

THE JOURNAL OF BAHÁ'Í STUDIES

La Revue des études bahá'íes/La Revista de estudios bahá'ís

Volume 35, number 3

Fall 2025



A Publication of the Association for Bahá'í Studies—North America

THE JOURNAL OF BAHÁ'Í STUDIES

LA REVUE DES ÉTUDES BAHÁ'ÍES/LA REVISTA DE ESTUDIOS BAHÁ'ÍS

Volume 35 Number 3 Fall 2025

Contents

- 3 MICHAEL SABET From the Editor's Desk
- 5 You might also like to read...
- 7 SELVI ADAIKKALAM-ZABIHI, MARIAM ASHTIANI, MICHAEL KARLBERG,
MOJGAN SAMI, NEGIN TOOSI Aspirational Trends in Social Science
Methodology
- 45 FARZAM ARBAB La vie intellectuelle de la communauté bahá'íe
- 59 PIERRE-YVES MOCQUAIS Un défi lancé à la communauté bahá'íe: Quelques
commentaires autour du texte de Farzam Arbab, « La vie intellectuelle de la
communauté bahá'íe »

Book Reviews

- 85 *True Reconciliation: How to Be a Force for Change and Reconciling
History: A Story of Canada*, by Jody Wilson-Raybould and Roshan Danesh,
reviewed by PATRICIA VERGE

Poem

- 6 CAITLIN CASTELAZ With Robert Hayden in the Archives

90 Biographical Notes

Cover

- RAYMOND HUDSON "Ten Roses of Shiraz." Woodblock print with collage and
watercolor. 9.25" by 6.25".

THE JOURNAL OF BAHÁ'Í STUDIES

LA REVUE DES ÉTUDES BAHÁ'ÍES/LA REVISTA DE ESTUDIOS BAHÁ'ÍS

Volume 35 Number 3 Fall 2025

Publications Mail
Registration No. 09448

EDITOR Michael Sabet

POETRY EDITOR Peter E. Murphy

EDITORIAL COORDINATOR Nilufar Gordon

EDITORIAL COMMITTEE Vesal Dini, Lisa Dufraimont, Nilufar Gordon, Pierre-Yves

Mocquais, Lev Rickards, Andrea Robinson, Michael Sabet

French translation: Louise Mailhot, Lyne-Andrée Mathieu

Spanish translation: Parviz Shahidinejad

The Journal of Bahá'í Studies (USPS #013-468) is published by the Association for Bahá'í Studies–North America. The views expressed in this Journal are those of the authors and do not necessarily represent the opinions of the Editorial Board or Executive Committee of the Association for Bahá'í Studies, or authoritative explications of Bahá'í teachings.

Periodicals postage paid at Champlain, NY, and additional mailing offices.

Address changes should be sent to abs-na@bahaistudies.ca.

Articles in *The Journal of Bahá'í Studies* are available on EBSCO Publishing's aggregated database. This journal is abstracted in *Science of Religion Abstracts*, *Religion Index One: Periodicals*, *Index Islamicus*, and *Index to Book Reviews in Religion*, and catalogued at American Theological Library Association and the Institut de L'Information Scientifique et Technique.

Annual subscription fees (in Canadian funds):

Individual subscriptions: Canada \$80; United States: \$90; International: \$100.

Institutional subscriptions: \$100.

Single copies: \$20/issue.

Details available at journal.bahaistudies.ca/online/subscribe

Free electronic format available at journal.bahaistudies.ca

Correspondence regarding subscriptions should be addressed to Association for Bahá'í Studies, 34 Copernicus Street, Ottawa, Ontario K1N 7K4 Canada.

E-mail: abs-na@bahaistudies.ca. Tel.: 613-233-1903.

Address editorial correspondence to editor@bahaistudies.ca.

Printed in Canada on recycled paper.

ISSN 0838-0430 (print)
ISSN 2563-755X (online)

© Association for Bahá'í Studies 2025. All rights reserved.

Many articles published in *The Journal of Bahá'í Studies* allude to the institutions and central figures of the Bahá'í Faith; as an aid for those unfamiliar with the Bahá'í Faith, we include here a succinct summary excerpted from <http://www.bahai.org/beliefs/bahauallah-covenant/>. The reader may also find it helpful to visit the official web site for the worldwide Bahá'í community (www.bahai.org) available in several languages. For article submission guidelines, please visit journal.bahaistudies.ca/online/about/submissions/.

ABOUT THE BAHÁ'Í FAITH

The Bahá'í Faith, its followers believe, is “divine in origin, all-embracing in scope, broad in its outlook, scientific in its method, humanitarian in its principles and dynamic in the influence it exerts on the hearts and minds of men.” The mission of the Bahá'í Faith is “to proclaim that religious truth is not absolute but relative, that Divine Revelation is continuous and progressive, that the Founders of all past religions, though different in the non-essential aspects of their teachings, ‘abide in the same Tabernacle, soar in the same heaven, are seated upon the same throne, utter the same speech and proclaim the same Faith’” (Shoghi Effendi).

The Bahá'í Faith began with the mission entrusted by God to two Divine Messengers—the Báb and Bahá'u'lláh. Today, the distinctive unity of the Faith They founded stems from explicit instructions given by Bahá'u'lláh that have assured the continuity of guidance following His passing. This line of succession, referred to as the Covenant, went from Bahá'u'lláh to His Son 'Abdu'l-Bahá, and then from 'Abdu'l-Bahá to His grandson, Shoghi Effendi, and the Universal House of Justice, ordained by Bahá'u'lláh. A Bahá'í accepts the divine authority of the Báb and Bahá'u'lláh and of these appointed successors.

The Báb (1819-1850) is the Herald of the Bahá'í Faith. In the middle of the 19th century, He announced that He was the bearer of a message destined to transform humanity's spiritual life. His mission was to prepare the way for the coming of a second Messenger from God, greater than Himself, who would usher in an age of peace and justice.

Bahá'u'lláh (1817-1892)—the “Glory of God”—is the Promised One foretold by the Báb and all of the Divine Messengers of the past. Bahá'u'lláh delivered a new Revelation from God to humanity. Thousands of verses, letters and books flowed from His pen. In His Writings, He outlined a framework for the development of a global civilization which takes into account both the spiritual and material dimensions of human life. For this, He endured torture and forty years of imprisonment and exile.

In His will, Bahá'u'lláh appointed His eldest son, 'Abdu'l-Bahá (1844-1921), as the authorized interpreter of His teachings and Head of the Faith. Throughout the East and West, 'Abdu'l-Bahá became known as an ambassador of peace, an exemplary human being, and the leading exponent of a new Faith.

Appointed Guardian of the Bahá'í Faith by 'Abdu'l-Bahá, His eldest grandson, Shoghi Effendi (1897-1957), spent 36 years systematically nurturing the development, deepening the understanding, and strengthening the unity of the Bahá'í community, as it increasingly grew to reflect the diversity of the entire human race.

The development of the Bahá'í Faith worldwide is today guided by the Universal House of Justice (established in 1963). In His book of laws, Bahá'u'lláh instructed the Universal House of Justice to exert a positive influence on the welfare of humankind, promote education, peace and global prosperity, and safeguard human honor and the position of religion.

From the Editor's Desk

MICHAEL SABET

In his well-loved poem “Sea-Fever,” John Masefield asks only for “a tall ship and a star to steer her by.” A star may suffice for a poet, but a navigator might also wish for a chart.

Twelve years ago, the Association for Bahá'í Studies was given such a chart in the 24 July 2013 letter of the Universal House of Justice to the National Spiritual Assembly of the Bahá'ís of Canada. But it has had its stars as well—touchstones to help those working within the spaces of the Association keep their course true. One of the brightest of these has undoubtedly been the late Dr. Farzam Arbab's “Intellectual Life of the Bahá'í Community,” published in the *Journal of Bahá'í Studies* in 2016. Based on his address to the Association's 2016 conference, this seminal paper calls for the Bahá'í community to consider the intellectual contribution it must make to the prevalent discourses of society in light of the magnitude of the change Bahá'u'lláh calls for in the conditions of humanity. Such a change cannot be effected, Arbab contends, by merely pointing out flawed behaviors or defective structures in the wider world; we must learn to extend our “careful and rational analysis” to “include the intellectual foundations of the present

order—at least the intellectual foundations of social, economic, and political thought, and, let me be so bold as to say, the intellectual foundations of culture” (14).

In “Aspirational Trends in Social Science Methodologies,” collaborators Selvi Adaikkalam Zabihi, Mariam Ashtiani, Michael Karlberg, Mojgan Sami, and Negin Toosi take up this challenge with respect to a portion of those intellectual foundations that sometimes escapes our notice, yet is specifically highlighted by the Universal House of Justice's 2013 message: methodology, the approach in a given discipline to the generation and application of knowledge.¹ In the development of the social sciences, decisions about methodology—about how to generate valid knowledge—were necessary in order to set the discipline on a systematic footing; yet some of those decisions limited the social sciences' capacity to address the needs of humanity. As the authors put it:

1 “At the heart of most disciplines of human knowledge is a degree of consensus about methodology—an understanding of methods and how to use them appropriately to systematically investigate reality to achieve reliable results and sound conclusions” (27 July 2013 Message). For a discussion of the Association's approaches to considering the question of methodology, see Executive Committee of the Association for Bahá'í Studies—North America, “Ten Year Retrospective, 24 July 2023” (*Journal of Bahá'í Studies*, vol. 33, no. 1-2, 2023 p. 30).

the need for the social sciences to mature has taken on existential significance in the twenty-first century. Many social scientists, alongside thoughtful people everywhere, recognize that modern civilization is on an untenable trajectory. How can the social sciences contribute to the construction of more just, peaceful, and ecologically viable social forms? What does it mean for social science methodologies to mature toward this end? How can we contribute to the evolving discourse on methodology in ways that enable the social sciences to better serve the needs of humanity? (10)

As social scientists working within a range of fields, the authors thoughtfully explore some of the “aspirational trends” in social science methodology that appear capable of addressing these questions to some degree. Far from a purely theoretical discussion, the paper will prove an eminently practical resource for those entering, or currently working within, this vital area: at its core, it addresses the question of “how can those who are entering the social sciences make thoughtful choices about methodology that enable them to contribute to the betterment of the world through research practice in their fields?” (10).

As a complement to this new research, this issue also features Arbab's original paper in a new French translation, “La vie intellectuelle de la communauté bahá'ie.” The *Journal* aspires

to be of service to the linguistically diverse North American community, and welcomes submissions in French and Spanish as well as English.

To that end, we are very pleased to present Pierre-Yves Mocquais' “Un défi lancé à la communauté bahá'ie – Quelques commentaires autour du texte de Farzam Arbab, “La vie intellectuelle de la communauté bahá'ie.” Mocquais not only incisively demonstrates the ongoing relevance of Arbab's analysis, but uses trends in continental philosophy to demonstrate that the limitations in the current foundations of thought, far from confined to any particular cultural context, are universal.

The delicate artwork by Ray Hudson featured on the cover of this issue of the *Journal* commemorates the legacy of the ten women martyred in 1983: Mona Mahmoudnejad, 17, student; Shahin (Shirin) Dalvand, 25, sociologist; Ezzat-Janami Eshraghi, 57, homemaker; Roya Eshraghi, 23, veterinary student; Zarrin Moghimi-Abyaneh, 28, poet; Mahshid Niroumand, 28, physicist; Simin Saberi, 25, administrative clerk; Tahereh Arjomandi Siyavushi, 32, nurse; Akhtar Thabit (Sabet), 25, nurse; Nosrat Ghufrani Yaldaie, 46, teacher and administrator.

Three years earlier, celebrated Bahá'í poet and educator, Robert Hayden, had passed away in Ann Arbor, Michigan. Caitlin Castelaz's poem dedicated to his memory subtly delivers the message of fundamental oneness, central to the Faith's teachings, that captured Hayden's heart.

You might also like to read...

As a service to our readers, we are including links to articles and books related to the subjects presented in this issue. Articles previously published in the *Journal* are available for free on our website.

THE INTELLECTUAL LIFE OF THE BAHÁ'Í COMMUNITY

by *Farzam Arbab*

[doi.org/10.31581/jbs-27.4.2\(2016\)](https://doi.org/10.31581/jbs-27.4.2(2016))

Edited transcript of the 34th Hasan M. Balyuzi Memorial Lecture, delivered at the 2016 annual conference of the Association for Bahá'í Studies, in Montreal, Quebec.

HUMAN KNOWLEDGE AND THE ADVANCEMENT OF SOCIETY

by *Hoda Mahmoudi*

[doi.org/10.31581/jbs-22.1-4.3\(2012\)](https://doi.org/10.31581/jbs-22.1-4.3(2012))

Human knowledge is the means toward realizing a global civilization as envisaged by Bahá'u'lláh. This paper examines the concept of knowledge and its treatment in the Bahá'í texts followed by an exploration of certain themes specified in the current Five Year Plan as brought forward and promulgated by the Universal House of Justice. These themes focus the worldwide Bahá'í community's consultation, reflection, and its efforts towards actions which exercise knowledge in constructing a better world. The paper also explores

the individual's adoption of an unassuming learning mode in response to applying acquired spiritual and secular knowledge to the complex and enduring process of civilization building.

THE OPENING OF THE ACADEMIC MIND: THE CHALLENGES FACING A CULTURE IN CRISIS

by *Suheil Bushrui*

[doi.org/10.31581/jbs-14.1-2.281\(2004\)](https://doi.org/10.31581/jbs-14.1-2.281(2004))

This essay offers a perspective on the state of the academy. It attempts to address reforms essential to the progress and development of society: retrieving the central place of teaching in the curriculum, inculcating humility in place of intellectual arrogance, protecting the academy against the intrusion of corporate and political agendas, abrogating the law of “publish or perish,” and finally, widening the intellectual and spiritual horizon of students by introducing them to the noble monuments of classical culture and to that “universal and unanimous tradition” represented in the spiritual heritage of the human race. two viewpoints—evolution and divine creation—that other thinkers have deemed irremediably in conflict.

With Robert Hayden in the Archives

CAITLIN CASTELAZ

We were like guests invited after dinner
as we crept into a room pilgrims
had lately vacated. I left my shoes
outside the door. I was nothing
but dust. You, dust, I suppose.
Bound in glass, our grandfather's boots
and the memory of dust. Earthly
remnants beheld as through refracting tears.
In the fire I was aflame. I laid down
everything I carried and felt afraid
to walk away. I said: make the path wide.
You said: you'll walk alone. What binds us?
Eating with the same mouth? Walking
with the same feet? Glory. Glory.

Aspirational Trends in Social Science Methodology

SELVI ADAIKKALAM ZABIHI,
MARIAM ASHTIANI,
MICHAEL KARLBERG,
MOJGAN SAMI,
NEGIN TOOSI

Abstract

How can we contribute to the evolving discourse on methodology in ways that enable the social sciences to better serve the needs of humanity? How can we help those who are entering the social sciences make thoughtful choices about methodology that enable them to contribute to the betterment of the world? With these questions in mind, this paper examines six underlying trends in methodological discourse and practice that might portend a gradual maturation of the social sciences. Awareness of these trends can inform our contributions to the discourse on methodology as well as our methodological choices.

Résumé

Comment peut-on contribuer au discours sur la méthodologie, lequel évolue constamment, de façon à permettre aux sciences sociales de mieux répondre aux besoins de l'humanité? Comment peut-on aider ceux et celles qui choisissent les sciences sociales à faire, en matière de méthodologie, des choix réfléchis qui leur permettraient de contribuer à l'amélioration du monde? C'est dans cette optique que les

auteurs examinent six tendances à long terme dans le discours et la pratique liés à la méthodologie, lesquelles pourraient présager une maturation progressive des sciences sociales. Prendre conscience de ces tendances peut éclairer nos contributions au discours sur la méthodologie de même que nos choix dans ce domaine.

Resumen

Como podemos contribuir al progresivo discurso sobre la metodología de maneras que capacitan a las ciencias sociales a que sirvan mejor las necesidades de la humanidad? Como podemos ayudar a aquellos que ingresan a las ciencias sociales a que tomen decisiones bien pensadas acerca de las opciones relacionadas a la metodología que les capacita a contribuir al mejoramiento del mundo? Teniendo estas preguntas en la mente, este artículo examina seis tendencias subyacentes en el discurso y la práctica metodológicos que podrían presagiar una gradual maduración de las ciencias sociales. Conocimiento de estas tendencias puede informar nuestras contribuciones al discurso sobre la metodología así como nuestras opciones metodológicas.

INTRODUCTION

People have been generating knowledge about physical and social aspects of reality for millennia. In recent centuries, such efforts have led to remarkable advances in the natural sciences, driven in part by a discourse centered on the question: What are the most effective methods for generating knowledge about the natural world? Though this discourse continues to evolve, it has reached a relatively mature state, yielding a rich body of methodological

insight that has helped propel the natural sciences to remarkable heights, transforming life on this planet.

Alongside advances in the natural sciences, a growing number of scholars in the nineteenth century began approaching the generation of knowledge about social reality in increasingly systematic ways. Some of these social scientists attempted to apply methods developed in fields such as physics to the study of social phenomena—as exemplified by the use of the phrase “social physics” to describe the field of sociology when it first emerged.¹ Thus the idea that humans, and the societies they comprise, could be analyzed as scientific “objects” gained currency.

Though natural science methods were developed to study physical and biological phenomena that exist independent of human agency, social phenomena emerge through, and are continually being transformed by, human agency.² This includes the

agency of social scientists themselves. Awareness of this difference has increasingly enriched the discourse on social science methodology,³ as scholars grapple with questions and concerns that have no parallel in the natural sciences.

3 A comment is in order regarding the terms social sciences, methods, and methodology. The boundaries around what constitutes the social sciences remain contested. In this paper, we adopt a broad conception of the social sciences that encompasses systematic attempts to generate, apply, and diffuse knowledge about aspects of social reality. This includes, for instance, our own disciplinary fields of sociology, communications, psychology, international development studies, urban planning, and public health, as well as anthropology, political science, economics, education, history, and relevant interdisciplinary studies. Social science research methods are practices for collecting data. They range from the use of existing institutional data, to surveys, observation, experiments, ethnographic study and so on. A research methodology is the framework that connects the research question with the choice of methods and justifies their use. Broader methodological discourse has to do with principles, theories and philosophies related to the use of different methods; it deals, for example, with the relative strengths and weaknesses of different methods, their appropriate use, and the development of new methods. Methodology can also apply at a more conceptual level, having to do with assumptions about the appropriate unit of analysis in a study, or the types of causality being considered. Ultimately, methodological discourse reflects ontological, epistemological and axiological premises.

1 Auguste Comte, who is widely regarded as the founder of sociology, writes: “Social physics is that science which occupies itself with social phenomena, considered in the same light as astronomical, physical, chemical, and physiological phenomena, that is to say as being subject to natural and invariable laws, the discovery of which is the special object of its researchers” (qtd. in Iggers 434).

2 For an in-depth look at this distinction and its implications for the generation of knowledge, see Michael Karlberg, *Constructing Social Reality: An Inquiry into the Normative Foundations of Social Change*.

In the social sciences, methodologies modeled on the natural sciences are often called naturalist methodologies or positivist methodologies. They are often associated with quantitative methods that get at empirically observable behaviors and patterns, which are widely accepted and used among social scientists. They also tend to be associated with experimental methods. Accordingly, randomized controlled trials are often perceived as the gold standard in fields such as economics and experimental psychology that tend toward naturalistic methodologies. Such methods are often premised on the objective existence of social phenomena (i.e., a naturalistic ontology), on the search for universal laws governing social existence (i.e., a naturalistic epistemology), and on the value-neutral pursuit of knowledge about social reality (i.e., a naturalistic axiology).⁴ Historically, naïve forms of positivism also tended to assume that observations of phenomena can be made in ways that are free from theoretical or conceptual biases.

In contrast, a broad alternative to naturalist methodologies is often referred to as constructivist methodologies.⁵

4 Ontological assumptions pertain to the nature of being of the nature of existence. Epistemological assumptions pertain to the nature of knowledge and the means by which it can be generated. Axiological assumptions pertain to the values that inform human endeavors.

5 For a book-length discussion of the distinction between naturalist and constructivist methodologies, see Jonathan

Constructivism emerged from a growing recognition that all social phenomena arise through human agency, along with an effort to integrate insights from the humanities into the social sciences. Constructivist methodologies thus tend to regard social reality as socially constructed (i.e., a constructivist ontology) and knowledge as primarily contextual (i.e., a constructivist epistemology), and often critique existing social forms in relation to liberatory values (i.e., a constructivist axiology). Accordingly, constructivists often employ more qualitative methods that facilitate the study of interpretation and meaning.

The distinction between naturalist and constructivist methodologies is, of course, an ideal-type distinction, as Max Weber used this term.⁶ That is, the distinction abstracts two broad constellations of interrelated ideas and approaches from the exceedingly complex discourse on methodology and, in the process, it simplifies. Nonetheless, this widely recognized distinction helps orient people toward a set of methodological considerations that remain salient. Even though constructivist approaches are adopted, to varying degrees, by the majority of social scientists today, naturalistic approaches remain very influential, especially in social sciences connected to policy

Moses and Torbjorn Knutsen, *Ways of Knowing: Competing Methodologies in Social and Political Research*.

6 For book-length examination of this concept, see Susan Hekman, *Weber, the Ideal Type, and Contemporary Social Theory*.

making and other professional practices. This can be seen in the ongoing demand for, and prestige associated with, randomized controlled trials and related methods that are highly quantitative or experimental. Social scientists thus continue to grapple with these methodological questions and concerns, and with the ontological, epistemological, and axiological premises that underlie them.

Despite such developments, we believe the social sciences have not reached a level of maturation that parallels the maturation of the natural sciences.⁷ Moreover, the need for the social sciences to mature has taken on existential significance in the twenty-first century. Many social scientists, alongside thoughtful people everywhere, recognize that modern civilization is on an untenable trajectory. How can the social sciences contribute to the construction of more just, peaceful, and ecologically viable social forms? What does it mean for social science methodologies to mature toward this end? How can we contribute to the evolving discourse on methodology in ways that enable the social sciences to better serve the needs of humanity? And how can those who are entering the social sciences make thoughtful choices about methodology that enable them to contribute to the betterment of the world through research practice in their fields?

⁷ For a similar conclusion regarding the relative maturity of the social sciences, see Farzam Arbab, "Intellectual Life" 17.

With these questions in mind, the authors of this essay engaged in a shared reading of texts about methodology, collectively reflected on our interdisciplinary academic observations and practices, and fostered conversations with other social scientists—all in light of our understanding of the knowledge-generating practices of the Bahá'í community and its conceptual framework for social transformation. Through this collaborative interpretation (described in more detail below), we identified a set of evolving trends in methodological discourse and practice that might portend a maturation of the social sciences. Some of these trends are relatively advanced, while others are more nascent. We refer to these trends as (1) integrating diverse ways of knowing, (2) democratizing the generation of knowledge, (3) reconciling universal and contextual knowledge, (4) identifying and applying normative principles in research, (5) fostering discursive reflexivity, and (6) generating knowledge for social transformation.

This collaborative essay invites dialogue on the questions posed above and on the related aspirational trends that we perceive. Before proceeding, however, we feel the need to articulate some elements of the framework and approach that informed this project.

FRAMEWORK AND APPROACH

The worldwide Bahá'í community is working for social transformation toward peace, justice, and shared prosperity for all through multifaceted

efforts that include programs for the education and empowerment of individuals of different ages; community building at the grassroots; institutional capacity building; social action to address the social and material needs of communities; and engagement with the discourses of society. All of these efforts have advanced through learning in action: an organic process where action increases understanding, which then informs further action in an iterative way.

This iterative process is carried out by a diverse, far-flung community, operating within “an evolving conceptual framework, a matrix that organizes thought and gives shape to activities and which becomes more elaborate as experience accumulates” (The Universal House of Justice, 24 July 2013). Through this process, the community is learning how to apply spiritual principles—justice, unity in diversity, the unfettered search for truth, universal participation, and more—in context-specific ways, to construct new patterns of community life and the administrative structures to support them. The shared framework makes it possible for learning at the grassroots to contribute to and draw on a global process of learning, within which insights are distilled and disseminated by institutions and agencies created, in part, for this purpose.

Through this process, theory and practice advance hand in hand. Knowledge is derived from and ascertained through effective action and distilled through spaces for reflection

and deliberation that employ a consultative epistemology.⁸ Learning is thus approached in a purposeful manner that responds to the specific needs of communities and populations.

This mode of working for social change rests on the Bahá'í principle of the harmony of science and religion. This is partly an ontological statement: since science and religion both offer knowledge of reality, they must ultimately, in their truest forms, be mutually compatible. It is also an axiological imperative to harmonize science and religion in practice, which places demands on both of them. Science—including the social sciences—must be extricated from dogmatic materialism. Religion must conform to reason, be purified from superstition, and respect the integrity of the evolving processes by which science generates knowledge. Both must begin to function as complementary and overlapping systems of knowledge and practice that contribute to the advancement of civilization.⁹

8 For a discussion of consultative epistemology, see Todd Smith and Michael Karlberg, “Articulating a Consultative Epistemology: Toward a Reconciliation of Truth and Relativism,” *Journal of Bahá'í Studies* vol. 19 no. 1 (2009).

9 The relationship between science and religion, viewed as complementary and overlapping systems of knowledge and practice, is more complex than indicated by our brief comments above. For excellent sources on this topic, refer to Farzam Arbab, “An Inquiry into the Harmony of Science and Religion,” in *Religion and Public Discourse in an Age of*

The principle of harmony between science and religion is expressed in the practice of learning in action within an evolving conceptual framework (alluded to above) in multiple ways. The Bahá'í community is learning to draw on the insights of science (along with insights from divine revelation) and is also learning to become increasingly “scientific in its method,”¹⁰ as it seeks to systematically generate knowledge that will enable humanity to address the exigencies of the age. Among these are the existential crises that have arisen, in part, from the operation of the sciences, and the development of technologies, through processes that are unmoored from spiritual principles. In this context, it is important for Bahá'ís to reflect on social science methodologies in light of spiritual principle.¹¹

Transition: Reflections of Bahá'í Thought and Practice; Paul Lample, *Revelation and Social Reality: Learning to Translate What Is Written into Reality*; Todd Smith, “Science and Religion in Dynamic Interplay,” *Journal of Bahá'í Studies* vol. 29, no. 4 (2019).

10 Shoghi Effendi, *Statement to the Special United Nations Committee on Palestine* (1947).

11 Previous work on Bahá'í approaches to methodology have evaluated existing methods in fields such as history and Bahá'í studies. See, for instance, Moojan Momen, “Methodology in Bahá'í Studies,” *Bahá'í Studies Review* vol. 10 (2001); Sholeh A. Quinn, “Historical Methodology and the Development of Bahá'í Scholarship: Toward Dispelling a False Dichotomy,” *Bahá'í Studies Review* vol. 9 (1999); Will C. van den Hoonard,

However, our group is not presenting the Bahá'í framework for knowledge generation as a model to be copied in the social sciences. Rather, we ask whether useful insights might be gleaned from the former, with some relevance to the latter (and vice versa). In this regard, we see the evolution of social science methodologies as a process of maturation—though not a deterministic one—that over time can better equip social scientists to address the needs of society (even as the Bahá'í culture of learning is also maturing and becoming better equipped to contribute in complementary ways).

Our approach to methodology is thus exploratory, appreciative, and invitational. Rather than adopting an overly critical stance, we seek to discern the highest aspirations implicit in evolving methodological discourses and practices. We recognize that these aspirations are often overshadowed by other interests and preoccupations. Nonetheless, by identifying and

“Unfreezing the Frame: The Promise of Inductive Research in Bahá'í Studies,” *Bahá'í Studies Review* vol. 10 (2001). However, the past two decades have seen significant advances in how the worldwide Bahá'í community is engaged in both academic discourse and other social endeavors, and recent calls to more deeply explore foundational issues related to methodology have highlighted the value of the insights that could emerge from such an exploration. See Arbab, “Intellectual Life”; Universal House of Justice, Letter to the National Spiritual Assembly of the Bahá'ís of Canada (24 July 2013).

describing these aspirational trends, we hope to invite dialogue about them and thereby contribute to the further evolution of discourse and practice.

It should also be noted that we are not offering a literature review of the discourse on social science methodology. That discourse is too vast to review in the space of this essay. Rather, we focus on salient insights that emerged from a multi-year systematic process of consultative inquiry. This process arose from a series of annual seminars on methodology hosted by the Association for Bahá'í Studies, beginning in May 2019. From those seminars, a reading group formed to focus on methodology in the social sciences. Over the course of several years, we read and discussed texts on naturalism and constructivism, phronesis, critical realism, participatory action research, and other methodologies that will be alluded to below. We also engaged guests who had deep experience with some of these methodologies.

A subset of this reading group then wrote this essay. In writing it, we drew on insights generated through the aforementioned processes as well as from direct observations of methodological practices, debates, and trends in our respective fields. We also drew on insights gleaned from the knowledge-generating practices of the worldwide Bahá'í community. Once we had a substantive draft, we invited two dozen other social scientists to offer written comments, and then consult together about the content at a weekend seminar.

Through this approach, we came to identify the six aspirational trends in social science methodologies that are the focus of this essay, the first of which we now turn to.

INTEGRATING DIVERSE WAYS OF KNOWING

Traditionally, many social scientists have been trained in the dominant methods of their discipline (or sub-discipline) over the course of several intensive years of study, during which they develop the ability to apply specific methods in a “disciplined” manner. However, attention has not always been given to the deeper implications of the methodological framework at play. And these practices continue today, to varying degrees.

For instance, the unreflective adoption of dominant methods in a given field can constrain the range of examinable research questions. This contrasts with the aim of first identifying questions relevant to the betterment of society, and then determining what methodological frameworks are needed to investigate them. An unreflective approach to methods can also result in a lack of awareness regarding how the ways of knowing within one's discipline can be limited (which has both methodological and theoretical dimensions), as well as a lack of appreciation for other ways of knowing.

These problems are captured in the adage, “if all you have is a hammer, everything looks like a nail.” In the case of the social sciences, the hammer

requires years of training to master, and researchers might be evaluated by their peers primarily on their ability to wield it. The resulting lack of openness and reflexivity in social science practitioners has contributed to academic disciplines that tend to be siloed, competitive, and mutually critical. Though some progress is being made in this regard, as discussed below, the authors still witness these tendencies today. This perpetuates unnecessary fragmentation of the social sciences.¹²

The recent growth of multimethod research and interdisciplinary inquiry suggests a burgeoning awareness of the limitations and consequences of the patterns alluded to above.¹³ In

12 The fragmentation of the social sciences has been examined by many authors over the years. See, for instance, Robert Beam, "Fragmentation of Knowledge: An Obstacle to Its Full Utilization," in *The Optimum Utilization of Knowledge*; John Holmwood and Alexander Stewart, "Synthesis and Fragmentation in Social Theory: A Progressive Solution," *Sociological Theory* vol. 12, no. 1 (1994); John Scott, "Sociology and Its Others: Reflections on Disciplinary Specialisation and Fragmentation," *Sociological Research Online* vol. 10, no. 1 (2005). For a more general discussion of fragmentation across the sciences, the classic analysis of this problem is found in David Bohm, *Wholeness and the Implicate Order*.

13 For in-depth discussion of these limitations, and of the multimethod research and interdisciplinary inquiry that is arising in response, see John Brewer and Albert Hunter, *Foundations of Multimethod Research*; Gary Goertz, *Multimethod*

these trends, we discern an aspiration to overcome fragmented approaches to knowledge generation, driven in part by a recognition that the problems facing humanity are complex and multifaceted, and can only be addressed by drawing on diverse ways of knowing. Stated another way, we discern growing aspirations for triangulation and integration at both methodological and theoretical levels in the search for solutions to pressing social problems.

For instance, in the interdisciplinary research space of public health and urban planning, the question "What are the determinants of collective health and wellbeing?" cannot be answered using a single method, because of the variety of factors and the complex interrelationships between them that must be considered.¹⁴ When this complexity is ignored, access to safe shelter, for example, which is an important determinant of health, is often reduced to an economic or political problem. Policies that support "upgrading" informal settlements (slums) are often promoted as a pathway to improved health outcomes in urban settings.¹⁵ While structural improvements are imperative, a focus on rapid construction

Research, Causal Mechanisms, and Case Studies: An Integrated Approach.

14 See, for example, Mojgan Sami, "Healthy Planning in California."

15 Susan Mercado et al., "Urban Poverty: An Urgent Public Health Issue," *Journal of Urban Health* vol. 84; Ruth Turley et al., *Slum Upgrading Strategies and Their Effects on Health and Socio-Economic Outcomes: A Systematic Review.*

or renovation of housing can deprioritize issues such as access, equity, social capital, social cohesion, sustainability, and culturally appropriate design. However, when researchers and housing advocates employ multiple methods to understand the root causes of informal settlements and the needs of the community, the resulting insights honor the complex local realities that must be addressed to foster collective health and wellbeing over the long term. Such approaches often mix traditional quantitative data collection and analytical methods with participatory approaches.¹⁶ Similar mixed methods approaches are now being applied in research on other determinants of health, which include (but are not limited to) access to healthy food, income equality, access to quality healthcare, gender equality, access to quality education, environmental justice, and racial equity.

These types of interdisciplinary studies employ multiple methods and draw on multiple theoretical frameworks. Furthermore, they span the methodological divide between naturalism and constructivism, alluded to earlier in this paper. They do this by recognizing the interplay of empirically measurable features of social reality (such as objectively unequal health outcomes) with subjective interpretations of social reality (such as the way different populations experience access to housing and how this can harm their

relationship to the community and the local institutions, which can in turn exacerbate inequitable health outcomes).

The preceding discussion illustrates the growing interest in problem-driven (vs. method-driven or theory-driven) research. Researchers begin with a problem and let their understanding of the nature of the problem determine what ways of knowing are needed in the search for solutions. Indeed, entire centers of research are being founded on such an approach. For instance, the recently founded Institute for Energy Studies at one of the authors' universities brings together faculty from diverse social science and natural science backgrounds in a collaborative search for socially viable and environmentally sustainable energy solutions.¹⁷

Many of today's academic fields emerged as scholars from diverse disciplines came together around a shared domain of inquiry. This was the case, for instance, in communication studies (the field of one of this essay's authors). Scholars trained in sociology, political science, psychology, philosophy, linguistics, rhetoric, literary studies, and other disciplines came together to investigate the central role of communication across myriad social contexts. Over time, this multidisciplinary arrangement gave rise to the interdisciplinary field of communication studies, which, as a result of how it emerged, is inherently multi-methodological. Broadly similar patterns can be seen

16 Jason Corburn and Alice Sverdlik, "Slum Upgrading and Health Equity," *International Journal of Environmental Research and Public Health* vol. 14, no. 32.

17 See energy.wvu.edu for more information on this Institute.

in many other fields today, such as Africana studies, development studies, ethnic studies, and environmental studies.

Furthermore, with the emergence of easily searchable repositories of scholarly publications, it is becoming more common for scholars to learn of relevant research outside their disciplines, to draw insights from it and cite it, and in some cases to develop collaborative short-term research projects or long-term programs of research across disciplines.¹⁸

Across this range of efforts to bring together diverse ways of knowing, methodological inclusiveness can take different forms. For instance, a given field might value complementary methodological approaches, but not every research project in that field needs to employ multiple methods. Rather, some projects might employ one method to build upon or triangulate

studies employing other methods. Yet methodological inclusiveness can also mean integrating diverse approaches with complementary strengths within the same study.

For example, qualitative, interpretive research can help define categories or hypothesize relationships between phenomena. Quantitative studies can then ascertain the prevalence of, the patterns in, or the correlations between those phenomena. Further qualitative research can then deepen understanding of the patterns identified by exploring, for example, the pathways of possible causality. In addition, with the emergence of big data sets in many fields, quantitative methods are being used to identify initial patterns in the data, which can then be further explored with qualitative methods, and so on. Social scientists are realizing that instead of just having hammers, we have multiple tools across multiple toolboxes from which to choose those most suitable to the questions at hand.¹⁹ Indeed, as methodological approaches are combined, entirely new tools are developed to collect and analyze data.

18 In one interesting case, a prestigious journal simultaneously received two studies that had the same research questions and datasets but applied two different methods and arrived at similar results. Rather than accept only one of the papers, the journal viewed the two papers as a form of triangulation and encouraged the authors to collaborate on a multi-method co-authored version of the paper. See Claire Robertson et al., “Negativity Drives Online News Consumption,” *Nature: Human Behaviour* vol. 7. This case is described in more detail in [socialsciences.nature.com/posts/two-research-teams-submitted-the-same-paper-to-nature-you-won-t-believe-what-happens-next](https://www.nature.com/posts/two-research-teams-submitted-the-same-paper-to-nature-you-won-t-believe-what-happens-next).

19 See, for example, Charles Reichardt and Thomas Cook, *Research Design: Qualitative, Quantitative, and Mixed Methods Approaches*, 6th ed. Though this entire book addresses the relationship between research questions and choice of methods, chapter 1 (“The Selection of a Research Approach”), chapter 7 (“Research Questions and Hypotheses”), and chapter 10 (“Mixed Methods Procedures”) are most directly relevant to the discussion at hand.

However, the aspirational trend identified above remains, to some extent, at the margins of social science research. Several factors likely play a role in this. These include long-established academic norms regarding how research is conducted; the amount of time needed for researchers to become conversant with multiple methodologies; the relative absence of institutional investments, incentives, and support mechanisms; ongoing biases in peer-review and publishing processes; and an inherited status hierarchy that tends to favor naturalistic methodologies (such as those often employed in economics) over more constructivist methodologies (such as those often employed in anthropology).

Having identified the aspiration toward integrating diverse ways of knowing, it is important to acknowledge that disciplinary training remains valuable. Diverse ways of knowing require it. Furthermore, everyone cannot do everything. The question is not whether disciplinary training is valuable, but how scholars can build their capacity to work across both theoretical and methodological differences, and how complementary ways of knowing can best contribute to the betterment of humanity.

It is in this context that we discern the aspirational trend discussed above. The ontology implicit in this aspiration is that social reality is composed of complex multifaceted phenomena that are constructed through human agency, even as those phenomena manifest, in discernible patterns, underlying truths

about human existence. The epistemology implicit in this aspiration is that our understanding of these complex multifaceted phenomena can become broader and deeper by integrating diverse ways of knowing. And the axiology implicit in this aspiration is that social scientific inquiry should arise from, and be guided by, the purpose of contributing to the betterment of humanity.

These ontological, epistemological, and axiological aspirations beckon us to move beyond the false dichotomy of viewing social phenomena either as objectively existent and subject to universal laws (and thus amenable to naturalistic methodologies) or as subjectively constructed and inherently laden with context-dependent meaning (and thus requiring constructivist methodologies). This is a theme we will return to later in this essay. In the meantime, suffice it to say that social reality cannot be adequately understood through any single way of knowing, such as a purely naturalist or purely constructivist methodology. As with the particle-wave duality in physics, the principle of complementarity applies. In the social domain, this entails the need for many ways of knowing.

From a Bahá'í perspective, this implies the need for a consultative relationship between social scientists who are generating insights within different methodological (and theoretical) frameworks—a theme that has been explored in prior work.²⁰ Though a re-

20 See Todd Smith, "The Relativity

view of this work is beyond the scope of the current essay, it is important to note that this consultative relationship has spiritual dimensions, which the Bahá'í community has been consciously learning about. For instance, consultative inquiry requires an effort to quiet the ego and adopt a posture of humility, to cultivate collaborative rather than competitive relationships, and to foster an appreciative and mutually encouraging rather than an excessively critical stance and tone.

Furthermore, from a Bahá'í perspective, the aspiration to integrate diverse ways of knowing into a consultative framework leads naturally toward a recognition of the wealth of both tacit and explicit knowledge that already exists within the diverse populations of the world, along with the latent capacity of people from all populations to become active partners with social scientists (who must also be drawn from all populations) in the search for solutions to the problems facing humanity.

DEMOCRATIZING THE GENERATION OF KNOWLEDGE

The effort to understand social reality, while at the same time contributing to its construction, is an undertaking that belongs to, and requires the

participation of, all people, regardless of their background. The social sciences contribute to this undertaking in systematized and specialized ways, having developed distinct ways of knowing, specialized languages and training, and spaces for discourse. Societies support such efforts by organizing institutions and providing funding streams, and these arrangements have been very productive. But these mechanisms and arrangements have been shaped to some extent by expressions of ego, elitism, and other social forces that have distanced the social scientific enterprise from the populations it should ideally be serving. The set of problems this has given rise to are captured in the metaphor of “the ivory tower.”

Historically, these problems have included the following: Many researchers have been socially distant from the populations they would ideally be serving and thus have failed to draw upon the tacit or explicit knowledge that already exists in such populations; researchers often come from segments of the population that do not represent the full diversity of human insight and experience, and research has often been conducted on equally narrow segments of the population; research questions have often been determined by the preoccupations of researchers (and funding sources), rather than arising from the legitimate aspirations and concerns of the wider population; and the general public has often faced barriers to accessing research results, which may be couched in arcane vocabulary, hidden behind paywalls, or

of Social Construction: Towards a Consultative Approach to Understanding Health, Illness, and Disease”; Todd Smith and Michael Karlberg, “Articulating a Consultative Epistemology: Toward a Reconciliation of Truth and Relativism”; Karlberg, *Constructing Social Reality*.

accessible only to those who are fluent in specific languages.²¹

These problems persist, and they alienate people who are not social scientists on multiple levels. Such people may not see themselves as protagonists in knowledge-generating processes around social reality, as “ownership” of such processes is often presumed to lie with social scientists and capacities for participation in these processes are not adequately cultivated in the wider population. Hierarchical power relationships can thus emerge between researchers and research “subjects.” Populations often do not recognize themselves in the ways they are represented by social scientists; they may not see their lives and concerns reflected in the topics under investigation; and they obtain no benefit from the knowledge that is accrued, if they can even access it. This contributes to a sense of distrust toward social scientific knowledge claims.

21 For discussions of these themes see, for example, Lila Abu-Lughod, *Writing Against Culture*; Julian Go, *Postcolonial Thought and Social Theory*; Joseph Henrich, Steven Heine, and Ara Norenzayan., “The Weirdest People in the World?,” *Behavioral and Brain Sciences* vol. 33, no. 2–3; Donatella Della Porta and Michael Keating, eds., *Approaches and Methodologies in the Social Sciences*; Michael Burawoy, “For Public Sociology,” *American Sociological Review* vol. 70, no. 1; Richard Wallen, “Taking on Commercial Scholarly Journals: Reflections on the ‘Open Access’ Movement,” *Journal of Academic Ethics* vol. 2.

Not all of these problems can be addressed at the level of methodology. However, we discern an aspirational trend in methodology that responds to these problems; we describe it as democratizing the systematic generation of knowledge.²²

Before elaborating this trend, a note is warranted. While recognizing the essential role the peoples of the world must play in the systematic generation of knowledge, it is important not to romanticize their existing capabilities in this regard, or to assume that everyone can or should be doing the same things. Latent capacities need to be fostered and developed across every population, so that all of humanity can participate, every individual according to their talents and interests. Furthermore, it is important to recognize the value of certain forms of specialization, such as social scientific training, within the broader enterprise of knowledge generation. The question is not whether there is a role for specialization, but how it interacts with broader processes of capacity-building and social transformation.

22 A note is in order about our use of the word “democratizing” due to the prevailing political connotations of the word. The word democracy comes from the Greek *demokratia*, which combines the words *δημος*, or *demos*, meaning people, and *κράτος*, or *kratos*, meaning power. In this sense, we are not alluding to contemporary systems of governance. Rather, we are alluding to methodologies that seek to release the power, or raise the capacity, of all people to contribute to the generation of knowledge.

Furthermore, it would be easy to conclude that the problems we now associate with the “ivory tower” metaphor result solely from the consciously self-interested actions of power-seeking elites wanting to monopolize the control of knowledge. Such concerns are not without merit. But it is also important to recognize that, historically, literacy has not always been universally possible, schooling has been costly, and access to specialized forms of education has been limited. Undeniably, some of the barriers to education have been based on bias and bigotry, and have discriminated against broad swathes of humanity whose latent capacities were ignored. All of this, and many other historical conditions and forces, factored into the early development of the social sciences and the institutions that housed them.²³

Today, we discern growing aspirations to move towards more inclusive, equitable, participatory, and democratic structures and processes in every domain of social existence (some countertrends notwithstanding). These movements have their parallel in many academic structures and processes, such as how decisions are made in academic institutions, how academics are educated and trained, and how social

scientific knowledge is reviewed, refined, published, and shared (again, some countertrends notwithstanding). In the latter context, these movements have also been shaping, to some degree, the methodological discourse and practice of social scientists. Moreover, such movements go beyond how data is collected and analyzed or which concepts and theories gain prominence. They encompass a rethinking of the distinction between “researchers” and “researched,” as well as “expert” and “lay person,” and of their respective roles in formulating research priorities and questions. They also include a reconsideration of the underlying nature of data collection and analysis. In the process, they seek to address problematic power relations, tendencies toward othering, and extractive relationships between researchers and researched.

One family of methodological approaches that illustrate this aspirational trend are those that seek to expand the circle of those participating in the research process beyond formally trained social scientists, and to perform research as a type of social action. These include Participatory Action Research (PAR), Community Action Research (CAR), Community-Based Participatory Research (CBPR), Feminist Participatory Action Research (FPAR), Youth Participatory Action Research (YPAR), Participatory Rural Appraisal (PRA), Participatory Learning and Action (PLA), and other related approaches with different inflections. All of these approaches seek to expand participation in the research

23 It is beyond the scope of this essay to attempt to catalog all of the historical conditions and forces that shaped the development of the modern social sciences. Among them are many forms of oppression and exploitation that deprived this developmental process of the contributions of entire populations.

process; build capacities for collaborative modes of systematic inquiry; enact research as a form of collective social action; and extend the generation, diffusion, and application of knowledge beyond the academy.²⁴

For example, in response to a deepening economic crisis and growing food insecurity in Central Appalachia, the Food Justice Lab at West Virginia University has collaborated, for more than a decade, with an emergent coalition of farmers, social service workers, nutritionists, doctors, state administrators, elected officials, food pantry directors, and citizen advocates working to advance food justice in the region through community-based participatory research. The Lab describes its role as one of accompaniment within this collective process of generating and applying knowledge for social change. To date, this process has advanced through three interrelated multi-year cycles of learning through action and reflection. Throughout this process, a humble, open, collaborative posture was adopted; a long-term set of relationships was fostered; and systematic action-research methods were employed, as participants learned how to

co-create pedagogical and organizing tools to empower local communities as protagonists of food system change.²⁵ Other studies have employed participatory action research methodologies to democratize the generation of knowledge about a wide range of pressing social concerns, from the development of more equitable and effective educational systems to the social and economic empowerment of racially marginalized communities.²⁶

Another related movement in methodology has been to center Indigenous ways of knowing and related knowledge-generating social processes.²⁷ Indigenous research methods are grounded in Indigenous worldviews and values, and they tend to prioritize community collaboration, cultural relevance, self-determination, and

24 See, for example, Karen Hacker, *Community-Based Participatory Research*; Robin McTaggart, "Principles of Participatory Action Research," *Adult Education Quarterly* vol. 41, no. 3; Nina Wallerstein et al., "Shared Participatory Research Principles and Methodologies: Perspectives from the USA and Brazil – 45 Years after Paulo Freire's 'Pedagogy of the Oppressed'," *Open Societies* vol. 7, no. 2.

25 Bradley Wilson and Joshua Lohnes, "Food Justice Accompaniment Research: Theory and Social Praxis in West Virginia," *Frontiers in Sustainable Food Systems* vol. 7.

26 See, for example, Elizabeth Drame and Decoteau Irby, eds., *Black Participatory Research*; Huma Kidwai et al., eds., *Participatory Action Research and Educational Development*.

27 See, for example, Norman Denzin, Yvonna Lincoln, and Linda Tuhiwai Smith, *Handbook of Critical and Indigenous Methodologies*; Elizabeth Sumida Huaman and Nathan Douglas Martin, eds., *Indigenous Knowledge Systems and Research Methodologies: Local Solutions and Global Opportunities*; Linda Tuhiwai Smith, *Decolonizing Methodologies: Research and Indigenous Peoples*.

the well-being of Indigenous peoples. They emphasize ethical considerations such as respectful engagement with Indigenous knowledge. And they share a commitment to decolonization and challenging dominant research paradigms that have historically marginalized Indigenous communities.

For example, a number of Pacific Island nations share the Indigenous concept of talanoa, which refers to a culturally distinct mode of conversation and storytelling used to strengthen relationships, share ideas, gather information, and resolve problems. Based on this practice, talanoa research methodology has emerged as a prominent Indigenous framework in parts of the Pacific.²⁸ One recent study employed this methodology to assess the impact of Temporary Labour Mobility Programmes initiated by New Zealand and Australia to meet domestic labor needs by offering temporary work to people from low-income Pacific Island nations. In theory, such programs are also intended to contribute, reciprocally, to the economic needs of migrant workers and to economic development in those workers' home countries. This study engaged workers from Samoa through talanoa conversations about their experiences with these programs. These conversations revealed how limited the reciprocal contributions of the programs were, and offered nuanced

28 Timote Vaioleti, "Talanoa: Differentiating the Talanoa Research Methodology from Phenomenology, Narrative, Kaupapa Maori and Feminist Methodologies," *Te Reo* vol. 56/57.

insights into how such programs could become more effective in this regard.²⁹ Other studies have employed talanoa methodologies to examine a wide range of phenomena—from understanding culturally distinct forms of political commentary³⁰ to assessing the efficacy of programs intended to foster culturally meaningful family well-being outcomes in the health, education, economic, cultural, and leadership domains.³¹

Across these democratizing movements, efforts are often made to deconstruct the role of the "expert" and to foster capacity for knowledge production across lay communities, toward ends that are increasingly determined by such communities. Such approaches raise questions about the role of specialized social scientific training; about how social scientists might best collaborate as equal partners with those from the wider community; about how humility can be fostered among social

29 Stephanie Perkiss et al., "Exploring Accountability of Australia and New Zealand's Temporary Labour Mobility Programmes in Samoa Using a Talanoa Approach," *Accounting, Auditing & Accountability Journal* vol. 35, no. 4.

30 Wilsoni Hereniko, "Clowning as Political Commentary: Polynesia, Then and Now," *The Contemporary Pacific* vol. 6, no. 1.

31 Debbie Sorensen Seini Jensen, and Wilmason Jensens, "Whānau Ora and Talanoa: Generating and Using Knowledge to Achieve Pacific Family Wellbeing and Prosperity Outcomes," *Pacific Health Dialog* vol. 21, no. 4.

scientists in this regard; and about how to foster the capacity of communities to become meaningful partners in the systematic generation of knowledge.

Though these democratizing aspirations can now be discerned in the social sciences, they have been met with resistance from some conventionally trained social scientists. In addition, structural obstacles exist at the level of research funding, publishing, tenure and promotion, and so forth. For instance, research of the kind alluded to above often takes longer than traditional research, so it does not fit easily with grant-funding cycles or academic review timelines. In addition, its value is not always recognized by those who are funding or reviewing research—or those who are hiring young scholars interested in such approaches. Furthermore, traditional peer-reviewed journals, which have historically been hidden behind paywalls, are ill-suited for the dissemination of such knowledge within the communities that generate it. As a result, the authors have observed that democratizing methodologies still tend to be marginalized, or inadequately supported, in many academic settings.

The growing experience of the Bahá'í community, and the culture of learning it has developed, is coherent with the broad aspirations discussed above. It is also a source of possible insights regarding the future potential of these trends, even while bearing in mind that its context is distinct. For instance, the Bahá'í community is learning a great deal about how to

raise capacity among participants—capacity for generating, diffusing, and applying knowledge within a movement of social change—through systematic training and accompaniment. The community is also learning how to construct new patterns of community life, and new administrative structures, that support these capacity-building and knowledge-generating processes. There is, of course, much more to be learned in this context. But much has already been learned.

RECONCILING UNIVERSAL AND CONTEXTUAL KNOWLEDGE

As alluded to above, the modern social sciences emerged in the shadow of the natural sciences, which were making great strides in their efforts to discover universal laws and principles governing physical reality, from the laws of physics to the principles of natural selection in evolutionary biology. The search for universal truths of this kind is consistent with a naturalistic methodology. Not surprisingly, many early social scientists adopted this approach, based on the assumption that social reality is governed by similar laws and principles. A lot of knowledge within the social sciences has been, and continues to be, generated in this way.

However, the urge to identify universal laws and principles—combined with the limits of conveniently accessible populations and the assumptions underlying classical statistics—has often resulted in social scientists drawing unwarranted generalizations based on

unrepresentative samples.³² These and other pressures within research settings have, among other things, contributed to a replication crisis that has undermined confidence in social scientific research.³³ In addition, naturalistic methodologies have also tended to obscure the inevitable need to interpret data about social reality, which in turn raises the question of who is interpreting data. Some aspects of such problems can be addressed within the practice of naturalistic methodologies, but some require other approaches. At the same time, it is also important to recognize that the search for universal laws and principles does not exhaust the full range of valid and important types of knowledge social scientists can and should be generating about social reality.

More constructivist approaches focus, in part, on the generation of knowledge about context-specific aspects of social reality, such as intersubjective systems of meaning, social norms, and

other cultural patterns or culture-specific institutional structures. By analogy, there is much to be learned from the study of unique, localized ecosystems, and such knowledge is essential in applied sciences such as agriculture. In this regard, what is “true” can vary within different boundary conditions. However, in the social sciences, context-specific “truths” are more complicated due to the role played by human agency in the social domain. How does one systematically generate knowledge about intersubjectively constructed “truths” that can change over time, even within a given context, sometimes in response to the knowledge that is generated about them?

In this regard, constructivist approaches tend to rest on the premise that all social phenomena are continually constructed and reconstructed through human agency, within unique cultural and linguistic contexts, which yields an almost infinite diversity of social expressions. Furthermore, many constructivists focus on the myriad ways different social realities are shaped by self-interested, competitive, and oppressive relations of power. “Critical constructivists” thus tend to focus on explicating or critiquing the particular ways power is expressed in different cultural or historical contexts.

Like their naturalist counterparts, constructivist methodologies have made important contributions to our understanding of social reality. However, they can lead in the opposite direction, toward extreme relativism and the rejection of universal laws or

32 Henrich et al., “Weirdest People.”

33 Traditionally, the scientific method relies on the ability to replicate studies to confirm or refute initial findings. The replication crisis in the social sciences refers to the problem that many published research findings cannot be reliably replicated or reproduced by other researchers. The replication crisis is not limited to the social sciences. Notably, the credibility and validity of much medical research has been called into question by work such as John Ioannidis, “Why Most Published Research Findings are False,” *Public Library of Science – Medicine* vol. 2, no. 8.

principles in the social domain. All social inquiry, in this latter view, should be context dependent. (Ironically, critical constructivists often implicitly assume that oppressive power relations are one of the few universal truths about social reality).

Beyond this impulse toward relativism, it is also important to recognize that constructivist approaches, by ignoring or dismissing the search for universal truths, limit in their own ways the range of valid and important types of knowledge social scientists can and should be generating about social reality. Again, the principle of complementarity should apply when considering the relationship between naturalist and constructivist approaches. It is not that most social scientists fail to acknowledge the existence of universal and contextual forms of knowledge. Rather, they often assign greater value to one or the other. And, more generally, the social sciences have not yet produced many models for integrating these two co-equal forms of knowledge and understanding them in a relational manner. Stated another way, many social scientists today acknowledge the limits of both positivism and constructivism, and can thus be considered post-positivists. Post-positivism acknowledges the existence of objective truth but asserts that efforts to comprehend reality are inevitably incomplete, as they are influenced by our values, experiences, and biases. By encouraging the use of mixed-methods and triangulation in qualitative and quantitative research, post-positivism has provided a

framework for many scholars seeking insight into universal truths about reality while recognizing the multi-faceted nature of reality as it is expressed and glimpsed in different contexts. The challenge remains to develop models that integrate these co-equal forms of knowledge and understand them in a relational manner. Nonetheless, we discern an aspirational trend toward reconciling universal and contextual knowledge.

For instance, early empirical work on emotion recognition focused on looking for universality, such as the way activating certain facial muscles to form a smile will convey happiness in a way that is recognizable across many cultures. Soon, however, researchers found a pattern of cultural specificity³⁴—that people were more accurate at identifying emotions such as anger and fear on the faces of people from their own culture compared to the faces of people from a different culture. Hundreds of studies subsequently delved deeper into the underlying reasons for these findings (including the existence of bias, cultural “dialects,” variation in display rules and frequency), engaging a broader range of researchers who brought new perspectives. One realization that eventually emerged was that, whereas emotion had initially been conceptualized in a largely individualistic way, as something

34 Hillary Anger Elfenbein and Nalini Ambady, “On the Universality and Cultural Specificity of Emotion Recognition: A Meta-analysis,” *Psychological Bulletin* vol. 128, no. 2.

centered within a person's physiology, a more nuanced understanding became possible when emotional expression, perception, and interpretation were understood as depending on the relationships between people and the context.³⁵ Thus the lens of contextuality yielded universal insights.

In reckoning with the relationship between universal and contextual truths, the experience of the Bahá'í community is again illuminating. The Bahá'í framework contains premises about human nature and social reality that we assume to be universally valid, such as the inherent nobility and latent capacities of every soul, and the universal operation of integrative and disintegrative social forces propelling humanity toward a new social order embodying the principle of the oneness

of humanity. Within this framework, ever-expanding circles of participants engage in localized processes of learning that generate myriad context-dependent insights, from which are distilled universal patterns that contribute to the evolution of the globally shared framework within which localized learning then continues to advance. This bi-directional process of knowledge generation simultaneously flows from the particular to the universal and from the universal to the particular. Furthermore, the Bahá'í community has created institutional structures, from the local to the global level, that support these bi-directional processes.

IDENTIFYING AND APPLYING NORMATIVE PRINCIPLES IN RESEARCH³⁶

35 For insights into this sequence of developments, see Lisa Feldman Barrett, "Context Reconsidered: Complex Signal Ensembles, Relational Meaning, and Population Thinking in Psychological Science," *American Psychologist* vol. 77, no. 8; Ursula Hess and Konstantinos Kafetsios, "Infusing Context Into Emotion Perception Impacts Emotion Decoding Accuracy: A Truth and Bias Model," *Experimental Psychology* vol. 68, no. 6; Yukiko Uchida et al., "Emotions as Within or Between People? Cultural Variation in Lay Theories of Emotion Expression and Inference," *Personality and Social Psychology Bulletin* vol. 35, no. 11; Katherine Greenaway, Elise Kalokerinos, and Lisa Williams, "Context is Everything (in Emotion Research)," *Social and Personality Psychology Compass* vol. 12, no. 6.

The naturalism that the social sciences initially borrowed from the natural sciences tends to rest on the following "positivist" premises: "facts" are distinct from "values"; the former are valid or objective forms of knowledge while the latter are merely subjective

36 The word normative can be used in two ways: in a descriptive manner that denotes prevailing norms, or in a prescriptive manner that denotes ideals. We are using the term in the latter sense. The phrase normative principles is roughly synonymous with the phrase spiritual principles as used in the Bahá'í community—or with the understanding that there are foundational truths about how humans ought to live if we hope to develop our latent potentialities individually and collectively.

preferences or cultural constructs; science must therefore focus on the discovery of facts, in a value-free manner. Many early social scientists, in their efforts to model themselves after the natural sciences, adopted these premises.

Today, even in the natural sciences, these premises are increasingly problematized.³⁷ At minimum, the notion that science advances in a value-free manner is now widely questioned. On the most basic level, the advancement of science depends on the values of curiosity, rationality, honesty, trustworthiness, and integrity. Beyond these foundational values, the direction of scientific inquiry is driven by which questions scientists believe to be most valuable at any given time. These assessments of value derive, in part, from the complex life experiences and subjectivities of the researchers. In addition, researchers also have to work

within institutional reward systems and funding schemes that reflect the values of the respective institutions (including governmental, military, commercial, and philanthropic entities). Thus, neither the natural sciences nor the social sciences can ever be value free.

When it comes to values that drive the direction of research, efforts to democratize the generation of knowledge, discussed earlier, are attempting to address this concern. As the range of participants widens and diversifies, a wider range of values is driving research. In this context, many social scientists are becoming increasingly reflexive about their own values, and increasingly attentive to the values of those they study or partner with.³⁸

Another problem that has been recognized with the fact/value dichotomy is this: the positivist premise that “facts” are categorically distinct from “values” is questionable—at least for some types of values.³⁹ Is it not a fact that every soul longs to be treated with justice? Is it not a fact that injustices hinder the unfoldment of latent human potentialities? Is it therefore not a fact that a soul who is freed from the captivity of selfish instincts would desire to see others treated with justice? And is it not a fact that oppressed communities will invariably, at some point, struggle to overcome injustice? For

37 See, for instance, Sandra Harding, ed., *The Science Question in Feminism*; Sandra Harding, *Science and Social Inequality: Feminist and Postcolonial Issues*. Sandra Harding was one of the founders of feminist epistemology, which argues that we need to become more reflective about the way values—especially the values of dominant social groups—shape the practice of science. Though some aspects of her work have since been criticized, she helped advance an understanding, moderate versions of which are now widely accepted (as opposed to more extreme postmodern versions), that values can shape the questions scientists ask, what research gets funded and published, how objects of study are conceptualized, how evidence is interpreted, and so forth.

38 See, for example, Andrew Sayer, *Why Things Matter to People: Social Science, Values and Ethical Life*.

39 For a deeper examination of this issue, see Karlberg, *Constructing Social Reality*.

Bahá'ís, as for many others, these value-laden truths are understood as objective facts about social existence. If this understanding is valid, then the positivist distinction between facts and values is a false dichotomy—at least for some types of values.

Historically, the false dichotomy between facts and values contributed to the moral relativism that now permeates much of society.⁴⁰ If all values have no objective reality, and are merely subjective preferences or cultural constructs, then there is no basis for distinguishing between those foundational values—or normative truths—that lead to human flourishing and other values, interests, preferences, or biases that undermine it. For instance, if all values are relative, then who is to say that collective human flourishing, itself, is a more desirable goal than the social Darwinist domination of the strong over the weak?

Though this last point may be less relevant to the objects of study examined by natural scientists, it is profoundly relevant to the social sciences, which seek to understand the dynamics that govern social existence. However, even those who tend to take values most seriously in the social sciences—those tending toward constructivist approaches—sometimes deny the existence of foundational normative truths and assume that all values are socially constructed. This picture is complicated

by highly critical approaches to constructivism, which tend to focus on oppressive relations of power and tend to be motivated by social justice. Thus, while adopting relativistic perspectives on other values, those who adopt such approaches are unable to justify their own underlying commitment to social justice in a coherent manner, because doing so requires the premise that justice is a foundational normative truth.

Some social scientists have tried to side-step this problem by adopting a narrowly pragmatic posture concerned with “what works,” rather than trying to justify and apply first principles. For instance, in the field of education, the question of which pedagogical approaches should be adopted can be assessed by examining which ones appear to work best—for example in relation to mastering certain content, developing certain skills, etc. But even in these contexts, the question of what works best can only be answered within an implicit framework of values related to the purpose of education in the life of students and in society. Do we want students who can out-compete their peers on standardized tests, so that winners can be sorted from losers within a culture of contest? Or do we want students who can solve problems with their peers in collaborative learning processes, so capacities for collective endeavor can be fostered across entire communities? Thus, the question of “what works” leads to very different answers within cooperative or competitive, emancipatory or oppressive, value frameworks.

⁴⁰ For an accessible discussion of this problem, see Kwame Anthony Appiah, *Cosmopolitanism: Ethics in a World of Strangers*, chapters 2 and 3.

In light of all the considerations discussed above, many social scientists now recognize that it is impossible to conduct research that is not shaped by underlying values, and that all knowledge produced by such research also has normative consequences. In response to this recognition, we discern an aspirational trend among some social scientists to explicitly identify and consciously apply normative principles in their research. For instance, feminist programs of research have been doing this for decades now. At the center of such research tend to be principles such as the equality of the sexes, social justice, empowerment, caring, and compassion. Another example is the program of research and practice that has more recently emerged around fostering diversity, equity, and inclusion (DEI) in organizational contexts. The normative principles at the center of this research have become synonymous with the program of research itself. Indeed, the identification and relative prioritization of different principles is an explicit and ongoing conversation within this field, as other principles such as social justice (SJ), belonging (B), accessibility (A), and cultural empowerment (CE) are proposed or incorporated into such efforts (e.g., SJEI, DEIB, ADEI, DEICE). In this example, one can also clearly observe ongoing processes of learning about what works, and what does not, in efforts to foster the embodiment of such principles in organizational contexts (as many early efforts have proven at least partially counter-productive).

Efforts to identify and apply normative principles to the betterment of society reflect an axiological stance. But ontological and epistemological premises capable of justifying this stance are also needed. Otherwise, it will not be possible to arrive at a wider consensus regarding the legitimacy of such work as social science.

One effort to address these ontological and epistemological concerns can be seen in critical realism, which offers a framework in which the possibility of foundational normative truths can be seriously considered. Critical realism is a philosophical framework that seeks to understand the relationship between the social world and our knowledge of it.⁴¹ It was developed, in part, as a response to the limitations of naturalism and constructivism, and it can be understood as a post-positivist paradigm.

Critical realism recognizes that there is an external social reality that exists independently of our perceptions and beliefs about it. It accepts that our knowledge of this reality is imperfect and is influenced by various social, cultural, and historical factors. It aims to bridge the gap between this external reality and our subjective understanding of it by uncovering the hidden structures, mechanisms, and causes that shape social phenomena. In

41 For in-depth explorations of critical realism, see for instance Roy Bhaskar, *A Realist Theory of Science* and *The Possibility of Naturalism: A Philosophical Critique of the Contemporary Human Sciences*.

other words, social phenomena are not merely constructed by human ideas or language. They have underlying structures and mechanisms that shape their form and behavior. This is the critical realist ontology—sometimes referred to as transcendental realism—and it encompasses the possibility of foundational normative principles that enable human flourishing.

Epistemologically, critical realism recognizes that our knowledge and understanding of social reality are limited and fallible. It acknowledges the influence of social context and subjective factors on our interpretations of reality. However, it argues that while our knowledge is fallible, it can be improved through rigorous investigation into underlying structures and causal mechanisms. Toward this end, it encourages critical examination of both dominant and alternative explanations of social phenomena. This involves analyzing the contradictions, power relations, and social processes that shape and maintain social phenomena.

In this regard, critical realism represents one possible approach to an ontological and epistemological justification for “critical” justice-oriented programs of research within the social sciences, along with programs of research concerned with other normative commitments. But it does not adopt a relativistic approach to all normative principles. Nor does it dogmatically prescribe a specific framework of normative principles. Rather, it suggests that the still-inadequately understood normative principles governing social

existence need to be investigated, discovered, and then applied.

The approach taken by critical realism includes systematically reasoning backward from observed patterns to possible causal mechanisms and principles. This entails the collection of rich bodies of empirical data (both quantitative and qualitative), finding patterns in the data, and redescribing those patterns using theoretical concepts. Critical realists often refer to these processes of reasoning as abduction. This process goes beyond the mere thick description of empirical patterns. It attempts to generate theoretical explanations for such patterns, acknowledging the provisional nature of these explanations. Critical realists then apply what they often call retroductive reasoning, which involves identifying contextual social conditions that enable a causal mechanism to take effect.

What this methodological innovation offers is a way of exploring the possibility that normative principles—such as oneness, justice, and love—are foundational features of, or causal forces operating within, social existence. Yet it does this in a way that recognizes the always-tentative and evolving nature of our ability to theorize about these truths. It thus complements the principle-driven programs of research alluded to above (i.e., feminist research, DEI research, etc.), by suggesting an ontological and epistemological basis for such research. In doing this, it moves beyond extreme value relativism while bringing a posture of humility to value realism.

At the same time, critical realists draw on the conceptual and theoretical contributions made by principle-driven programs of research. They do this when they engage in the abductive search for plausible explanations of empirical social patterns.

Taken together, these approaches offer the possibility of increasing social scientific confidence in the existence of foundational normative truths—as such truths are tested against reality over time. These combined approaches also offer the possibility that different understandings of these normative truths might converge, or their complementarity might be increasingly recognized, over time. We are not suggesting that critical realism is the only, or the ultimate, framework that enables these possibilities. Rather, we are suggesting that it embodies an aspiration to do so.

Once again, insights can be gleaned from the experience of the Bahá'í community. The Bahá'í framework is premised on foundational normative truths—or spiritual principles—such as: Humanity is one and division, conflict, and oppression blight our well-being and advancement; diversity is a source of richness and strength, and human prosperity depends on universal participation; and human beings have an inherent nobility that can be fostered for individual and collective flourishing. For Bahá'ís, divine revelation provides insights into these truths beyond what we might learn through experience or science, partly because it speaks to as-yet-unrealized human potential and social possibilities. We

can develop deeper understandings of these truths as we strive to put them into practice. Moreover, our diversity gives us different insights into these truths, and these truths express themselves differently in different contexts. Nonetheless, Bahá'ís accept, as an article of faith, that while we only understand them partially, these normative truths are embedded in an objective reality. They act as real forces within social processes. Thus, when we align our efforts for social change with them, those efforts will be more effective. And our cognizance of them in our search for knowledge will provide deeper insights. Over time, the verity of these normative assertions will be demonstrated in practice if efforts founded upon them are fruitful—that is, if they lead to human flourishing and shared prosperity.

FOSTERING DISCURSIVE REFLEXIVITY

Naturalism's relatively untroubled view of the relationship between reality and human understanding has, as discussed above, been challenged by a range of concerns in the social sciences. Social reality is constructed through intersubjective systems of meaning, and studying social reality thus has an inherently interpretive dimension. Social reality is continually shaped and reshaped by human agency, and even the process of studying social phenomena influences this shaping and reshaping. Distilling universal truths from the almost infinite diversity of cultural and historical contexts is an exceedingly challenging

endeavor. Knowledge can be shaped by and perpetuate the power, interests, values, and norms of those who participate in, or fund, its generation. And so on.

In addition, in the second half of the twentieth century, the ways that language mediates our understanding of reality became an object of increasing attention, giving rise to “the linguistic turn”—or the “discursive turn”—in the social sciences and humanities. Within this movement, the focus of study became the many ways that language and discourse structure our perception of the world and shape our thoughts (in this context, discourse can be understood as the patterned use of language in relation to a given theme). In other words, language was no longer seen as a neutral conveyer of meaning. Rather, linguistic constructs enable and constrain what is possible to think and say, with profound social implications.

Consider, for instance, the concept of “race”—a concept that does not correspond categorically to any meaningful distinctions within human biology yet served as one of the intellectual foundation stones for an entire social order. This concept was uncritically employed by natural and social scientists for generations, in ways that often helped to justify the social order the concept helped give rise to. Even today, invoking the concept as a means of understanding its social impacts can inadvertently reify and perpetuate the concept in our minds, which has led to a discursive “color-bind.”⁴²

Such concerns about language and discourse grew, in part, out of “post-structuralist” forms of critique. At the core of poststructuralist thought is a concern with the relationship between knowledge and power—with the latter generally understood as domination. Such concerns call for critical self-reflexivity about words, concepts, categories, narratives, assumptions, observation statements, moral beliefs, value statements, and other constructs that are both linguistic and cognitive. All such constructs presumably have histories—or “genealogies”—that can be studied in order to reveal the ways that relations of power have shaped them and operate through them.⁴³

These movements have given rise to methodological approaches that “denaturalize” and “deconstruct” inherited linguistic and cognitive constructs, making it easier to question them and think beyond or outside of them. For these methodological approaches, the objects of study became linguistic and cognitive constructs—and the discourses they constitute—rather than the reality those constructs refer to.

Race: Multicultural Education Beyond the Color-Bind. For related discussions of this theme, see also Barbara Fields and Karen Fields, *Racecraft: The Soul of Inequality in American Life*; Sheena Michelle Mason, *The Raceless Antiracist: Why Ending Race Is the Future of Antiracism*.

⁴³ Seminal texts on this genealogical approach include Friedrich Nietzsche, *On the Genealogy of Morality*; and Michel Foucault, *Discipline and Punish: The Birth of the Prison*.

Poststructuralists try to problematize dominant (or hegemonic) discourses, and thereby disrupt the prevailing field of power relations in ways that open more space for subjugated discourses.

This approach to discourse has yielded many important insights into the historical contingency of notions that are widely taken for granted, the social implications of their being taken for granted, and the possibility of other ways of knowing and being. However, poststructuralism itself—at least its strong version—is unable to advocate for specific ways of knowing and being, in part because its relativism makes it impossible to adjudicate between them, and in part because it assumes that all ways of knowing and being (including any it might advocate) are ultimately constituted by problematic relations of power.

This has not prevented thinkers with value-based commitments, like feminists and Marxists, from drawing on poststructuralist methodologies. Indeed, most poststructuralist analyses appear to be motivated by underlying values such as social justice. This presents a challenging contradiction to poststructuralist thought. Poststructuralism cannot acknowledge the foundational nature of any values, yet implicit values are intrinsic to the organizing logic of poststructuralist methodologies.

These limitations and contradictions notwithstanding, we discern in these movements—poststructuralism and the broader linguistic/discursive turn—an aspiration to foster critical reflexivity about underlying structures

of thought, including social scientific thought. This aspirational movement is distinct from the more general tendency, which has become endemic in the social sciences (and humanities), of privileging critical over appreciative modes of inquiry.⁴⁴ Yet this movement and the more generalized modes of criticism are related, inasmuch as both can lead toward excessive criticism. In addition, both can be premised on an implicit theory of change that focuses primarily on tearing things down, and not on building things up. Critique is undoubtedly warranted when inherited linguistic and discursive constructs are oppressive. But some inherited constructs are also valuable, emancipatory, and connected—even partially—to deeper truths about social existence. Such constructs can be built upon. The analysis of inherited linguistic and discursive constructs therefore requires both critical and appreciative modes of inquiry.

Poststructuralism offers no approach to the latter. The history of ideas, on the other hand, is a related interdisciplinary field that predates poststructuralism, but later began to draw on some poststructuralist approaches (such as its methodology of critically tracing the genealogies of ideas and paying attention to marginalized intellectual

44 Bruno Latour, “Why Has Critique Run out of Steam? From Matters of Fact to Matters of Concern,” *Critical Inquiry* vol. 30; Casper Bruun Jensen, “Experiments in Good Faith and Hopefulness: Toward a Postcritical Social Science,” *Common Knowledge* vol. 20, no. 2.

histories).⁴⁵ This field of study encompasses critical and appreciative modes of inquiry, as a means of examining the development and evolution of human thought over time. It focuses on intellectual and philosophical concepts, theories, and movements that have shaped societies and cultures throughout history. It seeks to understand how ideas emerge, spread, transform, and impact societies within specific historical contexts. And it does this by critically analyzing and evaluating ideas while also appreciating their historical significance and intellectual contributions. As a field, the history of ideas does not represent the fulfillment of the aspirational trend we have identified here. But it can be seen as one current within this trend.

The conceptual framework guiding the work of the Bahá'í community shares the premise that language and discourse play a significant role in constituting social reality. Thus, the Bahá'í community has been consciously developing a shared vocabulary, associated with a framework of concepts that are being progressively clarified, that enables a culture of reflective learning through action. Furthermore, one of the areas of endeavor about which the

Bahá'í community is actively learning is how to contribute to the discourses of society with increasing efficacy, as a means of contributing to the advancement of civilization.

Through these processes, Bahá'ís are increasingly recognizing the need for transformative change on multiple levels: attitudes and behaviors, or hearts and minds; social structures and institutions; and the intellectual foundations of civilization itself.⁴⁶ The aspirational trend identified here offers ways of systematically excavating those intellectual foundations and critically examining them—which is essential to human progress. When this is combined with appreciative modes of inquiry, it enables us to identify not only those elements that should be discarded, but also those elements that are worth preserving and building upon. For Bahá'ís, this can be understood as a process of sifting inherited constructs, in light of the spiritual truths contained in divine revelation and the experience of the Bahá'í community as it learns how to apply those truths in purpose-driven processes of social transformation.

Furthermore, overcoming oppression is a central element of the processes the Bahá'í community seeks to advance. Examining the relations of power that have shaped the generation of knowledge—which is an important aspect of the aspirational trend discussed above—is particularly

45 Refer, for example, to the *Journal of the History of Ideas*. See also David Runciman, *The History of Ideas: Equality, Justice and Revolution*; Randall Collins, *The Sociology of Philosophies: A Global Theory of Intellectual Change*; Michel Foucault, *The Archaeology of Knowledge*; Runciman, *The History of Ideas: Equality, Justice and Revolution*.

46 Farzam Arbab, “Intellectual Life.”

germane to this process. Bahá'u'lláh describes the search for truth as a fundamental duty for every soul. And He explains that when this search for truth is clouded by the discourse propagated by self-interested actors, this constitutes the most grievous form of oppression.⁴⁷ Bahá'u'lláh also offers a more expansive conception of power, beyond its competitive and oppressive forms. There is little doubt that self-interested, competitive, and oppressive expressions of power have shaped language, discourse, and knowledge. But the human spirit is also endowed with ennobling powers—the powers of love, compassion, altruism, cooperation, unity, and justice, to name only a few—that have played their own role in shaping language, discourse, and knowledge. Releasing these constructive forms of power in every population is necessary for building a just and united social order, and our social analyses must help us understand this.

GENERATING KNOWLEDGE FOR SOCIAL TRANSFORMATION

The natural sciences seek to explain aspects of physical reality, as they are. These aspects of reality came into existence through cosmological, geological, and biological processes that were independent of human agency. The applied sciences then seek to apply this knowledge to the construction of technologies that, at their best, improve the human condition—even

though technologies can also be developed that threaten human well-being. Either way, the applied sciences have clearly been transforming the conditions in which we live. In response to this transformative impact, there is growing concern regarding the purpose to which we put the applied natural sciences and the paths of technological development they make possible.

The social sciences are differently, and in a sense more deeply, implicated in transforming the reality they study. To understand why, one needs to distinguish between the pure and applied natural sciences (which is, of course, another ideal type distinction). The applied natural sciences are undoubtedly transforming the conditions of human existence in the ways alluded to above. But in the pure natural sciences, the mere act of describing and explaining physical reality does not generally transform that which it describes (observer effects and other issues notwithstanding). This is because, generally speaking, that which is being described came into existence independent of human consciousness and human agency. In the social sciences, however, describing and explaining social phenomena can directly impact those phenomena. This is because social phenomena emerge—causally—from the exercise of human consciousness and human agency, and both of these can be influenced by the descriptive and explanatory models of social scientists.

The concept of the double hermeneutic illuminates this point (Giddens 20–21). Hermeneutics refers to

47 Bahá'u'lláh, *The Kitáb-i-Íqán*.

processes of interpretation. The double hermeneutic refers to the way processes of knowledge generation about social reality simultaneously derive from and influence the ways we interpret social reality, which in turn influences how we enact or construct social reality. On a societal scale, the double hermeneutic can be seen in the way economic research is shaped by prior assumptions and concepts, and the research findings can then shape the behavior of individuals, the decisions of institutions, and the functioning of entire economies (observations of which can then further inform the assumptions and concepts that drive subsequent research). Economic models even shape other disciplines and their objects of study, to the extent economic constructs have colonized thought in other fields.

Of course, social scientists have long understood the society-shaping power of their work. For instance, social scientific research has at times been harnessed to political and commercial projects of mass manipulation, as an instrument of elite interests. Social scientific research has also been applied to many projects motivated by the purpose of improving social well-being, including the well-being of marginalized groups. When we look at methodological innovations that align with the latter pro-social purposes, we discern a wider aspirational trend toward generating knowledge for social transformation.

For instance, the various forms of action research alluded to in the section on democratizing the generation

of knowledge are all motivated by this purpose. Methodologically, they tend to engage in collaborative and iterative processes of action and reflection that enable them to investigate social conditions, tentatively identify patterns, test their ideas against reality, and collaboratively work to improve those conditions. Such approaches to the generation of knowledge embrace the double hermeneutic, in part by eliminating the distance between the “subjects” and “objects” of learning, and in part by leaning into the ways that the generation of knowledge can purposefully shape human consciousness and agency.

Another methodological innovation that illustrates the same underlying aspirational trend is phronesis. This approach is based on a contemporary interpretation of the Aristotelian concept of phronesis, which referred to the “practical wisdom that comes from an intimate familiarity with the contingencies and uncertainties of any particular social practice” (Schram 16). Phronetic social science is founded on the premise that the social sciences cannot and should not emulate the natural sciences, because of their human subject matter. Instead, social science research is best equipped to produce a different type of situated knowledge, one that informs and enhances practical wisdom. This wisdom grows out of a researcher’s intimate familiarity with practice in distinct contexts. From this perspective, “the natural sciences are better at testing hypotheses to demonstrate abstract principles and lawlike

relationships, while the social sciences are better at producing situated knowledge about how to understand and act in contextualized settings” (16–17). By advocating for context-sensitive research such as case studies, phronetic social sciences allows researchers to use their judgment throughout the inquiry process and to draw upon multiple methodological tools, along with multiple theoretical frameworks, to best understand the complexities of the social problem they are investigating.

Though phronetic methodologies generate context-sensitive forms of knowledge about social transformation, they have not yet offered a systematic means of distilling universal patterns and principles from the accumulating body of context-dependent insights they generate. The same can be said of community-based participatory action research. What is needed, in this regard, are systems and approaches capable of integrating (a) the generation of a large body of context-sensitive knowledge with (b) the distillation of universal patterns and principles from that body of knowledge.

An illustration of this integrating capacity may be found in the field of prejudice reduction, which is focused on reducing bias toward members of different racial, national, religious, and other identity-based groups. Research on this topic tends to be situated within the particular social challenges of a given context, such as race relations between Black and White people in the United States, attitudes between Hutus and Tutsis in Rwanda, interactions

between groups in Israel and Palestine, attitudes towards migrants among Europeans, and more. A growing body of situated knowledge is being generated at this level. At the same time, across these diverse settings, the field of prejudice reduction research is distilling some underlying, arguably universal, principles for reducing animosity and improving empathy between groups. The power of intergroup contact, the role of education, the importance of social norms as conveyed both by peers and institutions, and the value of narratives that provide insights into (and evoke empathy for) others’ lived experiences, have emerged consistently across this research, and have been taken up by people and organizations striving to tackle the continuing challenges of prejudice and discrimination.⁴⁸

In this latter example, we can see the aspiration to generate knowledge for social transformation becoming

48 John Dovidio et al., “Cooperation and Conflict within Groups: Bridging Intragroup and Intergroup Processes,” *Journal of Social Issues* vol. 65, no. 2; Sohad Murrar and Markus Brauer, “Overcoming Resistance to Change: Using Narratives to Create More Positive Intergroup Attitudes,” *Current Directions in Psychological Science* vol. 28, no. 2; Elizabeth Levy Paluck et al., “Prejudice Reduction: Progress and Challenges,” *Annual Review of Psychology* vol. 72; Thomas Pettigrew and Linda Tropp, “How Does Intergroup Contact Reduce Prejudice? Meta-analytic Tests of Three Mediators,” *European Journal of Social Psychology* vol. 38, no. 6.

integrated with the aspiration to reconcile universal and contextual forms of knowledge. It is not difficult to imagine such processes becoming further integrated with the aspiration to democratize the generation of knowledge, and other aspirational trends we have been exploring in this paper.

Yet again, the experience of the Bahá'í community is illuminating in this regard. The generation, application, and diffusion of knowledge within the Bahá'í community is explicitly and unapologetically tied to a long-term project of social transformation: the construction of a global civilization that embodies, and gives full expression to, the principle of the oneness of humanity in all its diversity. In other words, purpose becomes a central organizing principle for the generation of knowledge. Concepts, questions, methods, and approaches are all developed and refined in light of how they contribute to this purpose. It is in this context that Bahá'ís are developing a universally inclusive, participatory, and democratized culture of learning in action. And this process generates context-dependent and universal forms of knowledge.

CONCLUSION

The aspirational trends sketched above do not exhaust the kinds of movements that can be discerned in social science methodologies. The trends discussed in this paper also express themselves in different ways, and they have advanced to different degrees, in different fields.

And though these trends have been distinguished for analytical purposes, they are deeply interrelated and mutually informing.

These trends have been identified because they all have some resonance with elements of the framework guiding the work of the Bahá'í community. In sum, the Bahá'í community is learning how to foster practices, and how to cultivate requisite spiritual qualities, within a consultative approach to the investigation of reality that enables participants to integrate diverse ways of knowing. Through systematic training and accompaniment, the community is learning how to raise capacity among ever-widening circles of participants, from all strata of society, in the generation, application, and diffusion of knowledge. Such participants engage in a bidirectional process of knowledge generation that simultaneously flows from the particular to the universal and from the universal to the particular. This process is facilitated by institutional structures, the development and refinement of which are among the objects of our learning. We seek to apply spiritual principles in every area of learning, through processes of action, reflection, consultation, and study. Such principles inform our analyses of the patterns unfolding through our efforts. This is enabled, in part, by reflexive attention to the language we are developing, along with the associated concepts this language enables us to articulate, apply, and progressively clarify—including an expansive conception of power. This attention to

language and thought—including concern with the intellectual foundations of the current social order—is also expressed in our participation in the prevalent discourses of society. And all of this is explicitly and unapologetically tied to a transformative social purpose.

In relating these features of our framework to methodological aspirations we discern in the social sciences we are not suggesting that the Bahá'í Faith constitutes a social science. We are drawing these connections because the Bahá'í community, in order to realize Bahá'u'lláh's vision for humanity, is committed to the systematic generation of knowledge about spiritual, physical, and social aspects of reality. Broadly speaking, the Bahá'í commitment to the generation of knowledge about social reality is shared with the social sciences. In this regard, we see complementarity rather than sameness. Such complementarity raises a number of questions: How might we best conceptualize the relationship between these distinct, and partially overlapping, systems of knowledge and practice? How might each draw upon, and contribute to, the advancement of the other?

Setting those important questions aside, for the moment, the more immediate purpose of this essay is to invite greater reflexivity about the methodological choices we make as we enter, or practice, the social sciences. We hope it is clear from our discussion that methodological choices carry profound social implications. And, though some people are thinking deeply about

this, social scientific discourse on the whole does not pay adequate attention to these issues.

In this context, we re-assert our belief that methodological discourse and practice in the social sciences have not reached the maturity they must one day reach, in order for the social sciences to assume their inherent role and responsibilities in the advancement of civilization. We also re-assert our conviction that the need to cross this threshold of maturation has taken on existential significance.

We hope this essay will, in some humble way, contribute to these processes of maturation by stimulating dialog and learning along these lines. For those of us who are studying, or working in, the social sciences, we would do well to ask: How can we contribute to methodological discourse and practice in ways that advance the aspirational trends identified above—and others not identified here—to hasten the maturation of the social sciences? What are the spaces in which we can offer such contributions, with a humble posture of learning, alongside others who share these aims? How can we accompany young people, as they enter the social sciences, so they can carry forward these processes in conscious, purposeful, and self-reflexive ways?

WORKS CITED

- Abu-Lughod, Lila. *Writing against Culture*. Routledge, 2008.
- Appiah, Kwame Anthony. *Cosmopolitanism: Ethics in a World of Strangers*. W. W. Norton & Company, 2007.
- Arbab, Farzam. "An Inquiry into the Harmony of Science and Religion." In *Religion and Public Discourse in an Age of Transition: Reflections of Bahá'í Thought and Practice*, edited by Geoffrey Cameron and Benjamin Schewel, 131–62. Waterloo, ON: Wilfrid Laurier University Press, 2018.
- . "The Intellectual Life of the Bahá'í Community." *Journal of Bahá'í Studies* vol. 26, no. 4, 2016, pp. 9–21.
- Bahá'u'lláh. *The Kitáb-I-Íqán*. Translated by Shoghi Effendi. US Bahá'í Publishing, 2003.
- Barrett, Lisa Feldman. "Context Reconsidered: Complex Signal Ensembles, Relational Meaning, and Population Thinking in Psychological Science." *American Psychologist* vol. 77, no. 8, 2022, 894–920.
- Beam, Robert. "Fragmentation of Knowledge: An Obstacle to Its Full Utilization." In *The Optimum Utilization of Knowledge*, 160–74. Routledge, 2019.
- Bhaskar, Roy. *The Possibility of Naturalism: A Philosophical Critique of the Contemporary Human Sciences*. Harvester, 1979.
- . *A Realist Theory of Science*. Leeds Books, 1975.
- Bohm, David. *Wholeness and the Implicate Order*. Routledge, 1980.
- Brewer, John, and Albert Hunter. *Foundations of Multimethod Research*. Sage, 2005.
- Burawoy, Michael. "For Public Sociology." *American Sociological Review*, vol. 70, no. 1, 2005, pp. 4–28.
- Collins, Randall. *The Sociology of Philosophies: A Global Theory of Intellectual Change*. Harvard UP.
- Corburn, Jason, and Alice Sverdlik. "Slum Upgrading and Health Equity." *International Journal of Environmental Research and Public Health*, vol. 14, no. 32, 2017, pp. 1–12.
- Denzin, Norman, Yvonna Lincoln, and Linda Tuhiwai Smith. *Handbook of Critical and Indigenous Methodologies*. Sage, 2008.
- Donatella Della Porta, and Michael Keating, eds. *Approaches and Methodologies in the Social Sciences*. Cambridge UP 2012.
- Dovidio, John, Tamar Saguy, and Nurit Shnabel. "Cooperation and Conflict within Groups: Bridging Intragroup and Intergroup Processes." *Journal of Social Issues*, vol. 65, no. 2, 2009, pp. 429–49.
- Drame, Elizabeth, and Decoteau Irby, eds. *Black Participatory Research*. Palgrave Macmillan, 2016.
- Elfenbein, Hillary Anger, and Nalini Ambady. "On the Universality and Cultur-

- al Specificity of Emotion Recognition: A Meta-Analysis.” *Psychological Bulletin*, vol. 128, no. 2, 2002, pp. 203–35.
- Fields, Barbara, and Karen Fields. *Racecraft: The Soul of Inequality in American Life*. Verso, 2022.
- Foucault, Michel. *The Archaeology of Knowledge*. Tavistock, 1972.
- Foucault, Michelle. *Discipline and Punish: The Birth of the Prison*. Pantheon Books, 1977.
- Giddens, Anthony. *Social Theory and Modern Sociology*. Polity Press, 1987.
- Go, Julian. *Postcolonial Thought and Social Theory*. Oxford UP, 2016.
- Goertz, Gary. *Multimethod Research, Causal Mechanisms, and Case Studies: An Integrated Approach*. Princeton UP, 2017.
- Greenaway, Katherine, Elise Kalokerinos, and Lisa Williams. “Context Is Everything (in Emotion Research).” *Social and Personality Psychology Compass*, vol. 12, no. 6, 2018, pp. 1–18.
- Hacker, Karen. *Community-Based Participatory Research*. Sage, 2013.
- Harding, Sandra. *Science and Social Inequality: Feminist and Postcolonial Issues*. U of Illinois P, 2006.
- . ed. *The Science Question in Feminism*. Cornell UP, 1986.
- Susan Hekman. *Weber, the Ideal Type, and Contemporary Social Theory*. U of Notre Dame P, 1983.
- Henrich, Joseph, Steven Heine, and Ara Norenzayan. “The Weirdest People in the World?” *Behavioral and Brain Sciences*, vol. 33, no. 2–3, 2010, pp. 61–83.
- Hereniko, Vilsoni. “Clowning as Political Commentary: Polynesia, Then and Now.” *The Contemporary Pacific*, vol. 6, no. 1, 1994, pp. 1–28.
- Hess, Ursula, and Konstantinos Kafetsios. “Infusing Context into Emotion Perception Impacts Emotion Decoding Accuracy: A Truth and Bias Model.” *Experimental Psychology* vol. 68, no. 6, 2021, pp. 285–94.
- Holmwood, John, and Alexander Stewart. “Synthesis and Fragmentation in Social Theory: A Progressive Solution.” *Sociological Theory* vol. 12, no. 1, 1994, pp. 83–100.
- Huaman, Elizabeth Sumida, and Nathan Douglas Martin, eds. *Indigenous Knowledge Systems and Research Methodologies: Local Solutions and Global Opportunities*. Canadian Scholars Press, 2020.
- Iggers, Georg. “Further Remarks About Early Use of the Term ‘Social Science’.” *Journal of the History of Ideas*, vol. 20, no. 3, 1959, pp. 433–36.
- Ioannidis, John. “Why Most Published Research Findings Are False.” *Public Library of Science – Medicine*, vol. 2, no. 8, 2005, 696–701.
- Jensen, Casper Bruun. “Experiments in Good Faith and Hopefulness: Toward a Postcritical Social Science.” *Common Knowledge*, vol. 20, no. 2, 2014, pp. 337–62.

- Karlberg, Michael. *Constructing Social Reality: An Inquiry into the Normative Foundations of Social Change*. Association for Bahá'í Studies, 2020.
- Kidwai, Huma, Radhika Iyengar, Matthew A. Witenstein, Erik Jon Byker, and Rohit Setty, eds. *Participatory Action Research and Educational Development*. Palgrave Macmillan, 2017.
- Lample, Paul. *Revelation and Social Reality: Learning to Translate What Is Written into Reality*. Palabra Publications, 2009.
- Latour, Bruno. "Why Has Critique Run out of Steam? From Matters of Fact to Matters of Concern." *Critical Inquiry*, vol. 30, 2004, 225–48.
- Mahiri, Jabari. *Deconstructing Race: Multicultural Education Beyond the Color-Bind*. Teachers College Press, 2017.
- Mason, Sheena Michelle. *The Raceless Antiracist: Why Ending Race Is the Future of Antiracism*. Pitchstone Publishing, 2024.
- McTaggart, Robin. "Principles of Participatory Action Research." *Adult Education Quarterly*, vol. 41, no. 3, 1991, 168–87.
- Mercado, Susan, Kirsten Havemann, Mojgan Sami, and Hiroshi Ueda. "Urban Poverty: An Urgent Public Health Issue." *Journal of Urban Health*, vol. 84, 2007, pp. 7–15.
- Momen, Moojan. "Methodology in Bahá'í Studies." *Bahá'í Studies Review*, vol. 10, 2001, pp. 75–84.
- Moses, Jonathan, and Torbjorn Knutsen. *Ways of Knowing: Competing Methodologies in Social and Political Research*. 3rd ed. Red Globe Press, 2019.
- Murrar, Sohad, and Markus Brauer. "Overcoming Resistance to Change: Using Narratives to Create More Positive Intergroup Attitudes." *Current Directions in Psychological Science*, vol. 28, no. 2, 2019, pp. 164–69.
- Nietzsche, Friedrich. *On the Genealogy of Morality*. Translated by Maudemarie Clark and Alan Swensen. Hackett Publishing, 1998.
- Paluck, Elizabeth Levy, Roni Porat, Chelsey Clark, and Donald Green. "Prejudice Reduction: Progress and Challenges." *Annual Review of Psychology*, vol. 72, 2021, 533–60.
- Perkiss, Stephanie, Tautalaaso Taule'alo, Olivia Dun, Natascha Klocker, Asenati Liki, and Farzana Tanima. "Exploring Accountability of Australia and New Zealand's Temporary Labour Mobility Programmes in Samoa Using a Talanoa Approach." *Accounting, Auditing & Accountability Journal*, vol. 35, no. 4, 2022, pp. 1061–92.
- Pettigrew, Thomas, and Linda Tropp. "How Does Intergroup Contact Reduce Prejudice? Meta-Analytic Tests of Three Mediators." *European Journal of Social Psychology*, vol. 38, no. 6, 2008, pp. 922–34.
- Quinn, Sholeh A. "Historical Methodology and the Development of Bahá'í Scholarship: Toward Dispelling a False Dichotomy." *Bahá'í Studies Review*, vol. 9, 1999, pp. 163–74.

- Reichardt, Charles, and Thomas Cook. *Research Design: Qualitative, Quantitative, and Mixed Methods Approaches*. 6th ed. Sage, 2022.
- Robertson, Claire, Nicolas Pröllochs, Kaoru Schwarzenegger, Philip Parnamets, Jay Van Bavel, and Stefan Feuerriegel. “Negativity Drives Online News Consumption.” *Nature: Human Behaviour*, vol. 7, 2023, pp. 812–22. Accessed 20 Aug. 2023.
- Runciman, David. *The History of Ideas: Equality, Justice and Revolution*. Profile Books, 2024.
- Sami, Mojgan. “Healthy Planning in California: Towards a Theory of Multi-Level Frame Interaction.” Doctoral Dissertation in Planning, Policy, and Design. Irvine: University of California, 2013.
- Sayer, Andrew. *Why Things Matter to People: Social Science, Values and Ethical Life*. Cambridge UP, 2011.
- Schram, Sanford. “Phronetic Social Science: An Idea Whose Time Has Come.” In *Real Social Science: Applied Phronesis*, edited by Bent Flyvbjerg, Todd Landman and Sanford Schram. Cambridge UP, 2012.
- Scott, John. “Sociology and Its Others: Reflections on Disciplinary Specialisation and Fragmentation.” *Sociological Research Online*, vol. 10, no. 1, 2005, pp. 71–78.
- Seini Jensen, Debbie Sorensen, and Wilmason Jensens. “Whānau Ora and Tala-noa: Generating and Using Knowledge to Achieve Pacific Family Wellbeing and Prosperity Outcomes.” *Pacific Health Dialog*, vol. 21, no. 4, 2019, pp. 175–81.
- Shoghi Effendi. Statement to the Special United Nations Committee on Palestine. 1947.
- Smith, A. M. Sheridan. *The Archaeology of Knowledge*. Translated by Michel Foucault. Pantheon Books, 1972.
- Smith, Linda Tuhiwai. *Decolonizing Methodologies: Research and Indigenous Peoples*. Zed Books, 2012.
- Smith, Todd. “The Relativity of Social Construction: Towards a Consultative Approach to Understanding Health, Illness, and Disease.” Doctoral dissertation, University of Toronto, 1997.
- . “Science and Religion in Dynamic Interplay.” *The Journal of Bahá’i Studies*, vol. 29, no. 4, 2019, pp. 11–48.
- Smith, Todd, and Michael Karlberg. “Articulating a Consultative Epistemology: Toward a Reconciliation of Truth and Relativism.” *The Journal of Bahá’i Studies*, vol. 19, no. 1, 2009, pp. 59–99.
- Turley, Ruth, Ruhi Saith, Nandita Bhan, Eva Rehfuess, and Ben Carter. *Slum Upgrading Strategies and Their Effects on Health and Socio-Economic Outcomes: A Systematic Review*. International Initiative for Impact Evaluation, 2007.

- Uchida, Yukiko, Sarah Townsend, Hazel Rose Markus, and Hilary Bergsieker. "Emotions as within or between People? Cultural Variation in Lay Theories of Emotion Expression and Inference." *Personality and Social Psychology Bulletin*, vol. 35, no. 11, 2009, pp. 1427–39.
- Universal House of Justice. Letter to the National Spiritual Assembly of the Bahá'ís of Canada. 24 July 2013.
- Vaioleti, Timote. "Talanoa: Differentiating the Talanoa Research Methodology from Phenomenology, Narrative, Kaupapa Maori and Feminist Methodologies." *Te Reo*, vol. 56/57, 2013, pp. 191–212.
- van den Hoonaard, Will C. "Unfreezing the Frame: The Promise of Inductive Research in Bahá'í Studies." *Bahá'í Studies Review*, vol. 10, 2001, pp. 103–14.
- Wallen, Richard. "Taking on Commercial Scholarly Journals: Reflections on the 'Open Access' Movement." *Journal of Academic Ethics*, vol. 2, 2004, pp. 101–18.
- Wallerstein, Nina, Leandro Giatti, Cláudia Maria Bógus, Marco Akerman, Pedro Roberto Jacobi, Renata Ferraz De Toledo, Rosilda Mendes, et al. "Shared Participatory Research Principles and Methodologies: Perspectives from the USA and Brazil – 45 Years after Paulo Freire's 'Pedagogy of the Oppressed'." *Open Societies*, vol. 7, no. 2, 2017, 1–17.
- Wilson, Bradley, and Joshua Lohnes. "Food Justice Accompaniment Research: Theory and Social Praxis in West Virginia." *Frontiers in Sustainable Food Systems*, vol. 7, 2023, pp. 1–12.

*Le 34e discours commémoratif
Hasan M. Balyuzi*

La vie intellectuelle de la communauté bahá'íe

FARZAM ARBAB

C'est pour moi un grand honneur de présenter le discours Balyuzi à la conférence de l'AÉB de cette année¹. Je me réjouis infiniment de la présence de Douglas Martin dans cette assemblée. J'espère ne pas me tromper en pensant qu'en une telle occasion, je pourrais bénéficier de l'amabilité et de l'indulgence de l'auditoire et me permettre un certain désordre. Vous n'entendrez pas une allocution bien structurée, mais une série de pensées éparses – mes propres réflexions sur la nature et les défis de la vie intellectuelle de la communauté bahá'íe.

Pour commencer, je dois dire qu'une partie de moi a tendance à considérer que ma préoccupation pour la vie intellectuelle de la communauté est futile. «Pourquoi s'attarder sur

une question évidente et simple?» me répète une voix intérieure. Il est dans la nature même de la communauté bahá'íe que ses membres entreprennent des études. Regardez notre histoire. Les communautés bahá'íes solidement implantées jouissent habituellement d'un niveau de scolarisation particulièrement élevé. Les familles bahá'íes accordent la priorité absolue à l'éducation de leurs enfants et, plus la communauté grandira, plus les bahá'ís seront à l'avant-garde dans tous les domaines imaginables de l'activité humaine. La clarté d'esprit acquise grâce à une connaissance approfondie des Écrits, leur droiture et leur amour de la vérité leur permettront d'acquérir une compréhension sans précédent de la réalité. Peu à peu, de plus en plus de bahá'ís talentueux dans chaque domaine commenceront à coopérer et repousseront ensemble les frontières de la connaissance dans leur champ de compétence.

Je dois m'empresse de dire qu'en fait, je n'ai aucun problème avec ce scénario. Je suis certain que le processus décrit plus haut s'est amorcé il y a un certain temps déjà et qu'il continuera à prendre de l'ampleur. Mais la question que je me sens obligé de poser est la suivante : La vie intellectuelle de la communauté bahá'íe devrait-elle être restreinte à ce simple scénario? Ne sommes-nous pas censés en faire davantage?

Sur le long chemin qui mène de l'obscurité à l'établissement de l'Ordre de Bahá'u'lláh, nous avons atteint le point où la foi bahá'íe est acceptée

1 Cet article est une transcription adaptée du discours commémoratif Hasan M. Balyuzi présenté lors de la 40e conférence annuelle de l'Association d'études bahá'íes qui s'est tenue à Montréal (Québec) en août 2016.

comme une religion mondiale aux côtés des autres grandes religions. De même, dans un pays après l'autre, de plus en plus de gens ont une haute opinion de nous et considèrent que nous sommes respectables et que nous avons des idéaux admirables, et – ce qui est tout à l'honneur de l'approche que nous adoptons pour le développement de la communauté – ils commencent même à reconnaître la valeur de nos contributions à la vie de la société. Il s'agit là d'une grande réussite, dont nous devrions tous être fiers. En considérant quelle petite communauté peu connue nous étions il n'y a pas si longtemps, puis ce que nous sommes aujourd'hui, nous ne pouvons que nous incliner en signe de gratitude devant Bahá'u'lláh et louer son œuvre. Mais nous savons que cela ne s'arrête pas là. La foi de Bahá'u'lláh n'est pas destinée à culminer avec une sorte de compétition amicale contre d'autres mouvements religieux pour atteindre une place prestigieuse à leurs côtés. Et en ce qui concerne nos réalisations intellectuelles, nous ne pouvons ignorer le fait que si nous devons suivre les façons de faire du monde, nous resterions loin derrière les autres pendant bien longtemps. Nous aurons certainement raison de célébrer les réalisations de tout bahá'í qui atteint une certaine notoriété dans un domaine donné, mais nous devons nous rappeler que, pour chacune de ces personnes, des centaines, voire des milliers de croyants d'autres confessions, ainsi que des agnostiques et des athées, seront parvenus au même

niveau de notoriété ou à un niveau supérieur. Il n'est donc vraiment pas logique que nous nous livrions au petit jeu des nombres et du prestige; nous devons examiner plus en profondeur la dynamique des activités intellectuelles de la communauté bahá'íe. Pour moi, les véritables enjeux ont trait à la teneur de nos réflexions, à la nature de nos questions, à la validité et à la pertinence de nos réponses aux grands défis auxquels l'humanité fait face au sortir de son adolescence. Éminents ou non, qu'est-ce que ceux d'entre nous qui exercent des activités intellectuelles ont à dire qui mérite d'être entendu? Il est clair que nous avons beaucoup à dire lorsque nous présentons la Foi à divers publics, mais ma question ne porte pas sur nos présentations de la Foi et de ses idéaux; je m'intéresse à nos contributions à l'avancement des connaissances dans les nombreux domaines de l'activité humaine et, enfin, au progrès de la civilisation elle-même.

Je voudrais suggérer que des réponses raisonnables à une question aussi fondamentale ne peuvent se trouver qu'à la lumière de la mission de la Foi et de la nature de la transformation que doit subir l'humanité selon la vision de Bahá'u'lláh. On ne peut faire abstraction des déclarations des Écrits qui exposent de façon très claire l'ampleur de ce changement, même si elles mettent mal à l'aise ceux qui évoluent dans les milieux intellectuels que nous fréquentons, comme nous-mêmes, peut-être, parfois. Il va sans dire que nous devons être prudents

dans notre façon de discuter avec les autres du type de changement que nous prévoyons à la fois chez l'individu et dans la société alors que l'humanité passe de l'enfance à la maturité, mais, lorsque nous réfléchissons sur nous-mêmes, sur nos propres activités et sur les caractéristiques de nos propres communautés, nous ne pouvons pas oublier ce que nos Écrits ont à dire sur la transformation qui ne peut manquer de se produire. Nos pensées doivent être élaborées en fonction d'une compréhension toujours plus profonde de l'extraordinaire vision que Bahá'u'lláh expose de la civilisation humaine, et d'une compréhension claire des forces qui opèrent dans l'ordre actuel, déficient et moribond. Nul besoin de citer longuement les nombreux passages concernant ce thème – pas pour ce public-ci, car vous les connaissez bien. «L'équilibre du monde est bouleversé par l'influence vibrante de ce très grand, de ce nouvel ordre mondial», déclare Bahá'u'lláh dans le Kitáb-i-Aqdas. «La vie ordonnée de l'humanité est révolutionnée par l'action de cet unique et merveilleux système, dont les yeux des mortels n'ont jamais vu l'équivalent» (paragraphe 183). 'Abdu'l-Bahá nous dit que nous devons «maintenant [nous] pénétrer de nouvelles vertus et de nouveaux talents, de nouvelles morales, de nouvelles capacités. De nouvelles grâces, de nouveaux dons et de nouvelles perfections [nous] attendent et descendent déjà sur [nous]. Les dons et les grâces de la période de jeunesse,

bien qu'opportuns et suffisants pendant l'adolescence du monde de l'humanité, sont maintenant incapables de faire face aux nécessités de sa maturité» (*Les bases de l'unité du monde* 14)

Et en ce qui concerne le monde actuel, Shoghi Effendi a écrit :

Un monde terni par le déclin constant de la lumière de la religion, secoué par les forces explosives du nationalisme aveugle et triomphant, embrasé par les feux d'une persécution impitoyable tant raciale que religieuse, abusé par les fausses théories et doctrines qui menacent de supplanter l'adoration de Dieu et la sanctification de ses lois, affaibli par un matérialisme effréné et brutal, se décomposant sous l'influence corrosive d'une décadence morale et spirituelle, empêtré dans les tourbillons de l'anarchie et de conflits économiques, tel est le spectacle qui se présente aux yeux des hommes comme suite des transformations profondes que cette force radicalement transformatrice produit sur la vie de la planète tout entière, alors qu'elle n'est qu'au stade initial de son action. (*L'avènement de la justice divine* 71)

Il me semble que l'une des premières séries de questions que nous devons poser en envisageant l'évolution future de la vie intellectuelle de la communauté bahá'íe est la suivante :

Bahá'u'lláh qualifie l'ordre actuel de «lamentablement déficient» (Tablettes 11:26) – dans quelle mesure croyons-nous que ce «lamentablement déficient» soit réellement déficient? Quels éléments constitutifs de l'ordre actuel sont déficients, et lesquels ne le sont pas? Quelles composantes devons-nous conserver, et lesquelles devons-nous rejeter complètement? Jusqu'à quel point devons-nous examiner les fondements de l'ordre actuel pour découvrir les causes réelles de ses déficiences? J'aimerais explorer un peu cette dernière question.

Un grand nombre de personnes admettent aujourd'hui que bien des choses ne vont pas dans le monde actuel. Il n'est pas difficile de se mettre d'accord, notamment dans les milieux progressistes, sur une liste de problèmes que l'humanité doit affronter et surmonter pour qu'un monde meilleur voie le jour : grand nombre de personnes n'ont pas accès à l'éducation; le chômage est endémique; les dictatures oppriment les gens, et ainsi de suite. Par conséquent, l'éducation pour tous, l'emploi pour tous, la possibilité pour tous de vivre dans une culture démocratique sont les types d'objectifs que l'on doit chercher à atteindre.

La liste de tous les maux de la société actuelle est si longue, et ils sont si évidents qu'il nous est certainement permis de conclure qu'une partie importante des ressources intellectuelles croissantes de la communauté bahá'íe devrait être consacrée à chercher des solutions

efficaces à ces maux. Autrement dit, il semble raisonnable de penser que nous devrions nous engager, aux côtés de gens qui ont les mêmes valeurs, dans des activités qui visent à trouver des solutions aux problèmes de l'humanité et, ce faisant, nous efforcer d'acquérir de nouvelles connaissances tout en développant et en exerçant notre capacité intellectuelle. Nous irions, bien sûr, plus loin que de nombreux mouvements progressistes, tant dans les idées que dans l'action, et affirmerions que les solutions ne se trouvent pas uniquement sur le plan matériel : les cœurs doivent changer. Tout effort pour surmonter les énormes problèmes auxquels l'humanité fait face devra s'appuyer sur des forces spirituelles aussi bien que matérielles. Nous savons que, comme l'a déclaré la Maison universelle de justice, «À l'origine d'une grande partie de l'agitation et du désordre de la vie moderne se trouvent les soubresauts d'une humanité qui lutte pour atteindre sa maturité. Les pratiques et les coutumes largement acceptées, les attitudes et les habitudes les plus chères tombent les unes après les autres dans la désuétude alors que les impératifs de la maturité commencent à s'imposer» (Lettre du 2 mars 2013).

Nous devons donc accepter qu'il soit nécessaire de consacrer une grande partie de nos ressources intellectuelles à l'examen de ces pratiques et coutumes, attitudes et habitudes, et de contribuer à les remplacer par des équivalents spirituellement sains. Pour être plus qu'un vœu pieux, une telle

intention, pose de formidables défis à la vie intellectuelle de la communauté bahá'íe. Pour que les forces spirituelles et matérielles influent de façon cohérente sur la vie de l'humanité, nous avons besoin d'une intellectualité difficile à obtenir. Il y a beaucoup à faire pour la développer grâce aux efforts de la communauté bahá'íe et d'autres personnes qui partagent les mêmes idées. C'est assurément quelque chose que nous pouvons et devons faire.

Or, cet aspect du développement de notre capacité intellectuelle n'aborde que les problèmes facilement identifiables du caractère déficient de l'ordre actuel. En tant que bahá'ís, nous savons bien que nous devons aller plus en profondeur. Nous ne pouvons pas, par exemple, souscrire à l'opinion selon laquelle les structures de base de la société actuelle sont essentiellement saines, que le problème est que leur gestion est tombée entre les mains des mauvaises personnes, et que ce n'est que si des personnes spiritualisées – comme celles que nous essayons de devenir – étaient aux commandes que la paix et la prospérité apparaîtraient. Quand nous lisons les Écrits, il est clair qu'il ne peut en être ainsi; les défis qui se posent à l'humanité alors qu'elle passe de l'enfance collective à la maturité collective ne peuvent s'expliquer aussi facilement. Dès lors que nous nous rappelons que le principe de l'unicité de l'humanité implique un changement organique dans la structure de la société, nous sommes obligés d'aller plus loin et de relever le défi de trouver les structures déficientes et de

déterminer ce qui doit les remplacer. Nous ne pouvons pas nous contenter de regarder les structures les plus visibles; nous devons examiner toutes les structures qui assurent la cohésion de l'ordre actuel. Nous ne pouvons pas nous contenter de mettre en place des dispositifs qui rendent l'éducation universelle; c'est l'ensemble du système éducatif mondial qui doit être transformé. Il ne suffit pas de créer davantage d'emplois ou de financer le crédit afin d'offrir un emploi à tous; il faut restructurer la vie économique selon un jeu délicat entre le principe de l'unicité de l'humanité et les exigences de la justice. Nous ne pouvons pas nous contenter d'adapter la culture démocratique telle qu'elle est définie aujourd'hui; nous devons promouvoir une culture qui intègre des concepts comme la liberté, l'autorité et la gouvernance d'une manière différente de toutes celles que l'humanité a essayées jusqu'à présent.

Il est clair que passer de l'action sociale à une réflexion sur la structure de la société exige bien davantage de la vie intellectuelle de notre communauté. Mettre en place un programme éducatif pour une population donnée dans une partie du monde, offrir des soins de santé de qualité à une autre, ou aider à améliorer les pratiques agricoles d'un groupe d'agriculteurs constituent certainement des champs d'action dans lesquels nous développons et exerçons le type d'intellectualité auquel nous aspirons. Mais il est beaucoup plus exigeant, sur le plan intellectuel, de déterminer comment les structures

fondamentales de la société doivent être révolutionnées de fond en comble. Pour ce faire, la vie intellectuelle de notre communauté doit se développer de manière qu'un nombre suffisant d'entre nous soient capables de déterminer les problèmes structurels de l'ordre actuel et de participer aux discours de la société qui permettent une délibération approfondie sur les solutions de remplacement. J'espère qu'il est clair que je propose ici un travail sérieux et méticuleux. Il ne s'agit pas de cautionner la tendance à répéter «Le problème est structurel» chaque fois que nous nous trouvons devant l'un des nombreux maux qui affligent l'humanité, puis de continuer à vaquer à nos occupations comme si de rien n'était. Avancer que les choses iront mieux à partir du moment où la structure de la société aura changé pour le mieux est une évidence, tout comme affirmer que les choses iront mieux quand les gens seront plus spirituels. La question est la suivante : à quoi les structures d'une société future doivent-elles ressembler, et comment les construire? Permettez-moi de mentionner ici que la communauté bahá'ie a pris des mesures décisives pour développer le type de capacité intellectuelle que je tente de décrire – par exemple, au moyen des programmes de l'Institut d'études sur la prospérité mondiale. L'accueil enthousiaste que la communauté a réservé à ces programmes fait vraiment chaud au cœur. Bien qu'il ne s'agisse que de premiers pas, en aidant un nombre croissant de jeunes bahá'ís qui

poursuivent des études universitaires à réfléchir profondément à la nature de leurs études, ces programmes contribuent sans aucun doute à la vie intellectuelle de la communauté et façonnent son avenir. C'est donc avec optimisme et espoir – en fait, avec une bonne dose de joie sincère – que je livre mes réflexions sur les défis intellectuels qui nous attendent. Mais j'espère que vous serez d'accord avec moi sur ce point : il n'est pas déraisonnable de se préoccuper du développement de la vie intellectuelle de la communauté bahá'ie. L'exposé simple que j'ai présenté au début ne décrit que ce qui est évident. Il y a beaucoup à dire et à faire pour qu'une communauté qui prétend établir le modèle de la société future puisse remplir sa mission. Espérant que vous partagez avec moi cette préoccupation optimiste, j'aimerais poursuivre et vous présenter d'autres défis.

Et si nous allions plus loin que la question des structures de la société et que nous nous interrogeons sur les systèmes de connaissance qui ont façonné l'ordre actuel? Est-il possible que les fondements intellectuels de la civilisation actuelle – les idées, les hypothèses, les méthodes et les affirmations qui sous-tendent la pensée individuelle et collective – soient tout à fait sains et qu'ils soient pourtant à l'origine d'un ordre aussi déficient? Se pourrait-il simplement que les mauvaises personnes se soient emparées de connaissances justes et les appliquent pour créer des structures, des processus et des comportements

inadéquats? Ne devrions-nous pas également rechercher des défauts fondamentaux dans le système de connaissance qui définit le monde d'aujourd'hui? Si la civilisation est le fruit d'un arbre et que nous acceptons que le fruit soit si différent de ce qu'il devrait être, n'est-il pas logique que nous examinions les racines de l'arbre pour découvrir si quelque chose ne va pas là aussi?

Je me rends compte que le genre de question que je pose maintenant peut être quelque peu dangereux. Au fil des décennies, j'ai entendu des réponses extrêmes à ces questions, le genre de réaction émotionnelle qui revient à dire «Il faut tout jeter», ou à l'inverse «Il est anti-intellectuel de poser de telles questions». Mais les questions que je pose ne visent pas à susciter une réaction émotionnelle; elles appellent une analyse prudente et rationnelle, à la lumière de la révélation de Bahá'u'lláh, de la réalité d'aujourd'hui et des forces historiques qui sont à l'œuvre. Tout ce que je suggère, c'est que cet examen minutieux aille au-delà du comportement et de la structure sociopolitique pour inclure également les fondements intellectuels de l'ordre actuel – du moins les fondements intellectuels de la pensée sociale, économique et politique et, si j'ose dire, les fondements intellectuels de la culture. Je crois que c'est quelque chose qui doit être fait, et si cela est fait avec rigueur scientifique et philosophique, par des esprits formés par une intellectualité dotée de perspicacité spirituelle, les fondements

intellectuels d'une nouvelle civilisation émergeront progressivement. Cette nouvelle assise ne se construira pas à partir de rien. Les réalisations intellectuelles de l'humanité, alors qu'elle progressait dans son enfance, ne seront pas ignorées. L'enfant apprend beaucoup de choses essentielles pour la vie d'adulte. Lorsque nous quittons l'enfance, nous ne perdons pas notre aptitude à lire et à écrire, ni notre maîtrise de l'arithmétique et de la géométrie de base, ni le code moral qu'on nous a enseigné. Pourtant, on voit mal comment nous pourrions un jour devenir des adultes responsables si nous insistons pour conserver notre fascination pour les contes de fées qui ont stimulé notre imagination et nous ont apporté tant de joie lorsque nous étions enfants. «Les jeux de l'enfance et de la petite enfance», nous dit 'Abdu'l-Bahá, «ne satisfont ni n'intéressent plus l'esprit adulte.» (*Promulgation* 439).

Il est évident que la décision d'acquérir la capacité d'entreprendre un examen rigoureux des fondements intellectuels de notre civilisation impose des exigences considérables quant à la manière dont la vie intellectuelle de la communauté doit se développer. Passer au crible les habitudes de pensée, les principes, les méthodes et les conceptions qui soutiennent la civilisation d'aujourd'hui et décider lesquels peuvent être conservés et développés et lesquels doivent être rejetés n'est pas une mince tâche. Quelles conceptions de la psyché humaine chères à notre société,

quels éléments des théories complexes du progrès social d'aujourd'hui, quelles méthodes d'éducation, quelles conceptions du travail, de la richesse, de l'amour, de la justice, de la liberté et de l'autorité sont les jouets de l'enfance et de la petite enfance? Et qu'est-ce qui les remplacera? Une chose est sûre : nous ne pouvons pas nous tenir à l'écart et dire : «Tout sera rénové», puis nous enorgueillir d'être à l'avant-garde de processus qui appartiennent à un monde que nous croyons en train de s'effondrer. Je n'ai pas de réponses aux questions que je pose maintenant; j'exprime seulement l'espoir que si nous créons les bonnes conditions, nous serons en mesure de cerner et de décrire rigoureusement certains des éléments, anciens et nouveaux, des fondements intellectuels d'une nouvelle civilisation. Je voudrais donc mentionner quelques-unes des conditions que nous devrions chercher à mettre en place. Mais avant cela, permettez-moi d'énoncer certains de mes propres préjugés.

Pour en revenir à mon analogie précédente, je pense que les progrès que l'humanité a réalisés – et qu'elle réalise à un rythme remarquable – dans le domaine des sciences naturelles s'apparentent bien plus à des compétences en lecture et en écriture qu'à l'imaginaire de l'enfance. Nous pouvons dire, bien sûr, que la science d'aujourd'hui en est encore à ses débuts. Nous pouvons être sûrs qu'elle progressera considérablement, que de nouvelles découvertes viendront révolutionner de nombreux domaines

de recherche scientifique et que les connaissances existantes s'affineront sans cesse. Nous pouvons aussi facilement accepter que les esprits qu'éclaire la lumière des enseignements de Bahá'u'lláh – travaillant au sein de systèmes de recherche non corrompus par la compétitivité et la soif de prestige personnel et dans le contexte d'une culture qui vénère le savoir plutôt que de le traiter comme une marchandise – ouvriront de nouveaux horizons vers lesquels la science pourra se diriger, accroissant ainsi sa contribution au progrès de la civilisation spirituelle et matérielle. Mais je suis convaincu que ce que nous appelons la science ne sera ni rejeté ni remplacé par autre chose appelée «science bahá'íe». Les grandes théories comme la mécanique newtonienne, la mécanique quantique, la relativité et l'évolution sont là pour de bon. Elles sont valables dans le cadre des paramètres des phénomènes physiques qu'elles ont été conçues pour expliquer. Et c'est cette science qui progressera et conduira à de nouvelles découvertes extraordinaires et à des théories raffinées pour les expliquer. Cependant, je pense que le physicalisme – c'est-à-dire la tentative de tout expliquer, y compris la vie, la conscience, la raison et la moralité, à l'aide des éléments et des méthodes présentés par ces grandes théories – sera déconsidéré au fur et à mesure que se réaliseront des percées dans la compréhension des liens entre le subjectif et l'objectif.

Lorsque je m'éloigne des sciences naturelles modernes pour

m'intéresser à d'autres composantes des fondements intellectuels de la civilisation occidentale, par exemple – la civilisation qui semble avoir été la plus dynamique à l'époque moderne – je ne peux m'empêcher de devenir plus sceptique. J'ai toujours une grande estime pour les sciences sociales et la philosophie qui maintiennent cette civilisation, mais j'y vois trop de l'imaginaire de l'enfance. Il faut que quelque chose de bien meilleur soit créé, même si cette chose repose sur certaines des plus grandes pensées philosophiques du passé, quelque chose de nouveau sur lequel on puisse construire une pensée sociale, politique et économique appropriée à l'âge de la maturité de la race humaine. La lumière du siècle des Lumières me paraît trop faible quand je la compare à celle qui émane de la révélation de Bahá'u'lláh.

Si j'ai réussi à vous convaincre, même momentanément, que développer la vie intellectuelle de la communauté bahá'ie est une tâche extrêmement difficile, il peut être utile de dire quelques mots sur certaines des conditions qui nous permettent de relever ce défi. J'en mentionnerai trois, sans prétendre qu'il s'agit des plus importantes.

Selon moi, la première condition est le courage. Ceux qui sont à l'origine des processus de réflexion qui ont conduit au siècle des Lumières étaient courageux. Ils vivaient et travaillaient au sein d'une orthodoxie religieuse qui avait une emprise totale sur la vie intellectuelle de l'Occident. Ils ont eu le courage de remettre en question

cette orthodoxie et de proposer d'autres voies. Et ils ont réussi à présenter suffisamment de preuves et à argumenter avec suffisamment de clarté pour changer le cours de l'histoire. Aujourd'hui, nous pourrions nous demander s'il n'y a pas une autre orthodoxie qui exerce une emprise similaire sur l'esprit humain, une orthodoxie que, faute d'un meilleur mot, nous appelons habituellement matérialisme. N'a-t-elle pas ses prêtres, dont certains se prétendent religieux? Ne dispose-t-elle pas d'un pouvoir immense? N'a-t-elle pas accès à d'énormes ressources économiques – tout cela pour promouvoir sa vision de la nature humaine et de la société? Il faudra aussi avoir le courage de remettre en question les hypothèses et les théories de cette orthodoxie, pas en nous contentant de qualifier de matérialiste tout ce qui ne nous plaît pas, mais en entreprenant une recherche scientifique et philosophique minutieuse, éclairée par la spiritualité.

Le courage doit, bien sûr, s'accompagner de l'élaboration d'une méthodologie rigoureuse. L'une des caractéristiques de l'orthodoxie actuelle et des structures de pouvoir sur lesquelles elle s'appuie est qu'elles intègrent la critique dans leurs mécanismes. Pourtant, il s'agit trop souvent d'une critique qui ne sert pas à grand-chose. Critiquer pour le plaisir de critiquer est pour le moins peu productif; en écoutant poliment, ou impoliment, les voix de l'opposition, et en les prenant en compte de manière superficielle, le pouvoir se perpétue.

La démocratie occidentale a bien compris le rôle de la critique comme soupape de sécurité. Pendant ce temps, le pouvoir et l'argent continuent de s'accumuler dans les mains d'un petit nombre de personnes, qui poursuivent sans relâche leurs objectifs. Il nous faut changer notre conception même de la critique, et je ne parle pas seulement de faire en sorte qu'elle soit constructive. Je crois que si nous affinons et arrivons à comprendre le processus de consultation bahá'íe comme étant une forme d'investigation collective de la réalité, nous atteindrons des objectifs bien plus élevés que si nous nous contentons de critiquer le monde tel qu'il est. Une deuxième condition propice à l'épanouissement du type de vie intellectuelle que nous proposons est liée au fait que notre communauté ne peut se permettre d'être élitiste. J'utilise ce mot dans un sens particulier que je vais expliquer. Il est évident que les percées ont besoin d'esprits brillants, donc la culture que nous travaillons à développer reconnaît et doit reconnaître et célébrer les réalisations de l'individu. Le talent doit être reconnu et cultivé. Mais une culture qui respecte la connaissance, dans laquelle les voix des experts sont entendues, et où les grandes idées et les grandes œuvres d'art sont admirées, n'est pas nécessairement élitiste. C'est un privilège qui exige davantage de privilèges. Laissez-moi vous assurer que je ne crois pas un seul instant que la communauté bahá'íe ait été, soit ou sera un jour élitiste. Les enseignements bahá'ís en général, et

l'Ordre administratif en particulier, la protègent d'un tel avenir. Ce que je pense que nous devrions faire, c'est reconnaître les particularités d'une culture qui n'est pas élitiste, mais qui soutient le talent et encourage les réalisations intellectuelles et artistiques, puis promouvoir cette culture par opposition aux forces d'une société élitiste. Dans une telle culture, le savoir n'appartient pas à quelques-uns; il est accessible à tous, ce qui évite de laisser de larges pans de l'humanité dans l'ignorance et empêche l'oppression qui résulte de la privation du savoir de s'installer. Et par quels mécanismes peut-on renforcer une telle culture? Un examen du processus de l'institut, qui a joué un rôle si crucial dans nos efforts de construction communautaire ces derniers temps, peut apporter de précieuses réponses à cette question.

Une communauté dotée du type de culture que nous envisageons a besoin d'avoir, à sa base, une conversation mondiale, intellectuellement et spirituellement honnête. Dans un monde si fragmenté par les forces de l'histoire, la communauté bahá'íe doit développer l'habitude de s'exprimer dans un langage qui transcende les structures de pensée empreintes de particularisme, de sorte que les mots commencent à acquérir la même signification pour des personnes venant d'horizons totalement différents. Il semble raisonnable de dire que la conversation doit porter sur l'application des enseignements bahá'ís à la vie individuelle et collective. Elle doit porter en grande

partie sur des questions concrètes élevées à un niveau spirituel approprié et analysées à la lumière des vérités spirituelles. Elle doit être profonde, mais pas inutilement difficile au point d'effrayer la plupart des gens. Elle doit permettre à chacun de participer à la conversation aux niveaux les plus accessibles, puis de devenir capable de pensées de plus en plus complexes –, personne ne doit être laissé à l'écart. Le processus de l'institut qui se poursuit dans la communauté bahá'íe depuis une vingtaine d'années, bien qu'il n'en soit encore qu'à ses débuts, contribue manifestement de manière significative à établir une telle conversation mondiale. Il s'organise autour d'un sentier de service que la multitude est invitée à emprunter – un sentier le long duquel les gens apprennent ensemble comment remplir leur double objectif moral qui consiste à veiller à leur propre développement spirituel et intellectuel et à contribuer à transformer la société. Les connaissances s'accumulent grâce à une combinaison d'étude du texte et d'expérience systématisée. Il s'agit là d'une habitude mentale importante qui pourrait contribuer à façonner une intellectualité exempte de certaines fausses dichotomies, comme celle entre le spirituel et le matériel ou celle entre la connaissance qui jaillit dans le cœur de l'homme lorsqu'il se raccorde à l'océan de la Révélation et la connaissance qui s'acquiert par l'expérience. C'est une habitude mentale qui reconnaît l'importance des preuves et les utilise pour séparer la connaissance des chimères.

Je n'ai pas l'intention d'analyser ici la forme actuelle du processus de l'institut et son potentiel futur; je le mentionne uniquement pour illustrer le caractère d'une conversation qui se déroule à la base de la communauté mondiale bahá'íe et qui peut promouvoir une intellectualité capable de relever les défis mentionnés précédemment. À ce niveau général, les facultés intellectuelles ne sont pas axées sur des domaines du savoir particuliers. À mesure que la mer se gonfle, que les individus développent les capacités propres aux domaines avancés de la connaissance humaine, des vagues individuelles et des groupes de vagues, dont certaines sont assez puissantes pour briser de formidables barrières intellectuelles, monteront inévitablement. En outre, étant donné que la relation qui se tisse entre ceux qui empruntent le sentier du service en est une où l'on s'accompagne mutuellement – et qu'elle est exempte de concurrence, de gestion les uns par les autres, de manipulation et de prise de pouvoir – il devient plus facile d'éviter les dangers de l'élitisme.

La troisième condition que je voudrais aborder concerne l'harmonie entre la science et la religion. Il me semble qu'une condition essentielle du genre de vie intellectuelle que nous imaginons pour la communauté bahá'íe est une compréhension rigoureuse de la relation entre la science et la religion – du moins pour ce qui est de leur fonction en tant que sources de connaissances pour le progrès de la civilisation. Il s'agit d'un sujet vaste

qu'on ne peut traiter brièvement; je voudrais donc souligner seulement une ou deux idées pertinentes liées au thème de cet exposé.

Ces dernières années, et dans le contexte de l'essor d'une nouvelle civilisation, la communauté bahá'ie considère de plus en plus la science et la religion comme deux systèmes de connaissance et de pratique complémentaires, qui se chevauchent. Un matérialiste convaincu rejetterait d'emblée cette description parce qu'il est contraire à sa «religion» de considérer la croyance religieuse comme une forme de connaissance. Mais je sais aussi que l'idée que la religion est un système de connaissance et de pratique met certaines personnes religieuses, y compris certains bahá'ís, un peu mal à l'aise. C'est regrettable, car ce malaise découle d'une mauvaise compréhension de l'intention de l'expression. Je vous assure que lorsque je pense à ma foi, la première chose qui me vient à l'esprit n'est pas un système de connaissances et de pratiques. Je pense à la lumière éblouissante de la révélation de Bahá'u'lláh; je pense à la grandeur de ce jour, à la puissance de l'Alliance, à la joie de se tourner vers la Beauté suprême. Mais lorsqu'il s'agit de travailler à faire progresser la civilisation, je me rappelle que, selon Shoghi Effendi, la Cause est scientifique dans sa méthode, et qu'une civilisation spirituelle et matérielle doit se bâtir avec des connaissances provenant et de la religion et de la science. Dans ce contexte, il s'avère très utile d'examiner les deux en tant

que systèmes de connaissance et de pratique complémentaires.

Bien entendu, le simple fait de nommer les choses ne nous mène pas très loin. Un processus d'analyse rigoureux est nécessaire pour comprendre la nature de l'harmonie entre la science et la religion, et comment elles se complètent dans le processus d'édification de la civilisation. Je voudrais suggérer que plus nous accorderons d'attention à cette analyse, et plus tôt nous commencerons à l'effectuer, plus nous progresserons dans le développement de la vie intellectuelle de notre communauté. Permettez-moi donc de dire quelques mots sur l'une des implications de l'affirmation selon laquelle la science et la religion constituent des systèmes de connaissance complémentaires.

Cette déclaration apparemment innocente exclut certaines autres relations possibles entre la science et la religion. Elle rejette la position selon laquelle la croyance religieuse est en grande partie une connaissance spéculative de la réalité, un palliatif que nous utilisons en attendant que la vraie connaissance scientifique se révèle lorsque la science trouve des réponses définitives aux questions qui suscitent d'abord l'élan religieux chez l'être humain. C'est un fait historique que le projet positiviste – un projet qui a tenté de bannir la croyance religieuse en tant que caractéristique d'une humanité sous-développée et de la remplacer par une connaissance scientifique éprouvée basée sur l'expérience – a échoué. Il est intéressant de noter que son expression

la plus courageuse et probablement la plus exigeante (le positivisme logique) a implosé, et pas seulement en raison des progrès de la philosophie des sciences résultant de l'analyse des preuves historiques réelles.

La déclaration ferme également la porte aux déclarations, aussi sincères et séduisantes sont-elles, selon lesquelles la vraie science sera le résultat de lectures justes et inventives des Écritures. Cette apparente expression de la foi, me semble-t-il, découle d'une confusion dans l'utilisation du mot «religion», qui renvoie tantôt à ce que Dieu a révélé, tantôt aux croyances et pratiques d'une communauté religieuse particulière. Dans la communauté bahá'íe, nous essayons de faire en sorte que cette dernière – notre système de connaissances et de pratiques – corresponde aussi étroitement que possible à la Parole révélée. L'assurance qu'il en sera ainsi est une caractéristique propre à la foi bahá'íe, une caractéristique que Bahá'u'lláh a lui-même incorporée dans ses enseignements en établissant l'Alliance. Puisque Dieu est omniscient et que toute connaissance émane de lui, il semble légitime de croire que la Révélation contient des connaissances scientifiques, mais il serait injustifié d'en déduire que notre lecture du Texte permettra de découvrir la véritable science. La science est une faculté de l'âme humaine. Les facultés de perception et de raisonnement sont donc des dons de Dieu grâce auxquels l'humanité peut bâtir le système extrêmement puissant de connaissances

et de pratiques que nous appelons aussi «science». Tenter d'amalgamer la connaissance scientifique avec la connaissance spirituelle nous ramène à l'époque de Galilée. Tenter de confondre connaissance spirituelle et morale avec quelque chose que les méthodes de la science seraient capables de produire est tout aussi infructueux, comme l'ont déjà prouvé les efforts des positivistes. Et pourtant, comme il est tentant de recourir nous-mêmes à un tel réductionnisme! Les éléments de connaissance élaborés par la science et les éléments de connaissance élaborés dans le processus d'étude et de pratique religieuses devraient être utilisés ensemble dans des activités précises. Cette clarté, me semble-t-il, est une caractéristique indispensable de la vie intellectuelle que nous essayons de développer.

Jamais je n'ai douté que la tâche la plus sacrée et la plus urgente qui incombe à la communauté bahá'íe soit l'enseignement de la Foi. L'humanité a besoin de voir la lumière de Bahá'u'lláh. Par ailleurs, bien que cela semble moins urgent, je sens que la communauté bahá'íe grandissante doit améliorer sa compréhension de la science. Pas du scientisme. Pas de ces versions populaires de la science qui ne savent pas la distinguer de la magie. Pas de la seule connaissance de la technologie. Ce que la communauté bahá'íe doit saisir, c'est la nature de la connaissance scientifique dans toute sa puissance, de la science comme «première émanation de Dieu vers l'homme» ('Abdu'l-Bahá,

Promulgation 49) qui éclaire la compréhension humaine et lui permet de pénétrer les mystères de l'univers et de la vie sur ce plan terrestre; de la science comme complément de la foi et de la connaissance religieuses, si riche en perceptions spirituelles qui peuvent aider l'humanité à élever ce monde de poussière jusqu'au ciel de gloire.

Mes amis, je vous ai fait part de quelques-unes des réflexions sur la vie intellectuelle de la communauté qui ont occupé mon esprit au fil des ans. Comme je l'ai mentionné au début, il ne s'agit pas d'un examen systématique du sujet. J'espère avoir montré à quel point le chemin qui nous attend est semé d'embûches, tant pour ceux qui se consacrent aux travaux d'érudition que pour ceux qui ont la responsabilité de promouvoir la vie intellectuelle de la communauté. J'espère avoir communiqué mon optimisme quant à la perspective d'un progrès intellectuel significatif. Cet optimisme n'est pas un vœu pieux. Depuis longtemps, j'espère voir apparaître une intellectualité spécifique qui intégrerait le spirituel et le matériel, le pratique et le théorique – une intellectualité qui résulterait du travail d'édification de la civilisation que réalise la communauté bahá'íe. Aujourd'hui, des dizaines de milliers de personnes, en particulier des jeunes, participent activement à ces efforts, et pour quelqu'un comme moi, qui connaît bien leur travail, il semble clair que la lumière de la vie intellectuelle souhaitée de la communauté s'est fait jour.

OUVRAGES CITÉS

- 'Abdu'l-Bahá. *Les bases de l'unité du monde*, Maison d'éditions bahá'íes, 2017.
- . *The Promulgation of Universal Peace: Talks Delivered by 'Abdu'l-Bahá during His Visit to the United States and Canada in 1912*. Publié sous la direction de Howard Macnutt, Bahá'í Publishing Trust, 1982.
- Bahá'u'lláh. *Le Kitáb-i-Aqdas : Le Très-Saint-Livre*. Maison d'éditions bahá'íes, 2011.
- . *Tablettes de Bahá'u'lláh révélées après le Kitáb-i-Aqdas*. Édité par le département de recherche de la Maison universelle de justice. Traduit par la Commission de traduction française, Maison d'éditions bahá'íes, 2011.
- La Maison universelle de justice. *Lettre à la communauté bahá'íe d'Iran*, le 2 mars 2013.
- Shoghi Effendi. *L'avènement de la justice divine*. Maison d'éditions bahá'íes, 2012.

Un défi lancé à la communauté bahá'íe: Quelques commentaires autour du texte de Farzam Arbab, « La vie intellectuelle de la communauté bahá'íe »

PIERRE-YVES MOCQUAIS

Résumé

Dans « La vie intellectuelle de la communauté bahá'íe », Farzam Arbab se demande si la communauté bahá'íe comprend vraiment ce que Bahá'u'lláh veut dire quand il décrit l'ordre actuel comme étant « lamentablement déficient » et la met au défi d'effectuer un changement radical de sa vie intellectuelle. Le présent article retrace le parcours intellectuel d'Arbab depuis FUNDAEC jusqu'à son analyse de la nécessité absolue de l'harmonie entre la religion et la science. Si Arbab stigmatise les fondements de la pensée matérialiste tout en en reconnaissant l'apport et la nécessité de s'en servir de manière appropriée, il ne s'y attarde pas. Le présent article en brosse quelques aspects. Il met toutefois en garde contre deux tendances actuelles de la communauté bahá'íe qui ont leur origine dans cette pensée matérialiste, celle de la

complaisance intellectuelle qui consiste à ne pas vraiment remettre en question les schémas intellectuels existants et celle de la pusillanimité spirituelle qui consiste à ne pas prendre adéquatement en compte la nécessité absolue de la transformation spirituelle de l'humanité. Pour y parvenir, trois conditions sont nécessaires : faire preuve de courage, éviter l'élitisme et internaliser le concept de l'harmonie entre la science et la religion. Certaines initiatives de la communauté bahá'íes comme l'ABS/AÉB et ISGP témoignent d'un effort de répondre aux exhortations de Farzam Arbab.

Abstract

In “The Intellectual Life of the Bahá'í Community,” Farzam Arbab challenges the Bahá'í community to effect a radical change in its intellectual life, consonant with Bahá'u'lláh's description of the present order as “lamentably defective.” Arbab's conviction in the absolute necessity of science and religion, grounded in his work with FUNDAEC, is absolute; while he naturally points to the deficiency in the materialist foundations of much of modern thought, he does not dwell on it. The present article therefore outlines a few aspects of that materialistic thinking. Mindful of Arbab's warning against two pitfalls that originate in materialistic thinking—that of intellectual complacency, which consists of not really questioning existing intellectual patterns, and that of not adequately taking into account the absolute necessity of humanity's spiritual transformation—this article also elaborates on the three qualities by which the Bahá'í community can avoid them: courage, avoidance of elitism, and internalization of the concept of harmony between science and religion. Some initiatives of the Bahá'í community

such as the ABS/AÉB and ISGP testify to efforts deployed to respond to Farzam Arbab's urgings.

Resumen

En “La Vida Intelectual de la Comunidad Bahá'í,” Farzam Arbab desafía a la comunidad Baha'í a efectuar un cambio radical en su vida intelectual de conformidad con la descripción de Bahá'u'lláh del orden actual como “lamentablemente defectuoso.” La convicción del señor Arbab en la absoluta necesidad de la ciencia y religión, fundamentada en su trabajo con FUNDAEC es absoluta; mientras que él naturalmente hace referencia a la deficiencia a los fundamentos materialistas de una preponderante porción del pensamiento moderno, no los enfatiza. Por lo tanto, este artículo presenta un bosquejo de varios aspectos de aquel pensamiento materialista. Consciente de la advertencia del señor Arbab en contra de dos peligros que se originan en el pensamiento materialista- satisfacción intelectual, la cual consiste en no cuestionar en términos reales patrones intelectuales existentes, y no tomar en cuenta en forma adecuada la absoluta necesidad de la humanidad de la transformación espiritual – este artículo también elabora sobre tres cualidades que ayudan a que la comunidad Bahá'í los puede evitar: coraje, evitar elitismo, y la internalización del concepto de la armonía entre la ciencia y la religión. Algunas iniciativas de la comunidad Baha'í como ABS/AEB e ISGP atestiguan los esfuerzos desplegados para responder a lo que el señor Arbab urge.

Dans un discours prononcé en 2016 lors d'une conférence de l'Association d'études bahá'íes (AÉB/ABS), Farzam Arbab s'interroge sur « la

vie intellectuelle de la communauté bahá'ie ». Qu'entend-il par « vie intellectuelle » et quelle est la nature de sa réflexion ? D'emblée, il écarte certaines idées trop réductrices. Sa préoccupation n'a pas trait au niveau de scolarisation de la communauté bahá'ie dont il souligne qu'il est « particulièrement élevé ». Il ne manifeste pas non plus d'inquiétude relativement à l'engagement futur de la communauté bahá'ie qui, affirme-t-il avec confiance, restera « à l'avant-garde dans tous les domaines imaginables de l'activité humaine ». Il rappelle d'ailleurs à ce sujet que « la connaissance approfondie des Écrits, leur droiture et leur amour de la vérité . . . permettront [aux bahá'ís] d'acquérir une compréhension sans précédent de la réalité ». C'est donc à un autre niveau que se situe son interrogation qui ne devrait pas « être restreinte à ce simple scénario ». Sa présentation, qui est en fait une métaphore de la démarche qu'il y évoque, invite à une réflexion en profondeur sur la question et lance, à ses auditeurs et lecteurs, un véritable défi qu'il appelle à relever dans l'esprit d'un nouvel élan enraciné dans un profond acte de foi en la Révélation de Bahá'u'lláh. S'il lance ce défi, c'est parce qu'il s'interroge pour savoir s'il n'y a pas, de nos jours « une autre orthodoxie qui exerce une emprise similaire sur l'esprit humain, une orthodoxie que, faute d'un meilleur mot, nous appelons habituellement matérialisme¹ », si la

1 Arbab ne mentionne pas spécifiquement les principaux courants de la pensée matérialiste que sont le marxisme (Marx, Engels) et le positivisme (Auguste

communauté bahá'íe ne succombe pas à cette « orthodoxie » et, surtout, si elle comprend ce que Bahá'u'lláh veut dire, profondément, quand il affirme que l'Ordre actuel est « lamentablement déficient ». Le défi qu'il présente à la communauté bahá'íe est par conséquent, d'une part, d'adopter un nouveau cadre d'analyse ancré dans la Révélation de Bahá'u'lláh et, d'autre part, de juger à leur juste mesure, mais aussi de démythifier les développements, les structures et les schémas de pensée contemporains.

DE FUNDAEC AU QUESTIONNEMENT SUR LA VIE INTELLECTUELLE DE LA COMMUNAUTÉ BAHÁ'ÍE

Alors qu'il allègue que son « allocution » ne sera pas « bien structurée, mais [sera] une série de pensées éparses – mes propres réflexions sur la nature et les défis de la vie intellectuelle de la communauté bahá'íe », son discours reprend en fait le fil d'un cheminement de pensée qui trouve son origine au début des années 1970 avec la création de FUNDAEC² en Colombie. Il est à

Comte) nés dans la seconde moitié du XIXe siècle et qui se sont répandus tout au cours du XXe siècle.

2 « Les origines de FUNDAEC remontent au début des années 1970, lorsqu'un groupe de professionnels de diverses disciplines a commencé à remettre en question les processus de développement qui prévalaient dans le pays [la Colombie] et qui affectaient négativement les petits agriculteurs, qui étaient les principaux producteurs de denrées alimentaires. La

noter ici, car cela constitue le fondement de sa réflexion sur le développement de la vie intellectuelle de la communauté bahá'íe, que la démarche intellectuelle du groupe à l'origine de FUNDAEC en est une qui est enracinée dans l'observation de terrain et dans l'action, démarche elle-même ancrée dans le principe central de l'unicité et de la dignité de l'humanité. Ce principe est en effet incompatible avec l'importation et l'application plus ou moins arbitraires de théories et de pratiques extérieures au milieu dans lequel le développement des connaissances doit s'effectuer et être mis en œuvre³.

proposition était que, tout comme la science avait contribué à l'avancement des sociétés plus modernes, elle pouvait également fournir des modèles de développement appropriés à la réalité sociale de pays comme la Colombie. Les premières actions menées dans le Norte del Cauca visaient à générer des connaissances permettant de faire progresser certains processus de vie rurale existants et d'en lancer d'autres, le cas échéant. La stratégie de participation comprenait un programme éducatif visant à doter les communautés paysannes des capacités nécessaires pour participer de manière significative et devenir maîtres de leur propre développement. Les membres de ce groupe fondateur comprenaient Farzam Arbab, Gustavo Correa, Javier Marín et Edmundo Gutierrez et, plus tard, Francia de Valcárcel, Martin Prager et Haleh Arbab, qui ont jeté les bases philosophiques et méthodologiques de FUNDAEC » (« Historia : La institución »; traduction libre).

3 Les théories et les pratiques actuelles de développement économique,

D'emblée, Arbab appelle à une réflexion approfondie sur le sujet en posant deux questions provocatrices : est-ce que les bahá'ís comprennent véritablement ce qu'entend Bahá'u'lláh lorsqu'il affirme que l'Ordre actuel est « lamentablement déficient » ? Et comment mettre à profit les leçons de la pensée contemporaine tout en apprenant à les replacer dans une perspective appropriée et à les utiliser à bon escient. Le positionnement intellectuel de la communauté bahá'ie doit commencer par une conviction absolue que « [l]a foi de Bahá'u'lláh n'est pas destinée à culminer avec une sorte de compétition amicale contre d'autres mouvements religieux pour atteindre une place prestigieuse à leurs côtés », mais qu'elle doit au contraire

social et culturel tendent en effet à établir des hiérarchies des peuples, des cultures et des sociétés ou des connaissances, apanages en particulier du positivisme et des modes de pensée mais aussi des dérives qui en découlent, que ce soit la dichotomie entre la science et la religion ou le « racialisme » que stigmatise entre autres Tzvetan Todorov qu'il définit non comme une science, mais comme une forme de « scientisme », pouvant alors se révéler être le précurseur de totalitarismes. « Le racialisme . . . s'épanouit à l'ombre de la science, car il en emprunte l'esprit déterministe en le portant à l'extrême » (218); « La lecture que nous faisons aujourd'hui du racialisme est inévitablement orientée par la connaissance que nous avons de sa destinée historique (depuis l'affaire Dreyfus jusqu'à l'apartheid) et plus particulièrement de son influence sur la doctrine nazie » (221).

s'exercer sur une base entièrement nouvelle, mais qui n'en rejette pas pour autant les apports de la pensée contemporaine. Ce discernement est au cœur de la conception qu'il développe, à savoir que la communauté bahá'ie n'a pas encore atteint une telle prise de conscience. En d'autres termes, si l'humanité parvient à négocier ce que certains ont pu qualifier de la plus grande transition ou « bifurcation » de son histoire et de chocs des civilisations⁴ et à atteindre la prochaine

4 De Jürgen Habermas à Edgar Morin en passant par Ervin Laszlo, Jean-Claude Guillebaut, Amin Maalouf et bien d'autres. Le terme « bifurcation » est emprunté à l'ouvrage d'Ervin Laszlo, *La grande bifurcation – Une fin de siècle cruciale*. L'expression « choc des civilisations » et le mouvement de pensée qui l'accompagne sont principalement dérivés de l'ouvrage de Samuel P. Huntington, *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order (Le choc des civilisations)*, dont l'auteur lui-même souligne qu'il s'agit d'une « vision pessimiste du monde » (16). Ces diverses analyses, tout en fournissant des pistes de réflexion intéressantes, sont à traiter avec prudence. On pourra ainsi lire avec profit l'essai de 2009 de Laurent Palou Lacoste, de la Fondation Jean Jaurès, intitulé *Le choc des civilisations : fantasme ou réalité ?* On notera aussi que l'essayiste Jean-Claude Guillebaud refuse le concept de « choc » des civilisations : « On conviendra qu'il est finalement assez vain de raisonner en termes de "choc" ou de "clash" des civilisations. Moins pessimiste en apparence, la sempiternelle invocation du "dialogue des civilisations", quant à elle, n'a pas davantage de sens. »

étape de sa destinée, il ne suffit pas d'opérer sur la seule base des schémas de pensée existants. Ceux-ci sont en effet largement insuffisants pour répondre aux besoins de l'humanité. L'humanité doit en fait « subir » une « transformation » que seule évoque la Révélation de Bahá'u'lláh, mais dont la communauté bahá'ie elle-même n'a pas encore saisi la magnitude. C'est pourquoi il affirme sans ambiguïté que, à la base, « [n]os pensées doivent être élaborées en fonction d'une compréhension toujours plus profonde de l'extraordinaire vision que Bahá'u'lláh expose de la civilisation humaine, et d'une compréhension claire des forces qui opèrent dans l'ordre actuel, déficient et moribond ». Il est toutefois à noter qu'il ne rejette pas pour autant les apports de l'ordre actuel, mais prévient qu'il est fondamental de les mesurer à l'aune de notre approfondissement progressif et inéluctable de la portée de la Révélation de Bahá'u'lláh et d'apprendre à sérier de manière appropriées ces connaissances. « Les véritables enjeux, explicite-t-il, ont trait à la teneur de nos réflexions, à la nature de nos questions, à la validité et à la pertinence de nos réponses aux grands défis auxquels l'humanité fait face au sortir de son adolescence » et à ce que peuvent être les « contributions [de la communauté bahá'ie] à l'avancement des connaissances dans les nombreux domaines de l'activité humaine et, enfin, au progrès de la civilisation elle-même. »

La présentation faite par

Arbab constitue donc une robuste interpellation faite à la communauté bahá'ie de se pencher sur la manière dont elle aborde la problématique de sa démarche intellectuelle. Celle-ci se doit d'être caractérisée non seulement par l'adéquation des questions que nous posons, ce qui suppose une analyse réfléchie et approfondie des enjeux et des défis auxquels l'humanité fait face sur la base de critères et de schémas appropriés, mais aussi par la justesse des réponses que nous pouvons offrir et des actions que nous pouvons entreprendre. Et cette exactitude ne peut être validée que dans la mesure où elle est mesurée à l'aune de la Révélation, dans une étude de plus en plus approfondie et rigoureuse des Écrits de Bahá'u'lláh. Elle ne peut donc pas trouver sa source dans les schémas de la pensée actuelle, mais elle doit pourtant en tenir compte, mais avec un grand discernement. Cette analyse des phénomènes actuels doit être accompagnée de « réponses aux grands défis auxquels l'humanité fait face » et de « contributions » à l'avancement des connaissances. Or, pour permettre que se développe un tel processus de réflexion et d'action, un cadre d'analyse est nécessaire que seule, au bout du compte, la Révélation de Bahá'u'lláh peut fournir, car elle seule n'est pas contaminée par les théories et les méthodologies matérialistes qui prévalent à l'heure actuelle et qui tendent à limiter la pensée humaine.

Approfondir notre compréhension des implications de la déclaration de Bahá'u'lláh que l'ordre actuel

est « lamentablement déficient » est donc le défi intellectuel et spirituel incontournable que les bahá'ís doivent affronter. Lancer ce défi est loin d'être anodin. Cela va au cœur de la remise en question de l'influence que les théories matérialistes contemporaines exercent sur la vie intellectuelle de la communauté bahá'ie et sur la nature des actions qu'elle entreprend dans son effort de reconstruction de la société humaine sur des bases nouvelles. Plus précisément, ce que Arbab soulève et ce contre quoi il met dès l'abord en garde, c'est la propension à analyser les phénomènes intellectuels, culturels et sociaux de notre époque par l'entremise des théories et des schémas de pensée de nos sociétés actuelles et de calibrer inconsciemment les actions de la communauté bahá'ie en fonction de ces catégories intellectuelles. Il s'agit au contraire de le faire sur la base des principes et des concepts inhérents à la Révélation.

QUELQUES CARACTÉRISTIQUES
DE LA PENSÉE MATÉRIALISTE
CONTEMPORAINE

Dans son discours, Arbab ne rentre pas dans le détail de ce qu'il entend par pensée matérialiste. Même s'il n'est pas possible de se livrer ici à un long exposé des diverses théories matérialistes qui continuent d'exercer une influence persistante sur la vie intellectuelle de la majorité du monde actuel, quelles en sont les grandes caractéristiques intellectuelles et culturelles dont les dogmes ont en quelque sorte remplacé

ceux des religions établies et avec lesquelles il est indispensable de se familiariser, ne serait-ce que pour mieux en souligner les limites tout en relevant la pertinence de certaines de leurs dimensions⁵ ?

La conception de l'humain qui prédomine encore aujourd'hui en est une principalement marquée par la pensée marxiste d'un côté (Hegel, Marx, Engels) avec sa dialectique de l'histoire enracinée dans la lutte des classes, et le positivisme (Auguste Comte) de l'autre qui considère que la connaissance de la maturité de l'humanité ne peut être fondée que sur l'expérience et l'observation empirique⁶. Pourtant, depuis la Seconde Guerre mondiale en particulier, il est devenu évident qu'en dépit d'esquisses théoriques telles que le post-modernisme (Lyotard entre autres), les concepts de la pensée strictement matérialiste⁷ ne parviennent pas à répondre à certaines questions

5 Les références contemporaines sont ici principalement à des penseurs de langue française.

6 Auguste Comte distingue trois phases de l'évolution de la pensée humaine : théologique ou religieuse qui est celle de la jeunesse; métaphysique et ou philosophique qui est celle de l'adolescence; et, enfin, positive ou scientifique qui serait l'apanage de la maturité et correspondrait à l'âge adulte. Si cette conception peut rappeler la vision bahá'ie des âges de l'humanité, il en manque une dimension fondamentale, celle du spirituel.

7 Entre autres, le développement abracadabrantique du nucléaire et maintenant celui de l'intelligence artificielle.

ontologiques fondamentales que se posent les êtres humains : qui suis-je ? pourquoi est-ce que j'existe ? mon existence est-elle limitée à l'atteinte d'objectifs purement matériels ? quelle est ma raison d'être ? y-a-t-il une vie après la mort ? quels sont mes rapports à l'autre et au bien commun ?, etc.

La formation de la conscience individuelle comme celle d'une conscience collective est pourtant une question qui habite bien des penseurs contemporains, de Gramsci à Walter Benjamin en passant par Jean-Paul Sartre⁸, Jacques Derrida⁹ ou Pierre Bourdieu¹⁰ (pour la tendance marxiste) ou de Cornelius Castoriadis à Edgar Morin ou Paul Ricœur en passant par Emmanuel Levinas (pour les héritiers du matérialisme comtien). Mais aucun ne semble accepter le rôle du spirituel dans la formation de la conscience.

8 Sartre explore, ne serait-ce que dans *L'Être et le néant*, les liens entre liberté et conscience, mais sans s'aventurer pour autant dans le spirituel.

9 Derrida s'interroge sur ce qui est l'une des constantes de la pensée occidentale et, en particulier, de la *French Theory* : la persistance des idées marxiste (il invente le concept d'« hantologie » dans *Spectres de Marx*).

10 Bourdieu – qui est surtout connu pour sa création du concept d'habitus (voir en particulier *Esquisse d'une théorie de la pratique* 256–85) qui est un outil d'analyse performant pour les caractéristiques linguistiques et symboliques de la culture (ce qui l'amène à aller au-delà d'une analyse matérialiste économique) – reste dans un approche disciplinaire sociologique qui ne laisse pas place au spirituel.

Certes, Benjamin, bien que tenant du matérialisme historique d'origine marxiste, considère que l'histoire humaine ne peut être réduite à un simple déterminisme matériel. Dans ses écrits, il s'interroge ainsi sur certains phénomènes de la conscience et son questionnement est d'un grand intérêt. Par exemple, comme l'explique George Didi-Huberman dans *Devant le temps : histoire de l'art et anachronisme des images*, Benjamin se questionne sur deux modalités ontologiques, la présence et la représentation dont les aspects contradictoires ne peuvent être réconciliés que par le travail de la mémoire dont le résultat est une image dialectique conséquence elle-même d'une fulgurance¹¹. Pourtant, Benjamin ne semble pas percevoir l'origine profonde de cette opération de conscience même s'il lui arrive de s'interroger sur la présence d'influences mystiques, une démarche qui va se retrouver chez Paul Ricœur qui réfléchit sur le lien entre le spirituel (cependant appréhendé sur une base phénoménologique) et le travail de la mémoire.

Plus récemment, le sociologue et philosophe Edgar Morin, théoricien de la pensée complexe¹² et dont la

11 « L'image dialectique est une image fulgurante. C'est donc comme image fulgurante dans le Maintenant de la connaissabilité (*sic*) qu'il faut retenir l'Autrefois » dans Walter Benjamin, *Images de pensée*.

12 Son œuvre majeure sur la complexité, en six volumes, intitulée *La Méthode*, retrace l'évolution de la connaissance humaine.

réflexion, influencée par Heidegger, s'étend sur presque un siècle¹³, s'interroge (comme bien d'autres) sur les maux de l'humanité, sur son avenir et sur les forces en présence qui façonnent son destin. Dès 1962, dans l'un de ses premiers ouvrages, *L'esprit du temps*, il constate « la dislocation, . . . l'atrophie, la fossilisation, voire la décomposition à la fois d'un monde qui n'arrive pas à mourir et d'un monde qui n'arrive pas à naître ; d'où un état hybride, ambigu, incertain. . . » (Morin 259)¹⁴. S'il peut être tentant de discerner dans ses interrogations une analyse qui, superficiellement, semblerait rejoindre celle de Shoghi Effendi des deux forces de désintégration et d'intégration qui agitent le monde, Morin ne se départit pas d'une analyse d'inspiration marxiste des forces en présence, analyse essentiellement de nature économique, donc matérialiste, sans pour autant envisager que le matérialisme puisse être précisément à l'origine de la « crise de société » et des maux de la modernité dont il distingue les composantes dans *L'esprit du temps*

et le reste de son œuvre¹⁵. Alors qu'à travers toute son œuvre il se penche sur la condition humaine, Morin semble éviter la question de savoir ce que sont les énergies qui habitent et motivent l'être humain en dehors des forces d'ordre matériel. Tout au plus parvient-il, à la fin d'une longue vie, à se poser, avec une évidente perplexité d'ailleurs, des questions telles que : « Comment se fait-il que l'être humain, mortel comme les autres animaux, croie en une vie après la mort, quelles sont ces croyances, comment réagit-il devant l'inéluctable ? » (Morin, *Dialogue sur la connaissance* 36). Pourtant, dans *Leçons d'un siècle de vie*, il semble reconnaître les limites de sa propre pensée d'humanisme matérialiste. Il note en effet « l'idée d'inachèvement lié à l'humanisation » qui « crée un sentiment de manque, d'absence, un besoin d'amour et de ferveur, une aspiration à l'absolu ». Mais sa référence est à Heidegger qui, selon lui, « a diagnostiqué cette quête d'absolu dans l'angoisse propre de l'être que nous sommes, à qui il manque et manquera toujours quelque chose » (78). Alors qu'il exprime sa perplexité devant ce mystérieux « quelque chose » propre à l'être humain et se questionne sur la vie, la condition humaine et le destin humain¹⁶, il esquivait la question

13 Edgar Morin est né en 1921.

14 Ainsi, il écrit : « Le destin de l'humanité oscille entre deux possibilités plausibles et improbables, écrit-il ensuite. La première, pouvant aller jusqu'à un quasi-anéantissement atomique, est celle de la régression généralisée. . . . La seconde possibilité extrême serait un progrès décisif : la constitution d'une métasociété . . . une révolution . . . considérable . . . puisqu'il s'agirait en fait d'une nouvelle naissance de l'humanité » (Morin, *L'esprit du temps* 262).

15 Voir en particulier Morin, *L'esprit du temps* 257. Son analyse se retrouve globalement parmi les penseurs du XXe siècle.

16 Morin a réfléchi sur les affres intellectuelles de notre époque dans *Sortir du XXe siècle* (1981) et dans *Le Défi du XXIe*

de la dimension spirituelle de l'humain. D'un côté, il analyse les complexités de la pensée humaine et des phénomènes culturels qui en découlent¹⁷, comme la nature du discours humain¹⁸, de l'autre, il exprime sa stupéfaction face à un « phénomène étonnant qui renverse une conviction en son contraire » et qu'il nomme « l'illumination » (81), celle de « Saül devenant Paul sur le chemin de Damas », d'Augustin « incroyant débauché devenant modèle de foi et de piété », de Paul Claudel « aux offices de Noël 1886 à Notre-Dame, où l'athée fut illuminé par la grâce ». Mais comme alarmé d'avoir posé une telle question profondément

siècle (1999) et a développé (2000) à la demande de l'UNESCO ce qu'il conçoit être *Les Sept Savoirs de l'éducation du futur*, ouvrage divisé en sept chapitres : (1) Les cécités de la connaissance : l'erreur et l'illusion (2) Les principes d'une connaissance pertinente (3) Enseigner la condition humaine (4) Enseigner l'identité terrienne (5) Affronter les incertitudes (6) Enseigner la compréhension (7) L'éthique du genre humain.

17 Ainsi, dans *Leçons d'un siècle de vie*, il raconte qu'il était « spontanément animé par les questions fondamentales posées par Kant : Que puis-je connaître ? Que dois-je faire ? Que m'est-il permis d'espérer ? », car il était « convaincu que les infrastructures des sociétés humaines sont matérielles et économiques et que les idées, mythes ou croyances ne sont que des superstructures dépendantes » (Morin 70–71).

18 Ce qui est au centre de la pensée de Derrida, de Foucault ou de Lacan, par exemple.

introspective et si fondamentale, il se réfugie immédiatement dans une esquivé intellectuelle en comparant « l'illumination » de Paul, d'Augustin et de Claudel avec la conversion du grand poète Paul Éluard « au communisme pour échapper au nihilisme » (81). Faudrait-il relier ici les fulgurances que discerne Walter Benjamin et ces illuminations qui étonnent Edgar Morin alors que ni l'un ni l'autre ne semble prêt à envisager que ces inspirations puissent avoir une même origine dans l'univers de l'esprit¹⁹ ?

19 Morin ne se dégage pas des schémas intellectuels d'origine matérialiste et ne semble pas prêt à admettre qu'il existe des interrogations spécifiques à l'esprit humain, même si sa réflexion l'amène souvent à toucher du doigt certaines vérités implicites. Ainsi, dans *L'esprit du temps*, mais aussi dans ses ouvrages subséquents après qu'il eut renoncé au communisme, sa réflexion demeure profondément enracinée dans une pensée matérialiste. Dans l'un de ses ouvrages, son Introduction à la pensée complexe qui s'inscrit en marge de *La Méthode* dont la production s'étale de 1977 à 2004, son analyse des déficiences de la pensée contemporaine suggère avec acuité (une acuité qu'il ramène une fois de plus à la question du discours et des relations entre les disciplines) que « la cause profonde d'erreur n'est pas dans l'erreur de fait (fausse perception) ou l'erreur logique (incohérence), mais dans le mode d'organisation de notre savoir en système d'idées (théories, idéologies) ». Mais il stigmatise alors « une nouvelle ignorance liée au développement de la science elle-même » et « un nouvel aveuglement lié à l'usage dégradé de la raison » et « au progrès

Cependant, un cheminement de la pensée matérialiste contemporaine s'effectue, qui prend progressivement en compte cette dimension considérée comme indiscernable, donc qui semble à l'opposé de la démarche empirique de la pensée matérialiste. Parmi les penseurs du XXe siècle dont la réflexion est issue du marxisme ou du positivisme, mais qui tendent à rejeter l'emprise matérialiste et qui ont exploré la possibilité que l'humain ne se réduise pas à une simple existence matérielle, pensons à Emmanuel Lévinas qui, dans *Entre nous – Essais sur le penser-à-l'autre*, cherche à percer le mystère du « Dieu Homme » :

Le problème de l'Homme-Dieu comporte, d'une part, l'idée d'une humiliation que s'inflige l'Être suprême, d'une descente du Créateur au niveau de la Créature, c'est-à-dire d'une absorption dans la Passivité la plus passive de l'activité la plus active [...] d'autre part, et comme se produisant de cette passivité poussée dans la Passion à sa dernière limite, l'idée d'expiation pour les autres, c'est-à-dire d'une substitution. (9)

On ne peut nier l'intérêt de ces idées dont Lévinas souligne qu'elles sont « de prime abord théologiques, bouleversant les catégories de notre représentation ». Mais son raisonnement, dont l'apport est incontestable, passe par Husserl

aveugle et incontrôlé de la connaissance » (15–16).

auquel, dit-il, il « doi[t] le concept de l'intentionnalité animant la conscience » (132) et demeure inscrit dans une conception matérialiste.

De son côté, dans *La montée de l'insignifiance*, Castoriadis règle certainement son compte au marxisme-léninisme dont il souligne la « pulvérisation »²⁰. Mais son analyse, qui affirme sans ambiguïté que le capitalisme n'est pas la solution de remplacement²¹, en demeure une de nature politico-économique, méthodologiquement encore ancrée dans des schèmes de pensée matérialistes²². Ainsi, il reconnaît que

20 Après avoir évoqué que « l'effondrement de l'empire romain a duré trois siècles », il souligne que « deux ans ont suffi, sans secours de barbares extérieurs, pour disloquer irréparablement le réseau mondial de pouvoir dirigé depuis Moscou » (Castoriadis 43).

21 « L'histoire monstrueuse du marxisme-léninisme montre ce qu'un mouvement d'émancipation ne peut pas et ne doit pas être. Elle ne permet nullement de conclure que le capitalisme et l'oligarchie libérale sous lesquels nous vivons incarnent le secret enfin résolu de l'histoire humaine » (Castoriadis 56).

22 « Mais lorsque la poussière [de l'expérience combinée de la pulvérisation du marxisme-léninisme et de l'évolution du capitalisme contemporain] se sera dissipée, c'est à elles que l'humanité devra en venir, à moins de continuer sa course vers un toujours plus illusoire qui, tôt ou tard, se fracassera contre les propres limites naturelles de la planète si elle ne s'effondre déjà auparavant sous le poids de son néant de sens » (Castoriadis 57).

« la réflexion trouve dans l'imagination radicale de la psyché singulière sa condition positive [...] qui permet la création du nouveau, c'est-à-dire l'émergence de formes, de figures, de schémas originaux de la pensée et du pensable ». Ce raisonnement lui permet alors d'affirmer que « c'est aussi parce qu'il y a imagination radicale, non seulement reproduction ou recombinaison du déjà vu... qu'un type nouveau d'individu est impliqué » dont les caractéristiques sont « la subjectivité réfléchissante et délibérante, critiquement et lucidement ouverte au nouveau » (Castoriadis 143). Mais en concluant qu'un « tel individu est lui-même une création social-historique », Castoriadis demeure influencé par une pensée marquée par le matérialisme historique et dialectique.

Parmi les penseurs du XXe siècle, terminons cette parenthèse en revenant à Paul Ricœur²³, car il ouvre des perspectives jusqu'alors largement inexistantes sur le rôle du spirituel. Comme Lévinas, Ricœur est influencé par Husserl. Il s'interroge sur la relation entre le spirituel et le matériel, principalement par l'entremise de sa réflexion sur les mythes et sur les récits que l'être humain crée et performe pour

donner un sens à la vie. Mais s'il rejette une approche strictement matérialiste de l'existence, sa pensée demeure ancrée dans la phénoménologie. S'il est peut-être l'un des philosophes français du XXe siècle dont la pensée est la plus ouverte à un dialogue entre foi et raison, il n'en demeure pas moins que le carcan de la pensée matérialiste ambiante a limité l'expansion de sa pensée.

Tout en reconnaissant l'apport des penseurs de la seconde moitié du XIXe siècle et du XXe siècle qui ont forgé l'actuel système de pensée prédominant, celui-ci comporte d'inhérentes limites qui le rendent inadéquat ou insuffisant pour permettre une analyse exacte et performative des phénomènes intellectuels, culturels et sociaux qui agitent notre monde « lamentablement déficient » et des angoisses généralisées qui en résultent. Il s'agit donc d'évaluer les apports de ces mouvements de pensée et de déterminer ce que sont leurs limites et leurs insuffisances, mais aussi leurs apports à l'évolution de la pensée. C'est ce que suggère Arbab : « Quels éléments constitutifs de l'ordre actuel sont déficients, et lesquels ne le sont pas ? Quelles composantes devons-nous conserver, et lesquelles devons-nous rejeter complètement ? Jusqu'à quel point devons-nous examiner les fondements de l'ordre actuel pour découvrir les causes réelles de ses déficiences ? » En effet, il ne s'agit pas de tout éliminer, mais de reconnaître certains des acquis des cultures et écoles de pensée des cent ou cent

23 Dans le cadre des travaux que j'ai effectués sur la constitution de la mémoire historique et de la formation identitaire des Francophones au Canada en contexte minoritaire, les ouvrages de Paul Ricœur ont été une référence quasi incontournable, en particulier *La mémoire, l'histoire, l'oubli*. Ricœur a donc une place particulière dans mon propre cheminement.

cinquante dernières années tout en conservant notre regard fermement fixé sur les schémas de pensée et principes inhérents à la Révélation de Bahá'u'lláh. C'est pourquoi il indique très clairement que « [n]ous devons donc accepter qu'il soit nécessaire de consacrer une grande partie de nos ressources intellectuelles à l'examen de ces pratiques et coutumes, attitudes et habitudes, et de contribuer à les remplacer par des équivalents spirituellement sains ».

Alors qu'il est tentant d'ignorer les soubresauts d'un monde en désintégration ou de simplement rejeter les théories actuelles, que ce soit par crainte de la contamination, par complaisance ou simple négligence, ou par paresse intellectuelle, il est indispensable de comprendre les « pratiques et coutumes, attitudes et habitudes », les *habitus* aurait dit Pierre Bourdieu²⁴, de nos sociétés actuelles afin de savoir comment « les remplacer par des équivalents spirituellement sains », autrement dit qui émanent de la Révélation. Arbab

affirme alors que trois conditions sont nécessaires : faire preuve de courage, se garder de tout élitisme et embrasser le principe de l'harmonie de la science et de la religion. Ces trois conditions sont indispensables afin de combattre deux tendances. La première est la propension à « n'aborde[r] que les problèmes facilement identifiables du caractère déficient de l'ordre actuel » et, par conséquent, à se contenter de ne concevoir que des réponses à l'aune de la manière superficielle dont nous sommes enclins à les identifier. La seconde est la tendance à négliger la nécessité fondamentale de la transformation spirituelle qui commence par une réaffirmation du « principe de l'unicité de l'humanité » qui lui-même « implique un changement organique dans la structure de la société ».

PREMIÈRE TENDANCE À COMBATTRE

La mise en garde contre la tendance à « n'aborde[r] que les problèmes facilement identifiables du caractère déficient de l'ordre actuel » et à se contenter de réponses superficielles est une ferme invitation non seulement à approfondir notre analyse des phénomènes intellectuels et sociaux d'une humanité en transition, mais surtout à remettre en question nos schémas intellectuels ancrés dans les « pratiques et coutumes, attitudes et habitudes » de cet ordre que Bahá'u'lláh a prononcé comme étant « lamentablement déficient ». Notre posture intellectuelle doit ici consister

24 Bourdieu définit les *habitus* comme des « systèmes de dispositions durables, structures structurées prédisposées à fonctionner comme structures structurantes, c'est-à-dire en tant que principe de génération et de structuration de pratiques et de représentations qui peuvent être objectivement “régliées” et “régulières” sans être en rien le produit de l'obéissance à des règles, objectivement adaptées à leur but sans supposer la visée consciente des fins et la maîtrise expresse des opérations nécessaires pour les atteindre... » (256).

à examiner de manière critique les schémas de pensée existants et les théories intellectuelles qui en découlent, précisément parce qu'ils trouvent leur origine dans l'ordre actuel « lamentablement déficient », mais sans pour autant rejeter tout l'apport des cent cinquante dernières années. Mais Arbab insiste sur le fait que « nous ne pouvons pas souscrire à l'opinion selon laquelle les structures de base de la société actuelle sont essentiellement saines, que le problème est que leur gestion est tombée entre les mains des mauvaises personnes, et que ce n'est que si des personnes spiritualisées – comme celles que nous essayons de devenir – étaient aux commandes que la paix et la prospérité apparaîtraient. » Ce serait en effet continuer à utiliser des schémas intellectuels inappropriés ou insuffisants pour tenter de fournir des explications aux maux et épreuves que le monde affronte : « les défis qui se posent à l'humanité alors qu'elle passe de l'enfance collective à la maturité collective ne peuvent s'expliquer aussi facilement ». C'est précisément ce dont nous devons nous méfier alors que nous nous engageons dans des projets d'action sociale et, globalement, œuvrons à l'émergence d'une nouvelle civilisation. Il s'agit en effet de passer d'actions sociales ponctuelles enracinées dans des concepts de développement empruntés à l'ordre matérialiste actuel (tout en reconnaissant l'utilité de certains de ses concepts), à une dynamique d'étude, de consultation, d'action et de réflexion enracinée dans la Révélation

de Bahá'u'lláh²⁵ où les apports des philosophies d'origine matérialiste sont dûment pris en compte, mais surtout où la dimension spirituelle de l'humain retrouve la place centrale qui est la sienne, dans la sphère individuelle comme dans la sphère collective. Au-delà de la transformation spirituelle des individus, il s'agit en effet de travailler à la transformation spirituelle des « structures de base de la société actuelle » pour qu'apparaissent la paix et la prospérité.

SECONDE TENDANCE À COMBATTRE

La seconde tendance à combattre est celle de la facilité de ne pas prendre en compte à sa juste mesure la nécessité impérative de la transformation spirituelle de l'humanité. Cela commence par une réaffirmation du

25 Dans ce contexte, on note la décision de la Maison universelle de justice de remplacer l'Office of social and economic development par la Bahá'í International Development Organization. Créé en 1983, le premier avait pour mission « d'encourager une attention systématique au développement social et économique suite à l'expansion rapide de la communauté dans les années 1970. » Le second, créé en 2019, est « une institution établie par la Maison universelle de justice [dont] l'objectif est de faciliter l'apprentissage du développement en encourageant et en soutenant l'action, la réflexion sur l'action, l'étude, la consultation, la collecte et la systématisation de l'expérience, la conceptualisation et la formation à la lumière des enseignements de la foi bahá'íe ». (« Office of Social and Economic Development »).

« principe de l'unicité de l'humanité » qui « implique un changement organique dans la structure de la société » et donc oblige à identifier ce que sont les structures déficientes « et à déterminer ce qui doit les remplacer²⁶ ». En d'autres termes, la démarche que Farzam Arbab appelle la communauté bahá'íe à adopter en est une qui est particulièrement radicale au sens où elle exige une réflexion et une action en profondeur sur la société, lesquelles se démarquent et vont au-delà des analyses et des actions ponctuelles actuelles :

Nous ne pouvons pas nous contenter de regarder les structures les plus visibles; nous devons examiner toutes les structures qui assurent la cohésion de l'ordre actuel. Nous ne pouvons pas nous contenter de mettre en place des dispositifs qui rendent l'éducation universelle; c'est l'ensemble du système éducatif mondial qui doit être transformé. Il ne suffit pas de créer davantage d'emplois ou de financer le crédit afin d'offrir un emploi à tous; il faut restructurer la vie économique selon un jeu délicat entre le principe de l'unicité de l'humanité et les exigences de la justice. Nous ne pouvons pas

26 Voir les propositions de Paul Lample sur la question des préjugés raciaux en Amérique du Nord dans un article récent de la *Revue des Études bahá'íes* « Exploring a Framework for the Elimination of Racial Prejudice in America ».

nous contenter d'adapter la culture démocratique telle qu'elle est définie aujourd'hui; nous devons promouvoir une culture qui intègre des concepts comme la liberté, l'autorité et la gouvernance d'une manière différente de toutes celles que l'humanité a essayées jusqu'à présent.

Si approfondir une réflexion sur les schémas de pensée actuels doit être un élément fondamental de la démarche bahá'íe, celle-ci ne se limite toutefois pas à une dimension théorique abstraite, mais doit consister en premier lieu à revenir aux fondements mêmes de la Révélation et à remettre en question ce que nous entendons par connaissance en lui conférant une dimension téléologique²⁷. En second lieu, cela consiste en une action sur les « structures » intellectuelles de l'ordre actuel qui doit précisément se faire au premier chef en contribuant à l'élévation ou au dépassement des discours contemporains²⁸. Contribuer à l'éléva-

27 En d'autres termes, il cherche à redéfinir la validité de la connaissance non pas de manière abstraite, mais en fonction de son impact, de sa capacité à entraîner le changement, un changement qui ne peut être que par la reconnaissance ultime de l'origine de toute connaissance, la Parole de Dieu telle que présentée par Ses Manifestations et sa portée sur l'avenir de l'humanité.

28 Dans ce sens, les réflexions d'un Foucault ou d'un Lacan peuvent se révéler ponctuellement pertinentes, mais seulement si elles sont elles-mêmes lues et

tion du discours sociétal a pour objectif d'entraîner une plus profonde prise en compte des facteurs spirituels qui animent l'humain et répondent aux besoins criants d'une humanité en quête de sens.

Ce dont parle Arbab, c'est d'un discours qui serait inséparable d'une action menée dans une humble attitude de réflexion alimentée par un processus de consultation dynamique et un approfondissement continu des Écrits de Bahá'u'lláh et d'Abdu'l-Bahá ainsi que des lettres de Shoghi Effendi, ce qui mènerait à une remise en question continue de nos connaissances tant spirituelles qu'intellectuelles, tant théoriques que pratiques, afin de mettre nos propres certitudes au défi et d'évoluer vers la naissance d'un nouvel ordre. S'il est évident que ce qu'il préconise ne pourra se faire que de manière progressive, il importe que cela se fasse systématiquement dans le cadre d'une entreprise où l'observation et l'analyse sont nécessairement suivies par des actions elles-mêmes sujettes à des réajustements par l'entremise d'une réflexion sous-tendue par l'étude et une consultation dynamique. En somme, nous ne pouvons pas simplement « regarder » mais il faut « examiner » ; « nous ne pouvons pas nous contenter

comprises dans le contexte de la Révélation de Bahá'u'lláh, c'est-à-dire dans une lecture qui en admet leurs limites, celle de raisonnements essentiellement de nature matérialiste n'offrant par conséquent que des réponses elles-mêmes de nature matérialiste aux questions de nature spirituelle que se pose l'humanité.

de mettre en place des dispositifs qui rendent l'éducation universelle », nous devons travailler à transformer « l'ensemble du système éducatif mondial » ; il faut « restructurer la vie économique » et non se satisfaire d'actions ponctuelles dans le domaine économique et social ; nous ne pouvons pas simplement discourir de l'évolution de la démocratie, il nous faut aussi « promouvoir une culture qui intègre des concepts comme la liberté, l'autorité et la gouvernance d'une manière différente de toutes celles que l'humanité a essayées jusqu'à présent ». Il s'agit des concepts révélés par Bahá'u'lláh, explicités par 'Abdu'l-Bahá et mis en application par Shoghi Effendi et qui permettront à la société humaine d'avancer vers un nouvel ordre mondial qui intègre certains des principes des systèmes actuels, comme la démocratie, tout en les dépassant, voire en les sublimant.

Ce qui est ici particulièrement notable est qu'en soulignant qu'il s'agit de « passer de l'action sociale à une réflexion sur la structure de la société », Arbab ne remet pas en question l'action sociale entreprise jusqu'alors. Il suggère que celle-ci constitue en fait une base d'apprentissage qui permet à la communauté bahá'íe d'aller désormais au-delà. Il reconnaît même qu'une « partie importante des ressources intellectuelles croissantes de la communauté bahá'íe devrait être consacrée à chercher des solutions efficaces » aux maux qui confrontent la société et même qu'il serait « raisonnable de penser que nous

devrions nous engager, aux côtés de gens qui ont les mêmes valeurs, dans des activités qui visent à trouver des solutions aux problèmes de l'humanité ». Toutefois, les problèmes auxquels l'humanité se trouve confrontée ont une origine spirituelle alors que les solutions proposées par l'ordre actuel sont de nature exclusivement matérielle. Il faut donc aller bien au-delà de l'identification de solutions ponctuelles aux défis actuels pour envisager une véritable révolution de la pensée humaine qui intègre de manière complémentaire les domaines scientifiques et spirituels.

Arbab ne dit donc pas que l'action sociale aux côtés d'autres organisations doit être abandonnée et que la communauté bahá'íe doit maintenant se consacrer au développement de sa vie intellectuelle à l'exclusion de l'action sociale ou d'autres engagements dans la société humaine, mais que ces actions doivent être enracinées dans la vision de la Révélation de Bahá'u'lláh et envisagées dans « le mode de fonctionnement caractérisé par l'étude, la consultation, l'action et la réflexion²⁹ ». Toute véritable action sociale exige en effet une « réflexion sur la structure de la société », ce qui est « beaucoup plus exigeant, sur le plan intellectuel », car il ne s'agit pas simplement de continuer à mettre en place des projets d'action sociale selon l'ordre actuel. Poursuivre notre

action selon les « façons de faire du monde » aurait pour conséquence que « nous resterions loin derrière les autres pendant bien longtemps ». Certes, on pourrait à juste titre célébrer « les réalisations de tout bahá'í qui atteint une certaine notoriété dans un domaine donné », mais « pour chacune de ces personnes, des centaines, voire des milliers de croyants d'autres confessions, ainsi que des agnostiques et des athées, seront parvenus au même niveau de notoriété ou à un niveau supérieur. » La Foi bahá'íe pourrait sans doute ainsi acquérir une plus grande notoriété, mais là n'est pas l'objectif de la Révélation qui est de remettre en question l'ordre actuel et d'engendrer une véritable révolution de civilisation.

Ce qu'Arbab énonce constitue donc à la fois un avertissement et un défi à la communauté bahá'íe, de rejeter la tentation de la complaisance intellectuelle et d'affronter l'entreprise de transformation de la société humaine qui a été confiée à la communauté bahá'íe. Mais le progrès de cette entreprise demande l'exercice d'un incontestable discernement dans notre lecture des théories de la pensée d'origine matérialiste. Il faut surtout respecter une exigence déterminante, celle de réfléchir, profondément, intensément et en utilisant l'outil de la consultation qui permet de repousser les limites de la seule pensée individuelle. C'est dans ce contexte que sont nécessaires les trois conditions mentionnées plus haut : faire preuve de courage, éviter tout élitisme et enraciner la démarche

29 Ainsi que le rappelle la Maison universelle de justice dans sa lettre du 28 novembre 2023 (paragraphe 14)

dans le principe de l'harmonie entre la science et la religion.

PREMIÈRE CONDITION :
FAIRE PREUVE DE COURAGE

Il faut en effet faire preuve de courage pour remettre en question les certitudes intellectuelles profondément ancrées en nous par la prévalence des structures matérialistes de pensée de l'ordre actuel et accepter qu'il nous faille en écarter certaines afin d'acquérir une compréhension plus approfondie de la Révélation de Bahá'u'lláh et des remèdes fondamentaux qu'elle apporte à l'humanité. Le fait qu'Arbab pose la question « dans quelle mesure croyons-nous que cet ordre 'lamentablement déficient' soit réellement déficient? » est en soi une indication que la communauté bahá'ie doit effectuer un saut à la fois intellectuel et spirituel qui n'est pas sans rappeler ce qu'elle a été appelée à faire lorsque la Maison universelle de justice, dans sa lettre du Ridván 1996, a invité à la création d'« instituts permanents » pour permettre l'éducation « des croyants dans les vérités fondamentales de la Foi » et leur formation pour « servir la Cause dans la mesure des talents dont Dieu les a dotés³⁰ ».

30 La Maison universelle de justice dans sa lettre du Ridván 153 B.E. (21 avril 1996) écrit en effet : « Pour saisir les occasions d'expansion et de consolidation qu'implique l'entrée en troupes, il faut s'efforcer partout dans le monde et avec détermination de développer les ressources humaines. Les efforts des individus

L'objectif est une révolution en profondeur des structures de la société humaine et des bases matérialistes sur lesquelles elles ont été construites. Cette révolution est impossible sans une révolution intellectuelle et spirituelle qui doit se faire au sein de la communauté bahá'ie elle-même, selon les principes énoncés par 'Abdu'l-Bahá, à savoir que nous devons nous « pénétrer de nouvelles vertus et de nouveaux talents, de nouvelles morales, de nouvelles capacités ». En reprenant les paroles du Maître alors qu'il plaide en faveur d'un bond en avant dans la vie intellectuelle de la communauté bahá'ie, Arbab invite cette dernière à quitter sa « période de jeunesse » dont les « dons et les grâces » sont « opportuns et suffisants

qui s'occupent de classes d'études chez eux, les cours d'instruction occasionnels parrainés par les institutions et les activités informelles de la communauté, aussi importants soient-ils, ne conviennent pas à l'éducation et à la formation d'une communauté en croissance rapide. Il est donc d'une importance vitale de rechercher systématiquement des méthodes pour éduquer de grands nombres de croyants dans les vérités fondamentales de la Foi, et pour les former et les aider à servir la Cause dans la mesure des talents dont Dieu les a dotés. Il convient de créer, sans plus tarder, des instituts permanents qui dispenseraient régulièrement des programmes de formation bien organisés et formels. Que l'institut dispose de facilités matérielles est évidemment nécessaire, sans pour autant avoir systématiquement besoin d'un bâtiment spécifique à cet effet » (paragraphe 27).

pendant l'adolescence du monde de l'humanité », mais insuffisants pour les défis qui se profilent et pour lesquels il faut acquérir les qualités nécessaires pour « faire face aux nécessités de sa maturité ». Farzam Arbab attire notre attention sur l'expérience de la communauté bahá'ie dans le domaine économique et social suggérant que cette expérience acquise constitue une base dans l'apprentissage de la communauté et que ce sont précisément les actions menées jusqu'alors qui ont démontré la nécessité d'aller plus en profondeur. Cela souligne non seulement que toute véritable action sociale exige une « réflexion sur la structure de la société » dont l'essence est spirituelle, mais que cette réflexion est incontournable si la communauté bahá'ie entend exercer l'impact révolutionnaire dont elle a la responsabilité.

C'est pourquoi « passer de l'action sociale à une réflexion sur la structure de la société exige bien davantage de la vie intellectuelle de notre communauté ». C'est pourquoi elle requiert du courage. Cela exige un courage qui aille au-delà de ce qui consiste à « mettre en place un programme éducatif pour une population donnée dans une partie du monde, offrir des soins de santé de qualité à une autre, ou aider à améliorer les pratiques agricoles d'un groupe d'agriculteurs ». En effet, « il est beaucoup plus exigeant, sur le plan intellectuel, de déterminer comment les structures fondamentales de la société doivent être révolutionnées de fond en comble ». C'est aussi une condition qui

requiert beaucoup plus d'abnégation, donc là aussi, qui demande du courage. Afin de mener à bien une telle entreprise sans s'embourber dans les discours idéologiques polarisés actuels, il faut faire en sorte « qu'un nombre suffisant d'entre nous soient capables de déterminer les problèmes structurels de l'ordre actuel et de participer aux discours de la société qui permettent une délibération approfondie sur les solutions de remplacement ». Former à cette tâche est tout particulièrement la mission de l'Institut d'études sur la prospérité mondiale³¹ dont la démarche consiste à former des étudiants et des jeunes adultes dans « l'étude des phénomènes sociaux qui influencent le cheminement de l'humanité vers une paix durable et une prospérité partagée. Son objectif est de générer des connaissances qui peuvent éclairer les efforts visant à améliorer la condition de la société » et dont les domaines d'investigation « sont des initiatives de recherche collaborative, menées par des groupes d'individus issus de différents domaines académiques et professionnels, sur les phénomènes sociaux contemporains qui ont un impact significatif sur la vie de l'humanité³² ». C'est aussi dans cette vision d'un développement progressif et continu de la vie intellectuelle de la communauté bahá'ie que s'inscrivent

31 Généralement désigné par l'acronyme ISGP (Institute for Studies in Global Prosperity).

32 Institute for Studies in Global Prosperity, « Areas of Inquiry » (traduction libre).

les formations offertes par les instituts depuis les classes pour enfants et celles pour pré-jeunes jusqu'aux cercles d'étude pour adultes et qui engendrent une culture dépourvue d'élitisme et caractérisée par les principes d'étude, de consultation, d'action et de réflexion.

C'est aussi la mission de l'Association for Bahá'í Studies/ Association d'études bahá'íes. Dans une lettre datée du 24 juillet 2013 adressée à l'Assemblée nationale des bahá'ís du Canada (sous l'égide administrative de laquelle fonctionne l'Association d'études bahá'íes) par le Secrétariat de la Maison universelle de justice, il est indiqué que la « Maison universelle de justice a récemment achevé une série de consultations sur la vie intellectuelle de la communauté bahá'íe et sa plus grande implication dans la vie de la société ». Cette lettre retrace le chemin parcouru par l'ABS/AÉB depuis sa création en 1975, établit un lien de complémentarité entre les activités de l'ABS/AÉB et « le prodigieux effort pour mieux comprendre et systématiser son travail d'expansion et de consolidation, de croissance et de construction de la communauté » inauguré en 1996 avec la création des instituts de formation et souligne que « grâce aux cadres spécialisés qu'elle crée, l'Association peut promouvoir l'apprentissage parmi un large éventail de croyants dans un large éventail de disciplines³³ ». Les

principales initiatives de l'ABS/AÉB au cours des dix dernières années répondent de manière significative au défi lancé par Farzam Arbab relativement au renforcement de la vie intellectuelle de la communauté bahá'íe. Ainsi, l'ABS/AÉB a mis en place plusieurs mécanismes en ligne (groupes de lecture, groupes de travail, séminaires) dont l'objectif est de développer, en consultation, une plus grande capacité au sein de la communauté bahá'íe à contribuer aux discours de la société, à offrir la perspective bahá'íe sur un vaste nombre de sujets ou de thèmes, et à contribuer au renforcement de la vie intellectuelle de la communauté bahá'íe. L'objectif des « groupes de lecture ... est d'encourager les individus liés à un discours professionnel ou académique donné à s'engager de manière réfléchie et rigoureuse dans des textes importants dans un environnement consultatif qui vise à accroître leur capacité à contribuer à ce discours ». À un niveau plus pointu, les « groupes de travail » ont pour objectif de favoriser « l'apprentissage au sein d'un réseau croissant d'individus et de petits groupes de collaboration dans un domaine académique ou professionnel commun ». Les espaces ainsi créés « permettent aux participants d'entamer une conversation soutenue avec les autres, d'identifier des intérêts communs, de se consulter sur des questions d'intérêt partagé, de recevoir des encouragements et du soutien, et d'initier ou de développer de nouvelles lignes de recherche et de

33 Traduction libre des extraits de la lettre de la Maison universelle de justice du 24 juillet 2013.

nouveaux projets de collaboration ». Au fur et à mesure que ces groupes évoluent organiquement, ils peuvent proposer la création de séminaires en ligne ou en présentiel et d'ateliers lors des conférences annuelles de l'ABS/AÉB³⁴.

Ce qui caractérise de nos jours les initiatives de l'ABS/AÉB est avant tout cette exigence de courage qu'évoque Arbab, courage qu'il compare à celui de « ceux qui sont à l'origine des processus de réflexion qui ont conduit au siècle des Lumières ». Ils firent en effet preuve de courage, car ils « vivaient et travaillaient au sein d'une orthodoxie religieuse qui avait une emprise totale sur la vie intellectuelle de l'Occident » et qu'ils « ont eu le courage de remettre en question et de proposer d'autres voies ». Or, de nos jours, il existe « une autre orthodoxie qui exerce une emprise similaire sur l'esprit humain, une orthodoxie que, faute d'un meilleur mot, nous appelons habituellement matérialisme. » Faire preuve de courage, explique alors Arbab, consiste non seulement à « remettre en question les hypothèses et les théories de cette orthodoxie », mais surtout à ne pas nous contenter « de qualifier de matérialiste tout ce qui ne nous plaît pas en entreprenant une recherche scientifique et philosophique minutieuse, éclairée par la spiritualité », ce qui renvoie bien entendu à l'appel qu'il fait de ne pas se satisfaire des initiatives prises

jusqu'à présent. C'est précisément ce que s'efforce de faire l'ABS/AÉB, à savoir d'avancer par l'entremise de ses divers mécanismes déjà cités vers « l'élaboration d'une méthodologie rigoureuse³⁵ ».

35 Pour développer une méthodologie nouvelle, il est nécessaire de faire preuve de courage, non pas seulement parce qu'il s'agit en soi d'une nouvelle méthodologie, mais parce que « l'une des caractéristiques de l'orthodoxie actuelle et des structures de pouvoir sur lesquelles elle s'appuie est qu'elles intègrent la critique dans leurs mécanismes » même si cette critique « ne sert pas à grand-chose ». Or, affronter les divers et complexes mécanismes de l'ordre intellectuel existant est un exercice particulièrement délicat parce que « la démocratie occidentale a bien compris le rôle de la critique comme soupape de sécurité » qui permet précisément que l'exercice de ce pouvoir par un « petit nombre de personnes » se maintienne. L'une des formes de courage qu'il nous faut donc avoir c'est aussi celle de « changer notre conception même de la critique ». Il ne s'agit pas de simplement faire en sorte que notre critique soit constructive, ce qui est d'ailleurs l'un des poncifs de la rhétorique du système actuel, mais d'approfondir notre compréhension et notre pratique du « processus de consultation bahá'íe comme étant une forme d'investigation collective de la réalité », le seul capable d'élever la conversation au niveau où elle doit se situer. Ce n'est qu'en adoptant de tels principes que la communauté bahá'íe pourra atteindre les objectifs qu'elle s'est fixés de renforcer sa vie intellectuelle, ce que l'ABS/AÉB s'efforce précisément de faire.

34 Traduction libre des informations extraites du site de l'ABS/AÉB.

SECONDE CONDITION :
ÉVITER L'ÉLITISME

Ce faisant, il sera essentiel d'éviter l'élitisme. Cela semble être une proposition de bon sens étant donné le système de valeurs et les principes de fonctionnement qui animent la communauté bahá'íe, mais Arbab indique qu'il utilise ce terme dans un « sens particulier ». Comment envisager, en effet, les activités de l'ISGP ou de l'ABS/AÉB dont on pourrait craindre qu'elles puissent mener à l'émergence d'une classe de lettrés, de juristes ou de théologiens qui, historiquement, ont souvent été la calamité des religions qui ont précédé la Foi bahá'íe ? Son admonestation est donc primordiale. Il souligne que « les percées ont besoin d'esprits brillants » et que « la culture que nous travaillons à développer reconnaît et doit reconnaître et célébrer les réalisations de l'individu. » Mais il précise que si les bahá'ís cultivent une « culture qui respecte la connaissance, dans laquelle les voix des experts sont entendues, et où les grandes idées et les grandes œuvres d'art sont admirées », cela ne signifie pas pour autant la création d'une culture élitiste. Dans une culture ou une société marquées par l'élitisme, le savoir n'est la prérogative que de quelques-uns. La méfiance actuelle dans les sociétés occidentales à l'égard des élites et des experts en dit long sur la nature de cette culture qui remet la science en question et divise au lieu de rassembler. Dans la culture que les bahá'ís envisagent, « le savoir

n'appartient pas à quelques-uns ; il est accessible à tous ». C'est pourquoi Arbab rappelle que le processus d'apprentissage de l'institut de formation est la clef de voûte de cet édifice de construction d'une société où le savoir n'est pas la chasse gardée d'une caste spécialisée qui, par ce biais, s'arrogerait des pouvoirs sur le reste de la société, mais est au contraire disponible pour tous. L'élitisme qui caractérise les sociétés actuelles contribue en effet à les maintenir dans un état plus ou moins profond d'ignorance et d'impuissance, les membres de cette société n'ayant plus alors pour seul moyen d'exprimer leur désarroi, voire leur colère, que la soupape de la critique ou de la contestation, que ce soit dans les milieux intellectuels ou sur la voie publique³⁶. Seul un tel système permettrait que se mette en place « une conversation mondiale, intellectuellement et spirituellement honnête », une conversation qui utiliserait « un langage qui transcende les structures de pensée empreintes de particularisme », qui porterait « sur des questions concrètes élevées à un niveau spirituel approprié et analysées

36 Si critiquer a pu donner naissance à un foisonnement intellectuel qui contribue à l'avancement des connaissances tout en faisant le lit d'une classe universitaire et de milieux intellectuels qui s'affrontent par l'entremise d'articles, de livres et d'apparitions dans les médias, critiquer a aussi adopté une autre forme, celle de la contestation dans la rue qui est simultanément une revendication et un aveu d'impuissance face aux forces de pouvoir.

à la lumière des vérités spirituelles » et où il appartiendrait « à chacun de participer à la conversation aux niveaux les plus accessibles, puis de devenir capable de pensées de plus en plus complexes » tout en s'écartant des confrontations et des antagonismes qui caractérisent la vie intellectuelle aussi bien que sociale et politique de notre époque. L'intellectualité qui en émanerait en serait une « exempte de certaines fausses dichotomies, comme celle entre le spirituel et le matériel ou celle entre la connaissance qui jaillit dans le cœur de l'homme lorsqu'il se raccorde à l'océan de la Révélation et la connaissance qui s'acquiert par l'expérience ».

TROISIÈME CONDITION : HARMONIE
DE LA SCIENCE ET DE LA RELIGION

La troisième condition posée comme indispensable à la vie intellectuelle de la communauté bahá'ie est « l'harmonie entre la science et la religion³⁷ ». Parachever une compréhension approfondie de ce principe de base de la Foi bahá'ie et l'intégrer a été au centre de la démarche intellectuelle d'Arbab. Il y revient en particulier longuement dans un article intitulé « Promoting a Discourse on Science, Religion and Development » paru dans un ouvrage collectif dont il a également rédigé l'introduction, *The Lab, the Temple and the Market* publié en 2000

par le Centre de recherche pour le développement international (CRDI/IDRC), qui est une société d'État du gouvernement canadien. Il y souligne dans l'introduction que la production de cet ouvrage collectif a été le fruit d'un processus de consultation tout autant que de réflexions individuelles soulignant ainsi la complémentarité entre pensée individuelle et approfondissement, dépassement des réflexions individuelles par l'entremise d'un processus de consultation qui élève et transcende la seule réflexion personnelle :

Il ne fait aucun doute que la proposition selon laquelle une approche purement matérialiste du développement doit être abandonnée bénéficie d'un soutien substantiel. Ce qui n'est pas clair, c'est la manière dont la théorie et la pratique du développement doivent acquérir une perspective spirituelle. Les efforts de développement reposent sur plusieurs disciplines scientifiques et domaines professionnels, chacun ayant sa propre vision du monde. Est-il possible d'entamer une discussion rigoureuse sur la spiritualité - qui ne soit pas cooptée par des imaginations sans fondement - lorsque le cadre général dans lequel ces disciplines ont pris forme soutient que la science et la religion sont en opposition ? Une interrogation sur les relations entre la science et la religion et leur interface

37 On rappellera que Farzam Arbab était physicien de formation et détenait un doctorat en physique théorique des particules.

avec le développement semble donc être une étape nécessaire dans toute tentative de corriger le déséquilibre actuel dans la pensée du développement [...] Les articles de ce volume sont les résultats de nos délibérations communes et de nos réflexions individuelles sur ce thème. (Traduction libre)

Dans le chapitre qu'Arbab a rédigé pour ce volume se distingue une démarche méthodologique qui fait écho à celle qui se retrouve dans sa présentation sur la vie intellectuelle de la communauté bahá'íe. Il y souligne en premier lieu les limites ou les déficiences de l'approche contemporaine dans le domaine du développement (« dichotomie intérieur-extérieur », perception erronée des peuples pauvres par les organismes de développement, conception défectueuse de la nature humaine, pressions méthodologiques exercées par le milieu scientifique et disciplinaire marqué par des idéologies en tension, etc.) à laquelle il oppose, en second lieu, une approche fondée sur l'harmonie entre la science et la religion dont les principes fondamentaux de base sont nécessaires à l'élaboration d'une nouvelle pensée sur le développement (prise en compte de la dignité et de la noblesse humaine, correspondances entre les vérités de nature scientifique et les vérités de nature religieuse, etc.). Il pose le principe que la science et la religion sont « deux grands systèmes de connaissances et de pratiques [ayant] de nombreux points communs » qui, cependant « restent des systèmes

de connaissance distincts, aucun ne représentant un sous-système de l'autre » et dont « le chevauchement est intrinsèque au fonctionnement des deux systèmes et découle du fait qu'une division nette entre la matière et l'esprit est en soi impossible ». (Arbab, « Promoting a Discourse » 185–86; traduction libre). Cette idée fondamentale, il la reprend dans sa présentation sur la vie intellectuelle de la communauté bahá'íe quand il affirme que « la science et la religion constituent des systèmes de connaissance complémentaires » et qu'il est indispensable, une fois de plus, d'aller au-delà des mots pour accorder à l'analyse de ce principe l'attention nécessaire afin de progresser « dans le développement de la vie intellectuelle de notre communauté ».

Il ne s'agit cependant pas d'une démarche simpliste. Elle doit en effet rejeter « certaines autres relations possibles entre la science et la religion », en particulier « la position selon laquelle la croyance religieuse est en grande partie une connaissance spéculative de la réalité, un palliatif que nous utilisons en attendant que la vraie connaissance scientifique se révèle lorsque la science trouve des réponses définitives aux questions qui suscitent d'abord l'élan religieux chez l'être humain. » Il remet ici en question le positivisme comtien qui soumet que, « suite aux progrès des Lumières, l'humanité est sortie de l'état théologique puis de l'état métaphysique pour entrer dans un troisième état – l'état “positif” (c'est-à-dire

des “sciences positives” comme les mathématiques ou la physique) » qui stipule que « seules les vérités scientifiquement démontrées seront recevables³⁸ ». Il importe aussi d'exclure les « déclarations [...] selon lesquelles la vraie science sera le résultat de lectures justes et inventives des Écritures ». C'est pourquoi il est essentiel de bien comprendre ce qu'est la science, d'en définir les paramètres, les modes opératoires et leurs limites, ce qu'Arbab entreprend de faire dans l'article de *The Lab, the Temple and the Market* quand il souligne que la science « contient clairement des éléments qui sont essentiellement des articles de foi », que les théories scientifiques « sont toutes fondées sur des hypothèses, dont certaines ne peuvent être prouvées logiquement » et que les pratiques scientifiques dépendent de facultés telles que « l'intuition, la créativité et l'imagination » (180–81; traduction libre). Ce qui l'amène à rappeler que la connaissance scientifique est en crise en raison d'une incompréhension grandissante de ce qui constitue le mode de recherche scientifique qui a mené au « scientisme³⁹ », aux « versions populaires de la science qui ne savent pas la distinguer de la magie » et à une science qui se limite à « la seule connaissance de la technologie ». C'est pourquoi il rappelle que ce que

« la communauté bahá'ie doit saisir, c'est la nature de la connaissance scientifique dans toute sa puissance, de la science comme “première émanation de Dieu vers l'homme” (‘Abdu'l-Bahá, *Promulgation* 49) qui éclaire la compréhension humaine et lui permet de pénétrer les mystères de l'univers et de la vie sur ce plan terrestre; de la science comme complément de la foi et de la connaissance religieuses, si riche en perceptions spirituelles qui peuvent aider l'humanité à élever ce monde de poussière jusqu'au ciel de gloire ».

Développer et renforcer la vie intellectuelle de la communauté bahá'ie est donc loin d'être une entreprise annexe aux autres activités qu'entreprend cette communauté. Elle est, au contraire, au centre de son développement si elle veut pouvoir mener à bien le mandat qui lui a été fixé par Bahá'u'lláh. Pour y parvenir, il faut ce que Farzam Arbab appelle un bond en avant spirituel et intellectuel qui implique un acte de foi renouvelé en la Révélation de Bahá'u'lláh et un approfondissement de ses Écrits, en la direction qui lui est donnée par ses institutions, au premier chef la Maison universelle de justice. Cet acte de foi est lui-même inscrit dans le cadre opératoire de l'Alliance, de ses principes et de ses lois. Ce qu'il appelle de ses vœux est la mise en œuvre d'une entreprise spirituelle et intellectuelle caractérisée par le courage, l'abandon de tout élitisme et la prise de conscience, en esprit et en actes, du principe fondamental de l'harmonie entre la science et la religion. Seuls ces

38 « Positivism » dans *Philosophie Magazine*.

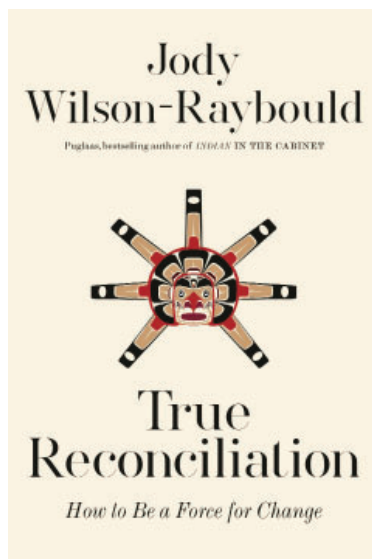
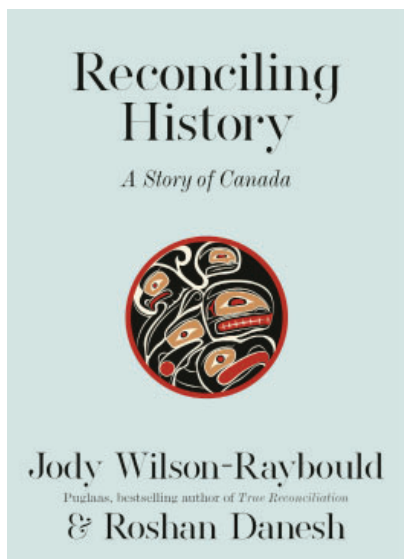
39 Voir, entre autres, les théories pseudo-scientifiques sur « la race et le racisme » que stigmatise Tzvetan Todorov dans *Nous et les autres* précédemment cité.

principes opératoires peuvent prévenir contre les deux tendances à ne s'appuyer que sur les théories contemporaines de la pensée pour permettre la révolution de la civilisation humaine que la Révélation de Bahá'u'lláh appelle et celle de ne pas prendre en compte à sa juste mesure la nécessité impérieuse de la transformation spirituelle de l'humanité.

OUVRAGES CITÉS

- 'Abdu'l-Bahá. *The Promulgation of Universal Peace*. US Bahá'í Publishing Trust, 1982.
- Arbab, Farzam. « The Intellectual Life of the Bahá'í Community » *The Journal of Bahá'í Studies / Revue des Études bahá'íes*, vol. 26, no. 4, pp. 9–21. doi: 10.31581/jbs-27.4.2(2016).
- . « Promoting a Discourse on Science, Religion, and Development », in *The Lab, the Temple and the Market*. IDRC-CRDI, 2000, 149–237.
- Association for Bahá'í Studies / Association d'études bahá'íes. www.bahaistudies.ca. Accédé 27 août 2025.
- Benjamin, Walter. *Images de pensée*. Christian Bourgeois Éditeur, 2011.
- Bourdieu, Pierre. *Esquisse d'une théorie de la pratique*. Éditions du Seuil, 2000.
- Castoriadis, Cornelius. *La montée de l'insignifiance*. Éditions du Seuil – Point essais, 1996.
- Derrida, Jacques. *Spectre de Marx*. Éditions du Seuil, 1993.
- Didi-Huberman, George. *Devant le temps : histoire de l'art et anachronisme des images*. Éditions de Minuit, 2000.
- Guillebaud, Jean-Claude. *Le commencement d'un monde*. Éditions du Seuil, 2008.
- Huntington, Samuel P. *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*. Simon and Shuster, 1996 / *Le choc des civilisations*. Éditions Odile Jacob, 1997/2021.
- “Areas of Inquiry.” *Institute for Studies in Global Prosperity*, www.globalprosperity.org/lines-of-action/research-initiatives/#areas-of-inquiry. Accédé 27 août 2025.
- Lacoste, Laurent Palou. « Le choc des civilisations : fantasme ou réalité ? » *Fondation Jean Jaurès*, 14 Jan. 2009, www.jean-jaures.org/publication/le-choc-des-civilisations-fantasme-ou-realite/.
- Lample, Paul. « Exploring a Framework for the Elimination of Racial Prejudice in America ». *The Journal of Bahá'í Studies / Revue des Études bahá'íes*, vol. 35, no. 1-2, 2025, pp. 9–101. doi: 10.31581/jbs-35.1-2.584(2025).
- Laszlo, Ervin. *La grande bifurcation – Une fin de siècle cruciale*. Harper and Row, 1989 / Tacor International, 1990.

- Lévinas, Emmanuel. *Entre nous — Essais sur le penser-à-l'autre*. Éditions Grasset et Fasquelle, 1991.
- La Maison universelle de justice. Lettre du 24 juillet 2013.
- . Lettre du Ridván 153 B.E. / 21 avril 1996.
- Morin, Edgar. *Introduction à la pensée complexe*. Éditions du Seuil – Point essais, 2000.
- . *L'esprit du temps*. Grasset, 1962.
- . *Leçons d'un siècle de vie*. DeNoël, 2021.
- « Office of Social and Economic Development.” *Bahaipedia*, 11 juin 2025, bahaipedia.org/Office_of_Social_and_Economic_Development.
- « Positivismisme ». *Philosophie Magazine*, www.philomag.com/lexique/positivisme. Accédé 27 août 2025.
- Ricœur, Paul. *La mémoire, l'histoire, l'oubli*. Éditions du Seuil – Points Essais, 2000.
- Todorov, Tzvetan. *Nous et les autres – La réflexion française sur la diversité humaine*. Points Essais, 1989.



Book Reviews

Reconciling History: A Story of Canada by Jody Wilson-Raybould and Roshan Danesh, McClelland & Stewart, 2024, xii + 357 pages, including acknowledgements, notes, illustration credits, no index.

True Reconciliation: How to Be a Force for Change by Jody Wilson-Raybould (in collaboration with Roshan Danesh), McClelland & Stewart, 2022, xii + 340 pages, including acknowledgements, notes, no index.

PATRICIA L. VERGE

While international conflicts are fought between enemies on a very clear and simple proposition of win or lose, the choice here in Canada is one that must be made among friends and neighbours. We must face the underlying tensions.

We must understand them and we must resolve them. Neither side believes that the other is going anywhere. This is home. So, how do we live side-by-side and build a future of prosperity together? We share space in a common land. We constitute a society that is envied by other countries. We are economically interdependent. We have many social ties. Our children are married to one another through which we share generations of grandchildren. So inextricably tied are we that our options are also very clear and simple: we can all win or we can all lose. (Elder Fred Kelly of the Ojibways of Onigaming, qtd. in *Reconciling History* 285–87)

The authors of *Reconciling History* and *True Reconciliation*, both lawyers,¹ have devoted their own lives to

1 In her distinguished career, Wilson-Raybould has served, among many leadership positions, as British Columbia regional chief of the Assembly of First Nations, and, from 2015 to 2019, as

the cause of reconciliation, healing and justice between Canada's Indigenous and non-Indigenous populations. Both books give Canadian readers the foundations of knowledge—and, what is more, the motivation—to do the hard work required to move more quickly and resolutely to resolve, together, the many outstanding issues in the way of making Canada a place of material and spiritual prosperity for everyone. They also remind us that this is a generational process; there are no quick solutions or easy fixes.

While it is the newer of the two books, *Reconciling History* could almost be seen as the natural prequel to *True Reconciliation*. The former's rich exploration of the long and turbulent history of Canada provides a valuable background to the forward-looking prescription found in the latter. Thus, while *True Reconciliation* is a most richly rewarding read on its own, this review first considers *Reconciling History*.

The rationale behind *Reconciling History* is captured by the quote from Georges Erasmus, co-chair of the Royal Commission on Aboriginal Peoples and former chief of the Assembly of First Nations, with which it opens: "Where common memory is lacking, where people do not share in the same past, there can be no real community. Where community is to be formed, common

memory must be created" (ix).

Jody Wilson-Raybould and Roshan Danesh set out to help us create that common memory in this important book. They do not claim to tell the definitive story of Canada; rather they call it *a* story of Canada—an alternative to the one that most Canadians have received for generations. This is a compelling, poetic new telling of history, which includes both Indigenous and non-Indigenous voices (and features many illustrations) as the authors' narrative weaves together excerpts from official documents, speeches, legal decisions, and accounts of constant advocacy by Indigenous people over generations.

The book is structured by Wilson-Raybould's creative use of a totem pole from her home territory on Quadra Island, off the west coast of British Columbia. The Musgamagw Dzawada'enuxw Totem Pole at Gwa'yi or Kingcome, the home of Wilson-Raybould's grandmother Pugladee, has four crests: the First Ancestor, or Cedar Man; the Raven; the Wolf; and the Thunderbird. The book is structured into four parts according to the meaning of each crest: the Indigenous worldview of the relationship between humans and the natural world; early relations between Indigenous and non-Indigenous people where possibility and hope transformed into patterns of oppression and colonization; Indigenous resilience and advocacy; and finally, efforts to build transformed relations between Indigenous and non-Indigenous people (12).

The totem pole, Wilson-Raybould writes, invites us to view history from

Minister of Justice and Attorney General of Canada. Dr. Roshan Danesh is an internationally renowned lawyer and educator who for over two decades has been on the frontlines of advancing Indigenous rights and reconciliation in Canada.

different angles than we have been used to, “to see its dimensions, its curves, and its cuts. . . . To recognize, just as our carvers do, that the story of the past is always there to be retold, recast, and reconsidered, and to be conveyed to generations to come. To understand that in the act of retelling, meaning is found and strength is built” (9).

This generous sharing of culture and wisdom, despite historical injustices and the “exclusive and siloed” (10) accounts of the past we have been fed, moves the reader to believe we are entering a time when we *can* create a common history.

Wilson-Raybould and Danesh challenge us to look at the evidence for ourselves, to weigh it, question it, and do more digging. The book is rich with entries, each of which could be a subject of extensive research. One suspects much more could have been included; nonetheless, what has been included is unsettling enough.

For example, we can read a portion of the actual Royal Charter of the Hudson’s Bay Company, 1670, in which the British King Charles II gave his own people a massive tract of land (“Rupert’s Land”) encompassing the entire Hudson Bay drainage system. This “granting” of Indigenous-owned land began a two-century-long monopoly over the fur trade by people who had come from elsewhere (53). This act of economic exclusion of the original inhabitants of this land was a prelude to their political exclusion at the inception of the country of Canada: the 1867 signing of Confederation was enacted

exclusively by French- and English-speaking settlers. By placing these and myriad other events in their historical context, the authors compellingly argue that

Canada was born in denial of the prior presence of Indigenous Peoples on these lands. . . . Whether we’re talking about the Indian Act, the continued taking of lands and entrenchment of the reserve system, the forced relocation of whole families and communities, the denial of basic individual rights and freedoms, or the residential “school” system, one thing is glaringly clear: an effort was being made to create a Canada where Indigenous people did not exist and, indeed, had never existed. (69–71)

While the ongoing need for healing within communities that have been oppressed for so long is always in the background of the narrative, this is also a story of victory and success. We learn not only of the hundreds of court cases in which Indigenous people have successfully vindicated their rights, but also of the growing role of Indigenous people, particularly young leaders, in public life. We learn about Indigenous accomplishments in the arts, in music, in professions, in the transition from fossil fuels to green energy, in economic life.

And we learn that there is a part for everyone to play in creating a more just Canada. That is the “foundational message” of the Kingcome totem pole: “we

are one with each other” (305). “I think there will come a time when the non-Indigenous people in Canada will see a strong vibrant Aboriginal population as nothing to fear but rather something to support,” says George Erasmus, who believes that with enough land and resources, Indigenous people can become self-sufficient, self-reliant and implement self-governance (308).

Reconciling History is a wonderful resource for all Canadians. It also provides direction for Bahá'í scholarship in subjects such as the notion of two-eyed seeing (viewing the world through both Western and Indigenous knowledge and worldviews); the link between Indigenous concepts of self-determination and the Bahá'í focus on every population building capacity to become a protagonist in its own development; and the renewal of Indigenous governance and its relationship to Bahá'í administrative practices and consultation.

True Reconciliation: How To Be a Force for Change was written by Wilson-Raybould in response to the question she is asked by Canadians more than any other: “What can I do to help advance reconciliation?”

Wilson-Raybould says that just asking the question is a good start; it reverses “[t]he more common experience [in which] Indigenous Peoples [have been] told things, treated like we needed to be saved from ourselves because we, and our ways of life, were inferior” (3).

Wilson-Raybould writes out of a belief that Canadians are at a critical,

potentially transformative, moment in the life of their country: we urgently need to “learn how to live together into the future in ways that address the legacy of colonialism, uphold rights, and transform the status quo” (13). This is our shared work, and while progress often invites pushback, she rejects the attitude from any group that the work is too hard.

The book is divided into three parts—Learn, Understand, and Act.²

The “Learn” section provides a comprehensive historical overview. One central truth—that the Indian Act of 1876 and its subsequent versions made no reference to existing treaties or others being negotiated at the time—jumps out. The colonial, racist and paternalistic Act became the “principal constitutional mechanism” (96) used to interact with Indigenous peoples after Confederation, in defiance of the treaties that Indigenous peoples had negotiated in good faith as nations, as had been previously recognized in domestic law (96). Having never ceased to see themselves as self-determining and self-governing nations—as recognized today by the United Nations Declaration on the Rights of Indigenous Peoples—generations of Indigenous peoples have had to fight in the courts for their inherent rights. The sheer economic cost of constant litigation affects all Canadians.

2 Bahá'ís may see resonance here with their own framework for action, in which Action is informed by the understanding born of learning, through Consultation, Reflection, and Study.

In “Understand,” Wilson-Raybould describes two interrelated but distinct tracks that are needed to achieve true reconciliation. The first track involves addressing material and social conditions—“the day-to-day states of poverty, marginalization, and crisis that many Indigenous Peoples and communities find themselves facing.” The second involves finally and decisively recognizing Indigenous rights, including self-determination and self-government.

In “Act,” reconciliation is described as “a marathon, not a sprint,” because the depth of the change needed at all levels requires substance (270). Symbolic or “performative” acts of reconciliation (for example, taking down statutes of controversial public figures or lowering the flag) should not be the leading focus of the work. Action needs to lead to real change. and real change requires us to visualize new patterns of social, cultural, and economic relations as individuals, peoples, communities and governments.

As the late Justice Murray Sinclair, chief commissioner of the Truth and Reconciliation Commission, often reminded us, “Truth is hard. Reconciliation is harder” (236). Wilson-Raybould agrees: “[I]t requires staying the course, even when it feels incredibly hard” (271). This work will long outlast any particular government. And the involvement of non-Indigenous people is crucial: “Yes, Indigenous Peoples need to do these things and play their roles. But those who have suffered from colonialism are not responsible for addressing it. We need to be clear that Canadian

governments and all Canadians need to do the heavy lifting in addressing this terrible legacy” (278).

Wilson-Raybould, with assistance from Roshan Danesh, has done an effective job of presenting the case for active participation by all Canadians. The two collaborators have coined the term “in-betweeners” for people who commit to this work:

Being an agent of true reconciliation means aspiring to build unity, cohesion, and harmony between peoples. It means viewing ourselves and our purpose as being a bridge between peoples and communities that have histories of injustice, silos and conflict. It means being “inbetween.” (306)

Bahá’í scholars may be well placed to explore further the meaning of being an “in-betweener,” and as time goes on we may hope that more and more Canadian Bahá’ís of all kinds will have stories of being effective “in-betweeners” to share. Further scholarship that encourages and guides young people to shape their careers to help advance change in both tracks described above would also be a welcome contribution.

It is hard to do justice in a short review to the scope of these two books and the wisdom, evidence, encouragement and hope in them. These exceptionally timely works are a gift to all Canadians hoping to make a contribution to building a better country.

Biographical Notes

CAITLIN CASTELAZ is a poet and writer working in tech. Her poems have been published in *North Dakota Quarterly*, *Chiron Review*, and others. She received her undergraduate degree in English with an emphasis on creative nonfiction writing from Northwestern University, and she's pursuing an MFA in poetry at Hunter College in New York.

RAY HUDSON (Middlebury, Vermont) studied woodblock printing in Alaska with Nathan Jackson and Dale DeArmond, and with Lu Fang in Hangzhou, China. He has exhibited work in Alaska, Vermont, and Petropavlovsk (Kamchatka). His poetry has been published in previous issues of *The Journal of Bahá'í Studies*.

PIERRE-YVES MOCQUAIS, PhD (Western), Franco-Canadian Studies, is Professor Emeritus (University of Alberta and University of Calgary), Former Dean of Humanities (University of Calgary), Former Dean, Faculté Saint-Jean (University of Alberta), and an Officer in the Ordre des Palmes académiques. He served on and off on the Executive Committee of ABS from 1988 to 2014 and is currently a member of the Editorial Committee of the *Journal of Bahá'í Studies*. Professor Mocquais was a Member of the Auxiliary Board for the Americas from 1993 to 2008 and is a Representative of the Huququ'llah in France.

SELVI ADAIKKALAM-ZABIHI, MARIAM ASHTIANI, MICHAEL KARLBERG, MOJGANI SAMI, NEGIN TOOSI: This paper is the result of a multi-year collaborative effort that began in 2020 with an interdisciplinary ABS reading group focused on social science methodologies. Through regular dialogue and shared inquiry, the authors co-developed the manuscript, each contributing significantly to its conceptual and editorial development. In 2023, the group organized a seminar to engage in participatory peer review with like-minded scholars, further refining the work through collective feedback. The manuscript subsequently underwent blinded peer review through the *Journal of Bahá'í Studies*, and revisions were made in response to reviewer comments. The paper publication reflects a shared commitment to advancing methodological innovation rooted in principles of justice, unity, and collective inquiry.

PATRICIA VERGE is an author of Croatian and Irish ancestry, currently living in Treaty 7 Territory in Southern Alberta. Her most recent book is *Equals and Partners: A Spiritual Journey Toward Reconciliation and Oneness*, Wazin Íchinabi, FriesenPress, 2018.

