori, nämligen upplysningstidens filosofi, vars förespråkare trodde på den västerländska moderns kulturens överlägsenhet och uttrycktes som trångsynt etnocentrism. Även en modern version av historism, är lika problematisk. Om man förkastar alla objektiva sanningar eller värden, då finns inte heller någon anledning att försvara mångfaldens värde. Kulturell och politisk intolerans och imperialismen skulle då vara lika goda som kulturell tolerans. Post-modernistisk teori är instängd i en grundläggande motsägelse. Å ena sidan fördömer den värdeobjektivismens^[7] teori som hävdar att det finns objektiva värden eller att värdeomdömen kan vara sanna och som samtidigt hävdar att värdeomdömen inte bara handlar om människors attityder., men å andra sidan kräver den moraliska nödvändigheten ömsesidig respekt och tolerans. Detta kan endast vara meningsfullt om en post-modernist gör en distinktion mellan goda och dåliga traditioner. Toleranta kulturer blir goda och intoleranta kulturer oacceptabla. Naturligtvis är den inre kulturell tradition inte längre tillräckligt att definiera rätt och fel, rationellt och irrationellt (Bell, 1976).
- 5.14 Båda typerna av historism ignorerar det faktum att traditioner i alla tidigare kulturer har betydande lagar och sedvänjor som försvarade särintressen för dem som besitter makt och systematiskt undertrycker andra gruppers rättigheter. Krig, imperialistiska invasionen, religiös intolerans, extrema sociala orättvisor, mångåriga patriarkaliska system och ras, etniskt och språkligt intolerans har ofta varit realiteter i tidigare traditioner. För ‘Abdu'l-Bahá kan utveckling inte likställas med ovillkorlig dyrkan och förhålligande av den egna traditionen. Mänskligheten måste gå framåt och under den färden måste den också lära från den kreativa andan i det förflutnas härliga kulturella innovationer. Ett annat problem med historismen tradition är att ingen tradition är helt enhetlig. I varje samhälle finns det många olika och motsatta kulturella traditioner och synsätt. Per definition, måste en historisk modell undertrycka dess kulturella historias rikedom för att kunna göra gällande att den följer en sann tradition i sin historia. Denna typ av historisk modell har tjänat som förevändning för förföljelse av minoriteter och förtryck av olika gruppers mänskliga rättigheter.
- 5.15 Det är av dessa skäl som ‘Abdu'l-Bahás vision för utveckling varken är historismen eller etnocentrisk. För ‘Abdu'l-Bahá, är autentiska utveckling jämställt med principen om enighet i mångfald. Det innebär respekt för de inre förhållanden och kulturer i olika samhällen måste vara en del av den definition av utveckling. Det finns dock vissa objektiva och allomfattande funktioner och förutsättningar för utveckling. När ‘Abdu'l-Bahá diskuterar allmänna förutsättningar för utveckling, benämner han många former av rationalisering av det iranska samhället. Till exempel menar han, att ett rättssystem där det rättsliga besluten är orienterade till handlingens resultat och inte baseras på

⁵ Historism (av historia), ibland även benämnt historicism, en form av humanistiskt tänkande som hävdar att verkligheten är historiskt betingad och att en företeelse i en tid endast kan förstås genom ett studium av dess utveckling.

⁶ Etnocentrism; benägenhet eller tendens att se sin egen kultur som central samt att bedöma eller tolka andra kulturer med utgångspunkt i premisser och värdesystem formade i det egna kultursystemet.

⁷ Värdeobjektivism; teori som hävdar att det finns objektiva värden eller att värdeomdömen kan vara sanna och som samtidigt hävdar att värdeomdömen inte bara handlar om människors attityder.

godtyckliga bedömning av domaren, är en rationell modell för alla kulturer och samhällen. Om Iráns rättspraxis avviker från denna modell måste, i stället för förhålligandet av orättvisor och ineffektivitet, rättsliga reformer genomföras. Han hävdar i själva verket att om rättsväsendet är inte konsekvent, förutsägbart och allomfattande, kommer resultaten vara ett evigt slöseri med resurser för framtida rättsliga krav:

- 5.16 ”Fram till nu har den religiösa lagen inte haft en avgörande roll vid våra domstolar, eftersom varje ‘ulamá har överlämnat ett dekret som han såg det, baserat på hans godtyckliga tolkningar och personliga åsikt. Till exempel, två män går till domstol och en ‘ulamá hittas för kärande och en annan för svarande. Det händer även att i ett och samma ärende två motstridiga beslut kommer att dikteras av samma mujtahid, på grund av att han blev inspirerad först i ena riktningen och sedan i den andra. Det kan inte råda något tvivel om att denna situation har blandat ihop allt viktigt och måste äventyra själva grunden för samhället. För varken kärande eller svarande kommer någonsin förlora hoppet om en eventuell framgång och var och en kommer att försöka sina liv i ett försök att säkra en senare dom som skulle upphäva en tidigare.” (‘Abdu'l-Bahá, 1990. s. 37-38)
- 5.17 Det blir tydligt för ‘Abdu'l-Bahá, i detta skede av mänsklighetens utvecklingen, är vissa allmängiltiga principer tvingande för alla samhällen och kulturer. Förutom rationalisering av lagar och rättsväsen, efterlyser ‘Abdu'l-Bahá politisk rationalisering. För honom är alla medborgares jämlikhet i termer av grundläggande rättigheter och politisk demokrati bland målen för och de allmängiltiga dragen i det moderna samhällets utveckling. Om den interna traditionen diskriminerar och kränker individens rättigheter, eller om den bevarar en förtryckande politisk struktur, är det traditionen som bör ändras och anpassas till den framväxande komplexa och internationella världsordnings krav. Det är intressant att historismens teori vanligen framför kritik av etnocentrism och imperialism. Om historismens teori ses som ett sätt att bibehålla protester mot kulturell och politisk imperialism då måste den åtföljas av respekt för naturliga rättigheter och värdighet. Således måste samma historism teori försvara lika rättigheter för enskilda som en allmängiltig princip för utveckling.
- 5.18 Det är viktigt att erkänna att ‘Abdu'l-Bahás uppmaning till politisk demokrati i Iran var en innovation för 1800-talets intellektuella strömningar i Irán. Nästa uppmaning till politisk demokrati i Irán gjordes flera årtionden senare.
- 5.19 Det är också viktigt att notera att ‘Abdu'l-Bahá diskussionen om politisk demokrati varken följer västerländsk eller österländsk modell. I den moderna västerländska politiska tradition, är frågan om politisk makt i första hand fråga om representativt styre och allmänna val. I den traditionellt österländska modellen, är frågan om politisk makt eller ledarskap koncentrerad på frågor om ledarnas moralisk förutsättningar och egenskaper. ‘Abdu'l-Bahá betonar dessa frågor och insisterar både på allmänt deltagande och de valdas moraliska förutsättningar. (‘Abdu'l-Bahá, s.17).
- 5.20 I ett tillvägagångssätt som liknar hans inbjudan till politiska reformer, uppmanar ‘Abdu'l-Bahá administrativa reformen genom att angripa korrupktion och svågerpolitik och kräver moralisk och institutionella förändringar som kommer göra godtycklig och kränkande politik opraktisk (s.16).
- 5.21 Tekniska och ekonomiska reformer diskuteras ofta i ‘Abdu'l-Bahás texter. Han förespråkar industriell expansion, teknisk och vetenskaplig konsolidering, social planering på grundval av rationell förutsägelse om framtiden, allomfattande rättigheter och friheter för alla individer och infrastruktur reformer (ff. 14, 32, 39, 101).
- 5.22 En viktig fråga som diskuterades i *den Gudomliga Civilisationens Hemlighet* är frågan om arbetets etik. I motsats till de rådande normerna i det iranska samhället som uppmanar improduktiv strävan och fattigdom, lovordar ‘Abdu'l-Bahá förvärv av rikedom, under förutsättning att två villkor är uppfyllda. För det första, rikedom borde förvärvas genom individens egen produktiva verksamhet inom handel, jordbruk, konst och industri. För det andra, måste den åtföljas av en känsla av moraliskt ansvar och filantropi för andra människor.
- 5.23 Medan ‘Abdu'l-Bahá i denna text uttryckligen inte behandlar frågan om kapitalism eller socialism, är hans inställning redan tydlig. Han efterlyser en rättvis inkomstfördelning i samhället, vilket innebär att han varken stöder en helt jämlik inkomstfördelning och eliminering av konkurrensen i det civila samhället, inte heller accepterar obegränsad konkurrenskraftig kapitalistisk liberalism och överdriven ojämlikhet. Dock behandlar ‘Abdu'l-Bahá denna fråga, i hans andra skrifter, direkt och uttryckligen. Det är uppenbart att för ‘Abdu'l-Bahá är ideologiska ytterligheter är oacceptabelt. Han uppmanar till avskaffandet av fattigdom och överflödiga rikedom men accepterar måttlig ekonomisk konkurrens inom ramen för en ny syn på arbetets betydelse och engagemang för moraliska och andliga principer om att mänsklighetens enhet och gemenskapens solidaritet; betonar jordbruk,

decentraliserade skattemässiga, ekonomiska och administrativa strukturer, välfärd för de fattiga och harmoni och samarbete inom den offentliga och privata sektorn. Det är intressant att 'Abdu'l-Bahá uppmanar iranierna att lägga märke till de ekonomiska och tekniska förändringarna som sker i Japan som ett exempel på ekonomiska reformer (ff. 111, 112). Betydelsen av 'Abdu'l-Bahás idéer i ekonomiska frågor kommer att diskuteras utförligare i nästa avsnitt. Men den moraliska strukturen 'Abdu'l-Bahás uppfattning om rikedom är uppenbar i *den gudomliga civilisation hemligheten*. Han skriver:

- 5.24 ”Förmögenheten är mycket lovvärt, förutsatt att hela befolkningen är rik, men om några få har omåttliga rikedomar medan resten är fattiga och ingen frukt eller förmån tillkommer från rikedomen är den bara en belastning för dess innehavare. Om, å andra sidan den används för kunskapens främjande, till att grunda grundskolor och andra skolor, uppmuntran av konst och industri, utbildning av föräldralösa barn och fattiga – kort sagt, om den tillägnas för samhällets välfärd – kommer dess innehavare att framträda inför Gud och människan som den mest förträffliga av alla som bor på jorden och kommer att redovisas som en av folket i paradiset.” (sidorna 24, 25, #45).
- 5.25 Ett annat viktigt område som diskuteras i *den gudomliga civilisation hemligheten* är pedagogisk rationalisering. 'Abdu'l-Bahá nämner även möjligheten att han skriver en andra volym i frågan om reformering av utbildningssystemet (ff. 106-107). Delar av denna reform omfattar utbildning, koncentration på nyttiga och vetenskapliga discipliner och undvikande av skolastiskt kontroverser, som är skadliga för social harmoni och vetenskaplig produktivitet. Han hävdar att man är beroende av förekomsten av en upplyst och utbildad befolkning för att effektivt uppnå social rättvisa i samhället (ff. 18, 105-106, 109-110, 118). Det måste dock noteras att 'Abdu'l-Bahás uppmaningar till vetenskaplig utbildning och hans varningar för skolastiska kontroverser inte bör tolkas som ett avvisande av behovet av moralisk utbildning. Tvärtom, för 'Abdu'l-Bahá är det avgörande harmonin och samarbetet mellan både moralisk och teknisk utbildning.
- 5.26 Slutligen syftar jag på frågan om religiös rationalisering i *Den Gudomliga Civilisation Hemlighet*. Textens fokus bekräftar behovet av religiösa reformer i Irán. 'Abdu'l-Bahá nämner den protestantiska reformationen och uppmanar muslimska präster att lära sig en läxa av de historiska erfarenheterna (ff. 4143). Men den längsta delen av *Den Gudomliga Civilisationens Hemlighet* är ägnat åt att vederlägga av konservativa 'ulamas traditionella anspråk som hävdade att Islám är motståndare till att lära av den moderna vetenskapen och hävdvunna normer. De muslimska 'ulama har vanligtvis avvisat västerländska antaganden som kettiska påfund som står i motsats till Islám. 'Abdu'l-Bahá ger kraftfulla argument mot denna version av historism. Först hävdar han att detaljer i vetenskapliga och tekniska frågor i viss mån är oberoende av religiösa läror och uppenbarelser (s.25-26). Likaså, hävdar han att profeten Muhammed manade till att lära från alla gruppers kunskap och han påminner sina läsare att Muhammad antog persiska militära taktik vid slaget om Ditches (s. 27). Dessutom, noterar han antagandet av flera pre-islamiska metoder i islamisk lag (ff. 27-30). Han påpekar också att grekiska logik och filosofi antog islamiska vetenskaper och undervisning av samma 'ulamas som nu motsätter sig allt lärande från västerländska samhällen (ff. 30-31)! Det är i detta sammanhang som 'Abdu'l-Bahá återberättar en islamisk tradition som förklarar de äkta 'ulamas egenskaper (s. 34). Hans tolkning fäster uppmärksamhet vid Isláms kreativa anda med en progressiv och historisk orientering.

5.2 Kritik av objektivismens teori under upplysningstiden.

- 5.27 “'Abdu'l-Bahás vederlägger den traditionaliska teorin om utveckling bekräftar möjligheten till vissa universella element inom begreppet utveckling. Detta är dock inte ett accepterande av objektivismens teori som formulerats av upplysningstidens filosofi och dess förespråkare i Irán. Följaktligen är 'Abdu'l-Bahá emot all västerländsk teori eftersom han hävdar att den västerländska modellen är ensidig och otillräcklig. Som vi såg, stöder och uppmuntrar 'Abdu'l-Bahá antagandet av de positiva inslagen i den västerländska modellen. Detta innebär främst ett lärande av modern teknik och vetenskap och ett närmande till ett allomfattande demokratiskt mönster av myndighet utan någon form av diskriminering på grund av religiös övertygelse, kön, klass, ras, etnicitet, politiska åsikter och andra personliga egenskaper. För 'Abdu'l-Bahá, är denna demokratiseringsprocess och integration en moralisk skyldighet och en allomfattande aspekt av definitionen av utveckling för varje samhälle i den moderna tidsåldern. Dock, i motsats till iranska sekulära intellektuella som förespråkar blind imitation av väst, kritiserar 'Abdu'l-Bahá de grundläggande aspekterna i den västerländska modellen för utveckling.

- 5.28 För 'Abdu'l-Bahá, är sanna modernitet ännu inte genomförd i väst, inte bara på grund av den ihållande variationen av diskriminering och fördomar, en fråga som ständigt understryks under 'Abdu'l-Bahás resor till Europa och Amerika, men också på grund av att det västerländska begreppet rationalisering bara är instrumentell. Dock kräver sann rationalisering både andliga och materiella framsteg. Iranier, bör därför följa de västerländska vetenskapliga och tekniska framstegen utan dess endimensionella synsätt på modernitet och utveckling. 'Abdu'l-Bahás kritik av objektivismens modell under upplysningstidens kan sammanfattas i följande tre argument. Först; upplysningstidens teori bygger på en statisk uppfattning om människans natur och samhälle. För 'Abdu'l-Bahá är människan både en andliga och en historisk varelse och samhället är en organisk enhet (ff. 107-108). Modernitet är med andra ord en historiskt specifik företeelse. Men de nuvarande strukturella egenskaperna i världen kräver ett nytt förhållningssätt till begreppet utveckling. Utvecklingen måste förstås både i allmänna och övergripande termer och som en decentraliserad lokal process.
- 5.29 'Abdu'l-Bahás andra argument mot upplysningstidens filosofi som är relaterat till dess ateistiska aspekt. Han nämner specifikt Voltaire och kritiserar hans antagandet att ett instrumentellt förnuft utan stöd av andliga värden är tillräckligt för en progressiv social ordning. 'Abdu'l-Bahás diskussion liknar här Bahá'u'lláhs uttalanden i frågan. För 'Abdu'l-Bahá, kräver utveckling inte bara vetenskaplig och materiell kreativitet och framsteg utan också andlig förnyelse och utveckling. Upplysningstidens filosofers misstag var att jämställa traditionella religiösa seder med religionens anda. De sökte vetenskapliga och institutionella förändringar, men misslyckades med att se behovet av andlig förnyelse. I stället har de avvisat religion och andlighet. Effektiv ordning är beroende av inre begränsningar, allomfattande kärlek och solidaritet och praktisk rationalitet. Han skriver:
- 5.30 *"Det är säkert att det främsta instrumentet för att uppnå mänsklighetens framsteg och härlighet, den högste förmedlaren av världens upplysning och frälsning, är kärlek och gemenskap och enighet bland alla människosläktets medlemmar. Ingenting kan ske i världen, inte ens tänkbart, utan enighet och samförstånd och det fullkomliga sättet att få gemenskap och enhet är sann religion."* (s. 73, #127)
- 5.31 'Abdu'l-Bahá påpekar att dagens sedvänjor bland de troende från olika religioner inte bör likställas med religionens sanning. Han använder historisk analys för att påvisa den gudomliga uppenbarelsens kreativa roll i skapandet av civilisation, förlängning av enighet och gemenskap och främjande av vetenskap och civilisation. Varken avvisande av religion eller blind lydnad till tidigare traditioner är det rätta valet. Vad som krävs är antagandet av ett progressivt och historiskt perspektiv på gudomlig uppenbarelse.
- 5.32 Mer specifikt, 'Abdu'l-Bahá hävdar i motsats till upplysningstidens filosofiska idéer, att moral kräver andligt engagemang. Beträffande argumentet att folket är instinktivt utrustad med en moralisk känsla och behöver därför ingen andlig vägledning och utbildning, svarar Han att människans så kallade moraliska känsla är i själva verket en produkt av utbildning. Han konstaterar också att även om det finns en moralisk mening skulle den vara begränsad till endast ett fåtal individer och inte vara en gemensam egenskap för massan av människor. Även en latent moralisk känsla är i behov av förverkligande genom religion och andlig utbildning. Dessutom gör han klart att moraliska principer är historiskt inspirerade genom de stora historiska religionerna. Han tillägger till att även om en person är moralisk benägen, kommer hans eller hennes hjärtas renhet och goda avsikter att öka genom andliga känslor (ff. 97-98).
- 5.33 'Abdu'l-Bahás tredje invändning mot den västerländska modellen för utveckling hänför sig till västerländsk kultur och politik av militarism, kolonialism, dominans och internationell aggression. Han skriver:
- 5.34 *"De europeiska folken har inte avancerat till ett högre plan av moralisk civilisation som deras åsikter och agerande tydligt visar. Notera till exempel hur den högsta önskan för europeiska regeringar och folken är dag är att erövra och krossa varandra..."* (s. 61, #107)
- 5.35 Denna fråga är central i 'Abdu'l-Bahás världsbild, med tanke på hans tro på mänsklighetens enhet och hans engagemang för principerna om kärlek, enighet och fred. I själva verket påverkas hans hävdande av behovet av en övergripande strategi för utveckling av hans förkastande av våld och aggression i alla alla kulturer. 'Abdu'l-Bahá anser att äkta modernitet och utveckling, definieras av högre nivåer kapacitet för kärlek, enighet och tjänande. Detta tillstånd är långt ifrån den västerländska kulturens militaristiska, egoistiska och materialistiska och dess teoretiska uttryck.
- 5.36 Härnäst kommer några av de grundläggande skillnaderna mellan 'Abdu'l-Bahá och sekulära iranska intellektuella angående frågan om reformer att undersökas. Bortsett från andra frågor som diskuterats tidigare, noteras också några tekniska skillnader. För det första, även om 'Abdu'l-Bahá uppmuntrar till lärande västerländsk vetenskap och teknik, har Han aldrig stött koncessioner till

västerländska företag. Malkum Khán och Husayn Khán försvarar kraftfullt politiska eftergifter och Malkum skrev olika texter för att försvara denna tes. 'Abdu'l-Bahá stödde inte ens en gång idén. Det är intressant att 1891, efter beviljande av tobak koncession till ett brittiskt företag och innan 'ulámas tobaks bojkott, kritiserade Bahá'u'lláh Nasiri'd-Din Sháhs försummelse av jordbruk (Bahá'u'lláh, 1978. s. 90). För det andra; även om 'Abdu'l-Bahá försvarade modernitet, stödde han aldrig Faramush Khanih på grund av ateismens implicita filosofiska ståndpunkt. För det tredje; 'Abdu'l-Bahá stödde inte idén om reformera det persiska alfabetet och manuskript. Men i sina skrifter försvarade han behovet av ett internationellt hjälpspråk. För det fjärde; till skillnad från de sekulära intellektuella idéer, är 'Abdu'l-Bahás begrepp utveckling, både decentraliserat och globalt. Slutligen, 'Abdu'l-Bahás betraktelsesätt bygger på en historisk medvetenhet och inte på ett statistiskt synsätt, en samhällssynen som återfinns i upplysningstidens filosofi.

6. Global utveckling: Nationalism eller Internationalism.

- 6.1 En viktig aspekt av 'Abdu'l-Bahás teori om utveckling som skiljer den från all annan teori om utvecklingen under 1800 eller 1900-talet är hans betoning på behovet av internationellt samarbete, fred och en global strategi för modernitet. Även om vi för att få en bättre förståelse av problemet måste studera alla 'Abdu'l-Bahás skrifter, kan vi finna en tydlig analys av denna viktiga fråga i *den Gudomliga Civilisationens Hemlighet*. Emedan 'Abdu'l-Bahá erkänner den komplexa samverkan mellan världens olika delar som inom ekonomi, politik, vetenskap och kulturella domäner, hävdar han att frågan om utvecklingen inte behandlats tillräckligt endast genom nationalistiska åtgärder och politik. Det är därför han uppmanar ledarna för den politiska världen att mötas för att skapa internationella överenskommelser för fred i världen. För 'Abdu'l-Bahá bidrar inte, en militariserade värld där mycket av världens resurser slösas på militära strävanden och destruktiva vapen till en social, kulturell och ekonomisk utveckling. Social rättvisa inom olika länder är svår att uppnå när regeringar slösar resurser som förberedelse för krig och vapen konkurrens. 'Abdu'l-Bahá understryker behovet av samhällsomfattande nedrustning och en orientering till livet och inte döden. Han skriver:
- 6.2 *"Sann civilisation kommer att veckla ut sitt banner mitt världens hjärta när än ett visst antal av dess framstående och stolta härskare – lysande exempel på hängivenhet och beslutsamhet – skall för hela mänsklighetens goda och lycka, stå upp med fast beslutsamhet och tydlig vision, fastställa orsaken för allomfattande fred. De måste göra fred till föremål för allmänt samråd och söka med alla medel som står i deras makt och upprätta en förening av världens nationer. De måste sluta ett bindande avtal och upprätta ett förbund, vars bestämmelser skall vara sunda, okränkbara och definitiva. De måste kungöra det för hela världen och få det sanktionerat av hela människosläktet. Detta högsta och ädla företag – är den verkliga källan till fred och välstånd i hela världen – bör betraktas som heligt av alla som bor på jorden. Alla mänsklighetens krafter måste mobiliseras för att säkerställa stabilitet och varaktighet i detta stora förbund. I denna allomfattande pakts gränser och frontlinjer bör för varje nation vara tydligt fastställda, principerna för regeringarnas förbindelserna mellan varandra definitivt fastställda och alla internationella avtal och förpliktelser fastställda. På liknande sätt bör storleken på regeringarnas arméer vara strikt begränsade, om förberedelserna för krig och de militära styrkorna i varje nation tillåts öka, kommer det väcka de andras misstanke. Den grundläggande principen bakom denna högtidliga stabilitetspakt bör fastställas så att om en regeringen senare bryter mot någon av bestämmelserna, ska jordens alla regeringar stå upp för att reducera den till fullkomlig underkastelse, nej människosläktet bör som helhet, med varje kraft som står till dess förfogande förgöra den regeringen. Skulle det största av alla botemedel tillämpas på världens sjuka kropp, skulle den helt visst återhämta sig från sitt onda och kommer evigt förbli trygg och säker."* ('Abdu'l-Bahá. sid 64-66, #115)
- 6.3 Medan Abdu'l-Bahá inte diskuterar frågan detaljerat i *Den Gudomliga Civilisationens Hemlighet*, utvecklar han ofta i sina andra skrifter sitt omfattande och globala synsätt. Detta är inte förvånande med tanke på att Bahá'u'lláh förklarade att mänskligheten utgör det ultimata målet för Hans uppenbarelse. En diskussion om detaljer i 'Abdu'l-Bahás globala perspektiv ligger utanför denna introduktions omfattningen. Men en viktig punkt i det globala perspektivet är att begreppet mänsklighetens enhet samtidigt är en moralisk och strukturell nödvändighet. Detta innebär att både en ny moral av kärlek och tillgivenhet, liksom nya politiska, ekonomiska och kulturella strukturer behövs för uppnåendet av verklig enighet. Bahá'u'lláh och 'Abdu'l-Bahá betonade nödvändigheten av mänsklighetens både individuella och strukturella omvandling. På en individuell nivå, är

mänsklighetens enhet baserad på en andlig moral som ser alla människor som lika och heliga. Människor som manifestationer och speglar för gudomliga attribut är älskade och värdiga i denna nya moraliska och andliga vision. Bahá'u'lláhs och 'Abdu'l-Bahás moral är inte bara en moral av konsekvenser men också en moral av rena avsikter, anpassning till den nya situationer, engagemang för principerna om jämställdhet och solidaritet och en orientering till självupppoffring och att föredra andra framför sig själv. Kort sagt, det är en moral av kärlek. Samtidigt som Bahá'u'lláh och 'Abdu'l-Bahá påkallar strukturella omvandlingar av sociala institutioner. En viktig del av dessa nya strukturella ideal är framväxten av internationella och globala ekonomiska, politiska, språkliga och rättsliga institutioner. Världsfred, eliminering av hunger och global utveckling är beroende av dessa två processer som rör enskilda och institutioner.

- 6.4 I samband med denna punkt är det faktum att för Bahá'u'lláh och 'Abdu'l-Bahá är de nuvarande nationalistiska modellerna för social, ekonomisk och politisk organisation otillräckliga. Mänskligheten blir ömsesidigt beroende och nya utmaningar, till exempel hotet om kärnvapenkrig, miljöförstöring, hunger kräver en internationell metod för problemlösning. Emellertid är Bahá'u'lláh och 'Abdu'l-Bahá inte motståndare till nationalism. Nationalismen kommer även fortsättningsvis vara en viktig del av den sociala organisationen, men den ska inte längre vara exklusiv och dominerande. Istället föreslår Bahá'u'lláh och 'Abdu'l-Bahá både decentralisering mot lokala initiativ och globaliseringen mot internationella avtal, samarbete och strukturer som är nödvändiga i detta skede av mänsklighetens utveckling. Grundmodellen är en enhet i mångfald. 'Abdu'l-Bahás vision var och förblir revolutionär. Detta är dock en revolution grundad på kärlek inte på hat.

7. Slutsats: 'Abdu'l-Bahás föreställning av begreppet modernitet.

- 7.1 I början på denna inledning hänvisas till Bahá'u'lláhs koncept för en ny världsordning. Efter att ha undersökt 'Abdu'l-Bahás, *Den Gudomliga Civilisationens Hemlighet*, förstår vi nu att för 'Abdu'l-Bahá är begreppen modernitet och utveckling en vidareutveckling av Bahá'u'lláhs kreativa vision. Utveckling kräver en rationalisering av både instrumentell rationalitet och moraliska rationalitet som kombineras och bekräftas i mänsklighetens liv. Denna flerdimensionella rationalisering måste ha en global inriktning. Det viktiga i den här modellen är att den sprider sig och löser konflikten mellan två motstående ensidiga metoder. Den bekräftar religiös sannings helighet och vägledning samtidigt som den antar ett progressivt icke traditionellt förhållningssätt.
- 7.2 Man kan se Bahá'u'lláhs och 'Abdu'l-Bahás kreativa ord i deras nya föreställning av förhållandet mellan tro och vetenskap. För dem, är både religion och vetenskap historiskt dynamiska och progressiva krafter, vilket innebär att både vetenskap och uppenbarelse är föremål för historisk förändring och utveckling. Både religiös sanning och vetenskapliga sanningen är relativ i förhållande till sin tidsålder och såväl framsteg i fråga om behoven av en ständigt framåtskridande mänsklighet. Modernitet och utveckling definieras i termer av harmoni mellan dessa två progressiva krafter. Vi kan notera en grundläggande skillnad i 'Abdu'l-Bahás vision och de två motsatta perspektiven i ateistiska objektivism och traditionell historism.
- 7.3 Bahá'u'lláhs skrifter erbjuder ett koncept av sann modernitet, vilket innebär en successiv rörelse mot effektivitet, enhetlighet, kommunikation och kärlek. Västerländska framsteg inom vetenskap och ett instrumentell förnuft åtföljs inte av någon moralisk rationalisering eller global inriktning. Resultatet är omåttlighet även för materiell civilisation. Äkta utveckling och verklig modernitet kräver en kvalitativt annorlunda form av rationalisering. Bahá'u'lláh och 'Abdu'l-Bahá erbjuder mänskligheten denna unika och flerdimensionella och kreativa vision. Trots att deras skrifter uppenbarades under 1800-talet, förblir dess kreativa budskap utom gränserna för 1800-talets Irán. Det är av den anledningen vi kan förstå varför *Den Gudomliga Civilisationens Hemlighet* är en text för alla tidsåldrar, ägnad utveckling av både Iran och världen.

Referenser

'Abdu'l-Bahá, 1990. *The secret of divine civilization*. Trans, Marzieh Gail. 3d ed. Wilmette: Bahá'í Publishing Trust.

Algar, Hamid. 1969. *Religion and state in Irán*. Berkeley : University of California Press.

— — . 1973. Mirza Malkum Khan. Berkeley: University of California Press.

Bahá'u'lláh, 1978. Tablets of Bahá'u'lláh. Haifa: Bahá'í Publishing Trust.

— — . 1976. Gleanings from the writings of Bahá'u'lláh. Trans. Shoghi Effendi. Rev. ed. Wilmette: Bahá'í Publishing Trust. 1976.

Bell, D., 1976. The cultural contradictions of capitalism. New York: Basic Books.

Ogrundskad översättning 2016-11-12