

Rättslig och politisk kritik mot velayat-e faqih

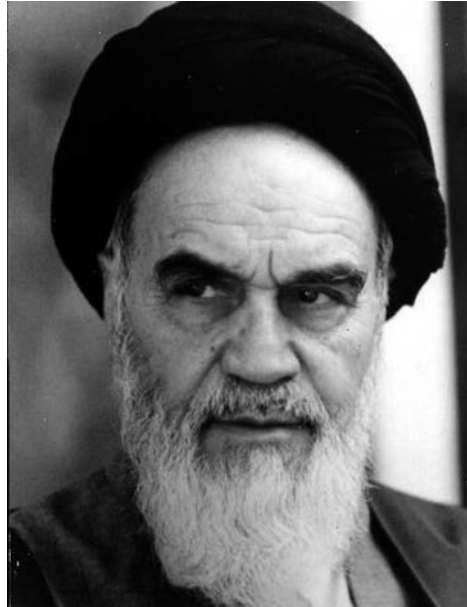
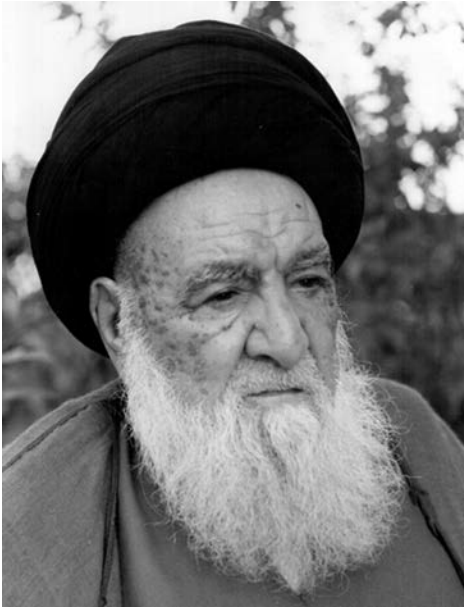
Doktrinen om den rättslärdes styre, velayat-e faqih, har varit föremål för omfattande kritik. På vilka grunder riktas kritik mot denna doktrinen?

Av Mohammad Fazlhashemi, professor i idéhistoria vid Umeå universitet. Han har bland annat publicerat böckerna *Exemplets makt. Föreställningar om Europa/Väst i Iran 1850-1980* (1999), *Occidentalism. Idéer om väst och modernitet bland muslimska tänkare* (2005), *Vems islam. De kontrastriska muslimerna* (2008) och *Tro eller förnuft i politisk islam* (2011).

ALLT SEDAN DEN politiska doktrinen om den rättslärdes styre, *velayat-e faqih*, lanserades i slutet av 1960-talet har det förts livliga diskussioner bland shiitiska rättslärda kring denna politiska teoris bärighet. Diskussionerna intensifierades sedan doktrinen omvandlades till statsbärande politisk ideologi i Iran efter revolutionen 1979. Bortsett från en minoritet har det stora flertalet shiitiska rättslärda i och utanför Iran varit kritiska mot doktrinen. Kritiken har utgått från politiska, religiösa och rättsliga bevekelsegrunder. De har bland annat frågat sig huruvida denna politiska teori har något stöd i Koranen, profetens tradition och inte minst i de tolvimamitiska shiitiska källorna.

Ett annat stridsämne har varit den roll som denna doktrin tillskriver de rättslärda under den tid tolvimamitiska shiiter väntar på den tolfte shiitiska imamen Muhammed ibn Has-

san (f. 868 e.Kr), al-Mahdis återkomst. Enligt tolvimamiternas trosföreställningar lever al-Mahdi i fördoldhet sedan 940-talet. Han anses leva dold än i dag och ska någon gång återkomma för att som en messiansk gestalt befria världen från all ondska och skapa en rättvis värld.¹ Den fråga som har diskuterats i samband med denna mycket centrala föreställning är den eller de roller som de rättslärda ska spela i väntan på den dolde imamens återkomst. Diskussionerna har främst handlat om de rättslärdas religiösa, rättsliga och världsliga befogenheter och jurisdiktion. Ska de ses som den dolde imamens ställföreträdare eller begränsas deras funktion till att vara uttolkare av de rättsliga och religiösa frågorna? Ska de spela en aktiv roll i världsliga frågor? Har de rätt att ingripa i alla världsliga frågor eller inskränks deras världsliga jurisdiktion till bestämda områden?



Storayatollaen Abu al-Qasim al-Khoi (1899–1992) motsatte sig Khomeinis doktrin om den rättslärdes styre.

Den centrala frågeställning som denna artikel studerar är följande: På vilka grunder riktas kritik mot doktrinen om den rättslärdes styre?

Forskningen om de ledande shiitiska rättslärdas kritik har med något undantag varit mycket begränsad här i Norden. Bland shiamuslimska tänkare har frågan varit mycket känslig av politiska och religiösa skäl. Efter att en rad mycket högt uppsatta storayatoller riktade hård kritik mot doktrinen har ett antal forskare med rötter i den shiitiska tankevärlden varit flitiga på detta område. Bland dessa kan nämnas de iranska rättslärda Seyyed Mohsen Al-e Seyyed Ghafour, Najaf Lakzayi och Mohsen Kadivar, vilka har gett ut flera intressanta arbeten på persiska. I den västerländska forskningen har frågan berörts av bland andra Abbas Amanat, Said Arjmand, Shahrough Akhavi, Mohammad Nafissi, Yitzhak Nakash

och Vali Nasr. Denna artikel bygger på shiitiska primärkällor och ingår i ett forskningsprojekt som undersöker förhållandet mellan tro och förnuft inom shiaislam.

«Dem som anförtrots myndighet och ansvar»

Frågan om de rättslärdas befogenheter har splittrat de shiitiska rättslärda i olika läger. Medan en grupp, däribland ayatollah Khomeini (1900-1989), ville ge de högsta rättslärda mycket vida rättsliga och världsliga befogenheter i egenskap av den dolde imamens ställföreträdare, ansåg andra att de rättslärdas jurisdiktion var mycket begränsad. Detta gällde i synnerhet de rättslärdas världsliga befogenheter.

En rad mycket framstående shiitiska rättslärda har med bestämdhet hävdats att doktrinen om den rättslärdes styre, *velayat-e faqih*, saknar täckning i shiitiska källor. De anser att



MOHAMMED FAZLHASHEMI

man inte kan komma fram till de slutsatser som ayatollah Khomeini drar från dessa källor. Det gäller framför allt den roll som ayatollah Khomeini tillskriver den högste ledaren och dennes vida maktbefogenheter. Den iranska teologen Tabatabai (1892-1981) underkände ayatollah Khomeinis tolkning av den koranvers som han återopade för att legitimera

◉ ◉ ◉

De rättslärdas främsta uppgift bestod i att vara som saltet på jorden och motverka maktens förrutnelse.

◉ ◉ ◉

de rättslärdas rätt att ingripa i världsliga frågor. Tabatabai framhöll att koranversen som uppmanar de troende att lyda profeten och dem som fått myndighet och ansvar knappast kunde syfta på de rättslärda, eftersom de saknar kunskap om världsliga frågor.² Gud kunde inte ha menat att denna grupp skulle leda den muslimska församlingen, eftersom deras bristande kunskaper skulle leda till ödesdigra konsekvenser för den muslimska församlingen, skriver han.³

På samma sätt ifrågasätts de profetiska uttalanden som används till stöd för denna doktrin. Ett av dessa profetiska uttalanden utpekar de rättslärda som profetens arvtagare och jämför dem med Israels profeter. Uttalandets ursprung går, enligt shiitiska källor, tillbaka till tradenten Umar ibn Hanzala, som anses vara en säker källa. Kritikerna tillbakavisar detta och menar att uttalandet enbart erkänner bestämda uppgifter för de rättslärda. Dit hör rättstolkning och vägledning av allmänheten bland historiska källor. En del rättslärda kan tänka sig att utvidga de rättslärdas världsliga ansvarsområde till en sorts soci-

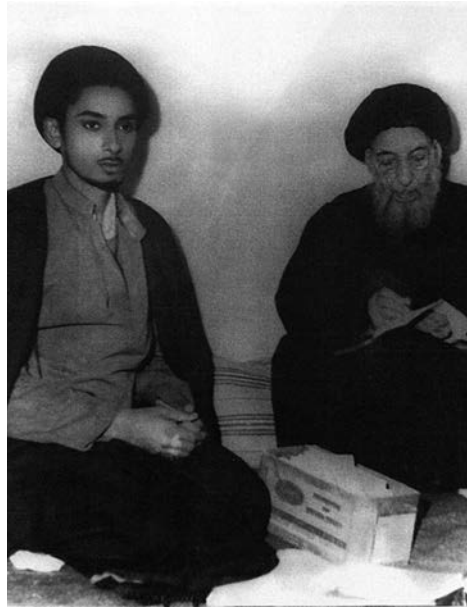
al omsorgsverksamhet som går ut på att skapa ett socialt skydds nät för svaga och nödställda.⁴

Den iranske ayatollan Mehdi Haeri Yazdi (1923-1999) begränsar de rättslärdas befogenheter till tre specifika områden: rätten att utfärda fatwa, rätten att tolka rättsliga och teologiska källor, och slutligen rätten eller snarare skyldigheten att skapa ett socialt skydds nät för de nödställda. Det senare omfattar omsorgen av föräldralösa barn, förståndshandikapade och kvinnor som kommit på ekonomiskt obestånd efter makens död eller skilsmässa. Betoningen ligger på omsorg av de nödställda och svaga i samhällets bottenkikt. Därtill kommer en grupp som benämns som *ibn as-sabil* – ordagrant vägens son/folk.⁵ Termen används för främlingen som befinner sig långt borta från hemmet och saknar medel för sitt uppehälle. I ett vidare perspektiv har termen kommit att tolkas som beteckning på flyktingar som söker fristad på grund av politisk, religiös eller annan form av förföljelse.

De rättslärda träder in som god man, förmyndare eller samordnare av social omsorg och bidrag för att hjälpa dessa människor. Det är det sista jurisdiktionsområdet som ligger närmast ett världsligt engagemang. Haeri Yazdi hävdar bestämt att man inte kan utläsa någonting som rör politiskt ledarskap ur föreskrifterna kring denna skyldighet. Politiskt ledarskap bygger snarare på ett fördrag eller kontrakt som medborgarna ingår med den eller dem som väljs för detta uppdrag, skriver han.⁶

Socialt skydds nät

En annan inflytelserik shiitisk rättslärd som var verksam i början av 1900-talet och aktivt stödde en övergång från envælde till konstitutionellt styre i Iran var storayatollan Akhund Khorasani (1837-1911). Trots sitt stöd till kon-



Den iranska teologen Tabatabai (1892–1981) och storayatollah Hakim (1888–1972, längst til höger) var också oeniga med Khomeini.

stitutionell parlamentarisk styrelseform ansåg han att de rättslärda skulle hålla sig borta från makten. Deras främsta uppgift bestod, som han uttryckte det, i att vara som saltet på jorden och motverka maktens förruttnelse. Han avrådde bestämt från att de rättslärda skulle ta över den politiska makten. Om de själva blir en del av makten kan de inte uppfylla sitt ursprungliga uppdrag, skriver Khorasani. Hans kamp mot makthavarnas orättvisor utgick inte från någon föreställning om de rättslärdas särskilda ställning i samhället. Han ansåg att det inte fanns någon skillnad mellan de rättslärda och övriga människor inom den offentliga sfären. De rättslärda skulle i likhet med alla andra människor föra kampen mot orättvisorna i samhället utifrån koranregeln om att påbjuda det tillbörliga och förhindra det otillbörliga. Han tog därmed tydlig ställning mot hela idén om de rättslärdas rätt till *wilaya*, världsligt styre.

En rad mycket högt uppsatta storayatollar

som levde samtidigt som ayatollah Khomeini motsatte sig hans doktrin. Dit hörde storayatollorna Hakim (1888–1972) och Khoi (1899–1992) – med säte i shiaislams främsta religiösa undervisningscentrum (*hawza/houze*) i Najaf, Irak – som fungerade som *marja-e taqlid* för en stor grupp shiamuslimer i olika muslimska länder.⁸ De ansåg att de högsta rättslärdas maktbefogenheter begränsades till rättstolkning, utfärdande av fatwa, sociala omsorgsfrågor, som till exempel att övervaka omsorgen av föräldralösa barn och förståndshandikappade, att ta hand om egendom vars ägare är okända, att ta hand om vissa typer av religiösa förläningar samt att mäkla fred mellan fientliga parter.⁹

Storayatollan Hakim ansåg att alla andra världsliga frågor, som att styra över riket och sköta dess försvar, bestämma över undersåtarnas liv och egendom med mera, låg utanför de rättslärdas befogenheter.¹⁰ Storayatollan Khoi menade att det enda som med säkerhet



gick att säga om de rättslärdas världsliga befogenheter var deras skyldigheter att ta hand om de sociala omsorgsfrågorna. Han var dock noga med att understryka att de källor som ayatollah Khomeini åberopade till stöd för sin teori om den rättslärdes styre var bristfälliga. Bland annat påpekade han att de shiitiska tradenter vars utsagor ayatollah Khomeini åberopade inte var tillförlitliga och att de slutsatser han drog av tolkningen av en del koranverser byggde på felaktiga resonemang.¹¹

Storayatollan Khoi, som under drygt två decennier (1971–1992) fungerade som den högste shiitiska rättslärd och *marja-e taqlid* förordade uppfattningen att de rättslärdas skulle avhålla sig från direkt inblandning i världslig politik under den dolde imamens frånvaro. Han rekommenderade därmed den tradition som många shiitiska rättslärdas intog under shias historia.

En annan högt uppsatt religiös auktoritet som levde samtidigt som ayatollah Khomeini och inte delade hans tolkningar var den iranske storayatollan Araki (1894–1994) som var verksam i det religiösa undervisningscentret i Qom (*houze-ye elmi-ye Qom*) i Iran. I likhet med storayatollorna Hakim och Khoi begränsade han de rättslärdas ansvarsområden till de sociala omsorgsfrågorna. Dessa behövde nödvändigtvis inte administreras av de rättslärdas själva. De kunde lika gärna skötas av troende shiamuslimer utan de rättslärdas direkta överinseende.¹²

Diskrepans mellan vision och praktik

En annan sida av kritiken mot doktrinen om de rättslärdas styre gällde den diskrepans mellan vision och verklighet som hade uppenbarat sig efter att doktrinen om den rättslärdes styre övergick från politisk idétradition till statsbärande ideologi i Iran efter revolutionen

1979. En rad framstående rättslärdas talade om totalitära inslag och maktfullkomlighet. Vändpunkten kom när en av doktrinen främsta förespråkare, den iranske storayatollan Montazeri (1922–2009), som tidigare medverkat i arbetet med att ge denna doktrin en rättslig grund, bytte fot i slutet av 1980-talet och anslöt sig till kritikerna.

Montazeri hade god inblick i den politiska verkligheten i Iran efter revolutionen och följde på nära håll den klyfta som hade uppstått mellan vision och verklighet när man börjat implementera doktrinen i praktiken. Han besvärades av dess tillkortakommanden och de totalitära inslagen i den teologiska styrelsefor-

◎ ◎ ◎

Montazeri såg den klyfta som hade uppstått mellan vision och verklighet när man hade implementerat doktrinen.

◎ ◎ ◎

men. Vid slutet av 1980-talet hade han kommit fram till att denna styrelseform hade drabbats av samma brister som de rättslärdas en gång i tiden kritiserade shahens sekulära regim för. Kritiken gällde framför allt avsaknaden av rättssäkerhet och de grova övergrepp mot mänskliga rättigheter som begicks i islams namn. Han kritiserade bland annat avsaknaden av rättssäkerhet vid de summariska rättegångarna mot politiska motståndare, massavrättningarna av politiska fångar, statens ingripande i medborgarnas privatliv, begränsningarna av grundläggande politiska fri- och rättigheter som yttrandefrihet, mötesfrihet och rätten att få bilda politiska partier, fackliga organisationer och fri press.¹³

Montazeris kritik riktades emellertid inte bara mot missförhållandena, utan gällde i lika



Storayatollan Montazeri (1922–2009) tillsammans med Ali Khamenei. Montazeri gick från att utarbete *velayat-e faqih* till att kritisera doktrinen.

hög grad den rättsliga grunden för doktrinen om de rättslärda styre. Ett område som stod i fokus för Montazeris kritik gällde de rättslärda ställning och roll under den tolfte shiitiska imamens frånvaro. Ayatollah Khomeini ansåg att under den tolfte imamens frånvaro skulle de högsta rättslärda fungera som den dolde imamens ställföreträdare. Av detta följde att de i egenskap av den dolde imamens ställföreträdare skulle ta över den religiösa och världsliga makten i väntan på hans återkomst. Storayatollan Montazeri invände dock att det inte gick att finna några övertygande och säkra bevis i shiitiska källor som kunde bekräfta denna ställning för de högsta shiitiska rättslärda. En konsekvens av detta var att de rättslärda inte kunde göra anspråk på den politiska makten med hänvisning till religiösa källor. Han går så långt att han menar att de rättslärda saknar rätt till *wilaya*, världsligt styre, under den dolde imamens frånvaro. Denna rätt har av Gud förlänats till allmänheten, och det är

först om och när allmänheten genom fria val ger sitt förtroende till den högste rättslärde som den får rätt till *wilaya*.¹⁴ Montazeris uppfattning om att det är allmänheten som får bestämma vilken styrelseform den vill ha innebär att allmänheten också har rätt att välja en sekulär, icke-religiös styrelseform.¹⁵

Den viktigaste komponenten i Montazeris nya teori var att statsmakten under den dolde imamens frånvaro ska hämta sin legitimitet hos medborgarna. Det är medborgarna som i allmänna och fria val kan bestämma vilken styrelseform de vill ha. Han betonar att även om medborgarna väljer en styrelseform som inte är islamisk eller röstar för att avskaffa islamiska sharialagar som grund för landets juridiska system måste maktinnehavarna respektera valet. Montazeri går så långt att han menar att all form av maktinnehav måste bygga på allmänhetens förtroende. Till stor del bygger han sina ståndpunkter på rationella argument, men i egenskap av rättslärde

MOHAMMED FAZLHASHEMI

nöjer han sig inte enbart med dessa argument utan söker förankring i den shiitiska traditionen. Som stöd för sin uppfattning hänvisar han bland annat till ett uttalande från den förste shiitiska imamen Ali, som säger att det är först när en majoritet i församlingen ger sitt förtroende till en ledare som den ska tacka ja till uppdraget.¹⁶

Han går så långt att han anser att inte ens profeten kunde bygga upp sitt styre utan de troendes/folkets förtroende. Skillnaden mellan profetens tid och dagens värld är att då gavs förtroendet, *baya*, genom handskakning, medan det i dag sker genom allmänna och fria val.¹⁷

Ytterligare ett exempel han hämtar ur shias historia för att bekräfta sin uppfattning är turerna kring den förste shiitiska imamen Alis tillträde i rollen som den fjärde muslimske kalifen efter profeten Muhammeds död. Enligt shiitisk uppfattning utsågs Ali till ledare för den muslimska församlingen av profeten själv. Valet av Ali fick dock inte stöd av någon större grupp efter profetens död 633 och det dröjde ända fram till 657 innan han fick folkets förtroende att tillträda ämbetet som den fjärde kalifen.

Med stöd både i islams historia och rationella argument kommer Montazeri fram till att makthavarnas legitimitet under den dolde imamens frånvaro är avhängig folkets förtroende. Det är i själva verket Gud som har gett allmänheten rätten att välja sina ledare. Följaktligen måste man dra slutsatsen att makthavarnas legitimitet härrör ur folkets förtroende, skriver Montazeri.¹⁸

Reserverad för de syndfria

Montazeris nya ståndpunkter angående makts legitimitet och allmänhetens roll väckte stort uppseende. Han konfronterades med

frågor om hur de rättslärda eller troende muslimerna skulle agera om en majoritet av väljarna röstar på en sekulär regering eller om en majoritet i en folkomröstning säger att de inte vill att islams lagar ska införas i samhället. Hans svar var att varken troende muslimer i allmänhet eller de rättslärda i synnerhet hade någon skyldighet att införa eller genomdriva islamiska lagar mot väljarnas vilja. De som vill införa islamisk lagstiftning är emellertid fria att lobba och arbeta för att få allmänhetens röster för sin sak. Det är först om en majoritet röstar på dem som de kan införa islamisk lagstiftning. I vilket fall som helst anser Montazeri att de som stödjer islamisk lagstiftning

◎ ◎ ◎

Montazeri går så långt att han anser att inte ens den dolde imamen kan tvinga sin vilja på människor.

◎ ◎ ◎

måste avstå från våld eller andra tvångsåtgärder för att föra fram sin talan.

Montazeri är medveten om att det finns en del uttalanden som tillskrivs de shiitiska imamerna vilka tillåter bruk av våld eller tvång för att se till att islams lagar införs i samhället. Dessa uttalanden har använts som det främsta stödet för tvångsmetoder i Iran under de år då de rättslärdas styre varit statsbärande ideologi i landet. Montazeri menar att dessa uttalanden kan hanteras på två sätt. Det ena är den förnuftiga och rationella vägen. Mänsklig erfarenhet lär oss att bruk av våld är en förkastlig metod och därför måste undvikas. Ett annat sätt är att angripa frågan ur ett strikt religiöst perspektiv. Ett första steg är att underkasta dessa uttalanden en källkritisk granskning för att säkerställa huruvida de är äkta och går att



Unga iraner tar del i islamiska revolutionen i 1979.

återföra på de shiitiska imamerna eller inte. Om det skulle visa sig att det går att fastställa deras äkthet måste man fråga sig om dessa går att återropa under den dolde imamens frånvaro eller inte. Montazeri skriver att enligt Koranen får det inte förekomma tvång inom tron¹⁹ och av hävd går Koranens budskap alltid före traditionen. Han är dock medveten om att dessa uttalanden existerar och har återopats för att legitimera bruk av våld och tvång. Han skriver att dessa får betraktas som förbehållna de obefläckade och syndfria shiitiska imamernas nivå. De shiitiska rättslärda kan inte återropa dessa uttalanden av det enkla skälet att de inte är syndfria och inte når upp till de shiitiska imamerna. Det här blir således en fråga för den dolde imamen som får ta ställning till hur han vill göra. I väntan på honom måste man avstå från våld och tvång och skjuta upp en slutgiltig lösning på frågan till en obestämmd framtid då den dolde imamen ger sig till känna.²⁰

Montazeri går så långt att han anser att inte ens den dolde imamen kan tvinga sin vilja på människor. Han skriver att enligt tolvimamitisk shiitisk uppfattning ska den dolde imamen vid sin återkomst leda den världsliga makten. För detta behöver han dock medborgarnas stöd. Utan allmänhetens uppbackning kan inte ens den dolde imamen tvinga sin styrelse över den världsliga makten.²¹

Rättsliga bevekelsegrunder

Kritiken riktar sig också mot de rättsliga bevekelsegrunderna bakom doktrinen. Ytterst går denna diskussion tillbaka till tvisten kring sharialagarnas karaktär och betydelse. Frågan är huruvida sharialagarna ska betraktas som eviga och oföränderliga eller historiska och föränderliga eller en blandning av de båda kategorierna. Diskussionen blev än mer aktuell i samband med att en rad sharialagar hamnade i kollision med det moderna samhällets strukturer och förutsättningar.

Enligt den klassiska ståndpunkten skulle sharialagarna delas in i två huvudkategorier: beständiga/oföränderliga och obeständiga/föränderliga. De oföränderliga lagarna ansågs vara av en sådan karaktär och dignitet att de inte gick att förändra och måste följas oavsett tid och rum. Om dessa lagar hamnade i kollisionkurs med det omgivande samhället och dess sociala, kulturella, ekonomiska och politiska strukturer fanns ingen annan lösning än att man skulle vika sig för sharialagen. Grundantagandet var att dessa lagar hade stiftats av en gudomlig lagstiftare som har mänsklighetens bästa för ögonen. Även om människorna för tillfället inte kan förstå logiken bakom dem måste de följas till punkt och pricka.

Kategorin obeständiga/föränderliga lagar var emellertid lättare att hantera. De hade tillkommit under specifika omständigheter och i fall de hamnade i konflikt med rådande omständigheter hade de rättslärda möjlighet att göra en ny tolkning för att skapa samklang mellan lagarna och det omgivande samhällets förutsättningar.²²

Indelningen av sharialagar i dessa två kategorier visade sig inte lösa de problem som shiamuslimer brottades med. I praktiken innebar det att de hamnade i ständigt nya olösbara konflikter och återvändsgränder när de oföränderliga sharialagarna hamnade i kollisionkurs med det omgivande samhället. För att göra någonting åt de låsta positioner som denna modell skapade lade en grupp rättslärda fram en ny modell. Deras lösning byggde på uppfattningen att den klassiska indelningen i föränderliga och oföränderliga sharialagar är ofruktbar och leder till att muslimerna drabbas av stagnation i mötet med den moderna civilisationen.²³

I den nya modellen lanserades idén om att låta den allra högste rättslärde, det vill säga

den som anses vara *alam*, avgöra hur man ska hantera de problem som uppstår när oföränderliga sharialagar kolliderar med samhällets nya förutsättningar. Den högste rättslärde tillerkänns i denna modell en mycket central position, då det ligger i hans befogenheter att avgöra vad som är islams och den muslimska allmänhetens bästa, *salah-e islam va muslemin*. En av de som drev denna linje var storayatollan Khomeini. Han ansåg att det shiamuslimska samhället brottades med en rad problematiska frågor och det optimala sättet att lösa problemen var att införa en ny styrelseform, den rättslärdes styre, *velayat-e faqih*. Den skulle göra det möjligt för den politiska styrelseformens överhuvud som samtidigt är den högste rättslärde, *vali-ye faqih*, att hantera svårlösliga problem. Han skulle exempelvis få möjlighet att stoppa eller lägga på is de så kal-

◉ ◉ ◉

Stening som bestraffningsmetod för otrohet drog vanära över islam, Iran och den islamiska revolutionen.

◉ ◉ ◉

lade oföränderliga sharialagarna med hänvisning till islams, det shiamuslimska samhällets och allmänhetens intressen. Detta skulle även omfatta en sådan viktig sak i den islamiska ortopraxin²⁴ som företagandet av pilgrimsfärden till Mekka. Den högste rättslärde skulle kunna bestämma att tillfälligt stoppa vallfärden om ett sådant stopp var förenlig med samhällets bästa.²⁵

Ett exempel på ett sådant ingripande som ayatollah Khomeini själv var med att genomdriva var hans beslut att stoppa stening som bestraffningsmetod för otrohet. Efter den islamiska revolutionen i Iran hade man börjat til-



Storayatollan Araki (1894–1994) delade inte Khomeinis tolkningar.

lämpa denna bestraffningsmetod vilket väckte stark avsky och hård kritik från omvärlden. Ayatollans medarbetare talade om för honom att tillämpningen av bestraffningsmetoden drog vanära över islam, landet och den islamiska revolutionen runt om i världen. Han beslöt då att shariadomstolarna inte längre fick döma till stening.²⁶

Fördelen med ayatollah Khomeinis modell var att han öppnade för möjligheten att åsidosätta eller kanske rättare sagt gå i vad man skulle kunna beskriva som «förhandling» med de oföränderliga sharialagarna. Dessa var inte att betrakta som huggna i sten. I hans modell intar förnuftet en central position. Det mänskliga förnuftet, eller rättare sagt den högste rättslärdes förnuft får avgöra vad som ligger i islams och den muslimska allmänhetens bästa. Han får med hjälp av sitt förnuft och sina kunskaper i lagtolkning avgöra hur man ska tackla låsta situationer som uppstår när oföränderliga sharialagar blockerar en viktig samhällsfunktion eller skapar en situation som av omvärlden och även av muslimerna själva uppfattas som ohållbar.

Kritiken mot denna modell kom inte oväntad från det klassiska och konservativa lägret som ansåg att ayatollah Khomeinis föreslagna modell och de befogenheter som han ger den högste rättslärd inte gick att förankra i den islamiska rättstolkningen och islams urkunder. Dessutom var de inte så nöjda med förslaget att stoppa eller lägga oföränderliga lagar på is.

Kritiken kommer också från de rättslärd som stödjer nytolkningar baserade på mänskligt förnuft och som vill förändra de obeständiga lagar som inte är förenliga med det moderna samhällets förutsättningar. De anser att ayatollah Khomeinis modell ger mycket stor makt åt en enda person. Avgörandet av vad som ligger i allmänhetens eller samhällets bästa hamnar i händerna på den högste rättslärd. Det faktum att en nations eller miljoners människors öde blir beroende av en enda persons omdöme är mycket problematiskt. Man frågar sig om det är rimligt att tänka sig att en person som har studerat islamisk rättstolkning besitter de ingående kunskaper som krävs för att fatta avgörande beslut av så stor dignitet och inom så vitt skilda områden som politik, ekonomi, försvar, sociala och kulturella frågor, utbildning och forskning med mera. Även om man kunde förutsätta att den högste rättslärd skulle lösa ett samhällligt problem på bästa sätt upphör inte grogrunden för tvivel inför denna modell.

Erfarenheterna från Iran efter den islamiska revolutionen 1979, då man införde denna styrelseform, visar hur fel saker och ting kan gå när allt blir beroende av en enda persons omdöme. Samma erfarenheter visar att man måste överlåta avgörandet i olika samhällsfrågor till experter med sakkunskap på respektive område. Dessutom saknas det stöd i shiamuslimska källor för att den högste rätts-

lärde har befogenhet att fatta beslut på så många områden. Avgörandet av samhällets och allmänhetens bästa är en fråga för förnuftet och expertutlåtanden grundade på vetenskapliga och sekulära kunskaper. Det finns inte något behov av att den högste rättslärde eller andra rättslärda, som saknar ingående sakkunskaper i världsliga frågor, ger sig in på dessa områden.

Ytterligare ett problem är att denna modell saknar garantier för kontinuitet. Ett beslut som har fattats av en högste rättslärde riskerar att upphävas av en annan tillträdande högste rättslärde. Så var fallet med beslutet att stoppa stening som bestraffningsmetod. Efter ayatollah Khomeinis död 1989 började iranska domstolar, som till största delen leds av mycket konservativa rättslärda och domare, återigen att döma till stening utan att den nya högsta ledaren, Khamenei, ingrep i frågan.

Kritikerna anser att ett annat och kanske vidare problem med denna modell är själva föreställningen att sharia och rättsvetenskaplig tolkning ska betraktas som en källa ur vilken man kan hämta lösningen på alla frågor. Det innebär att allt som människan stöter på i sitt privata eller offentliga liv, från vaggan till graven, till de verkligt stora samhällsfrågorna, mellanstatliga relationer och annat underställs den religiösa rättsvetenskapen, *fiqh*. Kritikerna anser att religionens och sharias domäner ska begränsas till specifika områden och att man inte ska sträva efter att utöka dess omfattning.²⁷

Deras utgångspunkt är att när man ändå frigör sig från den låsta positionen med beständiga och obeständiga sharialagar och öppnar för att bedöma allmänhetens bästa utifrån rådande sociala, ekonomiska och politiska omständigheter måste man samtidigt ta klivet ut från religionens och rättsvetenskapens

domäner och öppna för den sekulära vetenskapen.

Ytterligare en fara med denna modell är att den högste rättslärdes religiösa auktoritet på ett olyckligt sätt sammanfaller med hans politiska position. Det innebär att den högste rättslärde löper mycket stor risk att gå i den politiska maktens ledband. Det beror på att den högste rättslärde inte bara representerar den religiösa institutionen utan även den politiska makten och ledarskapet. På så sätt förvandlas den högste rättslärdes tolkningar till de politiska maktavarnas ställningstaganden i diverse frågor. Erfarenheterna av drygt tre decennier av implementering av *velayat-e faqih* i Iran visar att dessa farhågor har varit korrekta. Den högste rättslärdes synsätt har under denna period framställts som en statlig religion som förordar enhetlighet och en påtvingad konformism.²⁸

Avslutning

Sammanfattningsvis kan man konstatera att doktrinen om den rättslärdes styre, *velayat-e faqih*, har varit föremål för omfattande kritik. Från klassiskt håll har man klandrat doktrinen brist på förankring i Koranen, profetens och de shiitiska imamernas traditioner. En annan kritik tar sikte på de totalitära inslagen, bristen på rättssäkerhet och kränkningarna av de mänskliga rättigheterna i den styrelseform som inrättades på grundval av denna doktrin i Iran efter 1979. Kritik riktas också mot den roll som den högste rättslärde tilldelas. En roll som anses sakna grund i traditionen som även visat sig vara övermäktig för en enda person. Doktrinen framställs även som en fara för tolkningarnas mångfald inom shiaislam. En annan anmärkning gäller sammanblandningen mellan stat och religion som ett hot mot tron, eftersom denna förvandlas från en



personlig övertygelse, grundad på individens relation till sin gud, till en religiös och politisk indoktrinering och plikt som dirigeras och dikteras av den högste rättslärde och statsmakten. Från de shiamuslimska nytänkarnas sida kritiserar doktrinen för att vilja utvidga rättsvetenskapens domäner på bekostnad av vetenskapens och förnuftets möjligheter att lösa de problem som samfundet och människan brottas med.

• f •

- 1 Sachedina, Abdulaziz Abdulhussein: *Islamic messianism: the Idea of Mahdi in Twelver Shi'ism*. Albany: State University of New York Press, 1988, s. 170.
- 2 "Troende! Lyd Gud och lyd Sändebudet och dem bland er åt vilka myndighet och ansvar anfötröts." Koranen, 4:59. Koranöversättningen är hämtad ur Bernström, Muhammed Knut: *Koranens budskap*, Stockholm: Proprius, 1998.
- 3 Tabatabai, Seyyed Mohammad Hussien: *al-Mizan fi tafsir al-Quran*, 22:a uppl., vol. 5. Qom: Daftare entesharate eslami, 2007, s. 138.
- 4 Fazlhashemi, Mohammad: *Tro eller förnuft i politisk islam*. Stockholm: Norstedts, 2011, s. 104 ff.
- 5 Koranen: 2:177, 8:41, 30:38, 59:7.
- 6 Haeri Yazdi, Mehdi: *Hekmat va hokumat*. London: Shadi Publishing, 1995, s. 220.
- 7 Kadivar, Mohsen: *Siyasat nameh-ye Khorasani*. Teheran: Kavir, 2006, s. 16-17.
- 8 En storayatollah som bevärdigats med positionen *marja-e taqlid* kan närmast beskrivas som ett religiöst rättesnöre för troende shiamuslimer. Dessa kan själva välja någon av dessa storayatollor att följa.
- 9 Gharavi Tabrizi, Mirza Ali: *al-Tanqih fi sharhi al-Urwatol wuthqa. al-Ijtihad wa al-taqlid, taqrirat abhiith ayatollah seyyed Abulqasim Mousavi al-Khoi*, 3:e uppl. Qom: Dar al-hadi lil matboat, 1992, s. 419.
- 10 Hakim Tabatabai, Seyyed Mohsen: *Nahj al-fiqaha*. Qom: Entesharat 22 Bahman, 1992, s. 299-300.
- 11 Khoi, Seyyed Abolqasem: *Sirat al-nijat fi ajoba al-istiftaat, maa taliqat Mirza Shejk Javad al-Tabrizi*, del. I. Teheran: Salman al-Farsi, 1998, s. 10.
- 12 Aaraki, Mohammad Ali: *al-Makasib al-muharrama*. Qom: Moasseseh rah-e haqq, 1995, s. 93-94.
- 13 Fazlhashemi, 2011, s. 242.

- 14 Montazeri, Hussein Ali: *Hokumat-e dini va hoquq-e ensan*, 2:a uppl. Teheran: Sarai, 2009, s. 12-13.
- 15 Montazeri, Hussein Ali: *Eslam din-e fetrat*, 3:e uppl. Teheran: Vasef, 2008, s. 595.
- 16 Ibid., s. 593.
- 17 Ibid., s. 604.
- 18 Montazeri, 2009, s. 24-25.
- 19 Koranen 2:256, 88:22.
- 20 Montazeri, 2009, s. 36-39.
- 21 Montazeri, Hussein Ali: U.Å. *Khaterat U.O.*, vol. 1-2. (Boken finns som internetupplaga på följande hemsida: <http://www.amontazeri.com/farsi/frame10.asp>), s. 457.
- 22 Kadivar, Mohsen: *Haqq un-nas. Eslam va hoquq-e bashar*. Teheran: Kavir, 2008, s. 18-24.
- 23 Mousavi al-Khomeini, Ruhollah: *Sahife-ye noor*. Vol. 20-21, Teheran; Markaz-e madarek-e farhangi-ye enqelab-e eslami, 1987, s. 98.
- 24 Termen ortopraxi används som samlingsbegrepp för de rituella handlingar som de troende är skyldiga att genomföra i enlighet med respektive religiös lära och dess traditioner. I islam omfattar begreppet exempelvis sådana handlingar som de dagliga tidebönerna, fastan, vallfärden till Mekka.
- 25 Ibid., s. 170.
- 26 Fazlhashemi, 2011, s. 288.
- 27 Kadivar, 2008, s. 28-29.
- 28 Ibid., s. 30-31.

