

## POLITIKOS IR ISLAMIŠKOSIOS DAVOS SUSILIEJIMAS

EGDŪNAS RAČIUS

*Dava* (arabiškai دعوة) savo kaip religinio kvietimo prasme yra sena kaip pats islamas: ji atsirado kartu su Koranu. Tačiau šventojoje musulmonų knygoje nėra tikslų šio žodžio prasmų, paaiškinančių *davos* vietą islamiškojoje paradigmoje. Taip pat nėra faktų, kad Muchamedas būtų jį tiksliai išaiškinęs – chadysų (Muchamedui priskiriamų veikslių ir ištarų) sąvaduose apskritai nepateikiamas nė vienas *davos* apibrėžimas. Visgi *dava* egzistuoja kaip žodis ir prasmė. Šio straipsnio objektas yra islamiškosios *davos* ir politikos tarpusavio ryšys tiek teoriniu, tiek praktiniu lygiu. Ir nors Korane niekur tiesiogiai neduodama suprasti, kad *dava* gali būti tapatinama su politine veikla, musulmonai pavertė ją savo politinės teorijos (susiedami *davą* su džihadu) ir gyvenimo (vartodami *davos* sąvoką savo politinėse darbotvarkėse) dalimi. Tad bendrai paėmus, islamiškosios *davos* ir politikos susiliejimas buvo būdingas per visą musulmonų istoriją, nors praktiniai to padariniai įvairiais amžiais skyrėsi. Todėl islamiškoji *dava* vienodai nusipelno tiek religijotyrininkų, tiek politikos mokslininkų dėmesio, nes ji visiškai netelpa nė į vieną šių sričių.

---

Egdūnas Račius – Vilniaus universiteto Tarptautinių santykių ir politikos mokslų instituto dėstytojas (el. paštas: [egdunas.racius@er.vu.lt](mailto:egdunas.racius@er.vu.lt)).

© Egdūnas Račius, 2005

Straipsnis įteiktas redakcijai 2005 m. kovo 29 d.

Straipsnis pasirašytas spaudai 2005 m. gegužės 24 d.

### *Islamiškoji dava istorijoje*

*Dava* (arabiškai دعوة) kaip religinio kvietimo koncepcija yra sena kaip pats islamas: ji atsirado kartu su Koranu. Tačiau šventojoje musulmonų knygoje nėra tikslių šio žodžio prasmų, paaiškinančių *davos* vietą islamiškojoje paradigmoje. Taip pat nėra faktų, kad Muchamedas būtų jį tiksliai išaiškinęs – chadysų (Muchamedui priskiriamų veiksmų ir ištartų) sąvaduose apskritai nepateikiamas nė vienas *davos* apibrėžimas. Visgi *dava* egzistuoja kaip žodis ir prasmė. Pamatiniuose islamo tekstuose yra pasakojimų, kuriuose Dievas įsako Muchamedui kviesti žmones pas Jį. Tiesą sakant, visa Muchamedo misija buvo ne kas kita kaip *dava* – žmonių kvietimas paklusti vieninteliam Dievui. Muchamedas tai darė kaip praktikas, o ne kaip teoretikas. Be to, tai buvo jo pareiga – kviesti žmones pas Dievą – galų gale jis buvo Jo pasiuntinys bei pranašas. Musulmonų akimis, Muchamedas buvo misionierius *par excellence*. Po jo mirties misijos palikimas liko jo sekėjams, musulmonams, kurie laikui bėgant ne tik ją tęsė, bet ir išplėtojo į daugiabriaunę musulmonišką misionieriavimo tradiciją.

Tačiau, kaip paaiškėja iš prieinamų istorinių šaltinių, musulmonai ne iš karto ėmėsi *davos* veiklos – per ir po sparčių Bizantijos ir Persijos žemių užkariavimų jie menkai skelbė, jei iš viso tai darė, islamo pranašumus vietiniams nemusulmonams. *Dava* nemusulmonų kvietimo atsiversti į islamą prasme, tikroji Muchamedo misijos esmė, dar nebuvo įtraukta į musulmonų darbotvarkę. Pirmos nukariautų tautų vietinių gyventojų atsivertimo į islamą bangos kilo iš esmės be musulmonų misionieriškos veiklos pagalbos.

Tačiau *davos* samprata buvo žinoma jau ankstyviesiems musulmonams. Jie itin gerai ją suvokė ir iš tiesų išnaudojo. Vis dėlto pirmiausia tai buvo daroma intrabendruomeniniu lygiu, t. y. tarp pačių musulmonų. *Davos* terminą plačiau vartoti imta praėjus beveik šimtui metų po Muchamedo mirties, dėl abasidų propagandos prieš tuomet valdžiusį umajadų klaną, trečiajame VIII amžiaus dešimtmetyje. Nors abasidai tikino kovoją už tikrą islamišką režimą, jie nepropagavo jokios savitos teologijos. Atitinkamai jų *dava* iš esmės nebuvo reli-

ginė veikla. Be to, tai baigėsi, kai tik abasidai atsidūrė valdžioje – faktas, kuris rodo abasidų *davos* politinę prigimtį. Abasidų *dava* apėmė tam tikrą institucionalizacijos lygį, kuris, pasak kai kurių mokslininkų, buvo nukopijuotas bei patobulintas kitų musulmonų judėjimų, ypač izmailitų. Nors abasidai pirmieji pavartojo *davos* terminą, jų veikla, tiesą sakant, neįeina į misionierišką musulmonų istoriją.

*Dava*, kaip grynai misionieriška veikla, nors vis dar musulmonų bendruomenės (*umos*, arabiškai *أمة*) viduje, pasirodė izmailitų *davos* forma apie IX amžių. Izmailitai daugybe prasmų gali būti laikomi organizuotos musulmonų misionieriškos veiklos pradininkais: jų stipriai institucionalizuota bei sudėtinga *davos* struktūra dažnai pasikartoja iki šiol. Maža to, izmailitams *dava* buvo valstybinis prioritetas. Izmailitų *dava* buvo ekstra- bei intrabendruomeninių formų ir suliejo teologiją su politika. Tai izmailitams buvo lengva: būdami šiitai, jie savo politinį lyderį, kalifą, kartu laikė ir dvasiniu lyderiu – imamu. Tačiau izmailitų *dava* turėjo savitumą – aukštesnieji jos rangai buvo uždari ir skelbė slaptąsias tiesas (*batin*, arabiškai *باطن*), nepasiekiamas nepašvęstiesiems.

Per *davos* suliejimą su džihado koncepcija (net neprievartinėmis jo formomis), vėlesnių kartų musulmonų teoretikai nutiesė kelią *davos* politizavimui. Kadangi kai kuriems iš jų *dava* yra džihadas, o džihadas kai kada priveda prie jėgos pavartojimo, *dava* labai panašiai kaip ir džihadą imta sieti su fizinės jėgos pavartojimu. Šiandieniai musulmonų aktyvistai turi išspręsti šią dilemą, kuri kyla iš Korano draudimo religijoje vartoti prievartą ir jų pačių polinkio pritari jėgos vartojimui *davoje*. Šiuo aspektu musulmonai skyla į dvi dideles kategorijas – pacifistus (tuos, kurie prieštarauja jėgos vartojimui *davoje*) ir puolančiuosius aktyvistus (tuos, kurie pritaria jėgos vartojimui *davoje*).

Musulmonų puolančiųjų aktyvistų judėjimai (tokie kaip vahabiai ir šiuolaikiniai, kaip Musulmonų brolija) traktuoja *davą* kaip esminę politinio žaidimo dalį. Tiesą sakant, kai kuriems, būtent Brolijai, *dava* pati tapo politika (dažnai tapatinama su džihadu) ir turi mažai ką bendra, jei iš viso turi, su misionieriška veikla. Chasanas al-Bana, Mu-

sulmonų brolijos įkūrėjas, kalbėdamas apie Brolijos misiją (ją visada vadina *dava*) iš tiesų turi omenyje politinius tikslus. Dievas ir teologinės koncepcijos bei problemos Brolijos ideologijoje tarnauja išimtinai politiniams tikslams, iš kurių pagrindinis yra valdžios užgrobimas (formaliai, siekiant kurti tikrą islamišką valstybę). Brolija ir į ją panašūs kreipia mažai dėmesio į ekstrabendruomeninę *dava*, kurią jie suvokia tik kaip menką žingsnį savo viso pasaulio islamizavimo vizijoje. Kitos mažiau žinomos musulmonų organizacijos ir musulmonai aktyvistai, ypač tie, kurie yra paveikti al-Banos tekstų ir kitų Brolijos ideologų, eina tokiu pačiu keliu. Panašu, kad šiuolaikiniai judėjimai, linkę į politizuotą intrabendruomeninę *dava*, yra susirūpinę išimtinai jiems artimais musulmonais, kuriuos jie mano nuėjus neteisingu keliu ir gyvenančius *džahilyjoje* (neišmanyme, tamsuoliškume, arabiškai *جاهلية*), ir nelaiko ne musulmonų savo misijos objektu.

Šiuolaikinė nevyriausybių organizacijų politizuota *dava* yra tik viena fenomeno, vadinamo reislamizacija, pusė. Kita yra musulmoniškų šalių vyriausybės politika, siekianti suteikti (sugrąžinti) religijai visapusiškesnį vaidmenį atitinkamose jų valstybių socialinėse-kultūrinėse nišose. Kai kurių musulmonų valstybių valdžia šią politiką (ypač teisinėje srityje, bet taip pat kultūrinėje) vykdo jau tris dešimtmečius (nuo XX amžiaus aštuntojo dešimtmečio). Priemonės, kurių ėmėsi valdžia, nors taip nevadinamos, tam tikru mastu patenka į intrabendruomeninės *davos* sritį.

Svarbiausias šio straipsnio akcentas yra *davos* ir politikos tarpusavio ryšys tiek teoriniu, tiek praktiniu lygiu. Kaip buvo užsiminta pradžioje, Korane niekur tiesiogiai neduodama suprasti, kad *dava* gali būti tapatinama su politine veikla. Kita vertus, musulmonai pavertė ją savo politinės teorijos (susiedami *dava* su džihadu) ir gyvenimo (naudodami *davos* koncepciją savo politinėse darbotvarkėse) dalimi. Tad bendrai paėmus *davos* ir politikos susiliejimas buvo būdingas per visą musulmonų istoriją, nors praktiniai to padariniai įvairiais amžiais skyrėsi. Todėl *dava* nusipelnė tiek religijos specialistų, tiek politikos mokslininkų dėmesio, nes visiškai netelpa nė į vieną šių sričių.

Kita vertus, ne visi šiuolaikiniai musulmonų judėjimai, užsiėmę intrabendruomenine *dava*, turi būti studijuojami savo politinės veiklos požiūriu. „Achmadyjos“ bei „Tablyghi džamat“ judėjimai yra apolitinių musulmonų organizacijų, užsiimančių *dava* musulmonų valstybėse, pavyzdžiai. Pastebima tendencija, kad būtent apolitiniai musulmonų judėjimai paprastai imasi abiejų *davos* formų – tiek intra-, tiek ekstrabendruomeninės: šie judėjimai ieško sekėjų tarp musulmonų, bet taip pat neatsisako pastangų atversti nemusulmonus į islamą. Pastaraisiais dešimtmečiais nepolitiniai musulmonų judėjimai, užsiimančys abiejų tipų *dava*, pradėjo skverbtis į tradiciškai nemusulmoniškus kraštus, kur turi geriausias galimybes veikti: Europoje ir Šiaurės Amerikoje jie gali veikti legaliai; be to, ten didėja musulmonų skaičius misionieriškai veiklai plėtoti, taip pat gausu nemusulmonų, kuriuos galima atversti į islamą.

Misionieriška musulmonų veikla nukreipta į nemusulmonus (Koranas tai, be abejonės, iškelia į pirmą vietą), priešingai nei intrabendruomeninė *dava*, patyrė pakankamai vėlyvą institucionalizaciją. Nors musulmonai per amžius kvietė nemusulmonus pasirinkti islamą, iš pat pradžių tai, atrodo, buvo daroma individų ir mažų grupių lygiu (įžymiausi iš misionierių buvo musulmonų mistikai sufijai) ir tik retkarčiais prie šių pastangų prisidėdavo oficiali valdžia. Kadangi ekstrabendruomeninės *davos* institucionalizacija yra nesenas reiškinys, kai kurie tyrinėtojai linkę ją laikyti šalutiniu iš naujo atgimusios intrabendruomeninės *davos*, kurią musulmonai savo ruožtu pirmą kartą atgaivino XIX amžiuje kaip reakciją į išsiplėtojusias krikščionių kolonistų ir induistų (Indijos subkontinente) misionieriškas veiklas, produktu. Iš tiesų „Achmadyja“ ir „Tablyghi džamat“, du sėkmingiausi nevyriausybiniai misionieriški musulmonų judėjimai, pirmiausia pasirodė kaip pastangos atremti misionieriškos nemusulmonų veiklos bangą atgaivinant vietinių musulmonų islamiškumą, ir tik laikui bėgant šie judėjimai išplėtė savo veiklą įtraukdami nemusulmonus kaip savo veiklos taikinį.

Šiuolaikinė ekstrabendruomeninė *dava* taip pat yra dviejų tipų: nevyriausybinių ir valdžios remiama. Pastaroji *dava* reiškiasi tokių

tarptautinių organizacijų kaip Pasaulinė musulmonų lyga, Pasaulinė islamiškosios davos bendrija, Islamo konferencijos organizacija, Pasaulinė musulmoniško jaunimo asociacija forma ir per jų veiklą. Šios organizacijos ekstrabendruomeninę *davą* daugiausia vykdo finansuodamos antrinių institucijų šviečiamąją ir leidybinę veiklą. Paprastai tokios institucijos atspindi vyraujančios organizacijos valstybės islamo versiją. Tad Pasaulinė islamiškosios davos bendrija palaiko Libijos versiją, o Pasaulinė musulmonų lyga ir Pasaulinė musulmoniško jaunimo asociacija – Saudo Arabijos.

Nevyriausybines ekstrabendruomenines *davas*, be tokių transnacionalinių organizacijų kaip „Achmadyjos“ judėjimas bei „Tablyghi džamat“, taip pat vykdo, nors geografiškai ir apribotos, gausybė organizacijų nemusulmonų pasaulyje, daugiausia Vakaruose. Musulmonų studentų asociacija / Šiaurės Amerikos islamo bendruomenė Šiaurės Amerikoje ir Islamo fondas Leisesteryje, Jungtinėje Karalystėje, yra dvi geriausiai žinomos lokaliai įkurtos ekstrabendruomeninės *davos* atstovės nemusulmonų pasaulyje. Šios organizacijos vengia tiesiogiai įsitraukti į politinius reikalus ir veikiau reiškiasi socialiniu lygmeniu. Jų sąlyginė sėkmė rodo, kad *dava* iš tiesų atėjo į Vakarus. Kitos, mažesnės organizacijos, funkcionuoja faktiškai visose Europos (ir kitose nemusulmonų) šalyse. Musulmonų misionierių pastangomis dešimtys tūkstančių europiečių atsivertė į islamą. Taigi šiandien islamiškoji *dava* jau yra tapusi iš tikrųjų pasauliniu reiškiniu.

Dvi *davos* formos, intra- bei ekstrabendruomeninė, egzistavo per visą musulmonų istoriją, tam tikrais laikotarpiais išryškėjant tai vienai, tai kitai. Abi jos įgijo skirtingų bruožų taip prisidėdamos prie *davos* polifonijos, varijuodamos nuo vyriausybių vykdomos intrabendruomeninės iki nevyriausybines politizuotos intrabendruomeninės, nevyriausybines nepolitinės intrabendruomeninės, nevyriausybines ekstrabendruomeninės ar vyriausybių remiamos ekstrabendruomeninės veiklos. Tai, žinoma, yra idealūs tipai ir *davos* evoliucijos tyrinėjimui gali praversti tik kaip šablonas. Visgi net ši apytikslė *davos* tipologizacija leidžia pajusti jos daugialypiškumą ir sudėtingumą.

Šiandien *dava* plinta vis atkakliau – ją vykdančių organizacijų, spausdintos ir internetinės medžiagos apie *davos* svarbą ir atlikimą gausėjimas, netgi *davos* mokymo formalizavimas – visa tai rodo musulmonų misionieriškos veiklos apimties didėjimą. Bet kuriuo atveju galima tikėtis, kad musulmonų misionierių veikla ir toliau plėsis (ypač ekstrabendruomeninės *davos* forma, bet taip pat labai tikėtina, kad ir intrabendruomenine forma) ir vis labiau patrauks mokslininkų dėmesį.

### *Šiandienė vyriausybė reislamizacijos politika*

Žvelgiant iš istorinės perspektyvos, intrabendruomeninė *dava* buvo sektantiška / partizaninė ir dažnai turėjo politinę potekstę – abasidai, izmailitai, vahabitai – visi jie traktavo ir taikė *davą* kaip politinę priemonę bei metodą savo politiniams tikslams pasiekti. *Dava* visuomet buvo didesnio politinio žaidimo, žaidžiamo tarp pačių musulmonų dinastijų, denominacijų, sektų, grupių bei frakcijų, dalis. Tai tęsėsi iki šių laikų.

Musulmonų intrabendruomeninė pastarųjų maždaug trijų dešimtmečių veikla, arba tai, ką jie patys tvirtina esant *dava*, turėtų būti nagrinėjama atsižvelgiant į politinius procesus, vykstančius musulmonų pasaulyje. Islamo pasaulis (*dar al-islam*, arabiškai دار الإسلام) nuo XX amžiaus aštuntojo dešimtmečio įžengė į naują savo socioreliginės raidos fazę vykstant reiškiniui, kuris, nors neseniai pasirodė kultūrinėje plotmėje (bent jau dabartinėmis formomis), jau įgijo daugybę apibūdinimų – islamo atgimimas, atgaivinimas, pakilimas, atsinaujinimas, prabudimas, fundamentalizmas bei neofundamentalizmas; arba islamo sugrįžimas, karinis islamas ir politinis islamas<sup>1</sup>. Visi šie apibūdinimai ir dar keli naujesni, tokie kaip islamizmas ar islamo politizavimas, atspindi įvairias besiskiriančias šio reiškinio formas ir pavidalus, bet kartu faktiškai visi jie nurodo projektus ir pastangas „reislamizuoti“ atitinkamas musulmonų visuomenes.

Bendra sąvoka „reislamizacija“ apibūdina religinių grupių ir vyriausybės institucijų judėjimus ir jų vykdomas reformas siekiant sugražinti religijai viešą vaidmenį platesnėje socialinėje aplinkoje; vaidmenį, kuris, tų grupių / vyriausybių manymu, buvo apribotas socialinių-politinių, ekonominių bei kultūrinių procesų, turėjusių įtakos musulmonų valstybėms nuo XX amžiaus pradžios. „Reislamizuoti“, suinteresuotų musulmonų akimis, iš esmės reiškia leisti organizuoti ir reguliuoti visuomenę religiniu (islamo) pagrindu labiau nei nereliginėmis socialinio organizavimo sistemomis. Tokia reislamizacija aiškiai pasižymi negatyviu išankstiniu nusistatymu prieš neislamiškas socialinio gyvenimo organizavimo formas. Reislamizacija neišvengiamai susijusi, nors neidentiška, su islamiškumo atgaivinimu ir skatinimu tarp musulmonų; reislamizacija labiau susijusi su formalioomis socialinėmis struktūromis ir teisine sistema, primesta visuomenei iš viršaus, o islamiškumas priklauso individualiam religinio sąmoningumo lygmeniui.

Reislamizacija, žiūrint iš vyriausybių veiksmų perspektyvos, prasidėjo XX amžiaus aštuntajame dešimtmetyje (kai kuriais atvejais šiek tiek anksčiau), kai buvo pradėta naudoti islamo viešo vaidmens pakartotinio įtvirtinimo politika. Daugelyje musulmonų valstybių buvo įkurta gausybė naujų vyriausybinių institucijų, turėjusių rūpintis religiniais reikalais, o jau buvusios restruktūrintos. Ypač Arabijos pusiasalyje, bet taip pat Libijoje, Pakistane, Irane bei Sudane buvo įvesti nauji įstatymai, labiau akcentuojantys visuomenės kultūrinę orientaciją islamišku pagrindu; be to, nuo tada buvo pradėtas vis labiau skatinti savo pačios, kaip religinės valstybės bei visuomenės, įvaizdis. Halliday žodžiais, tai buvo

tai, ką galima bendrai apibūdinti kaip „islamizaciją“, primestą iš viršaus valdžios ir iš apačios gausingų islamistų judėjimų. Pradedant aštuntuoju dešimtmečiu, ši tendencija siekė keisti įstatymų kodeksus ir valstybės praktiką taip, kad jie galėtų labiau prisitaikyti prie to, kas, jų manymu, yra „tradicinė“ ar teisinga islamo praktika.<sup>2</sup>

„Tradicinė“ – tikriausiai nėra tinkamas apibūdinimas kalbant apie socialines-kultūrinės Persijos įlankos ir kelių kitų musulmonų valsty-



bių vyriausybių politikas, bet „teisinga islamo praktika“ yra būtent tai, ką Saudo Arabijos ir kitų musulmonų valstybių vyriausybės įsivaizdavo kuriančios remdamosi Korano 3:104 eilutės įsakymu – „Tegu tarp jūsų atsiranda grupė žmonių, kurie kviečia į gėrį ir reikalauja to, kas yra gerai, bei draudžia tai, kas yra blogai“. Vis dėlto aiškaus, detalizuoto ir visuotinai pripažinto apibrėžimo, kas yra „teisinga“ islamo praktika, nebuvimas, nepaisant daugybės nuorodų ir plataus rėmimosi pamatiniais islamo tekstais ir musulmonų mokslininkais, pastūmėjo vietines vyriausybes pačias apsibrėžti, ką laikyti „teisinga“ islamo socialine praktika ir kokiose socialinio gyvenimo srityse toliau ją įgyvendinti.

Saudo Arabijos vyriausybė įsivaizduoja reislamizaciją kaip universalų projektą: pirmiausia reislamizuoti visą musulmonų *umą* ir tada imtis islamizuoti nemusulmonų pasaulį. Savo kalboje Islamo konferencijos organizacijos susirinkime Teherane 1996 metų gruodį sosto įpėdinis princas Abdulahis kalbėjo:

Jei sugebėsime tinkamai tvarkyti savo reikalus ir griežtai laikysimės mūsų šlovingos šaryjos bei jos tolerancijos dvasios, galėsime su Dievo padėjimu nukreipti mūsų tautą naujo atgimimo, kuris pasklis po visą platų musulmonų pasaulį, keliu. Objektivus žvilgsnis į mūsų nacijos dabartinę padėtį, apsiaustą esamų aplinkybių bei krečiamą įvykių, atskleis mums islamo pabudimo, kuris atsilies visur, kur tik Dievo vardas yra minimas, apimtį ir gilumą. Tai religinio tikėjimo atgimimas, kurio tikslas – islamo vertybių ir tvirtų principų, kylančių iš Šventojo Korano mokymo ir išgrynintos Pranašo sunos mokymo, atgaivinimas.<sup>3</sup>

Saudo Arabijos valdžia mano, kad būtina atgaivinti islamo vertybes ir todėl prisiskyrė reislamizacijos legitimios rėmėjos ir intrabendruomeninės *davos* nešėjos musulmonų pasaulyje poziciją. Ji siekia vyrauti pagrindinėse panarabiškose bei panislamiškose organizacijose ir eksportuoti savo reislamizacijos / islamo versiją visomis įmanomomis priemonėmis. Jos programa skamba paprastai, tačiau yra aiški ir suprantama visiems musulmonams – šariatas, grindžiamas Koranu ir suna, turi būti musulmonų socialinio gyvenimo įstatymas. Atgaivindami šariatą, musulmonai susigrąžins reguliuojančią religijos ga-

lią viešojoje erdvėje, tai, kas šiuo metu tariamai egzistuoja pačioje Saudo Arabijoje. Tos musulmonų valstybės, kurios paklūsta šiai programai, yra remiamos Saudo Arabijos ir kitų Įlankos bendradarbiavimo tarybos narių valstybių mažomis paskolų palūkanomis, humanitarine, karine, technologine bei kita pagalba. Tarptautiniu lygiu reislamizacija tapo tam tikra prekės rūšis – musulmonų šalys gauna ekonominę paramą iš Persijos įlankos su sąlyga, kad įdiegs Saudo Arabijos reislamizacijos versiją savo visuomenėse<sup>4</sup>.

Šalies viduje valstybės reislamizacija pirmiausia vykdoma teisinėmis priemonėmis, tokiomis kaip baudžiamųjų kodeksų, kurie labai remiasi klasikine islamo jurisprudencija su jos *chudūd* (fiksiuotomis fizinėmis) bausmėmis, promulgacija. Iš priemonių, kurių vyriausybės ėmėsi reislamizacijai skatinti, išsiskiria cenzūra. Valstybinė cenzūra nėra naujas reiškinys daugelyje musulmonų valstybių. Saudo Arabija, kitos Persijos įlankos valstybės, Iranas ir dar kelios kitos yra gerai žinomos dėl įsivestų griežtų ribojimų, kuriais siekiama užkirsti kelią nepageidaujamoms prekėms ir informacijai patekti į šias šalis. Cenzūra yra implicitiška, o kartais ir eksplicitiška susijusi su maksima „reikalauti to, kas yra gerai, ir drausti tai, kas yra blogai“, beje, nuolat pasikartojančia *davos* žinyuose ir kituose musulmonų aktyvistų tekstuose. Šios Korano 3:104 eilutės pakviestų žmonių grupės koncepcija iš tiesų yra įdiegiama Saudo Arabijos ir Irano vyriausybių: jos patikėjo specialioms kvazipolicinėms (sakytum, draugovininkų) jėgoms sergėti morale. Saudo Arabijoje „valstybė remia „Reikalavimo to, kas yra gerai, bei draudimo to, kas yra blogai“ komitetus, kurių nariai (arabiškai žinomi kaip *mutavaūn*) primeta Saudo Arabijoje oficialiai sankcionuojamą griežtą islamo socialinių papročių interpretavimą“<sup>5</sup>. *Mutavaūn* (arabiškai مطاوعون) kontroliuoja gyvenamąsias vietas ir yra įgalioti įeiti į privačias erdves jei pastebi, kad viduje elgiamasi amoraliai. Jie gali areštuoti, skirti pinigine baudą ar kitaip nubausti. *Mutavaūn* uolumas vis dėlto, atrodo, peržengia vyriausybės numatytas reislamizacijos ribas. Nuo dešimtojo dešimtmečio pradžios arabų laikraščiai pradėjo rašyti apie griežtas Saudo Arabijos vyriausybės priemones *mutavaūn* atžvilgiu, taikomas dėl jų perdėto priekabiavimo

prie gyventojų<sup>6</sup>. *Mutavaūn* atvejis yra pavyzdys, atskleidžiantis įtampą tarp Korano prisakymų, skelbiamų 3:104 ir 16:125 eilutėse („Kviesk į savo Viešpaties kelią su išmintimi ir geru patarimu“). Moralės policija, kaip dažnai vadinami *mutavaūn*, turi galią, kuri pagal apibrėžimą yra prievartinė, taigi tokios „moralės policijos“ egzistavimas atitinka tik vieno prisakymo dvasią, o kitam prieštarauja.

Cenzūros poveikį ypač jaučia švietimas. Kadangi dauguma švietimo institucijų musulmonų valstybėse paprastai yra valstybinės, kontroliuoti jų mokymo planus ir fakultetus – lengvas uždavinys. Valdžia cenzūroja profesorių mokymo programas ir darbus, taigi jie neįtraukia jokios valdžios politikos, taip pat ir religijos, kritikos<sup>7</sup>. Persijos įlankos ir keliose kitose musulmonų valstybėse religinių dalykų yra mokoma visose švietimo pakopose. Taigi milžiniška jaunų Persijos įlankos arabų dauguma yra priversta studijuoti valstybės patvirtintus islamo principus ir „teisingą“ islamišką gyvenimo būdą (pradinis ir vidurinis mokslas visose Persijos įlankos šalyse yra nemokamas ir privalomas). Kitais žodžiais tariant, valdžia, cenzūruodama švietimą, reguliuoja intrabendruomeninės *davos* formą ir turinį Saudo Arabijos karalystėje ir tik šiek tiek mažiau – kitose Persijos įlankos valstybėse. Tai sukėlė nepriklausomai mąstančių Saudo Arabijos misionierių prieštaravimą. Kaip pastebi Teitelbaum,

Daugiausia jos (Saudo Arabijos valdžios – *mano pastaba*) konfrontacija su opozicijos dvasininkais yra dėl to, kas nutaria, kokia yra teisinga islamo forma, ir kas šalyje turi teisę skelbti islamą. 1999 metų birželio seminare apie *davą*, valdant karalystės įkūrėjui Abd al-Azyzui Al Saūdui, vidaus reikalų ministras princas Najyfas bin Abd al-Azyzas kreipėsi į susirinkusius dvasininkus. Jis pabrėžė vieningos dvasininkų pozicijos svarbą bei priminė jiems, kad „ši valstybė yra *davos* valstybė, o ne tokia, kuri įkurta tikrai žemiškiems dalykams“. Jis išreiškė viltį, kad dvasininkai elgsis kaip islamo saugotojai, ir kalbą baigė pastebėjimu, kad internetas, nors ir turi daugybę negatyvių dalykų, galėtų būti naudingas įrankis informuojant pasaulį apie islamą Saudo Arabijoje.<sup>8</sup>

Ministro interneto naudos *davos* tikslams pabrėžimas buvo ne tik paprasčiausias viltingas pasamprotavimas, kadangi

Islamo reikalų, labdarinių fondų, davos ir sielovados ministerija prisiskyrė svarbiausią internetinio domeno pavadinimą musulmoniškoje Saudo Arabijoje: islam.org.sa. Tarp daugybės straipsnių, randamų tinklalapyje, buvo „Darbinis planas kvalifikuotiems islamo propaguotojams“, pristatytas 6-ajai labdarinių fondų ir islamo reikalų ministrų konferencijai, vykusiai Džakartoje 1997 metų lapkritį. Ministerijos Islamo studijų ir tyrimų centras, į kurio tinklalapį galima patekti per šį, skelbia savo misiją kaip „tikrojo islamo tikėjimo skelbimą ir gynimą bei islamo požiūrio į įvairias šiuolaikines intelektualines problemas išaiškinimą“. Toliau jis iškelia sau tikslą „budriai stebėti tai, kas yra išspausdinama [...] apie islamą ir musulmonus“. Ministerija taip pat valdo Tarpžinybinio kvietimo ir sielovados biuro (*al-Maktab al-Ta'awuni lil-Da'wa wal-Irs-had*), kurio būstinė yra Džidoje, tinklalapį. Jo išreikštas tikslas – vykdyti misionierišką veiklą vardan islamo. Akivaizdus tokių tinklalapių tikslas yra reprezentuoti pasauliui Saudo Arabijos islamo versiją.<sup>9</sup>

Šie paskutiniai pastebėjimai ir tai, kas buvo išdėstyta anksčiau, aiškiai rodo, kad Saudo Arabija ėmėsi vadovauti *davos* reikalams (tiek intra-, tiek ekstrabendruomeninei jos formoms) tarp musulmoniškų vyriausybių. Visgi jos pozicija neišvengia religingų individų bei organizacijų kritikos ir pačioje karalystėje, ir už jos ribų. Didžiausios kritikos ji sulaukia (kaip, tiesą sakant, visos kitos vyriausybės, vykdančios panašią reislamizacijos politiką) dėl to, kad valdžios vykdoma reislamizacija ir jos intrabendruomeninė *dava* yra susijusios labiau su formaliu požiūriu ir dažnai jai nepavyksta pasiekti individualaus *Weltanschauung* gelmių žadinant piliečių islamiškumą; taigi ji vargiai patenkina jai keliamus tikslus. Be to, dabartinės musulmonų vyriausybės, neišskiriant net Saudo Arabijos, musulmonų aktyvistų yra dažnai kaltinamos kaip neislamiškos, o veikiau veidmainiškos, jei ne apskritai nemusulmoniškos – *kafir* (arabiškai كافر). Dėl šios priežasties į jų reislamizacijos pastangas žiūrima įtariai ir jos neremiamos nevyriausybinių musulmonų organizacijų, kurios yra linkusios vykdyti savo atskirus reislamizacijos / intrabendruomeninės *davos* projektus.

### *Nevyriausybinė politinė intrabendruomeninė dava*

Apskritai nė vienai musulmonų vyriausybei nepavyko įdiegti vieningos „teisingos“ islamo praktikos versijos savo šalių gyventojams. Visada buvo opozicinių grupių, netgi išimtinai religiniu pagrindu. Bėgant laikui (Saudo Arabijoje šis procesas buvo ilgesnis, taigi ir įvairiapusiškesnis), Kostinerio žodžiais, „islamo funkcijos išsivystė į dvi formas: valstybinę religiją, susidedančią iš valdžios kontroliuojamų ir praktikuojamų pažiūrų, ir „laukinį“ opozicijos islamą, kuris prieštarauja valstybės interesams ir priešinasi valstybės kontrolei“<sup>10</sup>. Žinoma, tokia binarė opozicija labai supaprastina dabartinę situaciją daugumoje musulmonų valstybių, tačiau apibendrintai ji žymi religinio supratimo išsišakojimo tendenciją. Nors vargu ar galima kalbėti apie „laukinį“ islamą, kai kurios opozicinės religinės grupės musulmonų pasaulyje ir už jo ribų iš tiesų propaguoja griežtesnę islamiškosios *Weltanschauung* versiją. Šių grupių požiūriu, vyriausybėms nepavyko išsaugoti savo gyventojų islamiškumo ir griežtai laikytis „teisingų ir išbaigtų“ islamo normų.

Al-Kutanas ir Muhalhalis, šiuolaikiniai radikalčiai nusiteikę intrabendruomeninės *davos* atstovai, pateikia premisą, kuria vadovaudamiesi veikia musulmonų opoziciniai judėjimai. Al-Kutanas ir Muhalhalis skirsto žmoniją į dvi dalis – Dievo partiją (*chizbulah*, arabiškai حزب الله) ir velnio partijas (*achzab aš-šaitan*, arabiškai أحزاب الشيطان)<sup>11</sup>. Šis binaris supriešinimas aptinkamas jau Korane: „Tie, kurie tiki, kovoja (*jukatilūna*, يقاتلون) Dievo pusėje, o tie, kurie netiki (*kafarū*, كفروا), – stabų (*at-taghūt*, الطاغوت) pusėje. Tai kovok prieš Šėtono sąjungininkus (*aulija*, أولياء), nes Šėtono suktybė yra silpna“ (4:79). Įsivaizduojamo supriešinimo radikalumas tarnauja keletui tikslų ir atskleidžia tam tikrus mąstymo būdus.

Visų pirma tariama, kad gali būti tik viena Tiesa; antra, tam tikra grupė, būtent Dievo partija, ją turi. Trečia, Tiesa turi kovoti su neteisybe ir taip būti skleidžiama. Nors ši binarė opozicija su iš to kylančiais teoriniais padariniais ir praktinėmis implikacijomis taip pat gali būti

pritaikyta ekstrabendruomeninei *davai*, ji suteikia pagrindą šiuolaikinei nevalstybinių veikėjų vykdomos politiškai įkrautos intrabendruomeninės *davos* kilimui. Taigi pamatinis intrabendruomeninės *davos* bruožas yra sąmoningas grupės musulmonų įsitikinimas savo įsivaizduojamu teismu *vis-à-vis* kiti musulmonai, o tai veda prie misijos – įsivaizduojamos Tiesos skleidimo visomis priemonėmis – realizavimo. Politizuota intrabendruomeninė *dava* implikuoja konkurenciją ir konfliktą. Paprastai šis konfliktas yra vertikalus – tarp tų, kurie turi galią, visų pirma politinę, bet taip pat ir religinę, ir tų, kurie yra arba jaučiasi jos neturį ar netekę. Kad ir kaip būtų, pastarieji gali mėgautis tam tikru neformalios galios laipsniu. Galios troškimas (išlaikyti ar įgauti ją) daugeliu atveju gali būti laikomas varomąja intrabendruomeninės *davos* jėga. Šiuo atžvilgiu šiuolaikinė intrabendruomeninė *dava* ne itin skiriasi nuo ankstesnių šio tipo *davos* apraiškų.

Kita vertus, šiuolaikinė intrabendruomeninė *dava* ir skiriasi nuo ankstesnių laikų. Visų pirma intrabendruomeninės *davos* veikla tiek išplito, kad tuo pačiu metu yra gausybė įvairios vyriausybės vadovaujamos, opozicinės, nacionalinės, regioninės ir tarptautinės veiklos, kuri visa vienaip ar kitaip apima *davos* principus, bruožus ir metodus. Antra, intrabendruomeninė *dava* peržengė islamo pasaulio (*dar al-islam*) sienas ir tarpsta nemusulmonų pasaulyje taip pat, jei ne labiau, nei musulmonų pasaulyje. Trečia, technologinis progresas, ekonominės ir kitos globalizuojančios tendencijos, šiandien turinčios įtakos pasauliui, taip pat sukelia permainas, jei ne pirminių tikslų, tai bent jau taikomų metodų atžvilgiu. Galiausiai, nors taip teigti subjektyvu, gana daug šiuolaikinių musulmonų misionierių galima įtarti esant susirūpinusiems labiau dėl neatidėliotinių žemiškų (politinių) tikslų, nei dėl dangiškų (religinių). Visi šie bruožai kinta. Tai priklauso nuo to, kas yra veikėjas – vyriausybinės ar nevyriausybinės (paprastai opozicinės) grupės.

Kai kurios musulmonų opozicinės grupės puolė į politiką ir netgi prievartą taip, kad faktiškai nėra net požymių to, ką būtų galima apibūdinti kaip intrabendruomeninę *davą*. Nors šios grupės naudoja *davos* koncepciją ir dažnai nurodo ją kaip pamatinę savo veiksmų idėją,

jos yra tolimiausiame *dava* vadinamos veiklos spektro gale: jų ideologijos ir iš jų išplaukiantys veiksmai diametraliai priešingi tų musulmonų, kurie siekia taikios ekstrabendruomeninės *davos*. Bendras tokių grupių bruožas – agresyvi ir reakcinga poleminė prigimtis. Tai grupės, kurios įkūnija jau minėtą binarę opoziciją: jų pasaulyje yra tik dvi spalvos – juoda ir balta. Jos priskiria sau viską, ką vadina „balta“, o kitus ir kituose mato tik „juoda“. Atitinkamai Tiesa yra su „balta“, tai yra su ta grupe, o kiti yra neišmanėliai, jei ne apskritai priešiški (įsivaizduojamai Tiesai). Tokios grupės paprastai vartoja *takfyro* (arabiškai تكفير) koncepciją, kuri, kaip aiškina Abdalchakymas Muradas, reiškia „kitų musulmonų paskelbimą esant už ribų, taigi vertus mirties“<sup>12</sup>. Muradas klausia, kodėl tokia *takfyro* vartojimo tendencija šiuo metu plinta, ir iš karto pats atsako:

Religiniai judėjimai yra ne tik doktrinų ir šventųjų raštų, bet ir žmonių bendruomenių vilčių ir baimių išraiška. Pasitikėjimo laikais teologijos yra linkusios būti plačios ir taikios. Bet kai tikinčiųjų bendruomenė jaučia grėsmę, išskirtinumas yra dažnas padarinys. Ir niekada anksčiau *uma* neįjutė tokios grėsmės, kaip šiaudien. [...] Net Didžiojoje Britanijoje *takfyro* fenomenas nuolat auga. Mūsų miestų getuose yra frakcijų, kurios tiki, kad tik jos vienos pateks į Dangų. 99 proc. žmonių, save vadinančių musulmonais, dėl šio bjauraus Dievo moralinio darnumo įžeidimo yra apskritai ne musulmonai.<sup>13</sup>

Murado pastebėjimas turi būti gerai suvoktas, nes pagauna esminį stimulą, slypintį už šiuolaikinės politizuotos intrabendruomeninės *davos*: besąlyginis įsitikinimas savo „teisumu“ ir visų kitų „klydimu“, kuris yra įkūnytas *takfyro* koncepcijoje. *Takfyras* dažnai dera su *džahilyjos* koncepcija, kuri daugeliui radikalių musulmonų grupių yra pagrindas praktiškai visiems iš to plaukiantiems veiksams, kurie linkę būti prievartiniai. Smurtiškoji Egipto „Takfyr va al-hidžra“ yra tik vienas iš pavyzdžių.

Kadangi politizuota intrabendruomeninė *dava* gali kilti iš dviejų socialinių veikėjų kategorijų – valdžios / vyriausybės ir nevalstybinių agentų (individualūs misionieriai ir musulmonų organizacijos), paprastai, nors nebūtinai, opoziciskų vyriausybei, – intrabendruomeni-

nės *davos* santykis su politika gali būti nagrinėjamas ne tik valstybės remiamos ir vykdomos veiklos, t. y. oficialios reislamizacijos, lygiu, bet ir iš nevyriausybinų musulmonų organizacijų, užsiėmusių *dava*, perspektyvos. Nevyriausybinu lygmeniu opozicinės religinės grupės sudaro intrabendruomeninės *davos* analizės ašį. Šios grupės, dažnai valdžios uždraustos, yra iškalbingesnės savo retorika bei veiksmais ir aistringai naudoja *davos* koncepciją. Jos pasiskelbia esančios reislamizacijos nešėjos tvirtindamos, kad vienintelis jų tikslas – būti musulmonų islamiškumo atgaivintojomis. Taigi trys sampratos – *dava*, islamiškumas ir reislamizacija – susipina.

Vyriausybės vykdoma reislamizacija akivaizdžiausia Arabijos pusiasalyje, o nevyriausybinių intrabendruomeninių *dava* ir reislamizacijos pastangos neapsiriboja vienu ar keletu regionų – jos paplito visame musulmonų, taip pat nemusulmonų pasaulyje, kur yra musulmonų mažumų. Maža to, daugelis šių pastangų buvo dosniai remiamos (tiesiogiai ir per tarpininkus) fondų, kurių šaknys yra Arabijos pusiasalyje.

### ***Chasanas al-Bana ir Musulmonų brolija – politizuotos nevyriausybinių intrabendruomeninės davos pavyzdys***

Nors kai kurios pagrindinės musulmonų organizacijos, įsitraukusios į *davą*, nukreiptą prieš musulmonus, buvo suburtos Indijos subkontinente, ne mažiau svarbios buvo įkurtos arabiškuose Vidurio Rytuose. Įtakingiausia iš jų yra 1928 metais Chasano al-Banos (mirusio 1949 metais) Egipte įkurta Musulmonų brolija (*Jama'at al-Ikhwān al-Muslimīn*), kurios tikėjimo pareiškimas skamba taip: „Islam yra religija ir valstybė, knyga ir kalavijas, ir gyvenimo būdas.“<sup>14</sup> Chasanas al-Bana ir jo Brolija savo veiksmais Egipte ir kitur gali būti laikomi šiuolaikinės intrabendruomeninės *davos* veiklos susimaišymo su politika atskaitos tašku. Vis dėlto šios rūšies *dava* neapsiriboja Brolija ir panašiais į juos – ji skverbiasi daug toliau, net už musulmonų pasaulio ribų. Tvirtinama, kad „Brolija turi filialų per septyniasdešimtyje šalių visa-



me pasaulyje. Judėjimas yra pakankamai lankstus, kad sugebėtų dirbti Brolijos vardu, kitais vardais ar atsižvelgdamas į kiekvienos šalies sąlygas<sup>15</sup>. Organizacijos įkūrėjas buvo produktyvus autorius ir pamokslininkas. Dauguma jo tekstų susideda iš aistringų laiškų, adresuotų jo sekėjams, kuriuose jis karštai propaguoja savo reikalą, ar kaip jis pats tai vadina, misiją – *davą*. Al-Bana buvo charizmatinis lyderis, kuris užsitarnavo ne tik formalią savo sekėjų pagarbą, bet ir nuoširdų žavėjimąsi juo. Savo sekėjams jis buvo tikras imamas, aukščiausias lyderis ir vedlys, o po to, kai jį nužudė Egipto saugumo pajėgos, jis įgijo dar ir *šahydo* (kankinio, arabiškai شهيد), t. y. to, kuris miršta vardan Dievo, atlikdamas džihadą, titulą.

Kaip yra akivaizdu iš jo laiškų bei kitų rašinių, al-Bana išvelgė *davos* naudą pirmiausia ir labiausiai „atverčiant“ musulmonus į „tikrąjį“ islamą<sup>16</sup>. Mendel tvirtina, kad „al-Banos *davos* koncepcija iš tiesų buvo pirmas aiškiai suformuluotas atsakymas į politinį ir ideologinį liberalizmą ir visa apimantį vesternizacijos procesą, Egipte pasiekusį kulminaciją trečiajame dešimtmetyje“<sup>17</sup>. Tačiau iš tiesų savo rašiniuose al-Bana praplėtė ir detaliau paaiškino ankstenės kartos musulmonų reformatorių idėjas – Džamalio ad-Dyno al-Afghanio, Muchamedo Abduhio, Rašido Ridos. Pavyzdžiui, Rida XX amžiaus pradžioje įkūrė *davos* organizaciją, kai kurių manymu, buvusią pirmąją tokio tipo organizaciją ne tik Egipte, bet ir visame musulmonų pasaulyje<sup>18</sup>. Maža to, Rida kvietė institucionalizuoti *davą* taip, kad profesionalūs misionieriai būtų paskirti į oficialius postus valstybės aparate, kad konsultuotų politikos formuotojus<sup>19</sup>. Abduhis, al-Afghanis ir Rida buvo susirūpinę musulmonų bendrijos (*umos*) padėtimi *vis-à-vis* islamo principai ir idealai. Jie matė žūtbūtinę musulmonų islamiškumo atgaivinimo svarbą; tad šių musulmonų aktyvistų tikslas „buvo ne tiek įgyti naujų tikėjimo sekėjų iš ne musulmonų bendruomenių [...], kiek atgaivinti ir reformuoti bendruomenes, kurias apleido ‘tikrąjį islamą’“.

Al-Bana gali būti užtikrintai laikomas radikalių musulmonų aktyvistų, atsigrižusių į *umą*, ideologiniu tėvu. Jo mintys jų buvo plačiai cituojamos ir jo idėjomis jie grindė savo minčių plėtojimą apie šiuo-

laikinę intrabendruomeninę *davą*. Pavyzdžiui, viename ilgokame savo traktate al-Banos sekėjas Mustafa Mašhūras užsiima *davos* vertybių ir metodų diegimu jaunosios Brolijos kartos širdyse. Jo *davos* objektas yra išimtinai musulmonai. Mašhūras atkakliai tvirtina, kad „musulmonų bendruomenė, kurioje mes gyvename ir kurioje kviečiame į Dievą, kviečiame suprasti islamą, elgtis pagal jo principus ir kovoti vardan jo, yra mūsų *davos* erdvė“<sup>20</sup>. Politika užsiėmę musulmonų propagandistai, susiję su Brolija ar kitaip veikiami jos ideologijos, peržengia *davos* reikalingumo argumentus – jie veikiau paverčia ją politikos dalyku. Kaip tikina Mašhūras, Musulmonų brolijos organizacijai *dava* savo prigimtimi yra politinė, nes *davos* tikslas yra įkurti „pasaulinę islamo valstybę, todėl kad mūsų *dava* yra universaliai adresuota visiems žmonėms“<sup>21</sup>. *Davos* politizavimas yra gerai parodomas vieno iš ryškiausių šiandienų musulmonų aktyvistų Jūsufo al-Karadavio:

Kolektyvinis darbas *davos* srityje yra įpareigojanti prievolė, nes tai, be ko nėra viena *vadžib* (pareiga) negali būti atlikta, yra pati *vadžib*. Faktas, kad nemusulmonų ideologinės jėgos veikia išvien grupuočių, partijų ir asociacijų pavidalu, įpareigoja musulmonus atremti šias jėgas panašia technika. Priešingu atveju mes tapsime atsilikę, visiškai bejėgiai ką nors daryti, kai kiti tuo metu progresuoja. Dėl šios priežasties didžiausios nuodėmės, kurias padarė kai kurios musulmoniškų šalių vyriausybės, yra laisvės kviesti žmones į islamą kaip *dyn* (religiją) ir vertybių sistemą bei gyvenimo būdą cenzūravimas, *dua* (misionierių), taip pat tų, kurie siekia pritaikyti šariatą, įkurti islamo valstybę, *umos* vienybės, išlaisvinti musulmonų žemes ir paramos islamo reikalams, įbauginimas. Šis *davos* ir *dua* spaudimas ir visų islamiškos veiklos formų, ypač kolektyvinės, suvaržymas yra viena iš pagrindinių priežasčių, kurios gimdo ekstremizmą. Taip yra ypač todėl, kad pasaulietinių filosofijų ir ideologijų sekėjams leidžiama burtis į grupes ir skleisti savo idėjas visiškai laisvai ir su parama, be jokio įsikišimo ar suvaržymo. Nelogiška suteikti visišką laisvę – musulmonų žemėje – sekuliarizmo, marksizmo, liberalizmo ir t. t. skelbėjams, kurti partijas, organizacijas, laikraščius ir žurnalus, o cenzūruoti tik islamą ir jo *dua*, kurie kalba daugumos vardu.

*Dava* į islamą, kaip pozityvų ir visapusišką *dyn* ir gyvenimo būdą, susiduria su cenzūra ir slopinimu daugelyje musulmonų valstybių.

Vienintelė leidžiama islamo forma yra ta, kuri palaikoma dervių ir profesionalių prekyautojų religija; atsilikimo ir dekadanso laikų „islamą“; islamas, kuris tik švenčia šventes, remia despotiškus valdovus ir meldžiasi už jų „ilgą gyvenimą“.<sup>22</sup>

Šiose dviejose ištraukose al-Karadavis daug pasako apie tai, kuo *dava* tapo politiškai aktyviems musulmonams. Visų pirma kaip faktas suformuluojama tai, kad dabartinė musulmonų valdžia toleruoja ir netgi remia tas musulmonų vertybes ir praktiką, kurios yra priešiškos šariatui. *Dua* (misionieriai) yra tam, kad ištaisytų šiuos dalykus organizuota ir visapusiška veikla. Antra, pagrindinis *dua* tikslas yra islamo valstybės įkūrimas, o tai savaime yra politinis tikslas, apimantis politinę veiklą. Trečia, jis tvirtina, kad *dua* yra persekiojami musulmoniškų valstybių valdžios organų, leisdamas suprasti, kad pati politinė valdžia stumia *dua* į pagrindį ir net politinę opoziciją. Nors al-Karadavis nemeta atviro iššūkio esamo valdančiojo elito musulmonų valstybėse legitimumui, iš jo susierzinimo dėl esamos padėties galima pajusti, kad jis turi omenyje legitimumo problemą. Visos šios aplinkybės paverčia *dua* veiklą ypač sudėtinga, bet dar reikalingesne. Savo pozicija al-Karadavis atstovauja tiems musulmonų aktyvistams, kurie suvokia intrabendruomeninę *davą* ir politinį aktyvumą kaip du susijusius įrankius siekiant esminių tikslų, kurie koncentruojasi į eventualų valdžios paėmimą vienokiu ar kitokiu būdu.

Kiti musulmonų aktyvistai, net tie, kurie nėra susiję su Musulmonų brolija, taip pat tvirtina, kad *dava* turi būti ir yra politiškai motyvuota. Sidikiui „pagrindinė *davos* priemonė yra islamo valstybė“ ir „*dava* be islamo valstybės yra kaip kvietimas be adresu... Būtent islamo valstybė prisiima pagrindinę atsakomybę už *davą*“<sup>23</sup>. At-Tahanas savo ruožtu nedviprasmiškai teigia, kad „pagrindinis islamo organizacijų tikslas yra sukurti musulmonų valdžią, įdiegti islamo šariatą, ir bet koks nukrypimas nuo šio tikslo yra nukrypimas nuo paties islamo“<sup>24</sup>. Šyitas Fadlulahis taip pat sieja *davą* su valstybe, nes, jo manymu, „islamą atėjo skleisti *davą* ir sukurti valstybę“. Maža to, „valstybės prigimtis islame nėra atitolusi nuo *davos* dvasios ir jos srovių, ji veikia harmoninga su ja (*dava* – *mano pastaba*)“<sup>25</sup>. Idėja, kad isla-

mo plitimas tam tikroje musulmonų teritorijoje yra baigtas tik tuomet, kai teritorija tampa islamo valstybe (ar jos dalimi), susieja misionierišką (plačiausia šio žodžio prasme) veiklą su politinio kūno, besiremiančio religija, įkūrimu. *Dava* šiuo atveju palengvina politinę kaitą, perėjimą nuo *džahili* (neišmanėliškos, tamsuoliškos) socialinės-politinės sistemos į islamiškąją. Vadovaujantis šia logika, *dava* musulmonų atžvilgiu taip pat yra politinė veikla ar bent jau tarnauja politiniams tikslams. Kadangi islame religija ir valstybė idealiai gali būti traktuojamos kaip to paties socialinio kūno dalys, *dava* kaip religinė veikla gali lengvai būti prilyginta politinei misijai. Padarius prielaidą, kad islamas yra ekspansyvi ir globali religija, tampa lengviau įvertinti *davos* politinę potekstę. Kai kurie *davos* aktyvistai kalba apie *davą* išimtinai politinių ideologijų ir darbotvarkių kontekste ir supriešina ją su tokiomis ideologijomis kaip marksizmas, socializmas, nacionalizmas ir t. t. (žr. Al-Karadavio citatą pirmiau). Tad *dava* yra suprantama kaip politiškai mobilizuojanti jėga, kuri buvo smarkiai pažeista nacionalistų ir kitų sekuliarių neislamiškų ideologijų, kurios užuot vienijusios musulmonus vienam tikslui, išskirstė juos į kovojančias frakcijas<sup>26</sup>.

Vienas iš svarbiausių „Musulmonų brolijos“ ir į juos panašių organizacijų intrabendruomeninės *davos* elementų buvo suformuluotas remiantis *džahilyjos* sąvoka. Šis žodis aptinkamas keliose Korano eilutėse (3:154, 5:50, 33:33, 48:26) ir žymi dvasinę ir socialinę ikiislamių laikų arabų padėtį: pagonys arabai laikomi nepažinoję tikrojo Dievo, kuris pats yra Šviesa, ir gyvenę visiškoje tamsoje, nežinodami kelių į Dievą ir išsigelbėjimą. Žvelgiant iš islamo perspektyvos, *džahilyjoje* gyvenę arabai, t. y. pagonys, buvo pasmerkti. Muchamedo misija buvo išvaduoti juos iš *džahilyjos* ir atvesti į islamo – tikėjimo ir paklusimo Dievui – būseną. Kai tik žmogus tapdavo musulmonu, jis ar ji iš karto nustodavo būti *džahili* – neišmanėlis, tamsuolis. Po Muchamedo laikų, ypač po „*ridos* karų“<sup>27</sup>, buvo laikoma, kad *džahili* / pagonių arabų nebeliko ir termino vartojimas pakito – juo vadinti pradėta ne arabus pagonis už Arabijos pusiasalio ribų.

Kaip jau buvo minėta, al-Bana, priešingai klasikinei sampratai, laikė Egipto musulmonus, o plačiau – visą musulmonų bendruomenę

esant *džahilyjos* būsenos. Jis gražino *džahilyjos* terminui platesnį vartojimo spektrą ir jį politizavo – jis kalbėjo apie kažką panašaus į *neo-džahilyją* tarp musulmonų. Nuo tada al-Banos sekėjai naudoja šią atnaujintą *džahilyjos* sampratą. Al-Banos palikimo paveldėtojas Sajydas Kutbas (mirė 1966 metais) jam priskirtuose žodžiuose kalba apie savo laikų *džahilyją* (šeštasis–septintasis dešimtmetis) ne metaforiškai ir suvokia ją labiau kaip faktinę realybę:

Islamo funkcija nėra eiti į kompromisą su *džahilyjos* koncepcijomis, dabar paplitusiomis pasaulyje, ar koegzistuoti toje pačioje teritorijoje su *džahili* sistema. Taip nebuvo, kai jis (islamas – *mano pastaba*) pirmą kartą pasirodė pasaulyje, taip nebus nei šiandien, nei ateityje. *Džahilyja*, kad ir kokiam laikotarpiui priklausytų, yra *džahilyja*; tai yra nukrypimas nuo vienintelio Dievo garbinimo ir gyvenimo būdo, kurį Jis nurodė.

Islamas negali sutikti su jokia maišymusi su *džahilyja*. Arba išliks islamas, arba *džahilyja*. Neįmanoma jokia pusinė situacija.

Svarbiausia islamo pareiga yra nušalinti *džahilyją* nuo vadovavimo žmogui siekiant pakelti žmones į tą aukštesnę poziciją, kurią Dievas jiems išrinko.<sup>28</sup>

Kadangi Kutbas savo Korano komentare labiausiai susirūpinęs intrabendruomeniniais reikalais (tiesą sakant, jis domisi tik savo laikais, ne Muchamedo), jam grupė, apie kurią kalbama Korano 3:104 eilutėje, yra ne mažiau nei politinis judėjimas ar partija, kuri iškelia sau tikslą apvalyti musulmonų *umą* nuo neišmanėliško ir tamsuoliškumo, t. y. *džahilyjos*, kuri, jo manymu, apėmė musulmonus<sup>29</sup>. *Džahilyja* Kutbui yra būklė ir ji nėra apribota tam tikro istorinio laikotarpio ar vietos – ikiislaminės Arabijos: „XX amžiaus *džahilyja* nesiskiria savo pamatiniais elementais.“<sup>30</sup> Pasak Kutbo, musulmonai vėl grįžo prie *džahilyjos* gyvenimo būdo, ir todėl reikalinga gelbėjimo komanda, formalizuotos organizacijos forma, kad kviestų musulmonus atgal pas Dievą. Ši organizacija bus atsakinga už atnaujintą *davą*, taip pat už „reikalavimą to, kas yra gerai, bei draudimą to, kas yra blogai“.

Fatchiui Jakanui, kitam Musulmonų brolijos nariui, nekenčiama *džahilyja* apima mąstymą, valdymą ir moralę<sup>31</sup>. Kitiems dviem, al-Kutanui ir Muhahaliui, šiandienė *džahilyja* „yra skirta vieninteliam

tikslui – įsitvirtinimui ir islamo sunaikinimui“<sup>32</sup>. Pasak jų, *džahilyja* plinta, kai „korumpuotos partijos (čia suprantamos kaip tiek politinės, tiek religinės musulmonų socialinio kūno frakcijos – *mano pastaba*) skaldo ir klaidingai vadovauja žmonėms, o *džahilyja* plečiasi. Būtina, kad sugrižtų šviesa“<sup>33</sup>. Pirminė *džahilyja* buvo laikotarpis iki islamo ir pastarojo buvo nušluota, o naujoji *džahilyja* – kažkas, kas stumia patį islamą į didelę bėdą, ir todėl jai turi būti priešinamasi bet kokia kaina. Vis dėlto naujajai *džahilyjai* nugalėti būtinos naujos priemonės ir metodai. Šios naujos priemonės suvokiamos kaip labiau organizuotos bei koordinuotos veiklos forma intrabendruomeninei *davai* platinti. *Dava* turi būti formalizuota ir institucionalizuota.

Al-Banos sekėjų *davos* suvokimas transformavosi į politinę programą, kurios svarbiausias tikslas – *davai* padedant įkurti islamo valstybę. Nors šiandieniai islamo valstybės šalininkai to atvirai netvirtina, į savo tekstus implikuoja egzistuojantį skirtumą tarp „musulmonų“ ir „islamo“. Idealiai jiems šios dvi kategorijos turėtų reikšti tą patį. Vis dėlto tikrovėje, kokią šie aktyvistai mato, musulmonai nukrypo nuo to, kas laikoma tikru islamo keliu, ir nusekė klaidingais keliais, kurie galiausiai privedė juos prie dabartinės *džahilyjos* būsenos. Jakanas retoriškai klausia, „ar kvietimas į islamą yra dalinio pataisymo reikalas, ar sugriovimo ir sukūrimo judėjimas: visų *džahilyjos* formų sugriovimas ir islamo visuomenės, turinčios visus būdingus bruožus, sukūrimas?“<sup>34</sup> Jam ir jo draugams atsakymas akivaizdus: kad išgelbėtų ligotą *umą*, šiandienos misionieriai turi užsiimti tuo, kas apibūdinama kaip „islamiškas darbas“. Šis „islamiškas darbas“ apima *inter alia* intrabendruomeninę *davą* ir yra skirtas islamo valstybei įkurti<sup>35</sup>. Mažą to, kaip tvirtina Jakanas, „islamiškas darbas“ yra *fard ajn* (arabiškai فرض عين) – privalomas kiekvienam musulmonui. Toliau jis įrodinėja, kad islamas „yra kvietimas sukilti prieš visų *džahili* gyvenimo būdų ir formų institucijas: *džahilyjos* papročius, mąstymą, režimus ir įstatymus“<sup>36</sup>, taigi iš esmės paverčiant *davą* politine darbotvarke. Misionierių veikla sunki ir pavojinga, todėl tie, kurie užsiima *dava*, turi būti pasiruošę jiems gresiantiems išbandymams. Kaip tvirtina Jakanas, „išties yra teisinga *davai* sumokėti kainą – ir sumokėti dosniai krauju

ir kankinystėmis<sup>37</sup>. Žvelgiant iš šios perspektyvos, misionierius ir mudžahedinas (kovojuantis džihada) tampa neatskiriami. Jakanas pabrėžia reikalavimą, kad tikra musulmoniška asmenybė gali tarpti ir augti tik grynai islamiškoje aplinkoje. Todėl jis tvirtina, kad „islamo asmenybės ugdymas negali būti sėkmingas iki trokštamo lygio tol, kol nėra vykdomas islamiškoje aplinkoje, kurioje nebūtų galimybės veikti *džahilyjos* įtaką“<sup>38</sup>.

Al-Kutanas ir Muhalhalis savo ruožtu pasisako už itin institucionalizuotą intrabendruomeninę *davą*. Jų nuomone, musulmonai turėtų stengtis sukurti vieningą musulmonų organizaciją, kuri užsiimtų tikėjimo atgaivinimu<sup>39</sup>. Toliau jie detalizuoja tokios organizacijos kūrimo stadijas ir išskiria tokias fazes: slaptoji (*siryja*, arabiškai سرية), atviroji (*alanyja*, arabiškai علنية), atskyrimo (*mukata*, arabiškai مقاطعة), emigracijos (*hidžra*) ir kovojimo (*džihad*)<sup>40</sup>. Tokios organizacijos kūrimo procesas primena slaptos parakarinės organizacijos kūrimą. Tiesą sakant, bent keletas kitų autorių, priskiriamų Musulmonų brolijai, iš tiesų kvietė sukurti tokią organizaciją, kuri po pradinių augimo ir stiprėjimo stadijų imtųsi politinio valdžios perėmimo. Ji turėtų veikti pagal numatytas gaires: „1. padaryti žmogų islamišką; 2. sukurti islamo valstybę visoje šalyje; 3. suvienyti visą islamo *umą*; 4. atkurti kalifo instituciją; 5. sukurti visuotinę islamo valstybę“<sup>41</sup>.

Mustafa Mašhūras savo „individualios *davos*“ vadove pateikia detalesnę periodizaciją, apimančią septynias *davos* pakopas. Jis pradeda nuo asmeninio santykio su individu, kuris laikomas galimu rekrutu, sukūrimo, o toliau kalba apie pastangas atgaivinti „apsilpusį jo *imaną* (tikėjimą – *mano pastaba*)“ per netiesioginį propagavimą (paskaitos, seminarai), turint tikslą „paaiškinti visą *ibados* (tarnystės – *mano pastaba*) prasmę“. Tai daroma stengiantis įtikinti adresatą, kad „mūsų *dynas* (islamo religija – *mano pastaba*) nėra skirtas tik individo paklusimui Dievui... Mūsų islamas yra kolektyvinis gyvenimo būdas, kuris reglamentuoja visus jo aspektus, nuo jurisprudencijos iki politikos ir džihado... Mes įpareigoti vykdyti Dievo įsakymus ir sukurti visuomenę, pagrįstą politiniais, ekonominiais, socialiniais ir teisiniais islamo principais. Mes privalome suprasti, kad mūsų pareiga šiam

*dynui* yra įtvirtinti jį žemėje ir perteikti visai žmonijai“. Kai adresatas yra įsitikinęs šių pagrindinių tikslų svarba, informuojamas, „kad dabartinė musulmonų *umos* padėtis verčia mus uoliai dirbti, kad atkurtume islamišką kalifatą po to, kai Dievo priešai surengė sąmokslą jį panaikinti. Taip pat mes privalome paaiškinti, kad kalifato įkūrimas yra ne tik vadovų ar musulmonų mokslininkų, bet šiais laikais ir kiekvieno musulmono bei musulmonės pareiga. Maža to, visi musulmonai nusideda, jei nedirba tam, kad būtų įkurta islamo valstybė. Mokymas tęsiamas toliau, kai rekrutui paaiškinama, kad „kalifato ar islamo valstybės įkūrimo pareiga negali būti atlikta vieno individo. Veikiau ji turi būti atliekama *džama* (organizuotos, kolektyviai veikiančios musulmonų grupės – *mano pastaba*), kuri koordinuoja individų pastangas atlikti milžinišką pareigą“. Galiausiai siekiama adresatą įtraukti į realiai egzistuojančios musulmonų organizacijos veiklą<sup>42</sup>.

Intrabendruomeninė *dava* ir jos kūrimo logika Mašhūro „vadove“ yra pateikta detaliausiai. Visų pirma tvirtinama, kad religija, kaip vertybė, yra neatskirama nuo politikos. Faktiškai viena neišvengiamai seka kita – kai tik musulmonas vėl patvirtina savo islamiškumą (individualų religingumą), jis turi leistis į visuomenės reislamizaciją (socialinio religingumo kėlimą). Taigi misionierių vaidmuo yra dvjopas – pirma pabrėžti tikėjimo pranašumus, o paskui jo socialinius-politinius padarinius ir įsipareigojimus. Individo įžengimo į „aukštesnius“ islamiškumo lygius algoritmas yra labai paprastas ir eina nuo asmens dvasinių pastangų (galima sakyti, „didžiojo džihado“, *al-džihad al-akbar*) iki fizinių pastangų, dalyvavimo organizuotoje veikloje (kurios vienas pagrindinių prioritetų – „mažasis džihadas“, *al-džihad al-asghar*).

Tik socialiai ir politiškai nusistatęs žmogus gali būti laikomas tikru musulmonu, nes be veiksmo (čia suprantamo kaip žingsnių islamiškos valstybės sukūrimo link) nėra islamo. Vien tikėti neužtenka. Mašhūras neabejotinai yra religinių musulmonų judėjimų puolančiųjų aktyvistų sparno atstovas, kuriam taikstymasis su neislamiška valdžia yra islamo išdavimas. Vadinasi, musulmonų tikslai šiame pasaulyje



yra islamiško būvio įtvirtinimas ir jo sergėjimas. Ir tai galima pasiekti tik organizuoto veikimo būdu. Apskritai Mašhūras siekia įtikinti savo skaitytoją, kad jis suvoktų, jog organizuota intrabendruomeninė *dava* yra tinkamiausia *dava* mūsų laikams.

Mašhūras liaupsina musulmonų brolijos pranašumus, nuoširdžiai tikėdamasis, kad tai patrauks musulmonus (ypač jaunimą) į šios rūšies intrabendruomeninę *davą*, tikslo, kuris yra ne mažesnis nei tarptautinės (pasaulinės) islamo valstybės įkūrimas, link. Mašhūras idealizuoja Broliją, nors iš tikrųjų organizacija yra toli nuo idealo. Ji patyrė kelis susiskaldymus, ilgą laiką jai trūko gabaus lyderio, o tai trukdė organizacijai išsamiai ir darniai veikti.

Vis dėlto Brolijos veikla buvo pastebėta ir įvertinta net atsivertėlių į islamą. Vienas iš jų, Abdalchakymas Muradas, apžvelgęs, jo nuomone, negatyvias šiuolaikinės intrabendruomeninės *davos* tendencijas, tvirtina, kad „tam tikra prasme alternatyvi *davos* strategija jau egzistuoja. Daugelyje šių šalių, ypač Egipte, vyraujanti musulmonų brolija operuoja didelio masto socialinio aprūpinimo sistema, kuri tarnauja, kad žmonėms primintų apie pranašesnę etinį pamatinių islamo vertybių statusą. Šis modelis nusipelno būti išplėstas“<sup>43</sup>. Būtent al-Banos tekstai, labiau nei faktiniai Brolijos veiksmai, sulaukė musulmonų pritarimo visame pasaulyje. Al-Bana laikomas ir vertinamas ne tik jo sekėjų, bet ir musulmonų, be jokių polinkių į radikalumą, tačiau kupinų nuoširdaus noro prisidėti prie musulmonų *umos* islamiškumo atgaivinimo.

Musulmonų brolija iki šiol yra atviriausia politizuoto tipo intrabendruomeninės *davos* šalininkė žodžiais ir darbais, ir ne tik arabų ar musulmonų pasaulyje, bet ir Europoje bei Šiaurės Amerikoje. Kita musulmonų organizacija – „Džamat islami“ (*Jama'at-i-Islami*)<sup>44</sup> buvo daug mažiau pastebima intrabendruomeninės *davos* veikloje – be jos įkūrėjo Abū al-Alos Maudūdžio tekstų, mažai literatūros, parašytos „Džamat islami“ narių, išplito už Indijos subkontinento ribų. Kaip ir jai gimininga Egipte veikianti organizacija, musulmonų brolija, ši taip pat itin orientuota į musulmonų atvedimą į „tikrąjį Dievo kelią“ t. y. intrabendruomeninės *davos*, vykdymą. Nors pati

„Džamat“ gali dažnai ir nevertoti *davos* termino, jos veikla tikrai gali būti taip apibūdinama. Organizacijos įkūrėjas ir ilgametis vadovas Abū al-Ala Maudūdis savo tekstuose įvairiais aspektais aptaria musulmonų *umos* padėtį; vis dėlto visuose savo rašiniuose jis išreiškia susirūpinimą musulmonų islamiškumo lygiu ir mano, kad būtina neatsidėliojant atgaivinti *umq*, kaip religinės musulmonų bendruomenės galią. Ko siekė Maudūdis, buvo ne mažiau nei totali šių laikų musulmonų reislamizacija. Jo projektas iš esmės buvo labai panašus į tą, kurį propagavo al-Bana, Kutbas ir kiti Brolijos ideologai. Tiesą sakant, Kutbas ir vėlesni Brolijos ideologai patys daug rėmėsi Maudūžio tekstų mintimis, dažnai jį cituodavo.

### *Išvados*

Kaip buvo parodyta, intrabendruomeninė *dava* yra musulmonų visuomenių evoliucijos ir ypač valdančiojo elito ir opozicinių grupių ideologijų dalis. Taigi ji glaudžiai susijusi su politika. Iš tiesų *dava* ir politika, atrodo, yra susipynusios nuo tų laikų, kai VIII amžiaus viduryje abasidai maištavo prieš umajadus. Naujaisiais laikais *dava* vėl buvo atgaivinta vahabių Arabijos pusiasalyje XVIII amžiuje, ir nuo to laiko jais sekė jų ideologiniai broliai kitur musulmonų pasaulyje. XX amžiaus socialinių procesų musulmonų pasaulyje konsteliacija pirmiausia sukėlė teorinius svarstymus dėl reislamizacijos reikalingumo, o greitai paskatino ir praktinius valdžios bei religiškai nusistačiusių musulmonų grupių, dažnai opozicinių esamoms vyriausybėms, vykdomus reislamizacijos mėginimus.

Vyriausybių vykdoma reislamizacija atsiskleidžia per teisines priemones, kurios buvo realizuojamos nuo XX amžiaus aštuntojo dešimtmečio. Kai kurių musulmonų valstybių baudžiamieji kodeksai priartinti prie klasikinės musulmonų jurisprudencijos, sugriežtinta cenzūra. Religinis švietimas palaiko vyriausybės reislamizacijos politiką.

Vis dėlto visos šios priemonės ne visada įvertinamos radikaliai nusiteikusių musulmonų aktyvistų grupių ir individų, kurie kaltina savo valstybių valdžią tik imituojant reislamizaciją. Šios grupės arba

kviečia valdžią vykdyti „tikrą“ reislamizaciją, arba propaguoja savo islamizacijos iš apačios į viršų, per intrabendruomeninę *davą*, versiją. Tačiau kadangi šios aktyvistų grupės funkcionuoja labiau kaip politiniai judėjimai, jų *dava* neišvengiamai yra inkorporuota į jų politines ideologijas ir tarnauja labiau jų politiniams, o ne religiniams tikslams.

Geriausiai žinoma musulmonų organizacija, įsitraukusi į šio tipo politizuotą intrabendruomeninę *davą*, yra Musulmonų brolija. Iki šiol, jau beveik aštuoniasdešimt metų, šios organizacijos nariai kartoja ir veikia pagal modelį, parengtą įkūrėjo Chasano al-Banos, kuriam pagrindinė organizacijos misija (*dava*) buvo pasaulinės islamo valstybės įkūrimas. Judėjimas turėjo aibę ideologų, kurie detalizavo *davos* esmę. Pagrindinis jų argumentas koncentruojasi į supratimą, kad *dava* be politinio pagrindo yra nevisavertė ir pasmerkta žlugti. Be to, šie musulmonų aktyvistai pasisako už itin institucionalizuotą *davą*, kadangi, anot jų, tik per gerai struktūriškai apibrėžtą organizaciją įmanoma pasiekti tikslą – įkurti islamo valstybę.

Iki šiol Musulmonų brolijai nepavyko paimti valdžios nė vienoje iš valstybių, kuriose ji veikia. Brolijai giminingų judėjimų kituose musulmonų pasaulio regionuose taip pat nelydėjo sėkmė. Žinoma, galima nurodyti Talibaną, kuris vykdė tam tikrą reislamizaciją Afganistane, bet jų eksperimentas buvo pernelyg trumpalaikis. Be to, Talibano vykdyta prievartinė politika vargiai patenka į *davos* sritį ir tik šiek tiek į „reikalavimo to, kas yra gerai, ir draudimo, kas yra blogai“ aprėptį.

## NUORODOS IR PASTABOS

<sup>1</sup> Ali E. Hillal Dessouki. 1982. *Islamic Resurgence in the Arab World*. Westport, CT: Praeger Publishers, 1982. P. 4.

<sup>2</sup> Fred Halliday. *Islam and the Myth of Confrontation: Religion and Politics in the Middle East*. New York: I. B. Tauris, 1995. P. 133.

<sup>3</sup> Abdullah (Crown Prince of Saudi Arabia). Rearrange the Islamic House from the Inside. The Internet version of the speech delivered at OIC Summit in Tehran, December 9, 1996, at: <http://netra1.arab.net/arabview/articles/abdullah1.html> (Last accessed on February 12, 2002, now shut down.).

<sup>4</sup> Schulze pabrėžia Saudo Arabijos pakilimo į hegemoninę kaip islamo advokatės, musulmonų gynėjos ir islamo vertybių skleidėjos visame pasaulyje padėtį septintajame ir aštuntajame dešimtmetyje. Reinhard Schulze. *A Modern History of the Islamic World*. London: I. B. Tauris, 2000. P. 170–174, 187–189.

<sup>5</sup> F. G. Gause. III. *Oil Monarchies: Domestic and Security Challenges in the Arab Gulf States*. New York: Council on Foreign Relations Press, 1993. P. 16.

<sup>6</sup> J. A. Kechichian. *Political Dynamics and Security in the Arabian Peninsula Through the 1990s*. Arroyo Center: Project Air Force, 1993. P. 45–48.

<sup>7</sup> Gregory Starrett atliko išsamų religinio švietimo Egipto mokyklose tyrimą, kuriame išryškinamas valdžios kišimasis į šią švietimo sferą. Žr.: Gregory Starrett. *Putting Islam to Work: Education, Politics, and Religious Transformation in Egypt*. Berkeley: University of California Press, 1998.

<sup>8</sup> Joshua Teittelbaum. *Dueling for Da'wa: State vs. society on the Saudi Internet* // *Middle East Journal*. 2002, vol. 56 (2), p. 228.

<sup>9</sup> Ten pat, p. 228–229.

<sup>10</sup> J. Kostiner. *State, Islam and Opposition in Saudi Arabia: The Post-desert Storm Phase* // B. Maddy-Weitzman & E. Inbar (eds.). *Religious Radicalism in the Greater Middle East*. London: Frank Cass, 1997. P. 75.

<sup>11</sup> Ahmed Al-Qutan & Jasim Muhalhal. *Al-Ahdaf al-Ra'isiyya li-Da'wa ila Allah*. al-Kuwait: Dar al-Da'wa & Misr: Dar al-Wafa, 1992.

<sup>12</sup> Abdal Hakim Murad. *Islam and the New Millennium*. At: <http://www.witnesspioneer.org/vil/articles/comparative/islam%5Fand%5Fthe%5Fnew%5Fmillennium.htm> (Last accessed on February 12, 2002, now shut down.).

<sup>13</sup> Ten pat.

<sup>14</sup> Musulmonų brolijos svetainė adresu: <http://www.ummah.org.uk/ikhwan>. [Žiūrėta 2005 m. kovo 17 d.].

<sup>15</sup> Musulmonų brolijos svetainė adresu: [<http://www.ummah.org.uk/ikhwan>]. [Žiūrėta 2005 m. kovo 17 d.].

<sup>16</sup> Hasan al-Banna. *Majmu'a Rasail al-Imam al-Shahid Hasan al-Banna*. al-Islandariya: Dar al-da'wa. 1990.

<sup>17</sup> Miloš Mendel. *The concept of „ad-Da'wa al-Islamiya“*. Towards a discussion of the Islamic reformist religio-political terminology // *Archiv Orientální*, 1995, vol. 63, p. 295.

<sup>18</sup> Badlihiham Mohammad Nasir. *An Introduction to the Methodology of Da'wah in Islam* // *The Islamic Quarterly*. 2000, vol. 44 (3), p. 497.

<sup>19</sup> Al-Sayd Muhammad Rashid Rida. *Tafsir al-Quran al-Hakim*, IV. Beirut: Dar al-Fikr. n. d. P. 46.

<sup>20</sup> Mustafa Mashhour. *On the Path of Da'wah*. Cairo: al-Falah Foundation, 1999. P. 62.

<sup>21</sup> Ten pat, p. 48; taip pat žr.: Jasim Ibn Muhammad Ibn Muhalhal al-Yasin. *Li al-Du'a Faqat: Da'wa al-Ikhwan: Haqaiq-Shabahat-Tamniyat*. al-Kuwait: Dar al-Da'wa, 1987.

<sup>22</sup> Yusuf Al-Qaradawi. *Islamic Awakening Between Rejection and Extremism* // At: [http://www.witness-pioneer.org/vil/Books/Q\\_RE/ch2pre.htm#9.%20The%20Impediments%20Imposed%20on%20Da'wah%20and%20Du'ah](http://www.witness-pioneer.org/vil/Books/Q_RE/ch2pre.htm#9.%20The%20Impediments%20Imposed%20on%20Da'wah%20and%20Du'ah) (Last accessed on February 12, 2002, now shut down.).

<sup>23</sup> Ataullah Siddiqui. Stages of Islamic Revolution. London: The Open Press, 1996. P. 111.

<sup>24</sup> Mustafa al-Tahan. Perfect Muslim Character in the Modern World. Cairo: al-Falah Foundation, 1999. P. 249.

<sup>25</sup> Al-Sayyid Muhammad Husayn Fadlullah. Uslub al-Da'wa fi al-Qur'an. Beirut: Dar al-malak, 1994. P. 35.

<sup>26</sup> Abu al-Majid al-Sayid Nufal. al-Da'wa ila Allah Ta'alla: Khasa'isuha, Muqawamatuha, Manahijuha. Matba'a al-Hadara al-'Arabiyya, 1977. P. 6–9.

<sup>27</sup> „Ridos karai“ – 632–634 metais vykusios kovos tarp nuo islamo atsimesusių arabų genčių ir pirmojo kalifo (Muchamedo įpėdinio) Abū Bakro vadovaujamos musulmonų armijos.

<sup>28</sup> Sayyid Qutb. The right to judge. At: <http://www.islamworld.net/justice.html> (Last accessed on September 15, 2004.)

<sup>29</sup> Ten pat, I, p. 444–445.

<sup>30</sup> Ten pat, XIII, p. 2034.

<sup>31</sup> Fathi Yakan. Kaifa nad'aw ila al-islam. Beirut: Muassasa al-Risala, 1987. P. 12.

<sup>32</sup> Ahmed al-Qutan & Jasim Muchalhal. Ibid., p. 59.

<sup>33</sup> Ten pat, p. 22.

<sup>34</sup> Fathi Yakan. Problems Faced by the Da'wah and Da'iyah. Riyadh. n. d. P. 8.

<sup>35</sup> Fathi Yakan, 1987, p. 16.

<sup>36</sup> Fathi Yakan, n. d., p. 19.

<sup>37</sup> Ten pat, p. 44.

<sup>38</sup> Ten pat, p. 150.

<sup>39</sup> Ahmed al-Qutan & Jasim Muchalhal. Ibid., p. 22–23.

<sup>40</sup> Ten pat, p. 38.

<sup>41</sup> Ten pat, p. 90.

<sup>42</sup> Individual Da'wah. At: [http://www.glue.umd.edu/~kareem/indv\\_daw.htm](http://www.glue.umd.edu/~kareem/indv_daw.htm) (Last accessed on September 15, 2004).

<sup>43</sup> Abdal Hakim Murad. Ibid.

<sup>44</sup> „Džamat islami“ faktiškai gali būti nagrinėjama kaip dvi atskiros organizacijos – pakistanietiška „Džamat islami“ ir „Džamat islami hind“. Esminis jų skirtumas yra tai, kad pakistanietiška atšaka veikia kaip politinė partija valstybėje, kurioje absoliuti dauguma – musulmonai, o indiškoji atšaka yra nevyriausybinė religinė organizacija pažiūrėti sekularioje valstybėje, kurioje kultūriškai, religiškai ir politiškai vyrauja ne musulmonai, o daugiausia induistai. Dėl šios priežasties Pakistano atšaka laikoma remiančia reislamizaciją valstybės lygiu, o indiškoji – visiškai pasinėrusi į nepolitinę intra- ir ekstrabendruomeninę *davą*.

## SUMMARY

### ***BLENDING OF POLITICS AND THE ISLAMIC DA'WA***

Muslims have known and used the term 'da'wa' throughout the history of Islam. The concept, or rather concepts, of *da'wa* has been elaborated upon since the early centuries of Islam. Muslims have applied the term to various specific activities of theirs. The broadly known explanation in Europe and North America for *da'wa* is that it constitutes activities, which in the Christian context fall under the term 'missions' or 'missionary activities'. Recently, however, there has been much discussion whether *da'wa* at all can be rendered as 'missionary activity', for it is argued by some Muslims as well as non-Muslim scholars that *da'wa* distinctly differs from what in the Christian tradition 'missions' have encompassed.

From the available historical evidence, it appears that after Muhammad's death Muslims did not immediately embark upon *da'wa* activities – during and after the rapid conquests of the Byzantinian and Persian lands, they little if at all ventured to preach to local non-Muslims about the virtues of Islam. *Da'wa* in the sense of inviting non-Muslims to embrace Islam was not yet on conquering Muslims' agenda. The first waves of conversions to Islam from among the indigenous populations of the conquered lands took place with virtually no Muslim missionary activities in the background.

But the concept of *da'wa* was not lost even on the early Muslims. They were very much aware of it and indeed capitalized on its exploitation. Yet, this first was done on the intra-community level, among the Muslims themselves. The term *da'wa* came into wider usage almost a hundred years after Muhammad's death, in the wake of the 'Abbasid propaganda against the then ruling Ummayyad clan in the 720's. However, the 'Abbasid *da'wa* ceased as soon as the 'Abbasids were in power – the fact that attests to its political nature.

*Da'wa* as a truly missionary activity, albeit still within the Muslim Umma, appeared in the form of the Isma'ili *da'wa* of the 9<sup>th</sup> through 13<sup>th</sup> centuries. Isma'ilis, in many ways, can be seen as the pioneers of the organized Muslim missionary activities: their highly institutionalized and sophisticated *da'wa* structure has hardly been repeated until today. Moreover, for the Isma'ilis, *da'wa* was a state priority. The Isma'ili *da'wa* encompassed extra- and intra-ummaic forms and blended both theology and politics.

The focal point of this article is the inter-relatedness of *da'wa* and politics on both theoretical and practical levels. On the one hand, the Quran nowhere directly implies *da'wa* to be a political activity. On the other hand, Muslims made it a part of their political theory (through relating *da'wa* to jihad) and life (using the concept of *da'wa* in their political agendas). Taken in general, the intertwining of *da'wa* and politics, then, has been a feature throughout the Muslim history, though practical implications of this have been different in different ages. In this perspective, *da'wa* deserves the attention of both scholars of religion and political scientists, for it does not fully fit within one or another.

The 20<sup>th</sup> century constellation of socio-political processes in the Muslim world brought about first of all the theoretical considerations on the need for reislamization, and soon practical attempts at reislamization through either state-run projects or in activities of the religiously engaged Muslim activist groups, quite often in opposition to current governments. The state-run reislamization reveals itself through legal measures the governments have been implementing since the 1970's. Penal codes in several Muslim countries are being brought into closer conformity with the classical Muslim jurisprudence, censorship tightened. Religious education espouses the governmental policies of reislamization.

Yet, all these measures are not always appreciated by radically inclined Muslim activist groups and individuals, who accuse the governments of their respective countries of faking the reislamization. Instead, these groups either call onto governments to start implementing 'true' reislamization, or advocate their own version of islamization, from bottom up, through intra-*ummaic da'wa*. However, since those activist groups operate more as political movements, their *da'wa* is inevitably incorporated into their political ideologies and serves their political more than religious ends.

The best-known Muslim organization immersed in this kind of politicized intra-*ummaic da'wa* is *al-Ikhwān al-Muslimūn*. By now, for almost eighty years, its members reiterate and work upon the pattern set by its founder, Hasan al-Banna, to whom, the ultimate mission (*da'wa*) of the organization was establishing of a universal Islamic state. The movement has had numerous ideologues, who have elaborated upon the essence of *da'wa*. Their basic argument winds down to the understanding that *da'wa* without political underpinning is incomplete and doomed to fail. Moreover, these Muslim activists argue for a highly institutionalized form of *da'wa*, for only through well structured organization it is possible to achieve the sought goal – establish an Islamic state.

So far, *al-Ikhwān* have not succeeded in gaining an upper hand in the countries they operate. Their sister movements in other regions of the Muslim world have not been successful either. Of course, one may like to point to the Taliban, which pursued some sort of reislamization in Afghanistan, but their experiment was too short-lived. Moreover, coercive policies of the Taliban as they were hardly fall within the scope of *da'wa* and only to a little degree within the 'enjoining what is right and forbidding what is wrong'.

However, not all contemporary Muslim movements busy in the intra-*ummaic da'wa* should be studied in the view of their political engagement. Ahmadiya Movement, Tablighi Jama'at are the examples of apolitical Muslim missionary movements pursuing *da'wa* within the Muslim commonwealth. There is an observable tendency that precisely apolitical Muslim movements as a rule embark on both forms of *da'wa*, the intra- and extra-*ummaic*: these movements seek followers from among the fellow believers but also do not forsake efforts at converting non-Muslims to Islam.

The two forms of *da'wa*, intra- and extra-*ummaic*, have been present throughout the Muslim history with one or another featuring more prominently in a given period. Both forms in themselves have acquired different features adding to

the polyphony of types of *da'wa*, ranging from state-run intra-ummaic to non-governmental politicized intra-ummaic to non-governmental non-political intra-ummaic to non-governmental extra-ummaic to state-sponsored extra-ummaic. These, of course, are ideal types and could serve only as blueprints for the study of *da'wa* evolution. Still, even this crude typologization of *da'wa* attests to its multiplicity and complexity.