

VILNIAUS UNIVERSITETAS

IEVA KOREIVAITĖ

IRANO UŽSIENIO POLITIKOS VERTINIMAS KHUMAYNI
TEISINGUMO SAMPRATOS PERSPEKTYVOJE

Daktaro disertacija
Socialiniai mokslai, politikos mokslai (02 S)

Vilnius, 2016

Disertacija rengta 2008–2015 metais studijuojant doktorantūroje ir ginama eksternu

Moksliniai vadovai:

prof. dr. Evalas Nekrašas (Vilniaus universitetas, socialiniai mokslai, politikos mokslai – 02S). Nuo 2008-10-01 iki 2013-04-29.

doc. dr. Dovilė Jakniūnaitė (Vilniaus universitetas, socialiniai mokslai, politikos mokslai – 02S). Nuo 2013-04-30 iki 2015-02-02

Mokslinis konsultantas – prof. dr. Egdūnas Račius (Helsinkio universitetas, socialiniai mokslai, politikos mokslai – 02S)

TURINYS

TERMINŲ ŽODYNAS (5)

ĮVADAS (12)

I. IRANO UŽSIENIO POLITIKA IR KHUMAYNISTINIS TEISINGUMO DISKURSAS (41)

1. Teisingumo principo statusas šy'izme ir jo vieta Irano užsienio politikoje (44)
2. Khumayni teisingumo sampratos statuso išskirtinumo priežastys (56)
3. Teisingumo sampratos kitimo galimybės (63)
4. Irano užsienio politika: įtampos tarp khumaynistinės revoliucinės ir post-khumaynistinės konstitucinės politikos (73)

I dalies apibendrinimas (88)

II. KHUMAYNI TEISINGUMO SAMPRATOS REIKŠMĖS IR TEISINGI TIKSLAI (90)

1. Teisingumo sampratos reikšmės Khumayni politikos teorijoje (91)
2. Khumayni teisingumo įgyvendinimo tikslai (99)
 - 2.1. Kova prieš priespaudą *umat* (musulmonų bendruomenėje) (99)
 - 2.2. Teisingos vyriausybės sukūrimas (105)
 - 2.3. Vieningos *umat* sukūrimas (109)

II dalies apibendrinimas (121)

III. IDĖJOS, APIBRĖŽIANČIOS KHUMAYNI TEISINGUMO SAMPRATĄ (122)

1. Šy'izmo tradicijos pobūdis ir teisingumo sampratą formuojanti dimensija – metafizinis mąstymas (123)
2. Šy'izmo tradicijos idėjos (128)

- 2.1. Teisingumo šaltiniai: žmogaus ar Dievo valia (128)
- 2.2. Teisingumo objektas: bendruomenė vs individas bei vieša vs privati (135)
- 2.3. Teisingumo vykdytojai (138)
- 2.4. Teisingumo vykdymo priemonės ir prievartos panaudojimo klausimas (147)

III dalies apibendrinimas (157)

IV. IRANO UŽSIENIO POLITIKOS ATVEJO ANALIZĖ: Irano ir 5+1 branduolinės derybos (159)

- 1. Branduolinių derybų klausimai khumaynistinio teisingumo diskurso perspektyvoje (163)
 - 1.1. Atkaklus taikios branduolinės programos siekis (164)
 - 1.2. Irano požiūris į branduolinio ginklo turėjimą ir panaudojimą (170)
 - 1.3. Irano derybininkų elgsena ir Irano nenoras bendradarbiauti (177)
- 2. Didžiųjų valstybių politikos poveikis Irano užsienio politikai (180)

IŠVADOS (186)

LITERATŪROS SĄRAŠAS (196)

TERMINŲ ŽODYNAS¹

[‘**ADALAT** (ang. *justice*, persų k. عدالات), teisingumas].

AYATULA (ang. *ayatullah*, arab. آية الله), [disertacijos tekste – **AYATULAH**], Dievo ženklas. Ayatulah – neformalus šy’itų imamų religijos mokovų (*ulama*) religinis teisinis titulas.

[‘**AĖL** (ang. k. *aql*, persų k. عقل), intelektas, dialektinis mąstymas].

CHADYSAI (ang. *hadiths*, arab. الأحديث), pasakojimai, nutikimai. *Chadysai* (originali transkripcija – *achadys*) – Muchamedui priskiriami pasakymai, veiksmai ir nutikimai.

CHADŽ (ang. *greater pilgrimage, haj*, arab. الحج), didžioji piligrimystė į Meką ir jos apylinkes Chidžaze (dab. Saūdu Arabija), viena iš pamatinių islamo prievolių (arkan al-islam).

CHAK (ang. *right*, arab. حق), [disertacijos tekste - **CHAK**], teisė, tiesa, teisybė. Ėurane (22:6) *chak* – vienas iš Dievo epitetų. Musulmonų jurisprudencijoje (*fiĥ*) *chak* reiškia tai, kas priklauso, kas užtarnauta, teisė pretenduoti į priklausantį objektą. Baudžiamajoje teisėje *chak* dalijamas į Dievo (*chak ilahi*) ir žmogaus (*chak adami*) teisę.

[**CHUDŽAT AL-ISLAM** (ang. *hujjat al-Islam, proof of Islam*, arab. حجة الإسلام), islamo įrodymas. Religijos mokovų hierarchinis titulas, žemesnis už ayatulah.]

DAR AL-ISLAM (angl. *abode of Islam, abode of peace*, arab. دار الإسلام), Taikos (islamo) buveinė. Ėurane neaptinkama, bet, remiantis *chadysais*, musulmonų jurisprudencijoje (*fiĥ*) vartojama esminė tarptautinius santykius reguliuojanti kategorija ir džihado doktrinos dalis. Priešpriešinama *dar al-charb* – Karo buveinei. (...) Idealiai *dar al-islam* turėtų sutapti su bendra vienintele

¹ Egdūnas Račius, *Islamo žinytas*. Vilnius: Vilniaus Universiteto leidykla, 2007.

*Disertacijos tekste šie terminai yra parašyti kursyvu; laužtiniuose skliaustuose parašyti terminai yra papildomi, kurių nėra E. Račiaus „Islamo žinyne“ arba kitokios transkripcijos, naudojamos persų kalboje.

musulmonų valstybe (khalifatu). musulmonų jurisprudencijos akimis, *dar al-islam* ir *dar- al-charb* nuolat kariauja, tarp jų taikos sutartis neįmanoma, o tik laikinos paliaubos. **DAR AS-SULCH** (angl. *abode of truce*, arab. دار الصلح), Paliaubų buveinė.

DA'VA (angl. *invitation, call, mission, missionary activity*, arab. دعوة), [disertacijos tekste – DA'VA] kvietimas (atsiversti į islamą). musulmonai misionierišką veiklą dažniausiai įvardija žodžiu „dava“, reiškiančiu „kvietimą arba raginimą atsiversti į islamą“.

DŽABR (angl. *destiny*, arab. جبر), lemtis.

DŽAHILIJA (angl. *age of ignorance, jahiliya*, arab. الجاهلية), [disertacijos tekste -DŽAHILYA], nežinojimas, nemokšiškumas, tamsuma. (...) XX amžiaus viduryje islamistai *džahilija* terminui suteikė naują reikšmę – anot vieno svarbiausių islamistų ideologų *Sajyd Kutb*, *džahilija* yra labiau būseną negu laikotarpis.

DŽIHADAS (angl. *jihad*, arab. جهاد), stengimasis, pastangos. Kūrane vartojamas daugiprasmis terminas (kaip ir jo veiksmažodinės formos), apimantis visakeriopas pastangas įtvirtinti islamo religiją tiek individo, tiek visuomenės (socialiniu, teisiniu ir politiniu) lygmenimis. musulmonų jurisprudencijoje (*fikh*) išskirti du džihado tipai – didysis (*al-džihad al-akbar*, susidedantis iš „sielos“, „liežuvio“, „rankos“ formų) ir mažasis (*al-džihad al-asghar*, atitinkantis „kardo“ formą).

FAKYH (angl. *jurist, lawyer*, arab. فقيه), [disertacijos tekste - FAKYH], juristas, teisininkas. musulmonų jurisprudencijos (*fikh*) teoretikas ar praktikas, religijos mokovų (*ulama*) sluoksnio narys.

FATVA (angl. *legal opinion, fatwa*, arab. فتوى), išaiškinimas. Neįpareigojanti kvalifikuota teisinė nuomonė konkrečiu klausimu, teikiama jurisprudencijos (*fikh*) specialisto. (...) Išduodant fatvą, kaip ir priimant teismo nuosprendį, remiamasi visais jurisprudencijos pagrindais (*usūl al-fikh*).

FIKH (angl. *jurisprudence*, arab. *فقه*), [disertacijos tekste - FIKH], supratimas, išmanymas. Kalbant apie musulmonų teisinę teoriją ir praktiką, teisingiau vartoti *fikh* terminą, o ne abstraktų „šaryja“, nes *fikh* apima musulmonų pastangas teoriškai paaiškinti dieviškosios teisės (*šaryja*) principus ir juos taikyti praktiškai. *Fikh* – musulmonų jurisprudencija, apimanti tiek „pagrindus“ (teisės teoriją, *usūl*), tiek „šakas“ (pozityviąją teisę, *furū*). Teisininkas, užsiimantis *fikh*, vadinamas *fakyh* (dgs. *fukaha*). (...) Pirmuoju ir pagrindiniu musulmoniškosios jurisprudencijos šaltiniu buvo paskelbtas islamo šventraštis – Ķuranas. (...) Antruoju šaltiniu absoliučią pasaulio musulmonų daugumą visuomet sudarę sunitai paskelbė Muchamedo Suną (*syra* ir *chadysus*). Be Ķurano ir Sunos, musulmonų teisininkai prie *fikh* šaltinių priskyrė „analogijos principą“ – *kyas*. (...) Ketvirtas musulmoniškosios jurisprudencijos šaltinis yra „bendras sutarimas“ – *idžma*. (...) Penktas ir paskutinis šaltinis yra individualios teisininko pastangos priimti sprendimą – *idžtihad*.

[**FITRA** (angl. *pure human nature, disposition*, persų k. *فطره*), sielos dispozicija].

GHAIBA (angl. *occultation*, arab. *الغيبة*), [disertacijos tekste - GHAYBAT], nebuvimas. *Ghaybat* – šy'itų imamių dogmatikos terminas, apibūdinantis dvyliktojo imamo *Muchamed al-Mahdi* (mesijo) pasitraukimą į slėpumą iki savo sugrįžimo žemėn pasaulio pabaigos išvakarėse.

IDŽMA (angl. *consensus*, arab.), bendras sutarimas, konsensusas. Vienas iš musulmonų jurisprudencijos (*fikh*) pagrindų (*usūl*) – bendra teisininkų nuomonė nagrinėjamu klausimu.

IDŽTIHAD (angl. *individual efforts*, arab. *اجتهاد*), pastangos. vienas iš musulmonų jurisprudencijos (*fikh*) pagrindų (*usūl*) – individualios, dedukcija paremtos teisininko (*fakyh*) pastangos priimti teisiškai validų sprendimą. *Idžtihad* praktikuojantis teisininkas vadinamas *mudžtahid*.

IMAM (angl. *imam*, arab. امام), priekinis. Imamu vadinamas musulmonų bendruomenės, idealiu atveju – visos bendrijos (*uma*) dvasinis ir politinis lyderis, savo rangą neprilygstantis pranašams.

IMAN (angl. *belief*, arab. ايمان), tikėjimas (Dievu).

IRTIDAD (angl. *apostasy*, arab. ارتداد), atsimetimas. Musulmonų baudžiamojoje teisėje vienas sunkiausių, pažeidžiančių Jo teisę (*chak ilahi*) nusikaltimų Dievui, už kuriuos taikytina vadinamoji ribinė bausmė (*chad*), yra atsimetimas nuo islamo (*irtidad* arba *rida*).

KHUMS (angl. *khums*, arab. خمس), penktoji dalis. Ķurane (8:41) minima viena penktoji „įgaunamo turto“.

KIJAS (angl. *analogy*, arab. قياس), [disertacijos tekste - ĶYAS] matas, pavyzdys, palyginimas, analogija. Ķyas – analogijos principas, vienas musulmonų jurisprudencijos pagrindų (*usūl al-fikh*). Ķyas pasitelkiamas, kai nei Ķurane, nei Sunoje neaptinkama identiškų precedentų arba nėra ankstesnio bendro sutarimo (*idžma*), kaip spręsti iškilusią teisinę dilemą.

MADRASA (angl. *religious school*, *madrasa*, arab. مدرسة), mokymosi vieta.

[**MANTAKETUN FURAGH/ MASALAHA MURSELE**], idžtihado erdvė, sociopolitinio gyvenimo ir kasdienės ritualikos erdvė, kuri yra neapibrėžta šventraščiuose arba apibrėžta neaiškiai, arba kurią reikia pritaikyti naujam laikui ar naujai vietai.

MARDŽA AT-TAKLYD (angl. *source of emulation*, *marja*, arab. مرجع التقليد), [disertacijos tekste - **MARDŽA-E TAKLYD**], sekimo šaltinis, sektinas pavyzdys. Neformalus titulas, kuriuo įvardijami aukščiausieji šy'itų imamų dvasiniai teisiniai vadovai (*mudžtahid*), vadovaujantys religijos mokovų (*ulama - chudža al-islam-ajatula-ajatula uzma-mardža at-taklyd*) hierarchijai. Iš esmės „mardža“ reiškia „aukščiausias teisinis autoritetas“.

MASLACHA (angl. *common good*, arab. مصلحة), [disertacijos tekste - **MASLACHAT**], bendras gėris, visuomenės interesas. Musulmonų

jurisprudencijoje (*fikh*) vartojamas terminas, apimantis teisinius ir politinius sprendimus ir veiksmus, kurių imamasi siekiant išvengti blogio (sumaišties, karinio konflikto) ir / ar užtikrinti visuomenės gerovę, net jei tokie sprendimai ir veiksmai negali būti pagrįsti Ķuranu ar *chadysais*. Pirmasis šiuo principu pasinaudojo khalyfa Umar, kai, kitaip negu Muchamedas, užgrobtas žemes ne išdalijo kovotojams, o nacionalizavo ir apmokestino.

MAZHAB (angl. *legal tradition, legal school*, arab. مذهب), kryptis, kelias. Nors ir sutardami dėl jurisprudencijos pagrindų – šaltinių, pozityviosios teisės arba teisės šakų (*furū al- fikh*) lygmeniu musulmonų teisininkai (*fak'yh*) pamažu suformavo tarpusavyje besiskiriančias teises tradicijas, vadinamas *mazhab*.

MILET (angl. *community*, arab. ملة), religinė bendruomenė.

[**MUDŽTAHID** (angl. *mujtahid*, persų k. مجتهد), islamo teisininkas *fak'yh*, pasiekęs pakankamą išsimokslinimo lygmenį, kad galėtų atlikti *idžtihadą*].

[**MU'TAZILAT** (angl. *mu'tazila*, persų k. المعتزلة, arab. المعتزلة), islamo teologijos mokykla, kurios nariai tiki, kad islamo šaltinis be Ķurano ir Sunos yra dialektinis mąstymas. Jie tiki Ķurano sukurtumu, t.y. mano, kad dalis blogio ir gėrio reikšmių yra aprašytos, kitų atpažinimui Dievas paliko erdvę žmogui].

NAHDŽ AL-BALAGHA (angl. *peak of eloquence*, arab. نهج لابلغة), „Iškalbingumo viršukalnė“, pranašo Muchamedo pusbroliui, ketvirtajam khalyfai ir pirmajam šyitų imamui *Ali ibn Abi Talib* (apie 600–661) priskiriamas daugiau kaip 800 pasisakymų, pamokslų ir laiškų rinkinys, šy'itų imamių naudojamas greta Ķurano kaip tikėjimo, moralės ir teisės šaltinis.

SADAKA (angl. *charity*, arab. صدقة), labdara, išmalda. Ķurane porą tuzinų kartų (2:117, 207; 9:79 ir kt.) minima neprivaloma savanoriška auka (dovana) paremti vargingesnius musulmonų bendruomenės narius.

SUNA (angl. *example, traditions of Muhammad, Sunna*, arab. السنة), kelias, būdas, pavyzdys. Islamiškos gyvenenos etalonas, Muchamedo gyvenimo pavyzdys, vadinamas „*sunā rasūl alah*“ (Dievo pranašo pavyzdys). Musulmonai tiki, kad viskas, ką darė ir kam pritarė Muchamedas, yra Suna – islamiškai teisėta

ir teisinga. (...) Suna teoriškai ir praktiškai paaiškina Ķurano ištartų prasmes, todėl musulmonų sunitų laikoma antru po Ķurano svarbumą jurisprudencijos šaltiniu (*usūl al-fīkh*).

SŪRA (angl. *chapter*, arab. سورة), Ķurano skyrius. Ķuranas susideda iš 114 trumpėjančių skyrių, arabiškai vadinamų *sūra*.

ŠARYJA (angl. *Sharia*, arab. الشريعة) [disertacijos tekste **ŠARY'AH**], kelias. Ķurane (45:18) vienintelį kartą vartojamas žodis „šaryja“ žvelgiant iš šalies sprastinas kaip tikėjimas, kad Dievas savo kūrinijai – žmonijai – numatė taisykles ir ribas, kurių neperžengdama žmonija eitų dieviškuoju išganymo keliu. Šia rpsme musulmonams šaryja yra tiesus kelias į Dievą. (...) Šaryja yra nesenstanti – amžina ir nekintanti, kaip amžinas ir nekintantis yra ir jos teikėjas Dievas. Todėl savo nuožiūra žmonės negali ir neturi teisės keisti nei Dievo jiems numatytų taisyklių, nei ribų. Žmonija visuomet privalo gyventi pagal šaryja. Kita vertus, šaryja yra ne daugiau negu principas, neturintis materialios, žmogui apčiuopiamos išraiškos: ji nėra tekstas ar tekstų rinkinys, kuriame Dievas būtų surašęs savo taisykles ir įsakymus. Ķuranas gali būti laikomas šaryjos išraiška, (...) šaryja nėra tapati Ķuranui, ji apima daug daugiau negu yra išreikšta Ķurane. Kadangi šaryja kaip Dievo valia visa savo apimtimi nėra savaime pažini ir visiems prieinama ir suprantama, ja rūpintis ėmėsi musulmonų teisininkai (*fakḥ*), o jų veikla pavadinta *fīkh* – jurisprudencija arba teisės mokslu.

ŠŪRA (angl. *council*, arab. شورى), taryba. Iš ikiislaminės arabų genčių praktikos musulmonų perimta politinio dalyvavimo forma – kolektyvinis sprendžiamasis arba patariamasis organas.

[**TAKLYD** (ang. *taqleed, taqlid*, arab., persų k. تقلید), sekimas. Islamo teisinėje terminologijoje terminas išreiškia sekimą *mudžtahido* teisine nuomone.]

TAKIJA (ang. *dissimulation*, arab. تقيّة) [disertacijos tekste **TAKYAH**], religinių pažiūrų slėpimas. Takyah doktrina būdinga tik šy'itiniame islame. Imami suteikė teisę šy'itams dėl persekiojimų, kuriuos vykdė sunitinio kalifato vadovai, slėpti savo religinius įsitikinimus, kuomet gyvybei grėsė pavojus.

[**TAKFIR** (ang. *takfir, takfeer*, arab. تكفير), ekskomunikacija. Musulmonas paskelbiamas atsimetusiū kafir (dgs. kufar)].

TAFSYR (angl. *commentary, exegesis, tafsir*, arab. تفسير), komentavimas. *Tafsyr* – Ķurano komentavimas arba musulmonų egzegezė.

TAUCHYD (angl. *oneness, unicity, monotheism*, arab. توحيد), vienumas, vienovė.

ULAMA (angl. *learned men, men of letters*, arab. علما), žinovai, mokovai.

UMA (angl. *Muslim commonwealth*, arab. امة), bendrija.

USŪL AL-FIKH (angl. *sources of jurisprudence*, arab. اصول الفقه) [tekste **USŪL-E FIKH farsi**], teisės šaltiniai.

VALI (angl. *protector, trustee*, arab. ولي), patikėtinis, pagalbininkas, padėjėjas, bičiulis, draugas, „šventasis“.

[**VALI-E FAĶYH** (angl. *vali-e faqih*, persų k. ولی فقیه) – globojantis islamo teisininkas].

[**VILAYAT-E FAĶYH** (angl. *vilayat-e faqih*, persų k. ولایت فقیه), islamo teisininko globos doktrina].

Transkripcija

ح - ch	غ - gh
خ - kh	ی - y
ه - h	ک - k
ع – ‘a, a’, i’, e’	ق – k’

IVADAS

„Nė vienas žmogus nepaklys ir nė vienai tautai nebus atsakyta klestėjimo ir sėkmės, jei jų minčių ir veiksmų pamatas bus pamaldumas ir teisingumas.“ Ali ibn Abi Talib (pirmasis imamas šy’itams ir ketvirtasis khalyfa sunitams), *Nahdž al-Balagha*, 21 pamokymas.

Darbo aktualumas ir problema

1979 m. įvykus Irano Islamo revoliucijai, politinė sistema Irane iš monarchijos buvo transformuota į vienintelę pasaulyje teokratinę vyriausybę. Iki šiol negalima tvirtinti, kad keturis dešimtmečius konsolidavęsis režimas yra perprastas.² Akademinėje literatūroje tokio tipo socialinis ir politinis virsmas iš sekuliarios politinės sistemos į teokratiją dažnai apibūdinamas kaip išimtis iš bendros taisyklės³, nes neigia klasikinių socialinių teorijų epistemologines prielaidas apie šiuolaikinių valstybių modernizacijos kryptį.⁴ Irano politinė sistema tyrėjų yra apibūdinama kaip „mįslė“, „paradoksas“ ar karas su istorija.⁵

Išimties statusas yra palankus, nes Irano politikos analizė atliekama naudojant kritines tyrimų strategijas: „daugialypės modernybės“, postkolonializmo diskursus, poststruktūralizmą, analizė atliekama per mikroteoretinį ar naratyvinį aiškinimą vengiant socialinį elgesį generalizuojančių teorijų.⁶ Preziumuojama, kad Irano užsienio politikos motyvacija ir tikslai negali

² Pavyzdžiui, Vali Nasras Iraną pavadino mažiausiai pasaulyje suprasta valstybe: Vali Nasr, *The Shia Revival: How Conflicts within Islam Will Shape the Future*. London: W. W. Norton&Co, 2007.

„Islamo pasaulio avangardu“ Irano režimą apibūdino Karimas Sodžadpouras: Karim Sojadpour, „Reading Khamenei: The World View of Iran’s the Most Powerful Leader.“ *Carnegie Endowment for the World Peace*, 2008 03 10, Įvadas, 21 ir kt.

³ Charles Kurzman, *The Unthinkable Revolution in Iran*. Harvard University Press, 2004; Theda Skocpol, „Rentier state and Shi’a Islam in the Iranian Revolution“. *Theory and Society*, 11 (3), 1982, 265–283 ir kt.

⁴ Kamran Matin, *Rethinking Iran: International Relations and Social Change*. Oxon: Routledge, 2013, Įvadas. Taip pat: anot Madžido Khadduri, musulmonų valstybių teisinių sistemų sekuliarizacija ir teisingumo administravimas buvo svarus tarptautinės teisės progresyvios raidos indikatorius. Netikėta politinio islamo raiška valstybiniu lygmeniu reiškė minėtų procesų regresą. Majid Khadduri, *The Islamic Conception of Justice*, London: Johns Hopkins University Press, 2001, x.

⁵ Matin, Įvadas.

⁶ Tokių studijų pavyzdžiai yra: Ervand Abrahamian, *Iran Between Two Revolutions*. Princeton University Press, 1982; Said Amir Arjomand, *The Islamic Revolution in Iran*, Oxford University Press, 1988; Nikke

būti numanomi remiantis tarptautinių santykių teorijų, ypač realizmo ir neorealizmo, substantyvinėmis prielaidomis, kurios referuoja į universalų, dažniausiai Vakarų valstybių patirtimi paremtą, tarptautinių santykių veikėjų racionalumą.

Vis dėlto bendra Irano užsienio politikos analizės tendencija yra priešinga: Irano politikos analitiko Kamrano Matino nuomone, Vakarų akademinis mąstymas jau kurį laiką nesusitvarko su politines patirtis generalizuoti skatinančiu eurocentrizmu.⁷ Jo neigiamas poveikis analizuojant politikos klausimus pasireiškia keturiomis tarpusavyje susijusiomis prielaidomis: istorine, normatyvine, prognostine ir etapine.

Istorinė prielaida akcentuoja vakarietiškos modernybės nepriklausomybę, o normatyvinė teigia jos pranašumą. Šios dvi lemia prognostinę prielaidą, kad europietiška sekuliari modernybė yra universali. Ketvirtoji – etapinė – prielaida implikuoja, kad modernybė turi kryptingą etapinę evoliuciją iš religingumo į sekuliarumą.⁸ Dėl to idealizmas, religinės implikacijos politikoje ar perėjimas iš sekuliarios sistemos į religinę (kuo pasižymi Irano politinė sistema) traktuojamas ne kaip išimtis iš taisyklės, bet kaip apsimestinės pozicijos, už kurių slypi tikrasis universalistinis pragmatiškumas ir sekuliarizmas.

Norisi akcentuoti, kad Vakarų akademijos, ypač tarptautinių santykių teorijos intraanalitinėmis prielaidomis pagrįstas Irano užsienio politikos aiškinimas yra virtęs į išskirtinai vidinį Vakarų modernybės įvertinimo režimą. Jo nepakanka norint suprasti Irano užsienio politikos tikslus ir motyvus. Nors eurocentrizmą sumažintų aiškinimas remiantis socialine teorija, kuri įtraukia

R. Keddie, *An Interpretive History of Modern Iran*, Yale University Press, 1981; Mohsen M. Milani, „Iran's Post-Cold War Policy in the Persian Gulf“, *International Affairs*, XLIX (2), 1994, 328–354 ir kt.

⁷ Matin, Įvadas.

⁸ Matin, Įvadas.

tarptautiškumą,⁹ vis dėlto eurocentristinės prielaidos dėmesį nukreipia nuo Irano politinės teorijos ir riboja atvirumą Irano politiniams diskursams.

Tyrėjų dėmesio ir pasitikėjimo stokoja paties Irano perspektyva, t. y. kaip Iranas identifikuoja savo užsienio politikos misiją. Irano aukščiausieji lyderiai yra ne kartą sakę, kad Iranas dabartinę pasaulio tvarką mato kaip neteisingą, tad kaip Dievo valią atstovaujanti valstybė visomis išgalėmis ir neatidėliodama per savo užsienio politiką siekia globalaus teisingumo įgyvendinimo.¹⁰

Sureikšmintas globalaus teisingumo diskursas būdingas tiek buvusio aukščiausiojo lyderio ayatulah Ruhulah Musavi Khumayni, tiek ir esamo ayatulah Ali Khamene'i politinei minčiai.

Konkrečiai šiuo atveju eurocentristinė perspektyva veikia kvestionuodama Irano deklaruojamos misijos – įgyvendinti globalų teisingumą – validumą: tokia politikos kryptis nedera su konkrečia, klasikine, su teisingumo tyrimais susijusia interpretatyvine prielaida, teigiančia, kad nacionalinė valstybė nepajėgi įgyvendinti globalaus teisingumo. Dar daugiau, teigiama, kad valstybės nesiekia to daryti: kaip rodo viso pastarojo amžiaus (XX a.) politinė valstybių praktika, tvarka turėdavo pirmenybę prieš teisingumą.¹¹ Suprantama, kad tai paveikė teorinį diskursą: praktinio teisingumo suspendavimo laikotarpiu klasikinė tarptautinių santykių teorija *raison d'état* iškėlė virš moralinės pareigos.¹²

⁹ Matin, Įvadas. Sakant „tarptautiškumas“ turimas omenyje interaktyvus visų socialinio sugyvenimo formų susiejimas. Tarptautinių santykių įtraukimas į socialinę teoriją reiškia daugiaskaitinės ontologijos įtraukimą. Tai suteiktų Irano modernybei gal ir specifinę, bet būdingą tarptautinę patirtį.

¹⁰ Prezidento Mahmudo Ahmedi-Nedžado kalbos JTO 2011 ir 2012 m.

<https://www.youtube.com/watch?v=H09nvdPF0KQ>; <https://www.youtube.com/watch?v=rYKy4dfSF-o>, žiūrėta 2015 12 10.

Aukščiausiojo lyderio ayatulah Ali Khamene'i kalbos:

<https://www.youtube.com/watch?v=PVAvmhmCHBg>;

<https://www.youtube.com/watch?v=0cap1B3dRI0>;

<https://www.youtube.com/watch?v=c4uAXFt2n-k>,

žiūrėta 2015 12 10.

¹¹ Rosemary Foot, John Gaddis, Andrew Hurrell (red.), *Order and Justice in International Relations*. Oxford: Oxford University Press, 2003.

Hansas Morgenthau perspėjo, kad universalistinė etika yra grėsmės šaltinis taikai pasaulyje ir tarptautinei tvarkai. Hans Morgenthau, *Politics Among Nations: the Struggle for Power and Peace*. New York: McGraw-Hill, 1993, 235–241.

¹² David Chandler, *Constructing Global Civil Society*. New York: Palgrave MacMillan, 2004, 34.

Tiesa, tarptautinių santykių teorijos konstruktyvistinės, utilitaristinės, universalistinės paradigmos atstovai kalba apie nacionalinės valstybės naujo tipo funkcijas, kurių viena yra ir globalaus teisingumo įgyvendinimas. Ypač stipri iniciatyva reaguoti į neprecedenčius globalaus tipo socialinius, ekologinius, politinius judėjimus ir jų poveikį valstybės identitetui jaučiama globalaus teisingumo teoretikų stovykloje. Davidas Chandleris kalba apie politinės visuomenės, *societas civilis*, ir teisės viršenybės pratęsimą už nacionalinių ribų.¹³ Tokius globalius judėjimus Chandleris ir kiti autoriai sieja ir su moralės ir teisingumo grįžimu į tarptautinių santykių teoriją ir praktiką.¹⁴ Dėl globalios sąmonės slinkčių valstybei priskiriamos naujos funkcijos: transnacionalinio tipo mąstymas bei vertybių politika. Konvenciniai konstruktyvistai taip pat daro išvadą, kad valstybė savaime nėra esminė kliūtis teisingumui egzistuoti tarptautiniuose santykiuose.¹⁵

Nors angliškosios mokyklos realistinė paradigma dėl skeptiško požiūrio į globalaus teisingumo įgyvendinimą yra intensyviai kritikuojama, vis dėlto kritikuojantieji patys paneigia savo optimistines prielaidas. Jie neigia, kad valstybė gali vaidinti konstruktyvų vaidmenį įgyvendinant globalų teisingumą, ir

¹³ Anot Chandlerio, tarptautinių santykių paradigma išryškina atotrūkį tarp seno tipo pilietinio lojalumo nacionalinei valstybei bei naujų formų moralinės bei politinės bendruomenės. Teigiama, kad tarptautinė erdvė iš karo zonos „visų prieš visus“ tampa tarptautinių vertybių erdve, kuri neutralizuoja savanaudiškų nacionalinių elitų interesus. Tarptautinių santykių teorija ilgą laiką buvo susieta su *realpolitik* ir „kova dėl galios“. Vidinė erdvė, priešingai, asocijuojama su etiniais ir normatyviniais principais. Anot Davido Chandlerio, tokia perskyra nebeatitinka realybės. Chandler, 3. Dėl lojalumo slinkties tiek valstybės viduje, tiek už jos ribų teisingumas turi prielaidas egzistuoti. Teoriniu lygmeniu kalbėjimas apie pasaulinę pilietinę visuomenę pasireiškia pastanga susieti normatyvinę teoriją su tarptautinių santykių teorija. Kitaip tariant, yra siekiama domestikuoti tarptautinę erdvę. Mary Kaldor, *Global Civil Society: An Answer to War*. Cambridge: Polity, 2003, 78.

¹⁴ Marie-Luisa Frick, Andreas Oberprantacher (sud.), *Power and Justice in International Relations: Interdisciplinary Approaches to Global Challenges*. Oxon: Bookpoint Ltd, 2009.

¹⁵ Konvenciniai (arba struktūriniai) konstruktyvistai (pavyzdžiui, Alexanderis Wendtas) teigia, kad valstybės nepajėgumą užtikrinti teisingumą lemia ne nacionalinių valstybių forma, o valstybių savivoka, kuri daro įtaką ir jų sąveikai. Anot Wendto, valstybės nusiteikia esančios savanaudiškos ir taip sukuria anarchinę sistemą. Alexander Wendt, *Social Theory of International Politics*. Cambridge University Press, 1999, 401.

Pasak Wendto, identitetas yra intereso pagrindas. Priešingai nei buvo įtikėję realistai (bei kiti autoriai: Thomas Risse, Kathryn Sikkin ir t. t.), Wendtas teigia, kad identitetas – ne duotybė, o socialinės sąveikos konstruktas, kuris gali būti keičiamas. Alexander Wendt, „Anarchy is what States Make of it: The Social Construction of Power Politics“, *International Organization*, 46 (2), 1992, 391–425, 398, 401–2.

sutinka, kad ji praktiškai negali išsilaisvinti iš struktūrinių apribojimų tam, kad galėtų vykdyti etinius veiksmus globaliu mastu. Tad paprastai tokio teisingumo įgyvendinimas yra deleguojamas tarpvyriausybiniams organizacijoms ir ypač – nevyriausybiniams organizacijoms.¹⁶

Minėtos įžvalgos apie tarptautinėje politikoje globalų teisingumą įgyvendinančius veikėjus kvestionuoja Irano įsipareigojimą globaliam teisingumui, tad Irano teisingumo sampratos analizė neatrodo reprezentuojanti užsienio politikos motyvaciją. Vis dėlto disertacijoje laikomasi prielaidos, kad Iraną reikia laikyti išimtimi, o teisingumo principą Irano užsienio politikoje – tokiu pat svarbiu, koku jį laiko Irano valdantieji. Prielaida, kad Iranas yra išimtis, t. y. valstybė, turinti kitokią evoliuciją ir mąstymo tradiciją bei siekianti globalaus teisingumo, suteikia pagrindą pradėti teisingumo sampratos tyrimą.

Sekantis probleminis aspektas (po teisingumo statuso Irano užsienio politikoje įvertinimo) yra identifikavimo, kada Irano užsienio politikoje reiškiasi teisingumo diskursas, problema. Ši problema kyla dėl teisingumo sampratos lokalumo. Nepaisant to, kad viešas ir tarptautinis gyvenimas yra universalizuojamas per tarptautinę teisę (ypač žmogaus teises) ir globalią ekonomiką, vis dėlto, iki galo suvokiant tam tikros vertybės substancinį lygmenį

¹⁶ Aiškaus konsensuso, kas gali būti moralės politikos iniciatoriai ir agentai, nėra. Morgenthau, antrindamas Carlui Schmittui, teigė, kad bendri Europos valstybių interesai susiskaidė į nutolusius nacionalinius interesus, tad galimybę priartėti prie bendrų interesų ir moralės politikos jis siejo su galios panaudojimu. Hans Morgenthau, 225–241; Carl Schmitt, *The Nomos of the Earth: In the International Law of the Jus Publicum Europaeum*. Telos Press Publishing, 2003, įvadas. Tarptautinių santykių teoretikas Edwardas Hallettas Carras pratęsė Morgenthau mintį, naują pasaulio tvarką siedamas su daugiausia galios turinčia valstybe ar jų grupe. Chandler, 14. Iš E. H. Carr, *The Twenty Years Crisis, 1919–1939: An Introduction to the Study of International Relations*. Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2001, 74. Konstruktyvistai, priešingai, pastebi, kad galingosios valstybės pajėgios fiziškai įgyvendinti moralės politiką, bet psichologiškai tam negali pasiryžti. Tad jie pasaulio tvarkos pokyčius sieja su tarptautinių veikėjų veikla. John Keane, *Global Civil Society?* Cambridge: Cambridge University Press, 2003, 9. Liberalai nekalba apie globalią teisingumo politiką, tik apie tarptautinę, ją siedami daugiausia su socialinėmis institucijomis, taip pat – su tarptautinėmis. Charles'as Beitzas ir kiti utilitaristai teigia, kad tarpvyriausybiniai dariniai nėra pajėgūs administruoti globalaus teisingumo; jį galinčios administruoti tik subnacionalinės ir transnacionalinės organizacijos, kiek galima mažiau priklausomos nuo valstybių valios.

vienoje tradicijoje, negalima tikėtis, kad vertybė tokiu pat pavadinimu kitoje, nutolusioje, tradicijoje irgi reikš tą patį.¹⁷

Štai keli paprasti Irano veiksmų pavyzdžiai, kurie Vakaruose su teisingumo diskursu nesiejami, nors Iranas tuo tarpu tvirtina priešingai.

Iš Irano pasiekia naujienos, kad mirties bausme baudžiami homoseksualūs asmenys, moterys užmėtomos akmenimis. Iranas nesilaiko tarptautinės teisės normų, remia teroristines organizacijas, o kitų pasaulio valstybių vyriausybes ir ypač – nerenkamus autoritarinius lyderius ir monarchus laiko nelegaliais: tai pabrėžia kalbose¹⁸ ir inicijuoja prieš juos militaristinius ir propagandinius aktus.

Dėl šių priežasčių Iranas vadinamas priespaudą propaguojančiu, neteisingu režimu, diktatūra, bekompromisiu, pažeidžiančiu universalias žmonių teises,¹⁹ agresyviu ir t. t. „Freedom House“ septynbalėje sistemoje (kur 7 balai yra prasčiausias įvertinimas) 2014 m. Iraną įvertino 6 balais. Tarptautinėje politikoje jis priskirtas niekšiškų (ang. *rogue*) valstybių grupei.²⁰

¹⁷ Pagrindinė Fredo Dallmayro prielaida apie teisingumą yra ta, kad visose ar bent daugelyje visuomenių egzistuoja mąstymas ir politinis teorizavimas, susijęs su teisingumu. Nors teisingumas neabejotinai turi ir stiprų universalistinį pradą: egzistuoja pamatiniai žmonių poreikiai, kurie universalizuoja. Teisėje jie išreiškiami per prigimtinių teisę, antropologijoje kalbama apie primordializmą. Vis dėlto teisingumas kartu yra reliatyvi sąvoka, priklausanti nuo socialinės tradicijos ir kultūrinio substrato. Fred Dallmayr, *Comperative Political Theory: An Introduction*. New York: Palgrave Macmillan, 2010, x. Toliau išnašose nuoroda į šią knygą žymima „Dallmayr (2010a)“..

¹⁸ „Musulmonų bendruomenėje nebus teisingumo tol, kol didysis imamas Mahdi slėpsis. Kiekvienas valdovas ar valdanti partija bus neteisėti, nes valdymo aktas gali būti tik pavdavimas.“ Eric Rouleau, „Khumayni’s Iran.“ *Foreign Affairs*, 59 (1), 1980, 1–20.

¹⁹ „No justice for journalists from oppressive Iran regime“, *Timesunion*, 2014 08 04.

<http://www.timesunion.com/opinion/article/No-justice-for-journalists-from-oppressive-Iran-5667539.php>, žiūrėta 2014 09 23.

²⁰ Remiantis tuo, kad Iraną valdo neprognozuojama dvasininkija ir kad režimas nėra demokratinis, Iranas buvo įvardytas „niekšiška“ valstybe. Geoff Metcalf, „Iran’s Threat to the World“, *Newsmax*, 2005 03 27. <http://www.newsmax.com/archives/articles/2005/3/27/193827.shtml>, žiūrėta 2005 3 28. Tokio tipo šalys 2002 m. rugsėjo 20 d. Nacionalinėje JAV saugumo strategijoje apibrėžiamos kaip valstybės, „žiauriai besielgiančios su savo žmonėmis“, nepaisančios tarptautinių įstatymų ir laužančios pasirašytas sutartis, besistengiančios įsigyti masinio naikinimo ginklų, kurie „yra naudojami kaip grasinimo priemonė arba kaip priemonė įgyvendinti agresyvius ketinimus“: remiančios terorizmą ir nekenčiančios JAV ir visko, kas susiję su Valstijomis. Taip pat buvo padaryta išvada, kad atgrasinimo strategija neveiksminga (pripažinta prevencinių smūgių pirmenybė prieš atgrasinimą) kovojant prieš „niekšiškas“ valstybes, nes šių režimų lyderiai „yra linkę rizikuoti – ant kortos statydami ir savo šalies piliečių gyvybes, ir nacionalinį turtą.“ JAV Nacionalinio saugumo strategija 2002 09 20. <http://www.whitehouse.gov/nsc/nss/2002/index.html>, žiūrėta 2013 11 10.

Pats Irano pavadinimas „Islamo valstybė“ implikuoja neigiamas asociacijas. Iš esmės jis tereiškia tai, kad socialinė tvarka ir tarptautiniai santykiai čia yra apibrėžti islamiškų principų. Tačiau dalyvavusių kolonijiniuose procesuose ir vis dar turinčių interesų Vidurio Rytuose didžiųjų valstybių sąmonėje islamiškų principų politizavimas siejamas su XX a. pradžios prieš Vakarus nukreipto islamiško revaivalizmo ir opozicinio pobūdžio politinio islamo fenomenu. Šiandien opozicinio politinio islamo išraiška taip pat yra ir džihadistinės organizacijos bei kiti fundamentalistiniai bei islamistiniai judėjimai, kuriuos neretai remia islamiškomis save laikančios valstybės ir judėjimai. Tad islamo ir politikos susiejimas kelia daug neigiamų asociacijų, nesvarbu, ar jos gali būti pagrįstos kiekvienu politinio islamo raiškos atveju.

Dėl minėtų priežasčių Irano užsienio politikos suvokimas yra susipynęs su politinėmis baimėmis, įtarumu ir kitais kognityviniais politinio mąstymo procesais²¹ ir Irano politika nesiejama su tarptautinio teisingumo politika.

Irano teisingumo sampratos lokalumas pasireiškia tuo, kad Irane teisingumas yra ne visuomeninės sutarties pasekmė, o apreiškimo dalis. Tad teisingumas reprezentuoja socialinę tvarką, kuri nukreipta į žmogaus dvasinį augimą ir jo išganyto pastangas, čia nepasitikima žmogaus savivoka (žinojimu, kas jam geriausia), ir yra siejamas su Dievo teise.²²

Ši specifinė teisingumo samprata remiasi priešingomis vakarietiškomis prielaidomis: religiniai interesai prieš pragmatinius sekuliarius, bendruomeniškumo pirmenybė – prieš individualizmą, globali politika – prieš socialinę. Be to, teisingumas Irano politikos teorijoje yra ne tik teisinė, bet ir

²¹ Nors Iranas visada buvo kultūriškai tolimas, Adibas Moghaddamas pastebi, kad „po 1979 m. Islamo Revoliucijos Iranas vakariečiams staiga tapo labiau semitiškas nei arijų žemė, labiau Iranas nei Persija, labiau oriento dalis nei indoeuropietiškas, labiau tamsus nei baltas, labiau trečiasis pasaulis nei pažangi ekonomika, labiau rytietiškas nei vakarietiškas.“ Arshin Adib-Moghaddam, *Iran in World Politics: The Question of the Islamic Republic*. London: Hurst and Company, 2007, 4.

²² Majid Khadduri, *The Islamic Conception of Justice*. London: Johns Hopkins University Press, 2001, xiii, xiv. Shirin Ebadi, Henriette Sinding Aasen, „Islamic Conception of Justice, Law and Human Rights“. Kn. Uichol Kim, Henriette Sinding Aasen, Shirin ‘Ibadi (red.), *Democracy, Human Rghts, and Islam in Modern Iran*. Bergen: Fagbok for laget, 2003.

moralinė bei metafizinė kategorija. Sekuliarioje politinėje sistemoje metafizinis teisingumas, kuris nereglamentuotas teisinėmis ir socialinėmis normomis, nėra priimamas.²³ O kuomet skiriasi teisingumo šaltiniai, objektai ir vykdymo priemonės, skiriasi ir pati teisingumo samprata.

JAV intelektualas Naomas Chomsky užčiuopė šią problemą ir pastebėjo, kad mes kiekvienai sąvokai sukuriame ribas. Kai realybė mūsų nustatytas ribas peržengia, daiktą ar reiškinių pervadiname priklausomai nuo to, į kokios sąvokos lauką jis patenka. Tuo tarpu kitoje tradicijoje šis daikto ar reiškinių pokytis jo pavadinimo nekeičia, nes esamoji sąvoka vis dar jį tenkina.²⁴ Analizuojamu Irano atveju svarbu tai, kad teisingumo reikšmės, kurios neidentifikuojamos kaip teisingos, mažina Irano elgesio supratimą ir nuspėjamumą. Sakykime, jei kas nors įspėtų, kad elgsis teisingai situacijoje, kai buvo nuskriaustas, pravartu žinoti, kad tam asmeniui teisingumas reiškia „akis už akį“, o ne „kito skruosto atsukimą“, tad iš jo galima būtų tikėtis atitinkamo elgesio.

Darbo tikslas ir uždaviniai

Disertacijoje laikomasi prielaidos, kad Irano užsienio politikos neįmanoma suvokti, nesuvokus jo teisingumo idėjos. Disertacijos **tikslas** yra išanalizuoti Irano teisingumo sampratą taip sukuriant analizės perspektyvą, padėsiančią tirti Irano užsienio politiką.

Tyrimo **objektas** – Irano pirmojo aukščiausiojo lyderio ir politikos filosofo ayatulah Ruhulah Musavi Khumayni teisingumo samprata ir jos kontekstas.²⁵

²³ Schmittas knygoje „Politinė teologija“ nurodė, kad teisingumas (kaip teisinis teisingumas) autoritarinėse politinėse sistemose esant neilimei padėčiai gali būti suspenduojamas. Tačiau teisingumas po konstitucijos suspendavimo toje politikoje egzistuoja. Suverenumas, kuriuo Schmittas matė autoritarinį lyderį, toliau vykdo teisingumą ar tai, kas tuo metu laikoma teisinga. Vis dėlto teisinis ir politinis teisingumas yra Vakarų politinio liberalizmo ramsčiai ir apie jo suspendavimą ar kitokias teisingumo formas liberalistinės demokratijos santvarkoje kalbėti neadekvatu, nes sistema, kuri remiasi tik socialinėmis institucijomis, neturi kitų teisingumo šaltinių. Carl Schmitt, *Political Theology: Four Chapters of the Concept of Sovereignty*. Cambridge: The MIT Press, 1985.

²⁴ Interviu su Naomu Chomsky'iu „Ar aukštas žmogus yra laimingas?“, 2014.

²⁵ I disertacijos dalyje aptariama, kodėl tyrimo objektu buvo pasirinkta būtent Khumayni teisingumo samprata.

Disertacijoje keliama šie **uždaviniai**:

1. Parodyti, kad Irano užsienio politikos tyrimas reikalauja analizės, kurios prieiga būtų priešinga valstybių politinių elgesį generalizuojančioms teorijoms.
2. Atskleisti teisingumo principo Irano politikoje svarbą, ir ypač – buvusio aukščiausiojo lyderio ir politikos filosofo ayatulah Ruhulah Musavi Khumayni teisingumo sampratą.
3. Parodyti teisingumo reikšmių galimą kismą aptariant islamiškų interesų teisės pagrindinius principus bei teisinius mechanizmus, leidžiančius teisingumo sampratai evoliucionuoti.
4. Išanalizuoti, ar esant politinei konkurencijai ir teisingumo sampratos kitimo prielaidoms Khumayni nustatytos teisingumo reikšmės vis dar apibūdina Irano užsienio politiką.
5. Ištirti pagrindines Khumayni politinėje teorijoje dominuojančias teisingumo sampratos reikšmes ir su jomis susijusius teisingus tikslus.
6. Parodyti pagrindines šy'itinės tradicijos idėjas, kurios apibrėžia Khumayni teisingumo sampratą.
7. Išanalizuoti Irano užsienio politikos atvejį – Irano derybas dėl branduolinės programos – ir paaiškinti jį per Khumayni teisingumo sampratos perspektyvą.

Tyrimo metodas

Disertacijoje remiamasi politinių teorijų analizavimo prieiga – lyginamąja politine teorija, kurios taikoma metodologija yra kompleksinė interpretacija, vadinama dialogo hermeneutika. Jos tikslas yra sukurti interpretatyvų dialogą tarp politikos teorijų. Dialogo situacija nereiškia, kad Khumayni politinės teorijos analizė turi vykti dialogo būdu, t. y. nuosekliai ją lyginant su pažįstama perspektyva; dialogiškumo principas reikalauja atvirumo analizuojamam tekstui.

Disertacijos tyrimui taikomos tiek hermeneutinio dialogo filosofinės sąlygos, implikuojančios analizės atvirumą (jos pristatomos kitame skyriuje), tiek hermeneutika, kaip tyrimo metodas.

Noriu įvardyti pagrindines lyginamosios politinės teorijos hermeneutikos analizės pasirinkimo priežastis ir metodologinius privalumus.

Pasirinkimą lėmė tai, kad:

1) lyginamosios politinės teorijos metodologinės gairės yra taikomos ne tik politinės teorijos tekstui (klasikine prasme hermeneutika yra teksto interpretacija), bet tiriamas teksto kontekstas.²⁶

Disertacijoje remiamasi Kembridžo mokyklos politinės minties istoriko Johno Greville'o Agardo Pococko istorijos metodologija – teksto kontekstualizavimu, atsižvelgiant į to laikotarpio kalbą, tradiciją ir teksto autoriaus intensijas. Pocock tikslas yra kontekstualizuojant rekonstruoti autentiškas politinės teorijos reikšmes.

Politinę mintį Pocockas supranta kaip kalbą, tad ir politinių teorijų analizę siūlo vykdyti kaip politinės kalbos istorijos analizę: atkreipti dėmesį į to laiko, kai rašė autorius, kalbos gramatiką ir formalizuoti ryšius (tokius, kokius numatė autorius) tarp idėjų.²⁷

²⁶ Lyginamosios politikos teorijos autoriams Hansui-George'ui Gadameriui bei Fredui Dallmayrui buvo svarbus klausimas, ar hermeneutinė prasmė gali būti perkelta iš teksto skaitymo į tarpkultūrinius ir tarpcivilizacinius santykius, nes kultūros skiriasi nuo tekstų. Jos yra kompleksiniai semantiniai rinkiniai. Be rašytinių tekstų, kultūros apima socialinius papročius, religinius įsitikinimus, ritualus ir praktikas. Kultūrų viduje vyksta tam tikri diversifikacijos procesai, jos nėra baigtinės, o nuolatos judančios, kintančios. Todėl tarpkultūrinė interpretacija dažnai laikoma neįmanoma (Fred Dallmayr, „Hermeneutics and inter-cultural dialog: linking theory and practice“, *Ethics and Global Politics*, 2 (1), 2009, 24). Vis dėlto, Dallmayrio suvokimu, hermeneutika yra metodas, kuris sugebėjo transformuotis taip ir tam, kad prisitaikytų prie žmonių gyvenimo sąlygų (Ten pat, 25), tad natūraliai prisitaikė ir prie globalizacijos ir joje vykstančių tarptautinių dialogų. Dallmayris lyginamajai tradicijai nusipelnė tuo, kad hermeneutinės interpretacijos metodą, anksčiau naudotą labiau tekstams skaityti, perkėlė į tarpkultūrinių kontaktų kontekstus.

Gadameris pagrindines filosofines ir metodologines prielaidas yra pristatęs keliuose veikaluose: Hans-Georg Gadamer, *Truth and Method*. New York: Continuum, 1997; Hans-Georg Gadamer, *Philosophical Hermeneutics*. Berkeley: University of California Press, 2008.

²⁷ John Greville Agard Pocock, *Politics, Language and Time: Essays on Political Thought and History*. New York: Atheneum, 1971, 9.

Veikale „Politics, Language and Time: Essays on Political Thought and History“ Pocockas atkreipia dėmesį į tradicijos, kurioje rašė autorius, svarbą pastarojo politinei minčiai. Tradiciją Pocockas pristato kaip akcentuojančią du dalykus: tęstinį perdavimo procesą ir to, kas perduodama, charizminę kilmę.²⁸ Tad, be pačių perduodamų idėjų, tradicijos analizė turi atsižvelgti į perdavėjo vaidmenį, į tai, kaip idėjos perduodamos ir kaip visuomenė save įsivaizduoja (kaip tradicišką ar ne). Anot Pococko, socialinės veiklos ir struktūros yra diversifikuotos, tad niekada negalima tiksliai pasakyti, kokie jų elementai bus institucionalizuoti, kad taptų tęstinumą turinčiomis politinėmis idėjomis.²⁹ Suprantama, kad tradicijos perdavėjas apie perduodamą idėją turi savitą įsivaizdavimą, o idėjos turinys priklauso ir nuo būdo, koku autorius šią idėją įgijo.

Kodėl disertacijos tyrimui yra tinkama būtent istorinė metodologija grįsta analizė? Khumayni teisingumo samprata susiformavo itin statišku ir sakralių idealų tradicijoje.³⁰ Savo teisingumo sampratą Khumayni legitimizavo per šy'izmo idėjas, imamų tradiciją ir teisinį perdavimo metodą. Kartu ši samprata buvo revoliucinė, inovatyvi ir turėjo aiškią referenciją į islamišką laiko ir vietos principą, t. y. kaip vertybę nurodė lankstumą ir kismą. Tad analizės objektas – intelektualinis konstruktas – nėra istorinis fenomenas. Anot Pococko, idėjos retai kada siejasi su istorija.³¹ Vis dėlto tradicijos ir kalbos tyrimai gali sukurti istorinio lygmens teiginius, kurie padeda priartėti prie tokių autentiškų turinių, kokius idėjoms suteikė autorius.³²

Vėlgi, gali kilti klausimas, kaip tyrimo metodas siejasi su disertacijoje iškelto tikslo, t.y. ar autentiškų Khumayni teisingumo reikšmių rekonstrukcija gali padėti suprasti šiandieninę Irano politiką. Tikėtina, kad disertacijos autorės

²⁸ Pocock, 244.

²⁹ Pocock, 234.

³⁰ Plačiau apie statišku idealų poveikį politinei minčiai Pocock, 80–104.

³¹ Pocock, 10.

³² Pocock, 12.

rekonstruotos reikšmės, gali skirtis nuo Irano politikų, dalyvaujančių idėjų perėmimo procese, supratimo, ką Khumayni laikė teisinga užsienio politika.

Svarbu pasakyti, kad disertacijoje suprantama, kad naudojamas instrumentas nepatenkina pozityvistinio tiesos siekio. Pasirinkta analizė yra interpretatyvinio pobūdžio. Khumayni teisingumo sampratos rekonstrukcija yra būdas atkurti Khumayni sukurtą naratyvą, tezių ir idėjų tinklą, kurį jis priskyrė teisingumo politikos diskursui, bei remiantis pažinimu, įgytu analizės metu, atpažinti khumaynistinio paveldo vartojimą šiandieninėje Irano politikoje. Neatmetama kraštutinė, nors mažai tikėtina galimybė, kad kai kurie politikai gali taip skirtingai interpretuoti Khumayni paveldą, kad disertacijos autorė neatpažįsta kai kurių khumaynistinio teisingumo diskurso vartojimo atvejų.

2) Antroji lyginamosios politinės teorijos pasirinkimo priežastis yra jos dėmesys teksto poveikiui: kokias ideologijas ir politines praktikas tekstas kuria.

Pocockas numato politinės minties poveikį: teigia, kad bet kokia formalizuota kalba yra politinis fenomenas. Politinė mintis tampa istoriniu įvykiu, kai pradeda komunikuoti su visuomene, sukelia transformaciją.³³ Disertacijoje tiriant, kokią galimą politinę sistemą kuria kalbos sistema, remiamasi Kembridžo mokyklos atstovo Quentino Skinnerio siūloma teksto ir konteksto dialektika. Skinneris pateikia penkias procedūrinės analizės pakopas:

- (1) kaip tekstas siejasi su kitais tekštais, formuojančiais ideologinį kontekstą?
- (2) kaip tekstai susisieja su politiniais veiksmais, kurie formuoja praktinį kontekstą?
- (3) kaip turi būti identifikuojamos ideologijos ir kaip turi būti tiriamas ir aiškinamas jų formavimasis, kritika ir evoliucija?

³³ Pocock, 15.

(4) koks yra ryšys tarp politinės ideologijos ir politinio veiksmo, kuris geriausiai paaiškintų šių ideologijų plitimą, ir kaip tokia sklaida veikia politinį elgesį?

(5) kokios politinės minties ir veiksmo formos paskatina ideologinius pokyčius?³⁴

Šie klausimai nurodo į triašę tyrimo struktūrą: pirma, teksto interpretaciją, antra, ideologijų formacijos ir kitimo tyrimą ir, trečia, ryšio tarp politinės ideologijos ir politinio veiksmo analizę.

Tyrimo sąlygos

Hermeneutinė analizė yra disciplinuojanti analitinė prieiga – iš interpretuojančio asmens reikalaujama, kad jis kontroliuotų savo išankstines nuostatas.

Gadameris teigė, kad supratimas yra interpretavimo procesas, tad kalbame apie sąveiką, kurią Gadameris vadina „akiračių susiliejimu“ (angl. *fusion of horizons*, vok. *Horizontverschmelzung*). Tekstas susijungia su interpretuojančiojo žiniomis ir interesais.³⁵ Galima prisiminti hermeneutikos ratą: jame svarbūs ne tik tekstą kūrusio autoriaus, jo laiko kontekstinė informacija ir kalba bei tekstą siekiančio suprasti asmens kontekstas (jo žinios ir tikslai), bet ir interakcijos kontekstas: kas yra aktualu ir svarbu, kokios probleminės situacijos sprendžiamos akademiniame pasaulyje, kokios prielaidos vyrauja ir t. t. Tad nuostatos yra neišvengiama dalis interpretavimo proceso.³⁶

³⁴ Bas de Gaay Fortman, Kurt Martens, M. A. Mohamed Salih (red.), *Hermeneutics, Scriptural Politics, and Human Rights: Between Text and Context*. New York: Palgrave Macmillan, 2009, 210–211. Quentin Skinner, „Visions of Politics“, *Regarding Method*. Cambridge: Cambridge University Press, 2002, 1.

³⁵ Gadamer (1997), 302.

³⁶ Gadameris kritikavo apšvietos mąstytojus už tai, kad ignoravo nuostatų svarbą. Anot jo, tradicija, istorija, aplinka, kurioje susiformuoja žmogaus sąmoningumas, yra ontologinė platforma, tad natūrali norint suprasti. Gadameris teigia, kad mes privalome įsisąmoninti, jog esame įsiterpę į lingvistiškai tarpininkaujamą erdvę, istorinę kultūrą. Mus ji paveikia dar prieš tai, kai sugebame ją objektyvizuoti. Gadamer (1997), 273.

Gadameris pastebi, kad ne visas nuostatas reikia laikyti palankiomis. Nereflektuojamos interpretacinės prielaidos yra konflikto ir diskriminacijos bei eurocentristinio mąstymo šaltinis. Anot Gadamerio, šiuo etapu pamatinę intuicijų pasaulio pažįstamumą reikia kryptingai keisti reflektaviu sąmoningumu.³⁷

Tam reikia laikytis kelių sąlygų:

1) Pirmoji rekomenduotina lyginamosios politikos teorijos sąlyga pradėti hermeneutinį dialogą yra požiūrio į pasaulį subalansavimas tarp reliatyvizmo ir universalizmo.

Tokios metodologijos, kaip hermeneutika, gramatinis politinių teorijų skaitymas, fenomenologija ir postmodernistinė dekonstrukcija paskatino komparatyvistinę, tarpkultūrinę ir intercivilizacinę filosofiją, kaip priešstatą vakarietiškam egocentrizmui.³⁸ Tačiau dažnai tai turi ir neigiamą šalutinį poveikį: stiprus reliatyvizavimas tampa kritikos eurocentristinei perspektyvai tąsa.

Gadamerio mokinys Fredas Dallmayras siūlo išlikti lyginamosios politikos teorijos intrigos erdvėje, t. y. pirma, pripažinti, kad universalizmas negali būti monopolizuojamas, jis gimsta pliuralizmo terpėje.³⁹ Ir antra, įsisavinti, kad egzistuoja transversalių principų,⁴⁰ kurie leidžia matyti bendrumus tarp kultūrų neneigiant jų turtingumo.⁴¹

2) Antroji sąlyga – supratimas neturėtų kilti iš konflikto ar diskriminacijos. Hermeneutikos laukas yra prasiplėtęs, t. y. interpretacija nuo savos tradicijos modalumų tyrimo yra pasislinkusi kompleksinių svetimų kultūrų bruožų interpretavimo link. Hermeneutinis procesas remiasi poliariškumu tarp

³⁷ Gadamer (2008), 46.

³⁸ Fred Dallmayr, „Beyond Monologue: for a Comparative Political Theory“, *Perspectives on Politics* 2(2), 2004, 249–257, 249.

Mark Bevir, R.A.W. Rhodes, „Interpretive Theory“. Iš kn. David Marsh, Gerry Stoker (red.), *Theory and Methods of Political Science*. New York: Palgrave Macmillan, 2010, 131–152.

³⁹ Dallmayr (2004), 254.

⁴⁰ Filosofo komparatyvisto Henry'o Rosemonto pasiūlytas terminas, Ericas Vogelinas juos vadina ekvivalentais. 1981. Eric Vogel, „Equivalences of experiences and symbolization in history“, *Philosophical Studies* 28 (2), 88–102.

⁴¹ Dallmayr (2010a), 5; Dallmayr (2004), 253.

pažįstamumo ir svetimumo. Vis dėlto Dallmayras įspėja, kad šis poliariškumas yra labiau psichologinis, o ne ontologinis.⁴²

Priešpriešos išderina supratimo procesą lygiai kaip ir sociopolitinėje praktikoje atsiranda tarpkultūrinių ir tarpcivilizacinių demarkacinių linijų, dėl kurių gali kilti tiek kultūrinių, tiek civilizacinių konfliktų. Į sąvoką „kultūriniai konfliktai“ įeina daugelis filosofinių dualizmų: bendros vertybės prieš individualias laisves, sekuliarizmas prieš religingumą ir kt. Viena iš kategorijų gali būti laikoma teisinga, kita – diskriminuojama.

Taigi lyginamosios politikos teorijos teoretikų sąlyga – interpretuoti ir kurti supratimą išvengiant natūralios diskriminavimo ir konflikto situacijos – reikalauja ypatingo analizės kryptingumo.

Disertacijai svarbi ir Dallmayro perspektyva⁴³. Jis atkreipia dėmesį į islamo ir islamiškų kategorijų interpretavimo specifiką. Islamišką kultūrą Dallmayras mato artimą vakarietiška. Anot jo, islamo ir Vidurio Rytų pažinimą iškraipo išankstinės neigiamos nuostatos, kurios, jo manymu, yra neadekvačios, išskyrus

⁴² Dallmayr, *Dialogue Among Civilizations: Some Exemplary Voices*. New York: Palgrave MacMillan, 2002, 27–28. Poliariškumą tarp pažįstamo ir svetimo Dallmayras sieja su Prancūzų revoliucija, kuomet visuomenė buvo pasidalijusi į raudonųjų ir juodųjų stovyklas. Raudona spalva simbolizavo sekuliarią pasaulėžiūrą, jėgas, siekiančias progreso, individualių laisvių, o juoda atstovavo siekiančiuosius atstatyti tvarką, tradicinę vadovybę ir discipliną bei religinę pasaulėžiūrą. Šis europinis konfliktas persikėlė ir į Amerikos visuomenę, kuomet dėl buferinių elementų (tokių kaip britiškas konservatizmas) nebuvimo visuomenėje įsivyravo radikalios idėjos, kraštutinis individualizmas. Kartu Dallmayras pastebi, kad kultūrinių konfliktų linijos linkusios išsitrinti. Po 9/11 įvykių JAV grįžta neokonservatyvios ideologijos, stumdomos liberalistinį postmodernizmą. Dallmayro nuomone, akivaizdu, kad religija grįžta ir tarp progresyvių demokratų reiškiasi postsekuliaria forma, o anksčiau monopolizuota konservatyvių aristotelininkų vertybių politika yra iš naujo atrandama kaip būdas atremti piktnaudžiavimą vykdomąja valdžia ir tokiu būdu konsoliduoti demokratiją. Tokių demarkacinių linijų kismai rodo, kad tarpkultūrinės studijos negali remtis statišku kultūrų supratimu, nulemiančiu statišką požiūrį į konfliktą. Sakykim, Samuelio Huntingtono studija, anot Dallmayro, skatina klaidingą pasaulio supratimą: t. y. civilizacijos nesikeičia, o tai reiškia, kad ir konfliktas yra stabilus. Taip Huntingtonas paneigia kultūrose tai, kas jose vertingiausia: faktą, kad jos yra akumuluoto mokymosi sandėliai ir turi savybę kisti susidūrusios su naujomis patirtimis. Tad kultūrų poliariškumas dažniausiai yra ne ontologinis, o psichologinis. Fred Dallmayr, *Integral Pluralism: Beyond Culture Wars*, Kentucky: The University Press of Kentucky, 2010, xi.

⁴³ Disertacijoje remiamasi pagrindiniais Dallmayro darbais: Fred Dallmayr, *Dialogue Among Civilizations: Some Exemplary Voices*. New York: Palgrave MacMillan, 2002; Fred Dallmayr, “Beyond Monologue: for a Comparative Political Theory.” *Perspectives on Politics* 2(2), 2004, 249-257; Fred Dallmayr, „Hermeneutics and inter-cultural dialog: linking theory and practice,“ *Ethics and Global Politics*, 2 (1), 2009; Fred Dallmayr, *Comparative Political Theory: An Introduction*. New York: Palgrave Macmillan, 2010a; Fred Dallmayr, *Integral Pluralism: Beyond Culture Wars*, Kentucky: The University Press of Kentucky, 2010b.

atvejus, kai fanatizmas ir terorizmas yra tikri reiškiniai. Dallmayro teigimu, supratimo trikdžiai atsiranda dėl eurocentristinio mąstymo implikacijų ir probleminės pliuralizmo percepcijos.⁴⁴

Anot Gadamerio, atvirumas tyrimuose (šio principo bus laikomasi ir šioje disertacijoje) turėtų būti paskatintas tobulėjimo ir *bildung*, edukacijos kultūroje, idėjos. Dallmayras taip pat ir Maurice'as Merleau-Ponty ir kt. hermeneutikai suteikia edukacines prasmes,⁴⁵ t. y. hermeneutiką susieja su tikslu kurti supratimą kaip globalaus mokymosi ir kartu problemų sprendimo procesą. Tokiu būdu hermeneutinė analizė gali būti pritaikoma. Dallmayro žodžiais, „hermeneutinis supratimas visada siejasi su pritaikomumu“.⁴⁶ Interpretacija nevyksta be tam tikro praktinio tikslo.

Atsirandantį supratimą Gadameris matė kaip praktinių problemų sprendimo būdą. Dallmayro teigimu, hermeneutinis dialogas reikalingas ne tam, kad rastume visiems vienodus bendravardiklius, o tam, kad pradėtume mokymosi procesą, kuris gali keisti mintį ir veiksmus.⁴⁷

Nė vienoje iš Dallmayro lyginamosios politikos teorijos studijų nėra kalbama apie teisingumo sampratą, Iranas taip pat netampa jų tiesioginiu tyrimų objektu, tačiau Dallmayro ir Gadamerio siūlomos kitos politinės kultūros analizės

⁴⁴ Dallmayr (2002), 23.

⁴⁵ Raimundas Panikkaras straipsnyje „Ką lygina komperatyvistinė politikos teorija“ (Raimundo Panikkar, „What Is Comparative Philosophy Comparing?“, Gerald James Larson, Eliot Deutsch, *Interpreting Across Boundaries: New Essays in Comparative Philosophy*. Delhi: Motilal Banarsidass Publishers Pvt. Ltd., 1988, 118, 121–127) hermeneutiką vadina imperatyvistine filosofija (lot. *Imperare*). Tokį pavadinimą jis priskiria todėl, kad jo filosofinių prieigų klasifikacijoje būtent dialogo filosofija įsiterpia tarp kultūrų, o ne prieina prie jų iš viršaus. Taip sukuriamą erdvę globaliam mokymuisi.

Islamo studijų akademikas Madžidas Khadduri akcentuoja tokį pat tikslą: „teisingumo sampratos skirtumai praturtina žmonijos patirtis, koku būdu galima spręsti bendras problemas vidaus ir tarptautinėje politikoje“, jo nuomone: „jokia tauta negali ignoruoti kitokių patirčių ir iš jų nesimokyti“ ar nesimokyti bendrauti (Khadduri, xiii.).

⁴⁶ Dallmayr (2002), 29.

⁴⁷ Dallmayr (2002), 31. Merleau-Ponty tęsia diskusiją: siūlo nuo neutralaus komunikavimo pereiti prie etinių ir politinių praktikų. Tad ryšys yra nebe vien žinojimo, mokymosi, o ir darymo. Jis šį ryšį vadina „darymo bendruomene“. Poreikis sužinoti apie nežinomas praktikas, ritualus ir papročius suponuoja egzistencinį dalyvavimą ir įsitraukimą. Toks dalyvavimas peržengia smalsumo ribas ir savus interesus bei veda prie etinės gerovės ir bendro susirūpinimo dėl „gero gyvenimo“. Maurice Merleau-Ponty, „From Mauss to Claude Levi-Strauss. Evanston: Northwestern University Press, 1964, 115, 120. Iš Dallmayr (2002), 37.

metodologiniai nurodymai disertacijai yra itin parankūs kaip pirminių šaltinių skaitymo ir analizavimo gairės.

Analizės medžiaga

Pagrindiniai disertacijoje analizuojami šaltiniai yra Ruhulah Musavi Khumayni raštai (surinkti raštų ir kalbų antologijoje *Sahyfe-ye Nur/Imam*)⁴⁸ ir Khumayni parašytos politikos teologijos knygos: *Kašf-e Asrar* (liet. *Paslapties atskleidimas*),⁴⁹ *Islamic Government: Governance of the Jurist*,⁵⁰ *Forty Hadith: An Exposition on Ethical and Mystical Traditions*,⁵¹ *Interpretation of Surah al-Hamd of the Qur'an*⁵². Taip pat Khumayni iniciatyva ir jam prižiūrint sudaryta Irano Islamo Respublikos Konstitucija.

Analizuojami ir Khumayni politikos teorijos šaltiniai, t. y. Kuranas, Suna ir šy'itiniai chadysų rinkiniai Al-Kafi ir Nahdž al-Balagha.

Analizės medžiaga disertacijoje pasirenkama atsižvelgiant į lyginamosios politikos teorijos rekomendacijas. Kiekvienos kultūriškai nutolusios lingvistinės ir semantinės struktūros, kokia yra Iranas, sudedamieji elementai koreliuoja tam tikra – kitokia, specifinė – tvarka. Tad turi būti atkreiptas dėmesys į tai, kad:

1) vakarietiškame kanone filosofijos (racionalumo) ir religijos (tikėjimo, nuojautos) sferos buvo atskirtos, o šiandien netgi matomos kaip opozicinės. Irano tradicijoje priešingai – šios sritys yra glaudžiai susietos. Todėl analizuojant Khumayni politinę mintį religija, kaip žinojimo šaltinis, negali būti ignoruojama. Negali būti ignoruojamas jos, kaip kognityvinio kodo, vaidmuo, tiek ir jos statusas politinėje tradicijoje.

⁴⁸ Tehran: Institute for Compilation and Publication of the Works of Imam Khumayni, 22 tomai.

⁴⁹ Ruhullah Khumayni, *Kašf-e Asrar*. Qom: Azadi Publications, 1944.

⁵⁰ Ruhollah Khumayni, *Islamic Government: Governance of the Jurist*. Iran: Alhoda UK, 2002.

⁵¹ Imam Khumayni, *Forty Hadith: An Exposition on Ethical and Mystical Traditions*. Teheran: Institute for Compilation and Publication of the Works of Imam Khumayni, 1381.

⁵² Imam Khumayni, *Interpretation of Surah al-Hamd of the Qur'an*. Teheran: Institute for Compilation and Publication of the Works of Imam Khumayni, 1387.

2) kultūriškai specifinis ryšys yra ir tarp privačiojo bei viešojo sektorių. Šy'itinėje (ir islamiškoje bendrai) politinėje mintyje teisingumas (kaip ir politika bendrai) neturi ryškios perskyros tarp vidaus ir globalios dimensijų, kai tuo tarpu vakarietiškoje politinėje mintyje ši perskyra kyla iš nacionalinės valstybės idėjos. Khumayni apie teisingumą kalbėjo bendrai; sakykim, socialinis teisingumas, jo supratimu, turėjo būti įgyvendinamas globaliai. Tad disertacijoje analizuojant Irano teisingumo sampratą taip pat vengiama skirstyti teisingumą į šias dvi kategorijas.

Tyrimų ir literatūros apžvalga bei disertacijos analizės vieta

Irano politinės minties tyrimai, atlikti turint tikslą analizuoti Irano užsienio politiką, yra dviejų tipų:

1) Dalis Irano užsienio politikos analitikų akcentuoja, kad Khumayni idealistinė revoliucinė ideologija yra šiandienio post-khumaynistinio Irano vyriausybės sąmoningumo pagrindas, tad atitinkamai – ir užsienio politikos pobūdį lemiantis aspektas.⁵³ Išskirtinai taikliai tai apibūdina Saidas Amiras Ardžomandas: „[d]idžiausias nesusipratimas vertinant postrevoliucinį Iraną susidaro dėl prielaidos, kad Revoliucija pasibaigė“. Anot jo, „tokį išpūdį galėjo sukurti pragmatizmo laimėjimas ir Akbar Hašemi-Rafsandžani [pirmasis Irano prezidentas po Khumayni mirties 1989–1997, I. K. past.] ir jo ekonomikos

⁵³ Lubna Abid Ali teigia, kad suprasti Irano diplomatinę strategiją nestudijavus Khumayni ir kitų jo aplinkos ayatulah filosofijos, yra sudėtinga. Lubna Adib Ali, *Post-Revolutionary Iran: Foreign Policy*. Lahore: University of Punjab, 2008, 11.

Ray Takeyh tvirtina, kad norint suprasti Irano politiką reikia dėmesį atkreipti į Irano dvasininkus-oligarchus, ypač Khumayni. Ray Takeyh, *Hidden Iran: Paradox and Power in the Islamic Republic*. New York: Times Books/Henry Holt&Co., 2006, 2.

Gary'io Sicka žodžiais: bet kurios valstybės užsienio politika yra vidaus politikos funkcija. Bet, anot autoriaus, toks truizmas niekada labiau neatitiko realybės nei Irano atveju. Vidinis šalies tranzitas Irano revoliucijos metu visiškai pakeitė Irano užsienio santykių struktūrą. Valdančiųjų identitetu tapo globali islamo politika. Gary Sick, „Iran's Foreign Policy: A Revolution in Transition“. Kn. Nikki R. Keddie and Rudi Matthee (red.), *Iran and the Surrounding World*. University of Washington Press, 2002, 355–75, 356. Anot vieno žymiausių žurnalistų, rašančių Irano tema, Ali Reza Ešraghi, po Khumayni mirties „įstikimybės Khumayni ideologijai išlaikymas yra pagrindinė politinio aktyvumo legalumo sąlyga“. Ali Reza Eshraghi, „Khamenei vs. Khumayni“. *The New Republic*, 2009 08 20. <https://newrepublic.com/article/68542/khamenei-vs-khomeini> žiūrėta 2015 12 05 ir kt.

gaivinimo programa, arba reformų pradžia, valdant Seyedui Muchamedui Khatami (1997–2005). Tiesa ta, kad Khumayni mirtis nepabaigė islamo revoliucijos.“ Jo mirtis reiškė, kad „revoliucijos vaikai“ pradėjo kovoti tarpusavyje dėl to, kas geriau pademonstruos ištikimybę Khumayni paveldui. „Unikalus politinis režimas sukurtas tokios kovos (...) gali būti suprantamas tik analizuojant savitus ir prieštarigus revoliucijos tikslus.“⁵⁴

2) Kiti Irano užsienio politikos analitikai oponuoja šiai, kaip jie vadina, konformistinei prielaidai ir dėmesį kreipia į platesnius visuomeninio sektoriaus intelektualinės veiklos bei kitus sąmoningumo ir istorinės atminties aspektus: į khumaynistinei ideologijai konkurenciją siekiančių sukurti intelektualų, politinių grupių, socialinių judėjimų pozicijų įtaką Irano vyriausybėje, į kultūros ar istorinio metanaratyvo įtaką politikų sąmoningumui.⁵⁵

Iš tokių studijų galima minėti SOAS profesoriaus Aršino Adib-Moghadamo poziciją Irano užsienio politiką matyti kaip iranietiško utopinio romantizmo metanaratyvą. Taikydamas Michelio Foucault genealoginį metodą, Irano užsienio politikos pasirinkimus jis analizuoja per kultūrinę prizmę, kalba ne tik apie istorinių ir kultūrinių idėjų poveikį, bet ir apie kognityvinius kodus ar mentalitetą *Geist*.⁵⁶ Įdomias prielaidas kelia Ali M. Ansari, kuris dabartinį politinį sąmoningumą sieja su evoliucine atmintimi. Autorius teigia, kad Irano užsienio politikos tipą lemia „civilizacinis identitetas“, ilgametė istorinė atmintis ir kiti

⁵⁴ Said Amir Arjomand, *After Khomeini*. Oxford: Oxford University Press, 2009, 3–4.

⁵⁵ Lubna Aršad teigia, kad Irano užsienio politikos pobūdį formuoja nemažai faktorių (geostateginiai, geopolitiniai, kultūriniai religiniai, istorinės patirtys), iš kurių khumaynistinė ideologija nėra svarbiausias. Lubna Arshad, „Internal Dynamics of Iran’s Foreign Policy“, *Pakistan Horizon* 57 (1), 2004.

Vali Nasr akcentuoja šy’izmo doktrinoje užkoduotą dominavimo poreikį. Nasr (2007).

Ruhi K. Ramazani, „Iran’s Foreign Policy: Contending Orientations“, *Middle East Journal* 43 (2), 1989, 202–217. Straipsnyje autorius sako, kad Irano užsienio politika daugiausia priklauso nuo didžiųjų galių elgesio su Iranu ir mažiau – nuo vidinių veiksmų. Kitame straipsnyje Ramazani tvirtina, kad Irano užsienio politiką apibrėžia pragmatizmas, kuris ypač sustiprėja siekiant santykio su JAV. Tad Irano užsienio politika, anot jo, nėra vienareikšmiškai paskatinta religinio idealizmo. Ruhi K. Ramazani, „Ideology and Pragmatism in Iran’s Foreign Policy“, *Middle East Journal* 58 (4), 2004, 549–559.

Shireen T. Hunter, „Post-Khomeini Iran“, *Foreign Affairs* 68 (5), 1989, 133–149. Straipsnis parašytas iš karto po Khumayni mirties. Autorė teigia, kad Irano užsienio politika tolsta nuo khumaynistinės ideologijos ir Iranas pradeda bendradarbiavimą (nors jis nėra oficialus) su JAV.

⁵⁶ Arshin Adib-Moghaddam, *Iran in World Politics: The Question of the Islamic Republic*. London: Hurst & Co Publishers, 2007.

kultūriniai determinantai.⁵⁷ Šie autoriai, nors ir neneigia Khumayni paveldo įtakos,⁵⁸ nuvertina jo politinės minties įtaką dabartinei Irano politikai.

Disertacijoje nėra teigiama, kad kiti faktoriai neturi įtakos, tačiau siekiama įrodyti, kad khumaynistinės ideologijos faktorius – vienas svarbiausių Irano užsienio politikoje ar net daro įtaką visiems kitiems faktoriams.

Skyriuje „Tyrimo sąlygos“ įvardijama reliatyvizuojančios perspektyvos ir universalizuojančių tyrimų problematika. Ši problematika akivaizdi su disertacija susijusioje literatūroje. Minėtojo Adib-Moghaddam, tiek Ansari pateikiamas Irano užsienio politikos pobūdžio apibūdinimas suteikia jam stiprų reliatyvistinį atspalvį. Irano užsienio politika suprantama kaip atitikmenų neturinčios kultūros, istorijos ir kitų faktorių, formuojančių užsienio politikos sprendimų priėmėjų kognityvinius kodus, sintezė. Formuojamas įspūdis, kad Irano politinė kultūra yra ne tik išskirtinė, bet ir neišskaitoma.

Perdėtą Irano politikos reliatyvizavimą atsveria priešinga tendencija – universalizuoti. Irano užsienio politikos tyrėjai, tokie kaip Barbara Ann Rieffer-Flanagan, Arši Saleem Hašmi, Mohsen Milani, Džames Sebenius, Michaelis K. Singh, Kayhanas Barzegaras, Šahramas Čubinas, Ramazani, Širyn T. Hunter, Lubna Aršad ir kt.⁵⁹ teigia, kad Irano vadovai yra susitelkę ties geopolitiniu

⁵⁷ Ali M. Ansari, „Civilizational Identity and Foreign Policy“. Kn. Brenda Shaffer (red.), *The Limits of Culture*. MIT Press, 2005, 241–262.

⁵⁸ Pavyzdžiui, minėtas Ansari khumaynizmą įvardija kaip vieną iš stiprių faktorių.

⁵⁹ Barbara Ann Rieffer-Flanagan daro prielaidą, kad Irano užsienio politika turi dvi dimensijas: skirtą vidinei auditorijai ir nukreiptą į tarptautinę aplinką. Autorės teigimu, nors pranešimuose vidaus auditorijai griežčiau ir specifiškiau pasisakoma prieš Vakarų šalis, toks tonas reikalingas tik vidinei mobilizacijai, iš tikrųjų Irano užsienio politika yra pragmatiška, pagrįsta realistiniu mąstymu. Barbara Ann Rieffer-Flanagan, „Islamic Realpolitik: Two-level Iranian Foreign Policy“, *International Journal on World Peace*, 26 (24), 2009, 7–35, 7.

Arši Saleem Hašmi teigia, kad Irano politinės sistemos išskirtinumas yra vidinis, ne išorinis, o užsienio politika remiasi pragmatiniais interesais. Vis dėlto autorė nekelia klausimo, ar pasirinkimas bendradarbiauti su Kinija (o ne su musulmonų valstybėmis), nors ir pragmatinis, turi nesuderinamumą su ideologinėmis nuostatomis. Arshi Saleem Hashmi, „Iranian Synthesis of Ideology and Pragmatism: Its Role in Regional Politics“, *Focus on Regional Issues* xxvi (1), 2008.

Mohsen Milani teigimu, idealizmas veda į konfrontaciją, todėl idealistinę poziciją Irane yra pakeitusi pragmatinė. Jamal S. al-Suwaidi, Mohsen M. Milani (red.), *Iran and the Gulf: a Search for Stability, Iran's Gulf Policy: from Idealism and Confrontation to Pragmatism and Moderation*. Abu Dhabi: Emirates Center for Strategic Studies and Research Year, 1996, 83–98.

užsienio politikos faktoriumi. Dėl to ideologiniai ir idealistiniai užsienio politikos elementai yra pajungti Irano nacionaliniam saugumui užtikrinti ir materialiesiems interesams įgyvendinti, t. y. minimaliai veikia Irano užsienio politikos pasirinkimus.

Apžvelgus akademinę literatūrą, kurioje pripažįstama Khumayni politinės minties įtaka Irano užsienio politikai, matome, kad nėra studijų, kurios analizuotų būtent khumaynistinę teisingumo sampratą turint tikslą paaiškinti Irano užsienio politiką.

Tiesa, teisingumo principo reikšmingumą Irano užsienio politikai akcentavo Thomas Juneau ir Samas Razavi. Jų studijos *Iranian Foreign Policy since 2001: Alone in the World* įvade sakoma, kad „islamo mintis yra neatsiejamai susijusi su teisingumo kategorija. Lyginant su judaizmu ar krikščionyste, islamas kur kas stipriau save sieja su teisingumo įgyvendinimu. Šy’itiniame islame dar daugiau: teisingumas yra antrasis principas po monoteizmo doktrinos. (...) Po Irano Revoliucijos ir dėl ayatulah Ali Šary’ati įtakos teisingumas šy’izme yra tiesiogiai susietas ne su vidine tvarka, o su revoliucine kova ir politiniu aktyvizmu. Einama taip toli, kad teisingas tikslas pateisina visas priemones.“⁶⁰ Vis dėlto knygoje surinktų mokslininkų straipsniuose teisingumo tema neplėtojama.

Be Juneau ir Razavi studijos, khumaynistinės teisingumo sampratos santykį su politika pretenduojama aptarti dar dviejuose tyrimuose. Tai Irano Imamo Khumayni darbų kompiliacijos ir leidybos instituto prie Tarptautinių santykių departamento išleistos studijos: Džafar Razi Khan *Justice Theory* ir Muhammad-

Jamesas Sebenius, Michaelis K. Singhas remiasi substancine prielaida, kad visos racionalios valstybės nori įgyti branduolinį ginklą. Irano tikslai projektuojami remiantis šia prielaida. James Sebenius, Michael K. Singh, „Is a Nuclear Deal with Iran Possible?: An Analytical Framework for the Iran Nuclear Negotiations“, *International Security* 37(3), 2012, 52–91.

Kayhan Barzegar, „The Geopolitical Factor in Iran's Foreign Policy“, *Viewpoints*, 2009 01 29.

Shahram Chubin, *Iran's Nuclear Ambitions*. Washington: Carnegie Endowment for International Peace, 2006.

⁶⁰ Thomas Juneau, Sam Razavi (red.), „Iranian Foreign Policy since 2001: Alone in the World“, Routledge, 2013.

Hussayn Džamšidi *The Concept of Justice in Imam Khumayni's Political Thought*.⁶¹

Studijas išleidęs institutas yra *dava* (liet. *misionierių*) tipo, tad tiek pirmojoje, tiek antrojoje studijoje daugiausia dėmesio skiriama parodyti, kodėl prasminga kalbėti apie Khumayni teisingumą. Khumayni idėjų svarba parodoma per jų sąsajas su Ķuranu ir Pranašo bei imamų tradicija. Abi studijos yra didaktinio tipo: skatinama sekti Khumayni idėjomis, jos vadinamos didingomis. Džamšidi studijoje rašoma apie teisingumo naudą žmogui ir visuomenei, daugelyje vietų net nereferuojama į Khumayni mintis. Nė vienas iš tyrimų neturi aiškos struktūros, fragmentiškai aptariamose tik kai kurios Khumayni teisingumo temos. Taip pat tyrimuose nėra ir specifinių akcentų ar išskiriamų kategorijų, kurios sutaptų su politikos struktūriniais elementais: galia, suverenumu, bendradarbiavimu, konfliktu ir kt.

Pozityviau galima būtų vertinti antrojo straipsnio autoriaus Džamšidi tikslą kategorizuoti teisingumo reikšmes. Tam jis pasitelkia persų kalbos žodyną. Tiesa, šis teisingumo reikšmių kategorizavimas yra klasikinis. Madžidas Khadduri lygiai tokiu pat principu teisingumo reikšmes Ķurane suskirstė pagal arabiško žodžio 'adl (liet. *teisingumas*) etimologiją.⁶² Persų kalbos žodynai nesiūlo jokių papildomų reikšmių terminams 'adl ir jo sinonimams a'adalat ir kist.

Esama nemažai studijų, kuriose analizuojami paskiri Khumayni politinės minties elementai, nesusiejant jų su užsienio politikos analize. Tiriama tai, kas, anot Khumayni, yra „teisinga“. Daugelis tokių knygų ir straipsnių plėtoja kelias pagrindines temas, kurios taip pat analizuojamos disertacijoje: tai *vali-e fakyh*

⁶¹ Abi studijos išleistos Qom: International Affairs Department, The Institute for Compilation and Publication of Imam Khumayni's Works, 2007.

⁶² Khadduri, 6,7. Knyga analizuoja sunitinio islamo teisingumo sampratą. Joje užsimenama ir apie klasikinę šy'itinę doktriną, bet neanalizuojama khumaynistinė perspektyva. Gerai žinoma teisingumo tema yra knyga „The Sacred Foundations of Justice in Islam“, kuriai įvadą parašė Sayed Nasr. Knygoje analizuojamos teisingumo transedentinės prasmės, atliekama Ali ibn Talibo teisingumo tradicijos analizė. Vis dėlto tik imamo Ali teisingumo samprata nesusiejama su Khumayni teisingumo samprata. Reza Shah-Kazemi, Leonard Lewisohn, *The Sacred Foundations of Justice in Islam: The Teachings of Ali ibn Abi Talib*. Bloomington: World Wisdom Publication, 2006.

(liet. *globojančio teisininko*) institucijos teisėtumas,⁶³ teisingos vyriausybės sukūrimas,⁶⁴ kova prieš Vakarus ir jos agentus⁶⁵ bei musulmonų *umat*⁶⁶ solidarumas ir bendros politinės programos kūrimas.⁶⁷ Laikymasis trijų paskutinių veikimo krypčių Khumayni raštuose išryškėja kaip teisingo elgesio kanonas.

Apibendrinant galima pastebėti, kad nėra studijų, kurios apjungtų tris elementus: Irano užsienio politiką, Khumayni politinę teoriją ir jo teisingumo sampratą. Studijos, kuriose analizuojama Irano užsienio politika, neatkreipia dėmesio į Khumayni teisingumo sampratą, o Khumayni teisingumo sampratą analizuojančiose studijose ji nesiejama su Irano politika. Taip pat Khumayni teisingumo sampratos reikšmės nėra analizuojamos sistemiškai.

⁶³ Shahrough Akhavi, "The Ideology and Praxis of Shi'ism in the Iranian Revolution", *Comparative Studies in Society and History* 25 (2), 1983, 195–221 ir „Islam, Politics and Society in the Thought of Ayatullah Khumayni, Ayatullah Taliqani and Ali Shariati“, *Middle Eastern Studies* 24 (4), 1988, 404–431.

⁶⁴ Hamid Enayat, „Iran: Khumayni's Concept of the 'Guardianship of the Jurist consult'“. Kn. J. Piscatori (red.) *Islam in the Political Process*, New York: Cambridge University Press, 1983, 160–80.

Ahmad Kazemi Moussavi, „A New Interpretation of the Theory of *Velayat-e Faqih*“, *Middle Eastern Studies* 28 (1), 1992, 101–7.

Arshin Adib-Moghaddam, *A Critical Introduction to Khumayni*. Cambridge University Press, 2014.

Hamd Mavani, „Ayatullah Khumayni's Concept of Governance (wilayat al-faqih) and the Classical Shi'i Doctrine of Imamate“, *Middle Eastern Studies* 47 (5), 2011, 807–824.

Sid Saffari, „The legitimation of the Clergy's right to rule in the Iranian constitution of 1979“, *British Journal of Middle Eastern Studies* 20 (1), 1993, 64–82.

Sami Zubaida, „The ideological conditions for Khumayni's doctrine of government“, *Economy and Society* 11 (2), 1982.

M. Khavari, „Khumaynism and the Historical Development of Shiism“, *Akhtar* 1, 1984, 3–43.

Eric Hooglund, William Royce, The Shi'i Clergy of Iran and the Conception of an Islamic State“, *State, Culture, and Society* 1 (3), 1985, 102–117.

Said Amir Arjomand, „The State and Khumayni's Islamic Order“, *Iranian Studies* 13 (1), 1980, 147–164.

Houchang E. Chehabi, „Religion and Politics in Iran: How Theocratic Is the Islamic Republic?“, *Religion and Politics* 120 (3), 1991, 69–91.

⁶⁵ Anot Akhavi, pati revoliucijos ir prieššinimosi tendencija nėra įprasta dvylikininkų šy'izmui, tad Khumayni reikėjo įtikinti visą ulamą, kad jo pasipriešinimas Vakarų agentui šahui buvo teisėtas. Akhavi (1983), 207.

Rey Mottahedeh, „Iran's Foreign Devils“, *Foreign Policy*, 1980, 19–34.

Ervand Abrahamian, „The Paranoid Style in Iranian Politics“, in *Khomeinism: Essays on the Islamic Republic*, London: I.B. Tauris, 1993, 111–31.

⁶⁶ *Umat* – daugiausia atvejų šis terminas reiškia „musulmonų bendruomenė“, bet ayatulah Khumayni raštuose jis įgyja ir platesnių reikšmių bei apibūdina visus pasaulyje, kurie gyvena priespaudoje. Disertacijoje šis terminas bus vartojamas originalia forma.

⁶⁷ Haggay Ram, „Exporting Iran's Islamic revolution: Steering a path between Pan-Islam and nationalism“, in *Terrorism and Political Violence* 8 (2), 1996.

Darbo naujumas ir reikšmė

Literatūros apžvalgoje, nusakant disertacijos vietą akademinėje diskusijoje, jau buvo nurodytas atliekamo tyrimo pobūdžio naujumas. Disertacijos tyrimą galima pavadinti indėliu į Irano užsienio politikos analizę: darbe teisingumo kategorija buvo pasirinkta kaip aiškinanti Irano užsienio politikos sprendimus. Tokiu būdu neįsiveliama į visos politinės minties struktūros analizę ir siūloma nauja Irano užsienio politikos tyrimo perspektyva. Tokio tipo tyrimas iki šiol nebuvo atliktas.

Disertacijos tyrimas yra indėlis ir į Khumayni politinės teorijos analizę. Disertacijoje siekiama kritinės refleksijos, kad analizėje akcentuojami Khumayni politinės minties aspektai būtų adekvačiai svarbūs Irano politinėje kultūroje. Tokiu būdu atsiranda prielaida kritiškai žiūrėti į užsienio politikos motyvų ir grėsmių vertinimą, atliekamą iš eurocentristinių pozicijų.

Irano užsienio politikos analitikai dažnai Irano užsienio politiką įvardija kaip pragmatinę, orientuotą į nacionalinių saugumo interesų gynybą, arba idealistinę, besiremiančią Irano revoliuciniais idealais. Khumaynistinio teisingumo diskurso analizė leidžia apjungti šią dirbtinai konstruojamą ir vienpusiškai Irano politiką skatinančią matyti skirtį. Buvo minėta, kad Irano, kaip Islamo Respublikos, pagrindinis užsienio politikos tikslas yra teisingumo įgyvendinimas, vis tik šis tikslas gali būti pasiektas tik užtikrinus Irano, kaip nacionalinės valstybės, išlikimą ir saugumą bei išauginus galią. Taigi nacionaliniai saugumo interesai, kurie dažnai yra suprantami, kaip prieštaraujantys revoliuciniams idealams yra islamiškų interesų (*maslachat*) dalis. Per šį disertacijos argumentą yra dalyvaujama Irano užsienio politikos apibrėžimo diskusijoje ir pasiūloma nauja Irano užsienio politikos vertinimo perspektyva.

Atitinkamai, disertacija siekiama prisidėti prie daugelio, ypač po 9/11 atsiradusių, pastangų be diskriminavimo ir saugumą akcentuojančio diskurso analizuoti islamiškos valstybės užsienio politiką.⁶⁸

Iranas yra itin įtakinga Vidurio Rytų valstybė, turinti galios paveikti JAV ir Europos Sąjungos interesus šiame regione.⁶⁹ Iranas matomas kaip potencialus partneris stabilizuojant Iraką ir Siriją bei kovojant prieš šiame regione augantį ekstremizmą. Vis dėlto Iranas atsisako bendradarbiauti srityse, kurios gali subalansuoti santykius su Vakarų valstybėmis (pavyzdžiui, Iranui siūloma nevykdyti savarankiškos karinės kampanijos prieš Islamo Valstybės organizaciją, o įsijungti į koaliciją su regiono ir Vakarų valstybėmis; jis skatinamas neremti šy'itų Chusyun sukilėlių Jemene ir t. t.), o priešiška retorika, vartota branduolinių derybų metu, išliko net ir 2015 m. vasarą pasiekus susitarimą.

Darbe manoma, kad Iranas, pasirašydamas tarptautines sutartis, JT balsavimuose, priimdamas Neprisijungusių šalių judėjimo organizacijos sprendimus, branduolinėse derybose priima sprendimus priklausomai nuo to, kas, jo suvokimu, yra teisinga sprendžiamoje situacijoje. Atitinkamai, supratimas, ką Iranas laiko teisingumu, gali padėti išvengti tolimesnių Vidurio Rytų politikos klaidų,⁷⁰ iš kurių viena yra įvardijama galima agresija ir prevenciniai kariniai veiksmai prieš Iraną.

⁶⁸ 1999 m. Irano prezidentas Muchamedas Khatami, siekdamas mažinti įtampą tarp Vakarų valstybių ir Irano, kalboje JTO Generalinėje Asamblėjoje skatino kurti „dialogą tarp civilizacijų“. Asamblėja, atliepdama kvietimą, 2001-uosius paskelbė „Dialogo tarp civilizacijų“ metais. Nors po 9/11 įvykių dialogas buvo nustelbtas globalaus civilinio karo, tokio dialogo poreikis dėl sudėtingos politinės situacijos Vidurio Rytuose vis auga. Fred Dallmayr (2002), 1.

⁶⁹ Po 2001 m. JAV vykdytų intervencijų į Iraką ir 2003 m. į Afganistaną bei jų režimų nuvertimo Iranas įgijo prieš tai neturėtos įtakos Vidurio Rytuose. Tai jam suteikė galimybių paveikti kaimyninių šalių stabilumą. Užfiksuota nemažai atvejų, kai Iranas *know how* ar ginklais remia pasipriešinimo judėjimus Vidurio Rytuose, ypač sustiprindamas Chamas ir Chezbollah kovas. Šiuo metu Vakarai Irano pagalbos tikisi Sirijos ir Jemeno taikos procesuose, nes Irano įtaka abėjuose konfliktuose yra didelė.

⁷⁰ Akademinėje Vidurio Rytų tarptautinių santykių analizėje paskutinėmis tokiomis klaidomis yra laikomos invazijos į Afganistaną ir Iraką bei Sirijos konfliktas, į kurį buvo netinkamai įsikišta finansuojant sukilėlius prieš Asad Bašar režimą, kuomet vėliau pasinaudojo ISIL.

Galima tikėtis, kad gilesnis Irano politikos ir savimonės išmanymas, prie kurio prisideda disertacijos tyrimas, galėtų būti būdas geriau suprasti Irano politinę logiką ir lengviau prognozuoti Irano sprendimų priėmėjų veiksmus.

Ginamieji teiginiai

1. Teisingumo kategorija yra raktinė norint suprasti Irano užsienio politiką.

Teisingumo statusas šiandienėje Irano politinėje tradicijoje yra itin aukštas. Teisingumas yra pirminis šy'itinio islamo principas, išlaikęs tokį pat statusą neošy'itinėje Khumayni ideologijoje. Jo svarba akcentuojama Irano aukščiausiųjų lyderių ir įtvirtinta Irano Konstitucijoje. Irane laikomasi nuostatos, kad teisingumas negali būti suspenduojamas teisinio proceso metu. Dėl įgyvendinimo neatidėliojamumo ir reikšmingumo stabilumo teisingumo kategorija gali būti laikoma aiškinamąja analizuojant Irano užsienio politiką.

2. Irano valdantieji savo politiką legitimizuoja susiedami ją su globalaus teisingumo įgyvendinimo tikslu.

Modernioje islamo doktrinoje valstybė, kaip politinės organizacijos forma, nėra išaukštinama. Priešingai, ji yra tai, kas skaido musulmonų bendruomenę. Khumayni raštuose nacionalinės valstybės užsienio politikos funkcijų stiprinimas nėra akcentuojamas (svarbiausia – apsaugoti savo tautą ir t. t.). Taip pat teisingumas nėra skirstomas į vidaus ir globalųjį. Atitinkamai, Irano valdantieji savo politikos negali legitimizuoti tik per vidaus teisingumo įgyvendinimą. Globaliojo teisingumo įgyvendinimas yra lygiai taip privalomas, kaip ir vidaus teisingumo.

3. *Irane teisingumo samprata yra įgijusi Khumayni politinės minties turinius.*

Šy'itinė tradicija Irane yra racionalistinė. Per tokius teisės šaltinius, kaip *mudžtahidų idžtihadas*,⁷¹ apreiškimas yra derinamas su naujo laiko reikalavimais. Tad teisingumo svarba yra nekintanti, bet teisingumo idėjos turinys priklauso nuo laiko ir vietos reikalavimų. Negalima kalbėti apie teisingumo sampratos determinizmą, vis dėlto Khumayni teisingumo samprata yra ideologizuota, tad jos pokyčiai yra apriboti.

4. *Irane, tai kas teisinga, kartu yra pragmatiška. Teisingumo siekis negali kelti Iranui pavojaus.*

Stengiantis suderinti religinio ir revoliucinio režimo identifikaciją su tarptautinės sistemos reikalavimais, laikomasi kelių nuostatų: pirma, etika politikoje turi būti praktiška; antra, šy'itinio islamo principai turi būti suderinti su išgyvenimo tarptautinėje sistemoje galimybe, trečia, reikalingas sunitinio islamo diskursų įsisavinimas (nes *umat* didžiąja dalimi yra sunitinė, o Iranas – šy'itinis).⁷² Balansavimą tarp išlikimo ir islamiškų tikslų įgyvendinimo apibrėžia islamiškų interesų teisė (*fikh maslachat*). Tai rodo, kad Irano politika yra lanksti, bet kartu ir tai, kad kompromisai turi atitikti islamiškus interesus ir pragmatiškumas būti islamiškas.

5. Irano teisingumo samprata skatina tokį politinį elgesį kaip: 1) musulmonų bendruomenės solidarumo kūrimas, 2) visos musulmonų bendruomenės islamiškų interesų (*maslachat*) gynimas, 3) revoliucijos

⁷¹ *Idžtihadas* – vienas iš musulmonų jurisprudencijos (*fikh*) pagrindų (*usūl*) – individualios, dedukcija paremtos teisininko (*fakyh*) pastangos priimti teisiškai validų sprendimą. *Idžtihadą* praktikuojantis teisininkas vadinamas *mudžtahid*. Disertacijoje šis terminas bus vartojamas originalia forma.

⁷² Seyed Sadegh Haghighat, *Mabani-e andiše-ye siasi dar eslam* (liet. *Politinės minties islame pamatai*). Teheranas: Mufid universiteto leidykla, 1392 (2013), 121–128.

eksportas, 4) parama pasipriešinimo judėjimams, 5) tarptautinės teisės normų pažeidimai, 6) nenuolaidžiavimas didžiosioms galioms bei nebendradarbiavimas su jomis, 7) atkalus priešinimasis bandymams apriboti Irano galią ar technologinę pažangą.

Darbo struktūra

Disertaciją sudaro keturios dalys:

Pirmojoje dalyje analizuojamos Irano užsienio politikos sąsajos su Khumayni politine teorija ir jo teisingumo samprata. *Pirmajame* skyriuje parodoma teisingumo principo svarba šy'itinėje doktrinoje ir kokia yra šio principo įtraukimo į politiką tradicija, kurią perėmė Khumayni. *Antrajame* skyriuje pateikiami argumentai, kodėl Irano užsienio politikos analizės centre turi atsidurti būtent Khumayni politinė teorija ir jo teisingumo samprata. *Trečiajame* skyriuje analizuojamas teisingumo sampratos perdavimo procesas ir kitimas. Keliamas klausimas, ar teisingumo reikšmių kitimo prielaida kvestionuoja Khumayni teisingumo sampratos, kaip analizės instrumento suprasti Irano užsienio politiką, vertę. *Ketvirtajame* skyriuje analizuojama, kiek kitos politinės jėgos ir intelektualinės srovės kvestionuoja khumaynizmo ideologijos pozicijas Irano politikoje ir kiek jos stiprios.

Antrojoje darbo dalyje analizuojamos svarbiausios teisingumo reikšmės Khumayni politikos teorijoje. Dėmesys skiriamas Khumayni tikslams, kurių įgyvendinimas, Khumayni supratimu, padėtų įgyvendinti teisingumą: solidarizuoti musulmonų bendruomenę, kovoti prieš priespaudą ir didžiąsias galias, nebendradarbiauti su priespaudą kuriančiomis valstybėmis.

Trečiojoje darbo dalyje atliekama tradicijos, kurioje rašė Khumayni, analizė. Šioje dalyje išskirtos keturios idėjų kategorijos. Pirmoji siejasi su teisingumo šaltiniais. Analizuojama, koks yra požiūris į žmogaus valią (kiek žmogaus interesai formuoja teisingumo reikšmes). Antroji – teisingumo objektai. Tiriama, į ką yra orientuotas teisingumas, kokios yra bendruomenės ribos, kokią

reikšmę turi nacionalinės valstybės visuomenės interesas prieš musulmonų bendruomenės interesą. Trečioji – teisingumo valdymas. Analizuojamas valstybės vaidmuo valdant teisingumą, kokią funkciją valdant teisingumą atlieka *ulama*,⁷³ kokiomis savybėmis turi pasižymėti teisingumo administratoriai ir t. t. Ketvirtoji kategorija – teisingumo vykdymo priemonės. Dėmesys skiriamas džihadui ir šy’itinių tarptautinių santykių pobūdžiui, ypač Revoliucijos eksporto doktrinai.

Šios dalies analizės šaltiniai yra šy’itinė *aklak* (etika), *šary’ah* (teisė), *kalam* (teologija), *erfan* (mistika) ir pamatiniai islamo bei šy’izmo tekstai.

Ketvirtoji disertacijos dalis yra skirta išanalizuoti praktinį, tarptautinei bendruomenei nerimą keliantį atvejį – Irano ir penkių didžiųjų valstybių +1 branduolines derybas. Šioje dalyje pagrindžiami teisingumo sampratos analizės teiginiai ir parodoma, kaip Iranas laikosi principinių teisingumo politikos pozicijų, kaip dabartinis aukščiausiasis lyderis išlaiko Khumayni teisingumo reikšmes.

⁷³ *Ulama* (vns. *alim*) – yra islamo žinovai, mokovai, baigę islamo seminarijas (teisės, teologijos ir filosofijos studijas). Kadangi lietuviško atitikmens apibūdinti šių žmonių grupę nėra, tekste bus vartojamas originalus terminas.

I. IRANO UŽSIENIO POLITIKA IR KHUMAYNISTINIS TEISINGUMO DISKURSAS

Šioje dalyje siekiama įrodyti, kad šiandienos Irano užsienio politika vis dar yra glaudžiai susijusi su prieš dvidešimt septynerius metus mirusio pirmojo Irano aukščiausiojo lyderio ir valstybės steigėjo ayatulah Ruhulah Musavi Khumayni politine teorija ir jo teisingumo samprata.

Šy'itinėje doktrinoje teisingumo principas yra kertinis. Iranas save vadina šy'itinio islamo valstybe, tai reiškia, kad šy'itiniai principai Irano politinių ideologų pastangomis yra įtvirtinti kaip Irano identiteto, institucinės ir teisinės sistemų pagrindas, o Irano politika neatskiriama nuo rūpinimosi įgyvendinti teisingumą.

Disertacijoje išskirtinė reikšmė yra suteikta būtent Khumayni teisingumo sampratai, nes:

1) Khumayni buvo *mardža-e taklyd*⁷⁴ – aukščiausio rango islamo teisininkas, kurio *idžtihadu* privalėjo sekti kiekvienas šy'itų bendruomenės narys. Savo raštuose jis suformulavo sociopolitinės musulmonų bendruomenės, gyvenančios ir valdomos pagal dieviškus ir teisingus bendraisلاميškus principus, idėją. Vėliau Khumayni tapo Irano aukščiausiuoju lyderiu ir savo idėjas pritaikė politinėje praktikoje bei įtvirtino Irano Konstitucijoje. Tad Khumayni teisingumo samprata buvo susieta su Irano užsienio politika per jo religinį ir politinį statusą bei autoritetą ir, svarbiausia, per Konstitucinio įstatymo viršenybę.

2) Khumayni teisingumo samprata po jo mirties tapo ideologizuota. Kritikuoti Khumayni teisingumo sampratą yra laikoma politiškai ir religiškai nelegitimių veiksmu. Tad vyriausybės po Khumayni savo legitimumą turi įgyti ne tik referuodamos į šy'izmo doktriną, bet ir į Khumayni paveldą.

⁷⁴ *Mardža-e taklyd* – „imitacijos šaltinis“. Islamo teisininkai *fakih* studijuodami gauna *chudžat-e islam* (islamo įrodymas), *ayatulah* (Dievo ženklas), *ayatulah uzma* (didysis ayatulah) titulus, ir vėliau tik keli *ayatulah* tampa *mardža-e taklyd* (pavyzdys; tas, kuriuo sekama). Disertacijoje terminas bus vartojamas originalia forma.

Vis dėlto kitas šy'itinis principas, kuriuo vadovavosi Khumayni, – laiko ir vietos principas, kvestionuoja Khumayni ideologijos ilgaamžiškumą.

Laiko ir vietos principas reikalauja, kad apreiškimas būtų aiškinamas remiantis augančia žinią ir patirtimis, visuomenės raida, mokslo pažanga, islamiškomis reikmėmis ir interesais, santykiu su kitomis valstybėmis, iššūkiais bei kitais aspektais, kurie apibūdina musulmonų bendruomenę ir jos sąlygas duotuoju laiku ir duotoje vietoje. Taigi šy'izmas turi būti nuolat reformuojamas (*islah*) ir atnaujinamas (*tadždyd*). T. y. apreiškimo aiškinimas negali būti ideologizuotas ir sustabarėti.

Tokie reikalavimai, kurių laikosi Irano šy'itų *ulamos* atstovai, legitimiai kvestionuoja Khumayni politinės teorijos taikymo politikoje ilgaamžiškumą. Be to, pats Khumayni savo politikos teorijoje yra įvedęs „palankių sąlygų“⁷⁵ ir kitus nuo sąlygų priklausančius teisingumo įgyvendinimo būdus, taip referuodamas į šy'itinį laiko ir vietos principą ir pats suteikdamas legitimumo naujoms politikos tendencijoms atsirasti.

Khumayni politinės minties ideologizavimas gali būti kvestionuojamas ir ne per šy'itinės doktrinos, o per politinės galios kanalus. Irane nuolat kyla įtampų tarp idealistų ir pragmatikų, revoliucinės ir konstitucinės politikos rėmėjų. Kyla klausimas, ar Khumayni teisingumo sampratos analizė prasminga, jei yra stipri konkurencija.

Pirmajame dalies skyriuje, remiantis Johno Greville'o Agardo Pococko pastebėjimais apie tradiciją, analizuojamas teisingumo statusas Irano politikoje. Teisingumo statusas negalėjo būti išskirtinis be politinės intencijos, o ši – be politinės tradicijos suteikti šiam principui išskirtinį statusą. Khumayni save pozicionavo ne kaip kūrėją, o kaip perdavėją, taip savo politikai išnaudodamas visą tradicijos suteikiamą legitimumą. Analizei svarbus Pococko pastebėjimas, kad tai įmanoma tik tradicinėje visuomenėje, kuriose savęs suvokimas laike

⁷⁵ Pavyzdžiui, Sahyfe-ye Imam 21 (tom.):57 (p.).

siejamas su nenutrūkstamu tradicijos perdavimu (procesu) ir charizmine perduodamų turinių kilme.⁷⁶ Darbe tradicija analizuojama atkreipiant dėmesį į jos perdavimo procesą, charizminius šaltinius ir perdavėjus.

Kituose skyriuose, remiantis minėta Quentino Skinnerio analizės schema,⁷⁷ parodomas Khumayni politinės teorijos poveikis Irano politikai ir konkurencijos įtaka khumaynistiniam diskursui:

(1) Analizuojama, kaip Khumayni politinė mintis susisieja su šy'izmo doktriniais tekstais ir *ulamos* politinėmis idėjomis.

(2) Aptariama, kaip Khumayni politinė teorija siejasi su politiniais veiksmiais ir formuoja praktinį Irano politinį kontekstą.

(3) Analizuojamas Khumayni politinės minties ideologizavimas. Anot Pococko, pagrindinis tradicionalizmo motyvas yra institucionalizacija (tradicionalizmas dėl tradicionalizmo yra reta tradicionalizmo forma).⁷⁸ Tradicija reikalinga parodyti, pavyzdžiui, kad viskas, kas siejasi su vadovo institucija ir jo sprendimais, yra tradicija. O konceptualizuotos tradicijos pavertimas ideologija yra viena iš intelektualinių operacijų, kuri gali būti atlikta⁷⁹.

(4) Tiriamas ideologijos poveikis Irano politikai ir jos stagnaciniam pobūdžiui.

(5) Atkreipiamas dėmesys į šy'izmo reformą, per kurią šy'izmas evoliucionuoja ir Khumayni ideologija galėtų kisti.

Galiausiai šioje disertacijos dalyje aptariama intelektualinė konkurencija Khumayni politinei minčiai. Analizuojama islamo intelektualų, tokių kaip Abdolkarim Soroush, Mohsen Kadivar, Yousef Saanei ir kt. bei sekuliaristų

⁷⁶ Pocock, 244.

⁷⁷ Skinnerio analizės schema: (1) kaip tekstas siejasi su kitais tekstais, formuojančiais ideologinį kontekstą; (2) kaip tekstai susisieja su politiniais veiksmiais, kurie formuoja praktinį kontekstą; (3) kaip turi būti identifikuojamos ideologijos ir kaip turi būti tiriami ir aiškinami jų formavimasis, kritika ir evoliucija; (4) koks yra ryšys tarp politinės ideologijos ir politinio veiksmo, kuris geriausiai paaiškintų šių ideologijų plitimą, ir kaip tokia sklaida veikia politinį elgesį; (5) kokios politinės minties ir veiksmo formos skatina ideologinius pokyčius.

⁷⁸ Pocock, 241.

⁷⁹ Pocock, 256.

Khumayni ideologijos kritika ir intelektualinė konkurencija. Keliamas klausimas, kiek stiprūs yra jų atstovai Irano politikoje ir kokią galią turi politinės grupės, siekiančios, kad praktinė vidaus ir užsienio politika sutaptų su khumaynistine ideologija. Analizėje atkreipiamas dėmesys į atvejus, kai praktinė politika nutolsta nuo khumaynistinio idealo; parodoma, kaip į tai reaguoja *ulama* ir visuomenė.

1. Teisingumo principo statusas šy'izme ir jo implikacijos Irano užsienio politikoje

Kiekviena islamo konfesinė grupė skirtingai dėlioja prioritetus islamiškų principų hierarchijoje. Teisingumo principas, priešingai nei sunizme, šy'izme laikomas vienu iš penkių pirminių religijos principų (*usul-e din*).⁸⁰

Šy'itai dvylikininkai (Irano šy'itai yra šy'itai dvylikininkai (*isna'ašariyah*) arba dar vadinami ir *imami* šy'itais) priklauso *džafari* teisinei tradicijai (šeštojo šy'itų dvylikininkų imamo Dž'afar al-Sadik tradicija), kurioje, kitaip nei sunizme, šy'itams be maldos, pasninko, piligrimystės, išmaldos ir religinių mokesčių yra prisakyta skleisti gėrį ir drausti blogį (*Amr bil m'aruf va nahy an al munkar* doktrina). Taip pat – bičiuliautis su tais, kurie yra Dievo kelyje (*tavalla* doktrina) ir atsiskirti nuo tų, kurie jame nėra (*tabarra* doktrina). Tad šy'izme per tikėjimo ramsčius (*furu' al(d)-din*) teisingumo principas stipriau įtraukiamas į socialinį gyvenimą – *džafari* teisinė mokykla suteikia prielaidas rasti stipriai socialinei atsakomybei vykdyti teisingumą.

Be to, šy'izme dominuojanti teologinė (*kalam*) mokykla, vadinama Mu'tazilat (racionalizmo mokykla), save apibūdina kaip teisingumo ir monoteizmo žmones (*Ahl al- 'Adl va al(t)-Tauchyd*).

⁸⁰ Pirminiai šy'itinio islamo principai: Dievo vienumas, teisingumas, Pranašo institucija, imamatas, Paskutiniojo teismo diena. Sunitiniame islame pripažįstami tik pirmieji trys principai: Dievo vienumas, Pranašo institucija, Paskutiniojo teismo diena, t. y. teisingumas nėra sunitinio islamo pirminis principas.

Nė viena iš šių doktrinų nebūtų svarbi tyrimui, jei ne tradicija įtraukti jas į politiką, kuria pasirinko sekti Khumayni.

Imami šy'izme aukštas teisingumo principo statusas buvo vis stiprinamas po dvyliktojo imamo Mahdi „pasislėpimo“ (*ghaybat*) ir per vėlesnes *imami* šy'izmo reformas. Pirmiausia tokiu būdu, kad teisingumo principas buvo tiesiogiai susietas su apokaliptinėmis sąlygomis: tiek Ķurane, tiek sunitų ir šy'itų chadysų rinkiniuose yra liudijimų, kad imamas Muchammad al-Mahdi, kurio sugrįžimo į žemę desperatiškai laukiama (į mažąją *ghaybat* pasitraukęs 874 m.), grįš Paskutiniojo teismo dieną su misija atstatyti prarastą teisingumą. Plačiai žinomame islamo pranašo Muchammado chadiše sakoma: „Net jei visas pasaulio egzistavimo laikas jau yra pasibaigęs ir tik viena diena yra likusi iki Paskutiniojo teismo dienos, Dievas ištes tą dieną tiek, kad įsigalėtų asmens iš Ahl al-Bayt [Pranašo šeima; iš jos buvo imamas Mahdi, – I. K. past.] karalystė, jis vadinsis mano vardu ir mano tėvo vardu. Jis pripildys žemę taikos ir teisingumo, pakeisdamas iki tol viešpatavusią neteisybę ir tironiją.“⁸¹

Khumayni ne vieną kartą kalbėjo apie imamo Mahdi sugrįžimą ir palaikė tokį apokaliptinių sąlygų susidarymo traktavimą, kuris susiformavo Safavidų dinastijos laikotarpiu: Khumayni teigimu, imamas Mahdi grįš į žemę tik tuomet, kai žmonės patys sieks teisingumo. Šis traktavimas yra kontroversiškas. Ilgą laiką, nuo pat VII a. iki XVI a., būdami mažuma kalifato visuomenėje, šy'itai tikėjo, kad kuo daugiau neteisybės pasaulyje atsiras, tuo greičiau ateis Mahdi jų gelbėti ir bus pasaulio pabaiga. Šis tikėjimas rėmėsi Sahih al-Bukhari ir Sahih al-Muslim chadysų rinkiniais, kur rašoma, kad Mahdi yra pasakęs: „(...) imamas al-Mahdi grįš, kai pasaulis pasiners į chaosą ir žmonių rasė be jokios priežasties pradės pasaulinį pilietinį karą. Pusė tikinčiųjų atkeliaus į Meką iš Jemeno, nešini baltomis vėliavomis, kita pusė – iš Kerbelos, nešini juodomis. Tuo pat metu imamas Mahdi

⁸¹ Viename iš daugelio chadysų šaltinių *Sahih Tirmidhi*, 2:86; 9:74–75. Tas pats chadysas yra įtrauktas ir į Sahih al-Bukhari, Sahih al-Muslim, Al-Kafi rinkinius.

pasirodys, užsimojęs dviašmeniu imamo Ali kardu Zulfikaru. Kartu jis atsineš du apreikštus tekstus al-Džafr ir al-Džamia.⁸²

Tad šy'itai, kaip kalifato visuomenės mažuma, stengėsi sukurti išpranašautą chaosą.

Vis dėlto politinė situacija keitėsi XVI a., kuomet įsikūrė Safavidų šy'itinis Iranas. Šy'itų teologų darbuose matoma *imami* šy'izmo reforma: nuostata, kad imamo Mahdi atėjimui reikalingas chaosas, kinta – ją keičia tikėjimas, kad žemėje turi būti atstatytas dieviškas teisingumas, o Mahdi, matydamas šy'itų pastangas, atkeliaus jiems padėti.

Khumayni 1979 m. akcentavo šį apokaliptinių sąlygų traktavimą. Tvarkos, o ne chaoso kūrimas buvo reikalingas tiek Safavidams, kuriant pirmą šy'itinę valstybę Irano teritorijoje, tiek Khumayni, 1979 m. kuriant Irano Islamo valstybę. Kartu ši praktinė būtinybė įpareigojo valstybės vadovus savo valdžią sieti su teisingumo diskursu.

Šiuo metu *imami* šy'itai tikėjimą išpažįsta per kelias pagrindines apokaliptines religines nuostatas: 1) musulmonų bendruomenei turi vadovauti Pranašo kraujo turintys asmenys, imamai;

2) išsigelbėjimas yra skirtas tiems, kas tiki dieviško teisingumo atstatymu, jį įgyvendins į žemę grįžęs paskutinysis šyitų imamas Mahdi; 3) kiekvienas laikotarpis reikalauja Dievo įrodymo.⁸³

Imamų Tradicijoje⁸⁴ (šy'itų chadysų tekstuose) nurodoma, kad šy'itai turi susitaikyti su Mahdi nebuvimu neribotą istorijos tarpsnį.⁸⁵ Vis dėlto kiekvienas istorinis periodas turi pasižymėti Dievo įrodymu ir būti susijęs su imamo valdymu ir jo teisingumu.

⁸² Sahih Muslim, 2:bab nuzul 'isa tom; Sahih Bukhari, 4:kitab bad' al-khalq wa nuzul 'isa.

⁸³ Akhavi (1983), 203.

⁸⁴ „Tradicija“ rašoma didžiąja raide, nes turima omenyje islamo antrasis šaltinis Suna ir Akbarų (šy'itų imamų) tekstai.

⁸⁵ Paskutiniojo dvyliktojo imamo Muhammad al-Mahdi laiškas Ali ibn Muhammad al-Samarri (paskutiniam *nabi* (liet. *tarpininkui*)). „Mano sugrįžimas įvyks po labai ilgo laiko, kai žmonės pavargs manęs laukti.“

Pirmaisiais pasislėpimo metais tokiu įrodymu laikytas Mahdi komunikavimas su bendruomene per tarpininkus (*nabi*) ir jos valdymas. Tokiam bendravimui nutrūkus, t.y. Mahdi išėjus į pilną pasislėpimą (*ghaybat al-kubra*, 939 m.), „įrodymas“ tapo problemine. Sudėtinga to logika yra užfiksuota šiame paaiškinime: „(...) įrodymo egzistavimas buvo būtinas, nes imamo dingimas reikštų religinių įsakymų pabaigą. Kitokia situacija, jei imamas išėjo į pasislėpimą Dievo nurodymu. Tuomet pasislėpimas nereiškia Dievo įrodymo nebuvimo.⁸⁶ Dievo įrodymu gali tapti tokioje situacijoje rodoma *umat* ir *ulamos* iniciatyva palaikyti dievišką arba imamo teisingumą, nes tik tai gali užtikrinti išsigelbėjimą.“⁸⁷

Pati šy'itų Tradicija turi implicitinį *ulamos* saviklio vos pateisinimą, taip pat egzistuoja *ulamos* vadovavimo istoriniai precedentai. Kadžarų dinastijos valdymo laikotarpiu (1796–1925) *ulamos* atstovai įtikėjo, kad aukštą religinį rangą turintys jos nariai *mudžtahidai*⁸⁸ yra imamo įrodymai.⁸⁹ Jie turi teisę ir pareigą įspėti bendruomenę, kuomet ši pažeidžia imamo teisingumą, ir siekti jo atstatymo. Taigi *mudžtahidai* sau prisiskyrė galią ir pagerino savo padėtį bendruomenėje, motyvuodami atsakomybę už teisingumą *umat*. Atsakomybė grindžiama Mahdi Tradicijos (randama al-Kafi) ištara: „(...) kreipkitės į mūsų tradicijos perdavėjus, nes jie yra mano įrodymas (*chudžat*) jums, o aš esu Dievo įrodymas.“

Tad teisingumas išlaiko aukštą propagavimo ir įgyvendinimo lygmenį jau vien dėl *mudžtahidų* noro likti valdžioje. Kiekviena šy'izmo reforma (po Mahdi mažosios ir po didžiosios *ghaybat*; XVI a. Safavidams įkūrus Iraną; 1979 m.) pasižymėjo šiuo *mudžtahidų* siekiu ir jų funkcijos siejimu su imamo teisingumo

⁸⁶ Abdulaziz A. Sachedina, *Islamic Messianism: The Idea of Mahdi in Twelver Shi'ism*. State University of New York Press, 1980, 105.

⁸⁷ Wilfred Madelung, „Imama“, *Encyclopaedia of Islam* III. Leiden: Brill, 1971, 1167. Iš kn. Akhavi (1983), 207.

⁸⁸ *Mudžtahidas* – slamo teisininkas *fa'kyh*, pasiekęs pakankamą išsimokslinimo lygmenį, kad galėtų atlikti *idžtihadą*. Disertacijoje šis terminas bus vartojamas originalia forma.

⁸⁹ Momen Moojan, *An Introduction to Shi'i Islam*. Yale University Press, 1985, 199.

vykdymu. *Ulamos* aukštas politinis statusas šiandienos visuomenėje yra legitimizuotas Khumayni būtent per minėtą funkciją ir teisę į ją.

Tiesa, šy'itų teologijos tradicijoje atsakomybė dėl teisingumo atstatymo tenka ne tik *ulamai*, bet ir musulmonų bendruomenei. Tikima, kad *umat* turi kolektyvinę charizmą⁹⁰ ir yra apsaugota nuo klaidos. Tai kartu yra ir įpareigojimas. Ķurano ištarse sakoma: „Jūs esate geriausia bendruomenė (...)“ ir „nėra pareigos paklusti nuodėmingam [vadovui]“ ir Muchamado chadiše randama: „Mano bendruomenė niekada nepadarys klaidos.“⁹¹ Istoriniai precedentai, kuomet musulmonų bendruomenė reikalavo grąžinti teisingumą apeliuodama į savo pareigą tai daryti, yra dažni visuomenės protestai Irane prieš Ķadžarų šahus ir 1979 m. Irano Islamo Revoliucija. Tad teisingumo principo svarba ir įgyvendinimas išauga ir dėl musulmonų bendruomenės įpareigojimo, kurį akcentavo ir Khumayni.

Galima pabrėžti, kad šy'itų atsakomybė įgyvendinti teisingumą turi konstruoti socialinius santykius bendruomenėje: valdančiųjų atsakomybes prieš bendruomenę bei bendruomenės reikalavimus valdantiejiems. Per teisingumo įgyvendinimo misiją Khumayni bendruomenės vadovus politiškai apjungė su pačia bendruomene.

Pococko pastebėjimu, toks tradicijos poveikis visuomenei galimas tik tuomet, jei visuomenė yra tradicinė, t. y. save suvokia kaip tradicijos perėmėjus. Tradicijos tęstinumui svarbus perdavėjo statusas ir tradicijos šaltinis. Jei tradicijos šaltinis yra sakralus veiksmas ar charizma, tradicija atkuriamą remiantis jos kilme.⁹² Khumayni savo, kaip tradicijos perdavėjo, funkciją siejo su imamoto principu, kur dvylika imamų žiniją perimdavo ne konvenciniais tradicijos

⁹⁰ Kembridžo anglų kalbos žodyne (*Cambridge International Dictionary of English*, Cambridge University Press, 1995) terminas „charizma“ yra apibrėžiamas kaip asmeninė natūrali žmogaus savybė, kuri jam padeda atkreipti į save dėmesį, pritraukti kitų dėmesį ir žavėjimąsi. Tačiau šiame kontekste terminas „charizma“ yra teologinio pobūdžio; charizmos turėjimas reiškia Dievo palaimos ar net žinijos įgijimą.

⁹¹ Bernard Lewis, „Islamic Concepts of Revolution“. Panayiotis Jerasimof Vatikiotis (red.), *Revolution in the Middle East*. London: Weidenfeld, 1972, 33.

⁹² Pocock, 250.

perdavimo būdais, bet per kraujo liniją: Pranašo charizma buvo perduodama po jo atėjusiems imamams iki Mahdi, paskutiniojo imamo, pasislėpimo (*ghaybat*). Khumayni save įvardijo *vali-e fakyh* (laikinuoju patikėtiniu), kol grįš imamas Mahdi. Įdomu tai, kad charizma yra už laiko ribų, o tikintieji laukia jos laiko ribose. Charizmos grįžimas (su Mahdi sugrįžimu) reiškia laiko pabaigą (Paskutiniojo teismo dieną).⁹³ Tad Khumayni pozicija sudėtinga: jis tęsia tradiciją, kuri yra atsieta nuo charizmos. Vietoj charizmos pagrindiniu tradicijos tautos įrodymu post-*ghaybat* periodu *ulamos* pastangomis buvo konceptualizuotas teisingumas. Dėl to teisingumas tapo tokia svarbi politikos kategorija.

Svarbu atkreipti dėmesį, kad Khumayni laikėsi nuostatos, jog teisingumas, kaip pirminis islamo principas (kaip ir Dievo vienumo doktrina, Pranašo institucija, Paskutiniojo teismo diena, imamatas) net ir dėl svarių pragmatinių politinių ar islamiškų interesų (*maslachat*) arba dėl kitų aplinkybių **negali būti suspenduojamas**.

Islamo mąstytojai Dievo atributus sieja su jo devyniasdešimt devyniais „gražiaisiais vardais“ (*asma‘ al-chusna*) ir tarp jų yra sukūrę jungtį: teisingumas yra pats Dievas, teisingumas taip pat yra tiesa (*chak*), o tiesa – tai realybės reprezentacija, realybė ir Dievas negali būti suspenduojami.

Dėl pritarimo suspenduoti Irane buvo garsus politinio nubaudimo precedentas. Ayatulah Motazeri, turėjęs perimti aukščiausiojo lyderio poziciją po ayatulah Khumayni mirties, tikėjo, kad islamiškų interesų vardan galima suspenduoti ne tik antrinius, bet ir pirminius islamo principus. Tai buvo viena iš priežasčių, kodėl Khumayni pakeitė nuomonę dėl jo kandidatūros ir savo „įpėdiniu“ pasirinko Ali Khamene’i.⁹⁴ Motazeri požiūris buvo per daug drastiškas ir kvestionuojantis pagrindines šy’itinio islamo vertybes vardan islamiškų interesų (*maslachat*).

⁹³ Pocockas kalba apie šy’izmo tradicijos specifiką, 250.

⁹⁴ Haghghat, 124. Tokių pavyzdžių yra ir daugiau: ayatulah Azerie Komi teigė, kad netgi *tauhyd* principą (Dievo vienumo) galima suspenduoti.

Įprastai tarp Irano *ulamos* vyrauja priešingas, t. y. neigiamas požiūris į teisingumo suspendavimą: anot ayatulah Tabatabai (vienas iš didžiųjų ayatulah, dalyvavusių kuriant Islamo Respubliką), islamiškų interesų teisė (*fikh maslachat*) iš anksto numato teisingumą ir gėrį.⁹⁵ Tad teisingumas tampa ne *fikh maslachat* objektu, o sąlyga. Kitaip tariant, Irane vyrauja požiūris, kad net ir islamiškas politinis pragmatiškumas negali kvestionuoti teisingumo įgyvendinimo svarbos.

Kitas šio skyriaus diskusijai svarbus klausimas – ar šy'itinė tradicija yra politinė tradicija.

Islamo politinėje teorijoje, kaip, beje, ir ikimodernioje europinėje politinėje mintyje, politika ir valstybė nėra atskiriamos nuo kitų veikimo formų ir sudaro integralią religijos vertybių dalį.⁹⁶ Politika tradiciškai traktuojama kaip *umat* kelias į išganymą.

Bendrai islame religijos ir politikos santykis yra laikomas intensyvesniu nei kitose abraomiškose religijose jau vien dėl Pranašo statuso. Jis buvo Medinos, o gyvenimo pabaigoje – ir Hidžazo regiono valdytojas. Jo Tradicija (Suna), kuri yra antrasis pagal svarbą šventraštis po Ķurano, smulkiai apibūdina valstybės valdymo klausimus ir yra privalomas sekimo šaltinis.

Prielaidą, kad politinėje sistemoje gali dominuoti religija, Dallmayras įvertino per islamo tradicijos reikšmių sistemą.⁹⁷ Anot jo, kiekviena civilizacija kuria reikšmes, kurios sudaro savitą ir vientisą sistemą. Jis konstatuoja, kad

⁹⁵ Haghghat, 124.

⁹⁶ Religijos ir politikos santykis politinės minties tradicijoje buvo ne kartą kvestionuojamas: sunitiniame islame al-Mawardi (XI a.) veikale *Al-Akham al-Sultaniyya* aprašomos valdovo savybės ir valdymo principai primena Machiavellio samprotavimus veikale „Valdovas“. Abd'ul-Hassan al-Mawardi, *Al-Akham al-Sultaniyya: The Laws of Islamic Governance*. London: Ta-Ha Publishers, 1996. Machiavelli tikslas buvo politikai suteikti atskirą nuo religijos vertybių, nepriklausomą moralę. Jo siekis buvo iškelti galią virš dviejų svarbiausių vertybių – teisingumo ir prigimtinės teisės (Chandler, 17). Vis dėlto noras atsieti religiją ir politiką khalifate kildavo ne iš religinio elito *ulamos* stovyklos, o iš politinę galią turinčių khalifų.

Šy'itinėje tradicijoje *ulamos* nariai svarstė, ar turi teisę į valdžią nesant imamui, bet politikos ir religijos santykis nebuvo kvestionuojamas. Irano vadovai – šahai – nuo pat Irano įkūrimo XVI a. visuomet buvo spaudžiami vadovautis apreiškimu. Politika šiandienėje šy'itinėje Islamo Respublikoje neturi atskiros nepriklausomos moralės. Galima sakyti, ji neturi net tokios autonomijos, kurią politikai suteikė Immanuelis Kantas, politikos nepriklausomybę grįsdamas ne atskiromis vertybėmis, o vertybių atrankos procedūra (Alvydas Jokubaitis, *Vertybių tironija ir politika*. Vilnius: Vilniaus Universiteto leidykla, 2012, 17). Buvo minėta, kad teisingumo vertybė negali būti suspenduojama politinio proceso metu.

⁹⁷ Dallmayr (2002), 17.

„civilizacijos“ terminas⁹⁸ už savo ribų neišeina. Dallmayras išskiria dvi ribų dimensijas: a) prigimtines (ang. *natural*) ir b) dieviškas.⁹⁹

Svarbu tai, kad anot Dallmayro, negalima teigti, jog viena civilizacija negali turėti abiejų dimensijų, tačiau kartu praktiškai beveik niekada nepajėgta to daryti: civilizacija nėra būtinai priešiška religijai ar tikėjimui (tam, kas siejasi su dieviškumu), bet koegzistenciją pakeičia konkurencija. Pavyzdžiui, religija redukuojama iki kultūrinio fenomeno (kultūros antropologų) tam, kad būtų suvienodintos vidinės civilizacijos ribos (šiuo atveju – tam, kad jos būtų tik prigimtinės).¹⁰⁰ Priešinga pastanga matoma Irane, kur dieviškumas yra priskiriamas kiekvienam sociopolitinio gyvenimo aspektui, taigi dieviškumo ribos yra monopolinės.

Dallmayro teigimu, einamuoju laikotarpiu ryšys tarp ribų yra konstruojamas tokiu būdu, kad dieviškas ir žemiškas miestai (Dallmayeris čia nurodo į šv. Augustino „Civitas Dei“ dviejų miestų metaforą) yra griežtai atskirti vienas nuo kito. Jo teigimu, kuo dangiškas miestas yra labiau iškeliamas ir „transendentalizuojamas“, tuo labiau desakralizuojamas pasaulietinis gyvenimas.¹⁰¹ Islamo civilizacija remiasi konsensusinėmis nuostatomis, kurios susietos su dieviškais principais. Jie nėra transendentalizuojami, tad jais neapsimestinai gali būti vadovaujamasi kasdieniame valstybės gyvenime.

Teisingumo principas islamo tradicijoje susisieja su politika. Pirmiausia per tai, kad islamas yra ortopraksinio tipo religija. Tai reiškia, kad religingumo

⁹⁸ Civilizacijos apibrėžimų yra ne vienas; priimtinausias šiame politikos ir religijos sąjungos aiškinimo kontekste yra Hanso-Georgo Gadamerio civilizacijos supratimas, kurį jis pateikė komentuodamas Aristotelio mintis:

„Žmonių civilizacijos skiriasi viena nuo kitos ne tik tuo, kad nurodo į konkrečią vietą, kur skleidžiasi jų galimybės ir galios. Žmonės tampa tuo, kuo jie yra per tai, ką jie daro ir kaip elgiasi – jie elgiasi tam tikru būdu dėl to, kuo jie yra tapę. Aristotelis *ethos* mato atskirtą nuo *physis*, dėl to, kad jame [t.y. *ethos*] natūralūs (gamtos) įstatymai neveikia. Kartu tai nėra chaotiška erdvė, joje veikia žmogaus institucijos ir žmogaus elgesio modeliai, kurie yra permainingi ir kaip ir taisyklės veikia iki tam tikro lygio.“ Hans-Georg Gadamer, *Truth and Method*. New York: Crossroad, 1989, 312. Iš kn. F. Dallmayr (2002), 18–19. Dallmayro išaiškinimu, šis apibrėžimas svarbus tuo, kad civilizacija siejama su žmogaus elgesio režimu ir „miesto“ ar polio institucija, turinčia aiškias ribas.

⁹⁹ Dallmayr (2002), 19–20.

¹⁰⁰ Dallmayr (2002), 21.

¹⁰¹ Dallmayr (2002), 21–22.

įrodymu laikomas nuoseklus ir detalus religinių prievolių vykdymas. Religija ir politika susisieja pirmiausia per islamo prievoles: piligriminė kelionė (*chadž*), pasninkas (*saum*), malda (*salat*), išmalda (*zakat*) reikalauja kolektyvinio veiksmo, kuris kuria kolektyvinę atsakomybę. Musulmonų bendruomenė gali būti išganyta per šių prievolių praktikavimą ir tik tada, kai šias prievoles vykdo visa bendruomenė kartu. *Zakat* prievolė nurodo į tai, kad išganymas vyksta per socialinį teisingumą ir rūpybą. Tad reikia sukurti valdomą socialinės rūpybos erdvę.¹⁰² Šy'izme, be *zakat*, dar yra *ulamai* mokamas *khums* mokestis, ir tai gali būti suprantama kaip paskata religiniams vadovams dar stipriau įsitraukti į politinius procesus.

Daugelis akademikų, rodydami skirtį tarp islamo fundamentalizmo, tradicionalizmo ir islamizmo, Iraną renkasi kaip pavyzdį, iliustruojantį paskutiniąją iš trijų kategorijų. Pirmosios dvi daugeliu atvejų yra apolitiškos (išskyrus ekstremistinį fundamentalistinį *salafi* islamizmą). Vis dėlto Irano atvejis reprezentuoja islamišką revaivalizmą ir religijos atvedimą į socialinę ir politinę erdvę.¹⁰³ Oliver Roy'us, garsus globalaus islamo fenomeno tyrėjas, Irano pavyzdžiu nusakė glaudų ir kartu specifinį religijos ir politikos santykį, kuomet politika pajungiama religiniams principams įgyvendinti (o ne atvirkščiai).¹⁰⁴

Iš tikrųjų Khumayni savo politikos teorijoje įtvirtino aptartą bendraisلاميšką konsensusinę nuostatą, kad Irane politika negali būti atsieta nuo dieviškų principų. Jis išsamiai raštuose aprašė, kokios islamiškos institucijos (parlamentas, aukščiausiasis lyderis), kokias funkcijas (*šura* (konsultacija), *vilayat*

¹⁰² Ayse S. Kadayifci-Orellana, *Standing on an Isthmus: Islamic Narratives of War and Peace in Palestinian Territories*. New York: Lexington Books, 2007, 48.

¹⁰³ Literatūroje islamiškas radikalizmas, kuriuo pasižymi Irano valdantieji, apibūdinamas, sakant, kad „religinių radikalų įsitikinimu, religija ir politika yra neatsiejamos ir antroji turi būti pirmosios vedama [toks santykis apibūdina politikos tarnavimą religijai]. Kitaip tariant, religiniai radikalai siekia religiškai tvarkomos visuomenės ir valstybės sukūrimo, tikslo, kurį jie tikisi pasiekti per valdžios užėmimą, dažniausiai revoliuciniu būdu. <...> Religinis radikalizmas, kitaip nei fundamentalizmas, yra ekstravertiškas – religinių radikalų ideologijos ir veiksmai nukreipti į išorę – jų pačių visuomenės bei visą pasaulį. Be to, radikalizmas yra futuristiškas – jis orientuotas į ateitį, išaukštinant tik pavienius praeities epizodus.“ Egdūnas Račius, *Terorizmo žinybas*. Vilnius: Žara, 2005, 62, 63.

¹⁰⁴ Oliver Roy, *Globalised Islam*. New York: Columbia University Press, 2006.

(politinė globa)) atliekančios ir kokiais principais besivadovaujančios turi veikti, kad politika būtų teisinga. Irane *šary'ah* yra ne tik teisinės sistemos šaltinis, bet ir valstybės identifikacija susieta su islamiškais principais.¹⁰⁵ Irano Islamo Respublikos Konstitucijos 1 straipsnyje teigiama, kad Irano valdymo forma yra Islamo Respublika, kuri pirmiausia remiasi Ķuranu ir chadišais.

Religijos ir politikos apjungimo svarba šy'izme kvestionuojama remiantis istoriniu precedentu. Šy'itai nuo dvyliktojo imamo pasislėpimo (X a.) neturėjo politinio vadovo ir nemanė, kad islamo teisininkai gali valdyti vietoj neklystančio (*ma'asum*) imamo. Tad šy'izmas dešimt amžių reiškėsi liaudies tikėjimo forma. Dėl to Irano tradicionalistinių pažiūrų šy'itų *ulamos* atstovai ima kritikuoti Khumayni dėl *ulamos* ambicijų valdyti, kurias įteisina jo *vilayat-e fak'ih* doktrina, nepagrįstumo. Khumayni pradėtą šy'itų tadicijos etapą Vali'as Nasras vadina neošy'izmu. Anot Erico Hooglund, islamo teisininkų tikslas po 1979 m. Revoliucijos buvo sukurti naują realybę. Hooglundas teigė, kad „islamo teisininkams islamas yra absoliuti realybė (...) pagrindinis visuomenės kelrodis.“¹⁰⁶ Nestebina, kad naujoji po 1979 m. Revoliucijos susiformavusi *ulama* monopolizuoja žinojimą apie šy'itinę doktriną ir pradeda politines represijas, ypač prieš tuos, kurie kritikuoja islamo principų ir politikos susiejimą

Daugeliu politinio islamo raiškos atvejų matoma tendencija, kad islamiškas radikalizmas postrevoliuciniu periodu, įvykus politinei normalizacijai, keičiasi. Minėtasis Roy'us pripažįsta, kad ilgainiui religija yra politizuojama. Vis dėlto net ir politikai pradėjus dominuoti virš religijos, jos diskursai religinių implikacijų yra itin stipriai paveikti.

Tekste dažnai minimas „Irano politikos“ terminas nekonkretizuojant, ar kalbama apie vidaus, ar apie užsienio politiką. Taip daroma todėl, kad islamiškos

¹⁰⁵ Musulmonų valstybės skirstomos į islamo valstybes (tokia yra Iranas) ir semiislamiškas, kuomet šary'ah reguliuoja tik privačiojo sektoriaus teisę, bei sekuliaras, kuomet šary'ah principai nesiejami su politine ar teisine sistema. Jan Michiel Otto, *Sharia Incorporated: A Comparative Overview of the Legal Systems of Twelve Muslim Countries in Past and Present*. Leiden: Leiden University Press, 2009, 615–616.

¹⁰⁶ Eric Hooglund, William Royce, „The Shi'i Clergy of Iran and the Conception of an Islamic State“. *State, Culture, and Society* 1 (3), 1985, 102–117, 104.

vyriausybės politikos misija neapsiriboja valstybės apibrėžtimi. Ji turėtų būti orientuota į musulmonų bendruomenės *umat* išgelbėjimą/išpirkimą, o ne į atskiro *umat* segmento, kokie yra Irano ar kitos musulmonų valstybės piliečiai. Tad Irano užsienio politika turi daug vidaus ir socialinei politikai būdingų bruožų: pavyzdžiui, religinio mokesčio *khums* paskirstymas vyksta ne tik Irano viduje, bet taip pat skirstomas Irako, Palestinos gyventojams per medresių ir mečečių institucijas.

Irano politika bent jau teoriškai turėtų skirstytis ne į vidaus teisingumo politiką ir užsienio politiką, o skirtis priklausomai nuo santykio su skirtingomis grupėmis ir tų grupių religijos. Sakytum, Irano užsienio politikos *dar al-islam* (islamo buveinė) ir *dar al-charb* (karo buveinė) apibrėžtys gali skirtis. Musulmoniška vyriausybė turi rūpintis *dar al-islam* išganymu, kartu *dava* (misionieriška veikla) turi vykdyti nuolatos plečiant *dar al-islam* zoną. Su plėtra turi eiti ir teisingumas arba plėtra gali būti vykdoma per teisingumo įgyvendinimą. Vis dėlto šis klausimas yra itin kompleksiškas ir ypač komplikotas, nes diskutuojama netgi dėl *dar al-islam* ir *dar al-charb* apibrėžčių.

Klasikine prasme *dar al-islam* – tai zona, kur musulmonai yra dauguma ir valdomi musulmonų pagal *š'aryah* gali saugiai praktikuoti islamą, o kitos monoteistinės religijos yra toleruojamos ir jų atstovai moka apsaugos mokesčių *džaziah*.

Vis dėlto šis pasaulio dalijimas į islamo ir karo buveines yra teologinė tradicija, neturinti pagrindo pirminiuose šventraščiuose. Abu Chanyfa (vienas iš sunitų teisinių tradicijų – *chanafi* – sukūrėjas) įvedė *dar al-islam* terminą dėl to, kad tuo metu (VIII a.) musulmonams vykdant užkariavimus atsirado poreikis apsibrėžti skirtingą elgesį su khalifato (*khilafa*) visuomene ir priešais. Tačiau toks pasaulio dalijimas yra kritikuojamas islamo teisininkų ir yra patyręs reformą: sprendžiama, ką vadinti *dar al-islam*, ir įvedami nauji terminai paaiškinti šiuolaikinio pasaulio kompleksiskumą.

Dar al-islam siūloma vadinti visas vietas, kur musulmonai gali saugiai praktikuoti savo religiją, t.y. musulmoniškas valstybes ir valstybes, kuriose galioja religijos laisvė. Tokiu būdu į *dar al-islam* apibrėžtį gali patekti didelės, mažumos statusu priimančiose valstybėse gyvenančios musulmonų diasporos ar autochtonų bendruomenės. Tokiu atveju *dar al-islam* labai išsiplečia. Išsiplečia ir musulmoniškų valstybių rūpesčio ir *dar al-islam* tipo politikos zonos.

Paminėtina tai, kad terminą *dar al-charb* (karo buveinė) siūloma išvis naikinti kaip nebeapibūdinantį šiuolaikinės nebelokalios musulmonų bendruomenės situacijos, o keisti terminais: 1) *dar al-amn*, kuris tiesiog apibūdina tenkinančią musulmonų bendruomenių padėtį ir galimybę praktikuoti islamą tiek *dar al-islam*, tiek *dar al-charb*, 2) *dar al-da'va*, kuris būtų skirtas apibūdinti vietas, kur musulmonų bendruomenė susiduria su problemomis, vėlgi tiek *dar al-islam*, tiek *dar al-charb*; šiose zonose stengiamasi pakeisti nepalankią padėtį per vidinės (angl. *intra-umaic*) ir išorinės (angl. *extra-umaic*) *da'vos* praktikas. Dėl šių pokyčių neabejotinai pakito ir santykis su neislamiškomis šalimis: dabartiniai santykiai pasižymi švelnesne retorika ir pastangomis bendradarbiauti.

Khumayni, kalbėdamas apie Irano globalaus teisingumo politiką, vartojo terminą *umat*, kuri gali įgyti itin daug reikšmių: tiek musulmonų bendruomenės, tiek žmonijos (apie *umat* apibrėžtis bus kalbama II dalies 2 skyriuje) ar gyvenančiųjų priespaudoje. Tai reiškia, kad Khumayni teisingumo politikos neskirstė griežtai į *dar al-islam* ir *dar al-charb*, o ieškojo erdvės, kur yra galimybių *davai*. T.y. kur jo teisingumo politika priimama ir kur ne, kur ji gali būti labiau priverstinė (Irano viduje) ir kur formuluojama labiau kaip pasiūlymas.

Šio darbo analizės atveju svarbu žinoti, kad Khumayni pastebėjimai, susiję su teisingumo diskursu, yra taikomi ne tik vidaus, bet ir užsienio politikai. Iš esmės dėl to disertacijoje, analizuojant Khumayni politikos teoriją, nėra ieškoma išskirtinai ir tik jo pasisakymų apie užsienio politiką.

Aptartas aukštas teisingumo principo statusas šy'izmo doktrinoje atsispindėjo šy'itų bendruomenės politiniame gyvenime, ypač nuo XVI a., kuomet

buvo įkurtas šy'itinis Iranas. Kartu prieš 1979 m. Islamo revoliuciją tiek šy'itinio islamo principai (*usūl-e din*), tiek islamo ramsčiai (*furu-e din*) ar religijos ir politikos susiejimo principas, imamo Mahdi *ghaybat* ir apokaliptinių sąlygų diskursas tebuvo išeities pozicijos, kurios revoliucinės *ulamos* pastangomis tapo Irano politikos šaltiniais. Tad su teisingumo principu susiję reikalavimai 1) kad teisingumas turi būti įgyvendinamas per politinės galios kanalus; 2) jis negali būti suspenduojamas; 3) jis turi būti perskirstomas globaliai, tad ir Irano vidaus politika (taip pat ir socialinė) projektuojama globaliu mastu, yra vieni pagrindinių Irano politikos bruožų.

2. Khumayni teisingumo sampratos išskirtinio statuso priežastys

Khumayni teisingumo samprata Irane turi išskirtinį statusą dėl kelių priežasčių: pirmiausia, jo teisingumo samprata laikoma legitimia islamo doktrinos atžvilgiu. Jos reikšmės, neabejojama, yra išvestos remiantis visais islamiškos teisės principais (*usūl-e fikh*). Dėl šių priežasčių net po Khumayni mirties jo pasiūlytos teisingumo reikšmės nėra ginčijamos. Antroji priežastis – neginčijamas Khumayni religinis ir politinis autoritetas. Trečioji – jo strategija jo idėjų kritiką priskirti antiislamiškai veiklai, ir tai galioja iki šiol.

Šios priežastys lėmė, kad disertacijoje analizuojama būtent Khumayni teisingumo samprata.

Khumayni minėtąjį religinį ir politinį autoritetą įgijo ir užsitikrino, kad juo būtų sekama, per tris šaltinius: 1) pasiekęs aukščiausią šy'itinės *ulamos* rangą – tapęs *mardža-e taklyd* (imitacijos šaltiniu). 2) Laimėjęs politinę kovą ir valstybės Konstitucijoje įtvirtinęs savo, kaip Irano vadovo, instituciją. Konstitucijos 5 straipsnyje sakoma, kad nesant imamo (Vali Asr [Mahdi]) jo valdžia *umat* perleidžiama teisingam ir tikinčiam asmeniui. 1979 m. *vali-e fak'yh* (globojančiu teisininku, vadinamuoju aukščiausiuoju lyderiu) tapo Khumayni. 3) Svarbiausias šaltinis yra jam priskiriamas imamo titulas.

1) *Mardža-e taklyd* titulas Khumayni buvo suteiktas po ilgamečių islamo teisės studijų, kuomet jis tapo išskirtines žinias ir savybes turinčiu *ayatulah* ir jį ėmė sekti kritinė masė žmonių.

Mardža-e taklyd sekimo praktika siejasi su sena, XVII a. siekiančia tradicija. 1501 m. šahas Ismailas I-asis įkūrė Safavidų imperiją ir šy'izmą paskelbė oficialia valstybės religija. Šy'izmas patyrė stiprių pokyčių: a) *usūli* teisinės mokyklos (principais besiremiančios mokyklos) laimėjimas prieš *akhbari* (tekstualistinę teisės mokyklą); b) *idžtihado*¹⁰⁷ sureikšminimas; c) Sekimas *mardža-e taklyd* ir d) *khums* (religinio mokesčio) rinkimas.¹⁰⁸

Paaiškinimas: XVII–XVIII a. tarp šy'itų teisininkų (*fukaha*) prasidėjo diskusija dėl teisės interpretuoti šventraščius (dėl *idžtihado*, kaip teisės šaltinio) legitimumo. Šios diskusijos pasekmė – atsiradusios dvi stovyklos *akhbari* ir *usūli*. *Akhbari* tikėjo, kad po dvylikto imamo *ghaybat ulama* neturi teisės interpretuoti šventraščių ir kad Kūranas ir Suna yra pakankamas šaltinis islamo teisei (*fikh*). Papildomas šaltinis *idžtihadas*, kuris siejasi su žmogiško racionalumo pajungimu, nėra reikalingas. Atitinkamai, sekti *mudžtahido* (kuris atlieka *idžtihadą*) interpretacija yra neprivaloma.

Priešingai, *usūli* tikėjo *idžtihadu* ir *mudžtahido* vadovavimu. *Usūli* laimėjo ginčą tarp šių dviejų teisinių mokyklų.¹⁰⁹ Dėl to pradėjo formotis moderni, nepriklausoma nuo valstybės šy'itų *ulama*. *Usūli* judėjimas pateikė elitistinę teoriją, kuri legalizavo aukšto rango šy'itų *ulamos* narių išskirtinę teisę į *idžtihadą*. Paprasti tikintieji privalėjo sekti jų atliekama apreiškimo interpretacija ir teisine nuomone.

Tokią religinių asmenų galios centralizaciją sustiprino ir finansinė centralizacija. *Khums* (religinis mokestis, renkamas tik šy'itų; 1/5 nuo metinio

¹⁰⁷ Žiūrėti 71 nuorodą arba žodynėlyje.

¹⁰⁸ Akhavi (1983), 203.

¹⁰⁹ Nikki R. Keddie, *Iran and the Muslim World*. Basingstoke and London: Macmillan Press, 1995, 97–98.

grynojo pelno) pinigai buvo sutelkti *mardža-e taklyd* rankose.¹¹⁰ Taip pat per *khums* atsirado tiesioginis *ulamos* ir tikinčiųjų kontaktas.

Khumayni buvo *mudžtahidas*, pasiekęs *mardža-e taklyd* titulą, tad žmonės jį pradėjo sekti dar prieš Revoliuciją. Jai prasidėjus, Khumayni skirtingose Irano provincijose skyrė savo patikėtinius *fakyh* rinkti iš tikinčiųjų *khums* Revoliucijos reikmėms. Per *khums* suteikiamą galimybę jis sukūrė sau lojalų *ulamos* tinklą.

Taigi Khumayni išnaudojo tradicijos prielaidas atkurti vadovaujančio teisininko poziciją.

2) Kur kas sunkiau Khumayni įgijo politinį *vali-e fakyh* (globojančio islamo teisininko) titulą. Jo *vilayat-e fakyh* (islamo teisininko globos) doktrina buvo revoliucinė, nes jis siekė ne tik religinės, bet ir politinės valdžios, t.y. politinio sekimo.

Remiantis Khumayni sukurta *vilayat-e fakyh* doktrina, aukščiausiasis lyderis (*vali-e fakyh*) yra legalus *umat* vadovas ir dauguma jo funkcijų yra lygiavertės imamo funkcijoms.

Pirmoji 1979 m. Konstitucija 1988-aisiais buvo papildyta punktais, kurie suteikė *vali-e fakyh* dar platesnius politinius įgaliojimus (panaikinta ministro pirmininko pareigybė ir kt.). Ši 1988 m. pozicija dar vadinama *vilayat-e motlakah-e fakyh* (liet. *absoliuti teisininko globa*). Tokiam vadovui suteikiama galia netgi suspenduoti islamo stulpais vadinamus priesakus, tokius kaip *chadžas* ar malda (antrinius šy'izmo principus).¹¹¹

Khumayni, tapęs *mardža-e taklyd* ir užėmęs *vali-e fakyh* poziciją, įgijo platų religinį ir politinį pripažinimą. Jo, kaip *mardža-e taklyd*, *idžtihadas* tapo privalomas tikintiesiems šy'itams Irane ir už jo ribų. Jis buvo ir valstybės galva (*vali-e fakyh*), tad jo *idžtihadas* tapo privalomas visiems Irano piliečiams.

¹¹⁰ Reza Afshari, *Human Rights in Iran: The Abuse of Cultural Relativism*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2001, 14; Eva Patricia Rakel, „The Iranian Political Elite, State and Society Relations, and Foreign Relations since the Islamic Revolution“. Disertacija, University of Amsterdam, Faculty of Social and Behavioural Sciences, 2008, 48.

¹¹¹ Mehdi Moslem, *Factional Politics in post-Khumayni Iran*. Syracuse: Syracuse University Press, 2002, 285.

3) Svarbiausias galios šaltinis buvo neformaliai jam priskirtas *imamo* titulas. *Ulamos* nariai nuolatos pabrėžė, kad Khumayni yra Irano Revoliucijos siela ir kad jis turi ypatingą santykį su *imamais* ir Pranašu. Khumayni buvo vadinamas *Nabyeb-ol Imam* (liet. Imamo Mahdi patikėtiniu/tarpininku) ar net *imamu*. Toks kreipimasis į aukšto rango *fak'yh* nėra įprastas šy'izme, šis terminas vartojamas tik kalbant apie dvyliką šy'itų imamų.¹¹²

Tokio titulo suteikimas reiškia, kad asmuo laikomas neklystančiu (*ma'asum*), kaip neklystantys buvo ir *imamai*. Svarbu ir tai, kad toks titulas Khumayni mirus nebuvo perleistas jo įpėdiniui Ali Khamene'i.

Jei Khumayni būtų buvęs tik *mardža-e taklyd* ir *vali-e fak'yh*, po jo mirties jo idėjomis sekti nebebūtų privaloma. Vis dėlto Khumayni suteiktas imamo titulas jo idėjoms (jo *idžtihadui*) suteikė ilgaamžiškumo.

Trečioji skyriaus pradžioje minėta priežastis, kodėl Khumayni idėjos įgijo ilgaamžiškumą, yra tai, kad jis, kaip politinis vadovas, norėdamas atsikratyti ideologinių konkurentų nesibodėjo naudoti prievartinių politinių mechanizmų ir gebėjo diskredituoti konkurentų idėjas taip, kad net po daugelio metų jos atrodo šventvagiškos.

Tam, kad būtų užkirstas kelias *ulamos* ar visuomenės narių laisvam pasirinkimui pripažinti arba ne aukščiausiojo lyderio instituciją ir Khumayni kandidatūrą, pirmasis žingsnis buvo žengtas 1979-aisiais. Konstitucijos autoriai 8 sk., 107 straipsnyje (Konstitucijos juodraštis buvo rengiamas Ekspertų asamblėjoje pagal Khumayni nurodymus) eksplicitiškai nurodė į Khumayni kandidatūrą: „(...) kai vienas iš *fak'yh*, kuris atitiks reikalavimus, bus remiamas daugumos žmonių, lygiai taip, kaip buvo remiama ayatulah Khumayni lyderystė Revoliucijos metu. Tik tuomet jam bus suteikta teisė vadovauti ir visos su tuo susijusios atsakomybės.“¹¹³ 1979 m. buvo aišku, kad antro tokio asmens *ulamoje*

¹¹² Eric Hooglund, William Royce, „The Shi'i Clergy of Iran and the Conception of an Islamic State“, *State, Culture, and Society* 1 (3), 1985, 102–117, 107–108.

¹¹³ Rouhollah M. Ramazani, „Constitution of the Islamic Republic of Iran“, *Middle East Journal* 34 (2), 1980, 181–204, 198.

nėra, tad Khumayni neturi konkurencijos.¹¹⁴ Toliau Khumayni pozicijos, net ir esant pasipriešinimui, tik stiprėjo.

Revoliucijos laikotarpiu Khumayni perspektyva nebuvo vienintelė ar net atstovavo mažumą *ulamos* sluoksnyje. Akhavi, tyręs to laikotarpio ideologines įtampas, nurodo į nemažą konkurenciją.¹¹⁵ Anot jo, Irano revoliucija buvo paženklinta skilimų.¹¹⁶

Revoliucinės Tarybos nariai vargiai sutarė dėl Irano valdymo formos ir principų. Reformistų judėjimas, vadovaujamas ayatulah Na'ini, siekė demokratinių reformų, kurios įgalinantų laisvą keitimąsi idėjomis ir visuomenės gerovės stiprinimą. Nemaža *ulamos* dalis rėmė 1906 m. Konstituciją, čia galima paminėti didžiuosius ayatulah Talekani, Mutahhari, Ali Šary'ahti, Šary'ahtmadani,¹¹⁷ Abolhassan Banisadr (pirmąjį prezidentą), Ebrahim Yazdi, Sadeh Ghotbzadeh ir kt.

Priešingai, Khumayni, Behešti, Khamene'i, Mutazari ir kt. norėjo jų sudarytos Konstitucijos, o vietoj žmonių renkamo Parlamento – skiriamos Planavimo Tarybos. Jiems atrodė priimtinau, kad atsiradus poreikiui įstatymą išleistų *mudžtahidai*, interpretuodami *šary'ah*. Savo raštuose Khumayni rašė: „(...)

¹¹⁴ Lygiai taip pat vyko ir referendumas dėl politinės sistemos formos. Referendume buvo užduotas klausimas, ar Irano visuomenė pritaria Islamo Respublikos idėjai, bet nepateikta jokių alternatyvių variantų ir nekalbama, kas bus, jei tokiai idėjai bus nepritarta. Tad neigiamas balsavimas reiškė balsavimą už nežinomąybę ir chaosą.

¹¹⁵ Akhavi (1983), 210.

¹¹⁶ Tokios kategorijos, kaip „kairieji“ ir „dešinieji“, nepadedą analizei, nes susidariusių grupių ideologijas buvo itin sunku identifikuoti. Tokie ayatulah kaip Behešti, Muntazari, Bahunar, Khamene'i, Rafsandžani, Šaybani tikėjo, kad 1) politinė galia turi atitekti *ulamai*; 2) turi būti apribota mažumų autonomija; 3) turi būti skatinamas *ulamos* vaidmuo kontroliuojant visuomenės moralę teisinėje, įstatymo leidžiamosioje ir vykdomosioje valdžiose. Tokia pozicija buvo vadinama dešiniąja. Vis dėlto jie: 1) rėmė lygiavą – lygią prekių ir paslaugų [paskirstymą](#); 2) skatino žemiausio socialinio sluoksnio integraciją į visuomenę; 3) pasisakė už didžiųjų bendrovių nacionalizaciją; 4) skatino darbininkų įsitraukimą į fabrikų valdymą; 5) siekė atskirti Irano ekonomiką nuo kapitalistinio pasaulio sistemos; 6) pasisakė už turtingųjų turto konfiskavimą ir jo distribuciją neturtingiesiems. Lygiai taip didelė dalis *ulamos* galėtų būti vadinami „kairiaisiais“. Pirmasis prezidentas Banisadr, ministras pirmininkas Bazargan, Sahabi, Yazdi tikėjo: 1) individualaus pasirinkimo skatinimu ir kuo platesnių visuomeninių sluoksnių įtraukimu į politiką; 2) lygia prekių ir paslaugų distribucija; 3) rinkimų teisės suteikimu; 4) valstybės kišimusi į ekonomiką; 5) parama darbininkų taryboms; 6) ekonomikos nacionalizacija; 7) Irano ekonomikos atskyrimu nuo kapitalistinės sistemos. Tačiau jie taip pat rėmė: 1) Irano mažumų autonomijos apribojimą; 2) *ulamos* narių ambicijas užimti vadovaujamas pozicijas; 3) opozicijos cenzūravimą. Akhavi (1983), 210.

¹¹⁷ Hamid Enayat, *Modern Islamic Political Thought*. Islamic Book Trust, 2001, 226.

visa vyriausybės sistema ir administracija kartu su reikalingais įstatymais jau egzistuoja. Jei valstybei administruoti reikia mokesčių, islame yra reikiami to nurodymai, jei reikia įstatymų, islamas juos visus yra numatęs. Viskas yra paruošta ir laukia. Tereikia tik sudaryti ministerijų programas“.¹¹⁸ Jei tokia valdymo forma būtų įsigalėjusi, *vali-e fak'yh* (t.y. tuo metu Khumayni) būtų įgijęs neribotas galias. Tačiau Khumayni buvo priverstas rasti kompromisą: įstatymų leidybą jis atidavė Sargų Tarybos prižiūrimam Parlamentui.

Vienas didžiausių Khumayni priešininkų ayatulah Šary'ahtmadari (nuosaikių pažiūrų *mudžtahid*) kalbėdamas apie Irano ateitį sistemingai naudojo tokias koncepcijas kaip nacionalizmas, demokratija, suverenitetas. Khumayni taip pat sistemingai argumentavo, kad šie vakarietiški terminai ir jų vartojimas nukreipti prieš šy'izmą.

Didžiausi nesutarimai kilo dėl 1979 m. gruodį referendume priimtos Konstitucijos, kuri Iraną pavertė teokratine valstybe.¹¹⁹ Šary'ahtmadari nuomone, 5 ir 110 straipsniai, priskiriantys *fak'yh* galią, ir 6 ir 56 straipsniai, kalbantys apie nacionalinį suverenitetą, prieštarauja vieni kitiems. Šary'ahtmadari supratimu, šy'itinė doktrina nelegitimizuoja *vilayat-e fak'yh* principo.¹²⁰ Panašiai manė ir didysis Nadžafo (šy'itų religinis centras Irake) ayatulah K'hoei. Šary'ahtmadari nuomone (kurią palaikė ir ayatulah Talekani), *ulamos* aktyvizmas pridarė tiek daug problemų, kad jis skatino *ulamą* grįžti atgal į mečetes.¹²¹

Dar didesnės grėsmės šaltinis Khumayni buvo itin įtakingų ir gerbiamų ayatulah, kurie kartu su juo priešinosi šaho režimui, atsisukimas prieš Khumayni. Mašhado (antrojo pagal svarbą Irano religinio centro) ayatulah Chasanas Tabataba'i K'ummi apkaltino *ulamą* „pametus tikrojo islamo kelią“. K'ummi piktinosi Konstitucija kaip pažeidžiančia islamo įstatymus, jis minėjo 107–112

¹¹⁸ Ruh Allah Khumayni, *Islam and Revolution: Writings and Declarations of Imam Khumayni (1941–1980)*. Iran: Mizan Press, 1981, 137–138.

¹¹⁹ Akhavi (1983), 212.

¹²⁰ Shahrugh Akhavi, *Religion and Politics in Contemporary Iran: Clergy-State Relations in the Pahlavi Period*. New York: State University of New York Press, 1980, 172–80.

¹²¹ *Iran Times*, 18 Khurdad 1358/ 1979 06 08; 4 Aban 1358/ 1979 10 26. Akhavi (1983), 213.

straipsnius. Tai pat jis nemanė, kad *vali-e fak'iyh* valdžia legitimi.¹²² Khumayni anūkas *chudžat al-islam* Hussayn Khumayni atvirai tvirtino, kad apie 90 proc. Irano *ulamos* nesutinka su Islamo Respublikos Partija ir remia demokratiškus pažiūrų prezidentą Bani Sadr.¹²³

Minėtų asmenų pažiūros kirtosi su Khumayni pozicija. Kitaip nei jis samprotavusius politikus (kurių Šary'ahmadari priskaičiavo net 3 mln.) Khumayni vadino „užsienio agentais“ ir tikino, kad jie atstovauja imperializmui, komunizmui ir sionizmui.¹²⁴

Khumayni kova su aukšto rango *ulamos* nariais buvo ideologinė, nes susidoroti jėga kaip su komunistinių ar liberalistinių pažiūrų inteligentija (elitu)¹²⁵ negalėjo. Tad naudojo tokius retorinius argumentus, kaip: „jei tie dvasininkai nesiliaus, žmonės supras, kad jų pareiga yra išdavystė“.¹²⁶ Khumayni apkaltino „Kummi ir kitus ayatulah kontrevoliucine, šaho inicijuota veikla, taip pat grasino revoliuciniais tribunolais.“

Reformistinės idėjos pralaimėjo. Po opozicijos vedlio ayatulah Mahmoud Taleghani mirties (1979 m. rudenį) Khumayni ideologijos pozicijos dar labiau sutvirtėjo.¹²⁷

Tokios ideologinės kovos analizė rodo, kokia stipri konkurencija buvo susidariusi Khumayni perspektyvai: pirmiausia – kritika jo legalistinio tipo šy'izmui. Iki šiol nesutariama, ar šy'izmo reforma, suteikusi šy'izmui legalistinį pobūdį ir nustūmusi mistinę, apolitinę šy'izmo perspektyvą, yra legitimi šy'itinės tradicijos atžvilgiu. Lygiagrečiai rimtą konkurenciją sudarė tuo metu pasaulyje stiprios liberalios ir komunistinės idėjos, sulaukusios stipraus atgarsio Irano

¹²² *Iran Times*, 1 Farvardin 1360/ 1981 03 21. Akhavi (1983), 215.

¹²³ Akhavi (1983), 215.

¹²⁴ *Iran Times*, 23 Azar 1358/ 1979 12 14. Akhavi, 214.

¹²⁵ Plačiau apie tokius susidorojimus: Eric Rouleau, „Khumayni's Iran“, *Foreign Affairs*, 1980. <http://www.foreignaffairs.com/articles/34265/eric-rouleau/Khumaynis-iran>, žiūrėta 2014 09 23.

¹²⁶ *Iran Times*, 14 Shahrivar 1359/ 1980 09 05; 14 Farvardin 1360/ 1981 06 03; 25 Urdibihisht 1360/ 1981 05 15. Akhavi (1983), 214.

¹²⁷ Moojan Momen, *An Introduction to Shi'i Islam*. Yale University Press, 1985, 29.

visuomenėje ir *ulamoje* bei aukšto rango *ulamos* narių ideologinis ir politinis spaudimas.

Khumayni sugebėjimas opozicijos idėjas sieti su vakarietiška kilme ir nukreipti savo kovą prieš jas kaip ir prieš viską, kas turėjo vakarietiškų implikacijų, užtikrino jam politinį statusą ir, svarbiausia, turi išliekamąjį poveikį: į Khumayni idėjų kritiką vis dar reaguojama jautriai.

Tiesa, Khumayni galios ir autoriteto tęstinumo negalima vienareikšmiškai sieti su jo taikytais idėjų diskreditavimo ir įvardijimo šventvagiškomis būdais. Didelė Khumayni iškovojo pranašumo priežastis – Revoliucijos metu jo pelnyta pagarba.

Disertacijoje dėmesys atkreipiamas būtent į Khumayni teisingumo sampratą, nes ji yra legitimi šy'izmo doktrinos ir legalistinio islamo atžvilgiu, todėl nekritikuojama ir atstovauja šiuolaikinę laimėtojų frakcijos šy'izmą.

3. Teisingumo sampratos kitimo galimybės

Disertacijoje Khumayni teisingumo samprata yra traktuojama kaip analizės perspektyva tirti Irano užsienio politiką. Gali būti keliamas klausimas, kiek patikimas yra „instrumentas“, kai egzistuoja jo kitimo prielaida.

Irane dominuoja *usūli* teisinė mokykla, kurioje laikomasi nuostatos, kad apreiškimas nuolatos turi būti pergalvojamas (per *idžtihadą*) remiantis laiko ir vietos principu. Tad šiame skyriuje analizuojamos šy'itinės teisingumo sampratos kitimo galimybės: kada, kiek ir kaip gali pakisti teisingumo reikšmės.

Teisingumo reikšmių kitimo prielaida egzistuoja, nes naujame „laike ir vietoje“ atsiranda vidaus ir išorės spaudimas. Sakant „spaudimas“, turima omeny ne tik tarptautinės bendruomenės reikalavimai Iranui, taikomos ekonominės ir politinės sankcijos, bet ir skeptiškos musulmonų bendruomenės nuotaikos ar tiesiog pasikeitusios sociopolitinės, ekonominės ar kultūrinės sąlygos, kuomet

nuostatos, kas yra teisinga, užkerta kelią taikai, mokslo, medicinos pažangai ir kitokio tipo raidai ar bendradarbiavimo santykiams.

Politinis lankstumas turėtų būti šy'itinės politikos požymis. Religinėje valstybėje turėtų būti vengiama ideologizuoti religines normas, nes šios sustabarėja ir valstybė nebegali atlikti savo pagrindinės dvejopos funkcijos: padėti musulmonams išlikti gerais musulmonais, t. y. gyventi sekant apreiškimu, bet kartu padėti prisitaikyti prie naujų sociopolitinių sąlygų.

Vis dėlto egzistuoja dvi lankstumą apibrėžiančios sąlygos.

Pirma, vyriausybė gali nuolaidžiauti žmonių poreikiams tik tokiais atvejais, kai apreiškimas leidžia. Paskutiniam imamui esant *ghaybat*, bendruomenei yra likę tik tekstai, ir jie yra pagrindinis islamo šaltinis. Tai reiškia, kad ne visos teisingumo reikšmės gali būti keičiamos, o tik tos, apie kurias apreiškimas „tyli“ (*mantakatun faragh* zona), arba tos, kurios apibrėžtos neaiškių Ķurano ištarų (*mutašebekat* – neaiškos eilutės). Apreiškimas, dėl kurio aiškumo sutariama (*mu'kemat* – aiškos eilutės), negali būti *mudžtahido idžtihado* objektas. Tai reiškia, kad, susidarius naujoms sociopolitinėms sąlygoms ar atsiradus naujam visuomenės poreikiui, ne visos teisingumo reikšmės gali būti keičiamos net ir teisinio proceso metu.

Antra, net ir keičiamų teisingumo reikšmių keitimas nėra atsitiktinis ar neprognozuojamas, jis negali priklausyti nuo *fakųh* asmeninės valios. Teisingumo reikšmės nustatomos griežto teisinio proceso metu. Islamo teisininkas, atsižvelgęs į Dievo tikslus (*šary'ah*), aiškina apreiškėtus tekstus. Islamo teisininkų kuriama žinojimo (*'ilm*) bazė yra vadinama *fikh* (jurisprudencija). Išaiškinimą jie atlieka per *idžtihadą*. Iš esmės nuo to, ar teisinė tradicija pripažįsta *idžtihadą*, priklauso, kiek teisinė tradicija yra lanksti, kiek islamo teisininkai gali išnaudoti tą zoną, kur apreiškimas tylus arba neaiškus.

Čia galima pastebėti, kad šy'izme *idžtihadas* yra vienas svarbiausių islamo teisės šaltinių po Ķurano ir Sunos. Jis užtikrina racionalumą (šiuo kontekste

lankstumą vietos ir laiko reikalavimų atžvilgiu), kuris yra šy'itų *mu'tazilah* teologinės mokyklos pagrindas.

Šy'izme lankstumas ir kitimas gali būti apibūdinamas per kelias aptartinas kategorijas: 1) per islamo interesų teisę (*fikh maslachat*). Šy'izmo lankstumas turi būti išnaudojamas ir pakeitimai daromi tik dėl islamiškų interesų (*maslachat*). Atitinkamai, interesų pobūdžio nustatymas ir interesų prioretizavimas vyksta per islamiškų interesų teisę; 2) per jau minėtą *idžtihadą*, t. y. per žmogiškas pastangas nusistatyti naujas, laiką ir vietą atitinkančias teisinės normas.

1) Islamo interesų teisė (*fikh maslachat*).

Irano užsienio politika remiasi trimis segmentais: pamatais (*mubani*) – *tauchyd* (religijos ir politikos vienumo) principu, žmogaus prigimties įvertinimu (*hasti šenasi*), empiriniu patyrimu (*ma'arafi šenasi*).¹²⁸ Tai reiškia, kad politikoje įvertinamos tiek susidariusios aplinkybės, tiek žmonių poreikiai, bet nė vienoje politinėje situacijoje negalima nepaisyti religijos ir islamiškų principų. Islamo interesas yra visus šiuos dalykus suderinti.

Tarptautiniuose santykiuose islamiška valstybės identifikacija su tarptautinės sistemos reikalavimais derinama laikantis kelių nuostatų: pirma, etika politikoje turi būti praktiška; antra, šy'itinio islamo principai turi būti suderinti su išgyvenimo tarptautinėje sistemoje galimybe, trečia, reikalingas sunitinio islamo diskursų įsisavinimas (*umat* didžiąja dalimi yra sunitinė, o Iranas – šy'itinis).¹²⁹

Įgyvendinant šiuos interesus, islamiškų interesų teisė gali reguliuoti ne visas apreiškime randamas nuostatas. Sakykime, egzistuoja pagrindinės stabilios su užsienio politika susijusios islamiškos nuostatos: tarptautinių įstatymų ir sudarytų sutarčių laikymasis, kova prieš priespaudą ir priespaudos nekūrimas, kitų valstybių neteisingo elgesio nerėmimas ir kt.¹³⁰ Šios nuostatos nėra keičiamos, jos

¹²⁸ Prof. dr. Chosrou Pana paskaita, vieta: Islamic Research Institute for Culture and Thought, 2014 04 31.

¹²⁹ Seyed Sadegh Haghighat, 121–128.

¹³⁰ Interviu su prof. Dr. Chosrou Pana, 2014 04 24.

nepriklauso *mantakatun faragh* zonai, t. y. zonai, kur Dievas nenurodė aiškių reikšmių ar nenurodė jų prioretizavimo tvarkos.

Tik *mantakatun faragh* zonoje per *fikh maslachat* atsižvelgiant į naujas sąlygas senosios reikšmės gali būti interpretuotos iš naujo.

Su žmonėmis konsultuojamasi – įgyvendinamas *šura* (konsultacijos) principas – taip pat tik *mantakatun faragh* zonoje. Pavyzdžiui, žmonėms leidžiama ginti savo interesus ir balsuoti rinkimuose, bet kandidatus atrenka Sargų Taryba, nes apreiškimas aiškiai nurodė, kokie turi būti vadovo kriterijai. Tad šiuo klausimu su žmonėmis nesikonsultuojama.

Atitinkamai, ir dalis '*adalat* (teisingumo) reikšmių priklauso nuo aplinkybių ir susitarimų (yra *mantakatun faragh* zonoje).

Interesų teisėje ypatingą vietą užima žmogiškas '*akl*, padedantis suprasti, kas yra teisinga elgsena duotomis aplinkybėmis. Keičiamų teisingumo reikšmių sąsajos su aplinkybėmis įtvirtintos dviejuose islamiškuose principuose.

Pirmiausia, teisingumas reiškia „visko buvimą savose vietose“, kai vieta yra aplinkybė teisingumo reikšmei kisti. Sakykime, fabrike viskas turi būti vienoda, kad klientai mokėdami tą pat kainą gautų tokią pat kokybę.

Antra, teisinga, kai „visiems suteikiamos jiems priklausančios teisės“. Tai, kad sporto rungtynės būtų pripažintos teisingomis, nereiškia, kad moterys ir vyrai turi iškelti vienodą svorį. Varžybose reikalavimai nėra vienodi, bet teisingumas egzistuoja.

Dažnai cituojamas vienas pavyzdys iš islamo istorijos, kuomet aplinkybių principas tapo teologų ginčų objektu. Čia matomas ir *mantakatun faragh* zonos identifikavimo klausimas. Kuomet kalifatą valdė teisingasis (*rašyd*, vienas iš keturių *rašydu*) kalyfa Umaras, jis įsakė, kad bendruomenėje didesnė dalis karo grobio turi tekti vyrams, mažesnė – moterims, laisviesiems – daugiau nei vergams, arabams ir musulmonams – daugiau nei likusiesiems. Imamas Ali, priešingai, sakė, kad visiems turi tekti po lygiai. Islamo teisės mokyklos nesutaria: vieni (sunitai salafy) sako, kad abu teisingai skirstė, nes tai – logiškai pagrįsta, kiti

(šy'itai) sako, kad teisybė buvo tik Ali, nes Umaro logika ('akl) kvestionavo Pranašo logiką. Pranašas visiems dalijo po lygiai, tokiu būdu įgyvendindamas islamiško egalitarizmo principą. Tad nelogiška daryti kitaip, nes apreiškimo pažeidimas niekada negali būti logiškas.

Kiekvienu minėtu atveju tai, kas teisinga, turi būti glaudžiausiai susiję su islamišku interesu (*šary'ah*). Kai kuriais atvejais pats Dievas apreiškime nurodė, koks islamiškas interesas vienu ar kitu atveju ginamas. T. y. Dievo įsakymai turi turėti *maslachat* (interesą/tikslą). Pavyzdžiui, Dievas reikalauja, kad žmonės melstųsi, ir kartu nurodo, kad tokio veiksmo *maslachat* yra tai, kad žmogus atsiduria arčiau Dievo. Kitu atveju pats žmogus gali suprasti, koks yra *maslachat*, nes Dievas tik įsakė atlikti veiksmą, bet nenurodė priežasties. Trečiu atveju žmogus turi pats nuspręsti (tai vadinama žinojimo (*andyšeye*) *maslachat*) ar, pavyzdžiui, šaltą dieną gerti karštą gėrimą, ar šaltą.

Tokius sprendimus gali padėti priimti islamo teisininkai pateikdami *fatvą* (teisinę nuomonę). Arba tikintysis gali pats priimti sprendimą ir rizikuoti suklysti, nes jo 'akl nėra profesionalus ir jis pats negeba iki galo suvokti, kas yra teisinga.

Svarbu pastebėti ir tai, kad *fikh maslachat* daugiausia siejasi ne su individu, o su bendruomenės reikmėmis ir sprendimais. Tai taikoma ir pagrindiniams 5 islamiškiems interesams (*maslachat*): gyvybei, tikėjimui, turtui, tęstinumui, intelektui. Kiekvienu atveju bendruomenės interesas turi būti prioritetas. Pavyzdžiui, vieno žmogaus gyvybė mažiau svarbi nei visos bendruomenės ir t. t.

Svarbūs yra šventaisiais vadinami tikslai, susiję su tikėjimo apgynimu (antrasis islamiškas interesas). Vis dėlto kiekvienu atveju egzistuoja tam tikra prioritetų sistema. Pavyzdžiui, bendruomenė galėjo išsaugoti imamo Chuseino gyvybę, bet šiuo atveju turėjo nužudyti į taikias derybas atėjusį kalyfą. Tai nebuvo padaryta, nes kalyfos nužudymas būtų reiškęs politinio chaoso pradžią, kalifato silpninimą ir galimybių jį sužlugdyti suteikimą priešams. Tad nužudymas nebūtų teisingas ar naudingas religijos ateičiai net ir atliekamas tikėjimo vardan. Lygiai

dėl tokių pat priežasčių imamas Ali davė *beyat* (priesaiką) kalyfoms Umarui ir Usmanui, nors jie buvo neteisėti vadovai (anot šy'itų).

Antras pavyzdys – šy'izmo skleidimas. Šy'itams reikėtų skleisti teisingą šy'izmo žinią, bet 80 proc. tikinčiųjų yra sunitai, todėl *da'va* reikėtų pykimąsi su visais ir musulmonų bendruomenės skaldymą. Taigi Irano vadovai renkasi bendraisلاميškus dalykus.

Kiekvienu atveju pakankamai painu, kuris islamiškas interesas (jei prioritetai nėra nurodyti *šary'ah*) bus ginamas pirmiausia.

Įdomu tai, kad dalis islamo ramsčių dėl islamo interesų gali būti **suspenduoti** (pirmosios dalies pirmajame skyriuje jau buvo minėta, kad tai netaikoma pirminiams islamo principams ir teisingumui). Išimties situacijoje, pavyzdžiui, konflikto su Saudo Arabija metu, aukščiausiasis lyderis Khumayni buvo atšaukęs *chadžą* (piligriminę kelionę į Meką), kuri yra viena iš pagrindinių islamo prievolių, islamo ramstis (*furu-e din*).

Akivaizdu, kad islamiška tradicija pati siūlo kai kurių teisingumo reikšmių kitimo galimybę priklausomai nuo to, kaip susideda aplinkybės ir kiti veiksniai, laiko ir vietos reikalavimų, poreikių, esant reikalui apginti islamiškus interesus ir t. t. Vis dėlto visos naujos teisinės, socialinės ar politinės nuostatos taip pat turi būti islamiškos, todėl vargiai gali būti kardinaliai priešingos.

2) *Idžtihadas*.

Tam, kad į laiko ir vietos reikalavimus būtų reaguojama atsižvelgiant į islamiškus interesus, apreiškimo interpretacija yra susieta su sudėtingu teisiniu procesu.

Etimologiškai sąvoka *idžtihadas* kildinama iš arabiško trijų priebalsių žodžio *dž(a)h(a)d(a)*, reiškiančio pastangas. Teisinėje tradicijoje *idžtihadas* reiškia pastangą remiantis teologinėmis žiniomis, apreiškėtų tekstų bei teisinės teorijos ir kitų teisės principų (*usūl-e fikh*) ekspertiniu išmanymu ir savo logikos (*'akl*) galimybėmis iš *šary'ah* išvesti teisinę nuostatą, įsakymą, sprendimą ar įstatymą.

Khumayni bendražygio ayatulah Mutahari teigimu, *idžtihadi* atlikti turi būti pajungta *mudžtahido* teisingumas, dievobaimingumas, pamaldumas, atvejų, kurių metu šy'itų *mudžtahidai* pasiekė *idžma* (konsensusą), išmanymas ir administracinių dalykų žinojimas.¹³¹ Ankstyvojoje tradicijoje tam, kad galėtų užsiimti Ķurano ir Sunos egzegeze, *mudžtahidas* turėjo išmanyti ir lingvistikos, retorikos, biografijos bei logikos mokslus.

Idžtihadas yra pastanga sujungti apreikštą tekstą, Dievo tikslus (*šary'ah*) su detalio savarankiška (substantyvia) įstatymo struktūra.¹³²

Šy'itinė tradicija, be to, kad tik šy'izme ir dviejose iš keturių pagrindinių sunitų mokyklų yra naudojamas *idžtihadas*, yra ypatinga tuo, kad prioritetiniu šaltiniu *idžtihadi* atlikti laiko dialektinį mąstymą (logiką, '*akl*').¹³³ Sakykime, *šafi* mokykloje (viena iš dviejų sunitinių, *idžtihadą* pripažįstančių mokyklų) *idžtihadu* metu prioretizuojamas *kyas* (analogijos) principas, kuris susiaurina išgaunamų reikšmių lauką ir atima lankstumą. Todėl šy'itinė tradicija pasižymi dideliu interpretaciniu lankstumu.

Įvertinti lankstumą, kurį suteikia *idžtihadas*, atliekamas remiantis '*akl*' (logika), galima iš al-Šaryf al-Murtada komentarų. Jis kritikuoja *mu'tazilah* racionalistinės teologinės mokyklos pasaulėžiūrą, kuria pasižymi šy'itai: jie tiki, kad po Laiko imamo Mahdi pasitraukimo tolimesnis apreiškimo pažinimas gali būti vykdomas tik per '*akl*' – nepriklausomą racionalų (loginį) pažinimą. Al-

¹³¹ Ayatullah Murtadha Mutahhari, *The Principle of Ijtihad in Islam*. <http://www.al-islam.org/al-serat/vol-10-no-1/principle-ijtihad-islam-ayatullah-murtadha-mutahhari>, žiūrėta 2015 12 05.

¹³² Norman Calder, „Doubt and Prerogative: The Emergence of an Imāmī Shī'ī Theory of Ijtihād“. *Studia Islamica* 70, 1989, 57–78, 58.

¹³³ Khumayni priklauso šy'itų dvylikininkų islamo tradicijai, kuri kaip islamo šaltinius (be pirminių šaltinių Ķurano ir Sunos, t.y. šventraščių) prioretizuoja *idžtihadą* (žr. 71 nuorodą). Norint paaiškinti *idžtihadu* poveikį šy'itinės minties lankstumui ir jo skirtingumui nuo sunitinių tradicijų, reikia trumpai apžvelgti teisinės tradicijos evoliucijos kontekstus: XII a. sunitiniame islame al-Ghazzali, Ibn Taymiah uždraudė *idžtihadą* (tai nebuvo visiškai nauja tendencija, nes *ašari* teologinė mokykla jau tuomet vengė *idžtihadu*, o XV a. vadinamas laiku, kuomet *idžtihadu* vartai užsidaro. Alternatyvus siūlymas buvo vietoj *idžtihadu* teisėje taikyti analogijos (*kyas*) principą. Tai reiškė, kad į naujus sociopolitinio gyvenimo klausimus galima atsakyti tik randant analogiją Ķurane ir Sunoj (kai kurios šių teisinių mokyklų taip pat remiasi *idžma*, t.y. konsultacija tarp islamo teisės ekspertų). Tokiu būdu religija turėjo tapti švari nuo neislamiškų implikacijų. Šy'itinė tradicija būtent per '*akl*' (intelektą) ir *idžtihadą* glaudžiai susisiejo su graikų filosofija. Šy'itinė tradicija yra lanksti. Tiek Khumayni, kiek kiti Irano politikos filosofai aiškiai pabrėžia, kad laikosi islamo principų, bet *idžtihadas* jiems leidžia įterpti naujas ir keisti senas idėjas.

Murtada sako: „(...) jie [šy’itai, naudodami ‘*akl*’] nekuria žinojimo (*‘ilm*), priešingai, jie kreipiasi į mus su skirtingomis, viena kitai prieštaraujančiomis taisyklėmis“¹³⁴. Tad šy’itų *idžtihadas* buvo pavadintas kuriančiu tik nevertingas nuomones (*zann*).

Be laiko ir vietos principo bei islamiškų interesų (*maslachat*), dar vienas aspektas, galintis paskatinti teisingumo reikšmių pokytį, – tai žmogiškasis *mudžtahido* ar valstybės vadovo *vali-e fakyh* faktorius. Šiuo metu aukščiausiojo lyderio postą užima Ali Khamene’i, tad svarbus ir jo indėlis į teisingumo sampratą. Natūralu, kad ir po Khumayni mirties apreiškimas turi būti toliau peržiūrimas.

Formalus skirtumas tarp Ruhula Khumayni ir Ali Khamene’i teisingumo sampratos gali būti toks, kokį leidžia daryti *mardža-e taklyd* statusas ir teisinio sprendimo priėmimo procedūra.

Khumayni inicijavo daug pokyčių šy’izme ir pats keitė savo požiūrį keičiantis aplinkybėms.

Pirmiausia, šy’itų teologai ilgą laiką rėmėsi *mažumos chadysu* ir abejingai žiūrėjo į *zulm* (priespaudą). Khumayni visiškai pakeitė mąstymo ir veikimo kryptį sakydamas, kad šy’itai nebegali remtis *mažumos chadysu*, nes jie Irane nėra mažuma, o dauguma, atsakinga už teisingumo vykdymą.

Antra, šy’itų imamai (išskyrus Ali) neturėjo politinės valdžios,¹³⁵ nes taip susiklostė to meto (nuo VII a. iki IX a.) aplinkybės, bet Khumayni atgaivino šy’itų

¹³⁴ Mutahhari, 59.

¹³⁵ Šy’itinė teologinė mintis iki XVI a. niekada nesusidūrė su praktinės politikos reikalavimais, visi svarstymai apie politinę teoriją buvo abstraktūs. Dėl politinio persekiojimo ir mažumos statuso khalifate šy’itai nuo VII a. neturėjo galimybių sukurti savo valstybės ar net turėti politinę savivaldą. Imamų ir jiems paklūstančių atstovų tinklas khalifato teritorijoje buvo labiau skirtas sielovadai ir buitinio lygmens konsultacijoms. Tad nors politinė teorija ir buvo kuriama tęsiant normatyvinę imamų tradiciją, Khumayni turėjo pasirinkti principines pozicijas, kad galėtų išspręsti problemas, su kuriomis susidūrė Irano vyriausybė. Sakykime, aukščiausiasis suverenas yra Dievas, bet tai – teologinė koncepcija, kuri turi būti perkelta į politinę valstybės teoriją, be to, praktiškai suderinta su institucine sąranga ir politiniais procesais. Tad Dievo suverenumą Khumayni politinėje teorijoje savaip susiejo su juridine tvarka ir procesais. Kritikų pastebėjimu (pavyzdžiui, Vali Nasr), Khumayni sukūrė neošy’izmą.

politiškumo tradiciją (Ali tradicijos tąsą) argumentuodamas, kad istorinės aplinkybės neleido teisingumui įsigalėti anksčiau.

Khumayni ne kartą demonstravo taktinius gebėjimus¹³⁶ bei šy'izmo lankstumą ir vidaus politikoje keisdamas savo pirmines nuostatas.

Khumayni itin stipriai priešinosi šaho iniciatyvai didinti moterų emancipaciją, nemanė, kad joms turėtų būti suteikta rinkimų teisė,¹³⁷ tačiau tapęs pirmiausia Revoliucijos lyderiu, vėliau – Irano vadovu, drąsino moteris dalyvauti Revoliucijoje ir balsuoti už jo siūlomą valstybės modelį (Islamo Respubliką). Tokių pavyzdžių yra ir daugiau: Khumayni žadėjo, kad *ulamos* nariai tik laikinai užims valstybės postus tam, kad vėliau juos perduotų visuomenei, bet *ulamos* įtraukimas į valstybės institucinį aparatą vis stiprėjo. Khumayni prisiekė, kad karas su Iraku nesibaigs tol, kol Irakas nebus nugalėtas, bet staiga priėmė sprendimą sudaryti taikos sutartį. Savo nuomonės svyravimus jis paaiškino lakoniškai: „(...) tai, kad aš ką nors esu pasakęs, neįpareigoja manęs likti prie tų žodžių.“

Pirmaisiais Irano gyvavimo metais, kai Ekspertų Asamblėja pažeidė konstitucinį įstatymą, grupė Parlamento narių parašė bendrą laišką Khumayni ir užginčijo Tarybos sprendimą. Atsakydamas Khumayni parašė:

*Jūsų pastebėjimas yra teisingas. Aš tikiuosi, kad susikurs aplinka, kurioje visi galės elgtis pagal Konstituciją. Tai, kas nutiko per pastaruosius kelerius metus, yra susiję su karo meto situacija. Islamo interesai ir sistema pareikalavo, kad mes neatidėliodami susitvarkytumėm su situacija.*¹³⁸

Iš pasikeitimo laiškais tarp Khumayni ir parlamentarų grupės galima suprasti, kad Konstitucija buvo pažeista islamo intereso vardan ir teisingumas suspenduotas.

¹³⁶ Daniel Pipes, *The Rushdie Affair: The Novel, the Ayatollah, and the West*. Transaction Publishers, 1990.

¹³⁷ Sahyfe-ye Nur, 1:101.

¹³⁸ Sahyfe-ye Imam, 21:57.

Khumayni savo raštuose atkreipė dėmesį į tai, kad Irano pagrindinė problema yra išlikimas ir, jo supratimu, tai buvo islamiškas interesas, nes Iraną jis matė kaip islamo tvirtovę. Jis suprato, kad Irano režimas yra nepriimtinas aplinkiniam pasauliui. Kitos valstybės, anot jo, su tokiomis problemomis nesusiduria. Tokio teisingumo, koks turėtų būti įgyvendinimas pagal Dievo valią, vykdymas, anot Khumayni, yra pavojinga užduotis Iranui, kurios nevalia atsisakyti.¹³⁹

Kaip buvo minėta, tikintieji privalo sekti *mardža-e taklyd idžtihadu*, tuo labiau, kad kalbame apie *vali-e fak'yh* institutą ir jo sekimą. Jį privalo sekti ir kiti *mardža-e taklyd*. Vis dėlto jam mirus toks įpareigojimas nebegalioja, nes jo apreiškimo interpretacija lieka buvusiam laikui ir vietai, nebeatitinkanti naujo laiko reikmių ir *maslachat*.

Tačiau svarbu prisiminti, kad Khumayni buvo ne tiesiog vienas iš *mudžtahidų*. Jo autoritetas tarp kitų buvo išskirtinis. Irane jis iki šiol vadinamas imamu. Tad jo *idžtihadas* yra ideologizuotas. Nors teologai tokį nuostatų sustabarėjimą linkę smerkti, o religijos požiūriu nuostatų peržiūrėjimas būtų legitimus, bet arši Khumayni nuostatų revizija valstybėje gali būti laikoma nelegitimia susiformavusios ideologijos požiūriu.

Tad, nors dabartinis aukščiausiasis lyderis kaip *mardža-e taklyd* turi visišką teisę keisti tas teisingumo reikšmes, kurios patenka į *mantaketun faragh* zoną, jam reikia įvertinti ne tik laiko ir vietos bei islamiškų interesų, bet ir khumaynistinės ideologijos reikalavimus. Ali Khamene'i nei religinis, nei politinis autoritetas nėra toks didelis, koks buvo Khumayni. Net, jei jis įveiktų šį barjerą, reikia prisiminti, kad teisingumo principo statusas nekvestionuojamas, o sąvokos reikšmės – pakankamai stabilios: didžioji jų dalis kisti negali, o kitos dalies kitimą stipriai apriboja teisinio proceso reikalavimai. Todėl nors kitimo prielaida ir egzistuoja, ji nedidelė. Taip pat daugelis teisingumo reikšmių susietos su Irano Konstitucija ir

¹³⁹ Sahyfe-ye Imam, 22:81.

jų keitimas reikalauja palankios viešosios nuomonės referendume, tad norint kvestionuoti Khumayni nuostatas ir visiškai išnaudoti šy'izmo lankstumą reikėtų stiprios politinės valios.

4. Irano užsienio politika: įtampos tarp khumaynistinės revoliucinės ir postkhumaynistinės konstitucinės politikos

Khumayni propaguota nuostata įgyvendinti teisingumą pasaulyje – ne mažiau konfliktų galintis sukelti užsienio politikos tikslas nei tikslas užvaldyti pasaulį. Anot Teherano universiteto profesoriaus Davudas Feirahi, 1979 m. susikūrusio Irano vadovybė buvo nepatyrusi ir nusiteikusi ideologiškai, tad iš pradžių neįžvelgė daugelio pavojų, galinčių kilti ėmus įgyvendinti ideologines nuostatas: „neilgai trukus, dar valdant Khumayni, bet ypač – po jo mirties, mes supratome, kad negalime pyktis su visais.“¹⁴⁰ Tokią pat mintį yra išsakęs ir Irano reformistinių pažiūrų prezidentas Muchammadas Khatami, sakydamas: „(...) mes supratome, kad neprivalome pakeisti pasaulio.“¹⁴¹ Vis dėlto ne visi Irano politikai ir *ulama* perėjo prie tokio naujo sąmoningumo.

Irano globalaus teisingumo politika yra nepriimtina ir skatina konfliktus su kitomis valstybėmis ne vien dėl specifinių nuostatų ir apibrėžimų, kas yra teisinga, bet ir dėl to, kaip ši teisingumo politika yra įgyvendinama.

Teisingumas tarp valstybių dažniausiai apibrėžiamas tik per teisinį teisingumą. Taip pat jis gali būti padiktuotas dominuojančios valstybių grupės, gali būti tiesiog susitarimas tarp dviejų valstybių ar jų grupės. Visais atvejais pagrindiniai valstybių susitarimo tikslai yra teisingumas ir taika,¹⁴² ar bent jau stengiamasi, kad tikslai jų nepažeistų. Esant karo padėčiai, teisingumas gali būti

¹⁴⁰ Interviu su Teherano Universiteto Teisės ir Politikos mokslų fakulteto profesoriumi dr. Davudu Feirahi, 2014 02 08.

¹⁴¹ *Sharif News*, 2005 10 30.

¹⁴² Khadduri, 161.

įgyvendintas tik dalinai. Dėl šios priežasties taika, kuri gali grąžinti teisingumą, buvo ir yra laikomas pagrindiniu valstybių tikslu.

Paradoksalu, kad teisingumo ir teisingų santykių siekimas nebūtinai veda į taiką. Priešingai, tai visuomet sukelia politines įtampas ir net gali išprovokuoti konfliktus, ypač tada, kai teisingumo samprata peržengia teisinių susitarimų ribas ir turi moralinių implikacijų.

Iranui išlaikyti taikų santykį su kitomis valstybėmis ypač sunku, nes Khumayni politikos teorijoje teisingumo įgyvendinimas susietas ne vien su susitarimais (sutartu teisiniu teisingumu), bet ir su teisingumo primetimu, netgi tada, kai kita valstybė ar valstybės – teisingumo adresatas – nelaiko to elgesio teisingu (nesusitartas teisingumas) ir jo neprašo. Toks elgesio pobūdis trukdo taikiai koegzistuoti su užsienio valstybėmis. Šiuo atveju svarbu tai, kad Irano nuostatos tarptautiniuose santykiuose yra įgyvendinamos vienašališku sprendimu.

Neigiamą poveikį Irano ir kitų valstybių santykiams turi ir tai, kad Khumayni kitokios vertybių sistemos nepriėmė kaip atstovaujančios teisingumą ir savo nuostatas matė kaip universalias bei pabrėžė būtinybę jas įgyvendinti.

Esant tokiam komplikuotam ir konfliktiškam Irano santykiui su regiono ir Vakarų valstybėmis, galima būtų tikėtis, kad iškils tokios politinės jėgos, kurių programoje būtų daugiau pragmatine, tad ir mažiau khumaynistine ideologija besiremianti politika. Vis tik Irano užsienio politikoje tokio lūžio nebūta.

Irano akademikas Saidas Amiras Ardžomandas, knygos *After Khumayni* autorius, 1983-uosius vadina Khumayni siekiu „išversti“ savo charizmą į ilgalaikes institucijas pradžios data. Revoliucijos procesas turėjo būti pakeistas postrevoliucinio laikotarpio konstitucine politika. Konstitucinė politika, savo ruožtu, yra kova dėl to, kad įsigalėtų sociopolitinė tvarka, kurioje dalyvauja skirtingų principų besilaikančios ir skirtingus idėjinius bei materialius interesus turinčios grupės ir organizacijos. Procesas sudėtingas dar ir todėl, kad daugelis

grupių neturėjo patirties „verčiant“ savo revoliucines nuostatas į institucinę tvarką.¹⁴³

Khumayni reikėjo tradicinę šy'itų jurisprudenciją ir teologiją transformuoti į teokratinės valstybės principus.

Saido Amiro Ardžomando teigimu, šis laikotarpis (nuo 1983 m.) buvo naujas, akademinėje literatūroje vadinamas postrevoliuciniu, bet negalima teigti, kad Revoliucija Irane pasibaigė.¹⁴⁴

Revoliucijos tęstinumo idėja minima Irano Konstitucijoje. Sakoma, kad Islamo Revoliucija turi tęstis kiekvieną dieną. Khumayni tikėjo, kad nuolatinis atsinaujinimo, grįžimo prie islamo procesas neturi baigtis. Šiuo atveju sunku pasakyti, kaip jis įsivaizdavo revoliucinių ir konstitucinių principų suderinimą. Bet net ir atsitraukus nuo Khumayni valios ir vilčių, galima sakyti, kad postrevoliucinis laikotarpis negali pakeisti revoliucinio tol, kol revoliucijos procesas yra idealizuojamas ir suprantamas kaip tikslas.

Vadinamasis postkhumaynistinis laikotarpis Irane prasidėjo 1989 m., po Khumayni mirties.

Anot Oliver Roy, kai islamizmo revoliucinė dvasia silpsta, prieinama kryžkelė, kurioje reikia rinktis: arba siekti politinės normalizacijos neišeinant už nacionalinės valstybės ribų, arba toliau eiti neofundamentalizmo linkme, t.y. link tekstualistinio, konservatyvaus islamo, kuris atmeta nacionalinę dimensiją dėl islamiškos *umat*, universalistinės musulmonų bendruomenės, paremtos *š'ariah*.¹⁴⁵ Postkhumaynistinį laikotarpį Irane galima vadinti politinės normalizacijos periodu.

Roy teigimu, revoliucinį laikotarpį visuomet keičia antrasis postislamizmo etapas.¹⁴⁶ Tai nereiškia, kad kuriasi sekuliari visuomenė, tai daugiau autonomijos

¹⁴³ Said Amir Arjomand, „Constitutions and the Struggle for Political Order: a Study in the Modernization of Political Traditions“, *European Journal of Sociology* 33(4), 39–82, 39–40.

¹⁴⁴ Said Amir Arjomand, *After Khumayni: Iran Under His Successors*. Oxford: Oxford University Press, 2009, 5.

¹⁴⁵ Roy, 1.

¹⁴⁶ Roy, 4.

gražinimas politikai, nacionalinių interesų logikai. Jo tvirtinimu, netgi Irane religijos statusą nustato politikai. Roy tvirtina, kad antrojo aukščiausiojo lyderio politinis statusas yra tvirtesnis nei religinis, tad religija yra palengva politizuojama.

Literatūroje dažniausiai išskiriami trys naujojo periodo praktinės politikos laikotarpiai: prezidento Akbaro Hašemi-Rafsandžani (1989–1997), Muchammado Khatami (1997–2005) ir Mahmudo Ahmadi-Nedžad (2005–2013). Pirmųjų dviejų prezidentų politinės nuostatos yra laikomos konkurencinėmis khumaynistinei ideologijai. Rafsandžani yra vadinamas pragmatiku, Khatami reformistu. Ahmadi-Nedžadas, priešingai, tęsia khumaynistinę kryptį.

Ardžomando teigimu, pirmoji Irano raidos tendencija – perėjimas nuo radikalizmo į pragmatizmą, antrasis etapas – tai pragmatinių pažiūrų keitimas reformistinėmis.

Abu prezidentai siekė reformų ir stiprinti Irano ekonominę bei politinę situaciją. Jų tikslas buvo tęsti revoliucinių galios struktūrų centralizaciją ir pajungti jas valstybės raidai. Khatami politika pasižymėjo išskirtinėmis pastangomis sukurti gerus santykius su užsienio valstybėmis. Tad daugelis revoliucinių ir mesianistinių idėjų buvo ignoruojamos.

Susidaręs paradoksas buvo tas, kad revoliucija turėjo sunaikinti visų pasaulio nacionalinių valstybių egzistavimą kaip fenomeną, o abu pirmieji prezidentai – priešingai – išnaudojo revoliuciją Irano valstybei stiprinti ir centralizuoti. Buvo stiprinamos civilinės institucijos, taip pat – prezidento institucija. Khatami, siekdamas *ulamos* palankumo, studijavo Khumayni logiką, taktinius ėjimus, kad galėtų remdamasis Khumayni paveldu pasiekti priešingų rezultatų – nutolti nuo teokratijos ir priartėti prie demokratijos.¹⁴⁷

Viena iš tokių procesą sustabdžiusių postrevoliucinių pasekmių buvo ekonominio elito iškilimas bei militaristinių, pusiau nepriklausomų grupių,

¹⁴⁷ Daniel Brumberg, *Reinventing Khomeini: The Struggle for Reform in Iran*. University of Chicago Press, 2001, ix

turinčių ryšių su užsienio grupuotėmis ir vyriausybėmis, formavimasis (jas sudarė Revoliucijos Sargų ir Priespaudoje gyvenančių mobilizacijos organizacijos (persų k. *Sazman-e Basidž-e Mostaz'afin/ Basidž*) nariai, vedę karinius mokymus Libane, Sirijoje, susiję su šy'itų pasipriešinimo judėjimais Persų įlankos šalyse).¹⁴⁸ Jie nepritarė pragmatiškai Irano politikos kryptims.

Ardžomandas radikalus / konservatorius ir pragmatikus / reformistus skiria pagal du kriterijus: pirma, kiek jiems svarbi revoliucinė ideologija ir kiek jie atsidavę revoliucijos kankinių idealams ir, antra, ar pateisina prievartą ginant revoliucinius idealus.

Radikalai ilgainiui lieka prie dviejų paminėtų nuostatų ir tampa konservatoriais, o kai kurie radikalai pakeičia savo nuostatas ir nebepateisina smurto – jie tampa pragmatikais ir reformistais.¹⁴⁹

Geriausias pastarosios transformacijos pavyzdys – nuosaikaus 2009 m. prezidento rinkimų kandidato Mir-Hosseinas Musavi (Žaliosios Revoliucijos dalyvių nuomone, jis turėjo laimėti rinkimus) atstovo komentaras. Rinkimų akcijos metu jo atstovas, paklaustas, kodėl šis, būdamas ministras pirmininkas, devintajame dešimtmety leidęs žudyti nekaltus žmones, atsakė: „Revoliucijos pradžioje mes visi buvome kaip Ahmed-Nedžad, bet vėliau pakeitėme savo kelią“.¹⁵⁰

Vis dėlto akademikų darbuose, kurie buvo paminėti disertacijos įvado literatūros apžvalgoje, dažnai skatinama gilintis į khumaynistinę ideologiją, o ne į konkurencines pragmatikų idėjas. Ervand Abrahambianas pastebi, kad Khumayni pradėjo ir įtvirtino stiprią pliuralizmo atmetimo tradiciją. Anot jo, „tie, kas galvojo kitaip nei Khumayni, buvo matomi kaip vienos ar kitos užsienio šalies-agentės konspiracinio plano dalyviai. Tad konkurencija prilyginama išdavystei. Khumayni

¹⁴⁸ Arjomand (2009), 7–8.

¹⁴⁹ Arjomand (2009), 9–10.

¹⁵⁰ Arjomand (2009), 10.

žodžiais, niekas neina į kompromisus ir nesidera su šnipais ir išdavikais; juos užrakina arba nušauna. Tokia vadovo pozicija buvo nepalanki pliuralizmui Irane.

Nuomonių skirtumai institucijose buvo nepriimtini; net ir po Khumayni mirties politikams nesunkiai pavykdavo pašalinti disidentus apkaltinus juos esant užsienio agentais.¹⁵¹ Abrahamiano įsitikinimu, toks mąstymas yra „paranojiškas“ Irano ideologijos stilius, kuris tebėra gajus.

Nuo Khumayni mirties iki 2005 m. buvo tolstama nuo Khumayni idealo. Tai kėlė vis didesnę *ulamos* ir religingos visuomenės nepasitenkinimą, tad 2004 m. parlamento (*madžles*) rinkimuose daugumą vietų laimėjo konservatoriai, o jų atstovas Ahmedi-Nedžadas 2005 m. laimėjo Prezidento rinkimus.

Irano politikos istorija pasižymi švytuoklės principu. 2005-ųjų grįžimą nuo pragmatinės politikos prie revoliucinė ideologijos Ardžomandas pavadino atvirkštine evoliucija. Tiesa, daugelis radikalų (konservatorių) niekada nekeitė nuostatų ir liko radikalų stovykloje.¹⁵² Taip galima apibūdinti Ahmedi-Nedžadą.

Ahmedi-Nedžadas atėjo į valdžią neabejotinai su aukščiausiojo lyderio Ali Khamene’i pagalba. Jau buvo minėta, kad kandidatus tiek į Prezidento, tiek į *madžles* rinkimus atrenka Sargų Taryba. 2004 ir 2005 m. daugelio nuosaikių kandidatų kandidatūros buvo atmestos. Taip pat pakartotinai 2009 m. Prezidento rinkimuose reikalavimai kandidatų pažiūroms taip pat buvo labai griežti.

Ahmedi-Nedžadas grįžo prie Khumayni idealų – pradinio sąmoningumo, kad vyriausybės ir naujojo aukščiausiojo lyderio politinis legitimumas turėtų remtis Khumayni politikos tąsa.

Reformisto prezidento Khatami tarpcivilizacinio dialogo politika, turėjusi Iraną įjungti į tarptautinę bendruomenę, paskatinti regioninę ir globalų bendradarbiavimą bei normalizuoti Irano vidaus ir užsienio politiką, buvo pakeista naujojo prezidento pradėta konflikto politika.

¹⁵¹ Abrahamian, 1993, 130, 131

¹⁵² Arjomand, 2009, 9.

Ahmedi-Nedžadadas pasižymėjo įtariu protu, apokaliptine ideologija ir grįžo prie teisingumo motyvo – tai itin jautėsi jo kalbose JT. Nors Ahmedi-Nedžado ir aukščiausiojo lyderio pozicijos nėra identiškos, antrosios prezidento kadencijos metu jie netgi užėmė priešiškas pozicijas, tačiau jų abiejų politikos kursas buvo panašus į Khumayni.

Įdomu tai, kad prie teisingumo atstatymo musulmonų bendruomenėje ir pasaulyje idėjos Ahmedi-Nedžadadas priėjo ne tiesiogiai per Khumayni, o per mahdistinę ideologiją.

Khumayni dažnai užsimindavo apie Mahdi: remiantis „Pasdare Islam“ (kas mėnesį leidžiama Islamo Skleidimo Organizacijos publikacija), „Khumayni pats tvirtino, kad „Mahdi pripildys pasaulį teisingumo“ ir kad „visos institucijos šalyje ir jų pasaulinės projekcijos turi būti pasiruošusios pasitikti Mahdi jam grįžus“.¹⁵³ Khumayni mahdizmo idėją įtraukė į sudėtingą valdymo sistemą. Sakykim, po 1980 m. gegužės mėn. pirmųjų *madžles* rinkimų, liepė parlamentarams prisiekti „Laiko valdovui [Mahdi] – lai Dievas pagreitina jo sugrįžimą“¹⁵⁴.

Ahmedi-Nedžado retorikoje Mahdi vardas tapo ne atraminiu, o centriniu elementu.

2005 m. Ahmedi-Nedžadadas surengė pirmąją mahdizmo doktrinos konferenciją Teherane. Mahdizmas buvo pristatomas kaip ideologija, kuria remiantis visame pasaulyje galima pasiekti taiką ir vieningumą tarp religijų. Įvadinėje kalboje Ahmedi-Nedžadadas pabrėžė, kad „Islamo Respublika ir *vilayat-e fakyh* sistema neturi kitos misijos išskyrus pasaulio vyriausybės steigimą, nes imamas Mahdi valdo visą visatą.“ 2006 m. konferencijoje jis pakartojo savo mintį šiek tiek kitokiais žodžiais: „Mahdavi percepcija [mahdizmas] yra tobulas metodas pasauliui administruoti ir nukreipti teisinga linkme.“ Kiti konferencijos

¹⁵³ *Pasdare Islam*, 1981 10 12.

¹⁵⁴ "Declaration of the Islamic Republic by Imam Khumayni" ir "Imam Khumayni's Message on the Occasion of the Inauguration of the Majlis," *The Dawn of the Islamic Revolution*. Tehran: The Ministry of Islamic Guidance, 1979-04-01, 1980-05-28.

pranešėjai apibūdino mahdizmą kaip „Islamo Respublikos strategiją“, „išsamų planą ir strateginę politiką“, „politinį režimą ir pasaulėžiūrą“.

Konferencijos pagrindinė idėja yra skelbti priminimą, kad be to, jog Mahdi atėjimas yra savaime aiškus, jį gali pagreitinti žmonių iniciatyva. Pranešėjai kalbėjo, kad Iranas turi susieti savo vidaus ir užsienio politiką su teisingumu ir tapti *Umm al-K(Q)ura* (motininiu kaimu), pavyzdine (vietoj Mekos, kuri buvo taip vadinama) valstybe, islamo centru pasaulyje. Ahmedi-Nedžado teigimu: „Vienintelė žmonijos išgyvenimo galimybė – tai atsisukti į mahdizmą.“¹⁵⁵

Ahmedi-Nedžadas valdymo moto pasirinko šūkį: „Iš teisingumo išaugusi vyriausybė“. Jo šalininkai pakartotinai deklaravo tikslus atsieti Islamo vyriausybę nuo bet kokių demokratinių principų (išskyrus tuos, kurie yra islamiški) ir politinėse programose vengti tokių modernių vakarietiško koncepcijų kaip žmogaus teisės ir lyčių lygybė. Buvo ne kartą pabrėžiama, kad pagrindiniai tikslai yra sunaikinti Izraelio vyriausybę, sunaikinti liberalias demokratijas pasaulyje, vakarietišką kapitalistinę sistemą bei sumenkinti JAV galią, kuri laikoma viena didžiausių grėsmių Islamo Respublikos išlikimui, savo tikslų įgyvendinimui ir ypač – pasaulio vyriausybės sukūrimui.¹⁵⁶

Ahmedi-Nedžadas daug dėmesio skyrė teisingumui, kaip lygybės principui, įgyvendinti. Dėl šios priežasties (be visų kitų) jis laikomas Khumayni politikos sekėju. Jis siekė pagerinti prasčiausiai gyvenančio visuomenės sluoksnio padėtį (t.y. įgyvendinti ne tik galimybių lygybės, bet ir lygybės, kaip rezultatų lygybės, teisingumą).

2005 m. Ahmedi-Nedžadas nusprendė privatizuoti valstybines įmones ir jų akcijas leisti išsipirkti neturtingoms šeimoms. Pavadinęs jas „teisingumo“ akcijomis, Ahmedi-Nedžadas leido jas išpirkti už 50 proc. jų rinkos vertės, kainą sumokant per 10-ies metų laikotarpį. Pirmenybė įsigyti šias akcijas teko Imamo

¹⁵⁵ Mohebat Ahdiyyih, „Ahmadinejad and the Mahdi.” *Middle East Quarterly* (ruduo), 2008, 27-36.

¹⁵⁶ Mehr, 2005 10 26; 2006 05 09; „Text of Iranian President Ahmadinejad’s Letter to President George W. Bush”, *Islamic Republic News Agency* (IRNA), 2006 05 09.

Khumayni vardo labdaros Paguodos Komiteto globojamoms šeimoms, Valstybės Gerovės organizacijoms ir bedarbiams karo veteranams. Antrieji „teisingumo“ akcijas galėjo įsigyti kaimo vietovių gyventojai ir genčių nariai. 2006 m. vyriausybės ataskaitoje sakoma, kad 4,6 mln. žemas įplaukas turinčių Irano piliečių gavo „teisingumo“ akcijų, kurių bendra vertė – 2,5 mlrd. JAV dolerių, t.y. kiekvienas paramos gavėjas gavo 550 JAV dolerių akcijomis. Kiekvienais metais gaunančiųjų „teisingumo“ akcijas daugėjo, tad 2009 m. tokios pat vertės akcijų buvo gavę 40 mln. žmonių. Tokio masto privatizacijai nebuvo pasiruošta, tad ją griežtai kritikavo leiboristai ir stambieji verslininkai kaip žlugdančią Irano industrinį sektorių ir ekonomiką. Būta ir daugiau iniciatyvų teisingumo vardan, pavyzdžiui, gerinamos darbininkų gyvenimo sąlygos, atitraukiama parama iš pramonės sektoriaus ir skiriama ūkininkams.¹⁵⁷

Visi šie išvardyti politiniai sprendimai buvo motyvuojami tuo, kad taip ruošiamasi Mahdi atėjimui (tiesiami keliai, gerinama miesto infrastruktūra ir kt.). Tuo pačiu Ahmedi-Nedžadas kalbėjo ir apie galimus trukdžius Mahdi sugrįžus.

Jo įsitikinimu, didžiausi Mahdi priešininkai jam grįžus bus *ulama*. Ahmedi-Nedžadas rėmėsi vieno islamo teisininko komentaru: „(...) tos dienos religiniai lyderiai bus patys žiauriausi religiniai lyderiai, matyti šioje padangėje, iš jų kils maištas ir nesantaika, prieš juos tai ir atsisuks.“¹⁵⁸ Dar viena pranašystė apibūdina *ulamą* kaip „atsimetusius nuo tikėjimo“ ir kalba apie didžias Mahdi kančias, patiriamas dėl islamo mokovų kaltės.¹⁵⁹

Remdamasis šiomis tradicijomis vienas Ahmedi-Nedžado patarėjų tvirtino, kad Mahdi išžudys islamo mokovus, kurie prieš jį sukils. Ahmedi-Nedžadas prieš galimai maištausiančius *ulama* narius (ypač pragmatikus ir reformistus) buvo

¹⁵⁷ Iran Foreign Policy & Government Guide, 245–246. <http://goo.gl/1R4oN9>, žiūrėta 2014 08 21.

¹⁵⁸ Momen, 168.

¹⁵⁹ Momen, 167.

nusiteikęs pakankamai rimtai,¹⁶⁰ dėl to kritikuojamas už bandymus susidoroti su *ulama* bei sustiprinti konservatyvaus elito pozicijas.¹⁶¹

Ahmedi-Nedžadą globojo įtakingas mahdistinių pažiūrų ayatulah Mohammadas Takī Mesbah Yazdi, taip pat prezidentą rėmė konservatyvių mahdistinių pažiūrų elitas.

Ayatulah Mesbah-Yazdi vaidmuo Irane augo Ahmedi-Nedžado valdymo laikotarpiu, o šiuo metu jis turi įtakos Ķumo seminarijose (ypač Chaķani (angl. Hakkani) seminarijoje, kuri rengia valstybės funkcionierius) bei Irano politikoje (jis yra Ekspertų asamblėjos narys, turi įtakos Islamo Sargų Pajėgoms, saugumui, vadovauja Imam Khumayni institutui). Yra manančiųjų, kad jis vadovauja slaptam Andžomane chodžatieh judėjimui.¹⁶²

Yazdi remia jėgos panaudojimą, jei to reikia islamiškiems interesams apginti, bei siekia, kad Iranas atsisakytų respublikoniškų idėjų ir pereitų prie grynos islamiškos sistemos, kurią Yazdi savo raštuose apibūdina kaip branduolį Mahdi valdomame pasaulyje. 2005 m. spalio mėnesio „Ma'refat“ (savo leidžiamame žurnale) jis teigė, kad „islamo pranašumas prieš kitas religijas yra nurodytas Ķurane, jame tikintieji kviečiami kovoti prieš netikinčiuosius ir paruošti kelią Mahdi sugrįžimui“.

Tarp Yazdi šalininkų yra labai stiprių politikoje dalyvaujančių *ulamos* narių, propaguojančių mesianistinę ideologiją. Ayatulah Ahmadas Džannati (Sargų Tarybos vadovas, Ekspertų asamblėjos narys), ayatulah Mohammadas

¹⁶⁰ *Fars*, 2008 06 30; *Etemad*, 2008 06 18.

¹⁶¹ *Sharif News*, 2006 06 20. Iš Ahdiyyih.

¹⁶² *Entekhab News*, 2006 01 11.

Andžomane chodžatieh (arba chodžatieh, liet. liet. „Dievo kūrinijos įrodymo bendruomenė“) yra šy'itų ortodoksinė organizacija, susikūrusi, kaip pasipriešinimo judėjimas prieš, kaip jie supranta, islamo ereziją: Baha'i tikėjimą, sunizmo salafizmą bei vahabizmą bei prieš Khumayni politinę globojančio teisininko doktriną. Už pastarąsias pažiūras Chodžatieh nariai Irane yra persekiojami. Bendrijos nariai tiki, kad galima (tik taikiomis priemonėmis) pagreitinti Paskutiniojo teismo dienos atėjimą ir imamo Mahdi grįžimą. Jerry Guo, *Letter From Tehran: Iran's New Hard-Liners, Who Is in Control of the Islamic Republic?* *Foreign Affairs*, 2009 09 30. <https://goo.gl/WUDGiC> žiūrėta 2014 12 05; Noah Feldman, *Islam, Terror and the Second Nuclear Age*. *New York Times*, 2006 10 29. <http://goo.gl/CyWOJj> žiūrėta 2014 12 05.

Yazdi (Kumo seminarijų dėstytojų asociacijos generalinis sekretorius ir Ekspertų Asamblėjos narys) ir Ali Khamene'i (dabartinis aukščiausiasis lyderis).

Nuo 2005 iki 2013 m., dvi kadencijas valdant Ahmedi-Nedžadui, mahdininkai užėmė tvirtas pozicijas Irano politikoje bei užtikrino konservatyvių jėgų įsigalėjimą.

Šiuo metu Irano parlamente, išrinktame 2012 m. kovą, daugumą sudaro konservatyvių pažiūrų parlamentarai. Daugiausia vietų laimėjo „Jungtinis principalistų frontas“ (angl. *United Front of Principalists*), kuris remia aukščiausiojo lyderio Khamene'i pažiūras. Nerenkamuose postuose dominuoja Khamene'i skirti konservatyvių pažiūrų asmenys.

Anot politikos analitikės Maryam Khatibi, „reformistų niekur nesimato“, jie net nedalyvavo rinkimų kampanijoje. Nasseras Karimi ir Brianas Murphy iš „Associated Press“ rinkimus apibūdino kaip kovą tarp dviejų konservatyvių frakcijų: Ahmedi-Nedžado ir Khamene'i šalininkų.¹⁶³

Šių rinkimų rezultatus lėmė griežta Sargų Tarybos pozicija reformistų kandidatų atžvilgiu – jiems nebuvo leista dalyvauti rinkimuose. Anot „Reformistų fronto“ Koordinacinės tarybos pirmininko Ali Mohammado Gharibani, „nepaisant pastangų sukurti tinkamą rinkimų klimatą, buvo sukurta dar daugiau apribojimų.“¹⁶⁴ Dėl šių priežasčių daugelis reformistų nusprendė nedalyvauti rinkimuose, o kiti daliai dalyvauti nebuvo leista. Jau minėtas mahdistinių pažiūrų Sargų Tarybos vadovas ayatulah Ahmadas Džannati pasakė, kad reformistai yra išdavikai ir jiems negalima suteikti galimybės dalyvauti rinkimuose. Iki kitų parlamento rinkimų 2016 m. konservatyviosios politinės jėgos lieka Irano politikos dominante. Tikėtina, kad ir vėliau niekas nesikeis, nes Sargų Tarybos pagrindą sudaro konservatoriai ir mahdininkai.

¹⁶³ Nasser Karimi, Brian Murphy, „Iran Elections 2012: Everything You Need To Know On Upcoming Parliamentary Vote“. *Associated Press*, 2012 03 01. <http://goo.gl/R7BZzy> žiūrėta 2014 12 05.

¹⁶⁴ „Iran starts registering candidates for March parliamentary elections; reformists stay out“. *Washington Post*, 2011-12-24. <https://goo.gl/V1BEhO> žiūrėta 2014 12 15.

Ali Khamene'i visuomet buvo matomas kaip nuo politinių peripetijų nutolęs vadovas. Taip atrodė dėl jo pasisakymo, kad tiek reformistai, tiek konservatoriai reikalingi Irano politikoje – „jie yra du sparnai, reikalingi skrendančiam paukščiui.“¹⁶⁵ Vis dėlto, nors ir nedemonstruodamas visiško pritarimo Ahmedi-Nedžado pažiūroms, Khamene'i rėmė Ahmedi-Nedžadą. Savo rinkimų agitacijos kalbose jis pabrėždavo, kad tikisi, jog žmonės pasirinks už teisingumą kovojantį prezidentą, ir pateikdavo netiesioginių nuorodų, kas yra tas asmuo.¹⁶⁶ Matyt, Khamene'i skyrė paramą Ahmedi-Nedžadui, nes tikėjosi, kad šis sutvirtins konservatorių pozicijas. Ahmedi-Nedžadas turėjo Khamene'i sūnaus Modžtaba Khamene'i politinę paramą. O per 2009 m. neramumus dėl prezidento rinkimų rezultatų, kuomet kilo Žalioji revoliucija, Khamene'i pritarė prezidento sprendimui brutaliai numalšinti sukilimus.¹⁶⁷

Jungtinė Ahmedi-Nedžado ir Khamene'i politika sukėlė konservatyvios, teisingą vadovą norinčios matyti *ulamos* nepasitenkinimą. Tokie Khamene'i sprendimai netgi sustiprino reformistų pozicijas. Reformistų lyderiai Muhammadas Khatami, Mehdi Karroubi, Mir Hosseinas Mousavi, anksčiau laikęsi pagarbiai paklusnios pozicijos, viešai pasmerkė rinkimų klastojimą ir brutalų susidorojimą su demonstrantais. Khamene'i kritika Irane nuo 2009 m. buvo naujas, vis augantis reiškiny. Didysis ayatullah Montazeri (po Khumayni mirties turėjęs tapti aukščiausiuoju lyderiu) išdrįso Khamene'i pavadinti nekvalifikuotu, o jo valdymą – nelegitimių. Dar labiau tai kritikavo tremtyje esantys intelektualai. Minėtasis Abdolkarimas Sorousas pavadino Khamene'i „apsimetėliu, išdavikišku žudiku, pasmerktu blogai lemčiai“.

Beprecedentis nuomonių susikirtimas įvyko ir tarp Khamene'i ir Ekspertų Tarybos, kuri gali nušalinti aukščiausiąjį lyderį, vadovo Hašemi Rafsandžani.¹⁶⁸

¹⁶⁵ Karim Sadjadpour, „Reading Khamenei: The World View of Iran's Most Powerful Leader“, 2009, 12. http://carnegieendowment.org/files/sadjadpour_iran_final2.pdf žiūrėta 2015 12 04.

¹⁶⁶ Pavyzdžiui, aukščiausiojo lyderio Khamene'i kreipimasis į Kermano gyventojus, 2005 05 01; Khamene'i kreipimasis į kankinių, suluošintų karo veteranų šeimas, 2005 05 24.

¹⁶⁷ Sadjadpour, iv.

¹⁶⁸ Sadjadpour, v.

Atrodytų, tokie Khamene'i veiksmai lemti nuosaikių jėgų stiprėjimą, tačiau, priešingai nei visuomeniniuose sluoksniuose ir tarp islamo intelektualų, valdančiųjų gretose Khamene'i autoritetas gana greitai buvo reabilituotas. Tiesa, jo jėga stipriausiai remiasi ne *ulama*, kariniu ir saugumo aparatais, kurie jį palaiko. Revoliucijos Sargai, kurių vadovą tiesiogiai skiria Khamene'i, palengva tapo stipriausia šalies institucija, valdančia beveik visas sritis, įskaitant ir ekonominę.

Galima pagrįstai teigti, kad Ahmedi-Nedžado laikotarpis sustiprino tą *ulamos* dalį, kuri kaip politinio valdymo ir politinės ideologijos idealą mato Khumayni laikotarpį ir ideologiją.

Aukščiausias politines galias turintis Khamene'i neabejotinai yra konservatyvių pažiūrų ir visiškai atsidavęs Khumayni ideologijai. Stebint konkrečius atvejus, galima matyti, kad tiek dėl *vilayat-e fak'ih*, tiek Irano misijos musulmonų pasaulyje, tiek daugeliu kitų klausimų Khumayni ir Khamene'i pozicijos ir sprendimai sutampa. Galima teigti, jog Khamene'i kalbant apie musulmonų bendruomenę, kovą prieš priespaudą, lygybę ir kt., šios sąvokos yra išlaikiusios khumaynistinį turinį.

Khumaynistinį turinį turi išlaikiusi ir Khamene'i teisingumo samprata. Karimas Sadžadpuras, išanalizavęs Khamene'i pažiūras, darė išvadą, kad islamą ir teisingumą jis mato kaip du pagrindinius islamiškos visuomenės, vyriausybės ir užsienio politikos sandus. Kaip ir Khumayni, teisingumą Khamene'i traktuoja kaip pagrindinį Islamo Respublikos ir Islamo Revoliucijos šūkį ir tikslą.¹⁶⁹ Vienoje paskutinių kalbų, pasakytoje 2015 m. birželio 6 d. Khumayni mirties metinėms paminėti, Khamene'i teigia, kad „teisingumo valdymas visuomenėje yra itin svarbi misija“. Jis cituoja Ķurano ištara (57:25), kurioje sakoma, kad apreiškimas reikalingas tam, kad žmonės galėtų gyventi teisingume. Tad

¹⁶⁹ Ali Khamene'i kalba skirta prezidento Ahmedi-Nedžado inauguracijai, 2005-08-03. Sadjadpour, 9.

Khamene'i dėl žemesnio turimo autoriteto vargiai ryžtųsi konkuruoti su Khumayni ideologija.

Skiriasi tik abiejų aukščiausių lyderių sprendimų argumentacija. Ayatulah Khumayni buvo filosofas, mistikas, teisininkas; Khamene'i labiau remiasi istorine analize ir teisine argumentacija. Tai reiškia, kad Khumayni požiūris buvo lankstesnis. Ironizuojama, kad teisininkai iš 6000 tūkst. Ķurano eilučių naudoja tik 500 ir tik mistikai bei filosofų svarstymai apima visą Ķurano išmintį.

Iš esmės Irano užsienio politika nuo Khumayni laikotarpio mažai skiriasi, nuo 1989 m. prie pagrindinės užsienio politikos krypties prisidėjo tik kelios alternatyvios kryptys: prezidentas Rafsandžani inicijavo susitaikymo su Saudo Arabija politiką, kuri laikoma nesėkminga. Khatami pastangas ieškoti dialogo su Vakarais diskreditavo pirmiausia 9/11 įvykiai ir vėliau – Ahmedi-Nedžado konflikto politika.

Tiesa, 2013 m. Irano prezidento postą perėmė Chasaną Rouchani. Tai atsitiko ne be Khamene'i sprendimo. Rouchani įvardijamas kaip nuosaikių, pragmatiškų pažiūrų politikas.¹⁷⁰ Priešrinkiminėje agitacijoje jis žadėjo atstatyti gerus Irano santykius su Vakarų tautomis.¹⁷¹ Tokį pažadą Rouchani bando įgyvendinti susitaikymo laiškais ir švelnesne retorika. Priešrinkiminėje agitacijoje jis pabrėžė, kad stengsis grįžti prie tarpcivilizacinio dialogo (Khatami politikos) ir sieks, kad Iranas išsivaduos iš jo ekonomiką niokojančių sankcijų bei įsijungtų į globalią politinę ir ekonominę sistemą.

Rouchani taip pat tikėjosi subalansuoti reformistų ir konservatorių santykius ir taip į Irano politiką atverti kelią reformistams.¹⁷²

¹⁷⁰ Farnaz Fassihi, „Moderate cleric Hassan Rohani wins Iran Vote“, *Wall Street Journal*, 2013 06 15. <http://goo.gl/3SLfrH> žiūrėta 2014 12 05.

¹⁷¹ „Former nuclear negotiator joins Iran's presidential race“, *Reuters*, 2013 04 11; „Expediency Council member Rohani to run for president“, *Press TV*, 2013 04 11.

¹⁷² Yeganeh Torbati, „Iran's Rouhai hints will balance hardliner, reformist demands“, *Reuters*, 2013 06 29.

Vis dėlto Rouchani pozicija nėra tokia nuosaiki kaip Khatami, tuo labiau jo pozicijos yra kur kas silpnesnės. Prezidento galia itin priklauso nuo jo sąsajų su nerenkamų institucijų ir parlamento politikais. Khatami valdymo laikotarpiu tiek parlamente, tiek vyriausybės kabinete vyravo reformistai. Šiandienos situacija Irane kita – tiek renkamose, tiek nerenkamose valdžios institucijose dominuoja konservatoriai, ir Rouchani neturi reikalingo palaikymo įgyvendinti savo politines nuostatas.

Prezidento politinė ir diplomatinė laikysena yra labai svarbi. Ji gali turėti įtakos Irano ir užsienio šalių santykiams, prezidentas gali inicijuoti bendradarbiavimo santykius. Vis dėlto pagal Irano Konstituciją visas politines galias turi aukščiausiasis lyderis.

Tiek Rafsandžani, tiek Khatami privalėjo, tiek ir Rouchani privalo bent jau retoriniu lygmeniu suderinti pozicijas su Khumayni nuostatomis.¹⁷³ Todėl jie visi negali savo kalbose gerai atsiliepti apie Vakarų valstybes ir Izraelį ar inicijuoti bendradarbiavimą su šiomis šalimis. Apskritai visų Irano prezidentų kalbos kelia nepasitenkinimą Vakaruose, neatsižvelgiama į realią jų politiką ir esminius skirtumus.

Praėjus dvejiems metams po Rouchani atėjimo į valdžią galima teigti, kad jo reformos yra itin lėtos, nors Rouchani savo politiką laiko Khatami politikos tęsa ir veda nuosaikesnę politiką su Vakaraais. Jo politines ambicijas riboja sistemos suvaržymai, kadangi Rouchani kalbose apstu khumaynistinio tipo retorikos pavyzdžių. 2015 m. vasario 11 d. trisdešimt šeštosiose Islamo Revoliucijos minėjimo metinėse Rouchani, kreipdamasis į vidaus auditoriją, tvirtino, kad jo tikslas yra išsaugoti nepakitusius Revoliucijos principus ir tikslus.¹⁷⁴ Tai rodo, kad khumaynistinį diskursą remiančios politinės jėgos yra itin stiprios.

¹⁷³ Rafsandžani kalba, *Islamic Republic of Iran Radio*, 2005 12 13 ir 2001 11 23. Khatami kalba, *BBC Persian*, 2006 09 11.

¹⁷⁴ Rouchani kalba, *Iran Primer*, 2015 02 11.

I dalies apibendrinimas

Šios dalies pagrindinis teiginys, kurį reikėjo įrodyti, buvo tas, kad šiandienos Irano užsienio politika susijusi su ayatulah Khumayni teisingumo samprata. Net ir esant intelektualinei bei politinei konkurencijai, taip pat pasikeitus laikmečiui ir atėjus naujam aukščiausiam lyderiui, Khumayni teisingumo samprata tebėra ta kategorija, per kurią galima būtų analizuoti Irano užsienio politiką.

Atlikta analizė parodė, kad teisingumo diskursas yra stiprus Irano politikoje dėl kelių priežasčių: 1) šy'izme teisingumo principas yra pirminis; 2) teisingumo principas negali būti suspenduotas; 3) islame religija ir politika yra susietos. Svarbiausia, kad šių nuostatų laikymasis Irane yra kontroliuojamas Konstitucinio įstatymo. Tad Irane religinės nuostatos veikia politiką stipriai, jei ne stipriau už kitus politinius motyvus. 1979 m. Irano Revoliucija reprezentuoja atvejį, kai religija paskatino struktūrinę visuomenės savimonės transformaciją, o ne vien veikė kaip socialinės integracijos mechanizmas.

Nors Khumayni pretenzija tapti politiniu vadovu (*vali-e fak'yh*) ir *ulamos* vadovaujantis politinis vaidmuo buvo ir yra kritikuojamas, Khumayni teisingumo samprata ir jos taikymas politikoje nekvestionuojamas dėl šių priežasčių: 1) Khumayni religinio autoriteto ir dėl to, kad jis buvo vadinamas imamu (tai reiškia, neklystančiu), jo teisingumo samprata yra laikoma legitimia šy'izmo atžvilgiu; 2) Khumayni, kaip Revoliucijos vadovo, politinio autoriteto; 3) Khumayni strategijos visas konkurencines idėjas vadinti išdavikiškomis, ir tai turi tęstinį poveikį iki šių dienų: dabartinio lyderio Ali Khamene'i tiek religinis, tiek politinis autoritetas nėra toks stiprus, kad jis ryžtųsi kvestionuoti Khumayni paveldą; 4) Khumayni teisingumo supratimas yra ideologizuotas dėl anksčiau įvardytų priežasčių; 5) Nors šy'izme laiko ir vietos principas yra svarbus ir jo Irane laikomasi, daugelis teisingumo reiškinių yra tiesiog nekeičiamos, o keičiamosios dėl laiko ir vietos reikalavimų gali pakisti nedaug. Tradicijos perdavimas Irane yra sudėtingas

procesas dėl varžančių islamo teisės mechanizmų. Tad tai, kas suprantama kaip teisinga, Irane negali itin nutolti nuo Khumayni perspektyvos.

Kiekvienu iš periodų praktinės politikos ir Khumayni teisingumo santykis buvo skirtingas. Pirmųjų prezidentų revoliucinis radikalizmas sąveikaudamas su konstitucine politika virto pragmatizmu ir reformizmu, kuris tolo nuo pirminių Khumayni teisingumo reikšmių įgyvendinimo. Priešingai, Ahmedi-Nedžado politikos evoliucija nuo 2005 iki 2013 m. vyko iš radikalizmo į konservatizmą, tad buvo grįžtama prie revoliucinių idealų bei per dvi valdymo kadencijas jie ir juos palaikanti *ulamos* dalis buvo žymiai sustiprinta.

Svarbu pastebėti, kad kiekvienu atveju, kai valstybės vadovai toldavo nuo Khumayni teisingumo idealo, tiek *ulamos*, tiek visuomeniniuose sluoksniuose kildavo nepasitenkinimas ir buvo pastebimas radikalėjimas. Tokia tendencija ir politinių jėgų pasiskirstymas tiek renkamoje, tiek nerenkamoje valdžioje nurodo, kad disertacijoje analizuotos teisingumo reikšmės iki šiol išlieka pagrindinėmis teisingos politikos gairėmis bei kad egzistuoja visuomeniniai ir vyriausybiniai spaudimo mechanizmai juos vykdyti.

Taigi pirmosios dalies analizė rodo, kad dėl teisingumo principo svarbos šy'izme, jo įgyvendinimo neatidėliojamumo ir suspendavimo galimybės nebuvimo bei dėl to, kad šis religinis principas tuo pačiu yra ir politinis, ir – svarbiausia – dėl to, kad Iranas save identifikuoja per jo laikymąsi, dabartinė Irano užsienio politika stipriai remiasi į khumaynistines teisingumo reikšmes. Taigi būtent per Khumayni teisingumo sampratos analizę galima siekti suprasti Irano užsienio politiką.

II. KHUMAYNI TEISINGUMO SAMPRATOS REIKŠMĖS IR TEISINGI TIKSLAI

Šios disertacijos dalies tikslas yra pristatyti pagrindines Khumayni teisingumo sampratos reikšmes ir su teisingumo diskursu susijusius naratyvus. Analizuojant Khumayni raštus ir kalbas, dėmesys atkreipiamas į Khumayni kalbą, su kokiomis kitomis idėjomis jis siejo teisingumą, kaip jį pozicionavo savo laikotarpio politinės problematikos kontekste.

Reikia pastbėti, kad Khumayni politikos teorijoje teisingumas apibūdinamas labai bendrai. Kelis pavyzdžius norėčiau pacituoti: „teisingumas ir geri santykiai yra Islamo Respublikos pamatas“¹⁷⁵; „teisingumas yra pagrindinė islamiškų vadovų savybė“¹⁷⁶; „asmuo, kuris valdo bendruomenę, turi būti teisingumo rėmėjas, jam pavaldus administracinis aparatas turi remtis teisingumu, visi sluoksniai turi judėti teisingumo link, visi administraciniai padaliniai, susiję su vyriausybe ar jai pavaldūs, turi būti teisingi. Teisingumas plėsis, kai bendruomenę valdantis asmuo pereis savęs išvalymo kelią. Jei visa bendruomenė apsivalytų, tuomet visas pasaulis taptų jos rojumi ir visas kentėjimas baigtųsi“¹⁷⁷.

Kalbėdamas apie teisingumo vykdymo institucijas, Khumayni pabrėžė, kad jos neturi kelti baimės. Khumayni citavo imamo Ali chadysą, kuriame teigiama, kad „imamui įėjus, niekas nejausdavo baimės, lygiai taip pat, valdant teisingai vyriausybei, žmonės turėtų bijoti tik savęs pačių, kad nepažeistų įstatymų. Niekas neturi bijoti kareivių, armijos ar policininkų ten, kur teisinga vyriausybė valdo, nes tokia vyriausybė elgiasi su žmonėmis geranoriškai“¹⁷⁸. Khumayni nuolatos perspėdavo, kad Teisingumo ministerija yra itin svarbus vyriausybės organas ir kad reikia jį apsaugoti nuo sąmokslų ir priešų užmačių¹⁷⁹ ir t. t.

¹⁷⁵ Sahyfe-ye Nur, 9:68.

¹⁷⁶ Sahyfe-ye Nur, 3:316.

¹⁷⁷ Sahyfe-ye Nur, 9:123.

¹⁷⁸ Sahyfe-ye Nur, 6:390.

¹⁷⁹ Sahyfe-ye Nur, 7:420; Teisingumo ministerijos svarba „Sahyfe-ye Nur“ minima daugiau nei 300 kartų.

Anot akademikų Gheissari ir Nasr, Khumayni niekada nepateikė sistemingų Islamo Respublikos ar islamiškos ekonomikos apibrėžimų. Nuosekliai neapibūdino valstybės aparato, kontrolės instrumento, socialinės funkcijos, ekonominio proceso.¹⁸⁰ Dėl to ir Khumayni teisingumo sampratą analizuoti sudėtinga.

Pastebėta, kad teisingumo sąvoka Khumayni raštuose įgyja Ķurano etimologines reikšmes. Terminas siejamas su kitais reikšminiais žodžiais, pavyzdžiui, teisingumas, kaip lygybė ar teisingumas, kaip tiesus kelias. Taip pat teisingumo sąvoka yra susiejama su tam laikotarpiui būdingomis politinėmis problemomis ir tikslais.

Atitinkamai, darbe teisingumo reikšmės pasirinkta kategorizuoti pagal Ķurano etimologines reikšmes. Taip pat buvo nuspręsta Khumayni teisingumo supratimą atskleisti per jo tikslus, kurių įgyvendinimą Khumayni siejo su teisingumo įgyvendinimu (imamo Mahdi misija, kurią Khumayni buvo priskyręs sau, vadindamas save laikinai *umat* globojančiu *fakyh*).

1. Teisingumo reikšmės Khumayni politikos teorijoje

Ķurane apie teisingumą kalbama apytiksliai 100 vietų (minima *‘adl* ir sinoniminės sąvokos).¹⁸¹ Pagrindinės ištarnos, apibrėžiančios tiek vadovų, tiek žmonių pareigas teisingumo atžvilgiu, yra šios: „Dievas įsako vykdyti teisingumą (...)“ (Ķšanas 15:92); „skelbk ir sek tiesiu keliu (...) man įsakyta būti teisingam“ (Ķšanas 42:15); „(...) kai vadovauji žmonėms, daryk tai teisingai“ (Ķšanas 4:61); Sūroje al-Nisa‘:58 įsakoma vadovams teisiant ir valdant žmones būti teisingiems. Moterų sūroje 135 ištaroje nurodoma: „tie, kurie tikite, būkite atkaklūs teisingumo kelyje, net jei tai bus prieš jus, jūsų tėvus ar gimines (...)“;

¹⁸⁰ Ali Gheissari, *Democracy in Iran: history and the quest for liberty*. Oxford: Oxford University Press, 2006, 86–7.

¹⁸¹ Khadduri, 10.

sūroje „Imrano giminė“ Dievas musulmonų tautą vadina geriausia ir skiria jai misiją vesti kitas tautas teisingumo keliu (Ķūranas 3:110).

Daugumoje ištarų, kuriose yra minima teisingumo sąvoka, kalbama apie būtinybę vykdyti teisingumą, nepaisant blogo pavyzdžio ar savo ir artimųjų priešingos valios. Taip pat musulmonai paskiriami atsakingais už kitų tautų buvimą teisingomis. Kitokio tipo ištara yra tos, kuriose, nors ir nenuosekliai, bet nurodomos teisingumo reikšmės. Sakykime, apibrėžiami socialinių santykių principai: „Ir nesiartinkite prie našlaičio nuosavybės, nebent su nuostata jo naudai, kol jis nesuaugo; išlaikykite teisingumą matuodami ir pildydami svarstyklės. Mes neužkrauname sielai nieko, išskyrus tai, kas jai įmanoma. O kuomet jūs kalbate, tai būkite teisingi, kad ir su giminaičiais, ir būkite ištikimi susitarimui su Dievu (...)“ (Ķūranas 6:152); nustato santykių su kitomis tautomis principus: „o tauta mano, visada teisingai matuokite ir sverkite, nedarykite žmonėms skriaudos niekur ir neikite per žemę platindami nešlovę“ (Ķūranas 11:85); nusako teisingų santykių su priešais principą: 5 suros 8 eilutė buvo itin dažnai cituojama Khumayni, joje sakoma – net jei priešai su tavimi elgiasi neteisingai, vis tiek būk jiems teisingas (ši ištara yra perfrazuota ir įrašyta į Irano Konstituciją).

Teisingumo reikšmių Ķūrane yra daug, jos minimos tekste atsitiktine tvarka, t. y. pats tekstas nesiūlo aiškios reikšmių kategorizacijos ar net hierarchizacijos. Tam, kad būtų aiškiau, reikšmės galima suskirstyti į grupes pagal sąvokų *‘adalat* ir *‘kist* (liet. *teisingumas*) etimologines reikšmes. Terminas *‘adalat* Ķūrane etimologinė kilmė yra iš veiksmažodžio *‘adala*, kuris reiškia „ištiesinti, gerinti, taisyti“.

Antra reikšmė yra „palikti neteisingą kelią dėl teisingo kelio“. Konceptualine prasme, anot leksikografo Ibn Manzuro, „dalykai, kurie mums yra įgavę tiesių (vedančių į priekį) prasmę“, reiškia teisingumą, ir, priešingai, viską, kas netiesu ar netvarkinga (ne savo vietoje), suprantame, kaip *džavr* (liet.

neteisingus).¹⁸² Imamo Ali ibn Abi Talib tradicijoje dominuojanti teisingumo reikšmė yra būtent dispozicija, kai viskas yra savo tikrosiose vietose.¹⁸³

Trečia reikšmė – „balansuoti, išlaikyti pusiausvyrą tarp dviejų kraštutinių“.

Ketvirta teisingumo reikšmė (ji kyla iš *kīst* etimologijos) – būti lygiam su kažkuo, būti lygybėje, būti teisingam.¹⁸⁴ Reikia pastebėti, kad teisingumo reikšmės turi būti kildinamos ne vien iš *Ķurano* ištarų, kuriose minimos sąvokos *‘adalat* ar *kīst*, bet visas *Ķurano* ir Sunos tekstas, pamokymai ir nurodymai yra teisingumo reikšmės. Tad ir analizėje visas šventraščių tekstas yra laikomas aiškinamąja kontekstine medžiaga.

Paminėtos teisingumo reikšmių grupės išvardytos nesilaikant jų svarbumo sekos. Vėlgi čia reikia grįžti prie to, kad šy’itinėje minties mokykloje teisingumo reikšmės gali būti specifiškai hierarchizuojamos, priklausomai nuo šy’itinės pasaulėvokos nuostatų. Neabejotinai, Khumayni referavo į visas *Ķurano* duotas teisingumo reikšmes, tačiau svarbu, kokioms teisingumo reikšmėms Khumayni teikė prioritetą.

Galima paminėti, kad teisingumas Khumayni buvo viena esminių kategorijų. Jo manymu, ji yra įtraukianti kitas vertybes¹⁸⁵. Atitinkamai, teisingumas „Sahyfe-ye Imam/Nur“ – 22 tomų leidinyje, kuriame surinkti Khumayni raštai ir kalbos, – yra minimas 1276 kartus (*‘adalat*, *‘adel* ir *kīst* formomis).

Pirmiausia, Khumayni nuolatos kalbėjo apie *šary’ah* diegimo būtinybę. *Šary’ah* etimologiškai reiškia „tiesus takas“ ar „kelias“. Ši reikšmė kildinama iš *Ķurano* „Ant kelių klūpančiosios“ sūros 18 ištaros, kurioje sakoma: „Paskui Mes nukreipėme tave tiesiu įsakymo keliu. Tad eik juo ir neseik aistromis tų, kurie

¹⁸² Khadduri, 6-7.

¹⁸³ Imam Ali, *Nahdž al-Balaghah*. Qom: Imam Ali Publication, 1369, 226.

¹⁸⁴ Khadduri, 6.

¹⁸⁵ Sahyfe-ye Nur, 1:388; Imam Khumayni, *Divine ‘adalat*. Tehran: International Affairs Department, The Institute for Compilation and Publication of Imam Khomeini’s Works, 1391, 135.

nežino“. Sūroje Al-Nahl (16) 76 ištaroje sakoma, kad teisingumas yra „tiesus kelias“; kas juo eina, yra geresnis už tą, kuris neina. Tad Ķurane teisingumas ir *šary’ah* pirminėmis savo reikšmėmis reiškia tą patį – tiesų kelią. Khumayni taip pat akcentavo teisingumo, kaip tiesaus kelio, kurį nusako *šary’ah*, reikšmę.¹⁸⁶ Šary’ah įdiegimas iš esmės reiškia netinkamos dispozicijos pataisymą, ištaisymą.

Khumayni žodžiais: „Tai, ko norėjo pranašai, yra visų žmonių gyvenimo ir pasaulio aspektų sudievinimas.“¹⁸⁷

Tokiam pataisymui įvykus „viskas atsiranda savo tikrosiose vietose“. Kyla klausimas, kas yra dalykų ir žmonių tikrosios vietos. Islamo filosofijoje kiekvienas būties elementas turi aprašytą fiksuotą būtį, kuri yra itin aiški, bet žmogaus vieta nėra aiški, nes jam vieninteliam suteikta valia (taip pat – džinams). Kartu žmogui duotas apreiškimas, kuriuo sekant galima pasiekti kokybiškai aukščiausią būtį. Vėlgi čia remiamasi *šary’ah* kaip keliu į tobulumą.

Taigi pirminis Khumayni tikslas ir prioretizuojama *‘adalat* reikšmė buvo siekti, kad dieviški tikslai (*šary’ah*) taptų visų teisinių sistemų, reguliuojančių sociopolitinį gyvenimą, pagrindu. Jo teigimu, dieviškas įstatymas žmogaus valią suvaldo taip, kad jis elgiasi ne tik pagal įstatymus, bet ir pagal logiką.¹⁸⁸ Nes teisingumas suvaldo visas išorines ir vidines jėgas, kaip ir dvasines ir materialias jėgas.¹⁸⁹ Akcentuodamas tokią *šary’ah* naudą, Khumayni tikino, kad siekis, jog bendruomenės būtų valdomos įstatymo *šary’ah* pagrindu, yra „drąsos ir civilizacijos požymis, o nususukimas nuo jo – priešingai – reiškia grįžimą į viduramžius“. ¹⁹⁰ Khumayni teigimu, „tol, kol musulmonai negrįš į Dievo Pranašo islamą, jų problemos liks neišspręstos“¹⁹¹. Ir tol, kol „musulmonai nesiels pagal *ayah* [ištara] (įsikibk tvirtai į Dievo virvę ir nepasileisk), visos jų socialinės,

¹⁸⁶ Khumayni, *Divine ‘adalat*, 25.

¹⁸⁷ Imam Khumayni, *Kalimat-e Qisar*. Tehran: International Affairs Department, The Institute for Compilation and Publication of Imam Khomeini’s Works, 1389, 22.

¹⁸⁸ Khumayni, *Forty Hadith: An Exposition on Ethical and Mystical Traditions*. Tehran: Institute for Compilation and Publication of the Works of Imam Khumayni, 1368 (1990), 17.

¹⁸⁹ Khumayni, *Divine ‘adalat*, 25.

¹⁹⁰ Sahyfe-ye Nur, 1:104.

¹⁹¹ Sahyfe-ye Imam, 13:89.

politinės ir ekonominės problemos toliau juos slėgs.“¹⁹² Irane *šary’ah* yra Irano Konstitucijos pagrindas. Konstitucijoje nurodoma, kad visos trys valdžios turi siekti, kad visi Irano įstatymai ir veiksmai liktų *šary’ah* ribose.¹⁹³

Šiame kontekste įdomu tai, kad prieš Islamo revoliuciją Irane Khomeini kalbėjo, kad Irano įstatymas turi būti imamo Džafar al(s)-Sadik įstatymas, ir jis turi būti išlaikytas, kol grįš dvyliktasis imamas.¹⁹⁴ Vis dėlto kalbose pasaulio bendruomenei jis neaiškino apie šy’itų teisės išskirtinumą, priešingai, skatino musulmoniškas šalis grįžti prie *šary’ah*, neišskirdamas geriausios teisinės tradicijos.

Trečioji minėta teisingumo reikšmė yra „balansas“. Tekste susiejama su žodžiais *ta’dil, kasd* ir *vasat*. Pirmasis žodis paraidžiui reiškia „derinti“, antrojo ir trečiojo reikšmė – „vidurys“ ar „vidurio kelias tarp dviejų kraštutinumų“. Ķurane nuosaikumas vadinamas teisingumo atributu (Ķuranas 25:67). Tikintieji Ķurane yra skatinami būti „tauta per vidurį“ (Ķuranas 2:137; 13:11).

Khomeini savo ruožtu teigė, kad „teisingumas – tai vidurio kelias tarp dviejų kraštutinumų, ir tai yra svarbiausia etinė vertybė“.¹⁹⁵ Vienas kraštutinumas, anot jo, yra diskriminacija, tironija, gobšumas, kitas kraštutinumas – kai teisingumo vardan yra ignoruojamos kitos nuomonės ir kitų teisės. Kiekvieno bendruomenės vadovo drąsa turi būti tarp dviejų polių: vadovas turi nepasiduoti nepagrįstai baimei, bet ir neturi rizikuoti tam, kad parodytų drąsą.¹⁹⁶

¹⁹² Sahyfe-ye Imam, 13:275.

¹⁹³ Irano Islamo Respublikos Konstitucija, Preamble: „Juridinė valdžia turi užkirsti kelią atsietimui nuo islamo islamo *umat*. (...) vykdomoji valdžia turi sukurti islamišką visuomenę. (...) žiniasklaida turi būti išnaudota sukurti teisingą skirtingų idėjų susitikimo erdvę, bet šios idėjos negali propaguoti antiislamiškų praktikų“.

¹⁹⁴ Sahyfe-ye Nur, 1:78.

¹⁹⁵ Khomeini, *Divine ‘adalat*, 23.

Khomeini rėmėsi Aristoteliu sakdamas, kad šis teisingumą laikė ne vertybių dalimi, o teigė, kad teisingumas išreiškia visas vertybes, kaip ir priespauda yra ne dalis blogio, o pats blogis (Khomeini, *Divine ‘adalah*, 24).

¹⁹⁶ Khomeini, *Forty Hadith: An Exposition on Ethical and Mystical Traditions*, 391.

Užsienio politikoje būti per vidurį reiškė kapitalistinės sistemos ir lygiagrečiai socialistinės planinės ekonomikos¹⁹⁷ privalumų neigimą. Khumayni palaikė Muhammado Ba'kir al-Sadr (Irako šy'itų dvasininko) knygoje „Mūsų ekonomika“ (arab. *Iktisadūna*) pristatomą nuostatą laikytis vidurio kelio tarp vakarietiškos ir socialistinės ekonominių modelių, kuomet vyriausybė dalinai kišasi į rinkos santykius ir dalinai leidžia privačią nuosavybę.

Politikoje Iranas aktyviai reikšėsi Neprisijungusių šalių judėjimo organizacijoje. Užrašė ant Užsienio reikalų ministerijos sienos išreikštas pagrindinis Irano manifestas: „Mes neisime nei į Vakarus, nei į Rytus, o rinksimės tiesų Islamo Respublikos kelią“. Khumayni teigimu, tik tolimas nuo švento Ķurano sukūrė netenkinančią situaciją, kuomet musulmonų *umat* ir valstybės metasi į dešinį ar kairįjį imperialistų ekstremumą¹⁹⁸.

Dar viena minėta teisingumo reikšmių – tai „lygybė“ arba „sulyginti vieną dalyką su kitu“. Ši reikšmė Ķurane ir Pranašo tradicijoje yra itin svarbi. Medinos Konstitucijoje lygybė tarp tikinčiųjų, kaip ir Pranašo valdymo pavyzdžiuose, yra akcentuota daug kartų.

Ši reikšmė vartojama tiek kokybine, tiek kiekybine forma. Pirmuoju atveju tai reiškia lygybę prieš įstatymą ar lygias teises, ką nurodo Ķurano ištara „tikintieji yra broliai“ (Ķuranas 49:10). Antra reikšmė nurodo paskirstomojo teisingumo būtinybę. Ji išreiškiama terminais *nasib* (liet. *dalintis*) *kistas* ir *mizan* (mastas, dydis; *kistas* kildinamas iš žodžio *kist*, kuris yra *'adl* sinonimas) bei *takvim* (liet. *sulyginti*).¹⁹⁹

Islamiškoje bendruomenėje gamtiniai resursai negali būti privati nuosavybė (pagal 44 Konstitucijos straipsnį Irane visi resursai yra valstybės nuosavybė), jie priklauso bendruomenei bendrai ir turi būti teisingai perskirstomi. Tad islamiško vadovo pareiga (*furud kifaya*) yra kontroliuoti distribuciją ir sukurti tam

¹⁹⁷ Irano Islamo Respublikos Konstitucija, 44 str.

¹⁹⁸ Sahyfe-ye Imam, 2:438.

¹⁹⁹ Khadduri, 7.

reikalingas institucijas ir kanalus. Šiuo atveju kyla klausimas, kaip tai įmanoma, kuomet musulmonų bendruomenė yra padalyta į nacionalines valstybes, kokia yra ir Iranas. Vis dėlto Khumayni pasisakė už bandymą perskirstyti gerovės išteklius globaliai. Tam jis pasiūlė naudoti *khums* (liet. *religinio mokesčio*) lėšas remti vargstančius už Irano ribų, statyti ligonines, mokyklas ir mečetes kitose valstybėse.

Kentėjimas, kurį sukelia nepritekliai ir skurdas, buvo Khumayni susirūpinimo objektas. Savo kalbose ir raštuose jis teigė, kad vyriausybė turi padėti skurstantiesiems.²⁰⁰ Ši pagalba siejasi su pirminiu (jų yra penki) islamo tikėjimo išpažinimu – „nepritekliuje gyvenančiųjų privalomu šelpimu“ (*sadaka*).

Kartu galima pastebėti, kad orientavimasis į lygius padarinius nėra prioritetas, nors vienas islamo stulpų - *sadaka* (šelpimas) – nurodo, kad islamiškoje sistemoje pasekmių lygybė svarbi. Pagrindinė siekiamybė yra lygios galimybės. Ši reikšmė yra grindžiama Ķurano sūros Galvijai 70 ištara, kurioje sakoma: „(...) tai – tie, kurie pražudyti dėl to, ką įsigijo“ (panaši mintis išreiškiama Ķurano sūroje Karvė 48:123). Ši ištara nurodo, kad atlygis turi būti lygus veiksmui, t. y. kad žmogus negali tikėtis daugiau nei investavo. Terminas *ķist*, *‘adl* sinonimas, taip pat sutinkamas ištaroje, reiškiančioje, kad viskas turi būti savo vietose, tie, kurie yra talentingi, turi būti apdovanoti dovanomis, proporcingomis jų talentui. Tad paskirstomasis teisingumas iš esmės remiasi lygių galimybių nuostata. Khumayni pasisakė už žmonių lygybę prieš įstatymą, nesvarbu, kas į jį pretenduoja – vadovas ar žemiausio socialinio sluoksnio asmuo: „islamą reiškia tai, kad pirmas ir paskutinis žmogus yra lygūs prieš įstatymą“²⁰¹.

Irano Konstitucijoje akcentuojamos tokios pat reikšmės, sakoma: „islamo vyriausybės pareiga yra suteikti piliečiams lygias galimybes“²⁰², „intelektualinėje ir materialinėje sferose“²⁰³, „užtikrinti lygybę prieš įstatymą“²⁰⁴.

²⁰⁰ Sahyfe-ye Imam, 10:41-42; 15:82; 20:128-130 ir t.t.

²⁰¹ Sahyfe-ye Imam, 9:425.

²⁰² Irano Islamo Respublikos Konstitucija, Preambulė.

²⁰³ Irano Islamo Respublikos Konstitucija, 3 str.

Tokios lygybės tradicija Khumayni politikos teorijoje yra kildinama iš Ali ibn Abi Talib tradicijos. Šy'izme Ali tradicija prilyginama Pranašo tradicijai, nes imamai, šy'itų tikėjimu, yra neklystantys. Khumayni *fikh* negali prieštarauti Ali nurodymams. „Nahdž al-Balagha“ Ali tradicijos rinkinyje yra *chadysas*, pasakojantis, kad imamas Ali dalijosi maistą ir vandenį su belaisviais ir neleido jų surakinti, taip suteikdamas jiems lygias galimybes išgyventi.

Khumayni nesutiko su absoliučiu egalitarizmu. Sakė, jog reikia siekti, kad visi žmonės pasiektų vidutinį pragyvenimo lygmenį, kad nebūtų skurstančiųjų, taip pat manė, kad didelis atotrūkis tarp vidurinės ir aukštesniosios klasės yra netinkamas, todėl reikia stengtis jį mažinti²⁰⁵, bet nesitikėjo, kad visi gali gyventi vienodai. Anot jo, „Islamas nėra palankus priespaudiniam ir nevaldomam kapitalizmui, kuris pasmerkia žmones gyventi be socialinio teisingumo. Islamas taip pat nesitapatina su komunistine, marksistine ar leninistine mokykla. Islamas yra nuosaikus režimas, pripažįstantis nuosavybę ir ją gerbiantis iki tam tikro lygmens“²⁰⁶.

Islame paskirstomasis teisingumas visada buvo racionalizuojamas, pirma, per *šary'ah* tikslus (*makasid*) ir per islamišką visuomenės interesą (*maslachat*).²⁰⁷

Lygybės koncepcija yra svarbi ir tarptautiniuose lyderystės santykiuose. Khumayni daug kalbėjo apie tai, kad visos islamiškos vyriausybės tarpusavyje yra lygios, nė viena negali tikėtis priespaudoje laikyti kitą. Panašus santykis turi būti sukurtas ir su neislamiškomis vyriausybėmis, kurios nekovoja prieš islamiškas (apie tai – kituose skyriuose).

Kaip jau buvo minėta, teisingumas neapsiriboja termino '*adalat*' etimologinėmis reikšmėmis. *Šary'ah* taip pat nurodo, kad teisinga yra diegti visas islamiškas vertybes ir ginti pagrindinius ginamus islamiškus objektus: gyvybę

²⁰⁴ Irano Islamo Respublikos Konstitucija, 3 str. 14 pr., 20 str.

²⁰⁵ Sahyfe-ye Imam, 17:257; 8:36–37; 21:129; 7:23.

²⁰⁶ Sahyfe-ye Imam, 21:20–21, 444; Irano Islamo Respublikos Konstitucijos 43 str. draudžiamas ekonominis dominavimas, ekonominės monopolijos.

²⁰⁷ Khadduri, 177–179.

(*džan*), tikėjimą (*iman*), tęstinumą (*nasl*), intelektą (‘*akl*’), turtą (*mal*). Taip pat kovoti prieš viską, kas užkerta kelią teisingumui.

2. Khumayni teisingumo įgyvendinimo tikslai

Khumayni politikos teorijoje pagrindinė, prioretizuojama teisingumo reikšmė yra „tiesaus kelio“ metafora – tai apibrėžia *šary’ah*, tad ir pagrindiniai Khumayni iškelti politiniai tikslai siejosi su *šary’ah* diegimu trijuose lygmenyse: 1) individualiajame – siekė stiprinti žmonių dvasingumą ir įtraukti juos į teisingumo kūrimą; 2) valstybės mastu – siekė, kad islamo vyriausybė dirbtų teisingai ir vykdytų islamišką misiją; 3) musulmonų bendruomenės – tikėjosi, kad *umat* bus vieninga, dėl to stipri.

2.1. Kova prieš priespaudą *umat*

‘*Adalat* antonimais laikomos sąvokos *džavr* (liet. *neteisybė*), *tughayan* (liet. tironija), *mayl* ir *inhiraf* (liet. nuklydimas) bei *zulm* (liet. neteisingas elgesys, priespauda).²⁰⁸ Ķurane šie teisingumo antonimai minimi daugiau kartų nei pati teisingumo sąvoka. Tokia disproporcija nurodo, kad tuometinėje Mekos ir Medinos visuomenėje tarpusavio santykiai buvo grįsti principais, kuriuos Pranašas laikė neteisingais.

Khumayni savo laiko situaciją apibūdino kaip lygiavertę tuometinei²⁰⁹, vadindamas ją *džahilyja*, ir, atitinkamai, siūlė tai, kas siūloma Ķurane ir Pranašo ir imamų tradicijoje, – imtis prieš ją kovos priemonių.

²⁰⁸ Khadduri, 6.

²⁰⁹ Antologijoje Sahyfe-ye Imam/Nur teisingumo antonimai minimi dvigubai daugiau kartų (apie 2800 paminėjimų) už teisingumo terminą įvairiomis jo formomis.

Khumayni kovą prieš neteisybę vykdė dviem kryptimis: pirma, kovojo prieš atsimetimą, nuklydimą ir aptingimą musulmonų bendruomenėje; antra, siekė panaikinti privilegijas ir priespaudą tiek musulmonų bendruomenėje, tiek už jos.

Pirmuoju atveju Khumayni kvietė grįžti prie visko, kas priešinga atsimetimui: teisingumo, tiesos, ir, atitinkamai, laimės (klasikinėje islamo teologijoje laimė laikoma aukščiausiu tikinčiojo tikslu), teigdamas, kad „žmogaus *fitra* myli teisingumą ir nekenčia neteisybės bei priespaudos“²¹⁰. Tad *fitra* turi būti išlaisvinta iš priespaudos.

Jau buvo minėta, kad ši kovos kryptis remiasi „žodžio džihada“ – kvietimu į islamą (angl. *intra and extra-ummaic da'wa*) ir edukacija. Jo manymu, žmones reikia mokyti didžiojo *džihado*, kuris padėtų įveikti savanaudiškumą ir žemuosius, t. y. žemiškuosius, poreikius. Po tokio apsivalymo žmonės lengvai suprastų tiesą ir susitartų eiti viena kryptimi.²¹¹ Tad Khumayni prioritetu laikė mokymąsi, žinojimą ir žinias, kaip kelią į teisingumą.²¹²

Interpretuodamas sūrą Al-Hamd, jis rašė: „pirmasis etapas yra pabudimas. Viskas nuo šito prasideda. (...) žmogus turi priešintis dėl Dievo, kilti dėl Dievo, pabusti iš savo snaudulio“²¹³. Žmogaus *fitra* turi pabusti (islamo vyriausybei ir *ulamai* padedant). Kaip kliūtį jis matė žmonių nenorą priimti ir įprotį atmesti informaciją ir tiesą.²¹⁴ Taip pat – negebėjimą suprasti tiesą logiškai. Khumayni kalbėjo apie tai, kad „tiesa yra uždengta priešų sukurtu epistemologiniu monopolium, kuriam pasiduodama“²¹⁵. Jo nuomone, žmonėms taip pat reikia pažinti save: tokiu būdu jie pažins tiesą, nebebus veikiami kitų peršamų klaidingų epistemologinių prielaidų apie pasaulį, nebeneigs islamo žinios²¹⁶. Anot

²¹⁰ Khumayni, *Divine 'adalat*, 6; Khumayni, *Forty Hadith: An Exposition on Ethical and Mystical Traditions*, 113.

²¹¹ Imam Khumayni, *Interpretation of Surah al-Hamd of the Qur'an*. Teheran: Institute for Compilation and Publication of the Works of Imam Khumayni, 1370 (1992), 30–31.

²¹² Irano Islamo Respublikos Konstitucijos 3 str. kalbama apie būtinybę edukuoti žmones.

²¹³ Khumayni, *Interpretation of Surah Hamd of the Qur'an*, 145.

²¹⁴ Khumayni, *Interpretation of Surah al-Hamd of the Qur'an*, 170–171.

²¹⁵ Khumayni, *Interpretation of Surah al-Hamd of the Qur'an*, 180.

²¹⁶ Khumayni, *Forty Hadith: An Exposition on Ethical and Mystical Traditions*, 184.

Khumayni: „Egoizmas ir Dievo žinios neigimas privedė žmones prie nelaimingumo, o tai padėjo kitiems nugalėti musulmonus ir turėti įtakos jų valstybėse.“²¹⁷

Užduotį edukuoti žmones ir kelti jų moralę jis pavedė tiek musulmoniškose valstybėse, tiek diasporų bendruomenėse veikiančiai šy'itinei *ulamai*.²¹⁸ Tai jau buvo minėta, bet šioje diskusijoje patvirtina, kad prieš musulmonų atsimetimą (kuris laikomas pačių musulmonų kuriama priespauda sau patiems) Khumayni kovojo ne Irano visuomenėje, bet jautėsi atsakingas už visų musulmonų pabudimą ir edukaciją. Imamų tradicijoje kalbama apie tai, kad paskutinis imamas Mahdi grįš iš *ghaybat* tuomet, kai žemėje, skirtinguose kraštuose bus edukuoti 313 žmonių, gebančių suprasti teisingumą ir jį vykdančių (Ahmedi-Nedžadas pabrėžė, kad Irano Respublikos egzistavimo priežastis ir legitimumas kyla būtent iš šios pareigos žmonijai)²¹⁹. Anot prof. Savadi, vyriausybė reikalinga ne tam, kad kontroliuotų žmones, o tam, kad auklėtų. Jo teigimu, auklėjimas ir žinojimas gerą žmogaus viduje iškelia virš blogio.²²⁰

Antroji kovos kryptis yra pasipriešinimas *zulm* (persų kalba šis terminas yra įgavęs daugiau politinės priespaudos reikšmę²²¹; arabų kalba tai gali reikšti tiesiog nusižengimą teisingumui).

²¹⁷ Sahyfe-ye Imam, 1:22.

²¹⁸ Pačiame Irane kovos prieš priespaudą projektas neapsiribojo religine edukacija: Irano Konstitucijoje nurodoma, kad „Irano vyriausybė privalo visomis išgalėmis įgyvendinti šiuos tikslus: sukurti tinkamą klimatą moralinėms vertybėms, pagrįstoms tikėjimu, augti bei kovoti prieš visas ydas.“ Irano Islamo Respublikos Konstitucija, 2 str. 1 pr. Šiuo tikslu iki dabartinio prezidento atėjimo į valdžią Irane veikė moralės policija ir iki šiol tebeveikia savanorių revoliucijos sargų (*basidž*) pajėgos, prižiūrinčios aukšto moralės lygmens išlaikymą visuomenėje.

²¹⁹ Prof. dr. Davudo Feirahi paskaita, Teherano Universitetas, Teisės ir Politikos mokslų fakultetas, 2014 02 23.

²²⁰ Prof. dr. Savadi paskaita, Komo Al-Mustafa tarptautinis universitetas, 2014 05 05.

²²¹ Tai, kad Khumayni daugiausia dėmesio tiek savo politikos teorijoje, tiek praktinėje politikoje skyrė būtent kovai prieš priespaudą, galima kildinti iš šy'itų savimonę reprezentuojančių istorinių įvykių. Iki XVI a., kuomet Safavidai įkūrė šy'itinį Iraną, šy'itai kentė sunitų represijas kaip atsaką į šy'itų kritiką valdantiems khalyfoms. Kerbelos mūšis 680 m. šy'itų laikomas simboliniu pasipriešinimo priespaudai pavyzdžiu, kuomet trečiąjį imamą Chuseiną khalyfo kariuomenė nužudė nelygioje kovoje. Tokia istorija suponuoja, kad Irano nuostata nebendradarbiauti su didžiosiomis valstybėmis, kovoti prieš priespaudą ir net remti kitų išsilaisvinimo kovas turi aiškų pagrindą istorinėje atmintyje.

Khumayni knyga „Kašf al-Asrar“ (išleista 1963 m.) yra skirta teorinėms ir praktinėms kovos prieš priespaudą įžvalgoms. Joje Khumayni tikino, kad „tie, kas tyli, kai mato priespaudą ir neteisingus vadovų veiksmus, atsidurs tame pat pragaro lygyje kaip ir tironai. Priešintis tironams bet kada ir bet kokiomis sąlygomis yra kiekvieno pareiga“.²²² Jo žodžiais, „pasiduoti priespaudai yra blogiau nei pati priespauda“.²²³

Irano vidaus politikoje kova prieš *zulm* pasireiškė nepiktnaudžiavimu valdžia. Khumayni teigimu: „(...) kad ir kas pažeistų lygybę visuomenėje, įdiegia beprasmes privilegijas visuomenėje, prieš tai reikia kovoti“²²⁴. Atitinkamai tokia pozicija įtvirtinta ir Irano Konstitucijoje, kurios Preambulėje sakoma: „Konstitucija garantuoja visų – intelektualinių ir socialinių – tironijos bei ekonominės monopolijos formų atmetimą; ir atiduoda žmonių likimus jiems patiems, kad visos priespaudos formos nebegalėtų reikštis. Tai daroma, remiantis Ķurano ištara: „Jis nuėmė jų pačių naštą ir pančius / nuims nuo jų naštą ir grandines, kurias jie velka“ (Ķuranas 7:157)“.²²⁵

Tarptautiniu lygmeniu nemažai Khumayni intelektualinių pastangų buvo (tęsiant jo tradiciją, tebėra) nukreipiamos į kaltinimus tiems, kurie atsakingi už priespaudą pasaulyje. Khumayni kaltino pirmiausia pačius musulmonus, kurie, „pasidavę tinginystei ir pamiršę, kad reikia kilti dėl Dievo, taip pat pamiršę savo *fitra*, leido neislamiškomis šalims iškilti virš islamiškų“.²²⁶ Kartu jis demonizavo ir savo oponentus teologus (ypač Irako, Nadžafo *ulama* narius) kaip dirbančius priespaudos jėgoms, todėl kritikuojančius politinės globojančios teisininko

Iraną ilgus metus valdžiusios šahų dinastijos istoriją traktavo kitaip: esmine istorine atmintimi laikė Persų imperijos šlovę ir jos plačius ryšius su kitais kraštais. Tokia istorija yra šlovės istorija ir itin skiriasi nuo šy'itinės istorijos, į kurią apeliuoja dabartiniai Irano vadovai.

²²² Sahyfe-ye Imam, 5:192; 1:409.

²²³ Sahyfe-ye Imam, 11:199.

²²⁴ Sahyfe-ye Imam, 5:388.

²²⁵ Irano Islamo Respublikos Konstitucijoje 3 str. 6 pr. išreiškiama tokia pat mintis.

²²⁶ Sahyfe-ye Imam, 1:22.; 10:130.

valdžios doktriną *vilayat-e fak'ih* kaip nepriimtina šy'izmui.²²⁷ Khumayni perspėjo:

„Kolonijinės jėgos yra atsakingos už tai, kad islamas yra atskirtas nuo politikos. (...) Kolonijinės jėgos įrodė musulmonams, kad neegzistuoja kvalifikuotas žmogus, galintis vadovauti islamiškai vyriausybei“. „Išnaudotojai [kolonijinės galios] siekia izoliuoti islamą ir skatina religinius mokslininkus užsiimti ritualais [vien tik dvasiniu bendruomenės gyvenimu].“²²⁸

Lygiagrečiai, didelė dalis Khumayni pykčio buvo nukreipta prieš Vidurio Rytų režimus, kritikuojamas jų bendradarbiavimas su kolonijinėmis ir imperinėmis jėgomis.²²⁹

Iraną valdanti dvasininkija „priespaudą ir neteisybę“ iš esmės įžvelgia tiek tarptautinės sistemos struktūroje, tiek jos turiniuose, bet labiausiai kritikuojamos didžiosios valstybės ar net Vakarai *per se*: „Visos musulmonų nelaimės ateina iš didžiųjų valstybių ir jų daromos įtakos musulmonams (...).“²³⁰ „Jų tikslas yra naudotis musulmoniškų šalių gamtiniais ištekliais bei sulaikyti islamo sklaidą.“²³¹ Khumayni sakė: „Jie studijavo Ķuraną, studijavo islamo religiją ir turėjo suprasti, kad Ķuranas yra tokia knyga, kuria sekantys musulmonai turi smogti tiems žmonėms, kurie nori ateiti ir mus valdyti.“²³² Pasipriešinimas neislamiškoms galioms yra matomas kaip privalomas ne vien dėl jų išnaudojančio elgesio, bet ir dėl Ķurano nurodymo iš principo musulmonams nesileisti būti valdomiems ne musulmonų (Ķuranas 3:28).

Didžiausias Khumayni pyktis buvo nukreiptas prieš dvi valstybes: JAV ir Izraelį. JAV Iranas mato kaip vieną iš valstybių, pakeitusių musulmonų pasaulio struktūrą, t. y. prisidėjusių prie musulmonų bendruomenės suskaldymo į

²²⁷ Sahyfe-ye Nur, 18:89.

²²⁸ Khumayni, *Islamic Government: Governance of the Jurist*, 20.

²²⁹ Sahyfe-ye Nur, 1:411, 9:129, 2:323, 13:83,85, 1:411.

²³⁰ Sahyfe-ye Imam, 17:208.

²³¹ Imam Khumayni (red. Hamid Algar), *Islam and Revolution*. Berkeley: Mizan Press, 1981, 49.

²³² Sahyfe-ye Imam, 4:317.

nacionalines valstybes, ir svarbiausia – kaip aktyviausią primestos vakarietiškos tvarkos saugotoją regione (nekalbant apie asmenines nuoskaudas: Irano ekonomikos žlugdymo inicijavimą ir t. t.). Izraelis savo ruožtu suprantamas kaip nenatūrali ir neteisėta Vidurio Rytų dalis.

Khumayni kvietė visą islamo pasaulį „kilti ir sunaikinti Izraelį“. Kalbėdamas apie JAV, jis sakė, kad „mes kovosime prieš jas visa savo galia iki paskutinio mūsų kraujo lašo.“²³³

Bet kokį bendradarbiavimą su „neteisingomis jėgomis“ Khumayni matė kaip spaudos teisingumui aktą.²³⁴ Irano Konstitucijos 152 str. sakoma, kad Iranas laikosi nebendradarbiavimo su hegemoninėmis galiomis politikos ir palaiko abipusės pagarbos santykius su valstybėmis, kurių politika yra tokia pat, t. y. laikosi *tavalla* (bendradarbiavimo su islamiškomis ir tyromis vyriausybėmis) ir *tabarra* (santykių nutraukimo su neislamiškais režimais) principų.

Nuo pat Irano (kaip Islamo Respublikos) įkūrimo 1979 m. yra vykdoma ir propaguojama neprisijungimo politika²³⁵. Nebendradarbiavimo su spaudos galiomis sąlygas apibrėžia nemažai Konstitucijos straipsnių: 146 str. nurodoma, kad Irano teritorijoje netgi taikiais tikslais negali būti steigiamos užsienio karinės bazės; 153 str. sakoma, kad Irano vyriausybė negali sudaryti jokios sutarties, kuri įgalintų užsienio galias naudotis Irano gamtiniais resursais, ekonomika, armija ar kultūra, kaip ir kitais nacionalinio gyvenimo aspektais.²³⁶

Dar vienas minėtinas aspektas – Irano parama gyvenantiesiems spaudoje. Konstitucijos 42 str. sakoma, kad Iranas įsipareigoja padėti engiamiesiems.²³⁷ Toks tikslas remiasi bendraisلاميšku principu *al-'amr bilma'ruf*

²³³ *The Dawn of the Islamic Revolution*. Tehran: Islamic Republic Ministry of Guidance, 1980, 25.

²³⁴ Sahyfe-ye Nur, 4:523.

²³⁵ Iranas šiuo metu vadovauja „Neprisijungusių šalių judėjimo“ organizacijai.

²³⁶ Tokias neprisijungimo nuostatas išraiškingai iliustruoja ir kovos prieš IS/Daeš grupuotę pavyzdys: tiek Iranas, tiek JAV nuo 2014 m. rudens yra įsitraukę į kovą prieš minėtąją grupuotę, bet į JAV siūlymą sujungti pajėgas, Iranas atsako neigiamai. Antras pavyzdys – Irano kova prieš Talibaną. Nors ir turėdamas bendrą priešą su JAV, Iranas atsisakė suteikti JAV galimybę kovoti prieš talibus iš Irano teritorijos.

²³⁷ Irano Islamo Respublikos Konstitucijos 47 str. sakoma, kad „niekas negali sulaužyti duotos priesaikos; pagalba turi būti suteikta gyvenantiesiems spaudoje“.

wa al-nahy 'an al-munkar (jis kyla iš Ķurano 9 sūros 71 ištatos „Tikintieji, vyrai ir moterys, yra vieni kitų sargai; jie remia teisingumą ir naikina blogį“), kuris yra ginamas 8 Irano Konstitucijos straipsnyje.

Čia vėlgi svarbu pastebėti, kad Irano Konstitucijoje aiškiai įvardijama, jog ginami engiamieji nėra tik Irano visuomenės nariai: 152 Konstitucijos str. įsipareigojama ginti visų musulmonų teises; 154 str. įsipareigojama ginti nepriklausomybę, laisvę ir teisingumo vykdymą ne tik musulmonų, bet ir visų pasaulio žmonių; 3 str. 16 paragrafe teigiama, kad Iranas, „demonstruodamas atsidavimą visiems musulmonams, negailėdamas jėgų remis visus pasaulio nepriklausomybės kovotojus“. Khumayni teigimu, „atsiliepsime į tų pagalbos prašymą, kurie pavargo gyventi Amerikos tuštybės ir priespaudos šešėlyje ir visų kitų, kurie nusprendė gyventi laisvėje“²³⁸.

Kovoti prieš atsimetimą (priespaudą *fitrai*) ir prieš politinę priespaudą yra kiekvieno musulmono pareiga (*fard al-'ain*): „visi yra įpareigoti: nesvarbu po vieną ar po du“²³⁹.

2.2. Teisingos vyriausybės sukūrimas

Teisingumui įgyvendinti Khumayni pasirinko dvi strategijas: „iš apačios“ (vieningos *umat* kūrimas, kuri bus aptarta kitame poskyryje) ir „iš viršaus“. Šios strategijos – atsakymas į daugelį Khumayni politinės minties klausimų: kaip kovoti su neteisybe, kaip sukurti pavyzdinę vyriausybę ir pavyzdinę visuomenę, kaip padaryti, kad kiti norėtų sekti Irano pavyzdžiu, taip pat – kaip suvienyti musulmonų bendruomenę.

²³⁸ Haghighat, 129.

Artima Irano draugystė ir pagalba Palestinai, Libanui, bendradarbiavimas su Pietų Amerikos šalimis pateisinama būtent per šiuos įsipareigojimus. Irano reakcija į musulmoniško pasaulio įvykius - Irano atsidavimas Palestinos nepriklausomybės kovai - yra nuožmesnis nei Palestinai artimesnių arbaišų valstybių.

²³⁹ Sahyfe-ye Imam, 5:34.

Khumayni vadovavosi *tauchyd* (liet. *vienio*) principu ir manė, kad teisinga sociopolitinė tvarka gali susikurti tik tada, kai religija susijungia su politika. Khumayni teigimu, „islamą yra politinė religija visais lygmenimis. Tai labai aišku tiems, kurie turi bent elementarių politinių, ekonominių ir socialinių islamo aspektų žinių. Tik nežinantieji gali kalbėti priešingai“²⁴⁰. „Kurane yra daugiau politinių ir socialinių aspektų nei etinių ir ritualinių (individualių)“²⁴¹. „Netgi Kurane paminėti ritualai yra politiškai orientuoti“²⁴². Tad, anot Khumayni, musulmonams reikia būti tikriems, kad „islamą gali suteikti teisingumą, nepriklausomybę, laisvę, ekonominę lygybę nesiremdamas kitų minties mokyklų mokymais.“²⁴³

Jo politikos teorija iš esmės yra pastanga parodyti, kad atskirta nuo religijos galia yra beprasmė, nekalbant apie tai, kad neteisinga. Khumayni atsietą nuo religijos politiką vadino velnio politika. Interviu jis yra pasakęs: „ (...) vienas žmogus man yra pasakęs [turi omenyje šaho aplinkos politiką], kad politika yra niekas kita, tik melavimas ir apgaudinėjimas, tad siūlau palikti ją mums. Atsakiau, kad niekada nesu įsivėlęs į tokią politiką.“ Tad, Khumayni supratimu, tik islamiškos vyriausybės sukūrimas ir jos vykdoma politika įprasmina materialią galią.

Religinės vyriausybės sukūrimas yra teisinga savaime, nes, anot Khumayni, Dievas to norėjo, tai rodo ir Muchamado Medinos valstybės pavyzdys²⁴⁴. Khumayni taigia, kad vyriausybė yra labai svarbi, nes „ne tik vyriausybė egzistuoja islame, bet islamą yra niekas be vyriausybės“²⁴⁵. Irano Konstitucijos Preambulėje rašoma, kad „politinė infrastruktūra ir institucijos reikalingos valdyti valstybę, taip prisiimama atsakomybė, paskirta Dievo Kurano

²⁴⁰ Imam Khumayni, *Tahrir al-Wasilah*, 1 tom., 234.

²⁴¹ Sahyfe-ye Nur, 21:176.

²⁴² Sahyfe-ye Nur, 3:120.

²⁴³ Sahyfe-ye Nur, 1:459.

²⁴⁴ Khumayni, *Islamic Government: Governance of the Jurist*, 22.

²⁴⁵ Imam Khumayni, *Kitab al-Bay'at*. Qom: Ismailiyan Publication, 1982 (2004), 5:472.

ištaroje „Mano teisingi tarnai paveldės žemę / žemę paveldės Mano teisuoliai vergai“ (Ķūranas 21:105)“.

Anot Khumayni, „Politika yra skirta vesti ir nukreipti žmones, juos stumti į priekį, politika atsižvelgia į visus žmonių interesus, taip pat – į visus žmonių poreikius ir nukreipia į tai, kas jiems geriausia“²⁴⁶.

Tokia pat nuostata išreiškiama Irano Konstitucijos Preambulėje: „(...) vyriausybės tikslas yra skatinti žmogaus augimą taip, kad jis judėtų dieviškos tvarkos steigimo link (remiantis Ķūrano ištara „Dievo link vyksta kelionė“ (3:28)); sukurti tinkamas sąlygas, kad (...) atsiskleistų žmogaus teomorfinės savybės (remiantis Ķūrano ištara „veskite save dieviškos moralės link“)“. „vyriausybė nėra paremta klasės poreikiais, ji netarnauja grupės ar individo interesams. Priešingai, ji tarnauja islamiškam politiniam idealui, (...) inicijuoja intelektualinę ir ideologinę evoliuciją galutinio tikslo, t. y. ėjimo Dievo link“²⁴⁷.

Knygos „Vilayat-e fak̄yh“ skyriuje „Islamo vyriausybės forma“ Khumayni teigia, kad valdžia turi būti ne absoliuti ir, svarbiausia, ne tironiška. Ji turi būti konstitucinė. Suprantama, konstitucinė ne pagal vakarietišką piliečių santarvės principą, bet įtvirtinti, kad vadovai turi paklusti aukščiausiems Sunos ir Ķūrano įstatymams, kurie Irane sudaro Irano Konstitucijos pagrindą.²⁴⁸ Tad islamiškos vyriausybės sukūrimas yra galimybė „įgyvendinti Dievo įstatymus *šary’ah* žemėje“²⁴⁹.

Islamiška vyriausybė kuriama palaipsniui. Pirmuoju etapu Khumayni vyriausybę įkurti siekė Irano teritorijoje. Šiuo etapu vyriausybė būtina tam, kad atliktų būtinas procedūras: 1) kad vyriausybės iniciatyva *šary’ah* taptų civiliniu valstybės įstatymų (jurisprudencijos) pamatu, t. y., kad *šary’ah* būtų taikoma; 2) yra reikalinga įstatymų vykdymo priežiūra; 3) išnaudodama visus valstybės

²⁴⁶ Sahyfe-ye Imam, 1:270.

²⁴⁷ Irano Islamo Respublikos Konstitucija, Preambulė.

²⁴⁸ Khumayni, *Islamic Government: Governance of the Jurist*, 55.

²⁴⁹ Khumayni, *Islamic Government: Governance of the Jurist*, 32–33.

turimus mechanizmus, vyriausybė skleistų žinių visai musulmonų bendruomenei, skatintų kurtis kitas teisingas vyriausybes.

Khumayni tikslas buvo Iraną padaryti *umm al-kura* (liet. *pavyzdiniu kaimu*), į kurį norėtų lygiuotis kitų musulmoniškų kraštų visuomenės. Jis teigė: „Aš rekomenduoju kitoms musulmonų tautoms remtis Irano tautos pavyzdžiu ir nuversti priespaudoje jas laikančias neteisingas vyriausybes“²⁵⁰.

Pagal tokį centrinį pavyzdį turėtų susikurti vis daugiau identiškų židinių. Khumayni suvokimu, naujos susikūrusios teisingos vyriausybės tarpusavyje turėtų būti lygios ir vieningos.²⁵¹ Anot Khumayni, „net ir išlaikydamos ribas, jos turi būti vieningos, nes jas jungia islamiški interesai“²⁵², o „visi *umat* nariai yra lygūs prieš įstatymus ir laisvi laikydamiesi tokių įstatymų.“²⁵³ Tad nė viena iš jų neturėtų dominuoti, o jų pirminis tikslas turėtų būti „jungiantis po islamo vėliava eliminuoti silpnas vyriausybes, pasidavusias Rytų ir Vakarų įtakai.“²⁵⁴

Khumayni įsitikinimu, tokia transformacija gali užtrukti šimtmečius, bet yra verta ilgų darbo metų. Kai visos vyriausybės pasirinks būti teisingomis, tada įsigalės globalus teisingumas. Khumayni manė, kad tuo etapu bus reikalinga vieninga vyriausybė. „Mūsų pareiga yra padėti pamatus vieningai islamo vyriausybei atsirasti, (...) sukurti socialinį precedentą, ir neilgai trukus informuotos, įsipareigojusios, religinės masės sukils tam, kad sukurtų islamo vyriausybę.“²⁵⁵ Tokios vyriausybės institucijos ir organai turėtų atstoti dabartines su teisingumo vykdymu susijusias tarptautines ir nevyriausybines organizacijas, kurių nepriklausoma geranoriška valia Khumayni abejojo.²⁵⁶ Visi pasaulio žmonės turi teisę būti valdomi didžiosios islamo vyriausybės. Khumayni svarstė, kad

²⁵⁰ Sahyfe-ye Imam, 21:412.

²⁵¹ Sahyfe-ye Imam, 14:254, 18:269.

²⁵² Sahyfe-ye Imam, 2:33.

²⁵³ Khumayni, *Islamic Government: Governance of the Jurist*, 79.

²⁵⁴ Sahyfe-ye Imam, 10:287.

²⁵⁵ Imam Khumayni, *Velayat-e fakhyh*. Amirkabir Pub., 1357 (1979), 175.

²⁵⁶ Sahyfe-ye Imam, 12:258, 13:190.

priespaudoje gyvenantys žmonės (t. y. žmonės, kurie gyvena valdomi neislamiškos vyriausybės) galėtų jungtis į Priespaudoje gyvenančių partiją.²⁵⁷

Khumayni, žvelgdamas į tolimą ateitį, prognozavo, kad, kai „pasaulyje teisingumas įsigalės, teisėta teisinga vyriausybė bus sukurta, jos vadovai bus teisybė ir teisingi įstatymai“²⁵⁸. T. y. nebebus poreikio vyriausybei. Khumayni teigė, kad „Įstatymas ir yra tikrasis valdovas: įstatymas garantuoja saugumą visiems ir yra visų prieglobstis“²⁵⁹.

Reikia pastebėti, kad Khumayni umat pabrėžė *lygybę* ir niekada neužsiminė apie Irano pretenzijas būti daugiau nei pavyzdžiu.

2.3. Vieningos umat sukūrimas

Jau buvo užsiminta, kad šy'izmo klasikinėje doktrinoje (priešingai nei sunizme) tikinčiųjų bendruomenės socialinis aktyvumas nebuvo laikomas vertingu, nes jį atstojo imamo charizma. Taigi šy'izme išsigelbėjimą garantuoja imamo teisingumo įgyvendinimas, sunizme, priešingai, išsigelbėjimas yra garantuojamas per bendruomenės bendrą veikimą.²⁶⁰

Vėlgi Mahdi *ghaybat* motyvas šy'itų bendruomenėje pakeitė šy'izmo doktriną. Po imamo Mahdi pasitraukimo šy'itai įsitraukė į vienintelį bendruomenę vienijantį ir, kaip buvo įsivaizduojama, *ghaybat* metu legitimų ritualinį bendruomeninį veikimą – į gedulingas misterijas, vaizduojančias imamo Chuseino 680 metų kankinystės (*šahadat*) scenas. Tokio tipo misterijos – tai ne tik paminėjimas, jos turi legitimaus socialinio maišto prieš tironišką valdovą prasmę. Taigi reprezentuoja socialinį bendruomenės aktyvumą. Khumayni Ašūros minėjimus išnaudojo bendruomenės scialiniam maištui prieš šahą Muhammada Reza Pahlavi. Taigi Iranui tapus Islamo Respublika, *umat* socialinio aktyvumo

²⁵⁷ Sahyfe-ye Imam 9:280.

²⁵⁸ Khumayni, *Forty Hadith: An Exposition on Ethical and Mystical Traditions*, 169.

²⁵⁹ Khumayni, *Islamic Government: Governance of the Jurist*, 79.

²⁶⁰ Akhavi, 206.

reikšmė šy'izme prilygsta sunitinėje tradicijoje *umat* charizmai suteikiamai reikšmei.

Khumayni, pripažindamas bendruomenės charizmos svarbą teisingos pasaulinės tvarkos ir teisingumo įgyvendinimui, lygiaverčiai pasisakė tiek už pasaulinės teisingos vyriausybės kūrimą (pastangas „iš viršaus“), tiek inicijavo a) vieningos (ne tik šy'itų, bet ir visų musulmonų) ir b) politiškai aktyvios musulmonų *umat* atkūrimą.²⁶¹ Kaip ir Ķurane, Khumayni politikos teorijoje *umat* laikoma esmine, o ne reprezentatyvia islamo kategorija.²⁶²

a) Vienoje iš kalbų Khumayni pažymėjo, kad islamo tikslai, nustatyti *šary'ah*, ir teisingumas negali egzistuoti, jei greta nėra musulmonų bendruomenės vienybės ir solidarumo²⁶³.

Islame teisingumas pradine forma, kaip ir pats islamas, yra laikomas globaliu.²⁶⁴ Khumayni žodžiais, „islamą nėra skirtas valstybei ar jų grupei,

²⁶¹ Tikslas atkurti vieningą musulmonų bendruomenę yra dažnas ir senas islamo politikų / teoretikų objektas.

Panislamistinė ideologija išgyveno piką XIX a. Iki to laiko konfesiniais ar valdančių dinastijų pagrindais padalyta, kitaip tariant, pati iš savęs susiskaldžiusi, *umat* nekėlė tokio nepasitenkinimo, kaip jos suskirstymas į įtakos zonas kolonialistų iniciatyva XIX amžiuje. Tiesa, panislamistinių nuotaukų intensyvumas nepriklausė vien nuo pasipriešinimo kolonialistinių valstybių veiksmams. Žlugus Indijos Mogulų (1857 m.) ir Osmanų (1922 m.) dinastijoms, kurios bent formaliai palaikė musulmonų solidarumą bei teisinės sistemos funkcionavimą, atsakomybę dėl *umat* ateities privalėjo ir stengėsi perimti *ulama*. Nutrūkus socialiniam kontraktui tarp khalyfos ir visuomenės, tai buvo jų pareiga. Garsiausi iš jų buvo islamo revaivalistinio ir reformistinio judėjimo teoretikai Džamal al-Din al-Afghani. Studijuodamas Vakarų istoriją, jis priėjo išvadą, kad islamo kraštų nuosmukis yra susijęs su šios religijos gebejimu prisitaikyti prie kultūrinių praktikų. Dėl to islamo atgaivinimą jis siejo su puritonizmu, šy'itinės bei sufijų tradicijos ir jų mistinių doktrinų bei gedėjimo ritualikos atmetimu bei išgrynintos panislamistinės ideologijos diegimu. Nasr, 111. Kitas revaivalizmo mąstytojas Asad Abadi sugebėjo matyti musulmonų konfesinių grupių bendrybes, o ne skirtumus, ir tai buvo naujo tipo pastanga politikoje, nors raginimas taip elgtis užfiksuotas dar Ķurane (3:64). Asad Abadi protestą prieš *umat* pasidalijimą išreiškė atsisakydamas priklausyti kuriai nors šaliai, gyvenimą leido keliaudamas ir bendraudamas su musulmonų politiniais lyderiais, kviesdamas juos vienyti. Muhammad-Rahim Ivadi „The Ideal of Islamic Unity in the Thought of Imam Khumayni“, *Imam Khumayni and The Muslim World: a Collection of Articles*. Tehran: The Institute of Compilation and Publication of Imam Khumayni's Works, 2007. 119. Khumayni perspektyva kiek skyrėsi nuo minėtų islamo revaivalizmo mąstytojų: jis stengėsi suvienyti ir sustiprinti *umat*, todėl neskirstė musulmonų į netikusius (sunitus) ir tinkamus šy'itus.

²⁶² Frederick M. Denny, „The Meaning of Ummah in the Quran“, *History of Religions* 15 (1), 1975, 34–70; Yoshiko Oda, „The Concept of the Ummah in the Quran: An Elucidation of the Basic Nature of the Islamic Holy community“, *Oriens* 20 (1), 1984, 93–108.

²⁶³ Sahyfe-ye Nur, 2:332.

²⁶⁴ Dallmayr (2010a), 90.

gentims ar tik musulmonams. Islamas skirtas žmonijai²⁶⁵. Dėl pagarbos *tauchyd* (liet. *vienio*) principui šy'itinė mintis negali priimti teiginio, kad teisingumas, atsižvelgiant į *umat* skilimus, gali būti subjektyvizuotas ir taip fragmentuotuotas į nacionalinius socialinius teisingumus. Vienas iš Khumayni bendražygių, ayatulah Murtada Mutahhari *umat* vienybę prilygino islamo vienybei, kai viena be kito negali egzistuoti. Jo teigimu, *umat* esmė yra nesuprasta, jei ji suprantama tik kaip musulmonų bendruomenė. Anot jo, *Ķurane umat* reiškia „kelia, metodą ir būdą, kurį žmonėms pasiūlo dieviškas vadovas, ir žmonės privalo juo sekti. Tad *umat* ir religija turi tą pačią reikšmę²⁶⁶. Tad pagal šy'itinę doktriną, jei musulmonai tikisi teisingumo ar kitų dieviškų malonių, musulmonų bendruomenė turi atspindėti Dievo pavidalą, t. y. taip pat būti vientisa.

Vienybės *tauchyd* doktrina yra Khumayni mistinės filosofijos mokyklos pamatinė idėja. Akcentuojama, kad visas sukurtas pasaulis turi atspindėti būties vienybę. Ši mistinė monizmo doktrina yra sufijų filosofijos (pavyzdžiui, Ibn Arabi (XIII a.) mistinės vizijos *vahadat al-vudžud* (liet. *būties vienybė*) tęsinys. Konceptijos kilmė siekia ankstyvąjį islamą ir jo doktrininę sąrangą: nuo pat pirmos islamo institucionalizacijos, Medinos valstybės, Pranašas Muchamadas įtvirtino prigimtini *tauchyd* principą tiek per *akida* (liet. *doktrinos*) vienalytiškumą, tiek per tikinčiųjų bendruomenės vieningumą.

Savo karjeros pradžioje Khumayni, kaip teologas, gilinosi į tikėjimo vieniu problematiką (net nukrypdamas į transcendentinę ezoteriką), bet išitraukęs į Irano sukūrimo, vėliau – ir valdymo, politinius procesus pastangas sutelkė buvimo vieniu tikslui, t. y. *umat* eižėjimo ir jos vienijimo klausimams.

Dabartinėje Irano Konstitucijos Preambulėje įvardytas tikslas sukurti pasaulinę musulmonų bendruomenę. Joje sakoma, jog „Konstitucija palaiko ir skatina Islamo revoliucijos tęsimą valstybėje ir už jos ribų. Konstitucijos nuostatai

²⁶⁵ Sahyfe-ye Imam, 11:295. Plačiau apie *umat* apibrėžtis 111 – 112 psl.

²⁶⁶ Murtada Mutahhari, *Khadamat-e Mutaqabil-e Islam wa Iranyan* (ang. Mutual Services of Islam and the Iranians). Sadra Publications, 1362 (1984), 56.

ir jų vykdymo priežiūros institucijos sieks, kad užmezgant ir palaikant tarptautinius santykius būtų sudarytos sąlygos vieningai pasaulio bendruomenei formuoti.“ 11 straipsnyje rašoma: „Remiantis dieviško Ķurano ištara „ši bendruomenė yra vieninga bendruomenė (...)“ (21:92), visi musulmonai sudaro vieną tautą ir Irano Islamo Respublikos vyriausybė turi pareigą suformuluoti bendrą politiką tam, kad būtų palaikomi draugiški santykiai ir visų musulmonų vieningumas, taip pat privalo nuolatos dirbti, kad būtų pasiekta politinė, ekonominė ir kultūrinė islamo pasaulio vienybė.“

Khumayni tikino, kad *umat* esant vieningai, ji sustiprės ir galės būti nepriklausoma, o kai taip nutiks, „su visomis užsienio tautomis įsigalės tarpusavio pagarbos santykis. Santykis, kuriame nebus galimybių priespaudai, bet bus galimybės lygybei“²⁶⁷.

Khumayni rinktiniuose raštuose ir kalbose „Sahyfeh-ye Imam / Nur“ pateikiama nemažai vienijimosi privalumų, sakoma, kad vienybė kels žmonijos sąmoningumą,²⁶⁸ sukurs pasaulyje taiką,²⁶⁹ padės pamatus tikrai demokratijai ir laisvei,²⁷⁰ įkvėps mases pasaulinio masto revoliucijai prieš „nehumaniškus pasaulio rijkus“²⁷¹ ir išlaisvins visas priespaudoje gyvenančias tautas,²⁷² padės atsikratyti mentalinės priklausomybės nuo tironiškų režimų bei pasyvumo jų atžvilgiu,²⁷³ pradės judėjimą, kuris įkurs islamiškas vyriausybes visame pasaulyje,²⁷⁴ sukurs nenugalimą bendruomenę,²⁷⁵ įves individo ir visuomenės

²⁶⁷ Khumayni, *Islamic Government: Governance of the Jurist*, 21.

„Visi tikintieji yra broliai“ – tai sociopolitinis priesakas. Tokia brolystė nėra ribojama valstybės sienų, bet įtraukia visus pasaulio musulmonus. Tai reiškia, kad, jei visi musulmonai taptų brolija, jie lengvai nugalėtų savo priešus.“ Sahyfe-ye Nur, 13:23–24.

²⁶⁸ Sahyfeh-ye Imam, 19:143.

²⁶⁹ Sahyfeh-ye Imam, 13:116.

²⁷⁰ Sahyfeh-ye Imam, 8:114.

²⁷¹ Sahyfeh-ye Imam 16:113.

²⁷² Sahyfeh-ye Imam, 14:146.

²⁷³ Sahyfeh-ye Imam, 1:162.

²⁷⁴ Sahyfeh-ye Imam 6:169.

²⁷⁵ Sahyfeh-ye Imam, 20:111–112.

lygmens teisingumą, įveiks musulmonų kraštų mokslinį atsilikimą,²⁷⁶ įves ekonominį teisingumą, panaikins korupciją, nebebus nesutarimų²⁷⁷ ir t. t.

Khumayni skatino ekonominį ir karinį vienijimąsi, sakydamas: „jei musulmoniškos šalys, turinčios didžiulius žmogiškuosius ir gamtinius resursus, juos sujungtų, jos nebebūtų nuo nieko priklausomos, priešingai – visi būtų priklausomi nuo jų“ ir „jei kiekviena šalis kitos šalies išteklius saugotų kaip savo, o kitą užpuolus gintų kaip savo, jokia grėsmė nebegąsdintų“²⁷⁸. Jo nuomone, jei musulmonai išnaudotų savo tikėjimo galią²⁷⁹ turėdami priėjimą prie tokių gamtinių išteklių, kaip dykumos, jūros, požeminiai ir viršžeminių ištekliai, naftos ir dujų rezervai, galėtų tapti globalia galia²⁸⁰.

Taigi Khumayni, iškeldamas *umat* charizmos reikšmę, reikalaudamas vienybės doktrinos ir dėl praktinių politinių priežasčių susiskaldžiusią *umat* prilygino *umat* nebuvimui.

Khumayni nurodė elementus, kurie skaido *umat* vienybę, ir skatino juos eliminuoti. Pagrindiniu trukdžiu musulmonų vienybei jis laikė Vakarus²⁸¹ ir vidinius jo agentus: Vidurio Rytų valstybių vadovus bei „dvaro dvasininkus (*mula*)“, kurių pagrindinės veiklos kryptys, anot Khumayni, yra nacionalizmo diegimas ir konfesinės nesantaikos kurstymas.

Ne mažiau Khumayni smerkė visos musulmonų *umat* viduje atsiradusias ir ją skaldančias lingvistines, kultūrines, rasines ar tautines ribas. Tikėjimą, kad egzistuoja primordialistinės tautos, kurių socialinis gyvenimas turi būti įprasminamas nacionalinės valstybės įkūrimu, jis matė tarsi gentiškumo garbinimą, o nacionalizmą laikė pagonišku²⁸².

²⁷⁶ Sahyfeh-ye Imam 21:19, 19:43.

²⁷⁷ Sahyfeh-ye Imam, 14:254.

²⁷⁸ Khumayni, *Islamic Government: Governance of the Jurist*, 22.

²⁷⁹ Sahyfe-ye Imam, 10:418.

²⁸⁰ Sahyfe-ye Imam, 13:279, 1:381, 12:32.

²⁸¹ Khumayni, *Islamic Government: Governance of the Jurist*, 54.

²⁸² Vienas islamo revaivalistinio judėjimo lyderių Sayyedas Kutbas teigia, kad arabai ankstyvųjų užkariavimų metu įgyjo aiškų arabišką identitetą, bet tai nepaskatino jų save išskirti iš kitų. Jie užgniaužė savo rasinį ir nacionalistinį šovinizmą, save suvokdami tik kaip musulmonus ir nieką kitą. Taip

Khumayni nacionalizmą sieja su *džahilya*.²⁸³ Islamo sistemoje savęs apibrėžimas ir per kalbos, rasės ar kitas kategorijas, rasės ar genties tradicijų akcentavimas buvo prilyginamas pasipriešinimui Pranašų kvietimui. Taip pat savęs identifikavimas turkais, iraniečiais ar arabais galėjo būti įvertintas kaip paklusimas kolonialistinėms jėgoms,²⁸⁴ kurios padalijo kalifato *umat* į valstybių visuomenes.

Tad Khumayni pozicija nacionalizmo atžvilgiu yra negatyvi pirmiausia todėl, kad nacionalizmas remiasi išskirtinumo savybės suteikimu nacijai. Šios savybės stiprinimas lemia, kad viena nacija negatyviai nusiteikia prieš kitas. Toks nacionalinių ribų poveikis Khumayni raštuose apibūdinamas palyginimu: kaip tiesa arba mokslas neturi būti apribotas, taip ir islamas negali būti apribotas; kitu atveju atsiranda pralaimėtojų, atskirtų nuo žinojimo, tiesos ir teisingumo.²⁸⁵

Kad ir kokia iliustratyvi, *umat* nevienalytiškumą nuo pat Pranašo mirties atskleidžianti būtų istoriografija, įdomu tai, kad analizuojant Khumayni politikos filosofiją akivaizdu, jog kalifato lygmens susiskaldymas nėra akcentuojamas. *Umat* skilimo laiku įvardijamas XX a., po Antrojo pasaulinio karo, kuomet, iširus Osmanų kalifatui, laikantis Sykes-Picot protokolo buvo kuriamos nacionalinės valstybės. Išties įkūrus nacionalines valstybes, *umat* tampa normatyviniu dydžiu ir neabejotinai paranda galią. Be to, kaip pastebi S. Huntingtonas, atsiranda nesuderinamumas tarp islamo epistemos ir nacionalinių valstybių sistemos²⁸⁶. *Umat* susiskaldymas į nacionalines valstybes yra Khumayni politinės filosofijos atspirties taškas – netenkinanti būseną, kurią būtina keisti. Islamo toleruojami skirtumai *umat*, anot Khumayni, yra tik pamaldumo ir tikėjimo lygmuo²⁸⁷.

istoriografiškai Kutbas rodo, kad religingumas nuo atsimitimo atsiskiria per nacionalistinius sentimentus. Dallmayr (2010a), 90.

²⁸³ Khumayni, *Islam and Revolution*, 332.

²⁸⁴ Sahife-ye Imam, 15:471.

²⁸⁵ Sahife-ye Imam.

²⁸⁶ Samuel P. Huntington, *Clash of civilizations and the Remaking of World Order*. New York: Simon&Schuster, 1996, 175–177.

²⁸⁷ Sahife-ye Imam, 11:56 (laiškas kurdams); 13:88 (kalba kurdų laisvės asamblėjos nariams).

Toks valstybės faktoriaus *umat* smerkimas, ypač Irano Islamo Respublikos gyvavimo pradžioje, buvo nukreiptas ir prieš patį Iraną. Irano, kaip nacionalinės valstybės, statuso ir islamo suderinamumo klausimas buvo keliamas itin dažnai. Khumayni, kaip Islamo Respublikos kūrėjas, siekė išteisinti Irano Islamo Respubliką.

Khumayni kėlė sau du tikslus: musulmonų *umat* intereso ir Irano tautos intereso gynimą. Tokiam suderinamumui Khumayni pasiūlė specifinį nacionalizmo apibrėžimą. Pozityvaus nacionalizmo atveju valstybė susiejama su tėvyne, kurią galima gerbti²⁸⁸. Nacionalizmas gali reikštis tik kaip islame akcentuojama pareiga ginti tėvynę ir išlaikyti jos tęstinumą bei taiką joje. Čia referuojama į vieną iš islamo *mukasid* (liet. islamiškų tikslų) – tęstinumą. Trečiame Irano Konstitucijos straipsnyje sakoma, kad „nacionalinės gynybos pagrindai turi būti stiprinami per universalias karines pratybas tam, kad būtų apsaugota valstybės nepriklausomybė, teritorinis integralumas bei islamiška tvarka“²⁸⁹.

Khumayni, bandydamas parodyti skirtumą tarp pozityvaus ir negatyvaus nacionalizmo, sakė, kad: „dėl šios nacijos [Irano] mes linkę pasiaukoti, bet tai turi vykti pagal islamo mokymus, tai neturi vykti dėl pačios nacijos savaime ar dėl jos išdidumo“²⁹⁰. Tad nacionalizmas turėtų egzistuoti tam tikra pasyvia forma ir būti aktyvizuojamas tik esant invazijai. Be to, invazija gali būti tik stabdoma, nesiekiant naudos (teritorinės ir kt.) iš konflikto. Neapykanta priešui privalo būti terminuota, t. y. tik tuo metu, kai vyksta konfliktas. Vėliau reikia pereiti į prieškarinę pagarbos būseną.

Tėvynę Khumayni teisingai sakydamas: „(...) mūsų pareiga – išsaugoti islamą, net jei tam reikia sukurti islamišką valstybę [kuri neapima visos *umat*], šis

²⁸⁸ Sahyfe-ye Imam, 13:168.

²⁸⁹ 9, 78 ir 143 Irano Islamo Respublikos Konstitucijos straipsniuose taip pat kalbama apie Irano valstybės gynybą.

²⁹⁰ Sahyfe-ye Imam, 10:123–124.

tikslas yra net svarbesnis už maldą ir pasninką²⁹¹. Islamiškos valstybės sukūrimą jis pateisino per „antrinio lygmens nutarimus“ (*ahkam-e sanaviye*), kuomet „pirmo lygmens nuostatos“ (*šary’ah*) tyli arba nėra aiškios²⁹². Khumayni *vilayat-e fak’yh* doktrinos įgyvendinimą pagrindė keliais tradiciniais ir loginiais argumentais.²⁹³ Anot jo, pats Pranašas buvo įsteigęs valstybę, nes be vyriausybės mechanizmo nėra įmanoma diegti *šary’ah*. Antra, Irano šy’itai musulmonai negali gyventi, valdomi neislamiškos valdžios. Atsižvelgdamas į šy’izmo doktrinos reikalavimus, jis teisinosi, sakydamas, kad negali būti, jog Dievas paliko musulmonus gyventi ne *šary’ah* ribose (po Mahdi pasislėpimo) keliems šimtmečiams²⁹⁴.

Khumayni kritikavo Vidurio Rytų valstybių valdančiųjų bandymus pajungti *umat* terminą nacionalinei valstybei legitimizuoti. Pavyzdžiui, Kuveitas, Kataras kurį laiką vartojo terminus „Kuveito *umat*“, „Kataro *umat*“ kaip valstybės pavadinimą. Khumayni suvokimu, musulmonai nacionalizmą priėmė ir jį išgyveno kaip instinktą, kuris nesisieja su islamiškomis vertybėmis. Khumayni žodžiais: „Mūsų tėvynė nėra Basra ar Šam, ji yra islamas.“²⁹⁵

Iranas buvo matomas kaip islamiškos idėjos skleidimo šaltinis, tad jo išsaugojimas turėjo būti užtikrintas. Kartu toks išlikimo prioretizavimas negali trukdyti Iranui elgtis islamiškai. Įdomus tokius interesų konfliktus iliustruojantis pavyzdys yra Khumayni sprendimas pačioje Irano gyvavimo pradžioje: nuo 1980 m. Iranas buvo įsivėlęs į sunkų karą su Iraku, tuo pačiu metu Libanas pradėjo karą su Izraeliu. Khumayni priėmė sprendimą atitraukti pajėgas iš fronto ir siųsti jas padėti Libanui. Irano armijos generolams sunkiai, bet pavyko atkalbėti ayatulah

²⁹¹ Khumayni, *Islamic Government: Governance of the Jurist*, 75.

²⁹² Khumayni, *Islamic Government: Governance of the Jurist*, 124.

²⁹³ Sami Zubaida, *Islam, the People and the State: Political ideas and Movements in the Middle East*. London: I.B. Tauris, 2009, 16–17.

²⁹⁴ Khumayni, *Islamic Government: Governance of the Jurist*, 42.

Anot Khumayni, tikėjimas vyriausybės įkūrimo būtinybe ir vykdomosios sistemos sudarymu yra dalis *vilayat*. Dėl to kova, skirta sukurti islamišką vyriausybę, yra tikėjimo *vilayat* įrodymas. Khumayni, *Islamic Government: Governance of the Jurist*, 22.

²⁹⁵ Sahyfe-ye Imam, 16:392.

nuo šio pasirinkimo. Jie tikino, kad Iranas su likusiomis pajėgomis greičiausiai neatlaikys Irako puolimo. Pats galimybės rizikuoti valstybės išlikimu svarstymas nėra itin įprastas nacionalinei valstybei.

S. Šeikhas Naveedas islamo valstybės idėją vadina „idėjokratija“, nes, anot jo, jos sprendimai labiau siejasi su metafizine kosmologija nei su įprasta politine praktika.²⁹⁶ Khumaynistinis projektas specifinis nacionalinei valstybei, nes siekis atkurti *umat* įpareigoja mesianistinei veiklai (kuri itin sudėtinga ypač sankcijų spaudžiamai ir ekonomiškai silpstančiai valstybei).

Be *umat* susiskaldymo nacionalistiniu pagrindu, Khumayni savo raštuose plačiai aptarė konfesinį pasidalijimą. Doktrininiai skirtumai pažeidžia jau minėtą Pranašo doktrinos (*akida*) vienumo principą. Khumayni suvokimu, tokį skilimą dar stiprina išorės agentai: „inicijuodamos sunitų-šy'itų konfliktą, „arogantiškos jėgos“ įgyja priėjimą prie musulmonų valdomų gėrybių“²⁹⁷. Khumayni smerkė musulmonus, prisidedančius prie konfesinių grupių atskirties bei jos propagavimo, teigdamas, kad jie yra „nei *ahl al-sunna* [sunitai], nei *ahl al-šy'ah* [šy'itai], jie tiesiog tarnauja didžiosioms galioms ir vykdo jų nurodymus.“²⁹⁸ Anot jo, šy'itams ir sunitams apjungus musulmonų galia, o tuo pačiu ir nepriklausomybė išaugtų,²⁹⁹ jau nekalbant apie tai, kad tokiu atveju tiek doktrinos vienumas, tiek *umat* vienumas atitiktų išėitinę žmonių istorijos poziciją, tenkinančią Dievą (Kurane rašoma, kad „žmonių istorijos pradinė pozicija buvo vieninga *umat* ir dieviško Pranašo žinia.“ (Kuranas 10:19).

Būtent ši Khumayni pastanga, anot kritikų, parodo, kad jis galvojo apie globalų valdymą ir kartu suvokė, kad šy'itinis Iranas gali būti priimtinas tik šy'itams tol, kol neįrodys, kad skirtumai tarp konfesinių sektų yra minimalūs.³⁰⁰

²⁹⁶ Naveed S. Sheikh, *The New Politics of Islam*. London: Routledge Taylor&Francis Group, 2003, 22.

²⁹⁷ Khumayni, *Islamic Government: Governance of the Jurist*, 11.

²⁹⁸ Khumayni, *Islamic Government: Governance of the Jurist*, 13.

²⁹⁹ Vanessa Martin, *Creating An Islamic State: Khomeini and the Making of a New Iran*. London: I. B. Tauris, 2003, 115.

³⁰⁰ Kaip pagrindinę tokio kalbėjimo priežastį Khumayni kritikai nurodo jau minėtą konfesinę musulmonų pasaulio kompoziciją. Kalbant skaičiais, šy'itų musulmonų yra mažuma: Afrikoje tik 250 tūkst. musulmonų iš 200 mln. yra šy'itai, panaši situacija yra ir Indonezijoje bei kitose musulmoniškose Arabų

Šy'itų kalbėjimas apie bendrumą tarp islamo sektų gali būti traktuojamas kaip moderni *takiyya* (savo religinių pažiūrų slėpimas).³⁰¹

b) Bendruomenė turi būti ne tik vieninga, bet ir politinė. Pranašo tradicija (tai, kad jis įkūrė Medinos valstybę) yra geriausias įrodymas, kad islamišką identitetą reikia realizuoti ne bendromis religinėmis praktikomis, o per sociopolitinę bendruomenę. Pagal tradicijos logiką *umat* yra „užprogramuota“ įsipolitinti.

Įdomu tai, kad Khumayni kalbėjo apie įsipolitinimą, o ne apie *umat* įsivalstybinimą, nors Pranašo gyvenamu laikotarpiu *umat* buvo būtent islamo valstybės visuomenė. Tuomet islamiška valstybė ir *umat* visiškai persidengė – islamo valstybė visiškai įvalstybino visą *umat*.

Tiesa, jau po Pranašo mirties lojalumas buvo išskaidytas,³⁰² vis dėlto išliko identifikavimasis per *umat*. Taip pat įstatymų pagrindas buvo *šary'ah* ir egzistavo centrinė vyriausybė. Khumayni manė, kad dabartinėmis sąlygomis neįmanoma grįžti prie islamiško kalifato modelio.³⁰³ O kurti islamo valstybę, kuri įvalstybintų ne visą *umat*, tikėtina, laikė nelegaliu veiksmu.

Valstybės kūrimas neįmanomas dėl dabartinės *umat* specifikos. Tiek Medinos valstybė, tiek kalifatas turėjo aiškią, vientisą teritoriją. Klasikinėje

Lygos šalyse. Tad siekis apjungti tik šy'itus sukurtų nedidelę, tik apie 10 proc. musulmonų vienijančią bendruomenę. Be to, sukeltų pasipriešinimą, nes musulmonų valstybių valdantieji daugeliu atvejų yra sunitų klanai. Tad šy'itų politinis vienijimasis yra sunkiai įmanomas.

³⁰¹ *Takyah* šy'itų bendruomenėje daugiausia buvo naudojama savisaugos tikslais sunitų daugumos khalifate. Vis dėlto Džamal al-Din al-Afghani (1838–1897), vienas iš islamo revaivalizmo pradininkų, kurio pavyzdį dažnai minėjo Khumayni, *takyah* panaudojo siekdamas ne savisaugos, o suvienyti *umat*. Pats būdamas šy'itas ir žinodamas, kad tokia jo priklausomybė nepalanki, apsimetė esąs sunitas iš Afganistano (tikrasis jo vardas – Asad Abadi).

³⁰² Pranašo Muchamado sukurta Medinos valstybė buvo pirmoji sociopolitinė *umat* realizacija. Jos tąsa tapo khalifatas, kurio pagrindas buvo Pranašo pasakymų ir veiksmų (Sunos) interpretacijos bei Ķurano aiškinimus. Galima sakyti, kad Medinos valstybėje ir rašidūnų (liet. *teisingųjų khalyfų* – taip vadinami pirmieji keturi po Muhamado valdę khalyfai (nuo 632 iki 661 m.)) khalifate religinė ir politinė valdžia persidengė, o užkariautos teritorijos deklaravo lojalumą teisingiesiems khalyfams. Identifikuojamasi buvo pagal *umat*. Neabejotinai, musulmonai anti-integracinėmis kategorijomis pradėjo apmąstyti politinę realybę dar valdant Pranašui, kuomet egilitaristinės ir vienybės idėjos susidūrė su išskaidyta socialine realybe, gentine santvarka. Įrodymai, kad Khumayni utopinės idėjos nėra realios, matomi jau Abasidų, Umajadų ir Usmanų khalifatuose, kuriuose funkcionavo atskiri politiniai vienetai, atsiradę gentiniu ar dinastijos pagrindu, centrinė valdžia skilo į politinę ir *ulamos* – dvasinę, o musulmonų bendruomenėje jau rašidūnų khalifate buvo konfesinis susiskaldymas.

³⁰³ Sahyfeh-ye Imam, 1:380.

teologijoje ji vadinama *dar al-islam* (islamo buveinė), teritorijos už jos ribų *dar al-charb* (karo buveinė). *Dar al-islam* buvo žemės, atkariautos iš priešų ir priklausančios *umai*. Tad *umat* gyveno šiose teritorijose ir buvo valdoma islamiškos vyriausybės.

Vis dėlto dabar *umat* yra peržengusi *dar al-islam* teritorijas. Nors islamo teologai yra linkę teritoriją, kurioje gyvena nors ir keli musulmonai, besilaikantys islamo teisės nuostatų, priskirti *dar al-islam*,³⁰⁴ tai nereiškia, kad islamiškos vyriausybės gali tokias žemes valdyti. Žvelgiant iš tokios perspektyvos, visas pasaulis (dėl musulmonų diasporų ar konvertitų musulmonų visose pasaulio valstybėse) priklauso *dar al-islam*. Tai reikštų, kad islamo valstybė (įvalstybinanti visą *umat*) turi būti pasaulinė, o tai prasilenkia su realybe.

Kadangi islamiškai valstybei trūksta teritorijos elemento (islamo bendruomenė gyvena ne islamo žemėse), Khumayni valstybę išskaido į du segmentus: vyriausybę ir visuomenę (*umat*). Kiekvienas *umat* narys turi religinę pareigą klausyti islamiškos vyriausybės, kad ir kur gyventų. Įdomu tai, kad toks santykis turi istorinį precedentą, tad jį priimti nėra itin sunku: Osmanų kalifato gyvavimo metu iki pat 1924 m. jo teritorijoje veikė *millet*, t. y. politiniai-konfesiniai vienetai, kurie identifikavo save nepriklausomai nuo teritorijos. Pavyzdžiui, musulmonų *millet* buvo politinis organizacinis vienetas, kuriam priklausė visi Osmanų imperijoje gyvenantys musulmonai. Jiems buvo suteikta teisė (kaip ir krikščionims bažnytine kanonine bei judėjams) vadovautis savo teisine sistema (*šary'ah*). Tad Vidurio Rytuose istoriškai buvo įprasta tapatintis su konfesine grupe ar net gentimi labiau nei su teritorija. Teritorija dėl savo nepastovumo (galbūt ir dėl nederlingumo) niekada nebuvo svarbi identiteto kategorija.³⁰⁵

³⁰⁴ Allamah Muhammad Taqi Ja'fari, „Ummate Vahidah-ye Islami“ (liet. *vieninga islamo umat*). Ahmad Muwaththiqi (red.), *Andišeh-ye Vahdat dar Andišeh-ye Siyasi-ye Islam* (liet. *Vieningumo idėja politinėje islamo mintyje*), I tom., 12.

³⁰⁵ Louise Fawcett, *International Relations of the Middle East*. New York: Oxford University Press, 2005.

Teritorijos nereikšmingumas atsiskleidžia ir analizuojant *vilayat* (globos) koncepciją. *Vilayat* apėmė tris sritis: žmonių, kurie negali apsiginti, žemių ir vietų, nuo kurių priklauso bendruomenės religinis gyvenimas, bei musulmonų bendruomenės turto saugojimą.³⁰⁶ Khumayni vėliau prijungė dar vieną *vilayat* – tai *ulamos* vykdomą visų musulmonų reikalų priežiūrą. Tačiau nekalbama apie nedalomos, vientisos teritorijos apsaugą: globa siejasi su žmonėmis ir jų turtu.

Kalbėdamas apie *umat* charizmą ir aktyvumą, Khumayni matė perspektyvą atskirti žmones nuo to, kas jo ateities projektuose buvo nevertinga – neislamiškų vyriausybių. Jo teigimu, „tautos turi grįžti prie islamo ištakų; jei tautų vyriausybės renkasi grįžti kartu – tai gerai, bet, jei atsisako, tuomet tautos turi atsiskirti nuo vyriausybių“.³⁰⁷

Khumayni sakė, kad į žmones, o ne į egzistuojančias vyriausybes kreipiamasi norint įgyvendinti teisingumą todėl, kad tik žmonėmis pasitikima: Khumayni teigimu, „mes esam nusivylę musulmonų lyderiais, bet nesam nusivylę musulmonų tautomis“³⁰⁸. Todėl Khumayni kreipimaisi visada buvo adresuoti tautoms, žmonėms, musulmonams, priespaudoje gyvenantiems³⁰⁹ (net jei žmogaus prigimtimi jis *de facto* nepasitikėjo³¹⁰) ir itin retai – musulmoniškoms vyriausybėms.

Iš įvardytų Khumayni tikslų nesunku suprasti, kad Khumayni esamų valstybių nelaikė pagrindiniais politinio gyvenimo veikėjais, tuo labiau – teisingumo vykdytojais. Khumayni savo raštuose ir pasisakymuose atskyrė vyriausybes ir visuomenes ir numatė joms skirtingas islamiškos evoliucijos programas.

³⁰⁶ G. Rose, „Velayat-e Faqih and the Recovery of Islamic Identity in the Thought of Ayatollah Khumayni“. Nikki Keddie (red.), *Religion and Politics in Iran: Shi'ism from Quietism to Revolution*. New Haven: Yale University Press, 1983, 169.

³⁰⁷ Sahyfe-ye Imam 13:89.

³⁰⁸ Sahyfe-ye Imam, 14:138.

³⁰⁹ Sahyfe-ye Imam, 16:38.

³¹⁰ Apie nepasitikėjimo žmogaus prigimtimi motyvą bus kalbama III dalyje. Khumayni kartojo, kad „visų pavojų prigimtis žmogui slypi pačiame žmoguje, bet kartu visų reformų pradžia taip pat slypi žmoguje.“ Sahyfe-ye Imam, 17:193; Khumayni, *Kalimat-e Qisar*, 173.

II dalies apibendrinimas

Šioje dalyje buvo analizuojamos Khumayni teisingumo sampratos reikšmės bei parodoma, kokie konkretūs politiniai tikslai priklauso nuo teisingumo supratimo.

Khumayni politikos teorijoje teisingumas turi dvi pagrindines reikšmes: visko buvimas savo vietoje ir tokių teisių, kokios priklauso, turėjimas. Tiek dalykų vietą, tiek priklausančias teises apibrėžia *šary'ah*. Teisingumas egzistuoja, kai: pirma, veikia *šary'ah*, kuri nurodo teisingą kelią; antra, teisinga vadovo ir vyriausybės politika yra balanso politika, skatinamas nuosaikus elgesys; trečia, teisingumas egzistuoja tik santykyje su lygybe; ketvirta, teisingumas egzistuoja tik tada, kai nėra priespaudos. Reikia pastebėti, kad priespaudos kategorijai Khumayni priskyrė itin daug politinių ir socialinių reiškinių: deviaciją, apatiškumą musulmonų bendruomenėje, piktnaudžiavimą valdžia, neteisingų vadovų valdžią musulmoniškose valstybėse, bendradarbiavimą su didžiosiomis valstybėmis, jų įtaką musulmonų bendruomenei bei pasaulio bendruomenei ir t.t.

Minėtos reikšmės nurodo į pargindinius tikslus. Khumayni siūlė ne trumpalaikės pagalbą suteikiančias intervencijas, bet teigė, kad teisingumas bus įgyvendintas, kai: a) susikurs vieninga musulmonų bendruomenė ir taip bus įgyvendintas *tauchid* principas ir b) susikurs teisingos, tarpusavyje panašios, lygios ir gerai sutariančios vyriausybės, kurios valdys bendruomenę teisingai, pagal *šary'ah*. Taip bus įgyvendintas *vilaya* principas. Iš esmės tokiu būdu atsirastų sąlygos įgyvendinti Dievo tikslus *šary'ah*, apsaugoti pagrindinius saugomus objektus islame ir įgyvendinti kitas su teisingumu susijusias vertybes (lygybės ir kt.). Khumayni manymu, žmonės įgis galimybę teisingai elgtis ir kad su jais būtų elgiamasi teisingai.

III. IDĖJOS, APIBRĖŽIANČIOS KHUMAYINI TEISINGUMO SAMPRATĄ

Šioje darbo dalyje bus analizuojama intelektualinė tradicija, kuriai priklausė Khumayni, bei parodoma, kokias apibrėžtis jos idėjos suteikia Khumayni teisingumo sampratai.

Įvade buvo pristatyta Kembridžo mokyklos politinės minties istoriko Johno Greville'io Agardo Pococko istorijos metodologija. Pocockas dėmesį atkreipia į politinės teorijos kontekstą, į tradiciją, kurioje autorius kūrė. Tradicija apima socialinius papročius, religinius įsitikinimus ir kt., kurių analizė atskleidžia autentiškas politinės teorijos, disertacijos tyrimo atveju, Khumayni teisingumo sąvokos reikšmes.³¹¹ Sakykime, jei Khumayni propagavo kovą prieš priespaudą, – kokios yra tokios kovos ribos, kokios priemonės tradicijos atžvilgiu yra pateisinamos. Jei manė, kad reikalinga islamiška vyriausybė, – klausimas, kas turi valdymo teisę.

Norisi pabrėžti, kad „islamo civilizacija“ nėra vientisa. Kalbant apie islamiškas visuomenes, visuomet svarbu skirti islamo tradicinius ir modernius kultūrinius lygmenis,³¹² taip pat svarbūs skirtumai tarp islamo teisės ir teologinių mokyklų. Be konsensusinių, jos taip pat siūlo pakankamai prieštaringas idėjas.

Kiekviena islamo minties mokykla turi savitą islamo principų prioretizavimo tvarką ir savitas tokių kategorijų, kaip laisvė, lygybė, teisingumas reikšmes. Taigi bet kuri sąvoka (šioje analizėje – teisingumo) reiškiasi tik per tą, kurie ją vartoja, pasaulėvoką.

³¹¹ Pocockas pabrėžia tradicijos svarbą argumentuodamas, kad politinės teorijos autorius negali išvengti tradicijos implikuotų prielaidų. Sakykime, jei tai, kas universalu ir nekinta tradicijoje, kuriai priklauso autorius, yra laikoma racionalu, tuomet iš to seka, kad teisės šaltinis gali būti tik natūralioji teisė. Nes tai, kas yra specifiška ir yra pereinamoje būsenoje, nėra vertinama. Tokios visuomenės remiasi statiškais idealais. Savo esė „Civic Humanism and Its Role in Anglo-American Thought“ Pocockas pateikia pavyzdžių, kad dabartinių Amerikos rinkimų kandidatų kampanijų šūkiai – grįžti prie fundamentalių idealų, ir tai rodo, kad nėra nutolta nuo statiškų idealų. Pocock, 42–80.

³¹² Abdolkarim Soroush, *The Three Cultures: Reason, Freedom, and Democracy in Islam*. Oxford University Press, 2000, 156–170.

Pats Pocockas pastebėjo, kad sampratos, iš kurių susiformuoja tradicija, turi galią pakeisti pačią tradiciją iki tokio lygmens, kad ji nebebūtų laikoma tradicija.³¹³ Pirmojoje disertacijos dalyje buvo rašoma, kad Khumayni apokaliptines sąlygas pasirinko traktuoti pagal daugumos *chadysq* (teisingumo kūrimą, o ne naikinimą vardan Mahdi sugrįžimo) ir taip sustiprino teisingumo principo statusą ir skatino jo laikytis. Nors Irane ir šy'itų bendruomenėje už jo ribų yra konkuruojančių tradicijos variantų, tradicija šioje dalyje pristatoma tokia, kokią ją perėmė ir tęsė būtent Khumayni.

Pirmajame šios dalies skyriuje parodoma, kokiai mokyklai ir tradicijai priklausė Khumayni. Kiti skyriai skirti išanalizuoti, kokios konkrečios tradicijos idėjos apibrėžia Khumayni teisingumo sampratą. Bus atkreiptas dėmesys į idėjų ryšius ir į tai, kaip Khumayni juos formalizavo.

1. Šy'izmo tradicijos pobūdis ir teisingumo sampratą formuojanti dimensija – metafizinis mąstymas

Khumayni žiūra visiškai atitinka *mu'tazilah* teologinės mokyklos ir šy'itinės *džafari* teisės tradicijos, *usūli* teisinės mokyklos pozicijas.

Khumayni teologinių pažiūrų išskirtinumą geriausia apibūdinti per santykį su opozicija: aiškinant apreiškimą, skilimas tarp islamo teisininkų (*fukaha*) įvyksta tuomet, kai klausiama, ar teisingumas yra Dievo valios ir galios išraiška, ar Dievo esybės ir tobulumo. Islame skirtingi atsakymai yra sukūrę dvi teologines mokyklas: apreiškimo mokyklą (jos atstovai dar yra vadinami *ašari* arba *džabr* (fatalistais)) ir logikos, racionalistinę mokyklą (dar vadinami *mu'tazilah* arba *kadaritais* (laisvos valios šalininkais)).

Šy'itų *džafari* teisės tradicijai priklausančios teisinės mokyklos Irane yra dvi *akhbari* – apreiškimo mokyklos atstovai, tekstualistai, ir logikos mokyklai

³¹³ Pocock, 235.

priklausantys *usūli* (besivadovaujantieji principais). *Akbari* mokykla nebėra dominuojanti. Domintuojantis požiūris priklauso *usūli* mokyklai. *Usūli* teisės mokykloje po šventraščių svarbiausiu islamo šaltiniu laikoma žmogiška pastanga (*idžtihad*) suprasti apreiškimą. Taigi ji yra racionalistinė (*‘aklani*).

Khumayni yra *usūli*. Jo pozicija geriausiai matosi šiame teiginyje: „(...) visiškai paklusti yra būtina, kai kalbama apie religinius prisakymus, bet kitos islamo dimensijos remiasi logika / intelektu (*‘akl*). (...). Sakoma, kad reikia remtis argumentu iš teksto, tai yra, jei ir ne pražūtingas, tai bent keistas nurodymas, nuo kurio mes galime išsigelbėti tik Dievuje.“³¹⁴

Apibendrinant galima sakyti, kad Khumayni pasaulėvoką sudaro islamo principų, kuriuos galima išgauti iš šventraščių, prioretizavimas prieš pažodinį teksto skaitymą. Sakykime, jei tekste (Ķurane ir Sunoje) pagrindinė laisvės sąvoka apibrėžia tai, kas priešinga vergijai,³¹⁵ tekstualistai (koku negalima vadinti Khumayni) sakys, kad kitokios laisvės įgyvendinti ir nebūtina. Tačiau „laisvė lygu ne-vergija“ yra tik modelis, kuris egzistavo pranašo Muchamado laikotarpiu ir kuris atitiko to laiko realijas – Muchamadas siekė išlaisvinti vergus.³¹⁶ Šioje situacijoje Khumayni sakys, kad svarbu principas, t. y. suteikti žmogui laisvę, kai laisvę apibūdina naujo laiko ir vietos reikalavimai. Khumayni yra rašęs: „(...) *šary’ah* kalba apie tai, kad žmogui reikia duoti laisvę“³¹⁷. Principas tas pats, koku vadovavosi Muchamadas (pagerinti padėtį, suteikti laisvės), bet modelis kitas, atitinkantis naują socialinę problematiką, naują laiką ir kontekstus. Lygiai tas pat gali būti taikoma kalifato koncepcijai. Kalifatas yra istoriškai pasenęs modelis, bet principas aiškus – musulmonų bendruomenei *umat* reikia sociopolitinės realizacijos.

³¹⁴ Khumayni, *Adab as-Salat: The Disciplines of the Prayer*. Tehran: Institute for Compilation and Publication of Imam Khumayni’s Works, 1358 (1980), 200–201.

³¹⁵ Bernardas Lewisas, analizavęs islamo šventraščius, teigia, kad laisvė islame nėra politinis, bet teisinis terminas, reiškiantis „ne vergas“. Tad laisvė, kaip ji apibrėžiama Vakaruose per valios laisvę (kuri peržengia islamiškos moralės ir islamiškos teisės ribas), nėra ginama islamo įstatymų.

³¹⁶ Medinos Konstitucijos 13 straipsnis.

³¹⁷ Sahyfe-ye Nur, 4:191.

Būtent tokia žiūra ryškėja iš to, kuo remdamasis Khumayni formuluoja Irano tikslus. Laisvės jis nesuvokė kaip ne-vergijos, laisvė jam reiškė nevaržymą visų tų savęs realizavimo veiksmų, kurie nepažeidžia *šary'ah*, dieviškų tikslų ir normų³¹⁸ (laisvė už *šary'ah* ribų, jo nuomone, neegzistuoja ar yra smerktina³¹⁹). Tad tai, kad Khumayni buvo *usūli* mokyklos atstovas, reiškia, kad teisingumo reikšmės jo politikos teorijoje yra ne tik pažodinės, randamos islamo šventuose tekstuose, bet ir išvestinės remiantis islamo principais.

Faktas, kad Khumayni daugiau rėmėsi islamiškais principais, o ne modeliais, iki galo nenusako Khumayni pažiūrų, tačiau suponuoja, kad Khumayni pažiūros buvo šiuolaikinės. Jis lanksčiai žiūrėjo į doktrinos reikalavimus dėl skyrybų, muzikos, gimstamumo kontrolės, bet buvo tam tikrų sričių, kur reikėsi jo konservatizmas. Khumayni vargiai būtų sutikęs, kad teisinga yra ne taip nuožmiai, kaip jis stengėsi, ginti islamą, atlaidžiau žiūrėti į jo priešus ir t. t.³²⁰

Apibūdinant Khumayni pažiūras, svarbus tai, kad Khumayni buvo ne tik teologas ir islamo teisininkas, bet ir politinis vadovas *vali-e fakyh*.

Khumayni rūpėjo ne tik bendruomenės dvasingumas (nors juo pats itin rūpinosi bei skyrė išplėtotam *ulamos* luomui kelti bendruomenės dvasinę būklę), bet ir sukurti teisingą sociopolitinę tvarką, kur veiktų dieviško pagrindo įstatymai.

Khumayni knygoje „Kitab al-Bay“ kalbėdamas apie *vilayat-e fakyh* rašė: „(...) jei pažvelgtume į islamo mokymų – maldos, piligrimystės ir kitų ritualų, per kuriuos žmogus kuria santykį su Dievu, – socialinę dimensiją, taip pat atkreiptume dėmesį į islamiškus socialinius, ekonominius ir politinius bei juridinius įstatymus,

³¹⁸ Sahyfe-ye Nur, 1:294.

³¹⁹ Khumayni manė, kad vadovaujantis islamu galima rasti atsakymus į visus dvasinius ir sociopolitinius klausimus ir taip patenkinti šiuolaikinio žmogaus poreikius. Khumayni žodžiais, „(...) priešingai nei kitos ateistinės mokyklos, islamas apima visus žmogaus gyvenimo aspektus: individualius, socialinius, fizinius, dvasinius, kultūrinius, politinius, ekonominius ir karinius. Islamas nepalieka nepaliesto nė vieno žmogaus ir visuomenės, dvasinei ir materialiai raidai svarbaus aspekto. Islamas įvertina visas kliūtis tokiai raidai ir moko, kaip jas įveikti“. Sahyfe-ye Nur, 21:176. Khumayni nesutiko su tais, kurie atsakymų ieškojo neislamiškoje tradicijoje, sakydamas: „(...) islamas gali suteikti teisingumą, nepriklausomybę, ekonominę lygybę nesiremdamas kitomis minties mokyklomis“. Sahyfe-ye Nur, 1:459.

³²⁰ „Rays of the Sun: 83 Stories from the Life of Imam Khumayni“. *Al-Islam*. <http://www.al-islam.org/rays-of-the-sun-eighty-three-stories-from-life-of-imam-Khumayni> žiūrėta 2014 09 23.

padarytume išvadą, kad islamas nėra tik ritualus ir moralines vertybes palaikanti sistema, jo tikslas – paskatinti sukurti teisingą vyriausybę, kurioje galiotų taisyklės mokesčiams, viešiesiems finansams, juridiniams klausimams, *džihadui* ir tarptautiniams santykiams.³²¹ Jo supratimu, islamo ir sociopolitinio gyvenimo sujungimas siejasi su Dievo valia, mat Šis buvo nurodęs, kad tikinčiųjų bendruomenėje reikalingas Jo atstovas (*vali*). Šis tikslas, anot Khumayni, yra svarbesnis net už piligriminę kelionę ir už pasninkavimą (t. y. religinę ritualiką).³²² Jis žadėjo: „Islamo Respublikoje nebus prievartos; Islamo Respublikoje nebus neteisybės; Islamo Respublikoje gerovė bus prieinama ir neturtingiesiems, engiami žmonės atgaus savo teises, ir dieviškas teisingumas reikšis, kai jai vadovaus *ulama*.“³²³

Tad pagrindiniai Khumayni politinės teorijos aspektai yra **religinis**, **politinis** ir **teisinis**, kuriuos jis stengėsi sistemiškai apjungti ir įgyvendinti praktiškai. Atitinkamai, teisingumo sąvoka įgijo reikšmių, susijusių būtent su šiais aspektais.

Papildoma teisingumo reikšmė Khumayni politikos teorijoje yra **metafizinė**. Khumayni buvo mistikas ir filosofas. Jis išsamiai studijavo Aristotelio logiką bei Ibn Arabi (Andaluzijos sufijus mistikas) misticizmo raštus, skaitė Mulla Mochsin Faiz Kašani egzistencinę islamo filosofiją.

Filosofinė mintis Irane turi tam tikrą perdavimo lygtį. Aristotelio tradicija yra susijusi su Ibn-Sinos (Avicenos) teologija, o pastaroji – su Mula Sadr mistika. Khumayni karjeros pradžioje garsėjo kaip Mula Sadr žinovas. Jis analizavo sudėtingą dvasinį Mula Sadr veikalą „Keturios kelionės“³²⁴, kuriame tiesos

³²¹ Imam Khumayni, *Kitab al-Bay'*, 460.

Daugiau Khumayni citatų: „Pasakymas, kad mes neturime nieko bendra su politika, yra tendencinga pastanga laikyti islamą izoliuotą. Prisiekiau Dievu, islamas visais savo aspektais susijęs su politika. Islamas yra neteisingai interpretuojamas.“ Sahyfe-ye Nur, 1:65. „Islam yra tas pats kas politika. Islamas buvo blogai nušviestas. Civilinių visuomenių politika kyla iš islamo“. Sahyfe-ye Nur, 1:270.

³²² Sahyfe-ye Imam, 20:452.

³²³ Sahyfe-ye Imam, 6:525.

³²⁴ Seyyed Hossein Nasr, Oliver Leaman (red.), *History of Islamic Philosophy*. Qum: Ansariyan Publications, 2008, 635.

paieška apibūdinama kaip keturių pakopų kelionė. Jos metu žmogus yra vedamas pas Dievą, išmokomas atverti savo dvasinę išmintį ir grįžta į pasaulį susijungęs su Juo ir tokiu būdu pasiekia aukščiausią žinojimo ir apsivalymo lygmenį.

Tokio tipo studijos neabejotinai paveikė Khumayni mąstyseną, tad jo teisingumo supratimas nėra panašus į teisinį išsilavinimą įgijusio valstybės žmogaus. Khumayni charizma, jo tvirtas tikėjimas savo ir Irano ateitimi buvo iššūkis *ulamai*. Net kalbama, kad jam pavyko pasiekti Mula Sadr aprašytos kelionės aukščiausią lygmenį: ayatulah Mehdi Haeri Yazdi interpretuoja kai kurias Khumayni pasakymus kaip sekimą Mula Sadr aprašomomis praktikomis ir daro išvadą, kad Khumayni sprendimai tam tikra prasme yra dieviški.³²⁵

Kalbėti apie metafizinį teisingumą sociopolitinėje erdvėje beprasmiška: ypač sekuliarizuota socialinė sistema ir joje veikiantys asmenys negali įsisavinti neoperacionalizuotos metafizikos. Operacionalizuoti teisingumą sekuliarizuotose politinėse sistemose – tai atskirti jį nuo dieviško principo prielaidos taip transformuojant į žmogaus valios ir racionalumo kalbą.

Kai kalbame apie teisingumą nesekuliarizuotose tradicijose, teisingumas yra traktuojamas kaip visko grąžinimas į jiems priklausančias vietas, harmonijos ir balanso atkūrimas atsižvelgiant į daiktų prigimtį, nusakytą dieviško apreikimo. Dievas šiam procesui vykstant yra ne tik teisingas (*‘adil*), bet ir teisingumas savaime (*‘adl*). Tokie teiginiai gali būti suprantami tik metafiziškai.

Islamiška sociopolitinė sistema lygiai taip pat negali įsisavinti metafizikos, bet turi mechanizmus, kaip ją įsisavinti. Jai transformuoti į socialinę ir teisinę sistemas reikia šaltinių ir tų, kurie lygiai gerai supranta tiek metafizines reikšmes, tiek socialinę tvarką bei jos ribas. Islame pirmasis toks šaltinis yra Ķūranas (Dievo valia, įterpta į socialinę ritualiką, metų ciklą, žmogaus gyvybės ciklą, žmonių socopolitinį gyvenimą ir t.t.), antrasis – Pranašas ir jo tradicija, trečiasis – imamai. Irane, šy’itiniame islame, be šių pagrindinių šaltinių, ypač išaukštinamas Ali ibn

³²⁵ Nasr, 119.

Talib, pirmasis šy'itų imamas, kuris yra metafizinės teisingumo sampratos pritaikymo socialiniam gyvenimui pavyzdys.

Balansuoti tarp metafizikos ir socialinės tvarkos šiuolaikiniame Irane yra aukščiausio lyderio *vali fak'yh*, kaip imamo įrodymo esamajame laike, pareiga. Tad dieviškam įstatymui administruoti reikia išmanyti metafiziką. Per šią funkciją ir šios funkcijos veikiamas formavosi Khumayni teisingumo supratimas.

2. Šy'izmo tradicijos idėjos

Pagrindines idėjas, darančias didžiausią įtaką Khumayni politikos teorijai ir jo teisingumo sampratai, galima suskirstyti į keturias grupes: susijusias su teisingumo šaltiniais, teisingumo objektais, teisingumo vykdymu ir teisingumo vykdymo priemonėmis. Pagal tokį suskirstymą išdėlioti dalies skyriai.

2. 1. Teisingumo šaltiniai: žmogaus ar Dievo valia?

Teisingumo šaltinis religinėje tradicijoje yra apreiškimas arba Dievo valia. Tai didžiaja dalimi lemia kitas nuostatas: kas bus teisingumo objektas, kas vykdys teisingumą, kokiomis priemonėmis ir kokie tikslai bus išsikeliami.

Kai teisingumas yra apreiškimas, jis skatina sukurti socialinę tvarką, nukreiptą į žmonių dvasinį augimą. Atitinkamai, žmogaus valia ir ambicijos mažai ką reiškia.³²⁶

Žmogaus potencialo teisingumo – ar žmogus gali nustatyti teisingumo reikšmes, ar pajėgus suprasti teisingumą, ar tik akiai jį sekti – įvertinimas priklauso nuo požiūrio į žmogaus prigimtį ir jo vietą pasaulyje.

³²⁶ Dallmayr (2002), 21–22. Khadduri, Įvadas. Kitokio tipo sistema pagrįsta visuomenės sutartimi, tad teisingumo nuostatos yra sukurtos žmonių lūkesčių ir egzistuojančių sąlygų interakcijos. Tokią sąveiką išreiškia pozityvioji teisė. Desakralizuotomis sąlygomis pasaulis ir gamta yra perleidžiama žmogaus ambicijoms. Tai savo ruožtu lemia didžiulį modernaus mokslo ir technologijų pažangos augimą ir individualistines nuotaikas.

Khumayni realybė laikė anapusinį pasaulį, o viską, kas egzistuoja šiame pasaulyje, vadino iliuzija.³²⁷ Jo teigimu, mūsų pasaulis yra tikras tik per Dievo ženklus, nes vienintelė realybė yra Dievas.³²⁸ Atitinkamai, žmogus neturi būties, kuri būtų nepriklausoma nuo Dievo, tad tinkamiausia žmogų vertinti kaip neegzistuojantį.³²⁹

Jau buvo minėta, kad Khumayni buvo ne tik teologas ir filosofas, bet ir mistikas.³³⁰ Būtent mistinis požiūris į žmogų neleido Khumayni suteikti žmogaus logikai ir valiai didesnės autonomijos. Vienintelis kelias žmogui būti savimi, t. y. žmogumi – tai pripažinti Dievo visagalybę, jam paklusti.³³¹ Pagal Dievo sumanymą, žmogui duotas potencialas būti kilniausiu iš kūrinių ir netgi pasiekti absoliutų tobulumą susilieję su Juo.³³² Žmogus matomas kaip turintis valią nelikti apribotas savo gyvuliškumo. Anot Khumayni, žmogaus siela instinktyviai tiki vienumo (farsi *tauchyd*) principu ir seka visas teisingas doktrinas.³³³ Tokią poziciją Khumayni grindžia Ķurano sūros Romėnai (30) 30 ištara, kurioje minima „įgimta sąvybė, su kuria Dievas sukūrė žmones“. Imamas al-Sadik VIII a. (šy’izme savo žinija prilygstantis Pranašui) komentuodamas šią eilutę teigė, jog tai reiškia, kad Dievas sukūrė žmones monoteistus.³³⁴ Šią žmogaus prigimtį Irano teologai vadina *fitrah* (prigimtine dispozicija)³³⁵. Khumayni pastebėjimu, *fitrah* nereiškia vien *tauchid* (monoteistinės žmogaus prigimties), nes terminas „apima visus teisingus mokymus, kuriuos Dievas įtraukė į žmonių prigimtį“. Kaip antrą svarbiausią žmogaus *fitrah* principą vienuolikto *chadyso* išaiškinime Khumayni įvardija tikėjimą anapusiniu pasauliu. Trečiasis principas yra tikėjimas pranašo institucija (farsi *nubuva*), ketvirtasis – tai tikėjimas dievišku teisingumu ir t.t.³³⁶

³²⁷ Khumayni, *Islam and Revolution*, 357–8, 406.

³²⁸ Khumayni, *Islam and Revolution*, 368, 406, 424.

³²⁹ Khumayni, *Islam and Revolution*, 370–96.

³³⁰ Islamo tradicijoje logika ir nuojauta yra laikomos lygiaverčiais žinojimo šaltiniais.

³³¹ *Sahyfe-ye Imam*, 13:504.

³³² Khumayni, *Islam and Revolution*, 356, 351, 409–10; *Sahyfe-ye Nur* 13:285.

³³³ Khumayni, *Forty Hadith: An Exposition on Ethical and Mystical Traditions*, 168.

³³⁴ Khumayni, *Forty Hadith: An Exposition on Ethical and Mystical Traditions*, 179.

³³⁵ Allamah Sayyid Muhammad Husayn Tabataba’i, Ayatullah Murtada Mutahhari ir kt.

³³⁶ Khumayni, *Forty Hadith: An Exposition on Ethical and Mystical Traditions*, 180.

Mintis, kad tai, kas dieviška, tuo pačiu ir teisingumas, neprieštarauja tam, kas žmogiška, yra bendraisلاميška. Sunitinio islamo atstovas Sayyidas Kútbas (Musulmonų brolijos ideologas) savo politikos teorijoje tvirtina, kad teisingumą implikuojantys islamo įstatymai ir žmogiška prigimtis (*fitrah*) sukuria tobulą harmoniją ir kad islamo įstatymų reikalavimai yra lengvi ir neskausmingi paprastų žmonių kasdienėms moralinėms galimybėms.³³⁷ Kúrane savo ruožtu pasakyta, kad Dievas iš žmogaus nereikalauja daryti to, ko pastarasis negali pakelti.³³⁸ T. y. dieviški įstatymai ir jų nustatomos pareigos yra tokios, kokias žmonės pajėgūs vykdyti.

Anot Khumayni, žmogaus *fitrah* reikalauja, kad žmogus „nepaisant kokiai žmonių tautai priklausos, pasižymės natūraliu polinkiu siekti tobulumo.“³³⁹ „Tobulumo siekis leis jam priartėti prie Dievo ir įgyti dieviškas savybes [iš 99 pagrindinių viena yra teisingumas]. Tai gnostinė kelionė į Dievą, kurios metu privalu išeiti iš tamsaus „aš namo“.“³⁴⁰ Vėlesniuose veikaluose Khumayni perėjo prie mažiau mistinių ir labiau politinių išvadų. Jo mąstymas nepasikeitė, tik individo koncepciją pakeičia bendruomenės koncepcija bei kalbama apie socialinę transformaciją tobulumo ir teisingumo link.³⁴¹

Kartu tai, kad žmogus turi progresyvią prigimtine disposiciją, nereiškia, kad nėra trukdžių pasiekti tobulą egzistenciją. Jau nekalbant apie tai, kad gnostinę kelionę gali įgyvendinti ne kiekvienas. Knygoje „Šarh-e Čhel Hadis“³⁴² Khumayni teigia:

„Kai žmogus gimsta ir pereina tam tikras raidos fazes, jis nėra niekuo geresnis už silpną gyvulį ir niekuo nesiskiria nuo gyvulių,

³³⁷ Andrew F. March, „Taking People as They Are: Islam as a ‘Realistic Utopia’ in the Political Theory of Sayyid Qutb“. *American Political Science Review* 104 (1), 2012, 189.

³³⁸ Kúranas, 2:286.

³³⁹ Khumayni, *Forty Hadith: An Exposition on Ethical and Mystical Traditions*, 182.

³⁴⁰ Khumayni, *Forty Hadith: An Exposition on Ethical and Mystical Traditions*, 625; Khumayni, *Interpretation of Surah al-Hamd of the Qur‘an*, 128.

³⁴¹ Khumayni, *Hukumat-i Islami* (red. Shahrough Akhavi). Najaf, 1971, 7–8, 409.

³⁴² Khumayni, „Forty Hadiths: An Exposition of Mystical and Ethical Traditions“ (Ali Quli Qara‘i vertimas), *Al-Tawhid Journal* 10.

išskyrus potencialą tapti žmogumi. Jo žmogiškumas yra potencialas, o ne esamybė. Niekas kitas, tik gyvulio instinktas veda jį ir skatina tenkinti savo troškimus (*šahvah*) ir pasiduoti pykčiui (*ghadab*). Jis turi siprų egoizmo jausmą ir yra negailestingas.³⁴³ „Visa žmonių bendruomenių korupcija kyla iš žmogaus meilės sau ir kūniškų geidulių.“³⁴⁴

Khumayni žmogaus ego apibūdina kaip didžiausią žmogaus priešą, kuris trukdo žmogui atsilyginti Dievui už pasitikėjimą juo.³⁴⁵

Ķurane angelai taip pat įspėja apie tai, kad žmogus nėra pajėgus gyventi taikiai: „Ir štai tarė tavo Viešpats angelams: „Paskirsiu vietininką žemėje“. Jie tarė: „Negi Tu paskirsi joje tą, kuris ten skleis nedorą ir lies kraują, o mes garbinam Tave ir aukštinau“. Jis tarė: „Iš tiesų žinau tai, ko jūs nežinot!“³⁴⁶ Šiame dialoge užfiksuotas nepasitikėjimo žmogumi ir vilties dėl jo potencialo motyvas.

Vis dėlto iš kitų apreiškimo ištarų aišku, kad kalbama ne apie viltį, kad žmogus pats kurs teisingumo reikšmes, bet apie viltį, kad jis gali sekti Dievo nurodymus nepasiduodamas gyvuliškai prigimčiai.

Tad Khumayni žmogaus potencialą teisingumui įvertina tokiomis žmogaus galimybių pozicijomis:

Pirma, žmogus negali nustatyti teisingumo reikšmių. Anot Khumayni, kol žmogus nėra išnaudojęs savo potencialo tapti žmogumi, jis yra gyvulys, kuriam neadekvatu kalbėti apie teises į teisingumo reikšmių nustatymą. O tuomet, jis kai tampa žmogumi, tai priartėja prie dieviškos būties (nes neturi nepriklausomo tobulėjimo kelio), tad savo reikšmių nebereikia, nes žmogų tenkina Dievo nustatytos ir perduotos per apreiškimą reikšmės. Anot Khumayni, žmonės negali pakeisti Dieviškų įstatymų ir neturi to daryti.³⁴⁷

³⁴³ Khumayni, *Forty Hadith: An Exposition on Ethical and Mystical Traditions*, 168.

³⁴⁴ Khumayni, *Kalimat-e Qisar*, 75.

³⁴⁵ Khumayni, *Islam and Revolution*, 383. Khumayni cituoja Ķurano ištarą 4:58.

³⁴⁶ Ķuranas, 2:30

³⁴⁷ Sahyfe-ye Nur, 1:157.

Antra, žmogaus galimybės suprasti teisingumą savo logika yra ribotos. Khumayni mano, kad suprasti teisingumą žmogus gali tik intuityviai. Toks požiūris nėra būdingas klasikinei šy'itų epistimologijos doktrinai, kuri yra artima mu'tazilat argumentams apie loginį pažinimą. Mu'tazilat teigia, kad tokie Dievo atributai, kaip teisingumas, yra prigimtinės teisės koncepcijos, kurios gali būti suvokiamos protu.

Khumayni pozicija priešinga. Jis teigia, kad pažinimo proceso metu logika žmogų išduoda.³⁴⁸ Khumayni bando parodyti, kad žmogaus logika neapčiuopia teisingumo. Tai reiškia, kad ji visuomet turi būti tikrinama dieviška logika.³⁴⁹ Tad Khumayni ir šioje srityje nesuteikia žmogui autonomijos.

Tad į klausimą, ar žmogus pajėgus suprasti teisingumą, Khumayni atsako teigdamas, kad tik nedaugelis visuomenės narių, vadinamieji *mudžtahid*, turintys profesionalią logiką ('*akl harfei*), gali suprasti dievišką teisingumą. Paprastų žmonių logika supranta teisingumą tik „to, kas teisinga“ (angl. *fairness*) ribose.³⁵⁰ T. y. žmogus supranta, kada pasielgė teisingai, pagal Dievo valią, o kada ne.

Ir, trečia, iš musulmonų bendruomenės reikalaujama paklusnumo ir sekimo. Neneigdamas to, kad Dievas yra visų veiksmų priežastis ir pasekmė, Khumayni vis dėlto pritaria mu'tazilat minčiai, kad žmogaus veiksmai ir pasekmės yra susiję. Šioje srityje Khumayni suteikia žmogui autonomiją. Tad teisingi žmogaus veiksmai yra svarbūs, o tai reiškia, kad žmogui būtina sekti Dievo teise.³⁵¹ Irano Konstitucijoje 2 str. sakoma, kad Dievui priklauso įstatymo teisė, o žmonių pareiga yra jai paklusti.

Etimologiškai terminas šy'itai reiškia „sekėjai“. Dar ankstyvuosiuose islamo amžiuose (VII a.) šiuo terminu imta vadinti pirmojo imamo Ali ibn Abi

³⁴⁸ Khumayni, *Islam and Revolution*, 354, 394–5, 365.

³⁴⁹ Politinėje praktikoje Irane ši nuostata įgyvendinama per Sargų Tarybą, kuri kiekvieno Parlamente patvirtinto įstatymo teisingumą tikrina per *šari'ah*.

³⁵⁰ Prof. dr. Davudo Feirahi paskaita, 2014 m. pavasario semestras, Teherano universitetas, Teisės ir Politikos mokslų fakultetas. Paminėdamas J. Rawlso „fairness“ koncepciją, profesorius akcentavo, kad žmogaus logika pajėgi suprasti teisingumą tik „to, kas teisinga“ lygmenyje, o dieviška logika – priešingai – per apreiškimą suteikė daug gilesnės teisingumo reikšmės.

³⁵¹ Khumayni, *Hukumat-i Islami*, 7–8, 409.

Talib, dar vadinamo Tikinčiųjų vedliu, sekėjus.³⁵² Tai iš esmės reiškia, kad po Muchamado mirties teisę spręsti, kas teisinga, šy'itai perleido vadovui, patys pasilikdami sekėjų statusą. Tai išaugino reikalavimus vadovui ir sumažino reikalavimus žmonėms, išskyrus reikalavimą paklusti Dievo teisei ir ją administruojančiam vadovui.³⁵³

Šiuo metu, t. y. po paskutiniojo imamo Mahdi *ghaybat*, situacija yra pasikeitusi. Dabartiniai vadovai, kurie nebėra *ma'asum* (neklįstantys imamai)

³⁵² Žodis „šy'itai“ (arab. شيعية) reiškia „sekėjai“. Duncan S. Ferguson, *Exploring the Spirituality of the World Religions: The Quest for Personal, Spiritual and Social Transformation*. Bloomsbury Academic, 2010, 192). *Ši'atu 'Ali* reiškia „Ali sekėjai“. Jacob E. Safra (red.), *The New Encyclopedia Britannica*, 15-tas leidimas, 1998, tom. 10, p. 738.

³⁵³ Tam įtakos ypač turėjo graikų filosofijos ir šy'itinės imami doktrinos apjungimas. Žymiausi IX–XI a. musulmonai filosofai susiejo graikų filosofų idėjas su šy'itų septynininkų (ismailitų) imami doktrina ir išvedė pagrindines tezes apie žmogaus prigimtį, jos potencialą teisingumui bei apibrėžė vadovo savybes. Filosofų pasiūlymai buvo skirti visuomenei po Muchamado mirties. Po Pranašo mirties teisingumo vykdymas atiteko khalyfoms. Šiuo laiku pradėdama svarstyti, kokia yra žmogaus prigimtis, ar žmogus turi laisvą valią kritikuoti naujus bendruomenės vadovus. Atsiranda *kalam* (liet. k. islamo filosofija). Ibn al-MuKafa (VIII a.) svarsto santykį tarp žmogaus nepatiklumo, teisės į kritiką ir valdovo teisingumo. Diskusija stiprėja, kai šalia filosofijos, grįstos tik apreiškimo dialektika, atsiranda ir aristoteliškos bei platoninės logikos tradicija. Tuo pat metu plėtojamos racionalistinės pakraipos *mu'tazilah* bei ismailitų (šy'itų septynininkų) teologinės mokyklos. Gerai Vakaruose žinomi autoriai kaip Al-Kindi, Al-Farabi, Ibn Sina (Avicena) balansuoja tarp pasitikėjimo žmogaus prigimtimi, jo racionalių atsikavimų teisingumui bei reikalavimų valdovui didinimo. Al-Farabi, remdamasis Platono sumanymu idealią valstybę padalyti į intelektualiai nutolusias grupes, taip pat svarsto, kad didelė dalis žmonių nesugeba logiškai pagrįsti savo tikėjimo, dėl to geriausia priversti juos paklusti (sakykime, prie tokių pat išvadų Al-Kindi prieina kaip ir Platonas, svarstydamas apie sielos dalis: protinę, geidžiančią ir aistringą: Al-Kindi manymu, daugelyje žmonių pirmoji sielos dalis yra užgožiama dviejų paskutiniųjų, tad jie niekada nepriartėja prie teisingumo, kuris yra racionalus). Filosofų tikslas buvo sukurti kuo teisingesnę santvarką. Nuvertinti žmogų, kaip galintį pakilti iki tokio racionalumo lygmens, kad pažintų teisingumą, pastūmėjo ismailitų (šy'itų) filosofija. Al-Farabi ir persas Ibn-Sina (kurio mintis išsamiai studijavo Khumayni) apsisprendė, kad visuomenės teisingumas geriau turėtų remtis teisingu valdovu, kuris tam tikra prasme turėtų būti dieviškas ir neklįstantis tam, kad atsvertų bendruomenės netobulumą. Šy'itai dvilikininkai savo imami doktriną pagrindė neklįstančio *ma'asum* valdovo būtinybe. Ibn Sina įvardijo tris pagrindines valdovo savybes: teisingas, t. y. turintis politinę galią ir teorinę išmintį (iš filosofijos), laimingas ir turintis Pranašo savybių. Tokios valdovo savybės turi atsverti žmonių netobulumą. Seyyed Hossein Nasr, Oliver Leaman, 119–155, 165–198, 231–247.

Kartu šy'itų mintyje buvo išaukštinta edukacija kaip būdas privesti žmogų iki tokio sąmoningumo lygmens, kad jis skirtų teisingus dalykus nuo neteisingų tam, kad nesektų neteisingu valdovu (Asad Abadi (labiau žinomas kaip Džamal al-Din al-Afghani), kurio mintimis taip pat rėmėsi Khumayni, tikina, kad islamas yra geriausia iš religijų, nes skatina savo tikinčiuosius naudotis savo intelektu ir draudžia jiems aklą paklusimą). Dallmayr (2010a), 61. Vis dėlto žmogaus galimybės mąstyti racionaliai, t. y. teisingai, ir pažinti Dievo valią islamo tradicijoje, kuria sekė Khumayni, yra nuvertinamos. Tokia pozicija sutinkama ir Khumayni tekstuose.

negali reikalauti visiško žmonių paklusimo. Dėl šios priežasties žmonių vaidmuo valstybėje yra išaugęs.³⁵⁴

Dabar šy'itai remiasi *kadaritų* (nuo žodžio *kadr* liet. *jėga* (prieštaringa *džabr* doktrinai, fatalizmui)) doktrina.³⁵⁵ Tai doktrina, teigianti, kad kiekvienam žmogui Dievas suteikia valią rinktis teisingą kelią ir nesirinkti neteisingo. Šios doktrinos laikymasis reiškia, kad šy'itai turi priešintis netinkamam valdovui. Kartu jie negali protestuoti, jei valdovas yra teisingas ir valdo pagal dievišką teisę, net ir tuo atveju, jei žmonių poreikiai lieka nepatenkinti (dėl to laikoma teisinga Žaliosios revoliucijos numalšinimas,³⁵⁶ moterų teisių aktyvisčių įkalinimas, kai iš vadovo buvo reikalaujama valdyti ne pagal *šary'ah*, o patenkinti žmonių norus, prieštaraujančius apreiškimui).

Žmogaus valios svarba šiandieniam Irane yra įtvirtinta Konstitucijoje. Jos Preambulėje sakoma: „Konstitucija garantuoja visuomenės narių dalyvavimą visuose politinių sprendimų priėmimo proceso lygmenyse, kai sprendžiamas valstybės likimas. Tokiu būdu kiekvienas individas yra įtraukiamas ir atsakingas už žmonių ėjimą link tobulumo, visuomenės augimo ir pažangos.“ Vis dėlto tam, kad Dievo teisė veiktų, žmonės, reikšdami kritiką, turi apsiriboti tik vyriausybės kontrole. Tai žmogui yra vienintelė niša ir realizacijos galimybė.

Kadangi analizuojamoje sistemoje nepasitikima žmogaus prigimtimi, tad pagrindinis teisingumo šaltinis yra Dievo teisė (*šary'ah*).

Tai reiškia, kad, pirma, teisingumas yra universalus, skirtas visai vieno Dievo sukurtai žmonijai. Vienas žymiausių Irano intelektualų Abdulkarim Sorouš

³⁵⁴ Prieš Mahdi *ghaybat* šy'itai visuomet laikėsi vieno kontrakto doktrinos (kuomet bendruomenės vadovas legitimumą įgyja iš Dievo, o bendruomenė privalo juo sekti). *Šura* (liet. k. *konsultacijos tarp vadovo ir bendruomenės*) principas šy'izme nebuvo akcentuojamas, nes vadovas buvo laikomas *ma'asum* (liet. *neklįstančiuoju*). IX a. neklįstančiųjų imamų linija nutrūko. 1979 m. sukurtame šy'itiniame Irane šy'itų bendruomenei gali vadovauti tik klystantis asmuo. Atitinkamai, pereita prie sunitinės dviejų kontraktų doktrinos, kai vadovas yra paskiriamas visuomenės konsensuso (*idžma*) principu. Irano Islamo Konstitucijos Preambulėje nurodoma, kad vadovas turi turėti reikalingas savybes ir žmonių turi būti laikomas vadovu.

³⁵⁵ Sunitai, nors vadovą išsirenka patys, kartu turi duoti *beyat* (paklusnumo įžadą) ir nusilenkti jo veiksmams, net jei jie darosi neteisingi.

³⁵⁶ „Bet kokia opozicija šiai vyriausybei yra tas pat kaip priešintis šari'ah“. Sahyfe-ye Nur, 5:31.

pastebi, kad „teisingumas Irane nėra subjektyvus, jis iš pat pradžių jau buvo globalus: skirtas visiems, o ne vienai kuriai bendruomenei, skirtas vienodai šy'itams, sunitams ir krikščionims.“³⁵⁷

Antra, Dievo teisė apima moralines teisingumo reikšmes.

Trečia, Dievo teisė yra racionali, tad, jei žmogui atrodo kitaip, jis tuo metu yra neracionalus.

Anot profesoriaus Homa Katouziano, „Irano Konstitucija yra sukurta pagerbti Dievo įstatymo galią, kuri padeda pasiekti asmeninę ir visuomenės laisvę.“³⁵⁸

Irane teisė (tiek civilinė, tiek *fatva* tipo) turi apibrėžti visą žmogišką elgesį, kuo mažiau vietos paliekant individualiam pasirinkimui, kuris implicuoja klaidas. Įstatymai, kurie remiasi *šary'ah*, yra suprantami kaip duotybė, o žmonių pareiga – prie jų prisitaikyti. Khumayni pastebėjo, kad visi pakluso Dievo įstatymams, net ir imamai.³⁵⁹ Tad žmogiška valia, nors ir pripažįstama kaip įstatymo šaltinis, yra apribota dieviškos teisės.

2.2. Teisingumo objektas: bendruomenė vs individas bei vieša vs privati

Islame teisingumo objektas yra bendruomenė (*umat*). Kadangi Irano įstatymai reglamentuoja visą teisingumo spektrą, tuo pačiu ir moralinį, įstatymo reguliuojama erdvė yra plati. Tai reiškia, kad viešas interesas mažina privačią erdvę.

Tai, kad Khumayni bendruomenės gerovei teikė pirmenybę prieš individo interesą, liudija toks jo pasakymas: „(...) kai kas nors sako, kad nori ko nors sau, aš sakau, kad tai neįmanoma visuomenėje“³⁶⁰.

³⁵⁷ Abdulkarim Soroush, „The Beauty of Justice“. <http://www.drsoroush.com/PDF/TheBeautyOfJustice.pdf> žiūrėta 2013 12 05.

³⁵⁸ Homa Katouzian pranešimas „Iran Concepts of Liberty and Law in a Comparative Perspective“, 2010. <https://www.youtube.com/watch?v=65ZRRvotw> žiūrėta 2013 06 03.

³⁵⁹ Khumayni, *Kitab al-Bay'*, 14:268.

³⁶⁰ Khumayni, *Interpretation of Surah al-Hamd of the Qur'an*, 124.

Sakant, kad vakarietiška mintis nepajėgi įveikti *umat* politiškumo specifikos, dažniausiai turima omeny anglosaksišką mąstymą. Ayoubos suvokimu,³⁶¹ artimiausias islamiškam yra istorinis, romantizuotas vokiškas visuomenės suvokimas. Anot jo, Sauvigny, Moserio, Mullerio, Fichte's, Mommseno darbuose visuomenės gerovė grindžiama ne individualizmu, bet išskirtine bendruomenės aura, kylančia iš lojalumo. Tad daroma prielaida, kad bendruomenės stiprybė ir laisvė siejasi su jos narių solidarizavimusi ir viešo intereso viršenybe.

Vis dėlto bendruomenė Khumayni tekstuose ir bendrai islame nėra tapatu bendruomeniškai visuomenei, nors solidarumo jausena ir atitinka islamiškus reikalavimus. Tad galima kelti klausimą, kas, anot Khumayni, yra bendruomenė, kurios interesui teikiamas pirmumas.

Umat musulmonų šventraštyje turi ne vieną apibrėžimą. *Ķurane* žodis *umat* sutinkamas 62 kartus ir įgyja skirtingas prasmes – žmonijos, tikinčiųjų, musulmonų.

Remiantis *Ķurano* ištaromis, terminas *umat* neapsiriboja tradicine reikšme „musulmonų bendruomenė“. Pirma, jis gali būti verčiamas kaip „žmonija“. Tokią plačią prasmę ši sąvoka įgyja sūroje „Karvė“ (2), 213 ištaroje, sūroje „Pranašai“ (21), 92 ištaroje ir kituose *Ķurano* skyriuose. Žmonijos perėjimas iš vienaskaitinio būvio į daugiskaitinį aprašomas panašiai kaip Didysis visatos sprogimas. Taip apibūdinamas išsiskaidymas į tikinčiųjų (Knygos žmonių) ir netikinčiųjų grupes.

Tad siauresne prasme *umat* sąvoka vartojama, kai kalbama apie Knygos žmones, t. y. musulmonus, krikščionis, žydus, zoroastriečius, sabejiečius. Tuo atveju *umat* įgauna tikinčiųjų³⁶² bendruomenės prasmę. *Ķurano* sūroje „Bitės“ (16:120) ar sūroje „Tikintieji“ (23:52-54) Abraomas vadinamas *umat*, kitaip

³⁶¹ Nazih N. Ayubi, *Over-stating the Arab State: Politics and Society in the Middle East*. London: I.B. Tauris Publishers, 2009, 10.

³⁶² Nemonoteistinių tikėjimo bendruomenių nariai laikomi stabmeldžiais, kas lygu netikinčiajam.

tariant, iš Abraomo kilusios tikėjimo bendruomenės yra traktuojamos kaip viena tikinčiųjų bendruomenė.

Trečia *umat* reikšmė nurodo į musulmonų bendruomenę (Kuranas 2:143 ir t. t.). Ji vadinama geriausia ir jai priskiriama misija: sūroje „Imrano giminė“ (3:110) sakoma: „Atsiraskite (kilkite) žmonijos labui.“ Beje, visose trijose abraomiškose religijose tikinčiųjų bendruomenės susivienijimas yra siejamas su individo pareigos Dievui doktrina.

Tad *umat* reikšmės yra trys (atstovaujamos islamo pranašų): Adomo (žmonija), Abraomo (tikintieji) ir Muchamado (musulmonai).³⁶³

Islamo politinėje mintyje *umat* charakterizuojama kaip neturinti jokių vidinių ar išorinių ribų, išsiplėtusi laike ir erdvėje, kitaip tariant, pasaulinė. Iš tiesų Khumayni daug dėmesio skyrė žmonijos, ypač gyvenančiųjų priespaudoje, problematikai, taip neigdamas savo rūpesčio ribas ir tuo pačiu – *umat* ribas.

Vis dėlto daugelis autorių įžvelgia, kad išorinės *umat* ribos atsiranda dar konceptualiaame lygmenyje: Ahmadas S. Moussalli pastebi³⁶⁴ neatitikimą *tauchyd* (liet. *vienumo*) – *umat* sandaroje.

Vis dėlto daugelis autorių įžvelgia, kad išorinės *umat* ribos atsiranda dar konceptualiaame lygmenyje: Ahmadas S. Moussalli pastebi³⁶⁵ neatitikimą *tauchyd* (liet. *vienio*) – *umat* sandaroje. Khumayni raštuose akcentuoja skirtumą tarp vakarietiškos ir islamo zonos. Tad islamiškas kosmopolitizmas, išreikštas per *umat* koncepciją, yra paneigiamas praktikuojant ne tik politinę taksonomiją (pasaulį dalijant į musulmonų ir jų priešų valdas), bet ir skatinant sukurti episteminę bendruomenę (peržengiantis nacionalines ribas judėjimas, nukreiptas į tikslą vienyti tam, kad būtų ginamasi nuo „kitų“).

³⁶³ Islamo enciklopedijoje išskiriami trys istoriniai laikotarpiai, svarbūs *umat* sampratos evoliucijai: 1) Medinos bendruomenės, vadovaujamos Muchamado, laikotarpis; 2) khalifato laikotarpis bei 3) modernybės (kolonializmo bei nacionalinės valstybės) laikotarpis.

³⁶⁴ Roel Meijer (red.), *Cosmopolitanism, Identity and Authenticity in The Middle East*. Richmond, Surrey: Curzon, 1999, 98.

³⁶⁵ Roel Meijer (red.), *Cosmopolitanism, Identity and Authenticity in The Middle East*. Richmond, Surrey: Curzon, 1999, 98.

Tad nors ayatulah Khumayni *umat* sąvoką savo tekstuose vartoja nuo plačiausios iki siauriausios kuraninės prasmės, dažniausiai jis kalba apie musulmonų bendruomenę, kartu akcentuodamas ir dar vieną reikšmę: *umat* apibrėžia visus pasaulyje, kurie gyvena priespaudoje.

Religijos išpažinimo lygmeniu taip pat galima pastebėti, kad daugelis praktikų ir ritualų yra atliekami bendru veiksmu. Piligriminė kelionė, pasninkas, kasdienė malda turi būti atliekama vienu metu, net pageidautinas sinchroniškumas. Tokių bendruomeniškų veiksmų skatinimas sociopolitiniu lygmeniu išreiškia aukštesnio solidarumo siekiamybę.

Reikia pastebėti, kad *umat* niekada neįgauna valstybės visuomenės reikšmės, nes valstybė, kuri neapima visos *umat*, islame yra „nelegali“. Ji skaido *umat* ir kuria priešiškus jausmus tarp musulmonų. Lygiai taip pat Khumayni stengiasi nekalbėti tik apie šy'itus, taip vengdamas susiaurinti musulmonų bendruomenės ribas.

Idomu tai, kad, nors bendruomenei prieš individą teikiama pirmenybė, individas yra svarbus, nes jis yra *umat* sudedamasis vienetas. *Umat* sudaryta ne iš musulmoniškų valstybių, o būtent iš individų, tad svarbus kiekvieno jų dalyvavimas kuriant *umat* solidarumą. Individas reikšmingas ne dėl savo individualizmo, bet kaip instrumentas. Tad Khumayni daug dėmesio skyrė kiekvieno individo, kad ir kur jis gyventų, religiniam ugdymui ir įtraukimui į *umat* gerovės ir solidarumo kūrimą.

2.3. Teisingumo vykdytojai

Irane teisingumo vykdymo klausimas yra problemiškas. Problema kyla iš skirtingos įstatymo davėjo, Dievo, ir – kitoje pusėje – teisingumo vykdytojų prigimtys (čia susiduria dieviška ir žmogiška prigimtys). Tam, kad šis neatitikimas būtų kompensuotas, iš vykdytojų tikimasi ypatingų sąvybių: pirmiausia, vykdytojai turi būti pamaldžiausi ir teisingiausi iš žmonių, antra, jie

turi išmanyti dievišką valią (apreiškimą ir *šary'ah*). Trečia, ne tik išmanyti egzistuojančią teisinę bazę (*fikh*; tai, kas sukurta islamo dvasininkų-teisininkų *fukaha*; jurisprudencija), bet ir galėti iš *šary'ah* gauti naujas *fikh* reikšmes (t. y. būti įstatymo leidėjais). Pagal Irano Konstituciją valdžios – įstatymo leidžiamoji, vykdomoji ir jurisdikcinė – yra atskirtos, bet aukščiausiasis lyderis yra kiekvienos iš šių valdžių vadovas.

Nors bendrai islame sutariama dėl to, kad Dievas įstatymą jau davė per apreiškimą, vis dėlto įstatymai turi būti išleidžiami atsižvelgiant į esamo laiko ir vietos reikalavimus. Kūranas, Suna (pagrindiniai islamo šaltiniai; šy'izme prisideda ir imamų tradicija) yra tik pradinė medžiaga. Dėl to *šary'ah* dažnai vadinama gairėmis, o ne įstatymu. Sakykime, islamo intelektualas Tariq Ramadan *šary'ah* vadina „keliu į ištikimybę islamui“.³⁶⁶ Tad *šary'ah* numatyti dieviški tikslai jau duoti žmonijai, bet įstatymai, taisyklės (*furu*), nuomonės (*fatva*) ir įstatymai (*kanun*) turi būti išleisti.

Pagal šią logiką aišku, kad tik reikalingų kompetencijų turintys *mudžtahidai* gali imtis leisti įstatymus, vykdyti teisingumą ir sukurti islamišką visuomeninę tvarką.

Jau buvo minėta, kad *mudžtahidų* valdžia Safavidų Irano religiniuose reikaluose buvo pripažinta dar VI a., jie save laikė Dievo įrodymais po imamo *ghaybat*, bet jų galią riboja politinė šaho valdžia. Šahas įgyvendino teisingumą (jei manė, kad tai būtina, ir dažnai pats sprendavo, kas yra teisinga), o *mudžtahidai* sudarė atskirą religinį luomą. Nors šio modelio buvo laikomasi nuo VI a. iki pat 1979 m. Revoliucijos, toks modelis šy'itų pasaulėvokoje yra toli nuo idealiojo ir Khumayni siekė jį pakeisti.

Po Pranašo mirties abi pagrindinės minties mokyklos islame – *sunni* ir *ši'ah* – sutarė, kad bendruomenei būtinas vadovas ir kad jis turi būti, pirma, išmanantis Dievo išmintį, ir, antra, teisingas. Vis dėlto šy'itams vadovas negali

³⁶⁶ Diskusija „Rethinking Islamic Reform: Hamza Yusuf & Tariq Ramadan“, <https://www.youtube.com/watch?v=qY17d4ZhY8M> žiūrėta 2014 08 21.

būti tik teisingas dieviškos teisės administratorius, jis turi būti susijęs su Pranašu kraujo linija ir būti neklystantis (*ma'asum*). Tokiu žmogumi jie matė Ali ibn Abi Talib (pirmąjį šy'itų imamą) ir dar 11 imamų po jo. Tiesa, tik Ali buvo kalyfa ir turėjo politinę valdžią. Tačiau po to, kai dieviškos kilmės neklystančių imamų linija pasibaigė, didžioji dalis šy'itų neteko vilties ir tapo apolitiški.

Galima sakyti, po Mahdi *ghaybat* šy'itų dvylikininkų konfesinė pakraipa tapo scholastine, kvietistine ir net fatalistine tradicija. Dešimt amžių ji neturėjo pagrindinio vadovo. Kita dalis, maniusi, kad bendruomenei reikalingas vadovas, samprotavo, jog imamai žinojo savo likimą (kad visi bus nukankinti, o dvyliktasis Mahdi – priverstas pasislėpti iki Laiko pabaigos), tad turėjo mokinių (ypač daug auklėtinių turėjo imamai Sadik ir Bakir), kuriuos mokė kaip neturint Pranašo žinijos (kurią jie, imamai, buvo paveldėję) priimti teisinius sprendimus, reglamentuojančius bendruomenės gyvenimą. T. y. jie mokė *usule fikh* (teisės principų), *idžtihado*. Ayatulah Khumayni būtent taip suvokė *imamato* istorijos ir teisės vadovauti perleidimą *fukaha*.

Nuostatą, kad *mudžtahidai* turi tapti politiniais vadovais, perimti imamų funkcijas ir įgyvendinti teisingumą bendruomenėje, Khumayni grindžia keliais argumentais: pirma, Khumayni tikina, kad *imamai* paskyrė *fukaha* savo įpėdiniais, tik ši tradicija nuo IX a. nebuvo atgaivinama dėl istorinių aplinkybių.

Įrodymų yra imamo Ali tradicijoje: Khumayni citavo imamo Ali *chadysą*, kuriame Pranašas meldžia Dievą palaiminti tuos, kurie ateis po jo valdyti. Paklaustas, kas bus jo sekėjai, Pranašas atsako, kad „tie, kurie eis po manęs ir perduos mano pasakymus ir tradicijas bei mokys žmones man nebesant“³⁶⁷. Khumayni tikino, kad kalba ėjo ne tik apie imamus, bet ir apie tuos, kurie juos pavaduoja.³⁶⁸ Jis taip pat remiasi kitų imamų tradicijomis, kuriose pabrėžiama, kad *fukaha* yra „islamo stiprybė“. „Pranašo patikėtiniai“, „antriniai Pranašo

³⁶⁷ Khumayni, *Hukumat-i Islami*, 74.

³⁶⁸ *Iran Times*, 18 Khurdad 1358/ 1979 06 08; 4 Aban 1358/1979 10 26. Akhavi, 212, 213.

įpėdiniai“, „pranašų įpėdiniai“³⁶⁹. Bendruomenės vadovo reikalingumo ir to, kad *šary'ah* egzistavimo neužtenka, įrodymų galima rasti *Ķurane*. *Ķurane* įsakoma paklusti Dievo atstovams, kurie yra paskirti „teisti žmones teisingai“ (38:26).³⁷⁰

Antra, jau buvo minėta, kad yra laikoma, kad žmonės neturi išlavinto intelekto (farsi *'akl harfei*), jį turi tik islamo teisininkai. Imamo Musa al-Kazim tradicijoje sakoma „*'akl* yra *chudžatu l-Batinah* [vidinis įrodymas/Pranašas] tavyje.“³⁷¹ Šis *'akl*, nesant Pranašo ar imamamų, nurodo paklusti laikinai paskutinįjį imamą pavaduojantiems islamo teisininkams ir svarbiausia – *vali-e fakih* (globojančiam islamo teisininkui). Beje, įdomu tai, kad žmonėms yra pažadėta, jog pasaulio pabaigos dieną Dievas per imamą Mahdi savo grįžimo metu padarys stebuklą: žmonių gebėjimas naudotis *'akl* išaugs,³⁷² tiek vaikai, tiek paprasti vyrai ir moterys gebės priimti *idžtihadą* taip pat kaip *mudžtahidai*. Tad žmonės pažins teisingumą ne tik paklusdami, bet ir gebės suprasti teisingumo reikšmės be vadovo pagalbos. Tokia pranašystė dar kartą primena, kad masės iki Paskutiniojo teismo dienos nepajėgios suprasti teisingumo, tad jas reikia vesti.

Trečia, *šary'ah* apibrėžia ne visą žmonių sociopolitinį elgesį. Egzistuoja sociopolitinio gyvenimo zona, kuomet dieviškas apreiškimas tyli (*mantaketun furagh* arba *masalaha mursele*). *Fukaha* funkcija – užpildyti šią erdvę naudojantis savo žiniomis. To reikia, kad žmonės negyventų nežinomybėje ir nesibaimintų, ar nedaro klaidų.

Ketvirta, *Ķurane* garsioje *nafi sabil* ištaroje (sūroje „Moterys“ (4): 141) sakoma, kad nemusulmonai negali vadovauti musulmonams, tad *fakih* vadovavimas yra kur kas geresnis už nemusulmono ar blogo musulmono, kokiais

³⁶⁹ Khumayni, *Hukumat-i Islami*, 82, 87–8, 99, 129. Reikia paminėti, kad Khumayni imamo Džafar al-Sadik tradicijoje vartojamą terminą *hakim* verčia „vadovas“, taip tikindamas, kad imamas turėjo omenyje, kad *fukaha* turi vadovauti bendruomenei. Vis dėlto daugelis islamo teisininkų mano, kad šis terminas ir al-Sadik žodžiai „aš paskyriau jį, kad jis jus valdytų“ nurodo tik į techninių teisinių nesutarimų sprendimą.

³⁷⁰ Tokių *Ķurano* ištarų yra ir daugiau 4:62; 2:24; 4:2.

³⁷¹ Septintas šy'itų imamas Mūsa al-Kazim (mirė 799 m.). Al-Kafi, 1:30.

³⁷² Ibn Rušd (liet. Averojus) rašė: „Pranašai ateina tam, kad patvirtintų *'akl* (intelektą), o *'akl* patvirtina pranašus.“ Seyyed Hossein Nasr, Oliver Leaman, 331.

buvo laikomi Irano šahai, valdžią. Khumayni įsitikinimu, visi jaus komfortą ir gyvens pritekliuje, jei *ulama* valdys.³⁷³

Khumayni įtvirtino svarbų *ulamos* vaidmenį politikoje. Sargų Taryba, kurią sudaro 12 islamo dvasininkų teisininkų kartu su aukščiausiuoju lyderiu, prižiūrimi Ekspertų Tarybos, kurią sudaro 86 *fukaha*, valdo Iraną ir įgyvendina visas pagrindines imamų funkcijas.

Khumayni daug dėmesio skyrė *ulamos* luomui plėstis ir studijų sąlygoms.³⁷⁴ Khumayni norėjo ne tik sustiprinti *ulamos* vaidmenį politikoje, bet ir atgaivinti Irano teritorijoje *imamatą*. Khumayni manė, kad reikia vieno pagrindinio islamo teisininko – asmens, kuris turėtų valdžią tarp *mudžtahidų*, būtų tarsi imamo atstovas žemėje, ir visišką politinę valdžią. Todėl 1979 m. Revoliucijos metu buvo nuverstas šahas. Tuo pačiu Khumayni pristatė *velayat-e fak'ih* doktriną. Ji tapo nauja istoriškai.³⁷⁵

Knygoje „Vilayat-e fakih“ Khumayni kelia klausimą, ar klystantis, žmogiškos prigimties *fak'ih* gali vykdyti teisingumą taip, kaip tai darė imamai, ir ar gali vadovauti bendruomenei. Knygoje, prieštaraujant klasikinei šy'izmo valdžios doktrinai, atsakoma, kad gali.³⁷⁶ Taip pat tvirtinama, kad, kol *vali-e fak'ih*

³⁷³ Sahyfe-e Nur, 1:135.

³⁷⁴ Sahyfe-ye Imam, 2:142, 196, 239, 264, 321,326, 365, 522 ir t.t.

³⁷⁵ Arjomand (red.), *Authority and Political Culture in Shi'ism*. Albany: State University of New York Press, 1988, 178–209, 193–203.

Istoriškai šy'itų jurisprudencijoje *velayat-e fak'ih* tema nebuvo liečiama iki Naraq'i parašė knygą „Awaid al-Ayyam“ (XIII a.).

³⁷⁶ „Tik neklystantys imamai ir jų patikėtiniai gali turėti politinę valdžią. Jiems nesant, tik jų atstovai, t. y. kvalifikuoti teisininkai, yra atsakingi už politinį gyvenimą“. Khumayni, *Tahrir al-Wasila*, 443.

Khumayni pristatyta *velayat-e fak'ih* doktrina jam leido ne tik legitimiu būdu, t. y. pagal šy'izmo principus, sukurti Islamo Respubliką, tačiau, svarbiausia, *velayat-e fak'ih* koncepcijos lankstumas leidžia siekti kur kas didesnių *umat* įgyvendinimo ambicijų nei Irano Islamo Respublika. T. y. *velayat-e fak'ih* dėl savo idėjų yra panislamistinė strategija: šy'itams toks valdžios modelis tinka, nes deklaruoja laikiną teisininko valdžią, o skleidžiant toliau *velayat-e fak'ih* modelį, panaikinus šy'itams skirtą informaciją (kad islamo teisininkas globoja iki dvyliktojo imamo grįžimo), *velayat-e fak'ih* idėja tampa universali: bent jau gali būti priimtina sunitams, kurie musulmonų valstybės vadovu mato tarybos renkamą administratorių, šiuo atveju, islamo teisininką.

Savo misija ir įtakos siekiu, Sheikh Naveed nuomone, Khumayni aprašomas valdymas primena Romos katalikų popiežiaus valdymą. Sheikh Naveed, *The New Politics of Islam*. London: Routledge Taylor&Francis Group, 2003, 63. T.y. *velayat-e fak'ih* pretenduoja į visą musulmonų *umat*. Idėjiškai *velayat-e fak'ih* krikščioniškoje tradicijoje atitinka montanizmo doktriną. Ja yra įteisinama apaštalo (bendruomenės vadovo, sietino su tam tikro lygio dieviškumu), iki kol grįš dieviškas valdovas, valdžia.

yra teisingas, tikintieji privalo jam paklusti, ir tai bus traktuojama kaip „paklusimo Dievui išraiška“³⁷⁷.

Kadangi *vali-e fakyh* funkcija yra administruoti moralę, iš jo tikimasi superžmogaus savybių: kad jis savo savybėmis būtų kiek galima arčiau įstatymo davėjo Dievo (Dievas turi 99 pagrindines savybes) ir galėtų kontroliuoti dievišką žinią.

Imamas Mahdi, pasitraukdamas į *ghaybat*, per savo vietininką – ketvirtąjį tarpininką – paliko įpėdinį. Įpėdiniu tapo rinkinys savybių, kuriomis turės pasižymėti bendruomenės vadovas.³⁷⁸ Kol tarp *mudžtahidų* nėra asmens, atitinkančio visus reikalavimus, ir kol nebus sąlygų įkurti sociopolitinę bendruomenę, pareiga jai vadovauti pasiskirsto tolygiai tarp *mudžtahidų*.

Khumayni, komentuodamas Mahdi nurodytas savybes, išskiria dvi pagrindines: vadovas (*vali*) turi būti atsidavęs '*adalat* (liet. *teisingumui*) ir išmanyti teisę. Tokiu būdu valdžia ir moralė būtų neatsiejamai susietos.³⁷⁹ Trečia, svarbus yra aukšto lygio išsimokslinimas, nes nemokytas asmuo nežino islamiškų vertybių ir principų, tad ir nesugebės jų ginti. Anot Khumayni, *umat* vadovas turi būti aukščiausio lygio islamo teisės žinovas (*mardža-e taklyd*; toks reikalavimas buvo nurodytas Irano Konstitucijoje), bet to nepakanka: jis turi būti geriausias iš *maradžų*. Teisės išmanymo savybė yra vienintelė, kurios reikia, ir vienintelė, kuri lemia vadovo pasirinkimą.³⁸⁰ Kadangi vadovas neturi teisės elgtis pagal savo supratimą (privalo remtis tik teisiniu aiškinimu), nėra prasmės, kad jis būtų neišmanantis teisės, nes šalia jo visuomet turėtų būti teisininkas, nuo kurio jis visiškai priklausytų.³⁸¹

Pavyzdžiui, pagrindinis Khumayni oponentas Nadžafe ayatulah Abol-Qasem al-Khoi manė, kad *velayat-e fakyh* yra revoliucinė ne tik istoriškai. Jis teigė, kad doktrina neturi pagrindimo nei šy'itų teologijoje, nei teisėje. Jo supratimu, legalistinis mąstymas bei griežta priežiūra yra antišy'itiška ir darosi panaši į puritonišką legalistinę sunitinę tradiciją Nasr, 139. Dėl to, žvelgiant į šy'itų istorijos perspektyvą, gali būti traktuojama kaip nepagrįsta ambicija.

³⁷⁷ Khumayni, *Hukumat-i Islami*.

³⁷⁸ Al-Kafi, 2:18.

³⁷⁹ Khumayni, *Islamic Government: Governance of the Jurist*, 5.

³⁸⁰ Khumayni, *Islamic Government: Governance of the Jurist*, 59.

³⁸¹ Khumayni, *Islamic Government: Governance of the Jurist*, 60.

Ketvirta, anot Khumayni, jis turi būti išmanantis savo laiką ir savo aplinką. Taip pat Pranašo pavyzdžiu turi ne tik gerai išmanyti dieviškus įstatymus, bet ir socialinius klausimus³⁸². Dėl to, pirma, islamo teisininkams ir ypač *vali-e faḳyh* labai svarbu gebėti konstatuoti esamą padėtį: išmanyti valstybių sistemą, jos būklę, kokios problemos, kieno sukeltos egzistuoja, kokios kliūtys įgyvendinti apreiškimą turi būti įveiktos. Nuo šios informacijos priklauso *idžtihado* procesas: ko bus ieškoma „tekste“.

Toks reikalavimas suponuoja, kad vietos ir laiko principo taikymas nereiškia, kad *faḳyh* turi adaptuoti apreiškimą esamai aplinkai. Priešingai, esamoje aplinkoje jis turi rasti galimybių apreiškimui įvykti. Taigi aplinką pirmiausia reikia pažinti kritiškai, ji turi būti vertinama per dieviškus tikslus. Ir, nors egzistuoja įvairių visuomeninių ir politinių spaudimų, *faḳyh* svarbiausia jiems nepasiduoti ir nesistengti per *idžtihadą* jų patenkinti (Tariq Ramadan kalba apie psichologinį *fatvos* aspektą,³⁸³ kuomet *fatva* išleidžiama būtinybės (*al-darura*) principu, kai *fatva* remiasi ne apreiškimu, o klaidingai – visuomenės ar sistemos spaudimu. Šis reikalavimas yra itin reikšmingas, jis išreiškia tai, kad Iranas negali būti nuolankus egzistuojančiai pasaulinei tvarkai ar jos spaudimui. Anot Tariq Ramadan, apginti bendruomenę yra teisinga kaip žingsnis, bet ne kaip tikslas.

Vali-e faḳyh gali konsultuotis su ekspertais ar netgi perleisti jiems tam tikrų sričių vertinimą. Pripažįstama, kad vienas asmuo ne visada gali priimti sprendimą, nes jo žinios apie tekstą ir kontekstą negali būti vienodai geros.

Galima sakyti, kad teologija yra intelektualinis religijos elementas, per kurį ji įgauna konkrečią formą esamame laike ir esamoje vietoje. Tad *idžtihadas* turi padėti apreiškimui būti priimtinu, suteikti politikai lankstumo, kad esamoje sistemoje būtų galima rasti kelią apreiškimo reikalavimams.

³⁸² Vyriausybės politikos ir dieviškosios teisės suderinimo galimybės. Sahyfe-ye Imam, 55:56.

³⁸³ Tariq Ramadan vaizdo paskaita „Rethinking Islamic Reform“, laikas: 1:26:00.
<https://www.youtube.com/watch?v=qY17d4ZhY8M> žiūrėta 2014 12 05.

Penktasis reikalavimas bendruomenės vadovui – drąsa. Vadovas turi būti drąsus tam, kad galėtų pasipriešinti abejingumui ir spaudai. Taip pat jis turi būti aktyvus: bet koks pasyvumas yra smerktinas. Tokio veiklumo turi siekti ir kiti *ulama* atstovai, tarnaudami *umat* interesams. Viena iš *ulamos* pareigų – pajungti nemusulmoniškas grupes *umat* labui³⁸⁴ (pavyzdžiui, sekant Muhamedo pavyzdžiu – judėjų integravimu Medinoje).

Šešta, bendruomenės vadovas turi turėti administratoriui reikalingų savybių. Septinta, jis turi būti apsivalęs dvasiškai (per etikos (*ahlak*) studijas). Aštunta, turi būti priimtinas visiems tikintiesiems. Anot Khumayni, kiekvienas bendruomenės narys gali tapti *vali-e fak'yh*, jei jis bendruomenės laikomas daugiausia žinančiu ir teisingiausiu.³⁸⁵

Umat vadovo, atitinkantčio reikalavimus, valdžia prilygsta Pranašo ir imamų valdžiai. Vis dėlto tik savo funkcija, bet ne statusu. *Ulamoje* sutariama, kad *vali-e fak'yh* institucija yra ribota: kadangi nėra neklystantis, jis privalo būti itin lojalus islamo įstatymams ir tradicijai. Imamų tradicijoje kalbama, kad, jei įpėdinis nėra neklystantis, jis negali žinoti, koks kraujas yra būtinas, tad, sakykime, puolamasis *džihadas* yra tik neklystančių imamų teisė.³⁸⁶ Vis dėlto Khumayni bandė kvestionuoti ir šią nuostatą. Jis sakė, kad neklystamumą ir apsaugą nuo nuodėmių gali pakeisti *esmat* (liet. *tobulumas per tikėjimą*), kuris asmeniui suteikia tokių pat savybių. Khumayni *esmat* teorija iš esmės neigė išskirtinę imamų ir pranašų teisę į neklystamumą.³⁸⁷ Anot Irano intelektualo Hamid Dabaši, *esmat* teorija padėjo Khumayni sustiprinti *vali-e fak'yh* institucijos legitimumą – eliminuoti teologines ir „imamologines“ problemas, pažeidžiant Mahdi grįžimo laukimo tvarką.³⁸⁸ Tiesa, jam nepavyko išsikovoti vienvaldystės: kaip buvo minėta, jis privalėjo konsultuotis (*šura*) ir buvo prižiūrimas Ekspertų

³⁸⁴ Khumayni, *Islamic Government: Governance of the Jurist*, 89.

³⁸⁵ Khumayni, *Islamic Government: Governance of the Jurist*, 67.

³⁸⁶ *Vasalu Shia* (chadysų rinkinys), 11 tomas „Babe džihad“.

³⁸⁷ Dabashi, *Theology of Discontent*. New York: Transaction Publishers, 2005, 463. Dabaši cituoja Khumayni, *Jihad-e Akbar* (didysis džihadas), 44.

³⁸⁸ Dabashi, 465.

Tarybos. Dėl to, kad yra klystantis, jis gali būti kritikuojamas kitų aukšto rango islamo teisininkų. Tai pateisinama tuo, kad valdantis *fak'yh* teologiniu požiūriu yra lygus su kitais *fukaha*, t. y. tarp jo ir kitų islamo teisininkų nėra hierarchijos.³⁸⁹ Khumayni žodžiais: „Nei vienas *fak'yh* neturi valdžios virš kito *fak'yh*, nes šy'izmas nepažįsta hierarchijos“.³⁹⁰

Khumayni knygoje „*Velayat-e fak'yh*“ įvedamai aiškūs apribojimai tam, kad žmogiškasis vadovo faktorius (asmeninės nuomonės pavidalu) nepažeistų dieviško plano (*šary'ah* užmačių). Khumayni, būdamas *vali-e fak'yh* ir *mudžtahid*, gali valdyti tik *idžtihad* būdu ieškodamas atsakymų pirminiuose šaltiniuose ir imamų tradicijoje, o ne remdamasis savo žmogiška patirtimi ar interesais. Įdomu tai, kad teisę į valdžią Khumayni traktuoja kaip pareigą valdyti, kuri, anot jo, tikram *fak'yh* yra tik „skausmas ir rūpesčiai“.³⁹¹

Khumayni supratimu, politinė valdžia turi būti atskirta nuo ekonominės valdžios, nes pastaroji neišvengiamai siejasi su korupcija. Anot Khumayni, *ulama* narys, siekiantis įgyti turto, yra korumpuotas ir negali būti Pranašo vietininkas valdžioje.³⁹² „Jis turi būti abejingas pasauliui ir vengti pasaulietišκών ambicijų“.³⁹³

Tad islamo teisininko globa, kaip institucija skleisti teisingumą, neturi savo atskiros, nepriklausomos nuo *šary'ah* valios. Jis veikia pagal aiškiai įvardytus islamiškus principus ir vertybes.³⁹⁴ Tai reiškia, kad tie, kas klauso *vali-e fak'yh* (globojančio teisininko), gyvena pagal islamo principus ir teisės normas, t. y. gyvena teisingume ir yra pajėgūs vykdyti teisingumą.

Įvade jau buvo minėta, kad teisingumas islamiškoje tradicijoje, kaip ir Khumayni politikos teorijoje, neturi lokalios dimensijos, jis yra universalus. Atitinkamai *vali-e fak'yh* institucija yra atsakinga ne tik už socialinio, tarptautinio

³⁸⁹ Khumayni, *Islamic Government: Governance of the Jurist*, 64.

³⁹⁰ Khumayni, *Islamic Government: Governance of the Jurist*, 64.

³⁹¹ Khumayni, *Islamic Government: Governance of the Jurist*, 66.

³⁹² Khumayni, *Islamic Government: Governance of the Jurist*, 78.

³⁹³ Khumayni, *Islamic Government: Governance of the Jurist*, 143.

³⁹⁴ Ann K. S. Lambton, *State and government in Medieval Islam, An Introduction to the Study of Islamic Political theory: The Jurists*. Oxford: Oxford University Press, 1981, 1–2.

(t. y. palaikyti teisingumu grįstus santykius su kitomis pasaulio vyriausybėmis), bet ir už globalaus teisingumo įgyvendinimą.

Khumayni tvirtina, kad globalaus teisingumo dar nėra, bet įmanoma jį įgyvendinti. Pirmajame etape globalaus teisingumo įgyvendinimas vykdomas kaip spinduliavimas iš vieno šaltinio – teisingos vyriausybės.³⁹⁵ Apie tai, kad Iranas yra netipinė valstybė jau buvo kalbėta II disertacijos dalyje. Adibas Moghaddamas, gal kiek perdėdamas, bet taip bandydamas akcentuoti Irano išskirtinumą vadina jį „dievišku projektu“. Islamiškas sąmoningumas Khumayni skatino manyti, kad Iranas yra tik priemonė vykdyti ir inicijuoti globalaus teisingumo vykdymą per socialines institucijas.

Khumayni nepasitikėjo kito tipo institucijomis. Jo teigimu, tarptautinės organizacijos ir organai yra sukurtos tam, kad apgintų stipriųjų interesą valdyti pavergtuosius ir siurbti priespaudoje gyvenančių tautų kraują.³⁹⁶ Anot jo, net Jungtinės Tautos ir Saugumo Taryba yra dominuojamos didžiųjų valstybių, tarnauja jų poreikiams ir klaidina kitas valstybes nares.³⁹⁷

2.4. Teisingumo vykdymo priemonės ir prievartos naudojimas

Irano valdantiejiems nekyla moralinių dilemų, ar jie turi teisę išnaudoti valstybės prievartinius mechanizmus dieviškomis vertybėmis Irano visuomenėje ir net musulmonų bendruomenėje diegti. Irane, priešingai nei liberalistinėse demokratijose, laisvė traktuojama pozityviai (Isaaco Berlino suteikiama prasme), tad politinė sistema nėra matoma atskirai nuo etikos.

Khumayni politikos teorijos atspirties taškas yra tas, kad Dievas žino, kas yra teisinga, žmonės neturi tam reikiamo išlavinto intelekto (išskyrus *fukáha*). Dėl

³⁹⁵ Mohsen Dehghani (sud.), *Religion and Politics from Imam Khumayni's Viewpoint*. Tehran: Institute for Compilation and Publication of Imam Khumayni's Works, 2007; Jafar Razi Khan (sud.), *Imam Khumayni and The Muslim World*. Tehran: Institute for Compilation and Publication of Imam Khumayni's Works, 2007.

³⁹⁶ Sahyfe-ye Imam, 12:256.

³⁹⁷ Sahyfe-ye Imam, 13:190.

to juos lengva išvesti iš teisingumo kelio. Tai, Khumayni supratimu, ir nutiko musulmonų *umai*. Todėl esama nemažai priemonių (išskyrus neteisingas), kurios turi būti naudojamos, kad, pirma, musulmonai būtų grąžinti į teisingą kelią ir apsaugoti nuo gyvenimo *džahilyjoje*, antra, būtų sustiprinta musulmonų bendruomenė, trečia, visi pasaulio žmonės apsaugoti nuo kentėjimo ir priespaudos ir t. t.

Visas teisingas priemones apibrėžia *džihado* kategorija. Anot Khadduri, „*džihadas* yra instrumentas, kuriuo islamas siekia savo tikslų. Islame visi kovos būdai yra draudžiami, išskyrus *džihadą*“³⁹⁸.

Džihadas etimologiškai reiškia pastangas. Tikintieji islame turi vadovautis Ķurano sūros „Eilės“ (61), 11 ištara, kurioje sakoma: „stenkis Dievo labui visomis savo išgalėmis ir gyvybe. Tai geriausia tau“. Khumayni, kalbėdamas apie pastangas Dievo vardan, sakė: „Jei susiduriate su kuo nors, kas yra prieš *šary’ah*, jūsų pareiga yra skatinti gerį ir drausti blogį, tad vykdykit ją. *Šary’ah* – tai tiesos žinia.“³⁹⁹ Taip pat jis apibūdino pastangų kainą: „Jie turi išmokti aukotis tam, kad atgaivintų *šary’ah* ir išlaisvintų Dievo valią iš priespaudos valdovų.“⁴⁰⁰

Džihadas yra religinė kiekvieno musulmono pareiga keturiuose lygmenyse.

Pirmiausia, musulmonai privalo kovoti su blogiu savo mintyse (su savo ego) tam, kad atsiduotų islamui, o ne savo interesams.

Antra, tikintieji privalo išnaudoti savo kalbą – kviesti kitų religijų atstovus, taip pat ir atsimetusius musulmonus į islamą (angl. *intra-ummaic da’awa* ir *extra-ummaic da’awa*)⁴⁰¹, savo kalbomis pagreitinti musulmonų *umat* vienijimąsi ir skatinti kovoti prieš tai, kas ją skaldo.

Trečia, musulmonų pareiga yra vykdyti „rankos“ *džihadą*: atlikti gerus darbus ir užkirsti kelią blogių vykdymui.

³⁹⁸ Khadduri, 164.

³⁹⁹ Sahyfe-ye Imam, 2:404.

⁴⁰⁰ Sahyfe-ye Nur, 1:232.

⁴⁰¹ Plačiau: Egdūnas Račius, *Muslim Missionary Activities: Between Religion and Politics*. Vilnius: Vilniaus universiteto leidykla, 2007, 172–193.

Ketvirta, jei prireiks, kovoti ginklu (kardo *džihadas* dar vadinamas „mažuoju *džihadu*“). Į puolamąjį kardo *džihadą* kviesti gali tik bendruomenės vadovas. Priešingai nei dalyvauti gynybiniame ginkluotame *džihade*, dalyvauti puolamajame kiekvienas tikintysis negali pasirinkti laisvai. Šy'itų doktrinoje tik imamai gali kviesti tikinčiuosius puolimo kardo *džihadiui*, tad dabartinis Irano lyderis (pavaduojantis imamus) kaip priemonę pasiekti islamiškiems tikslams gali skelbti tik gynybinę ginkluotą kovą.

Khumayni kvietė musulmonus įgyvendinti teisingumą, Dievo valią bei apsiginti nuo priespaudos ir kt. pirmiausia taikiomis priemonėmis, akcentuodamas žodžio *džihadas* svarbą.

Daugiausia dėmesio Khumayni skyrė musulmonų solidarizacijai ir grįžimui į teisingą kelią (vidinei *da'vai*; angl. *intra-ummaic da'awa*). Musulmonų vienybei pasiekti Khumayni siūlo išnaudoti vieną iš penkių islamo stulpų, kurio laikosi visi musulmonai – *chadžq* (liet. *piligriminę kelionę į Meką*).⁴⁰²

Chadžq vienu metu atlieka keli milijonai musulmonų, tad šį laiką jis matė kaip tinkamą kalbėti žmonėms apie vienybę ir jos naudą. Musulmonai šy'itai be *chadžo* atlieka ir *ziaret* (piligrimines keliones prie imamų kapų) – imamo Reza, imamo Ali, Huseino ir kt. gimimo ir mirties dienomis keliauja į Mašhadą, Nadžafą, Kerbelą. Anot Khumayni, islamo ritualai, ypač piligrimystė ir penktadienio maldos yra politiškai svarbūs islamo bendruomenei.

Khumayni skatino penktadieninių pamaldų vedėjus Irane ir už jo ribų kalbėti musulmonams „apie religinius ir žemiškus musulmonų interesus, apie musulmonų padėtį kitose valstybėse. Priminti religines ir pasaulietines musulmonų pareigas, aptarti ekonomines ir politines temas bei priminti apie kolonijinių galių daromą žalą musulmonams.“⁴⁰³ Kitoje savo kalboje jis sakė:

⁴⁰² Sahyfe-ye Imam, 20:111; Khumayni, *Kalimat-e Qisar*, 55.

⁴⁰³ Khumayni, *Tahrir al-Wasilah*, 1:234. Khumayni rėmėsi Ķurano sūros „Chadžas“ 28 ištara.

„(...) žmonės tokio dydžio susirinkimuose turėtų deklaruoti savo pasiruošimą kovoti prieš didžiąsias galias ir paremti vieni kitus.“⁴⁰⁴

Aukščiausių Irano šalies vadovų kalbose niekada nėra sakoma, kad Iranas pats išgelbės Palestiną ir išstums JAV iš regiono, tuo labiau nekalbama apie tokio susidorojimo priemones. Anot Khumayni, šis rezultatas gali būti pasiektas tik bendromis musulmonų bendruomenės pastangomis, per solidarizuotą judėjimą.⁴⁰⁵

⁴⁰⁴ Sahyfe-ye Nur, 20:111.

⁴⁰⁵ Sahyfe-ye Imam, 2:478; 3:1–4.

Khumayni ir kiti Irano vadovai žodžio arba žodžio *džihadui* skyrė daug dėmesio. Ahmedi-Nedžado kalbas ir konfrontaciją su Vakaraais ir Izraeliu taip pat galima laikyti musulmonų solidarizavimo strategija. Ahmedi-Nedžadas ne kartą užsienio auditorijai yra išsakęs grasinimų, pirmiausia, Izraeliui, taip pat ir JAV. Vis dėlto tuomet, kai Ahmedi-Nedžadas pasakė, jog Iranas tikisi, kad priespaudinis Izraelio režimas išnyks laiko tėkmėje, buvo Ali Khomene'i kalba, kurioje buvo tvirtinama, kad Iranas nevykdys agresijos prieš jokią tautą. „Iran: Is There a Way Out of the Nuclear Impasse“. *International Crisis Group, Middle East Report No. 51*, 2006 02 23. <http://goo.gl/fnsVZa> žiūrėta 2012 11 10. Šiuo atveju, iš šių prieštarų teiginių, kartu sudėjus, jokios naudingos informacijos lyg ir negalima sužinoti. Vis dėlto įvertinus tai, atrodo, kad politinis sprendimas veikti priklauso Khumayni, kuris nelinkęs veltis į konfrontaciją, o konfrontacine retorika pasižymintio prezidento galia konfrontuoti yra ribota. Galima manyti, kad retorinis grasinimas yra politinė priemonė solidarizuoti musulmonus, o ne informavimas apie savo planus.

Tikėtina, toks dėmesys žodžiui *džihadas* buvo strateginis Irano pasirinkimas, priimtas įvertinus Vidurio Rytų visuomenių nuotaikas. Globalūs žaidėjai stengėsi užgniaužti sekuliarus kairiųjų ir nacionalistų judėjimus visuose Vidurio Rytuose, rėmė diktatorių režimus, o vėliau atsisuko ir prieš islamistinius judėjimus. JAV ir NATO karo su terorizmu kampanija, Gvantanamo, Abu Ghraibo Irake ir Bagramo Afranistane kalėjimų skandalai, parama Izraelio vyriausybei bei neretai į politikų retoriką įsiterpiantys islamofobiški komentarai kelia Vidurio Rytų visuomenių nepasitenkinimą.

Regiono valstybėse, kuriose buvo organizuojami laisvi rinkimai, visuomenės balsavo už Khumayni siūlomą Islamo Respubliką, Palestinoje – už Hamas, Libane – už Hesbullah, Egipte – už Musulmonų Broliją, Tunise – už Ennahda Judėjimą ir kitas islamistines partijas, kurios pasižymi antvakarietiška ir antiizraelietiška politika. Tad Irano retorikos griežtumas Vakarų valstybių ir Izraelio atžvilgiu yra palankiai sutinkamas musulmonų bendruomenėje, ypač Palestinos, Irako, Jemeno ir kt.

Elaheh Rostami-Povey apklausos ir interviu Vidurio Rytų valstybėse parodė, kad esant tokioms regioninėms nuotaikoms stiprėja pagarba Irano pozicijai ir solidarizacija: „(...) dauguma regiono musulmonų savo nacionalines valstybes mato kaip priklausomas nuo JAV valios, savo piliečių ekonominius, politinius ir kultūrinius interesus aukojančias dėl neoliberalizmo ir sionizmo. Daugelis mato Iraną kaip valstybinės galios įgijimo ir revoliucinį modelį.“ Elaheh Rostami-Povey, *Iran's Influence: A Religious-Political State and Society in its Region*. London: Zed Books Ltd., 2010, 214. Irano kišimasis į regiono reikalus, t. y. parama Hesbullah ir Hamas yra legitimuojama, susiejant ją su pagalba „nuskriaustiesiems“ (palestiniečiams). Į Iraną žiūrima su pagarba, nes jokia kita arabų valstybė nuo Gemalio Abdel Nassero laikų nedrįso priešintis Izraeliui. Rostami-Povey, 217.

Iranas neabejotinai žino regionines tendencijas ir nuotaikas. Jo agresyvi retorika, kritikuojanti Vidurio Rytų vesternizaciją, ekonominį išnaudojimą ir arabiškos musulmoniškos Palestinos nelegalią okupaciją, sužadina arabų musulmonų sentimentus. Iranas išnaudoja Vidurio Rytų nuotaikas ir silpnybes, kad didžiųjų valstybių įtaką regione įveiktų solidarizuotu musulmonų pasipriešinimu.

Tokią Irano retoriką galima sieti ir ne tik su tikslu solidarizuoti *umat*. Iranas turi užtektinai motyvų vykdyti ne tiek mesianistinę strategiją, kiek grėsmių valdymo politiką dėl savisaugos, t. y. siekti atgrasinti ir kitais būdais įgyti daugiau gynybinės galios. Galima išskirti net tris JAV politikos sukurtus išorės grėsmių Iranui žiedus: tai JAV ir sąjungininkų politika Vidurio Rytuose, provakarietiškų regiono šalių pozicija ir kaimyninių valstybių situacija.

Irano atliekamas darbų / rankos *džihadas* taip pat turi aiškią *da'vos* bendruomenės viduje dimensiją. Iranas skiria milijonines lėšas skatindamas edukaciją, islamizaciją ir musulmonų solidarizavimąsi: jau 25 metus vyksta Irano organizuojama Tarptautinė islamo vienybės konferencija, 2003 m. pasirašyta ir vykdoma Islamo minties mokyklų suvienijimo strategija. Vienybės tarp islamo minties mokyklų pasaulinis forumas steigia atstovybes musulmoniškose valstybėse, platina literatūrą, finansuoja Islamo minties mokyklų universiteto Teherane veiklą (trečdalis universiteto studentų yra sunitai) ir kuria programas, kuriomis siekiama įrodyti musulmonams sunitams, kad skirtumai tarp šy'itų ir sunitų atšakų yra minimalūs, tad jų susivienijimas neturi kliūčių.⁴⁰⁶ Irano *ulamos* įsitikinimu, toks panislamistinis mąstymas turėtų atverti kelius Irano siekiamai bendrai *umat* kurti.⁴⁰⁷

Reikia pastebėti, kad, nors iki Khumayni kartos ayatulah iškilimo šy'izme nebuvo būdinga '*adalat* (liet. *teisingumo*) siekti agresijos keliu, Khumayni, ar net jo bendražygis ayatulah Ali Šary'ahti atgaivino '*adalat*, kaip ginkluoto pasipriešinimo tam, kas neteisinga, reikšmę.⁴⁰⁸

Iš esmės Khumayni su bendraminčiais *džihado* koncepciją sugretino su revoliucijos koncepcija. Revoliucija Khumayni žodyne siejama su pasipriešinimu blogiui ir priespaudai tiek mintimis, tiek žodžiais, tiek darbais ar ginkluota kova.

Antra, tokia Irano pozicija taip pat suteikia jam pasipriešinimo Vakarams lyderio statusą, kurį Iranas gali naudoti didindamas savo įtaką. Trečia, tokios retorikos rezultatu taip pat galima laikyti Irano įgytą galimybę bent dalinai integruotis į arabišką bendruomenę, kurios sudėtine dalimi, būdamas persiška, be to, šy'itiška valstybe, jis niekada negalėtų tapti. Apie tai plačiau: Ieva Koreivaitė, „Irano grėsmės projekcijos“, *Politologija* 2 (70). Vilnius: Vilniaus Universiteto leidykla, 2013, 134–142.

⁴⁰⁶ „The World Forum for Proximity between Islamic Schools of Thought.“ *Taqrib*. <http://www.taqrif.info/english/> žiūrėta 2012 12 20.

⁴⁰⁷ Anne Barnard, „Across the divide – Iran, in its effort to become a regional and global power, is reaching out across the Sunni-Shi'ite divide, exhorting Muslims worldwide to tolerate their differences -- and march under one Islamic banner“. *The Boston Globe*, 2007 05 20. <http://www.highbeam.com/doc/1P2-8704294.html> žiūrėta 2012 10 10.

⁴⁰⁸ 1953 m. kilus Muchamado Mosadeko nacionaliniam judėjimui, *ulama*, vadovaujama Khumayni bendražygių Ali Šari'ati bei Mehdi Bazargani, įsitraukė į politinį Irano gyvenimą ir inicijavo dvasininkijos reformas. Tik tuomet šy'izmas nuo apolitiškos laikysenos perėjo prie revoliucinio aktyvizmo. Reformuoti *ulamos* funkciją (iš vien sielovados į politinio vadovavimo bendruomenei) buvo vienas iš Khumayni tikslų. Revoliucingumas nėra būdingas šy'itams dvylikininkams; valdant penktajam ir septintajam imamams, nuo jų atskilo zeidi ir ismaili šy'itai, kurie kaltino likusius šy'itus (vėliau tapusius dvylikininkais), kad šie neseka Huseino pavyzdžiu ir susitaiko su priespauda.

Žinomame Ali Šary'ahti šūkyje sakoma: „Kiekviena diena – Ašūra, kiekviena vieta – Kerbela“ (imamo Huseino 680 m. žūties kovojant prieš neteisingą kalyfą dieną ir vietą). Tai reiškia, kad revoliucija turėtų būti gero musulmono mąstymo ir veikimo forma.

Irano Konstitucijos antrame skyriuje pabrėžiama, kad „atsižvelgdama į islamišką Irano revoliucijos turinį, Konstitucija suteikia pagrindus, reikalingus užtikrinti Revoliucijos nuolatinį tęsimą šalyje ir už jos ribų“.

Khumayni ideologizavo *ulamos* ir bendrai visuomenės militarizmą. Khumayni inicijavo reformuoto, atviro ir, svarbiausia, revoliucinio šy'izmo susiformavimą. Jis smerkė politinį pasyvumą, jo suvokimu, spaudimui ar persekiojimui būtina priešintis, o ne mokėti išsisukti bei būti budriems. Tokiu būdu jis bandė įtvirtinti ir išaukštinti revoliucinę kultūrą.

Viename iš Irano Konstitucijos Preamble iš skyrių, pavadintame „Ideologinė armija“, sakoma, kad „formuojant ir apginkluojant valstybės kariuomenę tinkamas dėmesys turi būti skiriamas tikėjimui ir ideologijai. (...) ji bus atsakinga ne tik už valstybės sienų apsaugą, bet ir už ideologinės *džihado* misijos Dievo kelyje įgyvendinimą; tai reiškia, bus atsakinga už Dievo teisės suvereniteto įtvirtinimą visame pasaulyje“.

Taip pat Konstitucijos Preamble du kartus minima karinė (militarizuota) *ulama* ir karingi studentai. Didžiuojamasi revoliucija, moterimis ir vaikais, dalyvavusiais susirėmimuose. Sakoma, kad Islamo vyriausybė atvėrė prieš juos tikrąją islamiškos ideologinės kovos kelią suteikdama didesnę akstiną karingiems ir atsidavusiems musulmonams kovoti šalyje ir už jos ribų“. Knygos „*Velayat-e fak'ih*“ įvade Khumayni aptaria tiek valdančiųjų, tiek tikinčiųjų sąsajas su militarizmu: „(...) islamas yra kovingų, teisingumui ir tiesai atsidavusių individų religija“, „tai mokykla tų, kurie kovoja prieš imperializmą“⁴⁰⁹. Khumayni pabrėžtinai teigė, kad imamai buvo kariai, netgi jei „paskutiniai imamato linijos

⁴⁰⁹ Khumayni, *Islamic Government: Governance of the Jurist*, 28.

imamai neturėjo galimybės dalyvauti mūšiuose (jie buvo slepiami nuo Abasidų persekiojimo – I. K. past.).“⁴¹⁰

Kvietimas ginkluotai kovai yra pateisinamas sūros „Al-Hadid“ dvidešimt penktoje ištaroje. Joje sakoma: „Mes jau siuntėme Savo pasiuntinius su aiškiais ženklais ir nuleidome sykiu su jais Knygą ir svarstyklės, kad žmonės gyventų teisybėje [teisingume]. Ir nuleidome geležį; joje didelė jėga ir nauda žmonėms ir tam, kad Dievas žinotų, kad Jam padeda, ir jo pasiuntiniams paslaptomis (...)“. Ši eilutė yra viena pagrindinių, kuria remiamasi norint įrodyti, kad Dievas siuntė dovaną – „galimybę gyventi teisybėje“, ir kad musulmonai turi kovoti už teisę ją pasinaudoti net jei tam prireiktų ginkluotos kovos.

Šy’izme, kaip jau buvo minėta, bendruomenės vadovas negali kviešti puolamajam kardo *džihadui*. Todėl, nors Irano įkūrimas prasidėjo nuo ginkluotos Revoliucijos, Khomeini kvietė žmones į gynybinį *džihadą* prieš šaho vykdomą priespaudą ir atsimetimą nuo islamo. Tad kardo *džihadas* šy’izme yra naudojamas subtiliau nei sunizme, nes kiekvienu atveju prieš kviesdamas ginkluotam pasipriešinimui Irano vadovas turėtų įžvelgti islamo išlikimo ar Irano, kaip islamo saugotojo, išlikimo pavojų.

Khomeini savo kalbose pabrėžė: „Mūsų Revoliucija nėra susieta su Iranu. Irano žmonių pradėta Revoliucija tėra pradžios taškas, nuo kurio turi prasidėti islamo pasaulio revoliucija“.⁴¹¹ Khomeini Islamo revoliucijos eksporto idėja atskleidžia mesianistinius Khomeini tikslus. Khomeini manė, kad Revoliucija yra musulmonų išsigelbėjimas nuo neteisybės, kurioje gyvena. Sakykime, Sheikas Naveedas, atsižvelgdamas į tai, Khomeini revoliuciją pavadina globalia atpirkimo politika.⁴¹²

Khomeini sukurta *sudur-e enkeliab* (liet. *Islamo revoliucijos eksporto*) doktrina globalaus teisingumo įgyvendinimą susiejo su revoliucinėmis

⁴¹⁰ Khomeini, *Islamic Government: Governance of the Jurist*, 35.

⁴¹¹ Khomeini kalbą cituoja Graham Fuller, *The Center of the Universe: The Geo-Politics of Iran*. Boulder: Westview Press, 1991, 271.

⁴¹² Naveed, 62.

priemonėmis. Khumayni bendravo tiek su musulmoniškų valstybių vadovais (ir ne tik – pavyzdžiui, su Gorbačiovu), tiek su musulmonų bendruomenėmis ir organizacijomis, siūlydamas joms importuoti revoliuciją ir/ar teisingos vyriausybės modelį.

Revoliucijos importo metu yra importuojama tik destruktinė praktika. Pirmiausia, musulmonams pageidaujant, į musulmonų valstybių visuomenes integruojama arba jose paskatinama veikti tinkamai mąstanti *ulama*. Jos pagrindinė pareiga – atkreipiant dėmesį į visuomenės nuodėmes parodyti jos nuosmukį ir išnaudoti autokratinį režimą vadovų korumpuotumą, kad musulmonai nebenorėtų su jais bendradarbiauti ir sukiltų prieš juos.

Paskutiniajame knygos „Velayat-e fak'ih“ skyriuje „Islamo vyriausybės įkūrimo programa“ kreipdamasis į musulmonų *ulamą* Khumayni rašo: „(...) mes privalome propaguoti savo siekiamybę žmonėms, juos instrukuoti ir įtikinti galimybe pasiekti tikslą. Mes privalome sukelti intelektualinio prabudimo bangą, tapti sraunia srove visuomenėje ir pamažu tapti organizuotu islamišku judėjimu, sudarytu iš pabudusių, atsidavusių ir religinių masių, kurios kils ir įkurs islamo vyriausybę“⁴¹³. Šiam tikslui pasiekti *ulamai* privalu turėti strategiją, kad galėtų atremti valdžios prieš juos nukreiptą propagandą, sukurti alternatyvią visuomenės programą ir užsitikrinti jos įgyvendinimo įrankius. Tiesa, anot Khumayni, esami vadovai turi teisę į reabilitaciją, vis dėlto, jei ja nepasinaudoja, visuomenė, vedama *ulamos*, privalo siekti juos nuversti, nes jie tampa teisingumo priešais.⁴¹⁴

Khumayni nepateikia nuoseklaus plano, kaip nuversti neteisėtus (islamo atžvigių) režimus. Nurodomos tik kelios Islamo Revoliucijos importo instrukcijos: 1) atsiriboti nuo priespaudinio režimo institucijų įtakos; 2) atsisakyti su jomis bendradarbiauti; 3) vengti bet kokių veiksmų, kurie paremtų jų veikimą; 4) kurti

⁴¹³ Khumayni, *Islamic Government: Governance of the Jurist*, 127.

⁴¹⁴ Khumayni, *Islamic Government: Governance of the Jurist*, 108, 109, 114, 115.

naujas juridines, finansines, ekonomines ir kultūrinės institucijas.⁴¹⁵ Taip pat Khumayni skatino išnaudoti piligrimų susibūrimą Mekoje kaip islamo pasaulio revoliucijos pradžia.

Khumayni perspėja, kad revoliuciniai veiksmai sulauks persekiojimo, o režimų pokytis siesis su smurtu ir netektimis. Taip kalbėdamas jis remiasi imamo Huseino, žuvusio Kerbeloje, pasipriešinimo tironiškam umajadų dinastijos kalifai Muavijai ir jo sūnui Yadidui, pavyzdžiu.⁴¹⁶ Taip pat nenurodomos ir laiko ribos: „(...) gali prireikti laiko, ir dar daugelis kartų pasikeis, kol tikslas bus įgyvendintas“⁴¹⁷.

Analizuojant, ar Irano teisingumo įgyvendinimas gali būti prievartinis, reikia pripažinti, kad Iranas praktikuoja vertybių įpiršimą. Tačiau Khumayni yra pasakęs, kad prievarta, kuri ateina iš dieviško įstatymo, turi būti pateisinama, nes ji reikalinga vykdyti teisingumą.⁴¹⁸

Kardo *džihadą* techniškai apriboja islamiška karo teisė. Remiantis apreiškimu, prievarta negali būti naudojama prieš nekaltus, civilius, nekovojančius ar nerodančius agresijos.⁴¹⁹

Čia svarbu paminėti, kad musulmonų kova, nesvarbu, kaip neteisingai su jais elgtųsi priešas, turi būti teisinga ir atliekama teisingomis priemonėmis.

Tokios teisingos kovos nuostatos remiasi Kurano sūros Tiriamoji 8 ištara. Joje sakoma, kad Dievas tikisi, jog musulmonai nesielgs neteisingai ir nekovo prieš tuos, kurie nekovoja prieš juos. Ši nuostata pakartota ir Irano Konstitucijos 14 straipsnyje. Be to, Khumayni, apibūdindamas šy'itinį teisingumą, pabrėžė, kad

⁴¹⁵ Khumayni, *Islamic Government: Governance of the Jurist*, 146. Tokio tipo priešinimosi priespaudiniamis režimams tradicija yra perimta iš imamato. Visi imamai kūrė paralelias institucijas režimui ir taip išbalansuodavo jo valdžią. Abasidų kalyfos tokią praktiką laikė didele grėsme ir persekiojo imamus.

⁴¹⁶ Islamas pasižymi politinio įtraukimo struktūra, kuria pasinaudoti stengėsi Khumayni. Jis išnaudojo visus tinkamus politinius herojus – pasiaukojusį revoliucionierių imamą Huseiną, teisingąjį vadovą imamą Ali ir kt., bei idealiąją politinę patirtį: Medinos valstybę ir Ali kalifatą, savo kalbose nuolatos cituodavo imamus ir Pranašą, kalbančius apie būtinybę priešintis ir kovoti islamo vardan.

⁴¹⁷ Khumayni, *Islamic Government: Governance of the Jurist*, 128.

⁴¹⁸ Khumayni, *Kitab Al-Bay*, 472.

⁴¹⁹ S. Haghighat, „In the Name of Allah: Jihad from a Shi'a Hermeneutic Perspective“. Bas de Gaay Fortman, Kurt Martens, M. A. Mohamed Salih (sud.), *Hermeneutics, Scriptural Politics, and Human Rights: Between Text and Context*. New York: Palgrave Macmillan, 2009, 205–219.

„šyizmas nei toleruoja priespaudos, nei nurodo vykdyti priespaudą“⁴²⁰. Jis teigė, kad „kitiems priklausančių žemių užgrobimas yra griežtai smerktinas, nes tai priespauda“⁴²¹. Tokia pat nuostata yra išreikšta ir Irano Konstitucijoje 2 straipsnyje, kuriame sakoma, kad Iranas ne tik kovos prieš priespaudą, bet ir pats jos nevykdys.

Khumayni nepateisino prievartos, kuri galėjo sietis su Irano nacionalinėmis ambicijomis, arba jeigu atrodė, kad Iranas siekia sau naudos. Aprašyta *vali-e fak'yh* globa nėra prievartinė. *Vilayat-e fak'yh* už Irano (o ir Irane po Islamo Revoliucijos buvo skelbiamas referendumas, kuriame 98,2 proc. žmonių pasisakė už Islamo Respubliką) ribų legitimizuojasi per *umat* narių sutikimą būti globojamiems. Netgi galima sakyti, kad Irane *velayat-e fak'yh* įgauna valdžios formą, o užsienyje yra dvasinė sistema, prie kurios jungiamasi pasirinktinai valstybiniu (Sirija, Palestina), bendruomeniniu (Bahreino, Irako bendruomenės) ar individualiu pagrindu.

Khumayni šiuo atveju rėmėsi Pranašo Muchamado pavyzdžiu. Medinos Konstitucija buvo socialinė sutartis su visomis konfesinėmis bendruomenėmis. Pagal šį pavyzdį buvo siekiama sukurti ir Irano Islamo Respublikos Konstituciją, t. y. garantuoti tikėjimo bendruomenių atstovavimą parlamente bei galimybę laikytis savo teisinės tradicijos. Taip pat pagal Muchamado pavyzdį Khumayni laiškais kreipėsi į daugelio valstybių vadovus, kviesdamas priimti islamą kaip valdymo sistemą ir vienytis. Vienas žinomiausių tokių laiškų yra kreipimasis į tuometės Sovietų Sąjungos vadovą M. Gorbačiovą.⁴²² Khumayni supratimu, *umat* gali vienytis ir plėstis tik sutarčių pagrindu, čia negali būti prievartos.

Net ir Revoliucijos eksportas turi vykti tik tuomet, kai priespaudoje gyvenanti ir dėl to kenčianti musulmonų bendruomenė pati nori ją importuoti. Tad prievarta yra nukreipta išimtinai prieš neteisingas vyriausybes. Tokia praktika

⁴²⁰ Kowthar, Anthology of Imam Khumayni's speeches along with events of Islamic Revolution. Tehran: Institute for Compilation and Publication of the Works of Imam Khumayni, 1374 (1996), 3:183.

⁴²¹ Khumayni, *Kitab al-Bay'*, 1:451.

⁴²² Sahyfe-ye Imam, 21:221-225.

nematoma kaip nelegitimi, nes tokiu būdu stabdomas neteisingumas musulmonų atžvilgiu.

III dalies apibendrinimas

Šios dalies analizė parodė bendrą šy'izmo logiką, kuria remdamasis rašė Khumayni. Analizuotos keturios idėjų kategorijos: aptartas 1) teisingumo šaltinis ir žmogaus valios vieta, 2) teisingumo objektas, 3) teisė į teisingumo vykdymą ir 4) vykdymo priemonės.

Analizė parodė, kad islame žmogaus prigimtimi nepasitikima, todėl jam neleidžiama apibrėžti teisingumo reikšmių. Žmogus laikomas nesugebančiu pakilti virš savo asmeninių nesėkmių. Idėja, kad klystantys žmonės, nors ir siekiantys tobulumo, bet retai prie jo priartėjantys, gali nustatyti teisingumo standartus, bendrai islame, šy'izme ir šy'itinėje valstybėje yra nepriimtina.

Toks požiūris lemia teisinės, socialinės ir politinės tradicijos susiejimą su dieviškos kilmės tikslais ir principais. Todėl islamiška teisė ir politika turi aiškią moralinę dimensiją.

Bendrai islame ir Khumayni politikos teorijoje individas nėra dėmesio centre, jo poreikiai nėra islamiškų įstatymų pagrindas. Musulmonų bendruomenei ar kenčiantiesiems priespaudą ir jų gerovei gali būti teikiama pirmenybė ne tik prieš individą, bet ir prieš valstybės visuomenės gerovę.

Islame pagrindinis teisingumo administratorius turi apjungti religines ir politines teises į valdžią. Dėl Irano legalistinio šy'izmo tipo tokio asmens valdymas turi remtis *idžtihadu*, tai reiškia, kad sprendimai priimami teisinio proceso metu ir negali prieštarauti Dievo tikslams (*šary'ah*). Toks vadovas negali taikytis prie pasaulio tvarkos ir sistemos reikalavimų, nebent jie sutaptų su islamiškais interesais. Vykdydamas teisingumo politiką, vadovas turi pasižymėti drąsa. Kartu jis negali nepagrįstai rizikuoti.

Teisingumo priemonės gali būti tik teisingos, jas geriausiai apibrėžia *džihado* apribojimai. Iranas, vykdydamas *da'va*, kovai prieš netikusias musulmoniškas vyriausybes naudoja ideologines ir ekonomines priemones, skatindamas žmonių grįžimą į islamą ir teikdamas pagalbą musulmonams kovojant prieš neteisingų vyriausybių priespaudą. Nors Iranas deklaruoja, kad laikosi susilaikymo nuo intervencijos principo, vis dėlto, kuomet kalbama apie islamo gynybą, Iranas laiko teisingu veiksmu šį principą pažeisti.

Nors Khomeini primygtinai siūlė ir net vykdė Revoliucijos eksportą, taip pat skatino steigti teisingas islamiškas vyriausybes *velayat-e fak'ih* pavyzdžiu, vis dėlto niekada nesiūlė pripažinti Iraną lyderiu ar jam paklusti. Khomeini kalbose dažnai pabrėždavo, kad už teisingos pasaulio tvarkos atsiradimą vienodai atsakinga visa musulmonų *umat*.

Įsivardyti šias idėjas ir jų ryšius tyrimui svarbu, nes tai padeda suprasti Khomeini politinės teorijos ir jo teisingumo sampratos esmę bei bendrą jo politinės teorijos logiką.

IV. IRANO UŽSIENIO POLITIKOS ATVEJO ANALIZĖ: Irano ir 5+1 branduolinės derybos

Šioje disertacijos dalyje analizuojamas Irano ir šešių didžiųjų valstybių, taip pat Europos Sąjungos branduolinių derybų, pasibaigusių 2015 m. liepos 14 d., pasirašius Jungtinį veiksmų planą Vienoje, atvejis. Šio daugialypio ir įvairiai vertinamo atvejo pasirinkimą lėmė pirmiausia jo aktualumas. Derybų procesas ir jų baigtis buvo tiesiogiai susieta su Izraelio saugumo, Vidurio Rytų regiono stabilumo, JAV interesų regione klausimu ir ginklų kontrolės bei branduolinių ginklavimo varžybų tema, todėl derybų eiga buvo nuolatos sekama ir komentuojama žiniasklaidoje. Net ir deryboms pasibaigus, jose numatytas veiksmų planas ir toliau apibrėžia Irano ir derybininkų santykius.

Kartu šis atvejis buvo pasirinktas, nes siejasi su daugeliu Irano politinės minties niuansų ir yra sunkiai suprantamas neįsigilinus į Irano politinę mintį ar, kaip teigiama disertacijoje, į su Khumayni teisingumo samprata susijusius diskursus.

Šioje dalyje analizuojamos įtakingų Irano politikų ir dabartinio Irano aukščiausiojo lyderio ayatulah Ali Khamene'i politinės pozicijos ir kaip jie naudoja Khumayni paveldą. Tyrimas parodo, kiek Irano užsienio politikos analizei gali būti naudinga išmanyti Khumayni politinę teoriją ir ypač jo teisingumo sampratą. Kaip ir daugelis kitų Irano tyrėjų, Eliot Cohen ir Ray Takeyh, pirmame 2016 metų „Foreign Affairs“ žurnalo numeryje akcentuoja, kad bet kokia savo vardo verta politika Irano atžvilgiu, turi prasidėti nuo suvokimo, kad Islamo Respublika nėra konvencinė valstybė, suprantanti savo interesus per pragmatinį vertinimą, o specifinis revoliucinis režimas⁴²³.

Nors disertacijoje buvo teigiama, kad Irano užsienio politika priklauso nuo revoliucinių idealų ir Khumayni išsikeltos idėjos apie globalų teisingumą bei galėjo susidaryti įspūdis, kad Irano užsienio politika buvo pristatoma kaip

⁴²³ Eliot Cohen, Ray Takeyh ir Eric Edelman, „Time to Get Tough on Tehran: Iran Policy After the Deal“. *Foreign Affairs*, 2016 (1), 64-75, 64.

introvertiška, vis dėlto atvejo analizėje remiamasi prielaida, kad ne tik revoliucinio režimo ideologinė orientacija, bet ir tarptautiniai santykiai daro įtaką Irano užsienio politikai. Tad tyrime yra įvertinamas išorinis faktorius: analizuojama, ar užsienio valstybių provokacijos, požiūris į Iraną ar kvietimas bendradarbiauti turi įtakos Irano užsienio politikos pobūdžiui ir kaip Irano valdantieji balansuoja tarp ideologinių įsipareigojimų ir poreikio juos peržiūrėti naujose situacijose.

Tiesa, derybose išryškėja, kad Irano reflektyvumas yra specifinis, nes toks yra ir teisingumo supratimas. Irano valdantieji, ambasadoriai ir kiti vyriausybės atstovai nuolat pabrėžia, kad Jungtinių Tautų ir tarptautinės bendruomenės pozicija neleisti Iranui turėti taikios branduolinės programos yra neteisinga. Iranas neatsižvelgia į tai, kad pažeidė pridėtinį protokolą. Iranas šiuo atveju apeliuoja ne į tarptautinės teisės teisingumą ar tarptautinės sistemos tvarką, o į moralinį, arba – į islamiškos teisės teisingumą, turintį moralines reikšmes. Anot Irano, aštuonios valstybės pasaulyje, t. y. visos su Iranu besiderančios valstybės, turi branduolinį ginklą, taip pat jį turi Irano teisę kvestionuojantis Izraelis. Tačiau Iranui neleidžiamas branduolinės programos, skirtos energetiniam sektoriui ir medicinai, progresas. Neteisybės pojūčio motyvas buvo itin dažna, derybų metu iškeliama tema.

Atvejo analizė apima laikotarpį nuo 2002 metų: tada prasidėjo branduolinės derybos tarp Irano ir didžiųjų pasaulio valstybių. Už Irano ribų, Paryžiuje, veikianti opozicinė organizacija – Irano pasipriešinimo nacionalinė taryba (angl. *The National Council of Resistance of Iran*; persų k. Mudžahideen-e Khalk) – pranešė Tarptautinei atominės energetikos agentūrai (TATENA) apie iki to laiko jai nežinomus branduolinius objektus Irane. Urano sodrinimo bazė Natanze ir sunkiojo vandens gamykla Arake pasirodė didesnės ir geriau įrengtos nei buvo manoma.

TATENA po ilgų inspektavimų savo ataskaitose pripažino, kad nerasta įrodymų, jog Irano branduolinę programą reikėtų laikyti branduolinio ginklo

programa. Kartu 2005 m. TATENA apkaltino Iraną Branduolinio ginklo neplatavimo sutarties pažeidimais dėl neskaidraus programos pobūdžio. Skaidrumą turėjo užtikrinti Saugumo susitarimo (angl. *Comprehensive Safeguards Agreement*) laikymasis, kurį Iranas pažeidė. 2006 m. vasario mėn. TATENA pranešė savo sprendimą Jungtinių Tautų Saugumo Tarybai.⁴²⁴ Tuomet tarp Irano ir tarptautinės bendruomenės įvyko esminis susikirtimas: Iranas tvirtino, kad Branduolinio ginklo neplatavimo sutartis (BGNS) Iranui suteikia teisę į taikią branduolinę programą, o TATENA tvirtino, kad Irano programa buvo nuslėpta ir neskaidri, tad Iranas pažeidė tarptautinę teisę ir prarado teisę į branduolinę programą.

Konfliktas sustiprėjo, kai buvęs prezidentas Mahmudas Ahmedi-Nedžadadas (2005–2013) pasiryžo tęsti 2003 m. sustabdytą branduolinę programą.⁴²⁵ 2005 m. jis atnaujino urano konversiją (perdirbimą), 2006 m. – urano sodrinimą, o 2010 m. buvo pasiektas 20 proc. sodrumo lygmuo. Tokiam sodrumui pasiekti turi būti vykdomas antrasis urano sodrinimo procesas – toks pat, koks atliekamas sodrinant uraną, reikalingą branduoliniam ginklui.

Tad Irano branduolinė programa progresavo. Ahmedi-Nedžadadas nusprendė atsisakyti derybose siūlomų branduolinės programos alternatyvų ir kompensacijų už jos sustabdymą. Pavyzdžiui, Saugumo Tarybos nuolatinės narės – Didžioji Britanija, Kinija, Prancūzija, Rusija, JAV plus Vokietija – 2006 m. pasiūlė Iranui ekonominę paramą mainais už urano sodrinimo sustabdymą. Vėliau pasiūlymą

⁴²⁴ Įvadinė informacija apie pradinius derybų etapus imta iš straipsnio Ieva Koreivaitė, „Irano grėsmės projekcijos“, *Politologija*. 2013, 70-2, p124-168.

⁴²⁵ „Iran 'makes first batch of 20 % enriched uranium“, *BBC News*. <http://news.bbc.co.uk/2/hi/8510451.stm>, žiūrėta 2011 06 15.

2005 m. kovo 23 d. Paryžiuje vykusioje Europos Sąjungos trijulės (Vokietija, Prancūzija ir Jungtinė Karalystė) ir Irano derybininkų susitikime Iranas pasiūlė keturių etapų urano sodrinimo programą, kuri buvo griežtai atmesta. Pirmajame jos etape Iranas siekė urano išskyrimo; antrajame, įdiegus 3000 centrifugų, – pradėti žemo sodrumo urano sodrinimą (iki 5 proc.); trečiajame – padidinti centrifugų skaičių; ketvirtajame etape Iranas įvardijo būtinybę turėti pramoninę urano sodrinimo bazę su keletu tūkstančių centrifugų. Vėliau Iranas išreiškė papildomą poreikį išsodrinti uraną iki 20 proc., reikalingų medicininiams reaktoriui. Nepaisant Vakarų pasipriešinimo visiems Irano planams, ši programa buvo įgyvendinta.

papildė: norėjo tiekti medicininiam reaktoriui reikalingą 20 proc. sodrumo kurą mainais į žemo sodrumo uraną.

Vis dėlto tokie pasiūlymai nebuvo priimti. Ahmedi-Nedžadą 2005 m., atnaujinamas urano sodrinimo darbus Isfahano bazėje, atmetė ES trijulės Ilgalaikį susitarimą, pažeidė Paryžiaus susitarimą bei jau minėtąjį Saugumo susitarimą. 2006 m. atnaujinęs sodrinimo darbus Natanzo bazėje Iranas pažeidė Pridėtinį protokolą, kurį 2003 m. buvo pasirašęs su TATENA.

Nuo 2006 m. pabaigos Jungtinių Tautų Saugumo Taryba dėl rezoliucijų nevykdymo (Iranui atsisakant nutraukti branduolinio kuro sodrinimo darbus JTST išleido 7 rezoliucijas)⁴²⁶ keturis kartus Iranui yra skyrusi ekonomines sankcijas, vadinamas žudančiomis.

Kokybiškai naujas derybų etapas prasidėjo 2013 m. Tais metais Irano prezidentu buvo išrinktas pragmatiškesnių pažiūrų Chasanas Rouchani, kurio vienas iš rinkiminės kampanijos tikslų buvo atgaivinti buvusio prezidento Khatami tarpcivilizacinio dialogo politiką. Tais pat metais JAV ir Iranas (po 34 metų nebendravimo) įsitraukė į tiesiogines derybas.⁴²⁷

Po penkių derybų etapų tarp Irano ir šešių didžiųjų pasaulio valstybių 2013 m. lapkričio 24 d. buvo pasirašytas Ženevos laikinasis susitarimas. Jame įvardytas pasiektas susitarimas: Iranas sutiko laikinai sustabdyti branduolinės programos plėtojimą mainais į kai kurių sankcijų atšaukimą.⁴²⁸ Nuo tada prasidėjo 20 mėnesių trukęs intensyviausias derybų etapas.

⁴²⁶ „Chronology of Iran's nuclear program“, <http://www.nti.org/country-profiles/iran/nuclear/>. JTO ST Rezoliucijos 1737, 1747, 1803, 1929.

⁴²⁷ Tiesa, slapti susitikimai Omane (Muskatė) tarp JAV ir Irano oficialių asmenų prasidėjo paskutiniaisiais Ahmedi-Nedžado prezidentavimo mėnesiais. „Report claims secret US-Iran talks laid groundwork for nuclear deal“. *Associated Press*, 2013 11 24. <http://goo.gl/rwgNxo> žiūrėta 2015 12 28; Arshad Mohammed, Parisa Hafezi, „U.S., Iran held secret talks on march to nuclear deal“. *Reuters*, 2013 11 24. <http://goo.gl/3LjZ6J> žiūrėta 2014 12 05.

⁴²⁸ 1) Visos 5 proc. urano atsargos bus arba paverstos urano oksidu arba jų sodrumas sumažintas; 2) nebus instaliuota naujų centrifūgų ar ruošiamasi tokiai instaliacijai; 3) bus nutrauktas 5proc. Natanzo bazės ir 75 proc. Ferdovo bazės centrifūgų darbas. Iranas uranui sodrinti nenaudos pagerinto modelio IR-2 centrifūgų; 4) Iranas neįdiegs jokios naujos urano sodrinimo ar branduolinio perdurbimo įrangos; 5) nebus gaminamas, testuojamas ar panaudojamas kuras Arako branduolinėje gamykloje. Taip pat Iranas privalo pasidalyti technine reaktoriaus informacija; 6) TATENA turi būti garantuotas priėjimas prie Natanzo ir Ferdovo

Susitarimą pradėta vykdyti 2014 sausį. Vasario 18–20 d. derybininkai susitiko Vienoje aptarti naujojo derybų etapo, kurio metu turėjo būti pasiekti ilgojo laikotarpio susitarimai. Galutine data buvo įvardyta 2014 m. lapkričio 24 d., tačiau nepavykus pasiekti susitarimo nukelta į 2015 m. birželio 30 d., o vėliau – į liepos 14 d., kuomet ir buvo pasirašytas Jungtinis veiksmų planas.

Derybos laikomos baigtomis, tačiau derybų šalys toliau derina veiksmus, o Irano poderybinės pozicijos ir toliau kelia įtampas tarptautinėje bendruomenėje, tad į analizę bus įtrauktas ir poderybnis laikotarpis.

1. Branduolinių derybų klausimai khumaynistinio teisingumo diskurso perspektyvoje

Pagrindinius neaiškumus, susijusius su branduolinėmis derybomis, galima išreikšti trimis klausimais: 1) kodėl Iranas taip atkakliai siekia teisės į taikią branduolinę programą; 2) koks yra Irano vadovų požiūris į branduolinio ginklo turėjimą ir panaudojimą; 3) kodėl Irano elgesys derybų metu yra nesuprantamas: pasižymi kintančia nuomone, derybininkų provokatyvumu, nenoru subalansuoti derybas bendradarbiaujant kitose srityse. Iranas rizikuoja branduoliniu susitarimu, remdamas radikalius judėjimus Chezbulah (Libane), Chamas (Palestinoje), Al-Chusyun (Jemene).

Iškelti klausimai gali būti atsakyti per a) disertacijoje analizuotus Khumayni teisingumo sampratos aspektus: islamo intereso (*maslachat*), priešinimosi priespaudai (*zulm*, tam, kas priešinga teisingumui), teisingumo kaip

bazių, taip pat jos turi būti stebimos 24 h veikiančių kamerų. TATENA taip pat turi galėti prieiti prie urano kasyklų ir centrifūgų gamybos vietų; 7) Iranas turi teikti TATENA informaciją, susijusią su karine branduolinės programos sritimi, remiantis Pridėtinu NPT protokolu. Šis susitarimas neapriboja Irano teisės ir toliau gaminti branduolinei programai reikalingus komponentus, bet draudžia juos diegti. Mainais į tai Iranui buvo pažadėta sumažinti sankcijas, tad Iranas turėtų atgauti 7 mlrd. JAV dolerių užšaldytų lėšų, bei pasižadėta neinicijuoti daugiau sankcijų. „Summary of Technical Understandings Related to the Implementation of the Joint Plan of Action on the Islamic Republic of Iran’s Nuclear Program“. Baltųjų rūmų pranešimas, 2014 01 16.

lygybės supratimo, teisingo karo, vadovo pozicijos ir drąsos, atstovaujant teisingumą, *takyah* (religinių pažiūrų slėpimą).

Branduolinių derybų atvejis siejasi ne tik su bendrais teisingumo aspektais, bet ir su b) konkrečiomis Khumayni ir Khamene'i teisinėmis nuomonėmis (*fatva*, dgs. *futuva*). Branduolinės derybos įtraukia kelis papildomus itin konkrečius klausimus: požiūrio į masinio naikinimo ginklus, į jų panaudojimą, požiūrio į derybas ir sutarčių laikymąsi.

1.1. Atkaklus taikios branduolinės programos siekis

Pirmasis klausimas atkreipia dėmesį į neaiškumą, kodėl Iranas taip atkakliai siekia teisės į taikią branduolinę programą nepaisydamas sankcijų ir tarptautinės atskirties.

Iranas yra nafta ir dujomis turtinga valstybė, o papildomas energijos resursas, nors ir padėtų diversifikuoti energetinį sektorių, vis dėlto neatperka tos rizikos, kurią Iranas sau kelia tęsdamas branduolinę programą. Irano vadovai patys pripažįsta branduolinės programos keliamą grėsmę: tarptautinę atskirtį, ekonominę recesiją, Izraelio planus bombarduoti Irano branduolinius objektus 2010–2012 metais.

Nuo 2006 m. Jungtinių Tautų Iranui taikomos sankcijos yra stipriai pažeidusios Irano ekonomiką. Atskiras / papildomas sankcijas Iranui yra įvedusios Rusija (kuro Bušehro reaktoriui tiekimo), Kanada, Australija, Pietų Korėja, Šveicarija, Japonija, Izraelis. Taip pat JAV ir Europos Sąjunga. Jų sankcijos nukreiptos prieš Irano gamtinių resursų (ypač naftos, dujų) ir naftos perdirbimo eksportą, oro erdvės, kosminę ir automobilių industriją, bankų sistemą ir Irano galimybę prisijungti prie pasaulinių finansinių tinklų.

Vis dėlto Irano vadovai teigia, kad mokamą kainą verta mokėti.⁴²⁹ Kyla klausimas, kokios gali būti tokio atkaklumo priežastys.

Atsakant į šį klausimą reikia pabrėžti, pirma, kad Irano tikslas, taip pat ir branduolinių derybų atveju, turi būti islamiškas. Tai reiškia, kad atstovaudamas islamišką interesą (*maslachat*), Iranas atstovauja ne tik Irano interesą, bet ir papildomai visos musulmonų *umat*. T.y. jei kovojama už lygias galimybes ar prieš tokios teisės priespaudą, tai turi atnešti naudą visai *umat*. Khamene'i savo puslapyje įvardija save ne tik kaip Irano Islamo Revoliucijos, bet ir musulmonų aukščiausiąjį lyderį.

Analizė parodė, kad *umat* yra laikoma nusilpusia ir priklausoma nuo Vakarų. Tokia padėtis, manoma, yra visų musulmonus ištikusių negandų, pradedant nuo Osmanų imperijos padalijimo iki dabartinės suirutės Vidurio Rytuose, šaltinis. Atstatyti jos stiprybę nereiškia tik rekonstruoti dvasinę stiprybę susiejant religiją ir politiką – laikoma, kad *umat* turi susigrąžinti politinę galią.

Antra, Iranas save mato kaip pavyzdį (*umm al-kura* (motininis kaimas)) musulmonams, kaip reikia atsikratyti priklausomybės nuo Vakarų, nesielgti pagal jų paliepimą, pasipriešinti priespaudą kuriančioms jėgoms ir taip atkurti teisingumą.

Khamene'i požiūriu, Irano Islamo revoliucija ir revoliucijos tęsimas priešinantis didžiųjų valstybių įtakai Vidurio Rytuose yra islamiškojo revaivalizmo regione katalizatorius.⁴³⁰ 2014 m., minint imamo Khumayni 25-ąsias mirties metines, Khamene'i išreiškė įsitikinimą, kad viso islamiško pasaulio jaunimas, naudodamasis naujausiomis technologijomis, žiūri į Iraną ir mokosi Islamo Revoliucijos.⁴³¹

⁴²⁹ Khamene'i kreipimasis į Oro pajėgas, 2006 02 07. Visos Ali Khamene'i kalbos, cituojamos toliau darbe, yra iš šio tinklapio: *The Center of Preserving and Publishing the Works of the Grand Ayatollah Sayyid Ali Khamenei*. <http://english.khamenei.ir/index.php> žiūrėta 2015 02 08.

⁴³⁰ Khamene'i kreipimasis į darbininkus ir mokytojus, 2003 04 30.

⁴³¹ Khamene'i kalba 25-osioms Khumayni mirties metinėms paminėti, 2014 06 06.

Dar daugiau – Irano aukščiausiojo lyderio manymu, Irano likimas veikia visą *umat*. Anot jo, „bet kokia sėkmė, pasiekta Irano, bus lygiai toks pat pasiekimas ir garbė visai musulmonų *umat*. Lygiai taip, kaip bet kokia žala, padaryta Irano islamiškai sistemai, pažeis viso islamo pasaulio interesus.“⁴³²

Trečia, tarptautinės bendruomenės spaudimas ir suvaržymai taikomi branduolinei programai suprantami kaip priespauda galimybių lygybei, t.y. kaip neteisybės situacija.

Irano valdantieji nuolatos pabrėžia, kad taiki Irano branduolinė programa, kurios tikslas būtų galimybė turėti branduolinę energetiką ir 20 proc. sodrumo urano išsodrinimą medicininiam reaktoriui, yra Irano teisė, pirmiausia, į technologinę pažangą neatsiliekant nuo kitų.

Iranas pasirašė Branduolinio ginklo neplatavimo sutartį (BGNS) dar 1968 m. liepos 1 d. kartu su kitomis 189 šalimis, iš kurių 5 jau turėjo branduolinį ginklą. Sutartį apibūdina trys esminiai principai: branduolinių ginklų neplatavimas, nusiginklavimas ir teisė sodrinti uraną taikiais tikslais. Sutarties sąlygos nurodo, kad nebranduolinės valstybės negali siekti (ar priimti pagalbos pasigaminti) branduolinių ginklų, bei privalo informuoti TATENA apie visas turimas branduolines medžiagas.⁴³³

BGNS nurodo į „nenuneigiamą teisę“ naudoti branduolinę energiją taikiais tikslais. Atitinkamai, pagrindinis Irano argumentas ir principinė pozicija remiasi būtent į sutartyje numatytą teisę ir neatreikia dėmesio į jos apribojimus. Khamene’i pareiškė, kad Irano „raudonoji linija“ derybose yra Irano minėta teisė sodrinti uraną.⁴³⁴

Khamene’i supratimu, technologinė pažanga neatsiliekant nuo kitų yra vienas svarbiausių Islamo Respublikos tikslų.⁴³⁵

⁴³² Kreipimasis į užsienio ir Irano svečius, 1999 06 02.

⁴³³ „Safeguards to Prevent Nuclear Proliferation“, *World Nuclear Association*, 2013 rugsėjis. Pakartotinė publikacija 2014 01 24.

⁴³⁴ Anshel Pfeffer, „Nuclear talks hit standstill as Iran demands right to enrich uranium, sanctions relief“, *Haaretz*, 2013 11 22/25.

⁴³⁵ Khamene’i kreipimasis į universitetų profesūrą ir akademinį elitą, 2005 10 13.

Galimybių lygybei mokslo srityje Khamene'i suteikia politines prasmes. Jo kalbose nuolat pasikartoja motyvas apie mokslinės pažangos, ekonominio savarankiškumo ir politinės nepriklausomybės susiejimą. Jo nuomone, Irano siekiamybė turėtų būti mokslinė ir technologinė pažanga, turinti suteikti visišką nepriklausomybę. Khamene'i žodžiais: „kolonialistinės šalys žino, kad norint išlaikyti kitą šalį ekonomiškai ir politiškai priklausomą reikia stabdyti jos mokslinę pažangą.“⁴³⁶

2013 m. Ženevos susitarime buvo įtvirtintas laikinas kompromisas: jame neteigiama, kad Iranas turi teisę sodrinti, bet tiesiog konstatuojama, kad Iranas turi teisę į „branduolinę energetiką taikiais tikslais“ ir iki tolimesnių susitarimų leidžiama atlikti kai kuriuos sodrinimo darbus⁴³⁷. Dokumente buvo nurodyta, kad ateityje „pasiektas ilgalaikis sprendimas suteiks Iranui teisę naudotis branduoline energija taikiais tikslais, laikantis visų BGNS straipsnių. Sprendimas bus pasiektas bendru sutarimu, kas bus vadinama sodrinimo programa, jos praktiniais apribojimais ir programos skaidrumo priemonėmis“.⁴³⁸ Minėtas autorius Ray Takeyh bei JAV valstybininkai, interpretuodami sutarties teiginius, teigia, kad derybininkai vis tik nepripažįsta Irano teisės į urano sodrinimą.⁴³⁹

2015 m. balandžio 2 d. ir liepos 14 d. paskutiniuose derybų etapuose, įvykusiųose Lozanoje ir Vienoje, ilgojo laikotarpio susitarimai taip pat rodo, kad Irano teisė sodrinti nepripažįstama. Mohsenas Milani, „Foreign Affairs“ žurnalo apžvalgininkas, „Twitter“ socialiniame tinkle išplatino bendras kritines nuotaikas atspindinčią žinutę; joje sakoma, kad „Irano branduolinė programa yra apkarpyta iki centrifugų, kurios tegali gaminti branduolines morkų sultis“. Pagal susitarimus,

⁴³⁶ Khamene'i kreipimasis į universiteto profesūrą ir akademinį elitą, 2005 10 13; Khamene'i kreipimasis į mokyklų moksleivius, 2005 03 14.

⁴³⁷ Elias Groll, „Did the United States Just Grant Iran the Right to Enrich Uranium?“, Foreign Policy, 2013 11 24. <http://foreignpolicy.com/2013/11/24/did-the-united-states-just-grant-iran-the-right-to-enrich-uranium/> žiūrėta 2015 02 02.

⁴³⁸ „Joint Plan of Action“, Europos Sąjungos pranešimas, 2013 11 24/28.

⁴³⁹ Mark Landler, „Kerry Defends Nuclear Pact With Iran“, *New York Times*, 2013 11 25.

Irano galimybės sodrinti uraną yra apkarpytos iki tokio lygmens, kad Iranui leidžiama tik eksperimentuoti.

Tai kartu reiškia, kad Iranui suteikiama galimybė neatsilikti branduolinių technologijų srityje, ką Irano atstovai sugebėjo įvertinti kaip jiems suteiktas lygias galimybes su kitomis tautomis. Susitarimas Irane vertinamas teigiamai vien dėl to, kad jis geresnis nei buvo tikėtasi. Pirminiai reikalavimai, anot Irano užsienio reikalų ministro Muchamedo Džavad Zarifo, buvo visiškai išmontuoti visą urano sodrinimo bazę Natanze bei „užbetonuoti Arako sunkiojo vandens reaktorių“⁴⁴⁰.

Priespaudą lygioms galimybėms, t.y. teisingumui, Iranas įžvelgia ir kitais atvejais. Ali Khamene’i piktinosi: “Amerika yra už tūkstančių kilometrų nuo Persų įlankos, vis tik įlankoje vykdo karines pratybas, tačiau jei Iranas pradeda su valstybės saugumu susijusias pratybas, jie ima garsiai protestuoti ir prakalba apie naujas sankcijas”.⁴⁴¹

Tad galima konstatuoti, kad Irano kova už jam priklausančią teisę sodrinti uraną taikiais tikslais, kurią įgijo pasirašydamas BGNS, ir vykdyti tyrimus išvengiant technologinio atsilikimo yra pasipriešinimo priespaudai (*zulm*) išraiška.

Pasipriešinimo tema buvo plačiai išanalizuota darbe. Čia norisi pasakyti, kad didžiųjų valstybių noras spręsti kam suteikti teisę, o kam ji nepriklauso, t. y. taikomi dvigubi standartai, neabejotinai yra laikoma priespaudos silpnesnėms tautoms forma.

Anot Khamene’i, tai, ko JAV tikisi iš Irano, yra paklusimas ir pasidavimas jos hegemonijai – „tai yra tikrasis motyvas, slypintis už nerimo dėl masinio naikinimo ginklų gamybos, žmogaus teisių pažeidimų ir demokratijos trūkumo Irane“⁴⁴². Kitoje kalboje Khamene’i teigia, kad „JAV yra priešiška Iranui dėl islamiškos jo politinės sistemos ir dėl to, kad islamiškas identitetas verčia Iraną priešintis priespaudai, dominavimui, diktatūrai ir politinei, ekonominei ir

⁴⁴⁰ Per nacionalinę Irano televiziją 2015 04 04 transliuotas Džavado M. Zarifo pasisakymas.

⁴⁴¹ Sam Wilkin, “Iran's leader says U.S. still hostile after nuclear deal”, *Reuters*, 2016 03 20, <http://www.reuters.com/article/us-iran-politics-newyear-idUSKCN0WM07Q>, žiūrėta 2016 03 21.

⁴⁴² Khamene’i kreipimasis į Šahid Behešti universiteto studentus, 2003 05 12/14.

kultūrinei priklausomybei nuo kitų.⁴⁴³ Kitaip, tariant JAV priešišumą lemia tai, kad Iranas supranta ir viešai diskredituoja JAV deklaruojamus gražius tikslus.

Iranas siekia sukurti precedentą tokiai nelygybei įveikti. Net ir taikios branduolinės programos turėjimas sustiprintų Irano pozicijas ir būtų pavyzdys *umat*, kad įmanoma paveikti didžiąsias priespaudą ir nelygybę propaguojančias valstybes.

Irano atkaklumas siekti branduolinės programos gali būti aiškinamas ir tuo, kad neinanti į kompromisus kova prieš priespaudą ir teisių apribojimą ar atėmimą yra laikoma vertinga.

Irano visuomenėje jaučiamas nepasitenkinimas ir girdisi priekaištų vyriausybei, nenusileidžiančiai tarptautinės bendruomenės reikalavimams. Vis dėlto, kaip buvo pastebėta analizėje, žmonių materialiniai poreikiai yra nuvertinami lyginant su *maslachat* – islamišku interesu išlaikyti islamišką politinę sistemą su pagrindinėmis principinėmis pozicijomis, garantuojančiomis teisingą sistemą. Irano vadovai skatina žmones būti kantrius ir nepasiduoti didžiųjų galių diktatui.

Įdomu tai, kad Khamene'i sankcijų kuriamas pasekmes netgi sugebėjo paversti naudingomis ir konstruktyviomis. Anot Khamene'i, sankcijos moko Iraną pasikliauti savimi ir būti nepriklausomu nuo hegemonijų:

„Kai kitos valstybės įvedė sankcijas Islamo Respublikai, imamas Khumayni džiaugėsi ir pasveikino šį sprendimą. Imamo reakcija buvo reikšminga, nes Irano žmonės ryžtingai atsisuko į savo turimus išteklius ir atsistojo ant kojų (...). Šiandien kitos šalys toliau gąsdina įvesti sankcijas Islamo Respublikai. Tačiau situacija nėra pakitusi, sankcijos neturės jokio nakinamo poveikio valstybei ir tautai.“⁴⁴⁴

2014 m. vienoje savo kalbų Khamene'i tvirtino, kad nepaisant sankcijų Irano mokslinis ir technologinis progresas 13 kartų viršija pasaulio progreso

⁴⁴³ Khamene'i kreipimasis į Šahid Behešti universiteto studentus, 2003 05 28.

⁴⁴⁴ Khamene'i kalba Komo gyventojams, 2006 01 09.

vidurkį. Toje pat kalboje jis tvirtino, kad islamiška sistema, kurią jis vadina religine demokratija, neabejotinai ir lėmė tokius rezultatus, pasiekiamus net priespaudos sąlygomis.⁴⁴⁵

Kitaip tariant, Irano aukščiausiasis lyderis ideologizavo sunkumus, susijusius su teisės į branduolinę programą įgijimu. Khamene'į akcentavo, kad „teisės negali būti įgytos jų prašant. Jei tauta nusižemina, atsitraukia ar parodo lankstumą, arogantiškos galios taps dar didesne grėsme tokiai tautai“.⁴⁴⁶ Anot Khamene'į, teisinga vyriausybė turi laikytis „į teisingumą orientuotos politikos“, tokios kaip priešstata su JAV ir Izraeliu, ir nepaisyti politinės ir ekonominės to kainos. Jo žodžiais, „reikia rinktis pralaimėjimą, o ne pergalę, pasiektą per neteisingumą ir priespaudą [sau patiems]“⁴⁴⁷.

Buvo minėta, kad Khamene'į, atsakydamas į klausimą, kodėl Iranas laikosi tokios atkaklios pozicijos taikios branduolinės programos išsaugojimo klausimu, teigia, kad tarptautinės bendruomenės spaudimas ir sankcijos yra kaina, kurią „verta mokėti už nepriklausomybę, nacionalinį suverenitetą ir išdidumą“⁴⁴⁸. Ši jo pozicija visiškai atitinka Khumayni supratimą apie teisingumą ir jo gynimo kaštus.

1.2. Irano požiūris į branduolinio ginklo turėjimą ir panaudojimą

Antrasis klausimas išreiškia neaiškumą, kokia yra Irano valdančiųjų nuomonė dėl branduolinio ginklo turėjimo.

Iš Vakarų perspektyvos Irano tikslų vertinimas remiasi substantyviomis prielaidomis, kad Iranas siekia branduolinio ginklo. Vienas reprezentatyviausių tyrimų, kuriuose remiamasi realizmo prielaidomis, yra Jameso Sebeniuso ir

⁴⁴⁵ Khamene'į kalba 25-osioms Imamo Khumayni mirties metinėms paminėti, 2014 06 06.

⁴⁴⁶ „Iran Leader: Won't Beg for Nuke Power“. *Business Week*, 2007 birželis. Iš Karim Sadžadpour, 16.

⁴⁴⁷ Khamene'į kalba Imamo Huseino gimimo dienos proga, 2008 09 21.

⁴⁴⁸ Khamene'į kalba Imamo Huseino gimimo dienos proga, 2008 09 21.

Michaelio Singho studija.⁴⁴⁹ Autoriai teigia, kad tai, ko Iranas nori, yra branduolinis ginklas, ar tiksliau – „didelis branduolinių ginklų arsenalas“. Sebeniusas ir Singhas tokį Irano galimą tikslą savo diagramose įvardija kaip labiausiai iranietišką Irano politikos pasekmę. Jų analizė remiasi ne surinktais duomenimis, o prielaida, kad valstybės galia remiasi tokio ginklo turėjimu, tad kiekvienos valstybės, esančios tokioje situacijoje kaip Iranas, racionalus pasirinkimas yra jį įgyti.

Irano aukščiausiasis lyderis ne kartą yra kalbėjęs, kad Irano pareiga yra apsiginti ir apginti *umat*. Toks tikslas natūraliai yra siejamas su karine galia. Pats Khamene'i yra pasakęs: „Būti apsirūpinus galia yra išmokta pamoka, kuri siejasi su tikėjimu Mahdi. Laukiamas teisingumas, Mahdi teisingumas, skirtas visam pasauliui, negali būti pasiektas įtikinėjimu ir pamokslavimu; teisingumo siekis reikalauja, kad teisingi ir teisūs žmonės turėtų galios atremti priešus. Dievo pranašai pamokslavo žmonėms, bet kartu jie buvo apsiginklavę“⁴⁵⁰. Ši pozicija atitinka Khumayni turėtą tikslą suteikti politinę galią *umat*.

Galima spėti, kad dabartinė Irano vadovybė branduolinės programos vykdymą (kuomet yra įtariami kariniai jos tikslai) ar netgi tiesiog Irano ambicingumą laiko politinės galios šaltiniu, nes tai atgraso priešininkus nuo puolimo. Tokią logiką galima matyti valstybininkų komentaruose. Sakykime, *hodžat al-islam* Saidi (Khamene'i atstovas Revoliucijos Sargų pajėgose) dažnai cituojamas savaitiniame Revoliucijos sargų laikraštyje *Sobh-e Sadegh* kaip sakęs, kad branduolinė programa „paverčia Iraną dominuojančia galia regione“.⁴⁵¹

Irano mahdininkai („Rayehe-ye Khoš-e Khedmat“ judėjimas, vadovaujamas ayatulah Mesbah Yazdi), šiuo atveju, *hodžat al-islam* Mohsenas Gharavianas teigė *Ma'refat*, kad „atgrasinimo galia nepriklauso tik didžiosioms valstybėms, bet ir kitoms valstybėms“, anot Gharaviano, jis remiasi Ķuranu,

⁴⁴⁹ James Sebenius, Michael K. Singh, „Is a Nuclear Deal with Iran Possible?: An Analytical Framework for the Iran Nuclear Negotiations“, *International Security* 37 (3), 2012, 52–91.

⁴⁵⁰ Khamene'i internetinis puslapis, 2006 01 30.

⁴⁵¹ *Sobh-e Sadegh*, 2007 04 16; *Islamic Republic of Iran Radio*, 2001 12 14.

kuriame sakoma, kad „tikintieji ir musulmonų tauta turi įgyti maksimalią galią ir galėti atgrasinti religijos ir žmonijos priešus: „(...) prieš juos paruoškite savo stiprybę, kuri prilygtų jūsų galiai, bei eiklius karo žirgus tam, kad smogtumėte terorui, esančiam Dievo ir jūsų priešų širdyse“⁴⁵².

Žinant tokią poziciją, atkaklus Irano siekis tęsti branduolinę programą gali būti siejamas su branduolinio ginklo programa. Viena vertus, iš daugelio pasisakymų atrodo, kad tam tikri, su mahdininkų judėjimu susiję politikai, norėtų turėti branduolinį ginklą atgrasymo tikslais. Kita vertus, aukščiausiasis lyderis yra išleidęs *fatva*, kurioje sakoma, kad gaminti ir panaudoti branduolinius ginklus musulmonams yra draudžiama.⁴⁵³

Anot ayatulah Emami Kašani (Ekspertų Asamblėjos nario ir Teherano penktadienio pamaldų vadovo), tai, kad Khamene’i išleido tokią *fatvą*,⁴⁵⁴ reiškia, kad sunaikinti kitą tautą, jei to nereikalauja būtina gynyba, yra draudžiama.⁴⁵⁵

Dabartinis prezidentas Chasanas Rouchani, tuomet buvęs Aukščiausios nacionalinio saugumo tarybos vadovas, aiškindamas tokio teisinio dokumento galią, teigė, kad „kai Irano lyderis išleidžia *fatvą*, tai reiškia, kad šalis duoda politinę, religinę ir ideologinę garantiją, kad branduolinio ginklo gamyba nebus vykdoma“⁴⁵⁶. 2005 m. birželio 5 d. sakydamas kalbą jis dar kartą pažymėjo, kad jo šalies saugumo strategija nesiejama su branduolinio ginklo turėjimu ar panaudojimu ir kad tokio ginklo turėjimas prieštarauja religiniams principams, kurių yra laikomasi.⁴⁵⁷

⁴⁵² Ķšanas, 8:60.

⁴⁵³ 2004 m. Khamene’i išleista *fatva* buvo cituojama oficialiame Irano Islamos Respublikos pranešime, skaitomame TATENA susitikime 2005 08 10, Vienoje. *Mehr News Agency*, 2005 09 10. <http://www.fas.org/nuke/guide/iran/nuke/mehr080905.html>, žiūrėta 2012 12 10.

⁴⁵⁴ Aukščiausiojo lyderio išleista *fatva* įgauna ne tik įstatymo galią, bet ir yra kiekvieno tikinčiojo pareiga yra prisidėti prie jos vykdymo.

⁴⁵⁵ „Islam Forbids Nuclear Weapons: Tehran Friday Prayer leader“. *ICGA*, 2007 11 10.

<http://icga.blogspot.com/2007/11/islam-forbids-nuclear-weapons-tehran.html>, žiūrėta 2012 12 05.

⁴⁵⁶ Rouchani interviu Irano nacionalinei televizijai, 2005 02 08.

⁴⁵⁷ „Iran’s security strategy contradicts WMD possession: official“, *Xinhua News Agency*, 2005 06 05. http://news.xinhuanet.com/english/2005-06/05/content_3048610.htm žiūrėta 2012 12 10.

Vis dėlto, svarstant, jei Irano valdančiųjų pasisakymai tėra *takyah* ir tikri tikslai yra slepiami tarptautinio spaudimo akivaizdoje, ir Iranas, jausdamas išlikimo grėsmę, siekia įgyti branduolinį ginklą, kyla klausimai, ar jis būtų naudojamas tik atgrasinti, ar valdantieji Iraną ryžtųsi jį panaudoti; kokios islamo teisinės nuostatos reglamentuoja tokius pasirinkimus.

2006 m. *hodžat al-islam* Gharavianas (vieno įtakingiausių Irano ayatulah Mesbaho Yazdi šalininkas; Gharaviano titulas neleistų turėti tokios savo pozicijos, todėl tikėtina, kad jis seka (pagal *taklyd* tradiciją) Yazdi *idžtihadu*) viešai prasarė, kad „branduoliniai masinio naikinimo ginklai turėtų būti naudojami kerštui“ ir kad „nėra jokių religinių apribojimų tam, kad tokie ginklai būtų naudojami kerštui“⁴⁵⁸. Disertacijos tekste buvo minėta, kad šy'itai neturi teisės pulti, tik duoti atsaką ir gintis, dėl to *hodžat al-islam* pastabos yra pateisinančios tik atpildą. Tiesa, vėliau jis paneigė savo žodžius. Vis dėlto tokio tipo pasisakymų būta ir daugiau, tad, tikėtina, jie buvo susiję su mahdininkų pozicija šiuo klausimu.

Mahdininkams artimas valstybinis dienraštis „Hamayat“ išspausdino žinutę, kurioje buvo kalbama apie pasiruošimą pasaulio valdymui.⁴⁵⁹ Tekste buvo minimas Mahdi sugrįžimas. Jau buvo minėta, kad tokio tipo pasisakymai buvo ypač būdingi Mesbaho Yazdi sekėjui buvusiam Irano prezidentui Ahmedi-Nedžadui. Ahmedi-Nedžado atsidavimas Mahdi grįžimo idėjai visuomet nuskambėdavo kartu su grasinimais sunaikinti Izraelio vyriausybę⁴⁶⁰, dėl to dažniausiai būdavo pastebimas užsienio žiniasklaidos.

Sakykime, ayatulah Mohammadas Reza Tavasoli (buvęs Tikslingumo Tarybos narys ir buvęs Khumayni administracijos vadovas), komentuodamas agresyvius Ahmedi-Nedžado pasisakymus Izraelio atžvilgiu, prasarė, kad „mes visi taip galvojam, bet nereikia to atskleisti“. Buvęs Irano prezidentas pragmatikas

⁴⁵⁸ *IRNA*, 2006 02 14; *Rooz*, 2006 02 14.

⁴⁵⁹ *Hemayat*, 2006 01 07.

⁴⁶⁰ *Financial Times*, 2008 05 30.

Khatami taip pat kreipėsi į Ahmedi-Nedžadą, sakydamas: „(...) nereikia kalbėti apie tokius dalykus, kurie gali ekonomiškai ir politiškai mums pakenkti“⁴⁶¹. Tad Ahmedi-Nedžadas buvo kaltinamas diskretiškumo trūkumu, kas neramina, nes gali reikšti, jog Irano strategija gali ar galėjo įtraukti kerštą branduoliniu ginklu.

Nuo 2013 m. naujasis Irano prezidentas Chasanas Rouchani (buvęs Irano branduolinių derybų derybininkas prieš Ahmedi-Nedžado prezidentavimą ir Aukščiausiojo saugumo tarybos narys) apibūdino Ahmedi-Nedžado mahdistinius sentimentus kaip „prietaringus“ ir „šarlatanistinius“, o jo šalininkus išdrįso pavadinti „pasiklydusių vaikų gauja“⁴⁶².

Akivaizdu, kad dabartinio prezidento pozicija apokaliptinių sąlygų sukūrimo klausimu tam, kad sugrįžtų Mahdi, yra kitokia nei buvusio prezidento. Khamene’i taip pat pasakė kalbą, kurioje buvo tvirtinama, kad Iranas nevykdys agresijos prieš jokią tautą.⁴⁶³ Turbūt negalima abejoti, kad Iranas, pasitaikius progai, siektų nuversti Izraelio vyriausybę. Tokį teiginį gali patvirtinti Chesbullah apmokymai. Vis dėlto galima abejoti, kad branduolinis ginklas galėtų būti kovos priemonė. Toks teiginys atsiremia ne tik į pasitikėjimą Khamene’i fatva bei Khumayni įtvirtinta nuostata, kad *takyah* Irane nebegali būti praktikuojama, ar į naujojo prezidento nuosaikias pažiūras, bet ir tai, kad masinio naikinimo ginklų panaudojimas yra nesuderinamas su teisingo karo islame reikalavimais.

Verta paminėti vieną pirmojo Irano aukščiausiojo lyderio sprendimą, priimtą vykstant karui tarp Irano ir Irako. Irano–Irako karo metu (1980–1988) Irakas, pažeisdamas Cheminio ginklo konvenciją, kuria draudžiamas cheminio ginklo kūrimas, gamyba, laikymas ir naudojimas, panaudojo jį prieš Irano karius ir civilius. Khumayni priėmė sprendimą neatsakyti Irakui chemine ataka (cheminį ginklą Iranas turėjo, bet buvo ratifikavęs Cheminio ginklo konvenciją). Khumayni teigimu, taip elgtis būtų neislamiška. Šis precedentas cituojamas islamo

⁴⁶¹ *Shargh*, 2005 10 31.

⁴⁶² *Farda News*, 2008 02 19.

⁴⁶³ „Iran: Is There a Way Out of the Nuclear Impasse“. *International Crisis Group Middle East Report* No. 51, 2006 02 23.

seminarijose kaip pavyzdinio elgesio etalonas, visiškai įvykdantis Dievo valią su priešu elgtis teisingai, net jei šis nerodo teisingo elgesio.

Imamo Ali ibn Abi Talibo tradicijoje, kuria labiausiai rėmėsi Khumayni politikos teorija, „Nahdž al-Balagha“ *chadyse* sakoma, kad per apgultį Ali nusprendė neužnuodyti vandens ir neuždaryti jo tiekimo į priešo miestą, nors tuo metu Arabijoje tai buvo nuolatinė mūšių praktika. Nors Pranašas niekada nenuodydavo vandens, bet buvo jį uždaręs Badro mūšio metu.

Teisingas elgesys su priešu net tada, kai jo elgesys nepasižymi teisingumu, minimas Irano Konstitucijoje ir Khumayni kalbose.

Branduolinių ginklų panaudojimas siejasi, pirma, su ribotomis taikinių pasirinkimo pagal islamo teisę galimybėmis bei, antra, su islamiškomis sutarčių laikymosi nuostatomis.

Branduolinių ginklų panaudojimo pasekmė yra didelis kiekis aukų, kurių rinktis neįmanoma. Iš esmės toks sprendimas šy'izme nėra priimtinas.

Khamene'i savo kalbose *ulamos* auditorijai daug dėmesio skyrė ne tik teroristinių grupuočių ideologijai (*takfir* doktrinos kryptiai prieš kitus musulmonus), bet ir pasirinktoms priemonėms pasmerkti. „Takfiri“ konferencijoje jis citavo Ķurano 60 suros, 8 ir 9 ištaras. Jose sakoma, kad su priešais privaloma elgtis teisingai. Anot aukščiausiojo lyderio, visos priemonės, kurios trukdo atsižvelgti į žmones ar kėsinamasi prieš moterį, vaiką, seną ar nerodantį agresijos žmogų, arba nesuteikia galimybės priešui pasiduoti, yra netinkamos.⁴⁶⁴ Tad netinkami yra ir branduoliniai ginklai.

Šy'izme priešas suprantamas kitaip nei *vahabi* ar *salafi* tradicijose, pateisinančiose teroristinius išpuolius prieš atsimetusiomis nuo islamo (*kafir*) paskelbtas žmonių grupes.

Dvi ankstyvosios islamo teologinės mokyklos *murdžitai* ir *kharidžitai* požiūrio į *takfir* doktriną atžvilgiu atstovauja dvi prieštaringas stovyklas, kokius

⁴⁶⁴ Khamene'i kalba tarptautiniame suvažiavime „Extremist and Takfiri Orientations from the Viewpoint of Islamic Scholars“, 2014 11 25, <https://www.youtube.com/watch?v=bo9p2cNChKA>, žiūrėta 2015 05 31.

žmones ar jų grupę galima paskelbti *kafir* (dgs. *kufar*) ir prieš juos kovoti. *Murdžitų* teigimu, visi, kas save vadina musulmonais, turėtų būti tokiais ir laikomi, o musulmonų prievarta prieš musulmonus nepateisinama. *Kharidžitų* perspektyva priešinga: visi, kas yra nuodėmingi, yra atsimetę nuo islamo ir atskirti nuo bendruomenės kaip *kuffar*.

Takfir doktrina sunitų *hanbali* teisinėje mokykloje evoliucionavo. *Hanbali* teisinei mokyklai priklausančioje *Vahabi* tradicijoje (Saudo Arabijoje praktikuojama tradicija) *kafir* kategorija buvo pradėta taikyti visiems, kas islamą suprato kitaip, taip pat – ir nemusulmonams (nemusulmonai buvo suprantami kaip atsimetę nuo islamo, nes *vahabi* prielaida rėmėsi tuo, kad visi žmonės gimsta musulmonais). Kova prieš tokius žmones ir bendruomenes yra pateisinama. Vis dėlto taip manančių ir nesilaikančių karo teisės islame taisyklių (nelegitimu kovoti prieš moteris, vaikus, senius, pasiduodančius, sutinkančius atsiversti į islamą ar bent jau priimti islamišką politinę tvarką ir mokėti mokesčius) negalima tapatinti su šy'itais ar Irano politiniu elitu. Itano šy'itai laikosi *kardo džihado* teisės, taip pat, būdami *mu'tazele*, turi artimą požiūrį *murdžitų* teologinei mokyklai, t.y. itin nuosaikią poziciją *takfir* doktrinos atžvilgiu. Manoma, kad net ir didžiausi nusidėjęliai negali būti vadinami tikinčiaisiais, bet ir negali būti laikomi *kufar*.

Antrasis pastebėjimas būtų, kad islame privaloma laikytis susitarimų. Imamo Ali tradicijoje „*Nahdž al-Balagha*“ sakoma, kad sutarties negalima sulaužyti net ir dėl atsiradusios dilemos.⁴⁶⁵ Susitarimo esmė yra jos laikymasis: taip parodoma, kad nebūtinai esama draugais, bet, šiuo atveju, kad Iranu galima pasitikėti⁴⁶⁶. Taip pat sutartis niekada negali pažeisti islamiškų vertybių ir sudaroma tik tuo atveju, jei neįteisinamas dominavimas⁴⁶⁷ ir jei sutartis nepažeidžia islamiškų interesų (*maslachat*). Buvo minėta, kad Iranas BGNS pasirašė prieš tapdamas Islamo Respublika. Tame esama tam tikro pavojaus, nes

⁴⁶⁵ Haghghat, *Mabani-e andiše-ye siasi dar eslam*, 136.

⁴⁶⁶ Haghghat, *Mabani-e andiše-ye siasi dar eslam*, 133.

⁴⁶⁷ Haghghat, *Mabani-e andiše-ye siasi dar eslam*, 129.

Irano valdantieji dažnai pabrėžia, kad Irano istorija prasidėjo nuo 1979 metų. Tad BGNS galėtų būti laikoma pažeidžiančia islamiškus interesus. Vis dėlto iš derybininkų pozicijų galima spręsti, kad Iranas kalba apie savo teises neperžengdamas sutarties ribų.

Balandžio 2 d. preliminariniame ilgojo laikotarpio susitarime Iranas sutinka, kad TATENA galės laisvai prieiti prie visų Irano branduolinių objektų, o inspektoriai 25 metus stebės Irano branduolinės programos aprūpinimo tinklus. Pastebėjus neleistinus Irano veiksmus, sankcijų panaikinimas bus atšauktas. Toks sutikimas nurodo Irano pasiryžimą laikytis tiek šio, tiek kitų susitarimų – BGNS ir Cheminio ginklo draudimo konvencijos.

1. 3. Irano derybininkų elgsena ir Irano nenoras bendradarbiauti

Iranas turi neįprastą diplomatinę kalbą, kurią pats Iranas vadina tiesos sakymu. Jis taip pat aktyviai pasisako už teisingos pasaulio tvarkos formavimą. Net jei Irano tikslais ir galimybėmis paveikti Vakarų valstybių saugumą būtų galima abejoti, Irano retorika yra paskatinusi neigiamą ir atsargų požiūrį į šią šalį.

Galima manyti, kad Irano derybininkų tiesmukumas, drąsūs, diplomatinio mandagumo ribas peržengiantys pasisakymai ir kaltinimai – privaloma bendruomenės vadovų drąsos projekcija. Analizė parodė, kad teisingumo atstovavimas neturi būti lydimas baimės ar gėdos. Khamayni manė, kad įkūrus Islamo Respubliką *takyah* išvis nebeturi būti naudojama. Anot jo, politinė galia turi pakeisti šį nutylėjimo ir tiesos slėpimo principą. Drąsa taip pat yra indikacija to, kad Iranas supranta, jog susitarimas reikalingas ne tik Iranui, bet ir derybininkams. Khamene’i yra pabrėžęs, kad didžiosios valstybės supranta, jog be Irano pagalbos jos negali dirbti Vidurio Rytuose.⁴⁶⁸

⁴⁶⁸ Khamene’i kreipimasis į Irano žmones, 2006-12-13.

Pastebėtina ir tai, kad Irano pasisakymai neretai kinta. Tai dažniausiai sutampa su derybininkų kaita. Sakykime, Ahmedi-Nedžadą pagrindinį pragmatiškų pažiūrų derybininką Ali Laridžani pakeitė atsidavusiu mahdininku Saidu Džalili.⁴⁶⁹ Tokioje situacijoje blogiausia tai, kad buvo anuliuoti kai kurie anksčiau suderėti dalykai. Šiuo atveju naują poziciją turėjo nauji derybininkai, bet savo pozicijas keičia ir tie patys derybininkai. Toks nepastovumas derybose rodo Irano galios centrų įtampas ir nesutarimus. Kiekviena Irano politikos grupė – radikalūs mahdininkai, konservatyvesnių pažiūrų Khamene’i šalininkai, nuosaikesnių pažiūrų pragmatikai ar reformistai – turi savo galios kanalus, kuriais naudojami, ir tai atsispindi vykstant deryboms.

Vis tik daugiausiai neaiškumų kilo tuomet, kai vykstant deryboms Irano aukščiausiasis lyderis savo kalbose demonstratyviai pabrėždavo ir tokios pozicijos laikosi iki šiol, kad derybas jis sieja tik su branduolinės programos klausimu ir kad Iranas nebendradarbiaus su didžiosiomis valstybėmis kitose politinėse srityse, nors Irano geronoriškumas galėtų užtikrinti derybininkų pasitikėjimą ir palankesnius Iranui derybų rezultatus. Nors Vakarai tikėjosi, kad derybos gali sušvelninti Irano pozicijas kitose srityse, to neatsitiko.

Paskutinis Irano atsisakymas prisijungti prie koalicijos, kovojančios prieš ISIS, buvo vargiai suprastas. Iranas pasiryžo atskirai nuo koalicijos prieš ISIS vykdyti oro antskrydžius. Šiuo atveju tikėtina, kad Iranas demonstruoja nebendradarbiavimo su priespaudą propaguojančiomis jėgomis nuostatą.

Khamene’i nebendradarbiavimą su JAV dar prieš keletą metų laikė iš Khumayni paveldėta nuostata. Jo žodžiais, konfliktas ir konfrontacija su JAV yra normalu ir neišvengiama.⁴⁷⁰

Barakas Obama, tapęs JAV prezidentu, net kelis kartus laiškais kreipėsi į Khamene’i dėl bendradarbiavimo galimybių atnaujinimo. Tačiau Khamene’i viešuose pranešimuose tokius kreipimusis įvertino ciniškai sakydamas, kad

⁴⁶⁹ *Farda News*, 2007 10 25; *Ansar News*, 2007 10 25; *Iran Diplomacy*, 2007 10 23.

⁴⁷⁰ Khamene’i kreipimasis į Šahid Behešti universiteto studentus, Teheranas, 2003 05 12.

„pirmiausia, Vašingtonas turi pakeisti savo elgseną: atšaukti sankcijas, nutraukti Irano lėšų užšaldymą, atsisakyti paramos Izraelio režimui ir nebekritikuoti Irano“.

Anot Khamene'i, bendradarbiavimas su priespaudą propaguojančiomis jėgomis gali duoti tik priespaudą. Kreipdamasis į Šahid Behešti universiteto Teherane studentus, Khamene'i pabrėžė, kad bet koks bendradarbiavimas su arogantiškomis jėgomis baigiasi vis augančiais jų reikalavimais: pirmiausia, jos liepia pripažinti nelegitimus režimus (jis referuoja į Izraelį), tuomet priverčia nevadinti šalies Konstitucijos islamiška. Jos niekada neatsitraukia ir priverčia pamažu atsisakyti visų vertybių ir principų.⁴⁷¹ Anot Khamene'i, Vašingtono ideologinis tikslas yra susigrąžinti šaho laikų šeimininko-pavaldinio santykį su Iranu.⁴⁷²

Išimtis gali būti taikoma tik tada, jei pasirodo, kad Iranui ir, atitinkamai, Palestinei ir kitiems priespaudoje gyvenantiems Irano bendradarbiavimas gali padėti. Khamene'i žodžiais, tą dieną, kai santykiai su Amerika pasirodys naudingi Iranui, Iranas bus pirmasis, kuris juos įtvirtins.⁴⁷³

Tokia situacija buvo susidariusi 2007 m. gegužę, kuomet Khamene'i pritarė galimam dialogui tarp Irano ir JAV dėl Irako stabilizavimo. Vis dėlto tuo pačiu jis paneigė bet kokius Irano užsienio politikos pokyčius ir nuosaikaus bendradarbiavimo galimybes.⁴⁷⁴ Tokia pat tendencija buvo jaučiama ir 2015 m. prasidėjus tiesioginėms JAV ir Irano deryboms dėl branduolinės programos. Iranas stengiasi įsitraukti į bendradarbiavimo santykius tik tiek, kiek to neišvengiamai reikalauja esama situacija.

Khamene'i liepos 18 d. kalboje po susitarimo pareiškė, kad JAV politika regione 180 laipsnių skiriasi nuo Irano tikslų, kad Irano bendradarbiavimas su „arogantiška galia“ JAV yra negalimas ir Iranas nesiderės ir nesitars dėl jokių kitų pasaulinių ar regioninių klausimų. Taip pat jis pabrėžė, kad Iranas ir toliau rem

⁴⁷¹ Khamene'i kreipimasis į Šahid Behešti universiteto studentus, Teheranas, 2003 05 28.

⁴⁷² Khamene'i kreipimasis į Komo gyventojus, 2005 01 08.

⁴⁷³ Khamene'i kreipimasis į Yazdo studentus, 2008 01 03.

⁴⁷⁴ *Associated Press*, 2007 05 16.

radikalius regiono judėjimus (Chezbulah, Chamas), kuriuos smerkia Vakarai. Khamene'i kalba buvo palydėta skandavimu „mirtis Amerikai“ ir „mirtis Izraeliui“.

Nenoro bendradarbiauti su Vakaraais motyvą Khamene'i atskleidė daugelyje savo paskutinių metų kalbų.⁴⁷⁵ Khamene'i teigimu, ISIS ir kitos teroristinės organizacijos yra sukurtos JAV ir Izraelio iniciatyva. Šios valstybės finansuoja ir remia *takfir* orientacijos kaitą. Anot Khamene'i, *takfir* turėtų būti nukreiptas prieš islamo priešus, t. y. prieš Izraelį ir JAV, bet dabar musulmonai kovoja prieš savus musulmonus. Tad Khamene'i nuomone, JAV ir Izraelio bei jų sąjungininkių kova prieš ISIS yra apsimestinė, ir Iranas nenori prisidėti prie tokio projekto.

Lietuvoje lankęsis Irano ambasadorius Lenkijoje Raminas Mehmanparastas susitikime su Lietuvoje gyvenančiais iraniečiais ir kitais interesantais paminėjo, kad Iranas vėl gauna informaciją, kad JAV oro pajėgos į ISIS valdomas teritorijas išmeta ginklų krovinius, skirtus tolimesnei ISIS kovai. Taip pat jis užsiminė apie JAV paramą Al-Kaedai Jemene.

Tad Irano nenoras bendradarbiauti turi du šaltinius: vienas susijęs su nenoru bendradarbiauti su neteisingomis galiomis, kurių neigiamą įvaizdį pradėjo kurti Khumayni, o sekant jo tradicija šis įvaizdis yra nuolatos palaikomas, antras – su nepasitikėjimu Vakarų valstybėmis. Irano lyderio pozicija Vakarų šalių atžvilgiu yra ne vien pagrįsta ideologija, bet ir šiandienine įtempta tarptautinių santykių situacija.

2. Didžiųjų valstybių politikos poveikis Irano užsienio politikai

Disertacijoje Khumayni teisingumo samprata buvo pristatyta kaip vienas svarbiausių Irano užsienio politikos šaltinių, t. y. vidinis faktorius – idėjos – buvo

⁴⁷⁵ Khamene'i kalba tarptautiniame suvažiame „Ekstremistai ir *takfir* orientacija iš islamo mokslininkų perspektyvos“, 2014 lapkritis; Khamene'i kalba 25-osioms Khumayni mirties metinėms paminėti, 2014 06 06; Khamene'i kalba 26-osioms Khumayni mirties metinėms paminėti, 2015 06 06; Khamene'i kalba Ekspertų Tarybos susitikime, 2015 04 12.

įvertintos kaip darančios didžiausią įtaką Irano užsienio politikos pobūdžiui, o Irano užsienio politika įvertinta kaip ideologizuota ir mažiau priklausanti nuo kitų valstybių pozicijų. Kartu tyrimas parodė, kad religinės nuostatos yra ar bent turėtų būti lanksčios laiko ir vietos sąlygų atžvilgiu, tad, natūralu, jog Iranas negali būti nejautrus tarptautiniams santykiams, nors šis lankstumas ir yra apribotas islamiškų interesų (*maslachat*), kurie niekada neprieštarauja teisingumui.

Reikia pastebėti, kad pats faktas, jog Iranas įsitraukė į derybas dėl branduolinės programos, rodo, kad Irano aukščiausiasis lyderis turėjo įžvelgti islamišką interesą pažeisti nebendradarbiavimo su Vakarais, ypač su JAV, principinę poziciją. Irano Islamo revoliucija iš esmės vyko remiantis logika, kad Iranas yra silpnas, nes šahas bendradarbiauja su Vakarais, o išsigelbėjimas slypi ir Irano galia gali būti telkiama tik atsikračius tokios neteisybės kuriančios Vakarų įtakos. Derybų rezultatai neabejotinai įtvirtino tarptautinės bendruomenės poreikius Irano branduolinio progreso sąskaita, tad tai, kad aukščiausiasis lyderis pritarė derybų rezultatams, rodo Irano jautrumą išoriniams faktoriams.

Abi pusės į derybas įsitraukė, pirmiausia, tam, kad kuo greičiau sumažintų karinio konflikto riziką. Ilguoju laikotarpiu esminis tarptautinės bendruomenės tikslas šių derybų metu buvo pasiekti tokį susitarimą, kuris neleistų Iranui pasigaminti branduolinio užtaiso greičiau nei per 1 metus nuo gamybos pradžios (2015 m. liepą Iranas su turėtais pajėgumais ir atsargomis branduolinį užtaisą galėjo pagaminti per 2–3 mėn.). Irano prezidentas Chasanas Rouchani dar prieš susitarimo pasirašymą išdėstė pagrindinius Irano tikslus: pirma, atsikratyti ekonominių sankcijų ir, antra, išlaikyti galimybę sodrinti uraną taikiais tikslais ir nestabdyti technologinės pažangos.

Susitarime išskirtini keli punktai: Iranas sutiko 2/3 sumažinti urano sodrinimo centrifugų skaičių, išmontuoti modernias centrifugas; 98 proc. sumažinti išsodrinto urano atsargas; sodrinti uraną tik iki 3,67 proc. (t. y. atsisakys medicininės programos, kuriai reikia 20 proc. sodrumo urano); pakeisti Arake esančio sunkiojo vandens reaktoriaus konstrukciją taip nutraukiant plutonio

gamybą; visus su taikia branduoline programa susijusius tyrimus perkelti į vieną branduolinių tyrimų objektą. Šie apribojimai galios 10–15 metų. Iranas sutiko, kad jam būtų taikoma neprecedentė priežiūra. TATENA turės laisvą priėjimą prie visų Irano branduolinių objektų, taip pat inspektoriai 25 metus stebės Irano branduolinės programos aprūpinimo tinklus. Iranas sutiko, kad būtų inspektuojami kariniai objektai, bet šiam inspektavimui TATENA turės gauti atskirus leidimus.

Mainais Iranas pareikalavo atšaukti jam taikomas ekonomines sankcijas. Svarbu pastebėti, kad branduolinės derybos palietė tik sankcijų, susijusių su branduoline programa, atšaukimo klausimą. Sankcijos, kurios buvo įvedamos nuo 1979 m. dėl Irano vykdomų žmogaus teisių pažeidimų, regiono destabilizacijos ar kitų nusižengimų, derybų metu nebuvo aptariamoms. Todėl Jungtinių Tautų ginklų embargas, balistinių raketų sankcijos ir toliau galios, atitinkamai, 5 ir 8 metus. Taip pat sankcijos Iranui nėra panaikintos, jų atšaukimas sąlyginis. Tai reiškia, kad, jei Iranas pažeis susitarimo sąlygas, Jungtinės Tautos per 65 dienas gali vėl pradėti tas sankcijas taikyti.

Iš Irano reikalavimų galima matyti, kad pagrindinis Iraną motyvavęs faktorius buvo sankcijų, kurios žlugdė Irano ekonomiką, atšaukimas. Buvo baiminamasi, kad tai gali pažeisti Islamo vyriausybės pagrindus. Šiuo atveju *maslachat* nurodė į pragmatines islamiškas reikšmes. Tęstinumo išsaugojimas (islamo vyriausybės; tęstinumas (*nasl*) yra vienas iš 5 islamiškų tikslų (*mukasid*)) yra vienas svarbiausių islamiškų tikslų, pateisinęs susidariusioje situacijoje priimtus kompromisus. Irano išlikimas šiuo atveju buvo toks islamiškas interesas.

Vis tik, jei reiktų kelti klausimą, ar Iranas pasirašė susitarimą tik dėl to, kad buvo pažadėta atšaukti su branduoline programa susijusias sankcijas? Drįsčiau teigti, kad susitarimas nebūtų įvykęs ir kad jis gali ateityje žlugti, jei Vakarai nebūtų pripažinę ir ateityje trukdys Iranui sodrinti uraną taikiais tikslais. Teisės sodrinti pripažinimas Irano vadovų yra traktuojamas, kaip Irano “raudonoji linija”, tik sankcijų atšaukimas nebūtų pakankama priežastis Iranui nusileisti savo principinėms pozicijoms. Khamene’i, kalbėdamas apie derybų susitarimus,

pabrėžė, kad Iranui už blogą susitarimą geresnė išeitis – žlugusios derybos ir su tuo susijusios pasekmės.⁴⁷⁶

Galima pastebėti, kad Irano kompromisas branduolinėje srityje nekeičia režimo ideologinio turinio. Matome, kad Irano vyriausybės legitimumas ir toliau grindžiamas nebendradrbiavimo su priespaudinėmis galiomis principu. Nors branduolinės derybos oficialiai baigtos ir jų rezultatai vertinami teigiamai tiek Irano, tiek kitų derybininkų. Vis dėlto Irano aukščiausiasis lyderis, nors ir patvirtina, kad Iranas laikysis susitarimo, ir toliau savo kalbose kvestionuoja derybų rezultatus, smerkia JAV ir kalba, kad Iranas nepaklus jų reikalavimams, t.y. ir toliau išlaiko priešišką JAV ir ankstesnę agresyvią retoriką.

Kyla klausimas, ar Irano tęsiama agresija prieš Vakarus nėra atsakas į Vakarų politiką Irano atžvilgiu. Dar 2002 m. JAV prezidento George'o Busho administracija paskelbė doktriną, tiesiogiai nukreiptą prieš „rogue“ (liet. *niekšiškas, agresyvias*) valstybes. Motyvuojant tuo, kad Iraną valdo neprognozuojama dvasininkija⁴⁷⁷, kad režimas nėra demokratinis ir t. t. Iranas buvo įvardytas viena iš „rouge“ valstybių. O tokio tipo šalys 2002 m. rugsėjo 20 d. Nacionalinėje saugumo strategijoje⁴⁷⁸ apibrėžiamos kaip valstybės, „žiauriai besielgiančios su savo žmonėmis“, nepaisančios tarptautinių įstatymų ir laužančios pasirašytas sutartis, besistengiančios įsigyti masinio naikinimo ginklus, kurie „yra naudojami kaip grasinimo priemonė arba kaip priemonė įgyvendinti agresyvius ketinimus“: remiančios terorizmą ir nekenčiančios JAV ir visko, kas su ja susiję. Taip pat buvo padaryta išvada, kad atgrasinimo strategija yra neveiksminga⁴⁷⁹ kovojant prieš „rogue“ valstybes, nes šių režimų lyderiai „yra linkę rizikuoti – ant kortos statydami ir savo šalies piliečių gyvybes ir nacionalinį

⁴⁷⁶ „Ali Khamenei. Iran: world must seize opportunity of nuclear deal.“ *Al-Jazeera*, 2015-02-11.

⁴⁷⁷ Geoff Metcalf, „Iran's Threat to the World“, *Newsmax*, 2005 03 28.

<http://www.newsmax.com/archives/articles/2005/3/27/193827.shtml> žiūrėta 2014 02 02.

⁴⁷⁸ „The National Security Strategy of the United States of America“, *The White House Washington*, 2002 rugsėjis.

<http://www.state.gov/documents/organization/63562.pdf> žiūrėta 2014 02 10.

⁴⁷⁹ Buvo pripažinta prevencinių smūgių pirmenybė prieš atgrasinimą.

turtą“. Iranas buvo įvardytas „blogio ašiai“ priklausančia valstybe. Taip pat šiai ašiai priskirtos valstybės Afganistanas ir Irakas buvo bombarduojamos, atitinkamai 2001 ir 2003 m. Vėlesnės Obamos administracijos retorika Irano atžvilgiu sušvelnėjo, bet Iranas ir toliau buvo įvardijamas kaip grėsmė JAV saugumui.

Svarbu atkreipti dėmesį ir į tai, ką kiekviena derybininkų pusė tokioje įtampos situacijoje laiko pagarba. Rouzbeh Parsi pastebėjimu⁴⁸⁰, Vakarų valstybės mano, kad pagarba išreiškiama tuo, kad yra kalbama su Iranu. Tikima, kad Vakarų galia ir Irano silpnumas privertė Iraną derėtis. Iranas mąsto lygiai taip pat tik silpnojo pozicijoje mato Vakarus. Tad Iranas pagarbą supranta ne per derybų faktą, o per jų turinį.

Nors Iranas teigiamai įvertino faktą, kad 2013 m. JAV įsitraukė į tiesiogines derybas su Iranu, vis dėlto JAV pastangos bendradarbiauti su Iranu kitose srityse nėra sėkmingos, nes Iranas demonstruoja nepasitikėjimą JAV ketinimais. Ayatulah Khamene’i perspėjo prezidentą Chasaną Rouchani laiške, sakydamas: “būk atsargus, nes arogantiškos valstybės, ypač JAV, yra linkusios suvedžioti ir išduoti”⁴⁸¹. Kaip savo perspėjimo motyvą jis nurodė į JAV politikų komentarus ir rinkiminių kampanijų metu nuskambėjusius pasisakymus prieš branduolinį susitarimą. 2016 m. pavasarį, praėjus beveik metams po susitarimo pasirašymo, Khamene’i pastebi, kad JAV palankumas “tėra melas. Nei branduolinio susitarimo, nei kitais atvejais JAV nepriėmė kitokios pozicijos kaip tik priešiškumą ir problemų Iranui kūrimą”. Jo manymu, jokie teigiami pokyčiai ateityje nėra galimi.⁴⁸²

Khamene’i teigimu JAV priešiškumas sąlygoja tai, kad sankcijų atšaukimas Iranui neatneša jokios naudos: “Vakarų valstybėse ir šalyse, kurios yra

⁴⁸⁰ Pranešimas Irano studijų

⁴⁸¹ J. Dana Stuster, “Khamenei Suspicious on United States after Nuclear Deal”, Foreign Policy, 2016 01 19, <http://foreignpolicy.com/2016/01/19/khamenei-suspicious-of-united-states-after-nuclear-deal/>, žiūrėta 2016 03 28.

⁴⁸² Parisa Hafezi, “Iran's Khamenei conditionally approves nuclear deal with powers”, Reuters, 2015 10 21, <http://www.reuters.com/article/us-iran-nuclear-khamenei-idUSKCN0SF18720151021>, žiūrėta 2016 03 28.

JAV įtakos zonoje, mūsų bankiniai pavedimai ir mūsų fondų atkūrimas užsienio bankuose susiduria su problemomis, pagrindinė priežastis – bankai bijo amerikiečių”. “JAV išdas elgiasi taip, kad didžiosios kompanijos, institucijos ir didieji bankai nedrįsta dirbti su Iranu. Centrinis Irano bankas taip pat pranešė, kad JAV sankcijos tebegąsdina Europos įmones”.⁴⁸³

Tad nors atsidavimas idėjoms dominuoja ir mažina Irano reakciją į tarptautinius santykius, kartu, akivaizdu, kad Vakarai gali paveikti Irano režimą: pirma, grasindami režimo stabilumui (tai yra nuolat daroma per sankcijų režimus), antra, reikalingas pataikavimas Irano teisingos pasaulio tvarkos sampratai. T.y. Irano spaudimas negali būti efektyvus be Iranui pateikiamų pasiūlymų, kurie jam sudarytų įspūdį, kad su Iranu elgiamasi teisingai.

⁴⁸³ Sam Wilkin, “Iran's leader says U.S. still hostile after nuclear deal”, *Reuters*, 2016 03 20, <http://www.reuters.com/article/us-iran-politics-newyear-idUSKCN0WM07Q>, žiūrėta 2016 03 21.

IŠVADOS

Disertacijoje buvo analizuojami filosofiniai pirmojo Irano aukščiausiojo lyderio ayatulah Musavi Ruhula Khumayni svarstymai, susiję su teisingumo diskursu. Disertacijos tyrimas parodė, kad analizuoti būtent teisingumo sampratą ir būtent ayatulah Khumayni sampratą yra pagrįsta. Kompleksiška Khumayni politinės minties ir teisingumo supratimo logika gali būti matoma kaip vientisas ar išskaidytas į segmentus naratyvas šiandienėje Irano užsienio politikos logikoje. Tad tokia analizė yra laikoma konstruktyvia Irano užsienio politikos tyrimų perspektyva.

Dažnai Irano užsienio politikos analitikai kelia klausimą, ar Irano tarptautinių santykių pagrindas yra islamo religija ir revoliuciniai idealai, ar nacionalinio saugumo interesai. Irano politika matoma, kaip nevientisa - svyruojanti tarp pragmatiško nacionalizmo ir idealistinių revoliucinių idėjų. Disertacija įsijungia į šia diskusiją, teigiama, kad khumaynistinė globalaus teisingumo įgyvendinimo misija yra Irano tarptautinių santykių pagrindas. Toks disertacijos argumentas padeda matyti Irano užsienio politiką, kaip vientisą ir turinčią aiškią logiką, ir leidžia apjungti paminėtus Irano užsienio politikos motyvacijos šaltinius: globalaus teisingumo įgyvendinimas yra religinis ir revoliucinis idealas, kartu Iranas gali įgyvendinti šią misiją tik išlikdamas stipria nacionaline valstybe. Tad nacionalinių pragmatinių interesų disertacijoje buvo skatinama nematyti, kaip antirevoliucinių ar antiislamiškų.

Disertacijos įvade dėmesys buvo atkreiptas į tai, ar Irano užsienio politika turėtų būti analizuojama remiantis būtent teisingumo samprata. Buvo pastebėta, kad Vakaruose vykstančių diskusijų teisingumo tema prielaidos apie teisingumą įgyvendinančius veikėjus nurodo, kad valstybė negali būti globalaus teisingumo agentu. Atitinkamai, Irano teisingumo sampratos analizei nėra skiriama daug dėmesio kaip galimai reprezentuojančiai užsienio politikos motyvaciją. Vis dėlto darbe buvo argumentuotai parodyta, kad teisingumo statusas Irano politinėje

mintyje yra itin aukštas, kaip ir Irano įsipareigojimas ne tik vidaus ir socialiniam, bet ir globaliam teisingumui. Teisingumas yra pirminis šy'itinio islamo principas, išlaikęs tokį pat statusą neošy'itinėje Khumayni ideologijoje. Jo svarba įtvirtinta Irano Konstitucijoje. Irane taip pat laikomasi nuostatos, kad politinis teisingumas negali būti suspenduojamas teisinio proceso metu.

Pirmoje disertacijos dalyje buvo patvirtinta prielaida, kad glaudus Irano politikos santykis su Khumayni paveldu ne tik egzistuoja, bet ir išliks, nes: Khumayni teisingumo samprata yra ideologizuota šy'izmo interpretacija, tad tiek teisinė, tiek politinė jos kritika Irane nėra priimtina ar netgi baudžiama.

Sampratos ideologizavimas remiasi į keturis pagrindinius šaltinius: 1) Khumayni religinį ir politinį autoritetą, 2) silpną antrojo aukščiausiojo lyderio Khamene'i religinį statusą, 3) revoliucinių idealų išdavikų persekiojimo precedentą, 4) institucinius suvaržymus ir konstitucines nuostatas.

Svarbu pastebėti, kad tyrimas parodė, jog Khumayni *idžtihado* ideologizavimas nėra suderinamas su evoliucine šy'izmo doktrinos prigimtimi. Šy'izmas turi numatytus vidinius mechanizmus, per kuriuos turi būti nuolat reformuojamas (*islah*) ir atnaujinamas (*tadždyd*). T. y. apreiškimo aiškinimas negali būti ideologizuotas ir sustabarėti. Laiko ir vietos principas reikalauja, kad apreiškimas būtų aiškinamas remiantis augančia žinija ir patirtimis, visuomenės raida, mokslo pažanga, islamiškomis reikmėmis ir interesais, santykiu su kitomis valstybėmis, iššūkiais bei kitais aspektais, kurie apibūdina musulmonų bendruomenę ir jos sąlygas duotuoju laiku ir duotoje vietoje. Khumayni pats kalbėjo apie teisingumo sampratos sąlygiškumą. Vis tik nors Khumayni *idžtihado* ideologizavimas yra negalimas, be to naujasis aukščiausiasis lyderis neprivalo sekti mirusio *mardža-e taklyd idžtihadu*, Khumayni idėjos yra tapusios Irano politikos ideologiniu kodu.

Tiesa, Khumayni paveldą islamo intelektualai naujame laike permąsto pasitelkdami sudėtingą teisinį procesą, be to, egzistuoja politinė konkurencija, tačiau toji visuomenės ir politikų dalis, kuri saugo Khumayni paveldą, yra

susitiprėjusi per dvi buvusio prezidento Ahmedi Nedžado valdymo kadencijas ir priešinasi naujoms politinėms mintims net tuomet, kai jos nėra antiislamiškos. Lygiai taip šiam paveldui yra atsidavęs ir savo *vali-e fakyh* poziciją per Khumayni paveldą legitimizuoja dabartinis aukščiausiasis lyderis Ali Khamene'i. Khumayni politinė mintis, teisingumo statusas ir reikšmės yra institucionalizuotos per Irano Respublikos Konstituciją.

Didžioji disertacijos dalis buvo skirta autentiškoms Khumayni teisingumo sampratos reikšmėms atskleisti ir išanalizuoti tradiciją, kurią Khumayni internalizavo.

Atlikus tradicijos analizę, pagrindiniai su teisingumu susiję naratyvai gali būti suskirstyti į keturias grupes: susiję su teisingumo šaltiniais, objektais, vykdytojais ir priemonėmis:

1) Legalistiniame šy'izme ir Khumayni politikos teorijoje žmogaus prigimtimi nepasitikima, todėl jam neleidžiama apibrėžti ir teisingumo reikšmių. Pagrindinis teisingumo šaltinis yra Dievo valia, išreikšta per apreiškimą. Toks požiūris lemia teisinės ir politinės tradicijos susiejimą su dieviškos kilmės tikslais ir įstatymais. Irano vidaus ir užsienio politika yra nukreipta į Irano visuomenės ir musulmonų bendruomenės išganymą, t.y. valstybė vykdo įsipareigojimą padėti žmonėms elgtis teisingai pagal Dievo valią. Todėl Irano politikoje ir teisėje skirtis tarp privataus ir viešo intereso yra specifinė. Irane daugelis liberalioje valstybėje neliečiamų privačių klausimų, yra suvokiami kaip viešasis interesas, tad valstybė reguliuoja didesnę dalį įprastai nereguliuojamų klausimų.

Tai, kad teisingumo šaltinis yra Dievo valia, reiškia ir tai, kad pasikeitimai, kurių tikimasi Irane, gali įvykti tik per ilgesnį laiką nei manoma. Žmonių valia ir visuomenės nuotaikų pasikeitimas lemia mažesnius Irano vidaus ir užsienio politikos pokyčius nei galima tikėtis, nes žmonių valia ar teisės (*chak adami*) negali pažeisti Dievo teisių (*chak ilahi*). Toks teisingumo šaltinio specifiškumas lemia daugelį kitų teisingumo reikšmių, o ir politikos pobūdį.

2) Irane yra pabrėžiamas teisingumas bendruomenei. Atitinkamai, šy'izme ir Khumayni politikos teorijoje individas nėra dėmesio centre, jo poreikiai nėra islamiškų įstatymų pagrindas. Priešingai, vykdamas teisingumo politiką tiek individo interesai gali būti suvaržyti visuomenės labui, dėl bendros moralinės būklės palaikymo; tiek valstybės visuomenės interesai gali būti nustumiami į šoną, kai kalbama apie reikalą apginti musulmonų ar tikinčiųjų bendruomenę ar priespaudoje gyvenančiuosius. Lygiai kaip finansinės lėšos gali būti skiriamos ne visuomenės labui, o kelti bendrą musulmonų bendruomenės moralumo, religingumo lygį, rūpinamasi musulmonų *irtidad* (atsimetimo nuo islamo) ir išganymo klausimais.

Kartu individas yra svarbus. *Umat* sudaryta ne iš musulmoniškų valstybių, o būtent iš individų, tad kiekvieno jų dalyvavimas *umat* solidarumo judėjime yra svarbus. Tad Iranas gali daug dėmesio skirti kiekvieno individo, kad ir kur jis gyventų, religiniam ugdymui ir įtraukimui į *umat* gerovės ir solidarumo kūrimą.

Toks Irano dėmesys bendruomenei lemia, kad teisingumo samprata neturi lokalių dimensijų, t. y. ji neskirstoma į vidaus ir socialinio bei globalaus teisingumo sampratas. Irano užsienio politika turi daug socialinei politikai būdingų bruožų. Neįprastas Irano rūpestis dėl musulmonų bendruomenės ar priespaudoje gyvenančiųjų reikmių ir išganymo.

Nuostata, kad nacionalinės valstybės yra nelegitimios, nes skaido bendruomenę, lemia, kad Iranas linkęs megzti bendradarbiavimo santykius ne tik su vyriausybėmis, bet ir su subnacionaliniais ir transnacionaliniais judėjimais bei organizacijomis, diasporų bendruomenėmis ir nepaisyti jas priimančių vyriausybių nepasitenkinimo dėl tokios savo veiklos.

3) Khumayni politikos teorijoje esminė su teisingumo įgyvendinimu susijusi nuostata yra ta, kad Iranas privalo vykdyti globalų teisingumą per pagrindinę socialinę *vali-e fak'yh* (globojančio teisininko) instituciją.

Pagrindinio teisingumo vykdytojo *vali-e fak'yh* institutas rodo, kokios valstybės politikos galima tikėtis. Analizėje dėmesys buvo atkreiptas į kelis niuansus, kuriuos žinoti naudinga tiriant Irano politiką:

(1)*Vali-e fak'yh* yra atsakingas už visų svarbiausių valstybės vidaus ir užsienio politikos sprendimų priėmimą (prezidento galia yra minimali). (2) Kadangi Irano aukščiausiojo lyderio valdymas remiasi *idžtihadu*, tai reiškia, kad Irane sprendimai priimami teisinio proceso metu ir negali prieštarauti Dievo tikslams (*šary'ah*). Tai reiškia, kad a) sprendimai gali būti nuspėjami; b) jie gali atrodyti, kaip idealistiniai (pavyzdžiui, Khumayni sprendimas Irano – Irako karo metu neatsakyti Irakui chemine ataka (nors cheminį ginklą Iranas turėjo). Khumayni teigimu, taip elgtis būtų neislamiška). (3) Dalis Irano veiksmų remiasi siekiu būti geru pavyzdžiu, todėl valstybininkai negali sau leisti priimti neteisingų sprendimų. (4) Vargiai galima tikėtis iš Irano nuolankumo ir prisitaikymo prie pasaulio tvarkos ir sistemos reikalavimų, nes iš sprendimo priėmėjų yra tikimasi orientuotis į dieviškus tikslus (*šary'ah*), o ne atvirkščiai. Taip pat vadovas, vykdydamas teisingumo politiką, turi pasižymėti drąsa. Kartu jis negali nepagrįstai rizikuoti, tad turėtų vengti Irano išlikimą kvestionuojančio elgesio.

Globalaus teisingumo vykdymą Khumayni matė specifiškai, kaip spinduliuojamą iš vieno šaltinio, teisingos vyriausybės, valdančios pagal *šary'ah*. Jo suvokimu, pavyzdžio principu turėtų susikurti vis daugiau tokių židinių, o kai visos vyriausybės pasirinktų būti teisingomis, jos susivienys, suformuodamos vieną vyriausybę ir susikurs vieninga musulmonų bendruomenė ir taip bus įgyvendintas *tauchid* (vienio) principas – tada įsigalės globalus teisingumas. Tokiu būdu Iranas tikisi apsaugoti pagrindinius saugomus dalykus islame – tikėjimą, gyvybę, tęstinumą, turtą, ir įgyvendinti kitas su teisingumu susijusias vertybes (lygybė, tiesa ir kt.).

Irane nepasitikima teisingumą bandančiomis užtikrinti tarptautinėmis institucijomis, taip pat ir kitomis, neteisingomis laikomomis vyriausybėmis.

4) Teisingumo įgyvendinimo priemonės yra susijusios su *džihado* nurodymais ir apribojimais. Kovai prieš netikusias musulmoniškas vyriausybes Iranas daugiausia naudoja ideologinį ir ekonominį komponentus, taip skatindamas žmonių grįžimą į islamą ir teikdamas pagalbą musulmonams kovojant prieš priespaudą. Teikiant šią paramą Vidurio Rytų regione yra sukurti Irano finansuojami socialinės pagalbos ir ideologinės propagandos tinklai. Iranas vykdo opozicinių grupių (neteisingoms musulmoniškoms vyriausybėms) apmokymą ir finansavimą. Taip pat vykdo religinių mokymo įstaigų (*medresiu*) ir mečečių statybą, skiria stipendijas Irane ir t. t.

Nors Iranas deklaruoja, kad laikosi susilaikymo nuo intervencijos principo, tačiau kalbant apie islamiškų interesų (*maslachat*) gynybą laiko teisingu veiksmu šį principą pažeisti.

Svarbu akcentuoti, kad Khumayni ideologizavo militaristinius judėjimus ir militaristinį Irano pobūdį, taip pat siūlė steigti teisingas islamiškas vyriausybes *vilayat-e fak'ih* pavyzdžiu. Vis dėlto jis niekada nesiūlė pripažinti Iraną lyderiu ar jam paklusti. Khumayni manė, kad siekiant globalaus teisingumo efektyviausia yra Revoliucijos eksporto doktrina, t. y. neįsitraukti į perversmų ar karinius konfliktus tiesiogiai, o eksportuoti revoliucines idėjas neteisingų režimų priespaudoje gyvenantiems. Khumayni pabrėždavo, kad už teisingos pasaulio tvarkos atsiradimą atsakinga visa musulmonų bendruomenė.

Atlikus Khumayni teisingumo sampratos analizę, akivaizdu, kad Khumayni politikos teorijoje teisingumas pirmiausia tapatinamas su *šary'ah*, kuri nusako visas likusias teisingumo reikšmes. Teisingumas dažniausiai apibūdinamas dviem tezėmis: visko buvimu savo vietose ir priklausančių teisių suteikimu, kuomet tiek tai, kas priklauso, tiek tikrąją vietą numatė aukščiausias suverenas, Dievas.

Teisingumu taip pat laikoma viskas, kas yra neteisingumo antitezė. Pirmiausia neteisinga yra priespauda (*zulm*). Priespaudos kategorijai Khumayni priskyrė itin daug politinių ir socialinių reiškinių: atsimetimą nuo religijos, apatiškumą musulmonų bendruomenėje, piktnaudžiavimą valdžia, neteisingų

vadovų valdžią musulmoniškose valstybėse, bendradarbiavimą su didžiosiomis valstybėmis, jų įtaką musulmonų bendruomenei bei pasaulio bendruomenei ir t. t.

Šių dalykų vadinimas priespauda leido Khumayni ir dabartinę Irano vyriausybę kviesti kovoti bei pateisinti dalį Irano elgesio, jėgų ir pinigų investavimą be materialios grąžos į užsienį, kuris galėtų būti nepriimtinas Irano piliečiams.

Khumayni teisingumo samprata skatina tokį Irano politinį elgesį kaip 1) musulmonų bendruomenės solidarumo kūrimas, 2) visos musulmonų bendruomenės islamiškų interesų (*maslachat*) gynimas, 3) revoliucinių idėjų sklaida (remiantis Revoliucijos eksporto doktrina), 4) parama pasipriešinimo judėjimams, 5) tarptautinės teisės normų pažeidimai, 6) nenuolaidžiavimas didžiosioms galioms bei nebendradarbiavimas su jomis, 7) atkaklus priešinimasis bandymams apriboti Irano galią ar technologinę pažangą.

Disertacijos tyrime pastebėta, kad Irane, tai kas teisinga, kartu turi būti pragmatiška. Teisingumo siekis negali kelti Iranui išlikimo pavojaus, tad revoliucinio režimo identifikacija yra derinama su tarptautinės sistemos reikalavimais. Balansavimą tarp išlikimo ir islamiškų tikslų įgyvendinimo apibrėžia islamiškų interesų teisė (*fikh maslachat*). Tai rodo, kad Irano politika yra lanksti, bet kartu ir tai, kad kompromisai turi atitikti islamiškus interesus ir pragmatiškumas būti islamiškas.

Šiandienė Irano vidaus ir užsienio politika dėl įvairiausių priežasčių ne visais atvejais atitinka Khumayni politikos teorijoje apibrėžtą idealą. Pats Khumayni taip pat nukrypėdavo nuo savo teorinių svarstymų motyvuodamas nepalankiomis sąlygomis, o postkhumaynistinis laikotarpis neabejotinai negali būti apibūdinamas tik per khumaynizmą. Postkhumaynistinė Irano praktinė politika skirstoma į tris periodus: pragmatiškų pirmųjų dviejų prezidentų periodą, Ahmedi-Nedžado periodą ir Rouchani periodą. Kiekvienu iš šių periodų praktinės politikos ir Khumayni apibrėžto teisingumo santykis buvo skirtingas. Pirmųjų prezidentų revoliucinis radikalizmas sąveikaudamas su konstitucine politika virto

pragmatizmu ir reformizmu. O Ahmedi-Nedžado evoliucija – priešingai – vyko iš radikalizmo į konservatizmą, taigi buvo grįžtama prie revoliucinių idealų. Dabartinis prezidentas Rouchani laikomas pragmatiku, bet Ahmedi-Nedžado sukurtos prielaidos revoliucijos idealams atgaivinti itin riboja Rouchani reformistines pastangas.

Svarbi tendencija yra ta, kad kiekvienu atveju, kai valstybės vadovai toldavo nuo Khumayni teisingumo idealo, tiek *ulamos*, tiek visuomeniniuose sluoksniuose kildavo nepasitenkinimas ir buvo pastebimas radikalėjimas. Tokia tendencija rodo, kad disertacijoje analizuotos teisingumo reikšmės iki šiol lieka pagrindinėmis teisingos politikos gairėmis ir kad egzistuoja visuomeniniai ir vyriausybiniai spaudimo mechanizmai jas vykdyti. Atitinkamai, Khumayni teisingumo sampratos žinojimas suteikia naudingą analizės perspektyvą tolimesniems Irano užsienio politikos tyrimams.

Disertacijoje buvo atlikta atvejo – branduolinių derybų tarp Irano ir šešių didžiųjų valstybių – analizė. Šis praktinis atvejis siejasi su Khumayni teisingumo diskursu. Tad tyrime buvo parodyta, kaip naujai, remiantis teisingumo samprata galima pažvelgti į Irano pozicijas derybų procese bei jam pasibaigus. Tyrimas buvo organizuojamas, iškeliant tris pagrindinius klausimus:

1) kodėl Iranas taip atkakliai siekia teisės į taikią branduolinę programą? 2) koks yra Irano vadovų požiūris į branduolinio ginklo turėjimą ir panaudojimą? 3) kodėl Irano elgesys derybų metu yra nesuprantamas: pasižymi kintančia nuomone, derybininkų provokatyvumu, nenoru subalansuoti derybas bendradarbiaujant kitose srityse? Iranas rizikuoja branduoliniu susitarimu, remdamas radikalius judėjimus Chezbollah (Libane), Chamas (Palestinoje), Chusyun (Jemene).

Atlikus analizę, tvirtinama, kad atsakymai į su branduolinėmis derybomis susijusius klausimus gali būti įvairūs ir neišbaigti, jei, kaip pagrindinis žinojimo šaltinis nėra pasitelkiama Khumayni ideologija ir jo teisingumo naratyvai. Buvo pastebėta, kad iškelti klausimai gali būti atsakyti per a) disertacijoje analizuotus Khumayni teisingumo sampratos aspektus: islamo intereso (*maslachat*),

priešinimosi priespaudai (*zulm*, tam, kas priešinga teisingumui), teisingumo kaip lygybės supratimo, teisingo karo, vadovo pozicijos ir drąsos, atstovaujant teisingumą, *takyah* (religinių pažiūrų slėpimą). Kartu branduolinių derybų atvejis siejasi ne tik su bendrais teisingumo aspektais, bet ir su b) konkrečiomis Khumayni ir Khamene'i teisinėmis nuomonėmis (*fatva*, dgs. *futuva*). Branduolinės derybos įtraukia kelis papildomus itin konkrečius klausimus: požiūrio į masinio naikinimo ginklus, į jų panaudojimą, požiūrio į derybas ir sutarčių laikymąsi.

Branduolinių derybų metu aukščiausiasis lyderis Ali Khamene'i apeliavo į tai, kad didžiųjų valstybių pozicija derybose yra kurianti priespaudą (*zulm*), t. y. tai, kad yra priešinga teisingumui ir tam, kam turi būti priešinamasi. Tad visą derybų procesą Irano vadovas interpretavo kaip kovą tarp teisybės ir priespaudos jai. Priespauda šiuo atveju buvo suprasta kaip priespauda Irano technologinei pažangai. Khumayni tradicijoje technologinė pažanga buvo susieta su Irano galios augimu ir, atitinkamai, su galimybėmis padėti musulmonų bendruomenei ir gyvenantiesiems priespaudoje. Taip pat Irano pažangumas išreiškia islamiško režimo įkūrimo sėkmingumą ir gali tarnauti pavyzdžiu kitoms tautoms. Tad Irano technologinės galios suvaržymas reiškia Irano islamiškos misijos suspendavimą. Ši idėja buvo pagrindinis derybų archetipas, aplink kurį susidėliojo ir kiti su teisingumo diskursu susiję naratyvai.

Tyrimė buvo pastebėta, kad Irano režimas yra introvertiškas, dėl to Vakarų pastangos bendradarbiauti arba per sankcijas paveikti Irano režimą nėra tokios vaisingos, kokių galima būtų tikėtis. Kita vertus režimas yra jautrus teisingumo ir savo išlikimo klausimui, ypač jei spaudimas režimui yra derinamas su pastangomis parodyti, kad Iranas yra traktuojamas, kaip lygiavertis žaidėjas ir kad Vakarai yra suinteresuoti teisingumo, kaip jį supranta Iranas, įgyvendinimu.

Kiekvienas Irano praktinės politikos atvejis siejasi ir gali būti aiškinamas per Khumayni teisingumo diskursą. Tokia analizė padeda ne tik suprasti, dėl

kokių priežasčių ir poderybiniu laikotarpiu Khamene'į toliau tęsia susipriešinimo su Vakarais politiką, bet ir numatyti tolimesnius Irano pasirinkimus.

LITERATŪROS SĄRAŠAS

1. Abbott, Kenrick, *Contemporary Shi'ism as Political Ideology*. Montreal: McGill University Press, 1990.
2. Adib-Moghaddam, Arshin, *Iran in World Politics: The Question of the Islamic Republic*. London: Hurst and Company, 2007.
3. Adib-Moghaddam, Arshin, *A Critical Introduction to Khomeini*. Cambridge University Press, 2014.
4. Abrahamian, Ervand, *Iran Between Two Revolutions*. Princeton University Press, 1982.
5. Abrahamian, Edward, „The Paranoid Style in Iranian Politics“. *Khomeinism: Essays on the Islamic Republic*. London: I.B. Tauris, 1993.
6. Afshari, Reza, *Human Rights in Iran: The Abuse of Cultural Relativism*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2001.
7. Ahdiyyih, Mohebat, „Ahmadinejad and the Mahdi“. *Middle East Quarterly (ruduo)*, 2008.
8. Akhavi, Shahrough, „The Ideology and Praxis of Shi'ism in the Iranian Revolution“, „Islam, Politics and Society in the Thought of Ayatullah Khomeini, Ayatullah Tiliqani and Ali Shariati“. *Middle Eastern Studies* 24 (4), 1988.
9. Akhavi, Shahrough, *Religion and Politics in Contemporary Iran: Clergy-State Relations in the Pahlavi Period*. New York: State University of New York Press, 1980.
10. Ayoob, Mohammed, *The many faces of Political Islam: Religion and Politics in the Muslim World*. Singapore: Nuss Press, 2008.
11. Ayubi, Nazih N., *Over-stating the ArabState: Politics and Society in the Middle East*. London: I.B. Tauris Publishers, 2009.
12. Al-Kafi, Sahih Tirmidhi Sahih al-Bukhari, Sahih al-Muslim chadysų rinkiniai.

13. Imam Ali, *Nahdž al-Balaghah*. Qom: Imam Ali Publication, 1369.
14. Ali, Lubna Adib, *Post-Revolutionary Iran: Foreign Policy*. Lahore: University of Punjab, 2008.
15. Ansari, Ali M., *Confronting Iran: The Failure of American Foreign Policy and the Next Great Conflict in the Middle East*. New York: Basic Books, 2006.
16. Ali M. Ansari, „Civilizational Identity and Foreign Policy“. Kn. Brenda Shaffer (red.), *The Limits of Culture*. MIT Press, 2005.
17. Arjomand, Said A., *After Khumayni: Iran Under His Successors*. Oxford: Oxford University Press, 2009.
18. Arjomand, Said A., „Constitutions and the Struggle for Political Order: a Study in the Modernization of Political Traditions“. *European Journal of Sociology* 33(4), 39–82.
19. Arjomand, Said A., *The Islamic Revolution in Iran*. Oxford University Press, 1988.
20. Arjomand, Said A., „Ideological Revolution in Shi'ism“. Kn. S. A. Arjomand (red.), *Authority and Political Culture in Shi'ism*. New York: State University of New York, 1988.
21. Arjomand, Said A., „The State and Khumayni's Islamic Order“. *Iranian Studies* 13 (1), 1980.
22. Arjomand, Said A. (red.), *Authority and Political Culture in Shi'ism*. Albany: State University of New York Press, 1988.
23. Arshad Lubna, „Internal Dynamics of Iran's Foreign Policy“, *Pakistan Horizon* 57 (1), 2004.
24. Barnard, Anne, „Across the divide – Iran, in its effort to become a regional and global power, is reaching out across the Sunni-Shi'ite divide, exhorting Muslims worldwide to tolerate their differences – and march under one Islamic banner“. *The Boston Globe*, 2007 05 20. <http://www.highbeam.com/doc/1P2-8704294.html>.

25. Barzegar, Kayhan, „The Geopolitical Factor in Iran's Foreign Policy“. *Viewpoints*, 2009 01 29.
26. Berlin, I., „Two Concepts of Liberty“. Kn. I. Berlin, *Four Essays on Liberty*. London: Oxford University Press, 2002.
27. Bevir, Mark, R. A. W. Rhodes, „Interpretive Theory“ Kn. David Marsh, Gerry Stoker (red.), *Theory and Methods of Political Science*. New York: Palgrave Macmillan, 2010.
28. Blake, Michael, „Distributive Justice, State Coercion, and Autonomy“. *Philosophy & Public Affairs*, 2002.
29. Blake, Michael, *Justice and Foreign Policy*. Oxford: Oxford University Press, 2013.
30. Byman, Daniel L., „Shahram Chubin, Iran's Security Policy in the Post-Revolutionary Era“. National Defence Research Institute, 2001.
31. Brumberg, Daniel, *Reinventing Khomeini: The Struggle for Reform in Iran*. University of Chicago Press, 2001.
32. Calder, Norman, „Doubt and Prerogative: The Emergence of an Imāmī Shī'ī Theory of Ijtihād“. *Studia Islamica* 70, 1989.
33. Carr, Edward Hallett, *The Twenty Years Crisis, 1919–1939: An Introduction to the Study of International Relations*. Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2001.
34. Chandler, David, *Constructing Global Civil Society*. New York: Palgrave MacMillan, 2004.
35. Chehabi, Houchang E., „Religion and Politics in Iran: How Theocratic Is the Islamic Republic?“ *Religion and Politics* 120 (3), 1991.
36. Choudhury M.A., *The Unicity Precept and the Socio-Scientific Order*. Lanham: University Press of America, 1993.
37. Chubin, Shahram, *Iran's Nuclear Ambitions*. Washington: Carnegie Endowment for International Peace, 2006.

38. Clark, J., „Ethical Globalization: The Dilemmas and Challenges of Internationalizing Global Civil Society.“ Kn. M. Edwards ir J. Gaventa (red.), *Global Citizen Action*. London: Earthscan, 2001.
39. Cohen Eliot, Ray Takeyh ir Eric Edelman, “Time to Get Tough on Tehran: Iran Policy After the Deal”. *Foreign Affairs*, 2016 (1).
40. Dabashi, Hamid, *Theology of Discontent*. New York: Transaction Publishers, 2005.
41. Dallmayr, Fred, „Beyond Monologue: for a Comparative Political Theory“. *Perspectives on Politics* 2(2), 2004.
42. Dallmayr, Fred, „Hermeneutics and inter-cultural dialog: linking theory and practice“, *Ethics and Global Politics* 2(1), 2009.
43. Dallmayr, Fred, *Comparative Political Theory, An Introduction*. New York: Palgrave Macmillan, 2010.
44. Dallmayr, Fred, *Dialogue Among Civilizations: Some Exemplary Voices*. New York: Palgrave MacMillan, 2002.
45. Dallmayr Fred, *Integral Pluralism: Beyond Culture Wars*, Kentucky: The University Press of Kentucky, 2010.
46. Dehghani, Mohsen (red.), *Religion and Politics from Imam Khumayni's Viewpoint*. Tehran: Institute for Compilation and Publication of Imam Khumayni's Works, 2007.
47. Denny, Frederick M., „The Meaning of Ummah in the Quran“, *History of Religions* 15 (1), 1975.
48. Enayat, Hamid, „Iran: Khumayni's Concept of the 'Guardianship of the Jurist consult“. Kn. J. Piscatori (red.) *Islam in the Political Process*. New York: Cambridge University Press, 1983.
49. Enayat, Hamid, *Modern Islamic Political Thought*. Islamic Book Trust, 2001.
50. Ebadi, Shirin, Henriette Sinding Aasen, „Islamic Conception of Justice, Law and Human Rights“. Kn. Uichol Kim, Henriette Sinding

Aasen, Shirin 'Ibadi (red.), *Democracy, Human Rghts, and Islam in Modern Iran*. Bergen: Fagbok for laget, 2003.

51. Eshraghi, Ali Reza, „Khamenei vs. Khomeini“. *The New Republic*, 2009 08 20. <https://newrepublic.com/article/68542/khamenei-vs-khomeini>.

52. Fassihi, Farnaz, „Moderate cleric Hassan Rohani wins Iran Vote“. *Wall Street Journal*, 2013 06 15. <http://goo.gl/3SLfrH>.

53. Fawcett, Louise, *International Relations of the Middle East*. New York: Oxford University Press, 2005.

54. Ferguson, Duncan S., *Exploring the Spirituality of the World Religions: The Quest for Personal, Spiritual and Social Transformation*. Bloomsbury Academic, 2010.

55. Foot, Rosemary, John Gaddis, Andrew Hurrell (sud.), *Order and Justice in International Relations*. Oxford: Oxford University Press, 2003.

56. Fukuyama, Francis, *The Origins of Political Order*. London: Profile Books, 2012.

57. Fuller, Graham, *The Center of the Universe: The Geo-Politics of Iran*. Boulder: Westview Press, 1991.

58. Franceschet, Antonio (red.), *The Ethics of Global Governance*. Colorado: Lynne Rienner Publishers Inc., 2010.

59. Frick, Marie-Luisa, Andreas Oberprantacher (sud.), *Power and Justice in International Relations: Interdisciplinary Approaches to Global Challenges*. Oxon: Bookpoint Ltd, 2009.

60. Gadamer, Hans-Georg, *Philosophical Hermeneutics*. Berkley: University of California Press, 2008.

61. Gadamer, Hans-Georg, *Truth and Method*. New York, Continuum, 1998.

62. Gadamer, Hans-Georg, *Truth and Method*. New York: Crossroad, 1989.

63. Gheissari, Ali, *Democracy in Iran: history and the quest for liberty*. Oxford: Oxford University Press, 2006.
64. Hafezi, Parisa, "Iran's Khamenei conditionally approves nuclear deal with powers", Reuters, 2015 10 21, <http://www.reuters.com/article/us-iran-nuclear-khamenei-idUSKCN0SF18720151021>.
65. Haghghat, Seyed Sadegh, *Mabani-e andیشه-ye siasi dar eslam* (liet. „Politinės minties islame pamatai“). Tehran Mufid universiteto leidykla, 1392 (2013).
66. Haghghat, Seyed Sadegh, „In the Name of Allah: Jihad from a Shi'a Hermeneutic Perspective“. Kn. Bas de Gaay Fortman, Kurt Martens, M. A. Mohamed Salih (red.), *Hermeneutics, Scriptural Politics, and Human Rights: Between Text and Context*. New York: Palgrave Macmillan, 2009.
67. Hayden, Patric, *Between Realism and Globalism: Rawls and the Question of International Justice*, 2010.
68. Hashmi, Sohail H. (red.), „Islamic Political Ethics“. Princeton: Princeton University Press, 200.
69. Hashmi, Arshi Saleem, „Iranian Synthesis of Ideology and Pragmatism: Its Role in Regional Politics“. *Focus on Regional Issues* xxvi (1), 2008.
70. Hooglund, Eric, William Royce, „The Shi'i Clergy of Iran and the Conception of an Islamic State“. *State, Culture, and Society* 1 (3), 1985.
71. Hunter, Shireen T., „Post-Khumayni Iran“. *Foreign Affairs* 68 (5), 1989.
72. Huntington, S. P., *Clash of civilizations and the Remaking of World Order*. New York: Simon&Schuster, 1996.
73. IranoIslamo Respublikos Konstitucija. <http://www.servat.unibe.ch/icl/ir000000.html>.
74. Ivadi, Muhammad-Rahim, „The Ideal of Islamic Unity in the Thought of Imam Khumayni“. *Imam Khumayni and The Muslim World: a*

Collection of Articles. Tehran: The Institute of Compilation and Publication of Imam Khumayni's Works, 2007.

75. Ja'fari, Allamah Muhammad Taqi, „Ummate Vahidah-ye Islami“ (liet. „Vieninga islamo *umat*“). Kn. Ahmad Muwaththiqi (red.), *Andišeh-ye Vahdat dar Andišeh-ye Siyasi-ye Islam* (liet. „Vieningumo idėja politinėje islamo mintyje“). Tehran: The Institute of Compilation and Publication of Imam Khumayni's Works, 1998.

76. Jamshidi, Muhammad-Hussayn, „The Concept of Justice in Imam Khumayni's Political Thought“. Qom: International Affairs Department, The Institute for Compilation and Publication of Imam Khumayni's Works, 2007.

77. Jokubaitis, Alvydas, *Vertybų tironija ir politika*. Vilnius: Vilniaus Universiteto leidykla, 2013.

78. Juneau, Thomas, Sam Razavi (red.), „Iranian Foreign Policy since 2001: Alone in the World“. Routledge, 2013.

79. Kadayifci-Orellana, Ayse S., *Standing on an Isthmus: Islamic Narratives of War and Peace in Palestinian Territories*. New York: Lexington Books, 2007.

80. Kaldor, M., *Global Civil Society: An Answer to War*. Cambridge: Polity, 2003.

81. Karimi, Nasser, Brian Murphy, „Iran Elections 2012: Everything You Need To Know On Upcoming Parliamentary Vote“. *Associated Press*, 2012 03 01. <http://goo.gl/R7BZzv>.

82. Keane, John, *Global Civil Society?* Cambridge: Cambridge University Press, 2003.

83. Keddie, Nikki R., *An Islamic Response to Imperialism: Political and Religious Writings of Sayyid Jamal ad-Din "al-Afghani"*. Berkeley: University of California Press, 1983.

84. Keddie, Nikke R., *An Interpretive History of Modern Iran*, Yale University Press, 1981.

85. Keddie, Nikki R., *Iran and the Muslim World*. Basingstoke and London: Macmillan Press, 1995.
86. Khadduri, Majid, *The Islamic Conception of Justice*. London: Johns Hopkins University Press, 2001.
87. Khan, Jafar Razi, „Justice Theory.“ Qom: International Affairs Department, The Institute for Compilation and Publication of Imam Khomeini's Works, 2007.
88. Khan, Jafar Razi (red.), *Imam Khomeini and The Muslim World*. Tehran: Institute for Compilation and Publication of Imam Khomeini's Works, 2007.
89. Khavari, M., „Khomeinism and the Historical Development of Shiism“. *Akhtar* 1, 1984.
90. Khomeini, Ruhollah, *Islamic Government*. Tehran: The Institute for Compilation and Publication of Imam Khomeini's Works, International Affairs Department, 2005.
91. Khomeini, Imam (red. H. Algar), *Islam and Revolution*. Berkeley: Mizan Press, 1981.
92. Khomeini, Ruhollah, *Kāshf-e Asrār*. Qom: Azadi Publications, 1944.
93. Khomeini, Ruhollah, *Islamic Government: Governance of the Jurist*. Iran: Alhoda UK, 2002.
94. Khomeini, Imam, *Forty Hadith: An Exposition on Ethical and Mystical Traditions*. Teheran: Institute for Compilation and Publication of the Works of Imam Khomeini, 1381.
95. Khomeini, Imam, *Interpretation of Surah al-Hamd of the Qur'an*. Tehran: Institute for Compilation and Publication of the Works of Imam Khomeini, 1387.
96. Khomeini, Ruh Allah, *Islam and Revolution: Writings and Declarations of Imam Khomeini (1941–1980)*. Iran: Mizan Press, 1981.

97. Khumayni, Imam, *Divine 'adalat*. Tehran: International Affairs Department,
The Institute for Compilation and Publication of Imam Khomeini's Works, 1391.
98. Khumayni, Imam, *Kalimat-e Qisar*. Tehran: International Affairs Department,
The Institute for Compilation and Publication of Imam Khomeini's Works, 1389.
99. Khumayni Ruhullah, *Forty Hadith: An Exposition on Ethical and Mystical Traditions*. Tehran: Institute for Compilation and Publication of the Works of Imam Khumayni, 1368 (1990).
100. Khumayni, Imam, *Interpretation of Surah al-Hamd of the Qur'an*. Teheran: Institute for Compilation and Publication of the Works of Imam Khumayni, 1370 (1992).
101. Khumayni, Imam, *Kitab al-Bay'*. Qom: Ismailiyan Publication, 1982 (2004).
102. Khumayni, Imam, *Velayat-e Fakyh*. Amirkabir Publication, 1357 (1979).
103. Khumayni, *Adab as-Salat: The Disciplines of the Prayer*. Tehran: Institute for Compilation and Publication of Imam Khumayni's Works, 1358 (1980).
104. Sahife-ye Imam. Tehran: The Institute for Compilation and Publication of Imam Khumayni's Works, International Affairs Department, 2007. 1–22 tomai.
105. Kowthar, *Anthology of Imam Khumayni's speeches along with events of Islamic Revolution*. Tehran: Institute for Compilation and Publication of the Works of Imam Khumayni, 1374 (1996).
106. Koreivaitė, Ieva, „Irano grėsmės projekcijos“, *Politologija* 2 (70). Vilnius: Vilniaus Universiteto leidykla, 2013.
107. Kurzman, Charles, *The Unthinkable Revolution in Iran*. Harvard University Press, 2004.

108. Lambton, A. K. S., *State and government in Medieval Islam, An Introduction to the Study of Islamic Political theory: The Jurists*. Oxford: Oxford University Press, 1981.
109. Lewis, Bernard, „Islamic Concepts of Revolution“. P. J. Vatikiotis (red.), *Revolution in the Middle East*. London: Weidenfeld, 1972.
110. Madelung, Wilfred, „Imama“, *Encyclopaedia of Islam* III. Leiden: Brill, 1971.
111. Martin, Vanessa, *Creating An Islamic State: Khomeini and the Making of a New Iran*. London: I. B. Tauris, 2003.
112. Martin, Rex, David Reidy (red.), *Rawl's Law of Peoples: A Realistic Utopia*. London: Wiley Blackwell Pub., 2006.
113. March, Andrew F., „Taking People as They Are: Islam as a 'Realistic Utopia' in the Political Theory of Sayyid Qutb“. *American Political Science Review* 104 (1), 2012.
114. Matin, Kamran, *Rethinking Iran: International Relations and Social Change*. Oxon: Routledge, 2013.
115. al-Mawardi, Abd'ul-Hassan, *Al-Akham al-Sultaniyya: The Laws of Islamic Governance*. London: Ta-Ha Publishers, 1996.
116. Meijer, R. (red.), *Cosmopolitanism, Identity and Authenticity in The Middle East*. Richmond, Surrey: Curzon, 1999.
117. Merleau-Ponty, Maurice, „From Mauss to Claude Levi-Strauss“. Evanston: Northwestern University Press, 1964.
118. Mavani, Hamd, „Ayatullah Khumayni's Concept of Governance (wilayat al-faqih) and the Classical Shi'i Doctrine of Imamate“. *Middle Eastern Studies* 47 (5), 2011.
119. Meijer, Roel (red.), *Cosmopolitanism, Identity and Authenticity in The Middle East*. Richmond, Surrey: Curzon, 1999.
120. Metcalf, Geoff, „Iran's Threat to the World“. *Newsmax*, 2005 03 27. <http://www.newsmax.com/archives/articles/2005/3/27/193827.shtml>.

121. Milani, Mohsen M., „Iran's Post-Cold War Policy in the Persian Gulf“, *International Affairs*, XLIX (2), 1994.
122. Mohammed, Arshad, Parisa Hafezi, „U.S., Iran held secret talks on march to nuclear deal“. *Reuters*, 2013-11-24. <http://goo.gl/3LjZ6J>.
123. Moojan, Momen, *An Introduction to Shi'i Islam*. Yale University Press, 1985.
124. Morgenthau, Hans, *Politics Among Nations: the Struggle for Power and Peace*. New York: McGraw-Hill, 1993.
125. Moslem, Mehdi, *Factional Politics in post-Khumayni Iran*. Syracuse: Syracuse University Press, 2002.
126. Mottahedeh, Rey, „Iran's Foreign Devils“. *Foreign Policy*, 1980.
127. Moussavi, Ahmad Kazemi, „A New Interpretation of the Theory of *Velayat-e Faqih*“. *Middle Eastern Studies* 28 (1), 1992.
128. Mutahhari, Murtada, *Khadamat-e Mutaqabil-e Islam wa Iranyan* (angl. *Mutual Services of Islam and the Iranians*). Sadra Publications, 1362 (1984).
129. Mutahhari, Ayatullah Murtadha, *The Principle of Ijtihad in Islam*. <http://www.al-islam.org/al-serat/vol-10-no-1/principle-ijtihad-islam-ayatullah-murtadha-mutahhari>.
130. Nasr, Vali, *The Shia Revival: How Conflicts within Islam Will Shape the Future*. London: W. W. Norton&Co, 2007.
131. Nasr, Seyyed Vali Reza, *Islamic Leviathan: Islam and the Making of State Power*. Oxford University Press, 2001.
132. Nasr, Seyyed Hossein, Oliver Leaman (red.), *History of Islamic Philosophy*. Qum: Ansariyan Publications, 2008.
133. Naveed, Sheikh, *The New Politics of Islam*. London: Routledge Taylor&Francis Group, 2003.

134. Oda, Yoshiko, „The Concept of the Ummah in the Quran: An Elucidation of the Basic Nature of the Islamic Holy community“, *Oriens* 20 (1), 1984.
135. Otto, Jan Michiel, *Sharia Incorporated: A Comparative Overview of the Legal Systems of Twelve Muslim Countries in Past and Present*. Leiden: Leiden University Press, 2009.
136. Quran, išv. Tahereh Saffarzadad. Qom: Osveh Publisher, 2008.
137. Panikkar, Raimundo, „What Is Comparative Philosophy Comparing?“ Gerald James Larson, Eliot Deutsch, *Interpreting Across Boundaries: New Essays in Comparative Philosophy*. Delhi: Motilal Banarsidass Publishers Pvt. Ltd., 1988.
138. Pin-Fat, Veronique, universality, Ethics and International Relations: A Grammatical Reading. London: Routledge Pub., 2010.
139. Pipes, Daniel, *The Rushdie Affair: The Novel, the Ayatollah, and the West*. Transaction Publishers, 1990.
140. Pocock, John Greville Agard, *Politics, Language and Time: Essays on Political Thought and History*. New York: Atheneum, 1971.
141. Rostami-Povey, Elaheh, *Iran's Influence: A Religious-Political State and Society in its Region*. London: Zed Books Ltd., 2010.
142. Račius, Egdūnas, *Islamo žinynas*. Vilnius: Vilniaus Universiteto leidykla, 2007.
143. Račius, Egdūnas, *Muslim Missionary Activities: Between Religion and Politics*. Vilnius: Vilniaus universiteto leidykla, 2007.
144. Rakel, Eva Patricia, „The Iranian Political Elite, State and Society Relations, and Foreign Relations since the Islamic Revolution“. Disertacija, University of Amsterdam, Faculty of Social and Behavioural Sciences, 2008.
145. Ram, Haggay, „Exporting Iran's Islamic revolution: Steering a path between Pan-Islam and nationalism“. *Terrorism and Political Violence* 8 (2), 1996.

146. Ramazani, Ruhi K., „Iran's Foreign Policy: Contending Orientations“. *Middle East Journal* 43 (2), 1989.
147. Ramazani, Ruhi K., „Ideology and Pragmatism in Iran's Foreign Policy“. *Middle East Journal* 58 (4), 2004.
148. Ramazani, Rouhollah M., „Constitution of the Islamic Republic of Iran“. *Middle East Journal* 34 (2), 1980.
149. Rawls, J., *Law of Peoples*. Harvard University Press, 2001.
150. Rieffer-Flanagan, Barbara Ann, „Islamic Realpolitik: Two-level Iranian Foreign Policy“. *International Journal on World Peace*, 26 (24), 2009.
151. Roy, Oliver, *Globalised Islam*. New York: Columbia University Press, 2006.
152. Rose, G., „Velayat-e Faqih and the Recovery of Islamic Identity in the Thought of Ayatollah Khomeini“, kn. N. Keddie (red.) *Religion and Politics in Iran: Shi'ism from Quietism to Revolution*. New Haven: Yale University Press, 1983.
153. Rouleau, Eric, „Khomeini's Iran“. *Foreign Affairs*, 59 (1), 1980.
154. Rouleau, Eric, „Khomeini's Iran“, *Foreign Affairs*, 1980.
<http://www.foreignaffairs.com/articles/34265/eric-rouleau/Khomeinis-iran>.
155. Rousseau, J. J., *The Social Contract*. New York: Cosimo Books, 2008.
156. Sachedina, Abdulaziz, „The Nature of Scriptural Reasoning in Islam“. *The Journal of Scriptural Reasoning*, No. 5.1, 2005 04.
http://etext.lib.virginia.edu/journals/ssr/issues/volume5/number1/ssr05_01_e01.html.
157. Sachedina, Abdulaziz A., *Islamic Messianism: The Idea of Mahdi in Twelver Shi'ism*. State University of New York Press, 1980.
158. Safra, Jacob E. (red.), *The New Encyclopedia Britannica*, 15-tas leidimas, tom. 10, 1998.

159. Saffari, Sid, „The legitimation of the Clergy's right to rule in the Iranian constitution of 1979“. *British Journal of Middle Eastern Studies* 20 (1), 1993.
160. Sadjadpour, Karim, „Reading Khamenei: The World View of Iran's Most Powerful Leader“, 2009 12.
http://carnegieendowment.org/files/sadjadpour_iran_final2.pdf.
161. Sandel, Michael J. (red.), *Justice: A Reader*. New York: Oxford University Press, 2007.
162. Sangiovanni, Andrea, „Global Justice, Reciprocity, and the State“, *Philosophy & Public Affairs*, 2007.
163. Sebenius, James, Michael K. Singh, „Is a Nuclear Deal with Iran Possible?: An Analytical Framework for the Iran Nuclear Negotiations“, *International Security* 37(3), 2012.
164. Schmitt, Carl, *The Nomos of the Earth: in the International Law of the Jus Publicum Europaeum*. New York: Telos Press Publishing, 2003.
165. Schmitt, Carl, *The Concept of the Political*. New Brunswick: Rutgers University Press, 1976.
166. Schmitt, Carl, *Political Theology: Four Chapters of the Concept of Sovereignty*. Cambridge: The MIT Press, 1985.
167. Shah-Kazemi, Reza, Leonard Lewisohn, *The Sacred Foundations of Justice in Islam: The Teachings of Ali ibn Abi Talib*. Bloomington: World Wisdom Publication, 2006.
168. Sheikh, Naveed S., *The New Politics of Islam*. London: Routledge Taylor&Francis Group, 2003.
169. Skinner, Quentin, „Visions of Politics“. *Regarding Method*. Cambridge: Cambridge University Press, 2002.
170. Skocpol, Theda, „Rentier state and Shi'a Islam in the Iranian Revolution“. *Theory and Society*, 11 (3), 1982.

171. Smith, Christian, Robert D. Woodberry, „Sociology of Religion“. Kn. Judith R. Blau (red.), *The Blackwell Companion to Sociology*. JK: Blackwell Publishing, 2004.
172. Sick, Gary, „Iran's Foreign Policy: A Revolution in Transition“. Kn. Nikki R. Keddie and Rudi Matthee (red.), *Iran and the Surrounding World*. University of Washington Press, 2002.
173. Sojadpour, Karim, „Reading Khamenei: The World View of Iran's the Most Powerful Leader“. *Carnegie Endowment for the World Peace*, 2008 03 10.
174. Soroush, Abdolkarim, *The Three Cultures: Reason, Freeom, and Democracy in Islam*. Oxford University Press, 2000, 156–170.
175. Soroush, Abdolkarim, „The Beauty of Justice“. <http://www.dr.soroush.com/PDF/TheBeautyOfJustice.pdf>.
176. Al-Suwaidi, Jamal S., Mohsen M. Milani (red.), *Iran and the Gulf: a Search for Stability, Iran's Gulf Policy: from Idealism and Confrontation to Pragmatism and Moderation*. Abu Dhabi: Emirates Center for Strategic Studies and Research Year, 1996.
177. Stuster, J. Dana, „Khamenei Suspiciuos on United States after Nuclear Deal“, *Foreign Policy*, 2016 01 19, <http://foreignpolicy.com/2016/01/19/khamenei-suspicious-of-united-states-after-nuclear-deal/>.
178. Takeyh, Ray, *Hidden Iran: Paradox and Power in the Islamic Republic*. New York: Times Books/Henry Holt and Company, 2006.
179. Vogelín, Eric, „Equivalences of experiences and symbolization in history“. *Philosophical Studies* 28 (2).
180. Wendt, Alexander, *Social Theory of International Politics*. Cambridge University Press, 1999.
181. Wendt, Alexander, „Anarchy is what States Make of it: The Social Construction of Power Politics“. *International Organization*, 46 (2), 1992.

182. Wilkin, Sam, "Iran's leader says U.S. still hostile after nuclear deal", *Reuters*, 2016 03 20, <http://www.reuters.com/article/us-iran-politics-newyear-idUSKCN0WM07Q>.
183. Zubaida, Sami, „The ideological conditions for Khomeini's doctrine of government“. *Economy and Society* 11 (2), 1982.
184. Zubaida, Sami, *Islam, the People and the State: Political ideas and Movements in the Middle East*. London: I.B. Tauris, 2009.
185. „Declaration of the Islamic Republic by Imam Khomeini“. *The Dawn of the Islamic Revolution*. Tehran: The Ministry of Islamic Guidance, 1979 04 01.
186. „Imam Khomeini's Message on the Occasion of the Inauguration of the Majlis“. *The Dawn of the Islamic Revolution*. Tehran: The Ministry of Islamic Guidance, 1980 05 28.
187. *The Dawn of the Islamic Revolution*. Tehran: Islamic Republic Ministry of Guidance, 1980.
188. „The National Security Strategy of the United States of America“. *The White House Washington*, 2002 09.
189. „Iran: Is There a Way Out of the Nuclear Impasse“. *International Crisis Group Middle East Report No. 51*, 2006 02 23.
190. „The World Forum for Proximity between Islamic Schools of Thought“. *Taqrib*. <http://www.taqrrib.info/english/>.
191. „Iran: Is There a Way Out of the Nuclear Impasse“. *International Crisis Group, Middle East Report No. 51*, 2006 02 23. <http://goo.gl/fnsVZa>.
192. „Rays of the Sun: 83 Stories from the Life of Imam Khomeini“. *Al-Islam*. <http://www.al-islam.org/rays-of-the-sun-eighty-three-stories-from-life-of-imam-Khomeini>.
193. „Iran starts registering candidates for March parliamentary elections; reformists stay out“. *Washington Post*, 2011 12 24. <https://goo.gl/V1BEhO>.

194. Iran Foreign Policy & Government Guide, 245–246.
<http://goo.gl/1R4oN9>.
195. „Report claims secret US-Iran talks laid groundwork for nuclear deal“. *Associated Press*, 2013 11 24. <http://goo.gl/rwgNxo>.
196. „Summary of Technical Understandings Related to the Implementation of the Joint Plan of Action on the Islamic Republic of Iran’s Nuclear Program“. Baltųjų rūmų pranešimas, 2014 01 16.
197. *The Center of Preserving and Publishing the Works of the Grand Ayatollah Sayyid Ali Khamenei*. <http://english.khamenei.ir//index.php>.
198. JAV Nacionalinio Saugumo Strategija 2002 09 20.
<http://www.whitehouse.gov/nsc/nss/2002/index.html>.
199. „No justice for journalists from oppressive Iran regime“. *Timesunion*, 2014 08 04. <http://www.timesunion.com/opinion/article/No-justice-for-journalists-from-oppressive-Iran-5667539.php>.
200. Homa Katouzian pranešimas „Iran Concepts of Liberty and Law in a Comparative Perspective“, 2010.
<https://www.youtube.com/watch?v=65ZRrBRvotw>.
201. Tariq Ramadan vaizdo paskaita „Rethinking Islamic Reform“. <https://www.youtube.com/watch?v=qY17d4ZhY8M>.
202. „Iran 'makes first batch of 20 % enriched uranium“, *BBC News*.
<http://news.bbc.co.uk/2/hi/8510451.stm>.