

Jan Kondrys – Ondřej Krátký

**POLITIZACE, IDEOLOGIZACE,  
IDENTITA: ISLÁM MEZI TRADICÍ  
A (POST)MODERNOU**



**!Argument**

**Vydává: OVIA Argument z.s.**



Jan Kondrys – Ondřej Krátký

Politologizace, ideologizace, identita:  
Islám mezi tradicí a (post)modernou

!Argument

Praha

Jan Kondrys – Ondřej Krátký

POLITOLOGIZACE, IDEOLOGIZACE, IDENTITA:  
ISLÁM MEZI TRADICÍ A (POST)MODERNOU

© Jan Kondrys – Ondřej Krátký, 2019

Edition © !Argument, 2019

I. vydání

ISBN 978-80-907365-2-8

# OBSAH

Jan Kondrys: Úvodem <sup>1</sup>	6
Jan Kondrys: Islám a sekularismus: komplikovaný vztah v éře modernity	8
Jan Kondrys: „Islámský sekularismus“ v podání Alí Abd ar-Ráziqa	13
Jan Kondrys: Islamismus: moderní ideologie v tradičním hávu	18
Jan Kondrys: Muslimské bratrstvo: radikalismus, nebo společenská alternativa?	23
Jan Kondrys: Salafismus: na cestě za ctihodnými předky	30
Jan Kondrys: Arabská etnicita a islámská identita: proč jedno ne vždy podmiňuje druhé	38
Jan Kondrys: Arabský nacionalismus a islám: neoddělitelné fenomény	45
Jan Kondrys: Arabský nacionalismus a islám: kauza Hamás	52
Jan Kondrys: Izraelští Arabové: minorita s nejasným ukotvením	59
Jan Kondrys: Islám v Saúdské Arábii I.: složité budování „moderního“ státu	65
Jan Kondrys: Islám v Saúdské Arábii II.: ideologie na export	71
Jan Kondrys: Islám v Saúdské Arábii III.: „magický“ rok 1979	78
Jan Kondrys: Islám v Saúdské Arábii IV.: kudy dál v éře džihádismu?	85
Ondřej Krátký: Íránský šíismus – druh islámu, nebo jedna z podob anti-imperialismu?	93
Ondřej Krátký: Íránský šíismus – od Islámské revoluce na rozcestí dneška. Vláda Imáma Chomejního a nástup Alí Chameneího	104
Ondřej Krátký: Íránský šíismus– od Islámské revoluce na rozcestí dneška. Postchomejníovská doba i výzvy současnosti	113



---

1 Poznámka redakce: Sborník v podobě e-knihy je průřezem společné spolupráce !Argumentu s webem Rebuildsyria.cz mezi roky 2017 až 2019. Většina textů byla vydána společně na obou webových projektech, několik textů přidáváme čtenářům návdavkem.



# Úvodem

**Jan Kondrys**

Vědomí sdílené národní identity a na ní budovaná státnost mají na Blízkém východě – s výjimkami, jakými jsou především Turecko či Írán – mnohem mělčí kořeny ve srovnání s Evropou. Nároky islámského univerzalizmu na jedné straně a hluboce zakořeněné kmenové a klanové vazby na straně druhé v moderní době představovaly a dodnes představují na mnoha místech „světa islámu“ zásadní překážku při procesu budování stabilního státu. Omezíme-li se pouze na arabský prostor, jsme v posledních desetiletích svědky postupné diskreditace různých podob (kvazi)sekulárního nacionalismu, s nímž se pojí nárůst profesijního, etnického, kmenového či regionálního partikularismu. Při pohledu na současnou Libyi, Jemen, Irák, Sýrii či Libanon zřetelně vidíme, že významná část tamních obyvatel reálně upřednostňuje určitou formu partikularismu (či jejich kombinaci) před loajalitou ke státu a jeho institucím. To s sebou pochopitelně v krizových obdobích může nést závažné důsledky. Ze západního pohledu rovněž působí znepokojivým dojmem skutečnost, že většina muslimských zemí nekopírovala proces striktního oddělení náboženské sféry od státu. Islám coby majoritní náboženství v těchto zemích i nadále sehrává klíčovou úlohu ve společenském, kulturním, ekonomickém, ale v neposlední řadě také politickém životě. Politicky angažovaný islám je potom mnohovrstevnatý, nesnadno uchopitelný fenomén, jehož teoretická východiska i praktické podoby se ani zdaleka neomezuji na jeho patologický výhonek v podobě současného džihádistického terorismu. Ten je však mediálně nepochybně „nejzajímavější“ a u velké části západní veřejnosti budí hluboké obavy.

Předkládaná sbírka textů se zabývá některými z témat, které se úzce dotýkají aktuálního politicko-společenského vývoje v mnoha muslimských zemích – otázkou vztahu islámu a idejí, na nichž je ustaven sekulární stát, problematikou islamismu coby moderní politické ideologie odvolávající se na tradiční náboženskou legitimitu, jež představuje alternativu vůči západnímu „ideologickému importu“ či podobám vzájem-

**! argument**



ného sváření a proplétání islámu s nacionalismem zvláště v arabském prostoru. Část příspěvků je věnována dílčím problémům a konkrétním situacím ve vybraných zemích. Sborník je tedy tematicky koncipován velmi volně a jeho ambicí v žádném případě není podat vyčerpávající pojednání problematiky moderního islámu a současných muslimských společností. Svým skromným dílem by chtěl nicméně v českém prostředí přispět k lepšímu porozumění politického, kulturního a sociálního dění v části dnešního světa, kolem níž se na západní straně až příliš často objevují nejrůznější misinterpretace, nepochopení či přímo dezinformace. Zdánlivě banální axiom, že správné informace jsou předpokladem správného úsudku, totiž v případě současných muslimských společností platí dvojnásobně. ◀



# Islám a sekularismus: komplikovaný vztah v éře modernity

**Jan Kondrys**

**T**ermín „islámský sekularismus“ bývá mnohými označován za *contradictio in adiecto*, tedy čirý protimluv. Islám je totiž často vnímán jako náboženství bytostně svázané s politikou. Toto vnímání může v krajních podobách, jako v případě českých „islamoklastů“, vést až k tvrzení, že islám ve své podstatě není vlastně ani náboženstvím, nýbrž totalitní politickou ideologií. Naším cílem není na tomto místě vyvracet blábolivou dojmologii aktivistických nedouků, můžeme se proto v začátku spokojit s pouhým konstatováním, že islám je, bez ohledu na to, jaký k němu máme postoj, nade vší pochybnost zcela plnohodnotným náboženstvím podobně jako jiné velké světové věroučné systémy.

To ovšem není nikterak v rozporu se skutečností, že islám ve srovnání s křesťanstvím (méně však již judaismem) vykazuje pro své spojení s politikou v mnohem výraznější míře „geneticky zakódované“ dispozice. Zajisté nelze popírat, že i křesťanství vykazovalo na své cestě dějinami v různých obdobích velmi výrazné politické ambice. Dynamika vztahu mezi státem a církví (tedy něčím, co přinejmenším sunnitský islám nezná) však po dlouhých staletích sporů a válek provázených myšlenkovým kvasem během renesance, reformace a osvícenství vedla k tomu, že se stát na Západě bolestivě sekularizoval a stal se postupně nábožensky neutrálním. Církev či politické strany ustavené na křesťanském základě sice v současnosti v západních státech mohou standardně ovlivňovat politické společenské dění, může se tak však dít jen v rámci platné demokratické legislativy, jejíž nedílnou součástí je i respekt k sekulárnímu charakteru státu.

Západ nicméně nelze v tomto ohledu ztotožňovat s „křesťanským světem“. V pravoslavném civilizačním okruhu k takto důslednému od-

**! argument**





dělení státu a církve kupříkladu dosud nedošlo. Jestliže se i dnes v západním světě projevují různé křesťansko-fundamentalistické proudy a tendence, v mnohem větší míře se potom vyskytují mimo oblast Západu. Na mnoha místech současné Afriky, Latinské Ameriky, ale i v některých oblastech Asie (a koneckonců také v USA) je křesťanství velice živým, dravým náboženstvím, které s větší či menší silou zasahuje do politického dění, v některých případech i za použití násilných metod. Přesto je zřejmé, že základní „mindset“ se v tomto ohledu u křesťanství a islámu přece jen v určitém ohledu liší.

Kořeny rozdílu mezi postojem islámu a postojem křesťanství k politice je třeba hledat v odlišných rysech formativního období dvou největších světových náboženství. Křesťanství, zjednodušeně řečeno, bylo téměř tři sta let po svém vzniku víceméně perzekuovaným hnutím, než se postupně v Římské říši etablovalo zprvu jako legální (313), později dominantní oficiální (380) náboženství disponující patřičnou politickou mocí (prvním státem, který učinil z křesťanství státní náboženství, byla ovšem již Arménie roku 301). Islám – držíme-li se klasického „kanonického“ výkladu – byl vysmívaným, ostrakizovaným, pronásledovaným a ve své podstatě apolitickým náboženstvím v podstatě jen prvních dvanáct let od doby, kdy se obchodník Muhammadovi ibn Abdulláhovi (asi 570–632) dostalo prvního zjevení od Boha (610), do chvíle, kdy s hrstkou věrných přesídlil z rodné Mekky do oázy Jathrib, pozdější Medíny (622). Tam se z Muhammada, dosud pouze duchovního vůdce obce věřících (*umma*), stal též politik, soudce a vojevůdce. Jeho „prozaické“ činy v této době se staly pro pozdější generace muslimů nedílnou součástí jeho působení coby Božího posla (*rasúl Alláh*) a hranice mezi posvátným a profánním se tak stala v islámu v mnoha ohledech nezřetelnou. Převažujícím islámským ideálem se stala teokracie, jež nalezla své ztělesnění v instituci chalífátu (*chiláfa*). Slovníci islámští učenci (*ulamá*) na kusých a nesystematických koránských základech vypracovali důmyslnou právní teorii se zřejmým vztahem k oblasti politiky. V průběhu dějin se však tato teorie stávala stále vzdálenějším ideálním modelem a středoproudí ulamá většinou fungovali v oblasti politiky v zásadě jako ryzí apologetové světské moci. Vliv islámu na politiku muslimských zemí tak již v období vrcholného středověku podléhal aktuální společenské realitě a v praktické rovině docházelo k uskutečňování různých

**! argument**



forem „kompromisního“ uspořádání, teoreticky však model teokracie ztělesněný v instituci chalífátu jakožto nábožensko-politický ideál nebyl zpochybňován.

S příchodem modernity na Blízký východ (za historiky oblíbený, více-méně symbolický milník se většinou udává angažmá Napoleona Bonaparta v Egyptě v letech 1798–1801) se mezi muslimy v různých zemích postupně začaly utvářet většinově spíše elitní skupiny, jež přejímaly prvky západního způsobu života. Zprvu se tak dělo spíše intuitivně a dílčím způsobem, později v některých případech již zcela programově. V kontextu postupujícího politického, ekonomického, ale též kulturního impaktu Západu docházelo na mnoha místech islámského světa v průběhu uplynulých dvěstě let k určité míře postupné sekularizace různých oblastí veřejného života a integraci sekulárních zákonů inspirovaných Západem do právních systémů muslimských zemí. Ne všude se tak dělo razantně a za použití nevybíravých metod jako v Turecku v letech 1922–1938 za Mustafy Kemala Atatürka (1881–1938) či v Íránu v letech 1925–1941 za Rezá Šáha (1878–1944). Ve většině muslimských zemí sekularizace postupovala mnohem pozvolněji, více či méně nekoncepčně a s nejrůznějšími výkyvy. Skutečně sekulární státy tak dnes s výjimkou Turecka nalezneme díky specifickému historickému vývoji pouze v „periferních“ oblastech islámského světa – na Balkáně, ve střední Asii či v subsaharské Africe. V arabském světě má k sekulárnímu státu nejbližší Tuniská republika, jež v letech 1957–1987 za vlády svého prvního prezidenta Habíba Búrquíby (1903–2000) prošla celou řadou sekularizačních (a dokonce nijak zvláště brutálně prosazovaných) opatření. Na opačném pólu stojí Saúdská Arábie, rigidní pouštní monarchie ideově vycházející z wahhábovského reformistického učení, v níž je islámské náboženské parvo (*šarí'a*) výhradním zdrojem legislativy. Ve většině arabských států, které bývají v rámci laického zjednodušujícího diskurzu běžně označovány za sekulární (Sýrie, Egypt aj.) se v té či oné míře dle náboženských norem řídí oblasti rodinného či dědického práva, zatímco trestní právo je sekularizováno.

Ani nejzarytější sekularističtí politici v různých muslimských zemích však zpravidla neřešili do důsledků zmíněný teoretický rozpor mezi sekularismem a politickými nároky islámu. Tento stav trvá v zásadě dodnes. Muslimští vládcí se při prosazování svých zcela světských opatření



pravidelně utilitárně odvolávají na islám a vrstva konformních ulamá jim tuto praxi z náboženských pozic ospravedlňuje, aniž by cítila větší nutnost zasahovat do staletími prověřené náboženské teorie a směřovat ji s aktuální politickou a společenskou praxí. Tento značně schizofrenní stav s sebou nese četná rizika, jichž dosud umně dokázali využívat především zastánci různých forem islámského fundamentalismu a islamismu.

Kreativnější přístup volili zástupci určité amorfnní intelektuálně reformní tendence, kteří bývají západními orientalisty často nazýváni jako islámští modernisté. Ti se od druhé poloviny devatenáctého století snažili reformovat různé tradiční islámské postuláty a směřovat tak náboženství s modernitou. Sami sebe chápali jako ty, kteří jdou ke skutečnému jádru islámu – tzn. Koránu jako zjevenému Božímu slovu –, avšak přicházejí s novými interpretacemi, které mnohem lépe odpovídají moderní době a dle jejich názoru i duchu poselství proroka Muhammada. Interpretace těchto modernistů se dotýkaly například problematiky vědy, vzdělávání a společenského pokroku či otázek spjatých s postavením ženy nebo vztahu muslimů k nemuslimům.

Co se politiky týče, měli muslimští intelektuálové možnost seznámit se s mnohými moderními politickými fenomény a idejemi (parlamentarismus, konstitucionalismus, nacionalismus, kapitalismus, socialismus atd.), což přirozeně různými způsoby reflektovali ve svých úvahách. Zatímco konzervativci je odmítali jako produkt neislámského, cizího a ve svém důsledku rozvratného vlivu, modernisté s těmito termíny začali opatrně pracovat a teoreticky je ospravedlňovat z islámských pozic. Jádro těchto „západních“ pojmů přitom nezřídka nacházeli anachronicky v samých základech islámského náboženství. Ani tito modernisté však nepožadovali jednoznačné oddělení náboženství od politické sféry, byť mohli žádanou vazbu islámu na politiku muslimských zemí chápat ve velmi liberální a otevřené podobě. Pakliže někteří myslitelé přímo obhajovali sekularismus, jeho rozpor se základními islámskými postuláty do důsledků neřešili.

Prvním, kdo přišel se skutečně revoluční a (nejen) ve své době velmi šokující tezí, totiž že spojování islámu s politikou je historickou deformací Muhammadova poselství, byl až ve dvacátých letech dvacátého století egyptský náboženský vzdělanec Alí Abd ar-Ráziq (1888–1966). Na základě převratné interpretace Koránu a Muhammadova životního

**! argument**



příběhu Abd ar-Ráziq provedl důsledné teoretické oddělení islámu od politiky a sekulární stát vytyčil coby náboženský ideál. To pochopitelně vyvolalo na tehdejší egyptské náboženské i politické scéně obrovský rozruch, díky kterému se Abd ar-Ráziqova kauza zapsala do dějin. ◀





# „Islámský sekularismus“ v podání Alí Abd ar-Ráziqa

Jan Kondrys

**A**lí Abd ar-Ráziq představil svoji obhajobu sekularismu z islámské perspektivy v roce 1925 v knize nazvané *Islám a základy vlády* (*al-Islám wa usúl al-hukm*). Obsah díla způsobil na egyptské náboženské i politické scéně zcela mimořádný skandál a jeho autor byl kvůli němu perzekuován. Přes svůj nepříliš velký rozsah se dodnes pravděpodobně jedná o myšlenkově nejhlubší a nejpropracovanější text ideového směru, který můžeme pro nedostatek lepších termínů označit z orientalistické pozice jako „islámský sekularismus“. Jeho ústřední tezí bylo, že standardní muslimské chápání osobnosti proroka Muhammada coby zakladatele nábožensky sankcionované politické obce je z podstaty chybné a jedná se o hrubé překroucení původního islámského ideálu. Tato teze představovala pro mnohé ulamá zcela bezprecedentní případ rouhání. Byť tito učenci akceptovali politickou realitu vymykající se po staletí zakonzervované nábožensko-politické teorii, nebyli ochotni se smířit s jakýmkoliv útokem na tuto teorii, nota bene přicházela-li takřikajíc „z vlastních řad“.

Pro lepší pochopení skandálu, který kniha *Islám a základy vlády* vyvolala, je třeba nastínit dobový kontext, ve kterém se celá kauza odehrála. Abd ar-Ráziq pocházel z významné egyptské rodiny a dostalo se mu prvotřídního vzdělání. Vyrostl na myšlenkách legendárního Muhammada Abduha (1849–1905), egyptského Velkého muftího (přední náboženské autority v zemi) a klíčové postavy islámského modernismu. Islámský modernismus jako ideová a sociálně reformní tendence byl ve své době v zemi na Nilu velmi významným směrem, na druhé straně se proti němu zvedal ardentní odpor ze strany náboženských konzervativců a tradicionalistů, kteří se obávali, že přehnanou „westernizací“ (*tagharrub*) přijdou islámské společnosti o své vlastní kořeny. Sám Abduh jako přední postava egyptského intelektuálního i veřejného života si od těchto kruhů užil množství ústrků a intrik.

**! argument**



Mladý Abd ar-Ráziq na jedné straně vystudoval islámské právo na Univerzitě al-Azhar (jednom z nejprestižnějších center sunnitského islámu na světě), vedle toho však zároveň studoval sekulární předměty na nově otevřené Egyptské (dnes Káhírské) univerzitě. Když roku 1912 s vyznamenáním absolvoval, odjel na několik let do Anglie studovat na Oxfordu ekonomii a politickou vědu. Jeho intelektuální obzor tedy zahrnoval jak tradiční islámskou vzdělanost, tak znalosti moderních společenských věd, čehož kombinace zásadním způsobem formovala jeho světonázor upřímného muslima otevřeného výzvám moderní doby.

Po návratu do vlasti působil jako šarí'atský soudce (*qádí*) a byl respektovaným příslušníkem přední vrstvy ulamá, což bezpochyby o to více podpořilo šok, který jeho kniha vyvolala. Další věcí byla celkově zjitřená atmosféra, neboť Abd ar-Ráziqova publikace přišla pouhý rok poté, kdy turecký prezident Mustafa Kemal Atatürk zrušil instituci chalífátu, což coby symbolické gesto ve svém výsledku způsobilo další bolestivou ránu celkově pochroumanému muslimskému sebevědomí. V Egyptě se bouřlivě diskutovalo o možnosti obnovit chalífát v Káhiře s králem Fu'ádem (1868–1936) v roli chalífy. Jednalo se o otázku politické prestiže a v načasování vydání Abd ar-Ráziqovy knihy pravděpodobně sehrála roli i skutečnost, že jeho rodina byla úzce spjata se Stranou liberálních konstitucionalistů (*Hizb al-ahrár ad-dustúrijín*), které se úvahy o obnovení chalífátu zcela přičily.

Jaké šokující myšlenky vlastně kniha *Islám a základy vlády* obsahovala, že na sebe její autor přivolal nevoli ze strany tolika náboženských i politických představitelů? V první řadě je třeba zmínit již samu formu tohoto pojednání. Alí Abd ar-Ráziq použil klasického jazyka typického pro tradiční vrstvu náboženských učenců, včetně ustálených islámských formulí a invokací. Text je k tomu doslova prošpikován koránskými citacemi podporujícími jeho argumentaci, což v souvislosti s „nestandardním“ obsahem muselo na mnohé tradicionalisty působit doslova jako červený hadr na býka. Abd ar-Ráziq v knize označil chalífát za nelegitimní světskou instituci historicky založenou na útlaku, pro niž neexistuje jakákoliv opora v textu Koránu či v tradici proroka Muhammada (*sunna*). Koránskou výzvu „*Poslouchejte Boha a poslouchejte Posla a ty, kdož mezi vámi mají autoritu!*“ (Korán 4:59) dle něj nelze chápat jako imperativ požadující ustavení chalífátu či jakékoli jiné konkrétní formy politického



uspořádání. Odtud byl již jen krůček k vyslovení klíčové myšlenky, totiž že Prorok v Medíně navzdory všeobecnému muslimskému mínění neustavil islámský stát, jenž se měl stát prototypem ideálního politického zřízení pro muslimy.

Abd ar-Ráziq se samozřejmě musel teoreticky vyrovnat s v kanonických zdrojích bohatě dokumentovanou Muhammadovou prozaickou činností, jež v myslech většiny muslimů nese charakteristiky Božího vedení. Muhammad dle jeho názoru z pozice Božího proroka a posla pouze hlásal islámskou věrouku, rituály a také etiku, jež sebou sice nesla mnohá sociální ustanovení, zároveň v ní však nebylo možné nalézt nic, co by implikovalo nutnost ustavit určitý specifický politický systém. Prorok požadoval, aby se muslimové stali bratry ve víře, nepletl se však do administrativního a soudního systému jednotlivých kmenů. Spojil Araby nábožensky skrze islám, nicméně politické, sociální či ekonomické rozdíly nadále přetrvávaly. Navíc jakékoliv politické či vojenské akce, jichž se mladá islámská umma účastnila, byly dle Abd ar-Ráziqa jen vedlejšími průvodními jevy Muhammadovy prorocké činnosti a s jeho funkcí Posla Božího nikterak nesouvisely. Prozaické pasáže Koránu jsou v tomto ohledu údajně dobově podmíněné a nelze v nich hledat než určité morální principy, jež však mají být aplikovány v souladu s požadavky modernity. Naopak nelze ignorovat, že Korán na tolika místech hovoří o Muhammadovi jako pouhém oznamovateli (*muballigh*), hlasateli dobré zvěsti (*mubaššir, bašír*) a varovateli (*mundhir, nadhír*), jemuž Bůh jasně sdělil: „... ty nejsi ustanoven, abys je nutil násilím“. (Korán 50:45). Muhammadův apel byl mírumilovnou výzvou (*da'wa*) k následování Božího náboženství, v němž je dle svaté Knihy zapovězeno používat jakéhokoliv donucování. Založení instituce chalífátu a její povýšení na úroveň dogmatu po Muhammadově smrti bylo prý ze strany muslimů hrubým překroucením a poškozením této výzvy a ústupem z „přímé stezky“ (*as-sirát al-mustaqím*). Nadešel nejvyšší čas, aby si tuto skutečnost muslimové plně uvědomili a jednou provždy opustili požadavek řídit politické záležitosti dle mylně chápaných náboženských imperativů.

Pro své myšlenky Abd ar-Ráziq v egyptském veřejném prostoru nenašel mnoho podpory. Do určité míry se za něj postavilo několik předních liberálních intelektuálů jako Muhammad Husajn Hajkal (1888–1956) či Táhá Husajn (1889–1973), jenž sám o rok později způsobil skandál svým



vědeckým pojednáním O předislámské poezii (*Fí aš-ši´r al-džáhílí*), v němž vyslovil pochybnosti o autenticitě značné části raného arabského básnictví. Na politické scéně Abd ar-Ráziqa podpořili ministři za liberální konstitucionalisty, ti však pouze hájili ústavou garantované právo na svobodu slova, nikoliv hlavní teze jeho knihy. Proti němu se naopak postavila propalácová klika, interpretující knihu jako přímo útočící na základy egyptské monarchie, a především široké vrstvy konzervativních ulamá, kteří knihu označovali za mimořádně proradný pokus nepřátel islámu zaútočit na toto náboženství přímo z jeho středu. Abd ar-Ráziqa označovali za odpadlíka (*murtadd*) a „pozápádněnce“ (*mutagharrib*), odcizenou figuru, jež se snaží do islámu vnášet křesťanské principy a ignoruje ušlechtilé ideály islámské politické teorie.

Na politickou objednávku Výbor nejvyšších učenců (*Haj'at kibár al-ulamá*) Univerzity al-Azhar rozhodl o vyloučení Abd ar-Ráziqa ze svých řad, což sebou neslo zákaz vykonávání funkce šaríatského soudce, jakož i jakýchkoliv aktivit v oblasti interpretace náboženství. Abd ar-Ráziq tak byl nucen se na plné dvě dekády v podstatě stáhnout z veřejného života. Až v roce 1945 byl al-Azharem rehabilitován (rektorem univerzity byl v té době jeho starší bratr Mustafá) a následně učinil politickou kariéru coby člen egyptského parlamentu. Po krátkou dobu dokonce působil jako ministr náboženských nadací (*waqf*, pl. *awqáf*). Své kontroverzní dílo však již dále tvůrčím způsobem nerozvinul.

Jaké tedy závěry lze z Abd ar-Ráziqovy kauzy vyvodit? Přestože byl ve své době odmítnut, vyslovil myšlenky, k nimž se dodnes hlásí muslimští stoupenci „odpolitizování“ islámu na různých místech světa. V Egyptě samém na něj intelektuálně navázalo několik pokračovatelů, z nichž lze jmenovat především Muhammada Sa´ída al-Ašmáwího (1932–2013), jenž odmítal nejen propojování islámu s politikou, ale také přehnaný důraz na právní stránku islámu, již chápal ve svém důsledku jako „judaicizaci“ tohoto náboženství. Islamisty a extremisty Ašmáwí připodobňoval k předislámským Arabům, neboť prý rovněž mentálně žijí v době barbarské nevědomosti (*džáhílíja*). Kvůli hrozbě atentátu strávil významnou část života pod neustálou policejní ochranou. Méně štěstí měl další z kritiků islámského fundamentalismu a politizace islámu Faradž Fawda (1946–1992), kterého před jeho káhirskou kanceláří zastrělili dva příslušníci extremistické skupiny al-Džamá´a al-islámíja. I to je smutným





svědectvím o extrémní radikalizaci významných segmentů muslimských společností v posledních dekáдах a snahách o umlčení nepohodlných kritických hlasů. Alí Abd ar-Ráziq byl před téměř stoletím za své postoje „pouze“ oficiálně perzekuován, nikdo jej však neohrožoval na životě. ◀





# Islamismus: moderní ideologie v tradičním hávu

(Islamismus jako veskrze moderní ideologie, **!Argument**, 7. 8. 2017)

**Jan Kondrys**

V posledních letech v českém prostředí zdomácněly pojmy islamismus a islamisté. Pro nepoučenou část naší veřejnosti ještě stále představuje problém tyto původně odborné termíny zřetelně odlišit od obecných pojmů islám a muslimové. V uplynulých letech se tak bylo možné v suterénech internetových diskuzí setkat mimo jiné i s bizarními projevy uznání jednotkám syrských Kurdů (většinově sunnitským muslimům) za jejich statečný boj proti „muslimákům“, rozuměj tzv. Islámskému státu (*Dá'íš*). V mediálním diskurzu se potom termín islamismus začasté vžil pro ty jevy přicházející ze „světa islámu“, jež jsou na Západě vnímány většinově jako problematické, antagonistické, násilné. Pod hlavičkou islamismu jsou tak mnohdy prezentovány i různé kulturní fenomény, jež jejich podstatou nelze s islamismem ztožňovat (např. ženská obřízka či tzv. vraždy ze cti). Z jiné strany k problému přistupují čeští odpůrci islámu i někteří politici, kteří islamismus považují za politicky korektní nálepku, jež má zakrýt údajně „selským rozumem“ postihnutelnou skutečnost, že islám jako takový představuje zvrhlý kult přinášející pouze násilí, zmar a zkázu. Tento primitivní výklad považuje islamistické extrémisty (či extrémistické islamisty) za reprezentanty jediné přijatelné verze islámského náboženství, zatímco drtivá většina muslimů představuje odpadlíky, heretiky či prosté „flákače“, kteří neberou své náboženství dostatečně zodpovědně. Stojí za zmínku, že v tomto ohledu čeští „islamoklasté“ v podstatě přebírají ideologický pohled tzv. Islámského státu a nejradiálnějších džihádistů.



Nicméně odhlédneme-li od pokleslé argumentace protiislámských aktivistů, tezí o jisté účelovosti užívání termínů islamismus a islamisté nahrává skutečnost, že jde o svým původem vnější, orientalistická označení pro vymezený soubor idejí a jejich nositelů vycházející z druhého největšího světového náboženství. Tyto termíny se v odborném diskurzu etablovaly v relativně nedávné době v důsledku potřeby nalézt určité zastřešující pojmenování pro specifické tendence a jevy související s posilující religiozitou v arabském i obecněji islámském světě v posledních několika desetiletích, jež je nezřídka doprovázena požadavkem ustavení alternativního politického uspořádání založeného na bázi islámu. Značná vnitřní diverzita, různé ideové přesahy a celkově obtížná jednoznačná kategorizace konkrétních postojů činí pojem islamismus poměrně špatně uchopitelným a do značné míry vágním. Někteří autoři dávají před islamismem přednost termínům politický islám, integrismus (především ve frankofonním prostředí) či islámský fundamentalismus (většina odborníků však mezi islamismem a fundamentalismem rozlišuje). Ani jeden z těchto termínů není prost určitých vnitřních rozporů a volba toho kterého z nich je z velké části otázkou osobní preference konkrétního autora.

Arabský svět část původně západní terminologie do značné míry přejal, byť v některých případech dává raději přednost odlišným termínům lépe odpovídajícím domácímu kulturnímu a historickému kontextu. Vcelku standardně se však dnes v arabském diskurzu používá termínů *usúlijja* – fundamentalismus (do značné míry chápáno jako synonymní s bytostně domácím pojmem *salafíja* – salafismus) či *islám sijásí* – politický islám, jehož stoupenci jsou *islámíjún* – islamisté (odlišní od obecného muslimún – muslimové). Nejradiálněji stoupenci islamismu jsou potom označováni za extrémisty (*mutatarrifún*). Ti se při snaze o dosažení svých cílů mohou uchýlovat k terorismu (*irháb*). Sami stoupenci islamismu se povětšinou považují jednoduše za pravověrné muslimy, případně za jejich avantgardu (*talí'a*). Přes výše uvedené výhrady se naprostá většina odborníků na islám kloní k názoru, že termín islamismus má své opodstatnění a lze jej bez rozpaků používat ve veřejné i odborné debatě.

Co se tedy konkrétně rozumí pod termínem islamismus a jakým způsobem jej lze odlišit od islámu? Na obecné úrovni je odpověď velice

**! argument**



jednoduchá. Islám je velké světové náboženství, jež v jeho různých podobách vyznává globálně více než miliarda a půl lidí. Historicky se dělí na majoritní sunnitskou větev s jejími různými právními školami, na minoritní šíitskou větev s množstvím jejích více či méně heterodoxních směrů, ale také na bezbřehý proud súfijského islámu (zjednodušeně islámskou mystiku) prostupující jak sunnou, tak šíou, ale často také působící mimo institucionální rámec těchto dvou hlavních větví. Do toho všeho v toku času vzhledem k obrovskému teritoriálnímu rozpětí islámu od západní Afriky přes Balkán a Kavkaz až po jihovýchodní Asii vstoupila celá řada prvků specifické kulturně podmíněné lokální religiozity utvářející svět tzv. lidového islámu. Navzdory relativně vžitě představe o netolerantnosti islámu vůči čemukoliv odlišnému se toto náboženství vždy vyznačovalo velkou mírou adaptability na lokální kulturní podmínky, což je mimochodem jeden z jevů, jež by islamisté ve větší či menší míře chtěli změnit a islámskou ummu kulturně unifikovat. V moderní době se k tomuto tradičnímu rozvrstvení přidává též rozdělení dle míry ochoty akceptovat změněné podmínky současného světa a dle pohledu na žádoucí pozici náboženství v něm. S vědomím značného zjednodušení a překrývání jednotlivých postojů tak můžeme současné muslimy dále dělit na sekularisty, liberály, konformisty, tradicionalisty, fundamentalisty atd. V rámci této mozaiky lze chápat islamismus jako moderní politickou ideologii, k níž se hlásí nezanedbatelná část světové muslimské komunity. Jako takovou ji není možné ani zcela vydělovat z islámu, ani ji s ním plně ztotožňovat. Jednoduše řečeno: islamismus je podmnožinou islámu, každý islamista je muslim, ale zdaleka ne každý muslim je islamista.

Jenže co s námitkou, že islám je ve své podstatě nejen náboženstvím, ale rovněž politickou ideologií? Zajisté nelze popírat, že rodící se islám coby nový náboženský systém v první polovině sedmého století na Arabském poloostrově byl velmi silně ovlivněn průvodními politickými okolnostmi svého vzniku. V úvodní kapitole jsme nastínili, že se „prozaické“ činy proroka Muhammada z této doby staly pro pozdější generace muslimů nedílnou součástí jeho působení coby Božího posla. Islám je tak ve svém tradičním podání svojí podstatou výrazně ortopraktickým náboženstvím. Z hlediska srovnávací religionistiky v tomto ohledu ovšem nepředstavuje unikátní anomálii, jak napoví především bližší pohled



na judaismus či různé proudy hinduismu. Ostatně též křesťanství, byť náboženství esenciálně ortodoxní, není prosto důmyslné rituální praxe či dalekosáhlých přesahů do každodenního života společnosti, a přes zásadní význam novozákonních veršů o odevzdání císařova císaři a Božího Bohu (Marek 12:13-17, Matouš 22:15-22) nebylo na své cestě dějinami vůči spojení s politikou ani v nejmenším imunní. Životní příběh Ježíše Krista, jak je zaznamenaný v evangeliích, skutečnost, že první tři století své existence nebylo triumfujícím (tak jako islám), ale víceméně perzekuovaným hnutím formujícím se ve vyzrálém římském politicko-právním prostředí, jakož i sám fakt existence církve (již islám nezná) coby konceptu instituce paralelní ke světské moci učinil ovšem křesťanství méně resistantní vůči sekularizačním tendencím v porovnání s islámem.

Ve svatých textech islámu, Koránu a hadíthech (zprávách o výročí a skutcích Proroka), lze skutečně porůznu nalézt politickou tematiku, nikoliv však to, co by se dalo nazvat uceleným politickým systémem (na což poukazoval Alí Abd ar-Ráziq). Množství „politických“ pasáží se nese ve velmi obecném, nejednoznačně interpretovatelném duchu. V teoretické rovině měla dle klasických učenců v islámu panovat jednota státu a náboženství, v praxi však byla tato jednota do značné míry iluzorní, jak již bylo výše zmíněno. Navíc islámská politická teorie zůstala v rámci jinak do detailu rozpracované právní vědy (*fiqh*) v podstatě rudimentární a k tomu arci rozdílně vykládaná. To představuje významnou oporu pro argumentaci menšinových k sekularismu tíhnoucích myslitelů Abd ar-Ráziqova či Ašmáwího typu, nicméně majorita islámských myslitelů současnosti nepopírá politický rozměr islámu. Na žádoucí podobě vztahu islámu a politiky však mezi nimi ani v nejmenším nepanuje konsenzus kromě obecného postulátu spravedlivé vlády založené na islámských morálních zásadách. Většina z těchto učenců ve větší či menší míře odmítá holistickou vizi islamistů o společnosti řízené dle akčního nábožensko-politického programu, jenž selektivně a účelově vybírá z kusých a nesystematických částí Koránu dotýkajících se politiky, ekonomiky a vojenství.

Islamismus, navzdory široce zažitým představám, nepředstavuje jakýsi návrat do „barbarského středověku“, ale je veskrze moderní ideologií odpovídající na výzvy moderní doby. Islamismus v jistém smyslu nava-

**! argument**



zuje na islámský modernismus reprezentovaný především Džamáludínem al-Afgháním (1838–1897), Muhammadem Abduhem a Rašidem Ridou (1865–1935), který je často označován za pomyslný spojující článek. Modernisté, jak bylo řečeno, hlásali návrat ke kořenům islámského náboženství, tyto kořeny však zároveň nahlíželi ve veskrze pokrokovém duchu a byli otevřeni podnětům modernity. Jejich cílem byla emancipace muslimů (v době vrcholného kolonialismu) a navázání konstruktivního dialogu se Západem z pozice „rovného s rovným“. Islamisté oproti tomu mají vůči Západu vztah mnohem negativější, odmítají jeho „kulturní imperialismus“ a přijímají pouze technologické inovace či některé organizační postupy (často inspirované hnutími tíhnoucími k autoritářství či totalitarismu). Dialog se Západem pro islamisty není prioritou, mnozí jej naopak principiálně zcela odmítají. Z druhé strany však islamisté nejsou ryzími tradicionalisty a v mnoha ohledech nacházejí na islámské civilizaci minulosti (zvláště v tzv. staletích úpadku) četné negativní rysy. Náboženské puritánství tradicionalistů (či chceme-li fundamentalistů) přejímají islamisté tak či onak v závislosti na své orientaci, hlavní důraz je však kladen na uchopení politické moci.

Islamistická ideologie vykazuje mnohá specifika a podléhá zásadnímu vývoji v čase i v závislosti na lokálních podmínkách. Jednotlivá islamistická hnutí se tak od sebe velmi odlišují, ať již se to týká jejich postoje k legitimitě užití násilí v politickém boji, ochoty či naopak striktního odmítání účasti v demokratických volbách, přístupu k ženské otázce, vztahu k jinověrcům nebo míře striktnosti při vynucování islámské morálky a vůbec postoje k jinak smýšlejícím muslimům. Je tedy nutné mít na paměti, že jakékoliv snahy o zastřešující charakteristiku se mohou nést pouze v dosti obecné rovině. ◀





# Muslimské bratrstvo: radikalismus, nebo společenská alternativa?

(Porozumět islamismu: Muslimské bratrstvo jako první masová islamistická organizace, !Argument, 26. 9. 2017)

**Jan Kondrys**

Snažíme-li se komplexním způsobem uchopit termín islamismus, nemůžeme dříve či později nenarazit na pojem Muslimské bratrstvo. Pod ním se skrývá vůbec první, či přinejmenším první masová moderní islamistická organizace. V tomto ohledu lze do jisté míry skutečně Muslimské bratrstvo označit za jeden (nikoliv však jediný) z ideových kořenů současného radikálního islamismu, jakkoliv výroky prezidenta Zemana (založené na údajných informacích od předních arabských politiků), že Muslimské bratrstvo řídí tzv. migrační vlnu, snaží se ovládnout svět a je zastřešující organizací pro všechny islámské teroristické skupiny, lze s klidem označit za zavádějící, přehnané či přímo nesmyslné. Obdobná tvrzení z řad odpůrců tohoto uskupení, ať již na Západě či v islámském světě, jsou živena konspiračními teoriemi v obdobném duchu jako (nechvalně) proslulé Protokoly síónských mudrců a s realitou se potkávají jen velmi letmo. Z druhé strany se realitě ovšem neblíží ani přívětivá redukce Muslimských bratří na pouhou dobročinnou organizaci zušlechťující své okolí, tedy cosi na úrovni okrašlovacích spolků, s níž se lze rovněž tu a tam setkat.

Muslimské bratrstvo (*al-Ichván al-muslimún*) je nade vši pochybnost nesmírně komplikovaným fenoménem a jako celek je velmi nesnadno uchopitelné i pro odborníky. Od dob, kdy jej roku 1928 se svými šesti souputníky založil v ismáílíjských docích mladý egyptský učitel Hasan al-Banná (1906–1949), prošlo zásadním vývojem a proměnami, a to jak



v rodném Egyptě, tak i v dalších arabských a muslimských zemích, do nichž se postupně rozšířilo a získalo v nich určitou míru vlivu. V každé zemi se Muslimské bratrstvo (či různě nazvaná uskupení, jež z Bratrstva tak či onak vyšla) vyvíjelo především v závislosti na lokálních politických, sociálních a kulturních podmínkách a také se vnitřně štěpilo na různé ideové proudy (či rovnou samostatné skupiny), jejichž pohledy a přístupy k některým zcela zásadním otázkám se mohly a mohou často lišit, a to i diametrálně. Byť nelze popřít existenci určitého vědomí sounáležitosti, personálních vazeb a někdy i spolupráce na mezinárodní úrovni, hnutí muslimsko-bratrského typu v různých koutech světa působila a působí převážně samostatně a sledují vlastní cíle určované do velké míry místním prostředím. Pro základní vykreslení rozdílnosti mezi různými muslimsko-bratrskými hnutími lze názorně poukázat na stranu an-Nahda v Tunisku, jež působí v rámci tamní nelehce se formující demokracie a deklaruje snahu přiblížit se standardům evropských křesťansko-demokratických stran, a vedle ní na mezinárodně ostrakizované hnutí Hamás v Palestině, jež působí v realitě izraelsko-palestinského konfliktu a Spojené státy či Evropská unie jej považují za teroristickou organizaci.

Charakterizovat ideologii Muslimského bratrstva je proto velmi obtížné, neboť tato ideologie není statická, liší se v místě i čase a podléhá vnějším vlivům. Pomineme-li konkrétní případové studie, ať již z minulosti nebo současnosti (například o egyptském Bratrstvu v období po tzv. arabském jaru), bývá zvykem odkazovat k myšlenkám Hasana al-Banná a původního Muslimského bratrstva jako platformě, z níž různé ideové proudy a hnutí v jednotlivých zemích vyrostly a k níž se coby uznávanému vzoru tak či onak odkazují. Tento přístup volíme i v této kapitole, byť je nutné mít na paměti, že se teoretické úvahy Hasana al-Banná vyznačují relativní nejednoznačností, mnohdy dokonce vágností, a proto umožňují dosti široké spektrum interpretací. Na jeho myšlenky tak mohl navázat na jedné straně Sajjid Qutb (1906 – 1966), jenž je, ať již právem, či nikoliv, nezřídka označován za „duchovního otce islámského terorismu“, a na straně druhé šajch Júsuif al-Qaradáwí (1926), kontroverzní učenec a mediální celebrita televizní stanice al-Džazíra, jehož některé názory mohou být považovány za vcelku pokrokové, jiné za (přínejmenším ze západního pohledu) zcela nepřijatelné, v každém





případě však reálně jde bezesporu o jednu z nejvýznamnějších postav současného sunnitského myšlení. O reinterpetaci odkazu Hasana al-Banná ve výrazně liberálním duchu se koneckonců snaží též jeho vnuk, přední švýcarský filozof a proponent islámské reformy v evropském kontextu, Táriq Ramadán (1962), aktuálně očekávající soudní process kvůli obvinění ze sexuálního násilí.

Některé starší studie chápaly vznik a působení Muslimského bratrstva jako ryzí projev reakční vzpoury proti modernitě i typickou ukázkou bigotního puritánství, jehož kmotrami byly ty nejrigidnější z tradic wahhábovského hnutí na Arabském poloostrově a jemu podobných nápravných hnutí působících v „periferních“ oblastech islámského světa (mahdisté v Súdánu, fulbské džihády v západní Africe aj.). Toto chápání je dnes již překonané. V ideologii Muslimského bratrstva se odráží více-ro vlivových linií, je jednoznačně produktem moderní doby, na problémy moderní doby odpovídá a v mnoha ohledech modernitu přijímá, byť se jí snaží zasadit do islámem definovaného rámce. Hasan al-Banná byl při formulování svých postojů silně ovlivněn islámským modernismem a myšlenkami jeho předních představitelů Afgháního, Abduha Ridy. V největší míře byl z této trojice Banná ovlivněn posledním jmenovaným, jenž oproti předchozím modernistům mnohem více tíhl k sociálnímu konzervatismu a svým důrazem na politickou stránku islámu se v mnoha ohledech stal článkem spojujícím islámský modernismus s islamismem.

Zatímco modernisté, přestože sami byli kritiky koloniální reality, se a priori nebránili západním kulturním vlivům (byť k nim přistupovali velmi diferenciovaně), stavěl se Banná vůči Západu – a především všem formám západního imperialismu (britskému, francouzskému, sionistickému v podobě židovské kolonizace Palestiny i sovětskému v podobě šíření myšlenek ateistického materialismu) – mnohem negativněji. Tvrzení, že byl protizápadním fanatikem, jsou však přehnaná. Banná působil v době, kdy egyptské nacionalistické hnutí – další ze zdrojů inspirace pro Muslimské bratrstvo – již představovalo zralou politickou sílu. Antikolonialismus a kritika údajného morálního rozkladu zapříčineného bezduchým automatickým přejímáním západních kulturních a společenských standardů se staly jedněmi z charakteristických rysů ideologie Muslimského bratrstva. Na druhé straně však Banná některé



ideje a fenomény, které sebou přinášela západní modernita, přehodnotoval a reformuloval v islámském duchu. V oblasti vědy a techniky uznával a obdivoval všeobecný náskok Západu a programově nabádal muslimy, aby se otevřeli pokroku a tím navázali na úctyhodné dědictví klasické islámské civilizace. V ideologii Muslimského bratrstva tak nebyl od počátku zakódován odpor k „novotám“ tolik typický pro puritánské wahhábisty. Banná citoval z Koránu a prorocké tradice na podporu rozvoje vědeckého bádání a reartikuloval důležitou tezi moderního islámského myšlení, totiž že mnohé moderní západní ideály a instituce mají ve skutečnosti kořeny v islámu, v němž však došlo k jejich potlačení následkem neblahého historického vývoje.

Hasan al-Banná zdůrazňoval holistický charakter islámu coby komplexního návodu pro život jednotlivce i celé společnosti, nikoliv pouhé víry a rituálu. Islám podle něj představuje především unikátní politický systém, jenž nabízí lék na veškeré společenské neduhy a svojí kvalitou výrazně překonává všechny západní sekulární ideologie, jež se jako rakovina šíří islámským světem. Islamistický akční program má však ve svém jádru relativně málo společného s klasickou středověkou islámskou politickou teorií. Naopak v něm lze vystopovat celou řadu prvků převzatých z ideologií moderního Západu. Banná tyto prvky nijak nekamufloval, nicméně označoval je za inherentní součást „pravého“ islámu. Ten podle něj v sobě obsahuje svobodu liberální demokracie, řád a organizaci fašismu i sociální spravedlnost komunismu, aniž by v něm byly přítomny negativní aspekty těchto ideologií. Banná se tak kupříkladu principiálně nestavěl proti parlamentarismu, zdůvodnění jeho legitimacy však spatřoval v koránské instituci *šúrá* (Korán 3:159, 42:38), jež u starých Arabů hrála úlohu kmenové rady.

Banná byl ve svém prostředí novátorský v důrazu na praktickou aplikaci programu hnutí a „mravenčí“ práci s muslimskou veřejností. Politický aktivismus je u Muslimského bratrstva nedílně spojen s osvětovou, charitativní a sociální činností. Bratrstvo ve třicátých letech začalo provozovat sirotčince, nemocnice a jídelny pro chudé. Zároveň dokázalo mimořádně úspěšně proniknout kupříkladu do odborového či skautského hnutí. Díky tomuto aktivismu bylo schopno vytvořit mimořádně pevnou síť osobních pout a do konce čtyřicátých let mít na půl milionu aktivních členů. Bratrstvo bylo řízeno pomocí moderních metod orga-



nizace masových hnutí. Ovlivnění Hasana al-Banná fašismem je často demonstrováno poukazem na ustavení mládežnických brigád (*katá'ib*) připomínajících fašistické úderky. Nutno však dodat, že v téže době podobnými jednotkami disponovaly i jiné politické subjekty v Egyptě, kupříkladu liberálně nacionalistická strana Wafd.

Samostatnou kapitolou je ekonomický program Bratrstva, který Hasan al-Banná založil na islámské etice kombinující velmi silný sociální apel s respektem k soukromému vlastnictví. Původní ekonomický program hnutí byl prezentován jako třetí alternativa oproti kapitalismu a komunismu a v mnohém připomíná nemarxistické formy socialismu. V dalším historickém vývoji se však od něj Muslimští bratři v Egyptě odklonili a od druhé poloviny sedmdesátých let posílili své vazby na nové podnikatelské elity. Mimo Egypt se ekonomická orientace Bratrstva, tak jako většina dalších věcí, odvíjí od lokálních podmínek, celkově však lze říci, že většina stran a hnutí muslimsko-bratrského typu dnes tíhne spíše k liberálnějšímu (neoliberálním) ekonomickým modelům ve srovnání s jejich politickou konkurencí.

Přes vzletné formulace svých poselství, nebyl Hasan al-Banná v mnoha ohledech příliš systematickým, ani originálním myslitelem. Velká část jeho tezí představuje zvlgarizovanou a zradikalizovanou podobu náročných teoretických úvah Muhammada Abduha a dalších velikánů islámského modernismu. Vize ideálního islámského státu a podoba aplikace šaríatských norem v něm je v učení Hasana al-Banná formulována dosti obecně a nejednoznačně. Absence jasné vize spojená s až zarážející mírou politického diletantismu, naivity a současně bohorovnosti se ostatně v plné nahotě odkryla o mnoho desetiletí později během krátkého období Muslimského bratrstva u moci v Egyptě v letech 2011–2013.

Nejasnosti se týkají i zcela zásadních otázek typu vztahu Muslimských bratří k jinověrcům či legitimacy násilí při prosazování programu hnutí. Z jedné strany Banná vyzdvihoval tradiční islámskou toleranci (*tasámuh*) vůči křesťanům a židům coby vyznavačům „nebeských náboženství“ (*al-adján as-samáwíja*) a deklaroval jejich rovná práva v rámci budoucího společenského uspořádání, z druhé strany na ně útočil za údajnou kolaboraci se západním imperialismem. Především vztah Muslimského bratrstva vůči židům byl a dodnes je silně poznamenán realizací sionis-



tického projektu v Palestině a následným izraelsko-arabským konfliktem. Bratrstvo přejalo do své ideologie celou řadu prvků moderního evropského antisemitismu včetně obvinění židů ze snah o světovládu a zotročení ostatních národů. V současnosti jeví Muslimští bratři větší tendence k rozlišování mezi židy a sionisty – ne vždy je však tato hranice zcela zřetelná.

Co se týče legitimacy násilí v politickém boji, Banná od druhé poloviny třicátých let ve svých textech kladl důraz na ideu „džihádu mečem“ (*al-džihád bi as-sajf*) v podobě ozbrojeného odporu proti kolonialismu a jeho přísluhovačům. Mučednickou smrt (*istišhád*) při tomto boji označoval za nejvyšší možnou oběť. Zároveň však Banná odmítal nekontrolované násilí a v praxi kritizoval mladé radikály z tzv. zvláštního aparátu (*al-džihád al-cháss*), kteří prováděli atentáty na egyptské politiky. Odkaz Hasana al-Banná v otázce legitimacy násilí tak zůstal velmi kontroverzní. Radikálním způsobem jej rozvinul již zmiňovaný Sajjid Qutb, jenž stav všech soudobých společností (včetně většinově muslimských) označil za duchovní barbarství (*džáhílija*) a vyzval ke svržení dosavadních režimů a jejich nahrazení skutečným islámským řádem (*an-nizám al-islámí*). Qutbovo slavné dílo *Milníky na cestě (Ma'álim fí at-taríq)* je chápáno jako intelektuální báze současného islamistického radikalismu, byť panují pochybnosti, zda by sám Qutb schvaloval bezduchý teror extremistických skupin, jež se na něj od sedmdesátých let odvolávají. Většinové křídlo Muslimského bratrstva přijalo názor umírněného vedení, jak jej formuloval Hasan al-Hudajbí (1891–1973, vůdce egyptského Muslimského bratrstva v letech 1951 – 1973) ve svém traktátu *Kazatelé, ne soudci (Du'át lá qudát)*. Hudajbí označil násilí za nejzazší prostředek obrany před útlakem ze strany nespravedlivého vladaře, přičemž džihád ve svém základním významu dle něj představuje především individuální kultivaci, charitu a misi. Především pak kritizoval obviňování ostatních muslimů z odpadlictví (*takfír*) a případné násilí proti nim ze strany extremistických uskupení.

Podobně by bylo možné pokračovat dále, nicméně cílem této kapitoly je pouze nastínit diskutabilní ideové kořeny nejstaršího a v mnoha ohledech dodnes nejvýznamnějšího islamistického hnutí. Další vývoj Muslimského bratrstva v jednotlivých zemích (Egypt, Sýrie, Jordánsko, Libye, Tunisko, Maroko, Somálsko, Palestina aj.) je předmětem pro



případové studie a nelze na něj uplatnit jednotný výklad. Máme-li se v samém závěru vrátit zpět na začátek, lze snad zobecnit, že Muslimské bratrstvo jistě nepředstavuje ze západního pohledu ideálního partnera, na straně druhé však za určitých okolností jeho většinová umírněná (či chceme-li racionální) křídla mohou být partnerem výrazně přijatelnějším v porovnání s ultrakonzervativními salafisty, nemluvě o džihádistech z tzv. Islámského státu či dalších uskupení „náboženských anarchistů“ šířících teror v mnoha koutech islámského světa, ale koneckonců již také v západních zemích. Paušální označování Muslimského bratrstva za teroristickou organizaci ze strany západních politiků není víc než účelové politikum s notnou dávkou pokrytectví, ještě mnohem bizarnější je však, pakliže přichází ze strany státu, jako je Saúdská Arábie. ◀





# Salafismus: na cestě za ctihodnými předky

(Salafismus, doslovná verze islámu, !Argument, 20. 11. 2017)

**Jan Kondrys**

**D**alším z termínů spjatých s islámem, jenž se v posledních letech zhusta zabydlel v českém mediálním a virtuálním prostoru, je salafismus (arab. *salafija*). Toto slovo je v našich médiích a na sociálních sítích často používáno jako v zásadě synonymní k islámskému extremismu či rovnou terorismu. Jde o mediální zkratku, jež sice v mnoha případech může být odpovídající, rozhodně se však nejedná o pravidlo. Salafisté zahrnují výrazně větší okruh lidí, než pouze jedince a skupiny dopouštějící se teroru na civilním obyvatelstvu západních zemí, ale především v samém islámském světě. V odborném diskurzu termín salafismus postupně vytlačuje dříve velmi frekventovaný termín fundamentalismus, jehož užívání je v islámském kontextu nepůvodní a kvůli jeho silně křesťanským konotacím vcelku obtížně aplikovatelné. Mezi termíny salafismus a islamismus odborníci rozlišují, jakkoliv tyto dvě množiny spolu mají významný průnik. Polopaticky řečeno: salafista může a nemusí být islamistou, islamista může a nemusí být salafistou.

Termín salafismus vychází z arabského pojmu *as-salaf as-sálih* (doslovně: správní předci), jímž islámské názvosloví rozumí proroka Muhammada, jeho druhy a první tři generace zbožných muslimů. Salafista se ve své víře a náboženské praxi k těmto prvním muslimům hlásí a snaží se je všestranně napodobit. V tomto ohledu je však třeba poznamenat, že počáteční etapa formování islámu (a především osobnost proroka Muhammada) tak či onak představuje ideální vzorový rámec pro všechny islámské směry bez výjimky. Salafistický přístup k formativní fázi islámu a k islámským svatým textům – Koránu a sbírkám hadíthů – je ovšem oproti jiným směrům charakteristický přísným literalismem a ultrapo-



zitivismem. Po „právníku“ lze konstatovat, že litera zákona v podání salafistů jednoznačně dominuje nad jeho duchem. Máme-li si dopomoci jedním konkrétním příkladem za všechny, můžeme se změřit na oblast dentální hygieny. Prorok ve vícero hadíthech chválí použití kořenu salvadory perské (*miswák, siwák*) k čištění zubů coby činnost prospěšnou a Bohu milou. Zatímco běžný muslim v moderní době tyto výroky chápe jako obecnou výzvu k starostlivé péči o svůj chrup, salafista zarputile shání pouze a jen kořen salvadory (pomiňme teď v rámci argumentu skutečnost, že se poslední dobou *miswák* stává coby součást trendu „bio“ poměrně oblíbenou záležitostí i u některých nemuslimů na Západě). Dalších příkladů by samozřejmě bylo možné uvést celou řadu. Jako červená niť se jimi vine silná nedůvěra až bytostný odpor salafistů vůči „novotám“ (*bid'á*).

Přístup salafistů k ryze věroučným otázkám je vcelku rudimentární: odmítají spekulativní teologii (*kalám*), racionalistickou filozofii (*falsafa*), mystické přístupy súfijů (*tasawwuf*) a další důmyslné formy uchopení náboženství, jež stvořila klasická islámská civilizace. Korán coby nestvořené, zjevené slovo Boží má dle salafistického chápání zcela jasný význam (*záhir*) a není dovoleno v něm hledat významy skryté (*bátin*). Tam, kde se význam zdá být nejasný, je třeba jej bez dalšího zkoumání akceptovat (zásada *bi lá kajfa*). Racionalizující výklad Koránu (*tafsír*) je potom zcela nepřipustný.

Spolu s dalšími tradicionalisty a s mnohými islamisty sdílejí salafisté puritánský pohled na oblast veřejné morálky a striktní důraz na její dodržování. Salafisté požadují komplexní aplikaci šarí'atského práva v muslimské společnosti a sami se úzkostlivě snaží řídit jeho zásadami v každodenním osobním životě do nejmenších detailů. Připomeňme, že šarí' a neupravuje pouze ty oblasti, jež v západním chápání reguluje právo (rodinné, dědické, obchodní, trestní aj.), ale týká se i otázek vztahu člověka k Bohu či společenského bontonu. Vůči nemuslimům vystupují salafisté odtažitě až nepřátelsky, vycházejíce ze zásady *al walá wa al-bará* (doslovně: lojalita a oproštění se), jež postuluje přátelské vystupování ve vztahu k muslimům a zavržení nemuslimů. Tato zásada bývá v různé míře uplatňována též vůči „špatným muslimům“, přičemž tato kategorie zahrnuje velmi širokou škálu „prohřešivších se“.

**! argument**



Samostatnou kapitolou je vztah salafistů k politice. Zjednodušeně lze salafisty rozdělit na dvě základní skupiny: puristy a aktivisty/islamisty. Puristé se plně soustředí na ctnostný život podle pravidel šarí' y, případně nenásilnou misijní činnost (někdy ovšem též programovou separaci od okolní „zkažené“ společnosti), politickou angažovanost však odmítají coby nečistou a škodící islámu. V minulosti purističtí salafisté vcelku bezproblémově působili v řadě režimů západními komentátory nepřesně označovaných jako sekulárních, jež jinak spíše netolerovaly činnost islamistických kruhů napojených na Muslimské bratrstvo (Egypt za Husního Mubáraka, Irák za Saddáma Husajna aj.). V posledních letech, mimo jiné v kontextu tzv. arabského jara, nicméně dochází k stále většímu prosazování aktivistického/islamistického proudu salafismu. Jeho přívrženci považují politickou činnost za nezbytný předpoklad plnohodnotné aplikace šarí' y ve společnosti. Aktivističtí salafisté se různí v pohledu na legitimní strategii pro chopení se politické moci (demokratické volby vs. ozbrojená revoluce). Z aktivisticko-islamistického proudu lze potom vydělit násilnou minoritu tzv. salafistů-džihádistů, kteří brutalitou svých operací v současnosti poutají pozornost (nejen) západní veřejnosti (al-Qá'ida, Islámský stát).

Sami salafisté se považují za reprezentanty nejčistší formy islámu a v souladu s tím považují salafismus za směr, jenž se historicky objevil prakticky bezprostředně po smrti posledních z *as-salaf as-sálih*, v souladu s Prorokovým hadíthem predikujícím příchod „obnovitele víry“ (*mudžaddid*) na počátku každého století. Tento obnovitel má vždy nabádat muslimy, aby se navrátili na „přímou stezku“, z níž se předchozí generace odchýlily. Mezi islamology oproti tomu nepanuje shoda, jakým způsobem salafismus na časové ose přesně vymezit. Často jsou počátky salafismu spatřovány v osmnáctém století na Arabském poloostrově v souvislosti s působením radikálního náboženského reformátora Muhammada ibn Abdulwahhába (1703–1792) a s ním spjatého wahhábovského hnutí, přičemž salafismus je alespoň v tomto „formativním období“ s wahhábismem plně ztotožněn. Jiní odborníci naopak zastávají názor, že o salafismu v současném chápání lze hovořit až zhruba od sedmdesátých let dvacátého století ve vztahu k ideologii formované šajchy Abdul'ázizem ibn Bázem (1910–1999), Muhammadem ibn al-Uthajmínem (1925–2001), Násiruddínem al-Albáním (1914–1999) a





dalšími proponenty nového ultrakonzervativního směru islámu. Tento směr je oficiální ideologií saúdského státu a svojí podstatou představuje moderní mutaci původního wahhábismu. Další část islamologů přejímá salafistický pohled a vidí kořeny salafismu již v rigorózní právně-teologické škole (*madhhab*) Ahmada ibn Hanbala (780–855), k níž se většina salafistů hlásí, a zvláště v působení středověkého myslitele Taqíjuddína ibn Tajmíji (1263–1328). Následování Ibn Tajmíjova odkazu je chápáno jako pro salafisty určující, zároveň na této bázi může dojít až ke značně rozvolněnému chápání, co je a co není salafismus. Lze se tak okrajově setkat i s rozporuplným termínem „osvícenský salafismus“ (*as-salafija at-tanwíríja*), pod nímž se rozumí reformě-racionalistický proud islámského modernismu z konce devatenáctého a začátku dvacátého století. Jeho reprezentanti (Afghání, Abduh aj.) kromě toho, že se hlásili k některým aspektům Ibn Tajmíjova myšlení, zastávali, jak bylo dříve uvedeno, v mnoha ohledech výrazně liberální stanoviska ve vztahu k interpretaci náboženství a sociálním vztahům a s dnešními salafisty měli jen velmi málo společného.

Pro lepší pochopení moderního salafismu stručně nastíníme osobnosti a učení Ibn Hanbala, Ibn Tajmíji a Ibn Abdulwahhába coby tři ústředních středověkých ideových vzorů pro současné salafisty. Rodák z Bagdádu Ahmad ibn Hanbal vešel do arabsko-islámských dějin jednak coby horlivý sběratel hadíthů (jeho Musnad obsahuje přes 26 tisíc údajných Prorokových promluv), pro naše téma je však podstatnější, že byl zakladatelem jedné ze čtyř uznávaných ortodoxních sunnitských právních (a v Ibn Hanbalově případě též teologických) škol. Hanbalovský madhhab (*hanbalíja*) je z těchto škol nejmladší a v průběhu historie byl, co se geografického pole působnosti týče, jednoznačně nejmenší. Oproti starším školám (*hanafíja*, *málíkíja*, *šáfi'íja*) se vyznačuje značnou rigidností a striktním důrazem na doslovné znění Koránu a sunny. K dalším základním pramenům islámského práva – analogii (*qijás*) a konsenzu (*idžmá*) – přistupuje se značnou nedůvěrou a restrikcemi. Ibn Hanbal působil v první polovině devátého století, kdy byl oficiální ideologickou platformou Abbásovského chalífátu racionalistický teologický směr *mu'tazila*, jenž neváhal své ideové oponenty tvrdě pronásledovat prostřednictvím speciální instituce nazývané mihna nikoliv nepodobné pozdější římskokatolické inkvizici. Ibn Hanbal byl vystaven patnáctileté-

**! argument**



mu soudnímu procesu, během něž byl střídavě mučen i vězněn. Svůj názor, že Korán představuje věčné, nestvořené slovo Boží (*kalám Alláh ghajr machlúq*), ani doslovné chápání koránských Božích atributů (zrak, sluch, řeč, posazení na trůn atd.), proti němuž se mu tazilité stavěli, však neodvolal. Pro statečnost, s jakou čelil perzekuci ze strany „heretiků“, je dodnes svými stoupenci považován za morální vzor. Vzhledem k silně problematickému vztahu dnešních salafistů vůči súfismu (islámské mystice) stojí za zmínku, že sám Ibn Hanbal na súfismus nijak programově neútočil, naopak měl velmi dobré vztahy s předními mystiky své doby na bázi společně sdílené preference asketického a ctnostného životního stylu. Pro svoji strohost se v průběhu dějin hanbalíja s výjimkou rudimentárních oblastí Arabského poloostrova příliš neprosadila, její významnější šíření je spojené až s rozmachem z ní vycházejícího wahhábismu a v současnosti především s ideologickou expanzí Saúdské Arábie do islámského světa (ale kupříkladu též mezi muslimské komunity na Západě) sponzorovanou z ropného bohatství.

Ještě zásadnějším zdrojem inspirace pro současné salafisty je postava Taqíjuddína ibn Tajmíji. Původem byl z Harránu na turecko-syrských hranicích, velká část jeho života je však spjata s působením v Damašku. Ibn Tajmíja se narodil pět let po mongolském vyplenění Bagdádu, s nímž byl spojen zánik Abbásovského chalífátu (750–1258), jenž do té doby, jakkoliv bezzubý, symbolizoval někdejší všestranný kulturní rozkvet klasické islámské civilizace. Tvrdě doléhající mongolské nájezdy, ale i doznívající křížové výpravy formovaly Ibn Tajmíjův dosti netolerantní světonázor. Nepřátelské postoje choval vůči křesťanům, židům či šiitům, především však své útoky směřoval vůči „odpadlíkům“ (*murta-ddún*), polyteistům (*mušrikún*) a heretikům (*zanádiqa*). Mamlúcké vládcy Egypta, které jinak tepal za jejich nedostatečnou zbožnost, vyzýval k ozbrojenému džihádu proti „heretickým sektám“ alawitů a ismáilitů a osobně se účastnil vojenských výprav proti nim na území dnešního Libanonu. Tzv. Islámský stát a další džihádistické struktury působící v současném konfliktu v Sýrii se rády odvolávají na Ibn Tajmíjova právní dobrozdání (*fatwá*) namířená proti „nevěřícím“ Mongolům, ale především právě proti alawitům, pro něž extremisté dodnes používají jejich pejorativní středověké označení nusajrovci. Sedm století starý kontext tak byl na syrských bojištích dramaticky zpřítomněn.

**! argument**



Další oblast, na niž Ibn Tajmíja systematicky útočil, byla sféra lidového islámu spojená s četnými „modloslužebnými“ praktikami typu modlení se u hrobů či v mauzoleích. Kritizoval dokonce i přehnané uctívání Muhammada hrobu v Medíně (s nímž Ibn Hanbal ještě problém neměl). Ač neodsuzoval súfismus en bloc a sám byl dokonce členem ortodoxního mystického řádu qádiríja, byl příkrým odpůrcem tolerantního učení súfijského velíkána Muhjiddína ibn Arabího (1165–1240), jehož koncept jednoty bytí (*wahdat al-wudžúd*) pokládal za nepřipustný panteismus. Do dnešních dní oba muži, kteří shodně našli poslední místo odpočinku v Damašku, představují jakési protipóly manifestující bezbřehou rozmanitost islámu se všemi důsledky z toho vyplývajícími. Zatímco v náboženských otázkách byl Ibn Tajmíja nesmiřitelným fanatikem, v ryze politických záležitostech dokázal být pragmatičtější. Klonil se ke klasické islámské zásadě, že vláda nespravedlivého tyrana je lepší než bezuzdná anarchie. Přesto se v průběhu života zapletl do řady kontroverzí a byl opakovaně vyšetřován a souzen nejen pro své teologické názory (především kvůli obvinění z extrémního antropomorfismu ve vztahu k Božím atributům), ale i pro svůj podíl na vyvolávání různých výtržností. Byl vězněn v Káhiře, Alexandrii i Damašku a vyhošťování pro něj bylo s trochou nadsázky takřka denním chlebem. Zemřel během internace v damašské citadele. „Modloslužebné“ praktiky stoupenců během jeho pohřbu i pozdější venerativní návštěvy jeho hrobu by nepochybně vzbuzovaly Ibn Tajmíjův hněv, na druhé straně jsou však nanejvýše vypovídajícím důkazem marnosti donkichotského úsilí fanatického solitéra. Ani dnešní salafisté při svých zarputilých snahách o vymýcení hluboce zakořeněného lidového islámu nebyvají v konečném důsledku zpravidla úspěšnější.

Posledním z velkých ideových vzorů či přímo „otcem zakladatelem“ salafismu je postava Muhammada ibn Abdulwahhába. Narodil se v nadždské oáze al-Ujajna na Arabském poloostrově, jenž po dlouhá staletí, ač byl kolébkou islámu a místem jeho nejsvětějších měst Mekky a Medíny, stál mimo hlavní civilizační a kulturní centra islámského světa. Život jeho obyvatel se více než tisíc let po vystoupení proroka Muhammada zásadním způsobem nezměnil. Jednalo se také o jediné místo, kde se ve větší míře prosadila rigidní hanbalovská škola, v jejímž rámci se Ibn Abdulwahhábovi dostalo vzdělání. Jako mladý muž cesto-



val napříč regionem a narůstalo u něj znechucení z toho, co chápal jako odklon od „přímé stezky“ a překrucování Božího zjevení. Na několik let se usadil v Basře, kde zahájil svá kontroverzní radikálně-reformistická kázání a získával první stoupence. Brzy však byl vykázán a vrátil se do rodné oázy. Zatímco svými přívrženci byl považován za obnovitele víry – mudžaddida –, většina obyvatel oblasti včetně členů jeho nejbližší rodiny jej pro jeho aktivity, zahrnující mimo jiné kácení posvátných stromů či nekompromisní výzvy ke kamenování cizoložníků a cizoložnic, pokládala za nebezpečného fanatika. Nejistou existenci sobě i svému učení Ibn Abdulwahháb zajistil v roce 1744 uzavřením aliance s Muhammadem ibn Sa'údem (z. 1765), jehož rod usiloval o hegemonii v oblasti. Ibn Abdulwahháb získal ochranu a zázemí, za což Saúdům poskytl náboženskou legitimitu a zdůvodnění jejich ryze politickým ambicím. Spojení radikálně-reformistického étosu se silným bojovným hnutím se stalo pro wahhábismus určujícím. Na rozdíl od jiných „nápravných“ směrů díky tomu wahhábismus přežil a na jeho ideologickém základě bylo o téměř dvě století později ustaveno saúdskoarabské království. Tento stav trvá v podstatě dodnes a potomci Ibn Abdulwahhába z rodu Šajchů (*Ál Šajch*) stále zaujímají přední pozice v náboženské hierarchii Saúdské Arábie.

Ibn Abdulwahháb programově navazoval na Ibn Hanbala a Ibn Tadmíju, vybíral však z jejich učení dosti selektivně, aby nová ideologie odpovídala zemitým kulturním podmínkám Arabského poloostrova. Jejím základním rysem byla snaha o očistu „úpadkového“ osmanského islámu a boj proti masovým formám sufismu a s nimi spojenou praxí. Ibn Abdulwahháb byl horlivým kritikem kultu světců, zdobených náhrobků a návštěv hrobů (včetně Prorokova), věšectví a magie, kouření či sexuální nevázanosti. Zcela klíčovým prvkem jeho učení byla výzva (*da'wa*) ve smyslu misie či agitace ve vztahu k muslimům svedeným „na scestí“. Jako jedině skutečně pravověrné muslimy chápal své stoupence, kteří se nazývali al-muwahhidún – stoupenci ryzího monoteismu (termín wahhábismus je chápán jako vnější a pejorativní označení). Ostatní muslimové mají možnost se připojit k wahhábovské „spravedlivé komunitě“ (*ummat al-adála*), pakliže odmítnou, je nutné na ně nahlížet jako na odpadlíky. Charakteristickým nástrojem wahhábismu se stalo obvinění z bezvěrectví (*takfír*), jež klasický i moderní islám považuje za ve své

**! argument**



podstatě nebezpečný a snadno zneužitelný jev. Vymezení se proti muslimskému okolí je v učení Ibn Abdulwahhába mnohem frekventovanější oproti vymezení se proti nemuslimům. Na rozdíl od Ibn Tajmíji pro něj křesťané představovali mnohem vzdálenějšího a abstraktnějšího nepřítele. Většina ulamá té doby (včetně mnoha hanbalovských právníků) wahhábiismus zavrhovala a jeho stoupence označovala za soudobé cháridžovce (*al-chawáridž*) podle fanatického směru z formativního období islámu. Podle Ibn Abdulwahhába je třeba proti společenskému úpadku vystoupit v „ozdravném džihádu“ (*al-džihád at-tashíhí*) chápaném především ve smyslu ozbrojeného boje. Mystické a zjemnělé výklady džihádu typické pro jeho dobu Ibn Abdulwahháb zavrhoval a považoval je za součást úpadku muslimských společností. Z druhé strany však nebyl přívržencem bezuzdného násilí a existují doklady, že neschvaloval některé z vojenských operací Ibn Sa'úda. Jednou takovou bylo kupříkladu spojení s „nevěřícími“ Brity v roce 1788 proti konkurenčnímu rodu Sabáhů (*Ál Sabáh*) ovládajícímu Kuvajt. Rozpor mezi teoretickým náboženským purismem a reálnou praxí se ostatně stal typickým pro celou historii wahhábovsko-saúdského svazku a do dnešních dnů zůstává živnou půdou pro extremistickou opozici vůči z jejího pohledu až příliš pragmatickému vedení monarchie. ◀





# Arabská etnicita a islámská identita: proč jedno ne vždy podmiňuje druhé

**Jan Kondrys**

V jedné z předchozích kapitol jsme vymezili relativně nový termín islamismus a pokusili se nastínit jeho místo coby moderní politické ideologie v rámci islámu jako náboženství. Na úrovni nejširší veřejnosti se ovšem lze u nás doposud setkat i s mnohem „tradičnějšími“ nejasnostmi či nepochopením některých základních pojmů. Příkladem z nejtypičtějších je konfúze mezi pojmy Arab a muslim (tradičně též musulman, mohamedán atd.), v jejímž důsledku dochází v běžné konverzaci k jejich relativně volnému zaměňování. Toto zdánlivě banální téma – s nímž souvisí celkový vztah nacionalismu a náboženství v islámském světě – si proto zaslouží alespoň koncizní zpracování.

V samém úvodu je vhodné uvést několik zcela základních fakt: Arab je dle standardního chápání příslušníkem velkého národa (či skupiny národů?) dnes rozděleného do více než dvacítky nezávislých států (ty se formálně sdružují v organizaci zvané Liga arabských států). Muslim je oproti tomu příslušníkem v současnosti druhého největšího světového náboženství – islámu. Je pravdou, že z dnešních téměř 400 milionů Arabů je naprostá většina také muslimy – ať již praktikujícími, věřícími či pouze nominálními (tzv. kulturními). V arabských státech však nalezneme rovněž miliony Arabů náležících k různým křesťanským církvím (Egypt, Libanon, Sýrie ad.) a dosud také tisíce arabsky hovořících Židů či – je-li možné to takto říci? – Arabů vyznávajících judaismus (zvláště Maroko, Tunisko). Především v poslední době se k nim potom přidává také statisticky nepodchycená – nepochybně však narůstající – množina přesvědčených ateistů či agnostiků, jakkoliv jejich počty jsou přinejmenším prozatím ve srovnání s evropskými státy zcela zanedbatelné.

**! argument**



Podíváme-li se na věc z opačného směru, z cca 1,8 miliardy muslimů v současném světě tvoří Arabové jen něco přes jednu pětinu. Zbytek muslimů představují Indonésané, Pákistánci, Íránci, Turci, Bosňáci, Senegalci a příslušníci mnohých dalších nearabských národů hlásících se většinou k islámu. (V mnoha nearabských státech ovšem žijí významné arabské menšiny. Kupříkladu v „perském“ Íránu nalezneme cca 3 % Arabů. Pro zajímavost: většinových Peršanů – s nimiž bývají Íránci ztožňováni – žije v současném Íránu „jen“ 60 %). Organizace islámské kooperace (dříve konference), jejímž deklarovaným cílem je sloužit coby kolektivní hlas islámského světa, sdružuje 57 států nejrůznější politické, ekonomické, kulturní i náboženské orientace, jejichž jediným společným rysem je, že mají muslimskou většinu obyvatel (či v několika případech významnou menšinu). Z výše uvedeného tedy logicky vyplývá banální tvrzení: být Arab a být muslim jsou dvě rozdílné věci, přičemž jedna z druhé automaticky nevyplývá.

Nespokojíme-li se však s tímto jednoduchým – byť v zásadě pravdivým – konstatováním, záhy zjistíme, že celá záležitost je přece jen poněkud složitější. Na místě je položit si několik důležitých otázek: Je možné ve „světě islámu“ oddělit národnost od náboženství tak snadno, jak jsme zvyklí v civilizačním okruhu nazývaném Západ? Je možné „arabství“ coby národní koncepci plně oddělit od islámu? A je možné nearabské národy vyznávající islám plně oddělit od Arabů? Abychom na tyto otázky mohli odpovědět, je nezbytné se podívat hluboko do minulosti.

První záznamy o Arabech coby specifické skupině lidí se zachovaly z doby mnohem dřívější, než je první polovina sedmého století našeho letopočtu, kdy na dnešním Arabském poloostrově kázal prorok Muhammad svým krajanům Korán coby autentickou Boží zvěst. Nejstarší známá zmínka o Arabech se objevuje v asyrském nápisu z devátého století před naším letopočtem, v němž jsou Aribi chápáni coby bojovní nomádi odkudsi ze severu poloostrova na pomezí syrské stepi. Pozdější řečtí a římská autoři (Hérodotos ad.) rozšířili pojmy Arabové a Arábie na území celého poloostrova. Sami Arabové z jihu poloostrova – obyvatelé oblasti, kterou Římané nazývali Šťastná Arábie (*Arabia Felix*), tedy oblasti dnešního „nešťastného“ Jemenu – někdy na přelomu letopočtu soudě dle dochovaných nápisů za Araby označovali pouštní kočovný živel, jenž

**! argument**



z jejich pohledu stál v protikladu vůči sedentarizovanému, „civilizovanému“ obyvatelstvu žijícímu ve městech a oázách.

Skutečným sjednotitelem Arabů – s jistou dávkou publicistické licence by se v podstatě dalo říci „otcem“ arabského národa – byl ovšem až právě Muhammad, z pohledu muslimů poslední islámský prorok a posel Boží (Adam, Abraham, Mojžíš, Ježíš a další postavy chápané islámem coby proroci jsou de facto považováni za muslimy), z nemuslimského pohledu potom zakladatel nového náboženství. Zatímco o judaismu se běžně hovoří jako o národním náboženství a křesťanství je náboženstvím bytostně univerzalistickým, islám v tomto ohledu představuje zcela unikátní kombinaci obojího. Boží zvěst byla Muhammadovi dle muslimů seslána v arabském jazyce, na což na více místech odkazuje sám Korán („*Takto jsme ti vnuknuli Korán arabský...*“ Korán 42:7). Arabský jazyk se v Muhammadově době dělil do řady dialektů a dodnes panují nejasnosti, kterým z nich – či snad jejich kombinací – Muhammad verše Koránu, který od své „uthmánské“ redakce představuje vzor klasické spisovné arabštiny, přednášel. Jako Arabové (*al-Arab*) jsou však v Koránu označováni výhradně kočovníci neboli beduíni, s jejichž „získáním pro věc“ měl v průběhu svého působení Muhammad mnoho problémů („*Kočovní Arabové jsou nejhůřší v nevěře a v pokrytectví...*“ Korán 9:97), nikoliv usdlé obyvatelstvo Mekky, Medíny či dalších měst a oáz na poloostrově.

Muhammad sebe samého alespoň zpočátku nejspíše chápal primárně jako arabského proroka – obdobu starozákonních izraelských proroků v čele s Mojžíšem –, který přináší zvěst specifickému lidu, jemuž dosud nebyla poskytnuta (zprvu možná dokonce pouze svému vlastnímu kmenu Kurajšovců – *al-Qurajš* –, nikoliv Arabům jako takovým). Po rozchodu se židy (spíše politickým) a křesťany (spíše věroučným) nabírá islám výrazně univerzálnější rysy a z Muhammada se stává „pečeť proroků“ (*chátam al-anbijá*), z Koránu pak originální, výhradní nepokřivené Boží zjevení apelující na lidstvo jako takové. V samém závěru života je Muhammadovi připisován výrok dokonale vyjadřující islámský univerzalizmus: „...Arab není nijak nadřazen ne-Arabovi, stejně jako ne-Arab není nijak nadřazen Arabovi; ani bílý není nijak nadřazen černému, stejně jako černý není nijak nadřazen bílému – pouze skrze zbožnost a dobré skutky.“





Islám v sobě mimořádně osobitým – přinejmenším ve srovnání s ostatními světovými náboženskými systémy nevidaným – způsobem kombinuje idealismus s realismem či možno říci pragmatismem. To se projevuje mimo jiné i ve velmi charakteristickém paralelním ohledu na univerzální etiku a partikulární zájmy. Muhammad svojí nábožensko-sociální reformou (reforma je jistě přiléhavější slovo než revoluce, jakkoliv „islámská levice“ chápe Muhammada jako velkého revolucionáře své doby) vystoupil proti zdegenerované praxi staré arabské rodové a kmenové společnosti a místo ní nabídl vzájemnost založenou na náboženském poutu – ustavil islámskou obec (*al-umma al-islámíja*). Zároveň ovšem do svého programu četné prvky původního kmenového uspořádání zakomponoval, ať již v původní či transformované podobě. Islám se díky tomu mohl stát – na rozdíl od judaismu či křesťanství – fungující odpovědí na hlubokou krizi tehdejší arabské společnosti. Muhammad islámem de facto sjednotil Araby v jeden národ. Nepožadoval přitom od všech arabských kmenů okamžitý a bezpodmínečný přestup k novému náboženství, požadoval pouze, aby tyto kmeny projevíly loajalitu a politicky se zařadily do „pax islamica“ (čehož součástí byla povinnost odvádět nábožensky sankcionovanou daň). Zároveň Muhammad těmto kmenům v jejich záležitostech ponechal rozsáhlou samosprávu. Zde můžeme spatřovat zárodek jednoho z velmi charakteristických rysů „světa islámu“, který se po celou historii standardně objevuje: napětí mezi náboženským univerzalizmem na jedné straně a ukotvením v původně předislámském kmenově-rodovém, potažmo etnickém partikularismu na straně druhé. V moderní době tento rys přerůstá v napětí mezi islámem a nacionalismem – častokrát charakteristicky podbarvené právě tím, jak kmenová struktura zůstala na mnoha místech arabského i širšího islámského světa zachována a nadále silně zasahuje do politického a společenského života těchto oblastí.

Jednou z nezodpovězených dějinných otázek zůstává, zda sám prorok Muhammad cílevědomě plánoval onen bezprecedentní výboj Arabů za hranice poloostrova, jenž započal jen několik let po jeho smrti a v jehož důsledku došlo k utvoření rozsáhlé „multikulturní“ islámské říše. Dostupné prameny nedávají jednoznačnou odpověď. Během jediného století dobyla muslimská vojska obrovská území rozkládající se od Pyrenejského poloostrova až k hranicím Indie a Číny. Cílem tohoto

**! argument**



výboje přitom nebylo rozšířit islám jako náboženství, ale rozšířit území podléhající nadvládě muslimů. Dynastie Umajjovců (661–750) chápala islám primárně coby arabské národní náboženství a prosazovala postavení Arabů coby nadřazené vrstvy, přičemž se do velké míry stíraly dřívější zásadní rozdíly mezi usedlými a kočovníky. Případní nearabští konvertité – o něž Umajjovci nikterak zvláště nestáli – nedosáhli v rámci tohoto uspořádání rovnoprávného postavení, přestože se stali muslimy. To se přirozeně zcela přičilo univerzalistickému duchu islámu a abbásovský převrat, který Umajjovce smetl, lze přinejmenším částečně interpretovat jako vzpouru proti nadvládě Arabů (byť vedenou Araby). Ti po nástupu dynastie Abbásovců (750–1258) k moci a přesunu sídla chalífátu z Damašku do Bagdádu přestali být jedinými výhradními reprezentanty islámu.

Na muslimy dobytých územích došlo ke dvěma paralelním a – navzdory poměrně rozšířenému mínění o nekompromisním obrácení na víru „ohněm a mečem“ – velmi pozvolným a převážně klidným procesům: arabizaci a islamizaci. Tyto procesy nebyly totožné. Ne jedné straně ne všichni, kdo přijali arabštinu za svoji mateřštinu a ve větší či menší míře i arabskou kulturu, přijali též islám (např. koptové v Egyptě). Na straně druhé zdaleka ne všichni, kdo přijali islám, se arabizovali (např. Peršané). K islámu, který vyrostl ve specificky arabských podmínkách, se přidávaly národy s bohatou a mnohdy starobyloou kulturou, jejichž příslušníci zásadním způsobem přispěli k formování civilizačního okruhu, jenž bývá standardně nazýván „klasická arabsko-islámská civilizace“. Tento okruh po několik století představoval ve většině ohledů nejrozvinutější oblast tehdejšího světa. Sám termín „klasická arabsko-islámská civilizace“ není samozřejmě prost jistých rozporů, neboť na rozvoji této civilizace se významnou měrou podíleli ne-Arabové a nemuslimové, přesto je však tento termín opodstatněný. Nemuslimové – byť ve specifickém postavení „chráněného lidu“ (*ahl adh-dhimma*) – náleželi organicky k civilizaci zastřešené islámem, zatímco arabština v rámci celé této civilizace představovala jakousi lingua franca. Pro nearabské národy nebyla pouze jazykem náboženství, ale též univerzálním jazykem státní správy, vědy, vysoké kultury či obchodu. I po fragmentaci původně jednotné islámské říše si arabština dlouhou dobu podržela tento status, pouze ve východních oblastech ji doplnila starobylá indoevropská perština, nyní



v nové podobě a výrazně arabštinou ovlivněná. Ostatně arabština větší či menší měrou ovlivnila všechny jazyky muslimských národů (mnohé z nich také – alespoň dočasně – přejaly arabské písmo), v oblasti náboženství je pak coby jazyk Božího zjevení dodnes zcela nezastupitelná.

V průběhu staletí Arabové postupně ztráceli své původně výsadní postavení a do popředí se na většině míst „světa islámu“ dostaly dynastie nearabského etnického původu. Arabský „ústup“ kulminoval v 16. století, kdy se všechna Araby obývaná území s výjimkou některých okrajových částí (Maroko, Súdán, část Arabského poloostrova) dostala pod nadvládu Osmanské říše. Tehdy také u dvora, ve státní správě a v armádě na Osmany ovládaných územích arabštinu nahradila osmanská (arabským písmem psaná) turečtina. Islám byl v důsledku tohoto historického vývoje v období raného novověku spojován především s osmanskými Turky, na východě též s Peršany a indickými Mughaly. Tyto skupiny reprezentovaly multietnická a multináboženská impéria, v nichž dominantním prvkem politické identity byl islám a konkrétní dynastie, která jeho jménem vládla. Nacionalismus ve formě politické ideologie se v muslimském prostoru objevil až v 19. století coby západní import a zpočátku nalezl odezvu především mezi nemuslimskými etniky Osmanské říše (nejprve Řekové, Srbové, později další).

Mezi arabskou inteligencí se rozšířily nacionalistické ideje o něco později a významnou úlohu v jejich kultivaci sehráli křesťané z Libanonu a Sýrie, kteří byli od poloviny 19. století hnacím motorem raného arabského literárního obrození (*nahda*). S myšlenkou arabské jednoty vystoupil patrně jako vůbec první damašský básník a příslušník arménské katolické církve Adíblsháq (1856–1885). V roce 1876 bylo v Bejrútu založeno politické uskupení, v němž dominovali křesťané a které požadovalo nezávislost arabských území Levanty. Po perzekucích ze strany vlády osmanského sultána Abdülhamida II. (1842–1918) se řada Syřanů a Libanonců přesunula do svobodnějšího Egypta, kde výrazně ovlivnili tamní intelektuální klima.

Nadproporční (byť rozhodně ne výhradní) zastoupení křesťanů mezi ranými arabskými nacionalisty bylo poměrně logické. Vedle některých objektivních faktorů (větší vazby na Západ, větší úroveň vzdělanosti) hrála roli i skutečnost, že především pro křesťany byla lákavá myšlenka národní jednoty a státnosti založené na principu občanství nehlídící na



náboženské rozdílnosti, které měly nahradit nadvládu islámu a tradiční diskriminační – jakkoliv v celkovém srovnání s poměry ve středověké a raně novověké Evropě tolerantní – uspořádání ve vztahu k náboženským minoritám. V této fázi bylo arabské nacionalistické hnutí ve své podstatě sekulární, na druhé straně ani ty nejsekulárnější koncepce arabského nacionalismu nemohly jednoduše vynechat islám přinejmenším v podobě klíčového kulturního dědictví. Protináboženský osten části evropských nacionalismů byl arabskému nacionalismu (včetně jeho lokálních verzí) zcela cizí. Zatímco turecký či perský nacionalismus odkazoval vedle islámu tak či onak na starobylé předislámské dědictví, u Arabů byl islám alfou a omegou (s jistou výjimkou relativně svébytného Egypta).

S tím, jak se arabský nacionalismus šířil mimo hranice své syrsko-libanonské „kolébky“, narůstal také počet jeho různých ideových směrů. Jejich představitelé stáli před mnoha zásadními otázkami, na něž museli dát odpověď. Mimo jiné šlo o samu definici pojmu Arab a o to, kdo všechno pod ni spadá. Vystávaly rovněž rozpory mezi širšími koncepcemi arabské jednoty a lokálními nacionalismy upřednostňujícími teritoriálně ohraničený patriotismus (zvláště Egypt, Tunisko). A v neposlední řadě bylo nutné určit úlohu a postavení islámu v moderní arabské společnosti. Snaha nalézt adekvátní poměr mezi islámským univerzalizmem, panarabismem a lokálními patriotismy se stala jedním z charakteristických rysů arabského nacionalismu. ◀





# Arabský nacionalismus a islám: neoddělitelné fenomény

(Arabství a arabský nacionalismus, !Argument 14. 8. 2018)

**Jan Kondrys**

**O**bligátní filozofická otázka ve vztahu k národům a nacionalismu zní, zda coby objektivní skutečnost nejprve existoval národ, jehož příslušníci v konkrétní historické fázi utvořili nacionalismus coby ideologickou základnu, nebo to byl naopak až nacionalismus, v jehož rámci byl coby sociální konstrukt utvořen národ. Tak jako jiní nacionalisté i ti arabští prosazovali myšlenku, že jejich národ byl věčným transcendentním faktem, přičemž pro jeho „probuzení“ byly určujícími jevy etablování arabštiny jako komunikačního prostředku a příchod islámu coby náboženství a civilizace. V rámci této z jejich pohledu „objektivní pravdy“ si arabští nacionalisté samozřejmě museli v první řadě klást otázku, kdo je Arab a jaká je definice tohoto pojmu. Odpovědi se nepřekvapivě lišily a nutno říci, že dodnes nepanuje v tomto ohledu plná shoda. Pro většinu teoretiků arabského nacionalismu jsou Arabové skupinou lidí, která mluví arabsky, hlásí se k arabské kultuře, pěstuje v sobě hrdost na arabskou minulost, žije převážně v hranicích území, které lze označit jako „arabský svět“, je mezi sebou navzájem solidární a alespoň do určité míry sdílí politické aspirace.

Arabský nacionalismus byl tedy primárně založen na jednotě jazyka a kultury, naopak velmi otevřeným se ukázal být, co se týče „krevního“ pojetí. Arabská identita se tak postupně rozšiřovala: nejprve zahrnovala Mašriq (tedy arabsky hovořící populace na území geograficky ležícím v Asii), poté přibyl Egypt (i se svým poměrně silným „protiarabským“ lokálním patriotismem), následoval Maghrib (Maroko, Alžírsko, Tunis-



ko, Libye) a nakonec přibily i černošské arabsky hovořící populace na Sahaře. Arabský nacionalismus v tomto směru není exkluzivistický, naopak má v sobě obsaženu tendenci zahrnout pod svá křídla téměř všechny obyvatele daných území, v některých případech dokonce i proti jejich vůli. Část libanonských maronitů či koptů v Egyptě (tedy arabsky hovořících křesťanských menšin) se k arabské identitě dlouhodobě stavěla vlažně až odmítavě. Nearabské (byť muslimské) skupiny jakými jsou Berbeři v severní Africe či Kurdové na území Sýrie a Iráku byly v různých obdobích vystaveny různým formám arabizačních kampaní. Klasickou „nevyjasněnou“ skupinou stojící na pomezí islámu i na pomezí arabství jsou drúzové (či Drúzové?) v Levantě. A v neposlední řadě je zde otázka identity orientálních židů (či Židů?) a jejich případného arabství. Odpovědi Arabů samých se velmi liší, přičemž na menší míře inkluzivity se v tomto případě bezpochyby podepisuje stále probíhající izraelsko-palestinský konflikt.

Dalším dodnes nevyřešeným problémem arabského nacionalismu je vzájemný poměr arabismu a lokální identity. Přinejmenším z evropského pohledu nebylo nikdy uspokojivě definováno, zda národem (v západním slova smyslu) jsou Arabové, nebo zda jím jsou Egyptané, Syřané, Jemenci a obyvatelé dalších nezávislých států „arabského světa“ (nabízející se analogie s poměrem mezi panslovanstvím a jednotlivými slovanskými národy či národní identitou jednotlivých hispanofonních zemí v Latinské Americe lidově řečeno „kulhají na obě nohy“). Arabština rozlišuje termíny *qawmíja* a *wataníja*. První termín představuje lásku k národu (*qawm*), kterým se rozumí spíše velký arabský národ, zatímco pro Egyptány, Syřany a další je preferován termín *ša' b* – lid. *Wataníja* oproti tomu značí lásku k zemi, k vlasti (*watan*), kterou je většinou míněn konkrétní stát, nikoliv „arabský svět“ jako takový se svými poněkud rozostřenými hranicemi. Ideál vlastenectví v arabském světě jako první formuloval Egyptán Rifá' at-Tahtáwí (1801–1873), bystrý reformátor s letitou zkušeností se životem ve Francii, který vyslovil zásadní tezi, že muslim není pouhým příslušníkem celosvětové islámské ummy, ale má rovněž svoji lokální vlast – *watan*, pojem totožný s francouzskou *la patrie*, k níž je povinen cítit loajalitu a pracovat na jejím rozvoji spolu s místními nemuslimy.

Vztah arabského nacionalismu s patriotismem je nesmírně komplikovaný. Mezi supra-panarabismem a striktními lokalismy odmítajícími

**! argument**



arabskou vzájemnost existuje rozsáhlá škála přístupů, které různým způsobem a s různými důrazy identity kombinují. Z důvodu rozdílné skladby obyvatelstva a vzhledem k odlišnému historickému vývoji byl teritoriální nacionalismus silnější v relativně homogenní severní Africe (Egypt, Tunisko, částečně Maroko se svojí specifičností), zatímco pan-arabský nacionalismus měl přirozené podhoubí v oblasti Levanty a Iráku představující etno-náboženskou mozaiku. Vůdčí silou panarabismu během jeho „zlaté éry“ v padesátých a šedesátých letech minulého století se nicméně stala – díky své velikosti, významu a především díky osobnosti charismatického prezidenta Džamála Abd an-Násira (1918 – 1970) – země na Nilu.

Třetí zásadní otázkou (z hlediska našich úvah nejpodstatnější) je způsob, jakým teoretici arabského nacionalismu řešili vztah mezi arabstvím a islámem. Přístupů byla celá řada a lišily se v mnoha různých nuancích. V zásadě však lze vytyčit tři základní modely:

►Převládající důraz na arabskou identitu nad identitou muslimskou spojený s chápáním islámu primárně jako kulturního fenoménu a s příklonem k spíše sekulárnímu modelu uspořádání společnosti.

►Rovnocenný důraz na arabskou a muslimskou identitu. Zdůrazňování ústředního významu Arabů pro islám jako náboženství.

►Převládající důraz na muslimskou identitu nad identitou arabskou. Arabové jsou v tomto chápání menší množinou ve velké muslimské množině, vůči níž má být primárně směřována solidarita. To se často pojí s příklonem ke spíše religióznější organizaci státu a prosazování většího vlivu islámu v politice a právním řádu.

Pro nastínění základní argumentace v rámci těchto modelů bude užitečné stručně představit myšlenky tří významných arabských intelektuálů – Mišela Aflaqa (1910–1989), Abd ar-Rahmana al-Kawákibiho (1855–1902) a Hasana al-Banná (1906–1949), z nichž každý ve svém teoretickém díle jeden z modelů precizně zastupoval.

Rodák z Damasku, příslušník řecké pravoslavné církve a absolvent filozofie na Sorbonně Aflaq vešel do dějin především jako jeden z „otců



zakladatelů“ strany Baas, oficiálním názvem Socialistické strany arabské obrody (*Hizb al-ba' th al-arabí al-ištirákí*), a přední tvůrce baasistické ideologie. Panarabská nacionalistická strana založená roku 1947 ustavila své pobočky ve více arabských zemích, k moci se však dostala pouze v Sýrii a Iráku (přičemž syrská a irácká větev stály politicky proti sobě). Nás zde však především zajímá vztah baasismu k islámu, tak jak jej formuloval právě Aflaq s vědomím, že pozdější vývoj – zvláště v Iráku v letech 1979–2003 během vlády Saddáma Husajna (1937–2006) – s touto teorií plně nekorespondoval.

Klasická baasistická ideologie bývá někdy zjednodušeně charakterizována jako směs panarabského nacionalismu, nemarxistického socialismu a politického sekularismu. V rámci tohoto sekularismu je nicméně islámu připsáno výsadní postavení. Byť se křesťan Aflaq hlásil ke svobodě vyznání a rovnosti mezi jednotlivými náboženstvími, plně uznává zcela nezastupitelný význam islámu pro rozvoj arabského národa. Coby kritik „bezduchého“ materialismu oceňoval duchovní rozměr islámu, nicméně spíše než jako k náboženskému fenoménu k němu přistupoval jako k fenoménu kulturnímu. Prorok Muhammad dle Aflaqa představoval naprosto mimořádnou historickou osobnost disponující vynikajícími lidskými kvalitami. Jeho hlavní zásluha spočívala v tom, že sjednotil rozdělené a znepřátelené arabské kmeny a utvořil z nich jeden národ, čímž slouží coby vzor pro současné arabské politiky. Vznik islámu byl v Aflaqově chápání výsostně revoluční událostí, na niž svým úsilím baasismus v podstatě navazuje. Aflaq je přesvědčen, že islám v sobě obsahuje mnohé socialistické prvky a svým důmyslným vyvažováním mezi extrémními důrazy na individualismus a kolektivismus vytváří dokonalou harmonii mezi jednotlivcem a společností. Islám prostupuje každý aspekt života arabské společnosti a jako takový i pro arabské křesťany představuje jejich národní kulturu. Na podporu tohoto tvrzení Aflaq poukazuje na skutečnost, že raní muslimští Arabové nahlíželi na arabské křesťany – z nichž se někteří dokonce podíleli na arabské vojenské expanzi – odlišně než na křesťany nearabské. Svým důrazem na národní rozměr islámu Aflaq v podstatě upozaduje jeho náboženskou podstatu. Odmítá panislamismus a jeho nadřazování národní ideji coby nefunkční koncept, stejně jako snahy o vytváření pozemských náboženských říší. Islám je dle Aflaqa třeba očistit od jeho politické slupky, čímž se zabrání

**! argument**





konzervativním reakčním silám, aby jej zneužívaly při prosazování svých partikulárních zájmů. Takto očištěný islám pak utváří nedílnou součást baasistické ideologie.

Vůbec prvním představitelem druhého z modelů, jenž rovnoměrně kombinuje důraz na muslimskou a arabskou identitu, byl sunnitský rodák z Aleppa, literát a politik Abd ar-Rahman al-Kawákibí. Ve svém panislamismu navazoval na ideje Džamáluddína al-Afgháního, nicméně doplnil jej o zásadní apel na arabskou solidaritu a nutnost pozvednutí Arabů coby národa a vůdčí síly „světa islámu“. Stejně jako raní nacionalisté z řad křesťanských Arabů také Kawákibí byl ardentním kritikem Osmanské říše a národnostních poměrů v ní, k čemuž navíc přidával obvinění Turků z pokřivení islámu a ze zodpovědnosti za jeho celkový úpadek. Kawákibí na jedné straně hlásal islámský univerzalizmus, zároveň však nepochyboval o přirozeně dominantní úloze Arabů, která jim v islámu náleží. V minulosti islám pod arabským vedením vzkvétal a má-li se do tohoto stavu znovu navrátit, je nezbytné, aby se Arabové vedení opět ujali. Dle Kawákibího nejde pouze o to, že arabština je jazykem Božího zjevení a náboženských věd a o skutečnost, že Arabové byli prvními příjemci Koránu, ale také o to, že oproti ostatním národům disponují mimořádnými kulturními, fyzickými a duchovními kvalitami, což údajně platí především pro obyvatele Arabského poloostrova s jejich unikátní zbožností a svobodomyšlností. Arabové jsou nejkompetentnější, aby sjednotili a vedli ostatní muslimské národy jak nábožensky, tak politicky. Řešení krize islámského světa podle Kawákibího spočívá v opětné arabizaci islámu, tedy návratu k jeho původní arabské podstatě.

Přístup nadřazující islámskou identitu za současného respektu k arabskému a národní kultuře je charakteristický pro hlavní proud a kultivovanější formy islamismu. Mezi jinými tento přístup teoreticky rozpracoval zakladatel Muslimského bratrstva Hasan al-Banná. Banná oceňoval inklinaci k arabské národní solidaritě, stejně jako patriotismus v podobě hluboké citové vazby na zemi původu, v čemž nepochybně hrál roli fakt, že pocházel právě z Egypta. Ačkoliv byl odpůrcem přejímání západních sekulárních ideologií muslimy, mnohé z prvků těchto ideologií chápal jako inherentní součást islámu. To platilo i pro nacionalismus, kterému v jeho umírněné podobě přiznával pozitivní hodnotu. Láska k vlasti, její obrana a úsilí o její nezávislost, stejně jako hrdost na společnou minulost a úsilí



o blaho národa jsou plně v souladu s islámskými hodnotami, nesmí se však transformovat v rasismus, šovinismus a etnický partikularismus, jako se tomu stalo v případě fašistické Itálie a nacistického Německa. Dle Hasana al-Banná je však třeba jasně odmítnout pokřivené pojetí vlastenectví a nacionalismu, které proudí ze Západu. Islámský svět se jimi nakazil a to jej nebezpečně oslabuje a rozděluje. Národ se mezi muslimy nesmí stát předmětem uctívání, jako je tomu na Západě. V očích Boha se totiž jedná o neodpustitelný hřích modloslužby a přidružování (*širk*). Banná se systematicky vymezoval proti víceméně sekulárnímu nacionalismu strany Wafd a dalších egyptských politických uskupení a zvláště proti v meziválečné době nesmírně populární ideologii faraonismu (*fir'awníja*), jež idealizovala starověké kořeny Egyptanů a staroegyptskou civilizaci chápala jako vzor pro egyptskou současnost. Banná nic nenamítal proti pocitům hrdosti na slavné úspěchy staré egyptské civilizace, odmítal ji však pokládat za referenční bod, k němuž je záhodno se vracet poté, co lidstvu Bůh seslal islám. Egyptské vlastenectví by samo o sobě nemělo význam, kdyby nebyl Egypt islámskou zemí. Egyptanům místo toho nabízel vlastní islamizovanou verzi nacionalismu.

Lokální vlastenectví představuje dle Hasana al-Banná nedílnou součást arabského nacionalismu, který je zase nedílnou součástí islámského univerzalizmu. Priority jsou přitom jasně uspořádané: na absolutním hodnotovém vrcholu stojí loajalita k světové islámské komunitě, která překonává veškeré rasové, územní a jiné hranice a je jednoznačně nadřazena loajalitě k národu a vlasti. Z druhé strany však platí, že úsilí o nezávislost a obrodu muslimů začíná na lokální úrovni, odkud postupně směřuje na úroveň arabského světa, dále islámského světa a nakonec na úroveň lidstva jako celku. Osvobození Egypta dopomůže k dosažení arabské jednoty, jež dopomůže k dosažení jednoty islámské, která je zásadním předpokladem pro úspěšnou misi a předání poselství islámu celému lidstvu. Egyptské vlastenectví tedy není samoúčelné, ale slouží vyšším cílům. Boj za nezávislost Egypta je službou arabskému národu a především službou islámu. V tomto duchu byla chápána i podpora palestinského povstání (1936–1939) a participace členů Bratrstva na první arabsko-izraelské válce (1948 – 1949). V praktické politice nicméně přes svoji „nadanárodní“ povahu Muslimské bratrstvo v konkrétních zemích, kde působilo, prosazovalo především politiku a sociální program

**! argument**



odpovídající lokálním podmínkám. V praxi tak deklarovaný panislamismus většinou představoval spíše efektní balast a Muslimští bratři prosazovali reálně určitou formu náboženského nacionalismu.

Z výše uvedeného vyplývá, že arabský nacionalismus a islám představují v arabském světě dva svojí podstatou neoddělitelné fenomény, s nimiž hlavní proud moderního a soudobého arabsko-islámského myšlení systematicky pracuje a snaží se mezi nimi nalézt adekvátní poměr. Výjimkou potvrzující pravidlo jsou v tomto ohledu okrajové struktury islámských extrémistů (typu tzv. Islámského státu), kteří v rámci „rasové korektnosti“, transnacionalismu a deterritorializace minimalizují ve své ideologii arabský prvek pouze na jeho nezbytnou náboženskou úlohu a nacionalismus v jakékoliv podobě odmítají coby produkt západního barbarství. Svědectví o poměrech na územích ovládaných tzv. Islámským státem a o tamních mezietnických vztazích nicméně naznačují, že praxe se v tomto případě s teorií o vybudování nadnárodní utopie diametrálně rozchází. ◀





# Arabský nacionalismus a islám: Hnutí Hamás

(Hnutí Hamás mezi panislamismem a teritoriálním nacionalismem, !Argument 4. 9. 2018)

**Jan Kondrys**

V souvislosti s úvahami nad vztahem náboženství a nacionalismu v islámském světě bývá mimo jiné často poukazováno na skutečnost, že v reakci na „islámské obrození“ a s ním spojený vzestup islamistických hnutí od sedmdesátých let minulého století řada dříve k sekularismu silně tíhnoucích nacionalistických a národně osvobozeneckých hnutí prošla určitou formou „islamizace“ přinejmenším v rovině rétoriky, symboliky a celkově vnější sebe prezentace. Vynikajícím příkladem je palestinské hnutí odporu, v němž ústřední „sekulárně-nacionalistické“ hnutí Fatah (jehož někdejší předsedou byl Jásir Arafát) v průběhu posledních dekád začalo islámskou kartu ve svém programu a veřejném vystupování stále více reflektovat a systematicky s ní pracovat. V menší míře to ale platí dokonce i pro krajně levicovou (a v nadprůměrném počtu palestinskými křesťany zastoupenou a podporovanou) Lidovou frontu pro osvobození Palestiny. Nás v této kapitole nicméně bude zajímat trend opačný, tedy postupná „nacionalizace“ islamistického hnutí, kterou v palestinském kontextu prošlo i v našich končinách známé hnutí Hamás.

Hnutí islámského odporu (*Harakat al-muqáwama al-islámíja*), jehož je název Hamás (jinak arabsky „nadšení“) akronymem, se na Západě obecně a v České republice zvláště netěší příliš dobré pověsti. Mnoho Čechů včetně našich nejvyšších politických reprezentantů nepochybně souzní s tvrzeními izraelského premiéra Benjamina Netanjahua (1949) ve stylu „Hamás je Islámský stát a Islámský stát je Hamás“, které mimo jiné pronesl před čtyřmi lety na Valném shromáždění OSN. Bez jakékoli idealizace Hamásu či zvláštních sympatií k němu, je možné takováto



srovnání z faktického hlediska označit za nesmyslná (ať již slouží PR izraelských politiků nebo je někdo jako v českém případě pronáší spíše z čisté neznalosti). Hamás, jak prozrazuje detailnější analýza jeho dějin a politicko-ideologického vývoje, má ve skutečnosti s tzv. Islámským státem společného jen velmi málo. Přes veškeré možné výhrady představuje Hamás hnutí, které je v určitých klíčových momentech schopno pragmatických kompromisů, jakkoliv si pěstuje image zásadového uskupení a reálně u něj existují v určitých záležitostech nepřekonatelné ideologické bariéry. V čistě náboženské rovině se potom Hamás řadí mezi umírněně islamistická hnutí muslimsko-bratrského typu, jejichž interpretace islámu se přes silný důraz na sociální konzervatismus zásadně odlišuje od lunatismu a z něj vycházející hrůzovlády „salafistických anarchistů“ z tzv. Islámského státu. Militantní povaha hnutí Hamás potom reálně vyplývá z izraelsko-palestinského konfliktu a v zásadě by bylo chybou z ní vyvozovat skutečnost, že se jedná o uskupení „islámsky extremistické“.

Hamás v našich končinách vešel ve větší známost v souvislosti s vlnou sebevražedných atentátů (nepocházejících zdaleka pouze z jeho dílny) proti Izraelcům v průběhu tzv. „intifády al-Aqsá“ (2000–2004) a poté coby entita, která ovládá Pásmo Gazy, je v konfliktu s konkurenčním Fatahem a přinejmenším na Západě je považována za teroristickou organizaci. Kořeny Hamásu jsou ale mnohem starší. Hamás coby politicko-militantní hnutí vznikl oficiálně v prosinci 1987 těsně po vypuknutí „první intifády“ (1987–1993), tedy lidového povstání na Izraelem okupovaných palestinských územích. Svoji činností však v podstatě navazuje na činnost Muslimského bratrstva především v konzervativnější Gaze, které zde od poloviny třicátých let šířilo své ideje (palestinská pobočka Muslimského bratrstva byla nicméně založena až 1945 v Jeruzalémě). Muslimští bratři se zapojili do první arabsko-izraelské války (1948–1949) a mezi jejich sympatizanty patřily i pozdější přední postavy hnutí Fatah (včetně samého Jásira Arafáta) založeného v roce 1959. V padesátých a šedesátých letech nicméně popularita Muslimského bratrstva mezi Palestinci výrazně poklesla ve prospěch panarabských, nacionalistických a levicových idejí, které v této době v arabském světě obecně hrály prim.

Zatímco protiizraelský ozbrojený boj byl v podstatě až do konce osmdesátých let plně v režii sekulárně nacionalistických a krajně levicových



vých skupin, většinové křídlo palestinského Muslimského bratrstva se v téže době přiklonilo k strategii „islamizace zdola“. Ta obnášela trpělivé a postupné získávání pozic mezi Palestinci prostřednictvím každodenní aktivity v oblasti vzdělávání a především charitativní a jinak sociální činnosti. Důmyslně vytvořená sociální síť mezi běžnou populací se ostatně stala později primárním zdrojem enormní popularity Hamásu u Palestinců zvláště v Gaze, ale i na Západním břehu. Agitační činnost nepřerušilo Muslimské bratrstvo ani po roce 1967, ta naopak v souvislosti s globálními „reislamizačními“ trendy velmi posílila. Ovoce nesla i tehdejší strategie nenásilí, na niž Izrael reagoval vůči palestinským islamistům tolerancí a v některých momentech dokonce podporou coby domnělé protiváze militantním skupinám zastřešeným Organizací pro osvobození Palestiny (OOP). Palestínští islamisté ovšem nijak neodvrhli ideu „džihádu mečem“ proti izraelské okupaci, pouze před jeho zahájením viděli potřebu vést jiné – agitační a sociální – formy džihádu, aby pro ozbrojený boj vytvořili adekvátní podmínky. S penězi přicházejícími především ze Saúdské Arábie a Jordánska šířilo Muslimské bratrstvo svůj vliv prostřednictvím škol, pečovatelských domů, knihoven, sportovních klubů a samozřejmě také mešit. V osmdesátých letech mimo jiné pod vlivem Islámské revoluce v Íránu a protisovětského odboje mudžáhidů v Afghánistánu však došlo k rapidnímu přiklonu k revolučním formám islamismu spojeným s militantní činností. Ještě před zrodem Hamásu tak v roce 1980 vznikla menší a radikálnější, nicméně významná organizace Islámský džihád, celým názvem Hnutí islámského džihádu v Palestině (*Harakat al-džihád al-islámí fī Filastín*).

Hamás, v němž se po jeho vzniku palestinské Muslimské bratrstvo v podstatě rozpustilo, převzal od tohoto hnutí ústřední ideologické cíle – osvobození veškerého území historické Palestiny „od řeky k moři“ (*min an-nahr ilá al-bahr*) od „sionistické okupace“ (*al-ihtilál as-sahjúní*) a ustavení islámského státu na tomto území. Ideologické zásady Hamásu byly formulovány v jeho ustavující Chartě (*Mítháq Hamás*) z roku 1988, jež představuje velmi radikální text, který bez ohledu na pozdější politický vývoj dodnes slouží jako pádný argument zastáncům názoru, že Hamás je svojí esencí fanatickou skupinou, s níž není možná jakákoliv dohoda. Faktem je, že Charta Hamásu představuje fundamentalistický dokument, který nebere sebemenší ohledy na reálnou situaci a reálné



možnosti. Konflikt s Izraelem je v ní prezentován ve výsostně náboženských termínech a je zdůrazňována jeho takřka výhradně náboženská povaha. Sekulární palestinský nacionalismus je vnímán jako nepřijatelný, neboť upozaduje islámský rozměr palestinské otázky. Ultimátním cílem Státu Izrael coby výspy západního imperialismu je dle Charty zničení islámu, na konflikt proto nelze nahlížet v teritoriálně nacionalistické, nýbrž v civilizačně náboženské rovině. Jde v něm o přežití islámu jako takového, nikoliv pouze o Palestince, jakkoliv Palestina má v rámci islámského světa coby místo působení řady Božích proroků a také místo, z něž podnikl prorok Muhammad svoji „nebeskou cestu“ (*mi'rádž*), speciální postavení. Historické hledisko a mezinárodní právo dle Charty hrají v nároku muslimů na Palestinu až druhořadou roli. Muslimové mají primárně na Svatou zemi právo dané Bohem a náboženstvím. Hamás v Chartě nijak nerozlišuje mezi židy (chápanými v souladu s převládajícím arabským postojem coby náboženská skupina, nikoliv národ), sionisty a Izraelci, jeho nepřátelé jsou židé jako takoví vyznačující se údajně nacistickými praktikami (paralela mezi židy a nacisty se v Chartě objevuje vícekrát). To zahrnuje mimo jiné víru v celosvětové židovské spiknutí, jež se má odehrávat v duchu (prý autentických) Protokolů siónských mudrců. Džihád – nyní již především ve své ozbrojené podobě – je potom zcela ústředním konceptem, jehož opomíjení je zradou muslimů vůči islámu.

Přestože se Hamás ve své ustavující Chartě definoval jako ryze islamistické hnutí, v jeho praktické politice okamžitě převážil příklon k teritoriálnímu nacionalismu na úkor panislamistických tendencí. Své aktivity omezil Hamás výhradně na konkrétní geografické hranice s vědomím, že snahy o ustavení nadnárodní islámské politické komunity jsou zcela nerealistické. Ozbrojené akce Hamásu vždy směřovaly výhradně proti izraelským (vojenským i civilním) cílům, nikdy kupříkladu proti cílům západním. Veškerá spolupráce se zahraničními aktéry ze strany Hamásu byla udržována s ohledem na zájmy Palestinců a zájmy hnutí. Vůdčími postavami byli lidé bytostně spjatí s každodenní realitou na okupovaných územích, tudíž relativní pragmatici (vcelku výmluvné a zároveň přirozené je, že mnohem větší sklony k radikalismu a nekompromisnosti projevuje exilové vedení hnutí sídlící v katarské metropoli Dauhá). S fanatickými snahami o budování transnacionální utopie na území

**! argument**



Islámského státu tak politiku Hamásu ve vztahu k Palestině ani realitu v jím ovládaném Pásmu Gazy nelze srovnávat (pro názornost stačí poukázat na odlišnosti v postavení žen či křesťanů pod vládou Hamásu a pod vládou tzv. Islámského státu). Lze též poukázat na skutečnost, že s nepočtenými skupinkami, které se sporadicky snažily v Gaze vyvíjet aktivity v duchu transnacionálního džihádismu, se Hamás velmi rychle a nekompromisně vypořádal.

Není na tomto místě prostor rozebírat do detailu vývoj Hamásu v průběhu posledního čtvrtstoletí od chvíle, kdy se v roce 1994 postavil do čela odporu proti mírovým dohodám, jež v norském Oslu uzavřelo s Izraelem za Palestince Arafátovo vedení, přes rok 2006, kdy Hamás učinil osudové rozhodnutí účastnit se demokratických voleb, v nichž zvítězil, aby o rok později mezi ním a Fatahem (podporovaným Izraelem a Západem) vypukl bratrovražedný konflikt, až po vývoj posledních jedenácti let, kdy Hamás vládne mezinárodně ostrakizované Gaze pod izraelsko-egyptskou blokadou a dosud prošel třemi velkými konflikty s Izraelem (2008 – 2009, 2012, 2014) a řadou menších střetů. To vše – jakož i ztráta podpory ze strany Sýrie a (přechodně) Íránu v důsledku postoje Hamásu vůči syrskému konfliktu či politický vývoj v Egyptě po roce 2013 – přispělo k postupné ideologické proměně hnutí od nekompromisnosti směrem k větší míře pragmatismu a také od islamismu směrem k nacionalismu. Výrazem této proměny se stal nový programový materiál nazvaný Dokument o obecných principech a politice (*Wathíqat al-mabádi wa as-sijását al-ámma*), který Hamás zveřejnil loni v květnu a jenž de facto nahradil „vyhaslý“ text Charty představující pro hnutí zbytečnou ideologickou přítěž.

Dokument, jenž představuje výsledek dlouhé diskuze a kompromisu mezi jednotlivými křídly Hamásu (a proto jej nelze jednoduše shodit ze stolu, resp. hodit do koše, jak ve video nahrávce uveřejněné na sociálních sítích učinil premiér Netanjahu, řka, že se jedná ze strany „teroristů“ o pouhý zastírací manévr), obsahuje řadu poměrně překvapivých pasáží, které by od radikálně islamistického hnutí asi jen málokdo čekal. Ve vztahu k tématu této kapitoly jde především o pasáže svědčící o „nacionalizaci“ Hamásu. Ta se projevuje už tím, že Dokument neobsahuje žádné citace z Koránu (jichž je Charta naopak plná) a i náboženská rétorika jako taková je omezena na nezbytné minimum. Islám





sice nadále určuje principy, cíle a prostředky hnutí, místo Koránu je však v Dokumentu referenčním rámcem mezinárodní právo a obecná humanita. O islámu se hovoří jako o náboženství, jež klade důraz na mír (*salám*) a toleranci (*tasámuh*). Namísto potřeby ustavit islámský stát se v Dokumentu hovoří o demokracii (*dímuqrátíja*), pluralismu (*ta' addudíja*), národním partnerství (*širáka wataníja*) a dialogu (*hiwár*). Zcela klíčové je potom jednoznačné rozlišení mezi judaismem (*jahúdíja*) a sionismem (*sahjúníja*) a židy (*jahúd*) a sionisty (*sahjúníjún*). Dřívější tvrzení o odvěkém nepřátelství muslimů a židů mizí, Hamás již nebojuje s židy, protože jsou židé, ale bojuje se sionisty, protože okupují Palestinu (naopak těmi, kdo judaismus ztotožňují se sionismem, jsou dle Dokumentu sami sionisté).

Zatímco Charta je plná odkazů k povinnosti muslimů vést ozbrojený džihád, nový programový dokument hovoří o legitimním právu národů na odpor proti okupaci. Jakkoliv Hamás i nadále trvá na nezcizitelném právu Palestinců na celou historickou Palestinu, implicitně naznačuje připravenost „spokojit se“ s nezávislým státem v hranicích z roku 1967 s východním Jeruzalémem coby hlavním městem.

Pozoruhodný v porovnání s Chartou je i vzájemný poměr palestinského, arabského a muslimského prvku v Dokumentu. Zatímco se Charta primárně obracela k celosvětové muslimské komunitě, nový dokument hovoří především k Palestincům na pozadí jejich každodenní reality. Tento trend však není ničím novým. Studie analyzující veřejná prohlášení Hamásu (v arabštině) v letech 2005–2012 prokázala, že došlo k zásadnímu posunu v komunikaci hnutí, jehož je nový dokument v podstatě vyjádřením: místo židů Hamás hovoří spíše o sionistech, místo džihádu o odporu (*muqáwama*) a místo islámské komunity (*al-umma al-islámíja*) hovoří stále více o palestinském lidu (*aš-ša'b al-filastíní*). Dokument sice nadále zdůrazňuje zásadní místo Palestiny v srdcích Arabů a muslimů a uznává jejich zodpovědnost za její osvobození, zároveň jasně odmítá jakékoliv snahy zasahovat zvenčí do palestinských záležitostí a řídit je. Palestina je sice nedílnou součástí arabského a islámského světa, klíčový důraz však náleží palestinské zemi a palestinskému lidu. Hamás již neodkazuje k tomu, že je součástí mezinárodního Muslimského bratrstva, naopak připisuje klíčovou úlohu Organizaci pro osvobození Palestiny coby „národnímu rámci“ (*itár wataní*) pro všechny

**! argument**



Palestince, jehož součástí by se výhledově měl Hamás stát (v Chartě bylo připojení Hamásu k OOP podmiňováno tím, že Organizace „přijme islám jako životní styl“).

Je tedy zřejmé, že Hamás v uplynulých letech prošel významnou ideologickou proměnou, v souvislosti s níž by bylo nejspíše adekvátní jej začít označovat coby islámsko-nacionalistické hnutí, namísto hnutí čistě islamistického (jakkoliv pojem islamismus samozřejmě umožňuje poměrně extenzivní výklad). Přirozeně nelze předjímat vývoj a dlouhodobý praktický dopad ideologické proměny Hamásu na realitu izraelsko-palestinského konfliktu, nejen proto, že Hamás je pouze jedním z aktérů (a zdaleka ne tím nejdůležitějším), na jejichž postoji případné budoucí řešení „problému století“ (*qadíjat al-qarn*) závisí. Zdá se nicméně, že dnes má Hamás mnohem blíže k uzavření jisté formy dlouhodobého příměří se „sionistickým nepřítelem“ (*al-adú as-sahjúni*), než k usmíření se svými „bratry“ (*ichwa*) z Fatahu, zřetelnému ideologickému sblížení obou hlavních palestinských formací navzdory. ◀





# Izraelští Arabové: minorita s nejasným ukotvením

Jan Kondrys

V létě 2018 vyvolal na mezinárodní scéně rozruch nový izraelský „základní zákon“, který mimo jiné prohlásil Stát Izrael za „národní domovinu židovského lidu“ a „ponížil“ arabštinu z oficiálního jazyka na jazyk se „speciálním statusem“. Pozornost světových médií se stočila také k minoritě izraelských Arabů. Ta tvoří zhruba pětinu občanů Izraele a svojí komplikovanou identitou i skutečností, že stojí v podstatě na pomezí znepřátelených stran izraelsko-palestinského konfliktu, představuje skupinu nepochybně svébytnou, zároveň však vnitřně velmi pestrá, což v rámci běžných černobílých a značně schematických pohledů na Blízký východ obecně a izraelsko-palestinský konflikt zvláště bývá leckdy opomíjeno. Stoupenci jedné i druhé strany konfliktu potom ve své argumentaci selektivním způsobem poukazují na postavení izraelských Arabů ve snaze podpořit svůj pohled na věc. Hodnocení tohoto postavení se přirozeně zásadním způsobem liší v závislosti na názorové orientaci hodnotícího, tak jako v případě téměř všech dalších otázek a fenoménů týkajících se boje o Svatou zemi.

Snaha o objektivitu ostatně naráží na problémy už při pouhém výběru adekvátní terminologie. Používáme-li v tomto textu označení izraelští Arabové s ohledem na převládající úzus v České republice, činíme tak s vědomím, že může být mnohými považováno za nekorektní termín. Preferují jej totiž především izraelští Židé s implicitním (nebo i explicitním) záměrem rozvolnit či zcela zpochybnit vazby „své“ arabské minority na Palestince a palestinskou identitu. Zdaleka ne všichni arabští občané Izraele by se však takto označili a pro příslušníky jiných arabských národů může být termín *al-Arab al-Isrá'íljún* dokonce až na samé hranici srozumitelnosti (jak se autor těchto řádků mohl nejednou přesvědčit). Standardně bývá v arabskojazyčném prostředí používáno označení Arabové 48 (*Arab 48*), které poukazuje na fakt, že jde

**! argument**



o obyvatele historické Palestiny a jejich potomky, kteří po vzniku Izraele v roce 1948 zůstali na jeho území (cca pětina z původního necelého milionu). Alternativními termíny jsou „vnitřní Arabové/Palestinci“ (*Arab/Filastíníjún ad-dáchil*) či „Arabové/Palestinci uvnitř Zelené linie“ (*al-Arab/Filastíníjún dáchil al-chatt al-achdar*). Sami izraelští Arabové potom pro sebe používají nejrůznější označení, nejčastěji patrně „izraelští občané palestinské, resp. arabské národnosti“, které plně vyjadřuje existující svár mezi jejich národní a občanskou identitou.

Izraelští Arabové se sami chápou coby domorodé obyvatelstvo, které se nepříznivým řízením osudu ocitlo v postavení diskriminované menšiny ve státě přistěhovalců, tj. sionistických Židů (míra vnímání diskriminace a celkového pocitu křivdy se přitom u různých jednotlivců a skupin izraelských Arabů velmi výrazně liší). Pro mnohé Západany zcela automatická deklarace Izraele coby židovského státu je pro většinu izraelských Arabů problematická až nepřijatelná. S vědomím všech rozdílů je tento jejich pocit křivdy do jisté míry snad možné přirovnat k pocitu nativních Američanů či australských Aboriginců vůči bělošské majoritě. Izraelští Arabové často poukazují na faktickou společenskou, ekonomickou i politickou nerovnost a diskriminaci v každodenním životě, ale i na ryze symbolické úrovni („Izrael je demokratický stát pro Židy, ale židovský stát pro Araby“). Kritici Izraele kromě praxe na okupovaných palestinských územích, etnokratického principu protežování židovského národa (jenž se arabské minority úzce dotýká) a teokratických prvků v právním systému (uplatňování halachických norem v rodinném právu) zpochybňují demokratický charakter Státu Izrael také na základě nerovného přístupu státu vůči jeho arabským občanům.

Zastánci Izraele proti tomu oponují, že se navzdory jistým nedostatkům těší izraelští Arabové větší míře svobody, demokracie a politických práv než jejich „bratři“ v okolních arabských státech a také, že dosahují materiálního standardu, který je na vyšší úrovni v porovnání s jejich sousedy. To cítí do značné míry i sami izraelští Arabové, kteří z velké části Izrael přes veškeré výhrady považují za svůj domov, v naprosté většině nezpochybňují samotnou jeho existenci a převážně netouží se po případném vzniku nezávislého palestinského státu národnostně realizovat na jeho území. Pocit solidarity s Palestinci na okupovaných územích i v diaspoře je na jedné straně poměrně silný (a podpořený relativně čet-

**! argument**



nými rodinnými pouty), z druhé strany je zde ovšem rozšířené vědomí vlastní odlišnosti, jež se u menší části izraelských Arabů projevuje dokonce i odmítáním označovat sebe sama za Palestince (byť by to bylo s „vysvětlujícím“ přívlastkem typu „izraelští Palestinci“, „Palestinci 48“ apod.). Zapojení izraelských Arabů do palestinského protiizraelského ozbrojeného boje je minimální.

Vzájemný vztah izraelského státu a arabské minority je tedy od samého počátku dosti schizofrenní. Arabové, kteří zůstali na území Izraele se stali jeho občany, nicméně stát na ně nahlížel a dosud na ně do značné míry nahlíží jako na potenciální hrozbu. Až do poloviny šedesátých let podléhali izraelští Arabové vojenskému režimu a bylo vůči nim uplatňováno stanné právo. Zastánci Izraele běžně poukazují na fakt, že od vzniku státu mohou být izraelští Arabové politicky aktivní a mohou svobodně zakládat politické strany, které jsou standardně přítomny v izraelském parlamentu. To je nepochybně pravda, nicméně druhou stranou mince je skutečnost, že arabské strany jsou v Knesetu kontinuálně ostrakizovány, je na ně útočeno (nikoliv zcela neoprávněně) pro údajně nedostatečnou loajalitu vůči státu a dosud se nikdy nestaly součástí žádné z izraelských vládních koalic (byť se o jejich hlasy mohla v určitých důležitých momentech některá z vlád opírat). Arabské zastoupení na kandidátkách mainstreamových „židovských“ politických stran bylo dlouhodobě marginální a vnitřní stanovky některých z těchto stran dokonce v minulosti členství osobám arabského původu ani nepovolovaly. V tomto ohledu nicméně v průběhu času přece jen došlo k určitému posunu. Od devadesátých let obecně stoupá zastoupení izraelských Arabů ve státní správě (nejen v politice) a v roce 2001 se dočkali svého prvního ministra v izraelské vládě pocházejícího z drúzské komunity (první sunnitský muslim usedl do ministerského křesla o šest let později). Většina izraelských Arabů přesto ve volbách nadále odevzdává hlas arabským (k izraelské politice převážně kritickým) stranám, menšina pak „sionistické“ levici. Určitá část drúzské komunity ovšem naopak tíhne k volbě pravicové strany Likud.

Arabští občané si často stěžují na rozsáhlou diskriminaci, která je v praxi zcela běžná, přestože Izrael deklaruje, že je státem, v němž si jsou všichni rovni bez ohledu na svůj původ či náboženství. Bezpečnostní složky standardně zasahují podstatně tvrději proti Arabům než



Židům za obdobné delikty či projevy (např. během demonstrací) a soudy potom tendují udělovat tvrdší tresty pro Araby za stejné zločiny. Na mnoha konkrétních příkladech bylo doloženo, že izraelští Arabové mají mnohem omezenější možnosti stát se majiteli nemovitostí v porovnání se svými židovskými spoluobčany. Stát z veřejných peněz nesrovnatelně více podporuje rozvoj židovských obcí a úroveň veřejných služeb v nich je diametrálně odlišná. Několikanásobně více prostředků dostávají též židovské školy, což se nepříznivě odráží na celkově nižší úrovni vzdělanosti a životní úrovně arabské menšiny. Podstatně větší procento Arabů žije na hranici chudoby (ta se v případě Židů týká především ultraortodoxních komunit a také přistěhovalců z Etiopie). V posledních letech nicméně dochází k pozoruhodně rapidnímu vzestupu mladé vzdělané arabské generace s kvalitní perspektivou na trhu práce.

Přetrvávajícím skutečností je ovšem i nadále velmi vysoká míra segregace mezi Židy a Araby. Většina Arabů žije v plně či většinou arabských městech a vesnicích (smíšených oblastí je jen menšina) a obě komunity tak žijí dosti izolovány. Naprosté minimum je smíšených manželství, proti nimž se jasně staví velká většina v rámci obou komunit a ze strany židovských nacionalistických aktivistů proti nim probíhají cílené kampaně. Izrael oficiálně sňatky mezi příslušníky různých náboženství neumožňuje, ty se tudíž odehrávají v rámci soukromých obřadů a jejich legalizace ze strany státu je problematická. Na základě různých průzkumů lze konstatovat, že jsou názory izraelských Židů na izraelské Araby a vice versa převážně negativní, přičemž se zdá, že na vině je spíše nedostatek vzájemného styku než jeho přemíra (jako příklad lze uvést některé smíšené oblasti na severu země, kde je míra integrace podstatně vyšší a vztahy mezi komunitami výrazně lepší). Zcela zásadní rozdíl je ve znalosti jazyka druhé komunity, což je vzhledem k odlišnému postavení majority a minority pochopitelné. Zatímco jen menšina izraelských Židů ovládá arabštinu (dokonce i přistěhovalci z arabských zemí ji zpravidla v druhé generaci „zapomínají“), naprostá většina izraelských Arabů mluví dobře hebrejsky, mladší generace jsou potom dokonce často zcela bilingvní.

Celková životní úroveň i postoje vůči Státu Izrael jsou u jednotlivých skupin izraelských Arabů výrazně odlišné. Zpravidla bývají vydělovány čtyři základní skupiny: sunnitští muslimové, křesťané, drúzové a beduíni,

**! argument**



příčemž jejich vzájemný procentuální poměr je orientačně 70:10:10:10. Drúzové, které izraelský stát z politických důvodů oficiálně na rozdíl od Libanonu a Sýrie nepokládá za muslimy, ani Araby, se od sunnitů coby příslušníci heterodoxního náboženského směru s kořeny v šíitském islámu odlišují jednak originální věroukou, ale také striktní endogamií. Beduíni se od většiny „usazených“ muslimů odlišují zase (státem potlačovanou) tradicí nomádského či seminomádského života. Jak drúzové (či Drúzové?), tak beduíni oproti muslimům i křesťanům projevují výrazně vyšší náklonost k Izraeli a jeho institucím (včetně armády, v níž od počátku drúzové povinně a menšina beduínů dobrovolně slouží), menší afilaci k arabskému nacionalismu (netýká se drúzů na okupovaných Golanech, kteří, ať již z upřímných či taktických důvodů zůstávají nadále Syřany) a vcelku mnohem menší míru solidarity s „palestinskou kauzou“. Trendem posledních let je ovšem na druhé straně u drúzů a zvláště u beduínů částečný ústup z tohoto proizraelského postoje, nezřídka s odkazy na přetrvávající diskriminaci.

Ta se v ekonomické rovině dotýká především právě beduínů, kteří se často dostávají do střetu se státem kvůli jejich oficiálnímu přesídlování z půdy, na kterou si činí z historického hlediska nárok. Mezi beduíny je ze všech izraelských Arabů zdaleka nejnižší úroveň vzdělanosti, nejrozsáhlejší nezaměstnanost a chudoba, nejvíce tradiční rozdělení rolí muže a ženy a bohužel také nejvyšší míra kriminality. V tomto ohledu situace beduínů v Izraeli nápadně připomíná situaci řady jiných tradičně nomádských či seminomádských populací procházejících v moderní době ať již spíše dobrovolným či spíše nedobrovolným, nicméně většinou poměrně komplikovaným procesem sedentarizace. Na opačném pólu naopak stojí arabští křesťané, kteří jsou ekonomicky velmi úspěšnou komunitou a co se týče průměrné úrovně vzdělanosti dokonce překonávají izraelské Židy. Arabské křesťany je tak možné vidět vysoce nadproporčně zastoupené ve všech úrovních společenského života, ve vědě i v politice. Jejich pozoruhodný úspěch a vysoká míra integrace sebou však automaticky ještě nemusí nést vyšší míru loajalitu k „židovskému státu“ a ztotožnění se s ním. Ostatně řada prominentních kritiků Izraele se rekrutuje právě z řad arabských křesťanů (namátkou někdejší poslanec dnes žijící v Kataru Azmí Bišára).

Summa summarum je celková bilance sedmdesátiletého soužití Státu Izrael s arabskou minoritou velmi sporná a záleží na tom, zda ji chceme

**! argument**



hodnotit optikou poloprázdné či poloplné sklenice. Nelze popřít, že situace mnoha jiných národnostních či náboženských menšin na Blízkém východě je ve srovnání se situací izraelských Arabů horší (a v některých případech je vyloženě tragická). Izraelští Arabové nejsou na každodenní bázi ohrožováni, ani pronásledováni a těší se některým svobodám a výhodám, jimiž obyvatelé většiny arabských států nedisponují. Při měření standardy vyspělých západních demokracií, mezi něž bývá Izrael – ať již právem či nikoliv – mnohými řazen, už ovšem výsledný obrázek není zdaleka tak uspokojivý. Izraelští Arabové čelí ze strany státu a jeho institucí systematické diskriminaci a celé řadě oficiálních i neoficiálních ústrků, které by byly v jiných západních státech nepřijatelné. Alarmující přitom je aktuální společenské naladění a celkový trend vedoucí k upevnování této nerovnosti, mimo jiné i na legislativní bázi. ◀





# Islám v Saúdské Arábii I: složitě budování „moderního“ státu

(Saúdská Arábie, rozporuplná bašta náboženského fundamentalismu (1. část), !Argument, 12. 2. 2018)

**Jan Kondrys**

V komplexnějších úvahách o soudobém salafismu a jeho džihádistských podobách není možné ignorovat roli Saúdské Arábie při šíření této ultrarigidní verze moderního islámu a to jak v islámském světě samém, tak také v řadě západních zemí. V souvislosti s působením tzv. Islámského státu na území Sýrie a Iráku byly v uplynulých letech často slyšet hlasy upozorňující na analogii mezi ideologií a praxí prosazovanými touto džihádistskou strukturou a nábožensko-politickým zřízením saúdské monarchie. O zemi, jež dlouhá desetiletí v blízkovýchodním regionu představuje klíčového partnera Spojených států i dalších zemí Západu, se od útoku na New York a Washington z 11. září 2001 stále častěji hovoří též jako o významném sponzorovi mezinárodního terorismu. Reprezentanti Saúdské Arábie podobná obvinění rozhořčeně odmítají, terorismus hlasitě odsuzují a bez rozpaků označují svoji zemi za baštu umírněného islámu. Vše je nepřekvapivě poněkud komplikovanější, chceme-li však celý problém maximálně zjednodušit, můžeme shrnout, že Saúdská Arábie v průběhu svých dějin byla zároveň tvůrcem, živitelem i obětí nejfundamentalističtější a nejméně tolerantní varianty islámu, jež se v moderní době objevila a jejímž patologickým výhonkem je i současný džihádistský terorismus.

Na první pohled paradoxní situace vyplývá ze samých základů, na nichž byla monarchie pod názvem Saúdskoarabské království (*al-Mamlaka al-arabija as-sa'údija*) s hlavním městem Rijádem v roce 1932 oficiálně ustavena a mezinárodně uznána. Tomu předcházely tři dekády



tvrdých vojenských i politických bojů, jejichž výsledkem bylo sjednocení většiny území Arabského poloostrova pod vládou rodu Saúdů (*Ál Sa'úd*). Saúdská Arábie (za povšimnutí stojí již to, že jde o jediný stát současnosti, v jehož běžně používaném názvu je integrálně zakomponováno jméno vládnoucí dynastie) politicky a ideologicky navazovala na předchozí saúdské státy z let 1744–1818, resp. 1821–1891. Stavebním kamenem všech těchto státních útvarů byl svazek mezi wahhábismem (tedy přísnou interpretací islámu vycházející z idejí Muhammada ibn Abdulwahhába) a politickými ambicemi rodu Saúdů, který usiloval o hegemonii v oblasti Nadždu a posléze i v dalších regionech Arabského poloostrova. Wahhábismus, díky spojení se silným saúdským rodem na rozdíl od některých dalších obdobných hnutí přežil a etabloval se. Rodu Saúdů zato na oplátku poskytl „posvátné“ zdůvodnění jeho politické kampaně a velmi silný motivační prvek pro získávání nových bojovníků. Tak jako na tzv. Islámský stát v krátkém období jeho rapidního rozmachu na východě Sýrie a západě Iráku, i na tuto saúdsko-wahhábovskou alianci okolní islámský svět od poloviny osmnáctého až do počátku dvacátého století nahlížel místy s opovržením, místy s hrůzou jako na fanatickou či dokonce heretickou sektu, jež jej ovšem zároveň do jisté míry fascinovala svojí nekompromisností a lidově řečeno „tahem na branku“.

Od samého počátku byl pro saúdsko-wahhábovský svazek coby alianci představující unikátní směs teokracie a kmenového náčelnictví charakteristický svár mezi náboženským ideálem a reálnou politicko-společenskou praxí. Tento motiv se v průběhu historie opakoval vícekrát a v současnosti představuje jednu ze zásadních konfliktních linií dělících saúdskoarabskou společnost. Klasickou ukázkou politického pragmatismu rodu Saúdů je potlačení radikálního (neo)wahhábovského hnutí zvaného *al-Ichwán* (Bratrstvo) na konci dvacátých let dvacátého století. Jeho příslušníci, povětšinou kočovní beduíni, zhruba od roku 1912 opouštěli své kmeny, aby vykonali nábožensky motivovanou emigraci (*hidžra*) na předem určená místa, kde měly být po vzoru Prorokově zakládány jakési ideály se blížící rovnostářské komunity muhádžirů (emigrantů), jež by ostatním sloužily za příklad. Postupně těchto komunit – tzv. hidžer – vzniklo až několik set s pár stovkami a v několika případech dokonce pár tisíce obyvateli – tzv. muhádžiry – na každou z nich. Saúdský vůdce a pozdější zakladatel království Abdul'azíz ibn Sa'úd

**! argument**



(1875–1953) ichwánské hnutí přivítal a vzápětí se jej rozhodl využít pro své politické ambice. Jednak hnutí akcelerovalo problematický proces sedentarizace těžko ovladatelného kočovného elementu, za druhé se v Ibn Sa'údově státotvorném úsilí dala využít charakteristická beduínská bojovnost v transformované podobě coby ukázněný boj za víru, džihád. Ichwáni byli záhy zakomponováni do saúdského vojska a stali se jeho bojovým předvojem, fanatickými údernými jednotkami. Z muhádžirů se stali mudžáhidé.

Dlouhou dobu se vše vyvíjelo dle Ibn Sa'údových představ. Ichwáni, kteří jej zatím respektovali jako vůdce v politickém i náboženském smyslu, si při dobývání dalších území Arabského poloostrova a podrobování tamních kmenů pod nadvládu Saúdů připsali klíčovou zásluhu. Zároveň v těchto nových oblastech šířili teror a místní obyvatelé podrobovali brutálnímu vynucování striktně definované veřejné morálky v podobném stylu, jaký bylo nedávno možné sledovat „v přímém přenosu“ u tzv. Islámského státu. I to ovšem hrálo Saúdům do karet, jakkoliv ichwánská horlivost místy dalece přesahovala i tak velice přísné postuláty klasického wahhábismu. V letech 1924–1925 dobyli ichwáni oblast Hidžázu i s posvátnými městy islámu Mekkou a Medínou, což pro Saúdy na jedné straně přineslo obrovskou prestiž, na straně druhé se tím ovšem dostávali pod drobnohled celého islámského světa, který sledoval počinání ichwánů – v oproti vnitrozemí Arabského poloostrova tradičně uvolněnější přímořské oblasti – vcelku nelibě. Ichwáni se nakonec po Ibn Sa'údově naléhání z oblasti Hidžázu stáhli, přičemž státní moc „na oplátku“ začala v plošném rozsahu skutečně důsledně uplatňovat šar'átské normy včetně tvrdých trestů pro cizoložníky (kamenování, bičování), zloděje (utěti ruky) či opilce (bičování). Problémy s ichwány tím však neskončily.

Bojovní mudžáhidé nadále podnikali přeshraniční výpady, ničili hrobky světců (*awlijá*) spjaté s lidovými formami islámu, útočili na šiitské obyvatelstvo poloostrova, ale dokonce také na ty sunnitské kmeny a oblasti, jež nevyznávaly wahhábismus (v současnosti se počet šiitských obyvatel Saúdské Arábie odhaduje na 10–15 %, reálný počet vyznavačů wahhábismu, resp. salafismu potom někde mezi čtvrtinou a polovinou obyvatel země). Tím se ovšem ichwáni dostávali do čím dál větší kontradikce se saúdskými snahami o vybudování moderního státu se všemi



náležitostmi včetně mezinárodního uznání, jehož předpokladem jsou též stále mezinárodně uznávané hranice. Fungování státu v moderním geopolitickém prostředí se s působením ichwánů zcela vylučovalo. Se zákazem přeshraničních výpadů, které byly kombinací náboženského fanatismu a regulérních loupeživých razií (*ghazw*), se ichwáni nehodlali smířit, jak z důvodů ideologických, tak ekonomických.

Od roku 1926 se datovaly vážné rozpory mezi vládou v Rijádu a jednotlivými ichwánskými komunitami, které Ibn Sa'úda – nyní oficiálně „krále Hidžázu, sultána Nadždu a závislých území“ – kritizovaly za ústupky od původních wahhábovských ideálů a za paktování se s „nevěřícími“ Brity přítomnými na poloostrově. Ichwáni odmítali různé kroky nezbytné pro vnitřní stabilizaci státu a také zavrhovali zavádění různých moderních technických vymožeností či ekonomických postupů, jež klasifikovali coby nepřípustné novoty (*bid'á*). Králi se však pro zavedení telefonu, telegrafu či rozhlasu podařilo získat souhlasné fatwy od předních wahhábovských ulamá a modernizace království tak, jakkoliv poněkud pomalejším tempem v porovnání s okolním světem, mohla pokračovat.

Situace vzápětí rychle kulminovala. Pohár přetekl, když ke konci roku 1927 ichwáni zaútočili na Brity podporovaný Kuvajt, což vzbudilo mezinárodní pozornost. Dosud lavírující Ibn Sa'úd, jenž se obával jak bojových ichwánů, tak toho, že by mohl být označen za pokrytce (*munáfiq*) či dokonce odpadlíka (*murtadd*) kolaborujícího s bezvěrci, si nyní uvědomoval, že případná přímá konfrontace s britskou velmocí by pro něj měla mnohem katastrofálnější následky. Od stále agresivnějších ichwánů se důrazně distancoval a podnikl rázné kroky, aby za sebou shromáždil početné kmeny, které s nimi měly špatné vztahy. Během roku 1929 se mu s britskou asistencí a s pomocí britských samopalů, kulometů a terénních obrněných vozidel podařilo relativně primitivně vyzbrojeným ichwánům uštvět sérii zdrcujících porážek, jež vedly k rychlému konci tohoto fanatického hnutí. Jak se však ukázalo, jeho odkaz měl přetrvat.

Saúdská Arábie se v následujících dekádách etablovala coby bašta náboženského fundamentalismu a rovněž symbol zaostalosti v arabském a potažmo i širším islámském světě, v němž především v padesátých a šedesátých letech velmi silně rezonovaly ideály všeobecného modernizačního pokroku nezřídka okořeněné levicovými ideologiemi či spíše



jejich domácími mutacemi. Království si oproti tomu razilo svůj vlastní „mírný pokrok v mezích (Božího) zákona“. Ibn Sa'úd a po jeho smrti roku 1953 jeho synové, kteří se začali (a dosud nepřestali) střídat na královském trůně coby absolutní monarchové, vedli stát, jenž se díky stále narůstajícím příjmům z ropy postupně měnil z chudé přehlížené pouštní země v jednu z nejbohatších zemí světa s patřičným geopolitickým významem. To vše v legislativním rámci, ve kterém na místě ústavy státu figurují Korán a sunna a v zákonech se v plném rozsahu promítají šari'atské postuláty. Zcela zásadní úlohu v Saúdské Arábii a jejím státním aparátu potom získali oficiální ulamá, kteří se stali jmenovanými strážci veřejné morálky v intencích wahhábismu. Za toto privilegium sledovali v naprosté většině politickou pasivitu a loajalitu vůči státu. Z náboženské pozice svými fatwami posvěcovali královy kroky, ať již v oblasti politiky, či v rámci zcela zásadních společenských reforem. Telefon, telegraf či rozhlas tak postupně následovala televize či automobil (ale od roku 1962 také zákaz otroctví) s poukazem na to, že se tyto vymoženosti moderní doby nikterak nepříčí islámu (jakkoliv to části nejstriktnějších fundamentalistů nebylo příliš po vůli).

Pravděpodobně nejkontroverznějším politickým tématem v Saúdské Arábii, která na svém území netolerovala (a dodnes netoleruje) veřejné praktikování jiného náboženství než islámu a to především v jeho wahhábovské podobě (nicméně vztahy k jiným směrům islámu se v průběhu let poněkud zmírňovaly), bylo ovšem spojenectví a spolupráce se zahraničními „bezvěrci“. Přítomnost západních expertů, bez kterých by se bezprecedentní rozvoj ropného průmyslu, ale i celkově země jako takové neobešel, byla ospravedlněna poukazem na to, že sám prorok Muhammad zaměstnával nemuslimy. Terčem kritiky byly také vojensko-politické aliance království se západními mocnostmi – nejprve s Brity, posléze s Američany, když Ibn Sa'úd na den svatého Valentýna roku 1945 podepsal s prezidentem Franklinem Delano Rooseveltem (1882–1945) na palubě křižníku USS Quincy kotvícího ve vodách egyptského Velkého Hořkého jezera smlouvu o saúdském politickém krytí pro americké ropné společnosti a kontinuálních dodávkách ropy za slib ochrany Saúdské Arábie americkými zbraněmi. Tento svazek se přes veškeré těžkosti a peripetie udržel do dnešních dní a stal se jednou z rozbušek současného džihádistického terorismu.



Sám wahhábismus přinejmenším do šedesátých let představoval pro většinu islámského světa neatraktivní, okrajovou ideologii vhodnou nanejvýš pro “primitivní”, zemitou společnost Arabského poloostrova a tamní tvrdé přírodní podmínky. S narůstajícím bohatstvím však narůstal i zahraničně politický vliv Saúdské Arábie, která v arabském prostoru představovala protiváhu stoupající hvězdě Násirova revolučního Egypta (1952–1970). Vzhledem k orientaci egyptského režimu na východní blok a dekolonizační hnutí třetího světa se západní státy v této arabské „studené válce“ klonily na stranu ultrakonzervativní monarchie a byly ochotny přehlížet pro ni charakteristickou náboženskou nesvobodu, kruté trestní právo i velmi specifické postavení žen. V šedesátých letech překročila Saúdská Arábie k asertivnější politice a de facto zahájila zcela programový export ideologie. Reakcí na hrozbu násirismu a baasismu byly snahy o šíření wahhábismu do světa. V roce 1961 byla založena Islámská univerzita v Medíně jako centrum ultrakonzervativních (byť ne zcela nutně wahhábistických) interpretací islámu a coby protiváha tehdy výrazně (a dnes již poněkud méně, ale přeci jen) modernističtějšího al-Azharu, přijímající obrovské množství zahraničních studentů. Saúdská Arábie také v této době poskytuje azyl významným příslušníkům v Egyptě, Sýrii nebo Iráku pronásledovaného Muslimského bratrstva. Jeho ideologie se sice od wahhábismu zásadním způsobem odlišovala a v království ji bylo přísně zakázáno hlásat, přesto však pozvolna ovlivňovala tamní ideové klima a to jak v podobě hlavního muslimsko-bratrského proudu, tak v podobě radikálního qutbismu, směru založeného na myšlenkách v Egyptě popraveného Sajjida Qutba (1906 – 1966). Od šedesátých let se tak wahhábismus starého stříhu krok za krokem transformuje do moderního salafismu s jeho puristickým, islamistickým i džihádistickým proudem. Saúdská Arábie vedle šíření „ropného islámu“ začala poskytovat finanční pomoc rozvojovým zemím a islámským komunitám v zahraničí, miliardy dolarů ročně tečou do rukou nejrůznějších organizací, charitativních spolků či vzdělávacích středisek. V sedmdesátých letech je již Saúdská Arábie nepřehlédnutelným hráčem na mezinárodní scéně s velmi kontroverzní reputací a působením. Zároveň se vedle toho ovšem prohlubují rozpory v království samém. ◀





## Islám v Saúdské Arábii II: ideologie na export

(Saúdská Arábie, rozporuplná bašta náboženského fundamentalismu (2.část), !Argument, 26. 3. 2018)

**Jan Kondrys**

Počátky výrazné angažovanosti Saúdské Arábie na mezinárodním poli i dynamický, nicméně velmi kontroverzní vývoj na domácí půdě jsou spojovány s osobou třetího saúdského krále Fajsala ibn Abdul'azize (1906–1975), který zásadním způsobem ovlivňoval dění v zemi nejprve z pozice korunního prince (od roku 1953), po roce 1958 z čerstvě zřízené pozice předsedy Rady ministrů (*Madžlis al-wuzará*) a od roku 1964 konečně coby panovník. V královském křesle setrval až do roku 1975, kdy padl rukou jednoho ze svých synovců, jehož motiv pro vraždu je dodnes zastřen nejasnostmi. Byl to Fajsal, kdo v království prosadil celou řadu důležitých reforem, jeho přičiněním proběhla zásadní modernizace zdravotnictví, vzdělávacího systému či infrastruktury. Některé z reformních kroků přitom byly velmi kontroverzní a narážely na odpor rigidních ulamá. Fajsal nicméně úzkostlivě dbal na to, aby své sporné kroky nábožensky řádně obhájil a podařilo se mu získat souhlasné fatwy předních islámských autorit v zemi. Dívám tak kupříkladu bylo povoleno studovat s poukazem na vzdělanost žen v éře proroka Muhammada. Nutno ovšem podotknout, že k výraznějším změnám v postavení saúdskoarabských žen nicméně nedošlo. Když bylo v roce 1962 (snad i v reakci na určité impulsy ze Spojených států) definitivně zrušeno otroctví a posledních několik tisíc otroků získalo svobodu, argumentem bylo, že Korán sice otroctví nezakazuje, jeho zrušení je však kýženým ideálem (Korán 90:12-13). Nevyzýval snad sám Prorok k propouštění otroků?! Horší ovšem byly kontroverze kolem televize, proti jejímuž zavedení se v roce 1963 zvedla vlna odporu. Po dvou letech učených disputací kompetentní ulamá dospěli k převažujícímu názoru,

**! argument**



že tento výtěžek moderní techniky za určitých podmínek není v rozporu s hodnotami islámu. Televize tak konečně mohla začít vysílat, byť zprvu výhradně náboženské programy. Zavádění dalších „novot“ záhy následovalo.

Fajsal provedl rovněž řadu ekonomických reforem, jimiž zemi posunul směrem ke kapitalismu a provázanosti se světovými trhy. Oproti tomu v politické rovině k výrazným změnám nedošlo. Země zůstala absolutistickou monarchií a politické svobody jejích „občanů“ se limitně blížily nule. Nový byl však Fajsalův programový panislamismus, důraz na šíření wahhábismu do světa a postupná internacionalizace rýze saúdského pojetí islámu. Toto pojetí nebylo do té doby pro většinu Arabů (o muslimech jako takových ani nemluvě) nikterak zvlášť atraktivní. Arabové byli podstatně více fascinováni postavou Džamála Abd an-Násira a jeho vágní ideologií – tzv. násirismem. Ten kombinoval široce pojímaný panarabský nacionalismus, dosti specifické, resp. nepřilíš vyhraněné pojetí socialismu a kvazisekulární přístup k politice za současného odvolávání se na etické hodnoty islámu v duchu islámského modernismu. Symbolem egyptského pojetí islámu byl v Násirově době rektor al-Azharu Mahmúd Šaltút (1893–1963), který proslul vydáním řady modernistických fatew, pokojnými interpretacemi termínu džihád i celkově tolerantním přístupem ve vztahu k nemuslimům. Saúdská Arábie tak v arabském světě působila proti revolučnímu Egyptu coby jakási konzervativní protiváha. Vše se přitom odehrávalo na pozadí studené války. Zatímco Násir byl podporován sovětským blokem, wahhábovské království se pro svůj vyhraněný antikomunismus těšilo podpoře západních států, které byly ochotny přimhouřit všechny oči nad saúdskou vnitrostátní praxí, která ve většině ohledů představovala naprostý protiklad ideálů svobody a demokracie.

Ve strachu před šířením levicových politických proudů – komunismu, ale především různých forem arabského socialismu, jakými byl právě násirismus, baasismus a později také hybridní ideologie „zeleného socialismu“ Mu´ammara al-Qadháfího (1942–2011) – kladli Saúdové čím dál větší důraz na wahhábismus coby alternativní a v sebepojetí zároveň výsostně autentický politický směr, jenž je třeba exportovat primárně mezi Araby a muslimy, ale sekundárně i do nemuslimského světa. Svou roli sehrál masivní nárůst příjmů z prodeje „černého zlata“. Po zalo-

**! argument**





žení Islámské univerzity v Medíně vznikla v roce 1962 v Mekce Liga islámského světa (*Rábitat al-‘alam al-islámí, MWL*) coby charitativní organizace, jež ze saúdských miliard začala kromě pomoci potřebným v zahraničí rovněž propagovat islámské učení ve wahhábovských intencích. Saúdská Arábie sehrála v roce 1969 klíčovou roli při založení Organizace islámské konference (dnes kooperace), panislámského tělesa se sídlem v Džiddě, jehož deklarovaným cílem je sloužit coby kolektivní hlas islámského světa.

Od druhé poloviny šedesátých let se dříve opovrhovaný wahhábis mus čím dál více řadil mezi relevantní odpovědi na deziluzi Arabů z politických i ekonomických nezdarů „arabského socialismu“. Symbolickým bodem zlomu byl rok 1967 a katastrofální porážka armád Egypta, Sýrie a Jordánska ve válce s Izraelem, jejímž důsledkem bylo, že „sionistický nepřítel“ okupoval rozsáhlá arabská území (Sinajský poloostrov, Pásmo Gazy, Západní břeh Jordánu, východní Jeruzalém, Golanské výšiny). Po Násirově neočekávaném úmrtí v roce 1970 nový egyptský prezident Anwar as-Sádát (1918–1981) razantním způsobem změnil dosavadní politický kurz země na Nilu, odstříhl se od Sovětského svazu a zahájil již téměř půlstoletí trvající orientaci na Spojené státy. S tím souviselo i sbližování Egypta a Saúdské Arábie, dosavadních soupeřů o dominanci v arabském světě, a postupné posilování saúdské pozice v rámci regionu.

Zcela klíčová pro Saúdskou Arábii na mezinárodním poli byla léta 1973–1974, kdy v reakci na průběh říjnové (jomkipurské, ramadánové) války mezi Izraelem a arabskou koalici Organizace zemí vyvážejících ropu (OPEC) záměrně snížila těžbu této strategické suroviny a vyhlásila embargo na její export do zemí, které podporovaly Izrael. Ropa se ukázala být poměrně silnou politickou zbraní, zároveň krize poukázala na limity v jinak převážně harmonických vztazích mezi Rijádem a jeho západními spojenci. Diametrálně odlišný pohled na „palestinskou kauzu“ a působení Izraele v blízkovýchodním regionu se ukázal být zásadním, byť nikoliv nepřekonatelným problémem. Od konce sedmdesátých let, kdy Egypt jako vůbec první arabský stát navázal oficiální diplomatické vztahy s Izraelem, zastávala Saúdská Arábie střední pozici mezi egyptskou „zradou“ na jedné straně a na straně druhé nekompromisním postojem, který zastávaly Sýrie, Irák a některé další arabské země. V současnosti se potom poměry změnilly natolik, že se stále více hovoří



o neoficiálním spojení Saúdů s Izraelci, které posvěcují Američané a jež je založeno především (nikoliv však výhradně) na bázi sdílení společného nepřitele – revolučně šíitského Íránu.

Sedmdesátá léta rovněž přinesla zásadní ideologické štěpení v rámci wahhábismu. Oficiální saúdskoarabský proud je dodnes reprezentován Institutem nejvyšších učenců (*Haj'at kibár al-ulamá*) založeným v roce 1971, jenž z pozice nejvyššího tělesa v náboženské hierarchii posvěcuje králova rozhodnutí. Od potlačení ichwánského hnutí na konci dvacátých let převažovala mezi „duchovenstvem“ a světskou mocí oboustranně výhodná symbióza. Náboženští představitelé zpravidla nekritizovali politiku hlavy státu, za což disponovali velmi rozsáhlými pravomocemi v oblasti veřejné morálky, vzdělávání a celkově regulace sociálních vztahů.

Nejvýznamnějším představitelem mainstreamového proudu byl Abdul'azíz ibn Báz (1910–1999). Rodák z Rijádu, který v mládí oslepl, si díky své nezpochybnitelné erudici velmi brzy mezi wahhábovskými ulamá vydobyl renomé a respekt. Byl brilantním řečníkem a jeho kázání byla mezi obyčejnými obyvateli mimořádně oblíbená. Ve vztahu k saúdskému režimu dokázal vystupovat relativně nezávisle, světská moc si jej však velmi předcházela a v závěru života v devadesátých letech dosáhl nejvyšší oficiální pozice Vrchního muftího Saúdské Arábie. Coby těžká váha moderního salafismu byl Ibn Báz ve většině svých postojů, nanejvýš co se týká společenských otázek, ultrakonzervativcem. Velmi restriktivně se projevoval zejména ve vztahu k ženské otázce. Poutal-li v současnosti pozornost světových médií nový zákon, který od léta 2018 umožnil Saúdským Arabkám řídit automobil, není od věci připomenout, že to byl právě Ibn Báz, kdo před mnoha lety zákaz řízení pro ženy posvětil fatwou. Domníval se totiž, že s ženskými řidičkami by se pojila zvýšená míra nemravnosti a morálního rozkladu ve společnosti. Nutno dodat, že tento zákaz představoval v islámském světě naprostou anomálii a drtivá většina kompetentních ulamá od Maroka po Indonésii jej považovala za výstřední a neodůvodněný. Poněkud zpátečnické názory zastával Ibn Báz ostatně i v jiných oblastech. V souladu se západními příznivci konspiračních teorií popíral, že by Američané kdy přistáli na měsíci. Byl ale především ardentním zastáncem pre-koperníkovské teorie o rotaci Slunce kolem Země a její zpochybňování pova-

**! argument**



žoval za útok proti islámu. Opět za to sklídl kritiku mnohých islámských učenců včetně části saúdskoarabských – tímto a podobnými názory měl bránit hledání vědeckého poznání, jež tvoří jeden z významných postulatů islámského učení.

V politické rovině byl Ibn Báz loajální vůči saúdskému režimu a většinou jeho politické kroky podpořil, byť se to v některých případech neobešlo bez výhrad, prodlev či obratného manévrování. Rovněž v průběhu času prošel jistým vývojem směrem k větší míře pragmatismu. Zatímco ve čtyřicátých letech kritizoval spolupráci s „nevěřícími“ na Arabském poloostrově, téměř o půl století později v průběhu první války v Zálivu (1990–1991) schválil přítomnost více než půl milionu amerických vojáků na saúdskoarabském území. Pro tento a další „kollaborantské“ postoje se stal terčem kritiky tentokrát ze strany rigidních fundamentalistů a extremistů včetně saúdskoarabského renegáta Usámy bin Ládina (1957–2011). Ti mu vyčítali mimo jiné, že v roce 1993 na základě analogie ze života proroka Muhammada podpořil mírové dohody mezi Izraelci a Palestinci nebo jeho netečnost vůči pronásledování kritiků saúdského režimu a fundamentalistické opozice. V závěru života se tak Abdul'azíz ibn Báz dostal pod pomyslnou palbu z poněkud odlišné strany, než z jaké tomu bylo dříve zvykem. V každém případě je právě Ibn Báz nejcharakterističtější ztělesněním oficiálního saúdsko-wahhábovského islámu – směsi rigidního ultrakonzervatismu (fundamentalismu) s občasnými projevy relativního pragmatismu. Po Ibn Bázově smrti se dosud v Saúdské Arábii v jeho kategorii neobjevila osobnost srovnatelného významu.

Na saúdskoarabské náboženské scéně se nicméně formoval, jakkoliv minoritně, i otevřenější proud umírněného salafismu. Ten byl inspirován především osobností Násiruddína al-Albáního (1914–1999), který se narodil v severoalbánském Skadaru (odtud v jeho arabizovaném jméne nisba „Albánec“) ve zbožné rodině a od dětství žil v Sýrii, kde se vyučil hodinářem a zároveň studoval islámské disciplíny. Stal se vynikajícím znalcem islámské právní vědy (*fiqh*) a hadíthů. V Saúdské Arábii působil přerušovaně pouze několik roků během šedesátých a sedmdesátých let, výrazně však ovlivnil tamní intelektuální klima. Striktní wahhábovské kruhy provokoval částí svých názorů: stavěl se kupříkladu proti tradičnímu systému následování madhhabů, byl stoupencem přezkoumání a



prehodnocení části hadíthů (obecně považovaných za nedotknutelné), při výkladu islámu podporoval větší míru nezávislého usuzování (*idžti-hád*). V řadě sociálních otázek zastával liberálnější stanoviska v porovnání s Ibn Bázem, což bylo nepochybně dáno z velké části odlišným kulturním prostředím, z něž pocházel (Albánie, Sýrie). Byl v opozici vůči většině wahhábovských ulamá (a v souladu s islámským mainstreamem), když kupříkladu tvrdil, že není povinností ženy halit si tvář závojem (*niqáb*). Saúdský režim na něm naopak cenil jeho odmítání politické angažovanosti a stranictví (*hizbjá*) coby cesty vedoucí k rozkolu, s čímž se pojila jeho kritika adresovaná Muslimskému bratrstvu. Celosvětově je Albání považován za možná nejvýznamnějšího proponenta apolitického proudu soudobého salafismu. V Saúdské Arábii na něj navázal především jeho žák Rabí al-Madchalí (1931) a jím inspirovaný „madchalovský směr“ (*at-tajjár al-madchalí*). Ten se v porovnání s většinovými puristickými salafisty silněji staví proti islamistickému a džihádistickému proudu a ještě více prosazuje podporu „stabilním“ diktátorským režimům, což se naplno projevilo během tzv. Arabského jara. V Saúdské Arábii se Madchalí se svými stoupenci těšil podpoře ze strany režimu v devadesátých letech, později byl naopak spíše ostrakizován. Dnes mají madchalisté solidní postavení zvláště v rámci salafistické scény v Evropě.

Větší význam pro ideologické prostředí Saúdské Arábie a pro pozdější rozvoj radikálně islamistických směrů v různých koutech světa včetně struktur současného mezinárodního džihádismu měl ovšem průnik myšlenek radikálního představitele egyptského Muslimského bratrstva Sajjida Qutba na Arabský poloostrov. Qutb reprezentoval krajní křídlo islamistického hnutí v Egyptě a ve svém teoretickém díle rozpracoval tezi, že veškeré soudobé společnosti (včetně těch nominálně muslimských) se nacházejí ve stavu duchovního barbarství (*džáhilíja*). Stávající režimy je proto nutné svrhnout a nahradit je skutečným islámským řádem (*an-nizám al-islámí*). Za své postoje a údajné plánování státního převratu byl Qutb Násirovým režimem v roce 1966 poslán na oprátku. Důsledkem následných perzekucí proti Muslimským bratřím v Egyptě (ale také v Sýrii či Iráku) bylo, že řadě z nich Saúdská Arábie poskytla azyl. Přes omezení v podobě zákazu kázat svoji ideologii se vzdělání Bratři uplatnili zvláště ve školství, a měli tak možnost do značné míry



ovlivňovat intelektuální scénu v zemi. Radikální islamismus neboli qutbismus sice obecně nepředstavoval hlavní proud muslimskobratrského hnutí, v Saúdské Arábii se nicméně prosadil coby dominantní. Propojení klasického bigotního wahhábismu, který v průběhu desetiletí po potlačení hnutí ichwánů v praxi ztratil mnoho z původní bojovnosti (méně však již z puritánství) s radikálním, avšak zároveň značně moderním islamismem v Qutbově stylu přineslo výbušný koktejl, s jehož projevy se dodnes potýká velká část světa. Vše zprvu probíhalo velmi nenápadně, a to i v samotné Saúdské Arábii; bodem zlomu se však stal rok 1979. Ten měl pro muslimy zvláštní symboliku, neboť na jeho konci začínalo patnácté století islámského letopočtu. Tři velké historické události, k nimž daného roku došlo – vítězství Islámské revoluce v Íránu, obsazení Velké mešity v Mekce mahdistickými extrémisty a začátek sovětské invaze do Afghánistánu – měly přitom význam nejen pro dění v Saúdskoarabském království, ale i pro další vývoj radikálního islamismu; úměrně tomu pak i na kvalitativní změnu bezpečnostní situace doslova na celé planetě. ◀





## Islám v Saúdské Arábii III: „magický“ rok 1979

(Saúdská Arábie, rozporuplná bašta náboženského fundamentalismu (3. část), !Argument, 30. 4. 2018)

**Jan Kondrys**

Íránská revoluce roku 1979, která následovala vpravdě masové povstání Íránců proti prozápadní diktatuře šáha Mohammada Rezá Pahlavího (1919–1980), šokovala ve své době prakticky celý svět. Fakt, že se revoluční události od samého počátku zřetelně nesly na vlnách radikálně šíitského étosu, byl bezprecedentní a státy západního i východního bloku tápaly, jak se mají k věci postavit. Byť nebyl radikální šíismus jediným hnacím motorem vzpoury proti nenáviděné monarchii, od počátku byl dominantním prvkem a během procesu etablování a ideologického tříbení nového režimu se mu velmi brzy podařilo vytlačit klasické levicové proudy (komunistická strana Túde) i směry prosazující zvláštní syntézu islámu s marxismem (Lidoví modžáhedi). Revoluční zápal rané íránské teokracie a její evidentní tendence k ideologické expanzi přinejmenším mezi blízkovýchodní šíitské komunity – ideálně však do celého světa – v nejednom ohledu připomínaly trockismus, byť zasazený do odlišného kulturního rámce. Pro sunnitský svět obecně a pro Saúdskou Arábii zvláště představovalo vzednutí zpolitizovaného šíitského islámu výzvu zcela zásadního charakteru. Nešlo přitom pouze o to, že se po období upevňování hegemonie saúdského režimu v sedmdesátých letech objevil nový úhlavní protivník v rámci regionální „studené války“ (Írán si přisvojil místo uvolněné na přelomu šedesátých a sedmdesátých let Egyptem) či o hrozbu toho, že by lokální pauperizovaná šíitská minorita mohla být inspirována k povstání. Saúdové se spolu s dalšími arabskými diktátory obávali rovněž možnosti působení íránské revoluce coby morální vzpruhy a svého druhu vzoru pro jejich vlastní radikálně islamistickou opozici.

To se na první pohled může jevit značně paradoxně. Zatímco se radikálně islamistická opozice v Saúdské Arábii, Egyptě a dalších arabských



zemích hlásila k fundamentalistické formě sunnitského islámu, iránská revoluční teokracie nesla zřetelné rysy šíitsko-perské tradice. Rozdílů mezi oběma fenomény byla celá řada. Radikálně šíitská ideologie byla formulována kompetentními nábožensko-právními znalci, oproti tomu sunnitský islamismus ztělesněný Muslimským bratrstvem a z něj tak či onak vycházejícími extremistickými skupinami byl z převážné většiny dílem „laických“ (tím míněno oficiální náboženskou institucí – například typu Univerzity al-Azhar – k vyvozování legitimních polemických závěrů, více či méně závazných stanovisek, popř. religiózních soudů neautorizovaných) intelektuálů. Mezi odborníky dodnes nepanuje shoda, zda je vůbec vhodné šíitský režim v Íránu, resp. „chomejnismus“ označovat adjektivem islamistický ve smyslu veskrze moderní politické ideologie odvolávající se (do velké míry selektivně) na klasickou islámskou legitimitu. Zatímco jedni argumentují, že koncept *velájat-e faqíh* (vláda znalce islámského práva) zavedený ájatolláhem Rúholláhem Chomejním (1902 – 1989) představuje navýsost autentický, jakkoliv zpolitizovaný projev šíitského islámu vycházející z kontinuální tradice, jež byla po staletí tvořivě kultivována hierarchií šíitského duchovenstva, zastánci teze o „chomejnismu“ coby šíitské varianty islamismu – tedy veskrze moderní ideologie – naopak poukazují na moderní instituce Íránské islámské republiky, jež velmi silně čerpají ze západních modelů uspořádání společnosti. Tak či onak mohla nicméně iránská revoluce představovat pro sunnitské islamisty potvrzení, že politicky angažovaný islám má šanci uspět při vystoupení proti „tyranskému režimu“ (*an-nizám at-tághútí*) a reálně převzít politickou moc.

„Šíitská hrozba“ se Saúdské Arábii uvnitř jejích hranic bezprostředně nedotkla, nepočítáme-li tři dny trvající povstání nízké intenzity ve formě demonstrací šíitů ve východní provincii al-Ahsá v závěru listopadu 1979, jež se saúdskoarabským pořádkovým silám podařilo vcelku lehce potlačit za cenu přibližně dvou desítek mrtvých. Mnohem zásadnější dopad měla ovšem jiná událost, která se v téže době odehrála na jiném místě království, v samém srdci islámského světa – v „ctihodné“ Mekce (*al-Makka al-mukarrama*). Dne 20. listopadu odpovídajícího 1. muharramu roku 1400 letopočtu hidžry – tedy přesně počátku nového století islámu – obsadilo několik stovek ozbrojenců posvátnou (či přesněji „zapovězenou“) mešitu v Mekce (*al-masdzid al-harám*), aby zde ohlásili

**! argument**



příchod očekávaného mahdího (*al-mahdí al-muntazar*) – islámské varianty mesiáše – a s ním spojený počátek nové éry blížícího se soudného dne (*jawm ad-dín*, doslova: den náboženství). Zatímco v šíitském islámu představuje idea návratu mahdího zcela ústřední prvek náboženské doktríny, v sunnitském pojetí je velmi odlišně chápána postava mahdího sice integrální součástí věrouky, v průběhu dějin však byla učenou ortodoxií odsunuta zcela do pozadí a apokalyptické tendence se projevovaly pouze na lidové úrovni a sporadicky u různých revoltujících a zpravidla velmi přechodných „nápravných“ hnutí.

Mahdistická skupina vedená Džuhajmánem al-Utajbím (1936–1980), někdejší žákem Abdul'azízeibn Báze, se z velké části rekrutovala z potomků příslušníků někdejšího ichwánského hnutí potlačeného ve dvacátých letech. Její poselství bylo jasné: saúdský režim se zpronevěřil islámskému učení v intencích wahhábismu a stal se legitimním terčem vzpoury. V tom se odrážel vliv Sajjida Qutba a jeho klíčové teze o nominálně islámských režimech nacházejících se ve stavu duchovního barbarství a o legitimitě vystoupení proti těmto režimům. Qutbova teze šla proti po dlouhá staletí udržovaným postulátům klasického sunnitského islámu o nepřípustnosti vzpoury proti světské moci. Byť Utajbího skupina nevzbudila mezi saúdskoarabskou veřejností příliš široké sympatie (neinspirovala dokonce ani jiná radikálně islamistická uskupení a prvním sunnitským hnutím, jež po Utajbího skupině naplno zahrnuje do svého uvažování i konání apokalyptické tendence, byl až před nedávnem tzv. Islámský stát), pro saúdskou vládnoucí vrstvu se přesto jednalo o maximálně choulostivou situaci. Samo potlačení odbojných mahdistů bylo nanejvýš komplikované a překerní, neboť boj na posvátném území Mekky je z pohledu koránského učení jen velmi těžko obhajitelný, navíc je toto území zapovězeno „nevěřícím“ (*kuffár*), jejichž asistenci tato delikátní operace vyžadovala. Pragmatismus nakonec převládl a Institut nejvyšších učenců prostřednictvím fatwy schválil použití síly ve Velké mešitě, na němž se podílelo též – k islámu narychlo účelově konvertované – francouzské speciální protiteroristické komando. Povstání tak nakonec bylo po čtrnácti dnech potlačeno.

Pro rod Saúdů však vzápětí vyzval jiný problém. Přestože Utajbího skupina vzbudila mezi většinou obyvatel království svým jednáním spíše





odpor, zároveň dokázala poukázat na reálný fakt, že se vládnoucí režim do velké míry zpronevěřil krédu původního wahhábismu. Jedním (zdaleka ne však jediným) z problematických bodů byl postulát ozbrojeného boje za víru – tzv. džihád mečem (*al-džihád bi as-sajf*). Tento ideologický prvek zcela běžně obsahovaly standardní wahhábistické učební texty, realita panující v království nicméně byla zcela odlišná. Pro saúdský režim bylo zcela nepřipustné označit mahdistické povstalce za salafisty, byť třeba extremistické. Saúdská propaganda tak Utajbího lidi označovala především za novodobé cháridžovce (*al-chawáridž*) podle militantně-radikálního „odpadlického“ směru v raném islámu, aniž by mezi těmito skupinami existovala přímá ideologická vazba. Ještě mnohem absurdnější ovšem bylo označování mahdistů za šíity či za komunisty v souladu s aktuálně největšími zahraničně politickými nepřáteli monarchie. Antikomunismus byl ostatně v tomto období jedním z ústředních ideologických postojů Saúdské Arábie a také otázkou, kde spolu s partnery ze Spojených států nacházela patrně největší souznění. Odpor proti komunismu, jak ukázal vývoj v osmdesátých letech, se také mohl stát velmi účinným nástrojem pro odklonění počínajících domácích problémů.

Celkovou reakcí Saúdské Arábie na íránskou revoluci a mahdistické povstání bylo programové prosazování ještě většího konzervatismu na domácí scéně a s tím související zvýšená striktnost při prosazování puritánské veřejné morálky a větší indoktrinace v duchu wahhábismu v rámci vzdělávacího systému i v médiích. Dalším a pro svět významnějším krokem byl počátek zcela systematického exportu militantního islamismu a jeho domácích proponentů s implicitním cílem dostat vlastní extremisty mimo hranice království. Potřebnou záminku k tomu poskytla třetí z velkých událostí roku 1979.

Na Štědrý den daného roku intervenovala v Afghánistánu sovětská armáda na podporu tamní spřátelené marxisticko-leninisticky orientované vlády proti povstaleckému hnutí, jemuž dominovaly různé skupiny tzv. mudžáhidů – tedy skupiny s islámskou orientací, byť rozdělené na různých, převážně etnických základech. Sovětská intervence se nakonec změnila v téměř desetiletou „sovětsko-afghánskou“ válku a v pojetí saúdské propagandy se země stala osudovým bojištěm mezi silami islámu a bezvěreckým, materialistickým komunismem. Součástí toho



byla enormní finanční, materiální i lidská podpora afghánskému protisovětskému džihádu a související zvýšená podpora Saúdské Arábie ze strany Západu obecně a Spojených států zvláště. Především americké kruhy zastupující tzv. novou pravici v čele s prezidentem Ronaldem Reaganem (1911–2004) chápaly Saúdskou Arábii a radikální proud islamistického salafismu coby účinnou hráz či protiváhu Sovětskému svazu a mezinárodnímu komunismu a rovněž expanzi šíitských revolučních idejí a „chomejnisumu“, který měl od počátku velmi silný protiamerický nádech. Od tohoto okamžiku se datuje rozsáhlá americká podpora militantnímu džihádismu, jež se po letech svému mecenáši vrátila jako pomyslný bumerang.

Do Afghánistánu coby „interbrigadisté“ proudili radikální islamisté nejen za Saúdské Arábie, ale i z mnoha dalších oblastí islámského světa. Situace na afghánském bojišti byla sama o sobě dosti nepřehledná. Domácí islámský protisovětský odboj se velmi silně členil po nacionálních liniích na paštunské, tádžické, uzbecké, turkmenské či hazárské skupiny. Američané v této nepřehledné situaci vsadili především na v Afghánistánu nejpočetnější paštunská hnutí a mezi nimi zvláště na „krále brutality a oportunistu“ Gulbuddína Hekmatjára (1947). Zahraniční bojovníci začali v tomto kontextu záhy formovat vlastní specifickou ideologickou bázi. Jejím předním tvůrcem byl „otec globálního džihádu“ Abdulláh Azzám (1941–1989), původem Palestinec, který působil coby koordinátor humanitárních akcí v peshávarské pobožce Saúdy sponzorované Ligy islámského světa. Azzám se stal velmi brzy mentorem v současnosti mediálně nepoměrně známějších postav typu šéfů al-Qá'idy Usámy bin Ládina a Ajmana az-Zawáhiriho (1951) či „slepého šajcha“ a údajného inspirátora prvního útoku na Světové obchodní centrum v New Yorku z roku 1993 Umara Abd ar-Rahmana (1938–2017).

Oproti klasickým mnohovrstevnatým interpretacím termínu džihád kladl Azzám důraz výlučně na vojenskou dimenzi, jíž navíc zcela jednoznačně dával globální rozměr. S tím se programově pojil zásadový transnacionalismus coby jednoznačné novátorství. Je sice pravdou, že i Muslimské bratrstvo coby první masová islamistická organizace postupně zřídilo pobočky v mnoha zemích (nejen) arabsko-islámského světa, mezi nimiž fungovaly mezinárodní vazby, vždy se však jednalo o hnutí výrazně zakořeněné v lokálním prostředí, z čehož vyplývají značné



rozdíly v jeho podobách v různých zemích. Nacionalismus v islámském hávu byl ostatně, jak bylo uvedeno, nedílnou součástí učení zakladatele Bratrstva Hasana al-Banná. Azzám oproti tomu nacionalismus zcela zavrhl. Pro jím inspirovaný nový směr salafistického džihádismu, jenž je jinak ve své podstatě specifickou syntézou bigotního wahhábismu s moderním islamismem v radikálně qutbistickém pojetí, je charakteristické vykořenění a zřetelné odmítnutí národních a sociálních vazeb ve prospěch v praxi imaginární celosvětové obce věřících (*umma*), resp. přesněji její revoluční avantgardy (*talí'á*). Dle názoru salafistických džihádistů Muslimské bratrstvo rezignovalo na šíření „pravého“ islámu, odklonilo se od literalistického čtení svatých textů a zvolilo zavrženíhodnou cestu kolaborace a kompromisů s bezbožnou tyranskou mocí.

Co salafističtí džihádisté naopak od Muslimského bratrstva přejali, jsou veskrze moderní způsoby organizace a pozitivní přístup k vědeckotechnickým „novotám“, jež byly (a nezřídka stále jsou) trnem v oku klasickým wahhábovským ulamá. Někdejší učené debaty o náboženské přípustnosti rozhlasu či televize z pohledu salafistů-džihádistů působí nepatřičně. V minulých letech se o tom ostatně mohl ve zvláště brutální podobě přesvědčit celý svět během sledování řemeslně vynikající audio-vizuální propagandy tzv. Islámského státu produkované v souladu s nejnovějšími trendy ve filmové tvorbě či grafickém designu.

Pro mnohé ze svých domovin vykořeněné účastníky antisovětského džihádu v Afghánistánu představovala Azzámem formovaná ideologie velmi atraktivní alternativu. Saúdská Arábie ji navíc v průběhu osmdesátých let podpořila stovkami milionů dolarů. Brzy však rod Saúdů stál před novým problémem: po porážce „říše zla“ v Afghánistánu se zahraniční mudžáhidé vraceli do svých domovských zemí, jejichž poměrům se však již nechtěli přizpůsobit, naopak požadovali radikální změnu. Saúdský režim v očích extremistů definitivně ztratil veškerý kredit v průběhu první války v Zálivu (1990–1991), kdy v zemi umožnil působení půl milionu amerických vojáků. Na počátku devadesátých let tak uvolněné místo „arcinepřítele“ po Sovětském svazu a Chomejního Íránu převzali původní mecenáši: Spojené státy a Saúdská Arábie.

V Afghánistánu vedle bojových zkušeností (či alespoň výcviku v táborech financovaných Američany a Saúdy) získali džihádisté i mezinárodní



kontakty. Válka v této zemi sehrála zcela klíčovou úlohu při položení základů transnacionální sítě militantů, jejímž nejvýraznějším činitelem se postupně stala Bin Ládinova organizace al-Qá'ida. Množství bojovníků se v devadesátých letech přesunulo na různá lokální bojiště – Alžírsko, Bosna, Čechensko, Egypt, Filipíny, Kašmír či Náhorní Karabach –, kde se lokální nacionálně, sociálně či politicky motivované konflikty snažili přetransformovat do součásti celosvětového džihádu proti silám „nevěřících“. V celkovém měřítku v tomto sice zcela jasně selhali, na druhou stranu postupující větší či menší míra „religionizace“ mnohých národně osvobozeneckých či sociálně revolučních hnutí, která dříve vykazovala zřetelně sekularistické tendence, je neoddiskutovatelnou realitou. Saúdská Arábie se v devadesátých letech i nadále snažila sama od sebe odvrátit džihádistskou hrozbu a podporovala vývoz radikálního islamismu (a radikálních islamistů) mimo své hranice. ◀





## Islám v Saúdské Arábii IV: kudy dál v éře džihádismu?

(Saúdská Arábie, rozporuplná bašta náboženského fundamentalismu (4.část), !Argument 16. 6. 2018)

**Jan Kondrys**

**P**ro Saúdskou Arábii a její vztah s extrémním proudem salafistů byly bodem zlomu léta 1990–1991 a první válka v Zálivu. V souvislosti s iráckou invazí do Kuvajtu se v reakci na přímé ohrožení království saúdští vládcí uchýlili k mimořádně kontroverznímu kroku, když umožnili rozmístění více než půl milionu amerických vojáků v zemi. Masivní přítomnost jednotek „nevěřících“ na půdě Arábie – v kolébce islámu – byla u běžných obyvatel monarchie krajně nepopulární. Kritika na adresu rodu Saúdů se nesla i ze strany jindy loajálních oficiálních ulamá. Vcelku obtížně se saúdskému režimu nakonec podařilo získat od Abdul'azize ibn Báze a dalších z nejvýznamnějších duchovních souhlasné fatwy pro tento krok. Opozice proti zahraniční politice Saúdů však neutichala. Když bylo oznámeno, že by v zemi až několik desítek tisíc amerických vojáků mělo zůstat dlouhodobě, propukla vlna demonstrací. Protestů se tehdy účastnil i zasloužilý veterán Saúdy sponzorovaného antisovětského džihádu v Afghánistánu Usáma bin Ládín. Nespokojenost se saúdskou vládou se nicméně neomezovala pouze na islamistické radikály, ale prostupovala mnohem širšími vrstvami společnosti.

Liberální hlasy požadující celkové uvolnění sociálních poměrů v zemi byly relativně omezené a týkaly se především různých exilových představitelů. V monarchii samé naopak nabýval na síle ultrakonzervativní proud salafismu nazývaný *as-Sahwa* (Probuzení). Obdobně jako u džihádistů bylo toto hnutí také eklektickou směsí klasického wahhábismu a ideologie Muslimského bratrstva, byť nikoliv přímo militantního qutbismu. Sahwa obviňovala saúdský panovnický dvůr, že z království udělal de facto protektorát Spojených států a umožnil v zemi šířit západ-



ní vlivy. Kritizovala korupci a uzurpování si bohatství země omezenou skupinou lidí a především údajný celkový odklon od islámských hodnot a norem, jenž se měl projevovat mimo jiné i v příliš liberálním přístupu ve vztahu k ženám a jejich společenské roli. Předními postavami hnutí Sahwa se stali náboženští učenci Safar al-Hawálí (1950) a Salmán al-Awda (1956), kteří se v roce 1993 podíleli na založení Výboru na obranu legitimních práv (*Ladžnat ad-difá an al-huqúq aš-šar´íja*), který si kladl za cíl prosazovat program hnutí a stavěl se proti z jeho pohledu přílišnému konformismu nejvyšších vrstev ulamá a jejich kolaboraci se světskou mocí. Jednalo se o první skutečně otevřené opoziční hnutí proti saúdskému režimu.

Ten v čele s králem Fahdem ibn Abdul´azízem (1921–2005) reagoval rozporuplně. V některých ohledech – najmě co se týče ženské otázky – opozičním aktivistům ustoupil a přimknul se k ještě většímu konzervatismu. Proti hnutí Sahwa samému nicméně zakročil nesmlouvavě a oba jeho čelní představitelé byli v roce 1994 uvězněni. Ibn Báz uveřejnil fatwu, v níž prohlásil Hawálího a Awdu za nezpůsobilé k výkladu náboženství a kázání, pakliže neučiní pokání (*tawba*) a nenapraví se. Odvoláno z funkcí bylo ovšem i množství vrcholných oficiálních učenců, kteří v kritickém momentu neprojevili panovnickému dvoru patřičnou míru loajality. Počet osob autorizovaných k vydávání fatew byl postupně omezen a ulamá se v politické rovině dostali do zcela podřízeného postavení vůči vládě. Obrovský vliv jim nicméně zůstal v ryze sociálních otázkách coby strážcům veřejné morálky a garantům vzdělávacího systému. Již v roce 1992 král Fahd prosadil tzv. Základní zákon pro vládnutí (*an-Nizám al-asásí li al-hukm*) – cosi na způsob ústavy, již Saúdská Arábie dosud postrádala –, v němž jsou za ústavu státu explicitně prohlášeny Korán a sunna.

Saúdský režim v této době začal protežovat výše zmíněný madchalismus inspirovaný osobou Rabiho al-Madchalího. Někdejší vedoucí centra pro studium sunny na Islámské univerzitě v Medíně navázal na nestora apolitického proudu salafismu Násiruddína al-Albáního a stal se ardentním kritikem Muslimského bratrstva, hnutí Sahwa i džihádistického proudu. Oproti tradičním puristickým salafistům však šel Madchalí mnohem dál v bezpodmínečné podpoře saúdskému dvoru jakož i dalším diktátorským režimům v arabském světě včetně těch kvazisekulár-



ních. V devadesátých letech tak byli madchalističtí salafisté podporováni mimo jiné i ze strany režimu Husního Mubáraka (1928) v Egyptě. Madchalího ústřední tezí bylo, že je nezbytné osobním příkladem a trpělivou agitací šířit islám v salafistické interpretaci a krok za krokem napravovat praxi většiny muslimů, kteří dle jeho názoru sešli z „přímé stezky“. Jakákoliv politická angažovanost – nemluvě o politickém nátlaku či násilí – je však z Madchalího pohledu kontraproduktivní a nežádoucí. Madchalí a jeho stoupenci tak v složitých devadesátých letech přišli saúdskému režimu vhod coby protiváha radikální islamistické opozici. Na přelomu tisíciletí ovšem madchalisté pozbyli většinu podpory vládnoucích kruhů a oficiální náboženský establishment v čele s novým Vrchním muftím Abdul´azizem Ál aš-Šajchem (1943) k nim zaujal kritické stanovisko.

V Saúdské Arábii tak madchalismus ztratil velkou část svého vlivu a dnes je tento proud aktivní především v evropských státech, kde má mezi salafisty významnou pozici. Od radikálnějších proudů se dnes madchalisté odlišují relativní uzavřeností a jen velmi omezenou „misijní“ činností ve vztahu k evropským muslimům i nemuslimské majoritě.

Militantní džihádismus se i v devadesátých letech snažila saúdská moc držet mimo hranice svého území podporou džihádistů v různých lokálních konfliktech. Salafističtí džihádisté včetně těch saúdskoarabských se coby „interbrigadisté“ stali významnou silou v krvavé občanské válce v Alžírsku (1991–2002) a zapojili se rovněž – byť coby minoritní proudy – do různých národnostních konfliktů mimo hranice arabského světa (Bosna, Čečensko, Filipíny ad.). Transnacionalismus v duchu idejí Abduláha Azzáma nicméně nedokázal oslovit příliš velké množství místních bojovníků, jejichž „věc“ byla až příliš zakořeněná v lokální kultuře a pramenila ze specifických sociálních a politických podmínek, jakkoliv větší či menší míra „islamizace“ mnohých dříve sekulárních národně osvobozenecých hnutí byla skutečností. „Globální džihád“ nicméně zůstal doménou relativně omezené skupiny osob převážně se zkušeností ze „sovětsko-afghánské“ války, jejichž zastřešující organizací se stala Bin Ládinova al-Qá´ida (založena 1988). Její vůdce, jenž byl zbaven saúdskoarabského občanství, našel nejprve útočiště v Súdánu a v roce 1996 se přesunul opět do Afghánistánu, kde se aktuálně po letech chaosu chopilo moci pákistánskou tajnou službou ISI podporované hnutí Tálibán. Tato lokální ultratradicionalistická struktura v praxi razící dřevní



paštunský nacionalismus navázala se salafistickými džihádisty strategickou aliancí, jakkoliv jejich kořeny a ideologická východiska byly výrazně odlišné.

V této době se Usáma bin Ládín naplno oddal myšlence svržení saúdského režimu pro jeho kolaboraci s „bezvěreckým nepřítelem“. V monarchii mezitím proběhly atentáty namířené proti americkým vojákům, z nichž byl šéf al-Qá'idy obviněn. V srpnu 1996 Bin Ládín publikoval dokument nazvaný Vyhlášení války Američanům okupujícím půdu dvou posvátných míst (*I' lán al-harb didda al-Amríkíjín alladhína jahtallúna ard al-haramajn aš-šarífajn*), na niž o rok a půl později navázala al-Qá'ida pod hlavičkou Mezinárodní islámské fronty proti židům a křižákům prohlášením o osobní povinnosti každého muslima usilovat o zabíjení Američanů a jejich spojenců kdekoliv na planetě. Následovaly atentáty na americká velvyslanectví v keňském Nairobi a tanzanijském Dár as-Salám (srpen 1998) a na křižník USS Cole (říjen 2000), které názorně prokázaly deteritorializovanou povahu nového proudu salafistického džihádismu. Muslimské masy již neměly být získány trpělivou sociální mobilizací a aktivismem „zdola“ v intencích učení Muslimského bratrstva, ale spektakulárními a notně medializovanými „přímými akcemi“ globálních bojovníků za spravedlnost v podobě z islámského hlediska krajně problematických sebevražedných atentátů prezentovaných coby „mučednické operace“ (*amalíja istišhádíja*).

Pro Saúdskou Arábii se začala zásadněji měnit situace po útocích ve Spojených státech 11. září 2001. Jen těžko se dala zakrývat skutečnost, že patnáct z devatenácti atentátníků byli Saúdští Arabové. Saúdské vedení mohlo Američanům vyjádřit soustrast a explicitně se od útoků distancovat s tím, že s nimi monarchie ani islám nemají nic společného, nicméně otázka financování terorismu a obecně šíření extrémní wahhábistické ideologie od této chvíle začala na mezinárodním poli silně rezonovat. Vláda Spojených států v čele s prezidentem Georgem W. Bushem (1946) neměla zájem jakkoliv revidovat strategické vztahy s problematickým blízkovýchodním spojencem, postupně zveřejňované materiály dokazující přímé či nepřímé zapojení Saúdské Arábie do podpory islamistického extremismu prostřednictvím různých nadací a charitativních organizací však nebylo možné zcela ignorovat. K tomu nutno doplnit, že postoj saúdkoarabských ulamá k atentátům byl po-





měrně ambivalentní, byť je Institut nejvyšších učenců odsoudil. Proti al-Qá'ídě se nicméně postavil i čerstvě rehabilitovaný Salmán al-Awda, jenž nastoupil cestu spolupráce s režimem, který jej na oplátku začal protežovat coby potenciálního nástupce velkých šajchů Abdul'azíze ibn Báže a Muhammada ibn al-Uthajmína.

Skutečně efektivní zákrok proti hlasatelům extremismu a sponzorům terorismu přišel až po atentátech v Rijádu z května 2003. Pro saúdský režim se jednalo na domácí půdě o komplikované období, neboť se sice na jedné straně distancoval od druhé americké invaze do Iráku, kterou většina obyvatel jednoznačně odmítala, na straně druhé však Američanům poskytoval logistickou podporu (byť bylo v tomto roce realizováno stažení většiny amerických jednotek ze Saúdské Arábie). Proti skupinám extremistů byl nastolen velmi tvrdý postup, nadace a charitativní organizace podléhaly striktnější kontrole a zároveň probíhaly čistky v řadách ulamá a zvýšený tlak, aby tito „doktoři náboženství“ jednoznačně odmítli terorismus. Ulamá byla navíc odebrána další část pravomocí, které nově přešly pod autoritu „světských“ ministerstev. Korunní princ a od roku 2005 král Abdulláh ibn Abdul'azíz (1924–2015) se konstantně prezentoval coby proponent umírněného islámu a pod jeho kuratelou Saúdská Arábie zorganizovala či se zúčastnila řady setkání na téma náboženské tolerance a dialogu mezi civilizacemi. V království samém se toho však v tomto ohledu mnoho nezměnilo a oficiální praktikování náboženství jiného než islám zůstalo zapovězeno. Saúdská „gerontokracie“ v této době stále nebyla ochotna a pravděpodobně ani schopna nastoupit cestu skutečných liberalizačních reforem, po nichž volaly zahraniční lidskoprávní organizace, ale i někteří z politických spojenců. Saúdskoarabská společnost se ovšem přesto svým pozvolným tempem proměňovala, což může být demonstrováno v neposlední řadě na zásadním nárůstu vzdělanosti žen, s čímž se přirozeně pojí i (ať již explicitní či implicitní) požadavek na jejich větší zapojení do veřejného života a alespoň dílčí úpravy legislativy ve vztahu k jejich společenské roli.

Nahlížíme-li změny v království za posledních téměř čtyřicet let, je třeba mít na mysli fakt, že veškerý vývoj v zemi se neustále odehrával na pozadí permanentně probíhajícího, „rámuujícího“ ideologického sporu („sunnitské“) Saúdské Arábie s jejím klíčovým regionálním rivalem, („šíitským“) Íránem. Daný spor se jako červená linie táhne od tzv. Islám-



ské revoluce roku 1979, přičemž zástupnými konflikty, které se v jeho rámci v různých částech regionu odehrávají, nabírá de facto podobu „studené války“. Ta postupně zachvátila nejen oblasti nacházející se na území přirozeného zeměpisného „střetu“ obou států, tj. hlavně země Zálivu a Iráku (průběžně od irácko – iránské války mezi lety 1980 – 1988, a dále po smrti Chomejního roku 1989 až do současnosti), ale průběžně i Libanon (částečně již občanská válka mezi lety 1975 – 1990, dále pak hlavně vlivová politika po jejím skončení od roku 1991 do současnosti) a nejdřív skrytě, postupně stále otevřeněji i Sýrii (latentní podpora radikálně sunnitské opozice po její porážce roku 1982, se zintenzivněním po nástupu Baššára al-Asada a ekonomicko-bezpečnostním uvolněním v roce 2000).

Významným symbolickým milníkem, jehož reálné důsledky pro budoucí podobu islámu v Saúdské Arábii můžeme dnes jen velmi těžko odhadovat, byl vzestup a teritoriální expanze tzv. Islámského státu právě na území Sýrie a Iráku v létě 2014, kdy tato teroristická struktura svojí spektakulární brutalitou šokovala takřka celou planetu (jakkoliv je nutné konstatovat trpkou skutečnost, že brutalitou samou nebyl v rámci řady konfliktů moderní doby tzv. Islámský stát nikterak výjimečný, bezprecedentní byla pouze ona okázalost, s níž se svými zločiny za pomoci nejnovějších technických vymožeností a mediálních prostředků seznamoval okolní svět). Záhy se začaly šířit hlasy poukazující na podobnost ideologie a praxe tzv. Islámského státu a nábožensko-společenského zřízení Saúdské Arábie. Tyto hlasy mohly být v mnoha ohledech poněkud přehnané (kupř. kamenování cizoložnic není již dnes navzdory rozšířenému mínění v Saúdské Arábii běžnou praxí a v posledních dvaceti letech není takový případ zaznamenán), nicméně jistou racionální oporu nepostrádaly. Tzv. Islámský stát se bezpochyby podobal ranému saúdsko-wahhábovskému hnutí ztělesněnému především radikálními ichwány nejen ve svém důrazu na aplikaci šarí'atských trestů a ozbrojený džihád, ale například také v extrémním ikonoklasmu. Destrukci historických památek nevyčísitelné hodnoty – domnělých objektů modloslužby – bylo možné sledovat doslova v přímém přenosu.

Dosavadní praxe saúdského režimu a na něj navázaných nejvyšších ulamá– tzn. vyvázání monarchie a islámského náboženství en bloc z jakékoliv odpovědnosti za činy extremistů – přestala být nadále

**! argument**



dost dobře obhajitelná. Saúdská Arábie přirozeně s podporou fatew vrcholných ulamá tzv. Islámský stát tvrdě odsoudila, apely požadující zásadní revizi wahhábovského učení se však nadále množí a není možné je zcela ignorovat. Následník trůnu osobující si de facto roli vládce království – Muhammad bin Salmán (1985) – začal nebývale otevřeně hovořit o potřebě náboženské obrody a potlačení veškerých extremistických tendencí, které měly zaplavit saúdskoarabský islám po roce 1979, čímž si kromě jiného získal renomé odvážného reformátora u západních představitelů a médií. Tato image sice vzala velmi brzy za své v souvislosti se skandální vraždou novináře Džamála Chášuqdzího (1958–2018) na saúdskoarabském konzulátu v Istanbulu, otázka dalšího osudu náboženské reformy v Saúdské Arábii nicméně zůstává nadále otevřená.

Deklaruje-li korunní princ Muhammad „návrat k umírněnému a tolerantnímu islámu“, již to samo o sobě nicméně představuje logický nesmysl, neboť Saúdská Arábie ani před „magickým“ rokem 1979 nic podobného nepraktikovala, jak ostatně vyplývá z předchozích řádků. Viní-li Bin Salmán z nárůstu extremismu v království i na celém Blízkém východě Islámskou revoluci v Íránu, na niž dle něj měl být vzrůst sunnitského radikalismu pouhou reakcí, jde o pokrytecké a zavádějící tvrzení mající za cíl oslovit západní spojence a posílit postavení saúdské monarchie v regionální „studené válce“ s šíitsko-perskou teokracií, nikoliv o faktickou analýzu reálných kořenů současného problému. Jistě lze namítnout, že to samo o sobě nemusí být pro případný úspěch náboženské reformy v Saúdské Arábii zásadní překážkou, nicméně hluboká zakořeněnost wahhábstické ideologie v tamním nábožensko-společenském zřízení přes všechny změny v průběhu času je realitou, již není možné obejít. Ulamá sice dnes mají v zemi výrazně nižší vliv v porovnání se situací na přelomu tisíciletí a jsou většinou schopni pragmatické adaptace na změněné podmínky, nelze je však zcela opominout a existují zřetelné hranice, jež není možné překročit. Svazek mezi rodem Saúdů a wahhábovskými učenici zůstává i nadále základním stavebním kamenem monarchie. Realisticky lze v dohledné době očekávat dílčí a v mnoha případech jistě efektně působící změny (první Saúdské Arabky si již ostatně v loňském roce vyzvedly své řidičské průkazy!), náboženskou revoluci však prozatím nečekejme.

**! argument**



Fungování křesťanských (či jiných) svatostánků, jako je to dnes běžné v Kataru, Kuvajtu, Ománu a dalších státech Zálivu, v Saúdské Arábii skutečně není na pořadu dne. ◀



# Íránský „šíismus“ – druh islamismu, nebo jedna z podob anti-imperialismu? (!Argument 13. 12. 2018)

**Ondřej Krátký**

**P**oužil-li jsem v nadpisu trochu provokativního termínu šíismus, chápu jej jako vědomou politickou, ideologickou či jakoukoli jinou kulturně-mobilizační činnost vyvíjenou s cílem získání moci a přístupu ke správě a kontrole co největší části společnosti na základě odkazu, k němuž dal dispozice dějinný proces vzniku šíitského islámu, resp. oddělení se „šíitů“ od „sunnitů“. Právě z tohoto úhlu pohledu se jej zde na pozadí nejdůležitějších etap a událostí šíitských dějin pokusím sledovat.

Pro zodpovězení otázky z druhé části nadpisu je v historické perspektivě možné najít argumenty ve prospěch obojího – připustíme-li tedy, že cosi jako „šíismus“ (tedy ona ideologie vycházející ze šíitské větve islámu a jejího étosu využívající pro maximální posílení společenské role svých proponentů) existuje a tím či oním způsobem se průběžně vymezuje jak na pozadí islámu majoritního (tj. sunnitského), tak na pozadí většiny jiných jevů, které a) vnímá jako (neprávem) mocnější sebe či b) považuje za potenciálně škodlivé. Takový přístup sice staví šíitský svět do role většího či menšího psance, rebela či přinejmenším věčného oponenta; nelze ovšem říci, že by právě hybné síle, jež velkou část daného světa do takové pozice pasuje, pomáhá mu se do ní dostat či jej v ní udržuje – tj. „šíismu“ a jeho proponentům – byla tato role „permanentní revolty“ (či dobrovolného, sama sobě naordinovaného vymezování se) vůči „většině“ cizí či jí jakkoli jinak „neseděla“.

Přijmeme-li tento pohled, identifikujeme několik etap, které položily základy takového nakládání s vírou, na něž odkazuje titulek i jeho výše uvedené stručné vysvětlení.



Prvním z nich je moment odštěpení se (pozdější šíy) od (pozdější) sunny. Ten zapříčinil, že (budoucí) šíité (tj. straníci Alího) byli islámskou většinou (tj. sunnity) již navždy poté považováni za deviaci – přestože jejich pohled na sebe sama byl přesně opačný. V průběhu středověku došlo nejen ke konsolidaci kulturně-teologického výrazu šíy, prohloubení vzájemných animosit se sunnou, ale i k počátku organickému propojení šíitské víry s perským (tj. kulturním a persofonním) prvkem.

Novověk přinesl na jedné straně modernizaci Západu, který na straně druhé znamenal úpadek provázený leckdy až koloniálním podrobením (nejen) tradičních muslimských zemích Blízkého a Středního východu. Metody, jimiž části muslimských společností čelily vznikající a stále větší vývojové disproporci mezi Západem a Východem, s příchodem modernity vyústily v to, co je v jejím kontextu vnímáno jako islamismus. Je přitom jedno, zda jde o chování dílčích skupin v bývalých koloniích (Indie, Pákistán), alianci kléru a aristokracie (země Zálivu) či klérem zaštitěný lidový odpor proti elitám (již na konci 19. století např. právě Persie; následně, ve století 20., pak zejména její moderní alter ego – Írán).

Konec páhlaviovských šáhů a příchod Chomejního (1979) pak pro šíitský svět znamená soubornou kulminaci mnoha delší dobu krystalizujících dějinných procesů. Zatímco jejich forma i rétorika je ještě tradičně náboženská (Islámská revoluce), obsahově již jde o v zásadě přirozené vyústění národně-osvobozenického zápasu, započatého na přelomu 19. a 20. století a nově doplněného o rysy třídního boje. Co bylo v 7. století n.l. „pouhým“ sporem mezi dvěma větvemi rodícího se náboženství, nabírá i prostřednictvím tohoto zápasu (postupně a se zvýšenou akcelerací právě) od počátku 80. let 20. století podobu konfliktu, jenž je dodnes jedním ze symbolů rozdělení nejen světa či civilizací, ale z určitého úhlu pohledu i lidských postojů a hodnot jako takových.

Momentem vzniku „šíismu“ (coby určitého ideologického působení navázaného na vznik a existenci šíitské větve islámu) je pochopitelně samo vnitroislámské „schizma“, tj. rozkol mezi majoritní větví, která je později vnímána jako sunna (resp. sunnitský islám), a větví menšinovou, tj. právě šíou (resp. pozdějším šíitským islámem). Počátky daného rozkolu lze klást do roku úmrtí zakladatele islámu Muhammada, tj. roku 632, kdy islámská obec (tzv. umma) odmítla automaticky určit jako dalšího Prorokova „následníka“ (dosl. „chalífa“) do svého čela přímého



Muhammadova příbuzného (v daný moment konkrétně Alího ibn abí Táliba, Prorokova bratrance a zetě zároveň); místo toho dala obec přednost výběru chalífy volbou. Stoupenci, resp. straníci (či ještě přesněji „strana“) Alího (v arabštině „ší‘at Alí“) zformovali během následujících let vyplněných vládou tří takto vybraných chalífů (tj. Abú Bakra, Umara a Uthmána) opozici, která dočasně slavila úspěch – Alí byl zvolen chalífou roku 656; o pět let později je však zabit při eskalaci sporů v bitvě v (irácké) Kúfě. V návaznosti na to postoupil jeho syn Hasan své následnictví Mu‘áwíjovi ibn abí Sufjánovi; tím zároveň vydal chalífát z rukou alíjovské linie, do které Mu‘áwíja nepatřil. Další osud Alího stoupenců s konečnou platností zpečetila bitva u Karbalá (roku 680, dnešní Irák), při níž padl Alího druhorozený syn – a šíity potenciálně preferovaný další chalífa – Husajn.

Jde o dějinné události, které jsou jak pro šíitskou (individuální, subjektivní) víru, tak pro (organizované, politické, a úměrně tomu ideologické) šíitské náboženství (resp. právě „šíismus“) zásadním způsobem formativní. Až s téměř slastně sebemrskáčskou vášní tradované a po generace opakované vzpomínky na Karbalu, pachůť zrady, dějinnou nespravedlnost, šikanu a manipulaci ze strany „většinové moci“, podobně jako mučednictví v jeho konkrétních projevech i (až latentně fetišistickém) zobecnění se pro budoucí staletí stanou pro „straníky Alího“ (tj. šíity) jak a) étosem vlastní existence, tak b) podstatou přístupu k v zásadě jakékoli vládnoucí moci, jejím představitelům, institucím či projevům.

Události z Karbalá přesto „straníky Alího“ nezlomily – jen jejich hnutí dodaly další ze základních vstupů, a tím i napomohly další konsolidaci uceleného kulturního výrazu vznikající komunity. Linie čelných osobností z řad Alího potomků, pozdějších „imámů“ (působících cca mezi lety 661–874) vystavěla pomyslné milníky dalšího směřování duchovních cest v rámci šíy samotné, přičemž poslední z nich – „ztracený“ imám Muhammad ibn Hasan „al-Mahdí“ – se stal symbolem šíitského mesianismu: přes své zmizení roku 874 údajně nezemřel a jako spasitel se má vrátit v den posledního soudu („jawm al-qijáma“).

Díky pečlivé ochraně náboženského a kulturního odkazu zachráněného z troskek původních očekávání dochází k postupné expanzi šíitské víry, a to jak teritoriální (po původním Iráku do Persie, Levanty, ale i do



oblastí na východ od dnešního Íránu – Afghánistánu, Pákistánu či Indie), tak kvalitativní (vznik mystických řádů, sekt i prakticky samostatných náboženství – drúzové, ismáilíové, alavité, zajdíjové, alevité a mnozí další). Ideologicko-religiózní štěpení nás může přimět se ptát: *pokud lze některá náboženství vzrostlá ze šíitských kořenů považovat za samostatná, nenasvědčuje to tomu, že už šía sama o sobě je jen jednou z „deviací“ islámu spíš než jedním z jeho ryzích, plnokrevných a legitimních projevů? Stejně snadno lze však kontrovat – pokud někteří sunnité prohlašují, že islám je jen jeden, resp. že neexistuje umírněný islám, lze si v podobném duchu zas a znovu položit základní otázku: co je to vlastně (takový jediný) islám? A kde ve své ryzi podobě (v realitě) takový existuje?*

Oproti ranému středověku (cca 7. – 10. století), který lze z pohledu šíy považovat za elementárně konsolidační etapu, byl střední a zejména pozdní středověk (zde cca 11. – 15. století) obdobím dalšího hledání identity i prvních koketérií šíitského kléru s mocí, a to především již na území dnešního Íránu. Plné zúročení těchto tendencí přišlo v podobě strategické aliance s první „šíitskou“ dynastií, tj. Sáfíjovci (nástup na perský trůn 1501). Zřejmě nepřeháníme, řekneme-li, že Sáfíjovci stáli u zrodu moderní role šíitského kléru a jako takový jej coby společenskou třídu jednou provždy přemístili z polotmy na světlo dějin. Postupně se tak ve středověké Persii ustálilo něco, co i v jiných teritoriích existovalo (či dodnes existuje) jako funkční aliance světské moci a kléru.

Souběžně s tím svou typickou podobu nachází charakteristická kulturně-geopolitická komplementarita Persie a sousední (majoritně turkojazyčné) Osmanské říše včetně (oblasti dnešního) Iráku. Pokud (z hlediska šíitského kultu či víry původně stěžejní) irácká svatá místa časem zaujala roli určité duchovní „komplementarity“ k šíitské „centrále“, jež se stále přesvědčivěji zabydlovala v Persii, stala se „mondénním“ (tj. kulturním, geopolitickým apod.) dvojčetem Persie anatolská (i rumelská) část Osmanské říše s centrem v Istanbulu. Šlo (a dodnes v mnoha ohledech jde) o sourozence, kteří se nesnášejí, zároveň bez sebe ale nemohou být. Tato vzájemná provázanost se ostatně již dřív projevovala prakticky volnou kulturní difuzí, která se vztahovala i na obě hlavní – a za jiných okolností nekompatibilní – islámské větve: zatímco tak v turkojazyčné Osmanské říši vznikaly a prosperovaly kvazišíitské řády cizinců tvořících elitní dvorské složky, v Persii byli různí šíitští panovníci





ochotni vstupovat ve strategické aliance s původně sunnitskými válečníky a lokálními hegemony turkického původu (Ak Kojunlu), strategická partnerství s turkickými příslušníky elitních jednotek (sbory Kyzylbašů), či případně byly schopny na území dnešního Íránu historicky přítomné šíitské entity šířit své „pobočky“ do arabofonních částí regionu (mj. v syrském Masjáfu sídlící odnož dřívějších ismáílitských „esoteriků“ Haššášijún /resp. „Asasínů“/ se známým centrálním sídlem na hoře Alamút nedaleko Kazvínu v dnešním Íránu).

Výstupem těchto staletí trvajících interakcí jak s vnějším světem, tak – v případě perského šíitského kléru – s domácí monarchickou mocí bylo plíživé posílení dvou schémat, která dále do značné míry ovlivnila širší rámec perského myšlení (obecně) i šíitského klerikálního uvažování (konkrétně).

Na jedné straně se na „národní“ úrovni obrodil a v průběhu staletí upevnil koncept boje (domácího) dobra vůči (cizímu) zlu. Do jaké míry bylo toto chápání ve své podstatě jen další inkarnací odvěce zarathuštrovského, resp. sásánovsko-mazdakovského konceptu obrany (usedlých, mírných, zemědělných) „Árjú“ proti (neusazeným, bojovným, z podstaty věci plenícím) „Túrům“, by jistě bylo na zajímavou diskusi; faktem nicméně je, že z napětí tohoto dualismu „vyvěrající“ verva, vášně a nasazení byly využity (a nejinak jsou i v posledních desetiletích využívány) k mobilizaci loajálních lidských zdrojů, posvěcení domácí obranné síly včetně případného bojového nasazení, jakož i k demonizaci vnějšího protivníka – kdysi možná skutečně turkického, později imperiálně ruského; nejnověji západního.

Na straně druhé šlo o interní proces, který probíhal ryze v rámci šíitského kléru. Ten od svého vstupu do aliance s panovníkem na začátku 16. století udržoval dlouhodobě takovou pozici, která by tuto strategickou koexistenci s vládoucí mocí (monarchickou dynastií) když ne obhájila či dále posílila, tak aspoň neohrozila. Důsledkem i tohoto opatrného přístupu byl plíživě gradující spor dvou hlavních trendů uvnitř šíitské klerikálně-akademické obce, a sice „konzervativních“ achbárí (tj. odpůrců vyvozování samostatných teologicky-právních závěrů, prosazujících striktní adherenci pouze ke Koránu a hadísům) s „progressivními“ usúlí (kteří do legitimních argumentačních praktik zahrnovali i užívání kritické analýzy, důsledného studia všech zdrojových materiálů,



logické argumentace a rozumu). S vyhocením tohoto sporu v pozdním 18. a na počátku 19. století bylo stále jasnější, že dokud se mocensky dominantní konzervativce (tj. achbáří) jejich pragmatickým konkurentům (tj. usúlí) nepodaří z jimi zaujímaných pozic odstranit, bude status quo pasivity až servility kléru vůči stále anachroničtější monarchistické moci na další dlouhá léta zakonzervován.

O zásadní zlom, který znamenal přísun čerstvého vzduchu do zatuhlého vnitrošítského diskurzu, se nakonec postaral (dnes neprávem – a to i ve vědeckých kruzích – ne příliš často připomínaný) šítský klerikální akademik Muhammad Bihbahání. Tomu se po sérii dlouhodobých disputací vedených s jeho oponenty v Iráku podařilo po smrti tehdejší hlavní autority školy achbáří Júsufa al-Bahráního (zemřel roku 1772) prosadit „nadvládu“ logické argumentace coby validní metody vyvozování právně závazných teologických závěrů – tj. faktické vítězství přístupu usúlí nad achbáří. Byla-li předmětem, výrazem i podstatou tohoto vítězství restituace vážnosti historického institutu „idžtihádu“ (tj. práva dostatečně erudovaného islámského učence vynášet samostatné, logickou argumentací odůvodněné soudy), byl pak jeho nositel (mudžtahid) ztělesněním tohoto vítězství. Daný vývoj lze přitom chápat i jako šítskou odpověď na volání modernity: *skupina ustoupila individu; hlas individua se začal počítat, začal být brán vážně.*

Obdobného „zadostiučinění“ se v rámci identického procesu dostalo i navrácení důležitosti další z „čestných (tj. nikoli akademických či klerikálních) hodnotí“, a sice mardža' at-taqlíd (persky: mardža' -e taqlíd). Oba tyto výstupy ve své podstatě představovaly vyvrcholení procesu individualizace perso-(iráckého) šítského kléru. Dlužno dodat, že mardža' sice ne vždy musí být mudžtahidem, ovšem fakt toho, že mardža' at-taqlíd (tj. doslova „zdroj napodobování“) bývá většinou tím, kdo coby morální a hodnotová autorita „vede“ své následovníky (tzv. muqallidún, doslova „napodobovači“, „imitátoři“), lze s velkou mírou pravděpodobnosti konstatovat, že vždy v takovém případě půjde o spíš o individualitu (než o to, že by se vzorem stal někdo, kdo nemá vlastní názor). Ač výsadou mudžtahida je v zásadě to, že nemusí – na rozdíl od muqallidún, napodobovačů (běžných věřících) – mardža' následovat, jde v zásadě o jeden z vývojových kroků na cestě k tomu, aby se takový mudžtahid později jedním z mardža' stal. Fakt restituace vážnosti mo-

**! argument**



rální autority mardža' at-taqlíd tak sice není přímým důsledkem toho, že idžtihád (potažmo mudžtahidé) znovu nabyl na váze, jde nicméně o jeden z důsledků stejného procesu, který idžtihádu tuto vážnost vrátil – a jako takový i o specificky šiitskou reakci na „ducha doby“ – a ten byl zřejmě i v Persii v nastupujícím moderním věku nakloněn předání většího kreditu autoritě individuální, spíš než skupině autorit.

Bylo jen otázkou času, kdy takto „revitalizovaný“ klérus rozšíří svou tendenci ke svobodnější diskusi i na snahu o kritický dialog s oficiální mocí. Něco takového by pro dosavadní klérus, programově se jakýmkoli potenciálním konfliktům s vládnoucími elitami vyhýbající, bylo v širší míře zcela nemyslitelné. Během 19. století, za vlády dynastie Kadžárovců (1786–1925) však dojde v tomto smyslu k obratu o 180 stupňů. Na jeho konci je perský klérus vnímán v zásadě jako ochránce perského národa či vlasti, jenž domácí prostředí brání proti je ohrožujícím, „zvnějšku“ přicházejícímu nebezpečí (cizí mocnosti a jim zaprodaný šáh i stát). Je to role, která kléru stereotypně zůstane a které se od dané doby se stále větší dovedností drží. Právě tuto dovednost na přelomu 19. a 20. století cizeluje na sérii protestních událostí, které jsou co do formování moderních pozic, modelů chování i vzorových postojů perské klerikální opozice považovány za stěžejní – nejprve latentní a izolované, byť důrazné protesty proti koncesím uděleným šáhem Nasroddínem baronu Juliovi de Reuterovi (1872), dále již kompaktnější Tabákový protest (1890) a zejména pozdější Ústavní revoluce (1905–1911).

Takto nově vytvořená opozice perského kléru proti vládnoucí moci je ve svém rozsahu a kvalitě nejen bezprecedentním střetem tohoto typu v rámci celých perských dějin, ale v zásadě i modelovým předvojem anticipujícím mnohé z hlavních procesů dvacátého století až současnosti – tj. jak plně rozvinutého třídního, tak později protikoloniálního i antiimperialistického boje.

Přechod mezi bezvýhradným konformismem šiitského kléru a jeho nastupující (až vítěznou) vládou nad společenskými záležitostmi je hlavním průvodním jevem (a zároveň průběžně narůstající noční můrou) vlády dynastie Pahlaví. Míra radikality boje vůči vládnoucím elitám se v průběhu 20. století zároveň stane kritériem, jímž se se stále větší důležitostí měří profil té či oné prominentní klerikálně-akademické osobnosti. Zatímco například věhlasný a ctěný učenec a šiitský kleri-



kální autor Mohammad Hosejn „Alláma“ Tabátábá'í byl ve 20. letech osobností, u níž ještě nikomu nevadilo, že se systematicky či „drsně“ nevzpěčuje vládnoucím („světským“) elitám, nebylo již v 50. letech u proklerikálního „hrdinného teroristy“ Navvába Safavího naopak na škodu, že je ve věcech akademických v zásadě nedoukem.

Měřeno tímto metrem, je co do radikality přístupu vůči páhlavíovské dynastii přelomovým obdobím gradace názorového rozkolu mezi tehdejší nejvyšší autoritou šíitského světa, ájatolláhem Borúdzerdím (nar. 1875), a (tehdy stále relativně) „mladým“ klerikem Rúholláhem (pozdějším „imámem“) Chomejním (narozen cca 1901). Praktickým jádrem daného sporu bylo to, zda jít ve vztahu k vládnoucí moci spíš cestou diplomatickou, kvietistickou či maximálně evoluční (Borúdzerdí), anebo zaujmout nekompromisní revoluční postoje, jejichž cílem by mělo být nejen se politiky aktivně účastnit, ale rovnou stávající politický systém svrhnout a nastolit vládu tzv. „v náboženských věcech kvalifikovaného právního specialisty“ (resp.: „velájat-e faqih“, tj. název zásadního Chomejního spisu na dané téma).

Svár obou osobností gradoval od konce čtyřicátých po celá padesátá léta a zosobnil i dotvořil v sobě prakticky celý rodící se („duální“) antagonismus, jenž se měl nadále stát určujícím jevem (přinejmenším) vnitroiránského dění. Lemován byl událostmi postupně přiživujícími nejprve protimonarchistické, později možné otevřeně proklerikální nálady: ať již operací Ajax mající za cíl následné svržení premiéra Mosaddeqa (v režii britských a amerických tajných služeb roku 1953); dobrozdáním tehdejšího rektora egyptského al-Azharu Mahmúda Šaltúta prohlašující roku 1959 právní směr šíj dvanácti (tj. majoritní šíj nejen tehdejší Persie, ale šíj vůbec) džá'farí za jurisprudenční školu rovnocennou čtyřem tradičním sunnitským madhhabům; případně objektivně započatým procesem dekolonizace doprovázený národně osvobozeneckým bojem na jedné a dekonstrukcí tradičních hodnot (zejména ze strany evropských levicových intelektuálů, jakož i faktickým rozborem starých pořádků) na druhé straně. Zatímco princip těchto snah byl celosvětově stejný, byl jeho obsah v každé kultuře naplňován dle jejích vlastních specifických pravidel a výrazových prostředků. V klíčovém konkrétním sporu mezi hlavou starého kléru Borúdzerdím a avantgardou radikálně nového přístupu, „dekonstruktivistou“ Chomejním, se koncentrovaly

**! argument**



(a v Chomejního prospěch postupně začaly hrát) i všechny tyto, leckdy až s časovým odstupem viditelné, širší okolnosti.

Smrt Borúdzerdího roku 1961 znamenala uvolnění jedné z posledních zábran dominance radikálů v rámci iránské šiitské klérikální akademie. Jejich triumf v rámci rozhodující části společnosti návazně na to uspěla tzv. Bílá revoluce, série šáhových ekonomických a společenských reforem s výrazným (až skokovým) modernizačním nádechem. Populaci negativně vnímaný ekonomický dopad ekonomických reforem, výhledové další omezení vlivu kléru doprovázené zvlášť státních bezpečnostních složek i pachůť (v té době již v zásadě zcela anachronického) zaprodání se USA jen urychlily další konsolidaci i nárůst popularity radikálně naladěných „mladých“ kleriků.

Stále přímější a koncentrovanější konflikt s páhlavíovským státem (cca mezi roky 1961 – 1978) byl z hlediska klerikálních radikálů strategicky důležitý tím, že na pozadí šáhových protiakcí a represí mohl Chomejní se svými věrnými (Beheští, Motahharí, Tálegání apod.) s ještě větší efektivitou a společenským dopadem uvést v život otázky a témata, která po celá staletí visela ve vzduchu: *Do jaké míry má být náboženský prožitek (resp. prožívání či cítění náboženství) ryze duchovní a skutečně nemůže mít praktické dopady? Mělo by zůstat jen u vnitřního cítění, nebo je součástí odevzdanosti náboženství i žítí v souladu s morálními zásadami, kterým učí? Není pak tedy v šiitském islámu zakódován povel ke společenské aktivitě, u kterého otázka nestojí, zda se jí vedená společnost aktivuje, nebo ne, ale spíš kdy k tomu dojde? Není tento povel zakódován i v dalších jejích elementech jako extatickém mysticismu či právě rozum emancipujícím argumentačně nezávislém uvažování?*

S uvážením všech těchto vstupů je nasnadě, že i Islámská revoluce ve formě, v jaké roku 1979 proběhla, byla nezvratná a její příchod byl v zásadě jen otázkou času. Události jí předcházející i následující však přinesly i jednu zásadní, dodnes uspokojivě nezodpovězenou otázku: *Jde zde ještě o jakousi „ideologickou hypertrofii“ náboženství politickým směrem – anebo jde o politiku, která je jen nutným zlem, jímž se na cestě za spravedlností a lepším světem musí zaobírat jinak především hluboce nábožensky založení lidé?*

Ve prospěch jedné možnosti může svědčit to, že již od samého vzniku Islámské republiky s politickou angažovaností kleriků – s nimiž se původně počítalo jen pro akademii – trvale nesouhlasí určitý počet především v Qomu (ale i iráckém Nadžafu) usídlených šiitských autorit; přesto i tyto autority – buď z obav, nebo upřímně – vnímají politický



vliv svých „kolegů“ jako nutnou úlitbu tomu, že jakákoli jiná varianta by zřejmě byla jen horší. Ve prospěch možnosti druhé lze naopak uvést spíš nepřímé důkazy – například jasnou superioritu revolučních titulů (Rahbar-e engheláb, tj. „vůdce revoluce“ jako jeden příklad za všechny) nad tradičně šíitskými (včetně klerikálně-akademických); případně fakt, že pro jasné vymezení se proti údajnému Borúdzerdího kvietismu a konformismu (tj. revoluční zvrácení chodu věcí) nebylo alternativy, tj. že skupina kolem Chomejního (včetně jeho sama) je v zásadě mohla chápat i jako vyvrcholení procesu emancipace individuality (a maximalizaci potenciálu z ní vzešlé dějinné příležitosti) započaté více než dvě staletí před revolucí právě vítězstvím usúli nad achbáři.

Závisí přitom jen na úhlu pohledu a přisnosti (či povrchnosti) hodnocení, zda „evoluční“ budeme považovat za rozumné, nebo naopak zbabělé a konformistické – a naopak „revoluční“ za buď heroické, anebo zbrklé, násilné, zaslepené či krátkozraké; přičemž legitimita vícera těchto pohledů je jistě nepopíratelná. Stejně tak je ale férové konstatovat, že byť formálně jiná (obsahově ale stále zahrnující úspěšnou revoltu nespokojeného lidu proti vládnoucí moci) je Islámská revoluce co do zásadnosti svého významu srovnatelná s revolucemi Francouzskou či ruskou Říjnovou (resp. Únorovou).

Chomejním dirigovaný převrat, který nadobro ukončil „starou Per sii“, byl v mnoha teritoriích přijat mimo jiné i jako symbol odporu proti kolonialismu – byť přicházející ze zcela jiné části světa, než pro kterou byl kolonialismus v klasické podobě typický. Stejně tak se rok 1979 stal přelomovým rokem pro globální politiku: nedlouho po něm (s počátkem konce SSSR i v souvislosti se sovětskou invazí do Afghánistánu) se studená válka dostala do fáze, která položila základy pro globální konflikt v jeho ryze moderní podobě; zároveň do hry vstoupil i zcela nový prvek: politický islám v jeho moderní podobě – potažmo státní i nestátní islamismus.

Můžeme tak shrnout, že dějiny perské šíy byly procesem vzchopení se po „pádu na dno“ a živoření na okraji společnosti (7. – 9. století), následné živelné konsolidace a vytváření svébytného kulturního okruhu (zhruba 10. – 15. století), u něžž lze zároveň spekulovat o tom, nakolik je tak trochu „paralelním světem“; po vytvoření prvních trvalejších aliancí kléru s mocí (od 16. stol.) a s ní související petrifikací těchto vztahů pak



následuje dílčí kulminace v podobě restrukturalizace kléru a pozdějšího nalezení hlavního nepřítele – právě v podobě dřívějšího spojence, tj. monarchie a státu. V momentě sjednocení s myšlenkou obrany národa, resp. v rámci „vlastenectví“ či prevence zaprodání země spatřuje v Persii, potažmo Íránu světlo světa specifická varianta perského šiitského etno-konfesionalismu, který lze do určité míry (i síly daného spojení) snad považovat za svébytnou obdobu toho, jak je sunnitský islám provázán s arabskou tradicí. Svou dynamikou se z původně ryze místního odporu proti domácím a vybraným zahraničním elitám (přelom 19. a 20. století) tento postoj postupně (v průběhu 20. století) přetransformoval do cíleného, systematického a propracovaného odporu čelícího (ať již objektivně či v rámci vlastních interpretací) aroganci hlavních elit celosvětových.

Do jaké míry zde lze hovořit o „setrvačnosti“ (v době, která svou tekutostí rozměňuje a taví mnohé zdánlivě neměnné hodnoty), anebo naopak o ocelově chladném a pevném plánu (jehož forma se může adaptovat, ale obsah zůstane neměnný), ukáže zřejmě (ne příliš vzdálený) čas. ◀





# Íránský „šiiismus“ – od Islámské revoluce na rozcestí dneška. Vláda Imáma Chomejního a nástup Alí Chameneího

(Íránský „šiiismus“ – od Islámské revoluce na rozcestí dneška, !Argument 7. 1. 2019)

**Ondřej Krátký**

**C**o do ideologického vývoje v Íránu lze dobu od Islámské revoluce (1979) dělit na dvě hlavní období: a) do úmrtí Chomejního (rok 1989) a b) po něm (1989 – dodnes). První období se vyznačuje maximální snahou o implementaci myšlenek Islámské republiky (stojících na Chomejního konceptu „vlády islámského právního odborníka“, tj. velájat-e faqíh). Pro druhé období jsou naproti tomu příznačné vlny většího či menšího slevování z Chomejním poměrně přísně nadefinovaných maxim, ovšem s tím, že taková příslušná „popuštění“ nikdy nevedou k většímu vybočení z jasně nastoleného kurzu. Kromě domácích „reformních“ či „liberalizačních“ tendencí jsou tyto „rozvolňovací“ trendy navázány na podněty ze zahraničí, přičemž i zde platí, že méně je někdy více – čím víc je ten či onen impulz přicházející zpoza íránských hranic vnímán domácí scénou jako tlak, lest či ohrožení, tím semknutější „národní“ odpor vyvolá, a to i napříč entitami, které by se za jiných okolností považovaly za konkurenční či vyloženě nepřátelské.

Nejen apriorní podezřívavost a prevence, ale i aktivní snaha získat vliv v regionálních šiitských i islámských komunitách napříč jejich větvemi (jakož i nutnost obstát v globalizovaném světě jako celku) představují základní hnací síly íránské ideologické expanze za hranice vlastní země.





Mezi hlavní vektory, klíčově ovlivněné ideologickým dopadem Islámské revoluce, Chomejního učením i situací před rokem 1979 patří z tohoto pohledu zejména a) vztah s Irákem (včetně konfliktu s baasistickým Irákem mezi lety 1980 – 1988), b) vztah vůči sunnitským monarchiím Zálivu (v čele s KSA), stejně jako c) vztah k „velkému i malému Satanovi“ (tj. USA a Izraeli; ten je do značné míry jedním z hlavních hybatelů, určujících prvků a barometrů radikality, loajality i aktivity každého jednotlivce v rámci praktické implementace do roku 1979 pouze teoretické vize Islámské republiky). Rámujícím konceptem těchto ideologicko-geopolitických vektorů je pak koncept tzv. d) exportu revoluce (mající svůj původ již několik dekád před Revolucí, po ní rozvinutý a zejména v posledních letech – přinejmenším podvědomě – ztotožňovaný s anti-imperialistickým odporem či bojem proti selektivním světovým elitám či establishmentu jako celku).

Vítězství jím dirigované Islámské revoluce dalo Chomejnímu příležitost uvést v život své vize na spravedlivou správu věcí muslimské společnosti, formulované v traktátu *Velájat-e faqih*. Jeho myšlenkovým středobodem byla obhajoba toho, že na vedení muslimské obce má nárok („kterýkoli“) kvalifikovaný odborník na islámské právo, tj. nikoli „jen“ mardža' či modžathed (ačkoli zde logické průniky jsou), ale kterýkoli expert schopný traktovat a na realitu společenského života aplikovat relevantní právní interpretaci toho či onoho jevu v návaznosti na kanonické učení a za využití legitimních argumentačních postupů. V praktické rovině: namísto pouze několika marádže' či naopak sekulární (monarchické, republikánské apod.) vlády zde mluvíme především o výrazném zobecnění (tj. rozšíření) potenciálních kandidátů, z nichž je na post vůdce komunity možné vybírat. Teoreticky tak má možnost stát se vůdcem i hierarchicky výrazně nižší (a tedy potenciálně i akademicky méně kvalifikovaný, ovšem jinými kvalitami jako autorita či charisma nadaný) jedinec.

Jako takové dané vymezení výběr potenciálních kandidátů sice pluralizovalo (může se stát teoreticky „kdokoli“), nejen pod vlivem revolučního kvasu bylo ale jasné, že minimálně role prvního takového vůdce (Revoluce; *rahbar-e enqeláb*) patří neodmyslitelně právě Chomejnímu. Plná realizace jeho vizí však od první chvíle narážela na některé praktické překážky, a to i přes jasnou podporu, kterou „změna režimu“



ve výše uvedeném smyslu u většiny společnosti měla. Přinejmenším ne dostatečné nadšení začali záhy po Revoluci projevovat někteří klerici naklonění spíše tradici či diplomatickému vztahu s monarchií, v Íránu žijící (sunnitští) Arabové, kurdáská menšina na Severozápadě země, pochopitelně bývalé elity do značné míry zbavené vlivu i majetku, na straně druhé ale i (extrémní) levice (zastoupená zřejmě nejznámější organizací Modžáhedín-e Chalq). Jakýkoli odpor byl nicméně smeten buď silou, morálním imperativem revoluce či prostě postupem času upřednostňujícím jiné priority. Nejvíce naopak z Revoluce získaly nové elity, které se postupně začaly tvořit kolem nejvýraznějších osobností přímo uvnitř revolučního kruhu nejbližšího Chomejmímu. Proto, aby se na ně mohl spolehnout proti vysloveným odpůrcům, musel Chomejmí vůči těmto jedincům dílčím způsobem ustoupit či dělat občasné kompromisy. Výsledkem byl postupný vznik v zásadě tří hlavních center moci, a to a) technokraticky mocenské moci (byť i z řady kleriků) v Teheránu, b) loajálně klerikální v Qomu, c) revolučně-silové v rámci jednotek IRGC (Revoluční gardy včetně specnazu Quds /Jeruzalémská brigáda/), jednotek Basídž apod.

Jde-li o rovinu akademicky-klerikální, tak zatímco irácký Nadžaf a jeho (náboženské učiliště) hawzat byly téměř od samých počátků šíitského hnutí akademickým i duchovním centrem šíy (dvanácti) coby náboženství, stal se porevoluční Qom spíše centrem určité variační „distorze“ tohoto náboženství právě v podobě ideologického (revolučního) „šíismu“. Tak jako se i v iráckém Nadžafu nacházeli sympatizanti Chomejmího revolučního přístupu, byli i v iráckém Qomu samozřejmě stále duchovní, kteří stranili spíše „Borúdzerdího“ přístupu (tj. opatrné diplomacii a koordinaci s vládnoucí mocí /tj. s Revolucí čerstvě padlou monarchií/) a zároveň byli v kontaktu se svými myšlenkovými druhy v Nadžafu (přestože oficiálně byli loajální principům fungování nově etablované Islámské republiky). Porevoluční situace v Íránu ovšem oproti tradiční šíitské hierarchii či systému autority nabídla právě výše naznačený nový rozměr – lze říci, že z Chomejmího konceptu správy společnosti, který byl Revolucí de facto inaugurován, nebylo pro splnění nároků na morální či reálné vedení muslimské obce již bezvýhradně nutné být „mardža“, či (Velkým) „ájatolláhem“: nově „stačilo“ být faqíhem. To lze přitom interpretovat i jako „elementární“ islámsko-



-právní kvalifikaci ve své nejširší obecnosti. K principu takového zobecnění, zlidovění až „vulgarizace“ něčeho, co mělo být v důsledku více než tisíciletého formování příslušné hierarchie z podstaty věci více či méně „elitní“ záležitostí, se zde nabízí zajímavá paralela s morálními východisky (první) islámské sekty cháridžija: zatímco šia se v počátcích islámu vůči sunně v podstatě elitizovala, implikoval soudobý Chomejního krok formulovaný ve Velájet-e Faqíh teoretické (i praktické) rozšíření skupiny možných pretendentů na vedení obce z úzkého kruhu nejvyšších emeritů na podstatně širší okruh kandidátů. Hlavním kritériem přitom nově byla nikoli formální konformita s „klerikálním“ paradigmatickým (resp. vysoká akademická či čestná hodnota), ale především morální integrita a vlastní příklad života v souladu se zákony islámu. Tímto byla Chomejního úvaha stojící za jeho stěžejním traktátem ve svém principu identická s cháridžijou zvláště oblíbeným (a jí samou často zmiňovaným) hadíthem postulujícím, že (parafrázuji) „nárok na vedení muslimské obce má kdokoli (tj. nejen arabský muslim či člen širšího hášimovského rodu, sahába či dalších Muhammadových blízkých; pozn. autora), kdo je správným věřícím – byť by šlo o habešského černocha“. Jak se nicméně tato krystalická vize krátce po Revoluci střetla s realitou, začala postupně řidnout a změlčovat se; na druhé straně začala na dříve běžné společenské jevy dopadat paradoxně striktní či od reality odtržená klerikální pravidla (zahalování žen, ekonomické výzvy apod.). Přesto se dá říci, že mělo-li určité „zlidovění moci“, resp. její „návrat do domácích, iránských rukou“ být oním étosem Revoluce, pak k jeho zachování, naplňování a opticky snad i posilování zdárně docházelo po celou dobu vlády prvního „rahbara Revoluce“, tj. od jejího počátku roku 1979 až do jeho smrti o plné desetiletí později.

Kromě poporodních bolestí na domácí scéně následujících ihned po Revoluci se záhy profilují hlavní horká témata zahraniční politiky – na prvním místě prakticky ihned po příchodu Chomejního to je vleklý konflikt (1980-1988) se sousedním Irákem. Důvody, které baasistického (tj. v té době ještě „sekulárního“) sunnitu Saddáma Husajna k vyvolání střetu s čerstvě zrozenou teokracií vedly, byly v zásadě dvojí povahy – jednak geopolitické (spor o oblast Šatt al-Arab, záminky ambice na ochranu iránských Arabů apod.), jednak strategicko-preventivní: zde zejména Saddámovy obavy z a) posilování šiitské části (cca 60%) irácké

**! argument**



populace, a to se zvláště pozorností obrácenou k nadžafské religiální akademii (resp. hawzat), respektive z hrozby pozdější možné b) replikace iránského vzoru svržení státu opakovanou Islámskou revolucí, tentokrát právě v Iráku. Ačkoli Chomejního počín jistě vzbudil v Nadžafu pozornost i respekt, nedá se říci, že by se irácká akademicky-duchovní komunita automaticky ubírala podobným směrem či k něčemu takovému „naváděla“ sekulární iráckou společnost – tradiční arabské a arabo-perské šiitské rodiny (Sadr, Hakím apod.) z „převznešeného Nadžafu“ (Nadžaf al-Ašraf) i dalších iráckých šiitských center ctily Borúdzerdího přístup, Borúdzerdího držely ve velké většině v živé paměti a celkově přemýšleli strategicky poněkud odlišně než jejich iráňští kolegové.

Faktem nicméně je, že kritici baasismu, ostentativní sekularizace země a v neposlední řadě i koncentrace moci v rukou „tikrítického klanu“ Saddáma Husajna na počátku 80. let do určité míry přehlušili mlčící většinu, a v iráckém státu tak mohli vytvořit zdání hrozícího nebezpečí. Svůj díl viny na Saddámově přístupu ke kritikům či potenciálním oponentům z řad šiitských kleriků má bezpochyby i přehnaná příčinnivost irácké zpravodajské služby, podobně jako povzbuzování a pozdější podpora Saddámovi ze strany zahraničních sil, jimž Chomejního puč nebyl po chuti. Důsledkem rychle rozpoutaných perzekucí i spirály fyzického násilí proti iráckému šiitskému kléru, které se ze strany iráckého státu po iránské Islámské revoluci (1979) ještě zesílilo, bylo jednak to, že část iráckých kleriků skutečně započala ještě užší koordinaci s revolučním Íránem, stejně jako již výše uvedený konflikt mezi oběma státy. Jeho klíčové epizody (např. bitva o Choramšahr) přitom posloužily jako další díl kompaktního mytického eposu pevně svázaný se zrozením Islámské republiky. Podobně byla-li perzekuce ze strany páhlavíovské tajné služby SAVAK v období předcházejícím Revoluce brána jako nutná předehra k revolučnímu zvratu, je irácko-iránská válka v obdobně symbolické rovině vnímána jako dějinná zkouška a „křest“ Islámské republiky ohněm. Írán v této zkoušce obstál, přičemž z této novodobé „pomsty za Karbalu“ vzešly i pozdější vojenské, politické i další společensky vlivové elity pozdějších let Republiky.

Saúdská Arábie (KSA) – v menší míře než Irák ale podobně jako jiné „sunnitské monarchie“ Zálivu – obsahuje na svém území přibližně 15–20% šiitskou menšinu, o jejíž práva, životní, vzdělanostní, zdravotní



a/či ekonomickou úroveň (opět podobně jako další státy Zálivu) ne zcela důsledně dbá. V zemi se zároveň nacházejí nejsvětější místa islámu, v důsledku čehož se hlava rodu Saúdů (momentálně Salmán bin Abdulazíz) nechává mimo jiné čestně titulovat jako „strážce obou svatyní“. Historické aliance rodů Saúdů se striktně sunnitskými wahhábovskými náboženskými ideology, jakož i silný ekonomický potenciál tkvící v bohatých ropných zdrojích činí z KSA jednak a) přirozeného pretendenta na regionální hegemonii (přinejmenším nad oblastí Zálivu, potažmo sunnitskými komunitami v celé oblasti a vně ní), jakož i b) logického arabského arcinepřítele (šíitské) Islámské republiky (sdílející podobné ambice, ovšem přesně v opačném, se saúdskými plány kolidujícím gardu). S takto významnými a silnými vstupy bylo v období po roce 1979 jen otázkou času, kdy obě silně antagonistické ideologické vize, které doposud měly jen vnitropolitický význam, dostanou výrazný regionální až globální geopolitický přesah, potažmo se postupně rozvinou v nějaké formě provokací, proxy konfliktů či studené války či v případném zapojení do té či oné strany hlavního globálního (tj. rusko – amerického, potažmo později euroasijsko – transatlantického) soutěžení.

Jde-li o vztah k USA a Izraeli, jsou obě tyto země většinou šíitsko-revolučních ideologů Islámské republiky vnímány jako spojené nádoby. Jejich vnímání a prezentace coby zdroje a ztělesnění světového zla (spolu se vztahem teheránských a části qomských revolučních elit k sunně obecně a Saúdské Arábii konkrétně) od samého počátku do značné míry předurčilo velkou část íránské porevoluční zahraniční politiky. Možná jen s tím rozdílem, že zatímco vztah ke KSA může být aspoň zčásti pokládán za ideologický, případně dokonce náboženský, jde v případě odporu k USA již o čistě anti-imperialistický boj, pouze formálně halený do teologické či klerikálně-revoluční rétoriky. Z dlouhodobého pohledu jde spíše o výsledek přirozeného vývoje spočívajícího v hypertrofii původního „partyzánského“ odporu šíitů proti dominantní větvi islámu, jenž se jakousi dějinnou „setrvačností“, s níž tento „nadčasový“ odpor logicky hledal stále většího protivníka (nehledě na to, že důvody zde byly), stal odbojem nejen anti-americkým či anti-západním, ale (díky tomu) i a) globálním, b) materiálním a c) v zásadě plně sekulárním.

Úměrně tomu ale vzrostla jak jeho legitimita, tak jeho atraktivita pro část perského, potažmo šíitského světa, ale i pro mnohé další globální

**! argument**



hráče (včetně neregionálních). Vztah k Izraeli je – kromě toho, že do iránského myšlení byly v tomto případě zakomponovány některé rysy moderního evropského antijudaismu, jakož i (arabského, částečně ale i globálního) antisionismu – specifický tím, že se v něm (šíitský) Írán bere za kauzu (majoritně sunnitských) Palestinců. Tento vztah přitom nabízí několik základních markant: jednak v jeho rámci realizuje Írán jakýsi „antiimperialismus v malém“ (resp. krystalický antisionismus shodný v zásadě s celoarabským pohledem), čímž se zároveň před arabo-sunnitským světem může marketingově profilovat jako patron „jejich“ kauzy. Zejména organizace Hamás přitom pro Írán dlouhodobě představuje operativně využitelné železko v ohni, které se dle potřeby může hodit. Zcela evidentní přitom je, že rozdílný pohled na islám či víru jsou v tomto případě podružné – primární je pragmatické spojení obou entit, a to i ideologickým rozdílům navzdory.

Strategické vazby vně samotného Íránu jsou přitom zásadní právě pro jakékoli další udržení a rozvoj „ideologicky ofenzivní“ doktríny Islámské republiky, tzv. Exportu revoluce. Zatímco většina zahraničních aktivit Íránu před i po Islámské revoluci byly a jsou preventivní (či defenzivní), protože směřované na ochranu státu, představuje Export revoluce vlastně jediný (či: s přehledem dominantní) aktivní („ofenzivní“) koncept, zahrnující (hlavní) aktivity jak v různých zemích regionu, tak i (podpůrné aktivity) mimo něj. Je určitým paradoxem, že základy podhoubí, které je pro tyto aktivity využíváno dodnes, byly položeny nikoli po Revoluci, ale již cca 2–3 dekády před ní, a to díky koordinaci Páh-laviovců zejména s ájatolláhem Borúdzerdím. Borúdzerdí (zřejmě ve spolupráci s šáhovými tajnými službami) totiž již v 50. letech 20. století vyslal do ciziny několik „emisarů“, kteří se pod hlavičkou propagace šíitské akademie etablovali v nejrůznějších koutech světa: kromě Německa, Karáčí či saúdské Madíny šlo především o cesty „imáma“ Músy Sadra do Iráku a jeho pozdější vyslání do oblasti Levanty. Po nástupu Islámské republiky byly všechny tyto sítě využity, zároveň došlo k dalšímu rozvoji obdobných spojek včetně utajených. V německé odnoži v Hamburku tak mezi lety 1978–1980 kariérně postoupil pozdější prezident Mohammad Chátamí, z práce odvedené Músou Sadrem profitovali jak libanonsí šíité (zejména jeho „domovské“ hnutí Amal), tak syro-libanonsí alavité, nepřímo ale i na Írán úzce navázaná organizace Hizballáh.



Po úmrtí Chomejního (1989) se pokračovatelem „vůdcovství revoluce“ stává další „faqíh z lidu“, sajjid Alí Chameneí. Zatímco Chomejní měl (samozřejmě hlavně vlastní zásluhou) „zjednodušenou“ pozici díky bezvýhradné podpoře revolucionářů a lidu, jakož i díky svému charizmatu (ale i výjimečnému stavu danému prakticky permanentním bojem s Irákem), musel se jeho následník Chameneí potýkat jak s pluralitou nutně vypluvší na povrch po určitém „vyšumění revolučnosti“ přicházejícím se zklidněním irácko-iránského konfliktu a následnou Chomejního smrtí, tak latentně přebývajícím v samotných čelných postavách nově ustaveného „porevolučního“ establishmentu. Chomejního nejvěrnější (Mota-harí, Táleqání, Beheští; dále „operativci“ a guerilloví bojovníci Sádeq Qotbzáde nebo Mostafá Čamrán) buď zemřeli za různých okolností nedlouho po převratu nebo se chovali zcela loajálně po celou dobu jeho vůdcování (Ahmad Džannatí, Alí Akbar Velájatí, ale mj. i dnešní „reformisté“ jako Mír Hosejn Músaví či Mehdí Karrúbí). Podstatně méně charizmatický Chameneí naproti tomu čelil daleko pestřejší a otevřenější paletě názorů a vlivových aspirací: na jedné straně zde byli „pragmatici“ či dokonce „liberálové“ typu budoucích „reformátorských“ prezidentů Rafsandžáního, Chátamího či Rúháního, na straně druhé klerikální hardlineři (typu Mohammad-Taqí Mesbah-Jazdího) představující extrém radikality, který v umírněnější (konzervativní) formě v praktické politice později zosobnili prezident Ahmadí Nežád, mluvčí parlamentu Alí Lárídžání či teheránský primátor Mohammad Báqer Qálíbáf, případně nejaktuálněji „nové“ hvězdy moderní iránské scény typu „vždy dokonalého“ Džaváda Zarífa, nebo v posledních letech se v boji proti islamistické invazi do Sýrie a Iráku osvědčivšího armádního generála Qásema Solajmáního. Chameneí, který se ve svých 19 letech po příchodu do qomské hovze-je elmíje (1958) stal přímým svědkem atmosféry kulminujícího sporu mezi ájatolláhem Borúdzerdím a pozdějším imámem Chomejním, nyní sám čelil pohrobkům obou „extrémů“ – na jedné straně do salónní kultury klerikálně-revoluční rétoriky zahaleným „liberálům“ (s extrémem v tom, co konzervativci pohrdlivě, skepticky a pejorativně nazývali „relativismem“ či „relativizujícími autory“ typu Abdolkaríma Sorúše / kteří v zásadě za využití moderní verze „usúliovské“ argumentace a konec konců i strategie vytvrvalé neutralizují jak Chomejního učení, tak veškerý konzervativní tmel revolučního odkazu/), na

**! argument**



straně druhé konzervativci, ultrakonzervativci až hardlinery na smrt od-  
danými chomejníovskému odkazu; jenž nicméně svým leckdy povrch-  
ním fanatismem stále více redukovali na určitý survival kit sestávající ze  
sankcí, perzekucí a slídivé revoluční bdělosti (nacházející svůj „lidově-  
-milicionářský“ výraz například v místy až zbytečně dotěrné kontrole  
toho, zda se iránské ženy správně halí do čádu). Chamenei tak byl po  
více než 30 letech znovu konfrontován – nyní z oficiálního postu a pod  
drobnohledem všech – se složitou volbou, ke které ze stran se přiklo-  
ní. Hodnoceno s odstupem vybral si spíš konzervativnější postoj, který  
nicméně v žádném případě nelze označit za fanatický – spíš strategi-  
ky zvolený tak, aby z něj bylo možné uskutečňovat řízené „výpady“  
směrem na tu, či onu stranu, a to s cílem spíš maximalizace popularity  
vlastní, vlastního úřadu i věrohodného udržení odkazu Revoluce, jakož  
i tak, aby z dané pozice mohl působit ve finále vždy spíš jednotícím než  
polarizujícím dojmem. ◀







# Íránský šíismus – od Islámské revoluce na rozcestí dneška: Postchomejníovská doba i výzvy současnosti

(Íránský šíismus: od Islámské revoluce na rozcestí dneška (2.část), !Argument, 10. 1. 2019)

**Ondřej Krátký**

**H**ovořili-li jsme o dvou částech, na které můžeme z hlediska „ideologických“ nálad či trendů rozdělit dobu existence Islámské republiky (tj. „do“ a „po“ smrti Chomejního), lze právě druhou z nich (tj. dobu „rahbarství“ Alího Chameneího, tedy roky 1989 – současnost) rozdělit ještě na další dvě hlavní éry: první spočívala v pozvolné a vlnovité normalizaci vztahů se Západem (Izraeli navzdory) a vyvrcholila podpisem „jaderné dohody“ roku 2015; druhá, tkvící jak v víceúrovňových globálních rozporech do značné míry soustředěných kolem či se přímo týkajících syrského konfliktu, prozatím kulminovala roku 2017 Trumpovým odstoupením od výše uvedené jaderné dohody (Izraeli, v té době již rozhádanému s částí EU, k vůli), přičemž „nálada“ z ní vzniklá (resp. jí provázející) trvá v zásadě dodnes.

Na mezinárodním poli, resp. v typických externích projevech íránské klerikálně-revoluční ideologie byla první, delší část post-chomejníovského období (roky 1990–2015) charakterizována mimo jiné:

a) pádem vlády Saddáma Husajna v Iráku (2003) a následnou „demokratizací“ Iráku. Ta z velké části znamenala posílení právě proteheránských



entit, tj. s chomejníovskou vizí šíitského islámu sympatizujících iráckých politiků i částečně i kleriků. Posílení jejich pozic, a tedy i vlivu Íránu v Íráku, probíhalo postupně a bylo v zásadě úměrné oslabování pozic Saddáma Husajna v důsledku jeho kroků i reakcí na ně z strany zejména Západu – ať již jeho kuvajtskou avantýrou roku 1991, státem vykonaným atentátem na prominentního šíitského klerika Velkého ájatolláha Muhammada Sádiqa as-Sadra roku 1999 či vzestupem mezinárodního terorismu navázaného na sunnitský islám, který od roku 2001 začal odvádět pozornost jinam. Stejně tak měla vliv postupná profesionalizace a důsledná příprava irácké šíitské protisaddámovské (protibaasovské) opozice, jejíž čelné postavy se častokrát vzdělávaly na prestižních západních univerzitách a na Západě také udržovaly důležité kontakty. Právě pozdější elity typu Hajdar Abádí, Ijád Alláwí, ale i Núrí Málíkí jednak přes své páky přispěly k nekompromisnímu pádu Saddáma Husajna, jednak jinak klíčové západní oponenty Teheránu byly schopny přesvědčit o tom, že irácká šía představuje především antitezi baasismu a jeden z elementů demokratizace Íráku, spíš než jakoukoli formu prodloužené ruky Teheránu západním směrem. Zatímco mnozí Íráčané tak například stranu (Islámská) Da´wa (dodnes) vnímají jako šíitské prochomejníovské extremisty úzce navázané na revolučně-klerikální teheránské elity, na Západě si byla dlouhodobě schopna prioritně uchovat auru svého historického mučednictví pocházející z období vlády Saddáma Husajna. Právě tento přístup představuje základ dvou hlavních paradoxů, které jsou s post-baasistickým Írákem svázány: 1. Dle západních (tj. zejména amerických) představ konající šíitští politici v rozporu se zbožnými očekáváními ve volné „demokratické“ soutěži dlouhodobě ztrácejí, jsou nevýrazní či upozaděni, přičemž 2. do popředí se zejména mezi lety 2003 – 2009 (a dále směrem k současnosti) dostávají jedinci (Núrí Málíkí) a strany (Islámská Da´wa) přímo napojení na ty íránské mocenské elementy, proti nimž (opět: zejména USA) na globální či aspoň regionální úrovni dlouhodobě bojí.

b) Centrem zájmu porevolučního Íránu v oblasti Zálivu byly šíitské komunity žijící ve státech definovatelných jako konzervativní sunnitské monarchie – z čehož do značné míry vyplývá i ve většině případů marginalizované postavení takových komunit. Oč se jejich postavení zhoršilo

**! argument**



právě po islámské revoluci v Íránu v důsledku nedůvěry tamních vlád k domácím šíitským menšinám, o to víc je byl Teherán připraven podporovat všemi možnými prostředky, včetně tajných a ilegálních. Kromě podpory šíitských komunit v Saúdské Arábii a občasných demonstrativních střetů mezi šíitskými a sunnitskými poutníky v Mekce při tradičních poutích spočívá dlouhodobá íránská práce například v podpoře bahrajnských šíitů, resp. vnášení jejich kauzy do světového povědomí. Stranou nestojí ani ekonomicko-organizační aktivity Íránu v lokalitách jako Spojené arabské emiráty (zakládání krycích firem mj. pro obcházení sankcí na platby a dovozy do Íránu), Kuvajt (zajišťování podpory země pro levantské spojence Íránu v rámci komunity arabských států, financování projektů či diplomatických intervencí v případě potřeby), případně v Kataru, který se díky vzájemné dlouhodobé a gradující animositě se Saúdskou Arábií stal právě pro Írán (ale i Turecko) stále více ceněným černým koněm.

c) Pro USA znamenal přelom tisíciletí ideologický přechod od neokonzervatismu k neoliberalismu; zatímco z ekonomického pohledu se příliš věcí nezměnilo, ideologicky daná změna znamenala odklon od konfrontačních postupů „jižansky“ uvažujících republikánů ke spíše „lincolnovskému“ étosu větší tolerance, otevřenosti, kooperace a (celosvětového) rovnostářství. Výrazem tohoto přístupu byl začátek práce na „jaderné dohodě“ s Íránem, která byla do velké míry iniciativou Baracka Obamy, dlouhodobého současníka íránského prezidenta, „konzervativce“ Mahmúda Ahmadínežáda. Optimismus ohledně možnosti dohody s Íránem projevila tehdy jako USA ideologicky podobně naladěná EU, podporu vyjádřily Rusko i Čína. Prakticky jako jediný tak daný vývoj se stále větší skepsí sledoval Izrael. Ten od nástupu arabského jara (cca 2009 – 2010) a po něm následujících událostech včetně počátku syrského konfliktu a íránského angažmá v něm postupně identifikoval 3 svá hlavní existenční ohrožení – která tak či onak vycházela z geopolitického chování Íránu i jeho (stávajících či potenciálních) partnerů: jednak 1. pokračující pragmatické spojenectví revolučně-klerikálních entit s Hamásem, dále 2. nebezpečí posíleného etablování se Íránu v Sýrii a Libanonu (tiše do začátku syrského konfliktu, otevřeněji po prvních letech jeho vypuknutí s kulminací právě během roku 2015), jakož



i 3. vytváření „proiránské nálady“ v důsledku obecně neoliberálních a spíše „demokraticky“, levicově naladěných vlád jak v USA (Obama), tak v Evropě (resp. na půdě EU).

d) dalším rozšiřováním zahraničních aktivit postižitelných pod termínem „export revoluce“. Ty bylo v první řadě nutné průběžně přizpůsobovat rychle se měnící situaci, a to prakticky ve všech oblastech iránského zájmu – zatímco v Iráku se vytvořily poměrně dobré podmínky pro další posílení zázemí přes sympatizující entity, začala být kvůli vypuknutí syrského konfliktu roku 2011 výrazně ohrožena pozice Íránu právě v Sýrii. Ztráta pracně budovaných strategických pozic v dané zemi by latentně znamenala omezení či ztrátu kontaktu na sympatizující skupiny v Libanonu, ale do značné míry i v Izraeli. Nechtěl-li Írán o tyto vazby přijít, byl tak více méně logicky nucen zapojit se do syrského konfliktu aktivně a naplno, případně tuto účast ještě doplnit o oslabení hlavních sponzorů protidamašské opozice za pomoci buď destabilizace na jejich vlastních teritoriích nebo za pomoci metod proxy bojů. Realistické možnosti Teheránu v tomto případě odkazují přitom hlavně do Zálivu (určitá možnost destabilizace bezpečnostní situace v tamních monarchiích prostřednictvím na Teherán navázaných skupin zde je), případně k nedlouho po syrském konfliktu vypuknuvší jemenské občanské válce. Prakticky celá poslední třetina této části postchomejníovského období byla ve znamení prezidentství Mahmúda Ahmadínežáda (2005–2013). To představovalo poslední vzepětí konzervativismu před podpisem jaderného dealu, zároveň svou formou v mnohém zastínilo i „předpisově“ striktního Chameneího. Ahmadínežád byl Západem prezentován takřka invariantně jako „konzervativec“, „hardliner“ či „kontroverzní postava“ – z velké části i kvůli jeho výrokům na adresu Izraele. Ač jde o poněkud bizarní srovnání, není možná od věci poznamenat, že i reakce na zásah proti účastníkům „Zeleného hnutí“ z roku 2009 byla hlavními západními médii prezentována téměř stejně hystericky jako (o čtyři roky předtím) médii českými „Paroubkův“ zásah proti technoparty na Tachovsku. Ahmadínežád se tak stal rychle čímkoli jiným, jen ne oblíbencem (hlavně liberálně laděného) západního zpravodajství. Příznačné nicméně je, nakolik málo se ten samý tisk zabýval jeho skutečnou osobností, vizemi, návyky, životní trajektorií a manažerskými i dalšími

**! argument**



kompetencemi jinými, než týkajícími se pro současný svět objektivně marginálních (nicméně subjektivně zveličených) témat, jakými jsou Izrael či sionismus.

Při důslednější a poctivější práci by novináři jistě zaregistrovali (a některým z nich se to povedlo), že skutečný Ahmadínežád se od svého mediálně karikovaného obrazu diametrálně odlišuje: nejde sice o lva salónů sršícího bonmoty pronášenými v oxfordské angličtině (na to jsou v šíitském světě jiné osobnosti; zejména z iráckého prostředí – mimochodem iránské porevoluční šie ne vždy názorově či osobně vzdálené), jde ale rozhodně o technicky vzdělaného člověka, osvědčivšího se vrcholového manažera a – na rozdíl od mnoha formálních revolucionářů včetně kleriků – zásadově a upřímně loajálního následovníka těch hodnot, které v jistém smyslu mohou představovat ideál každé revoluce a jež je možné shrnout pod termíny jako „askeze“, „zásadovost“ či „spravedlnost“. Byť sám nikdy nebyl „kariérním hardlinerem“ typu například (ve státních funkcích angažovaných kleriků) Ahmada Džannatího či Mesbah-Jazdího, na vnitropolitické scéně byl vždy připraven čelit tomu, co vnímal jako relativizaci či rozměňování původních revolučních hodnot – v zahraniční politice pak jako přehnané kompromisy či ústupky (zejména západním) protihráčům. V tomto ohledu šlo o zásadového a neuhýbajícího hráče, který byl z pohledu Revoluce nejen pokračovatelem jejího odkazu, ale i naplňovatelem toho, co si sama Revoluce zadala chránit či restaurovat – tj. pokračování antikoloniálního odporu, které se zrodilo již na konci 19. století a plně rozvinulo ještě v předrevoluční době zápasem s Páhlavíovci. Řečí NATO by snad Ahmadínežáda šlo charakterizovat jako „čitelného, předvídatelného a konzistentního“, zároveň reálně vzbuzujícího respekt jako jeden z mála politiků, co jsou schopni nadále prosazovat jak chomejníovské postoje vzešlé z Revoluce, tak jistou konfrontační, protože v jádru anti(neo)koloniální politiku zejména vůči Západu. Takto kompaktní dojem osobnostní integrity žádá z následujících figur – snad až do nedávna, tj. do příchodu Qásema Solajmáního – nevyvolávala. Nejlepším potvrzením toho ostatně může být jak to, že Ahmadínežád byl (zejména mediálně) v zahraničí s oblibou vysmíváný (= což lze číst i jako: obávaný, a proto ne lhostejný; ironizovaný a zlehčovaný, protože opravdový), tak to, že s koncem svého druhého prezidentského období byl de facto politicky „neutralizován“ i domácím prostředím – dost možná coby nevídaná „skvrna“ na pracně vypulírovaném lesku rýsujícího se nukleárního dealu.



Jako kontrast k ahmadínežádovskému stylu konzervace revolučního odkazu se zhruba od přelomu tisíciletí začaly v Íránu prosazovat liberální či liberalizující osobnosti a frakce – ze západního pohledu „rozumné“; z hlediska revolučních ideálů (tj. politického šíismu v chomejníovském pojetí, resp. z pohledu tzv. „principialistů“, tj. konzervativců) nepevné, názorově nevyhraněné, a tedy i (zejména zahraničními vlivy) manipulovatelné entity: nejpříznačněji Mohammad Chátamí a Mohammad Rúhání. V kontrastu s většinou domácích politiků osobnosti jejich typu disponují přehledem, zkušenostmi ze zahraničí, a jako takové realisticky vnímají výzvy globalizace i regionální a celosvětové geopolitiky a z toho pramenící nutnost dialogu. Z pohledu jejich domácích kritiků se však vyznačují možná až přílišným sklonem chápat islámské vidění světa jako interpretovatelné – pochopitelně včetně Chomejního osobního závěru v rámci jím řešených témat (jejichž absolutní a nediskutovatelný status je dodnes základním kritériem loajality Islámské republiky).

Střet konzervativců s „liberály“ se kromě rétoriky projevoval hlavně na přístupu k a) zahraniční politice Íránu, dále b) ekonomice a řešení již tak nevalné hospodářské situace země dlouhodobě stížená západními sankcemi. Obě tato témata přitom spojuje neveřejná diskuse týkající se finančních proudů směřovaných přes holdingy (resp. tzv. bonjádý, nadace) z velké části buď do soukromých kapes či na konta bezpečnostních složek, zejména Revolučních gard (které zasahující jak do domácí ekonomiky, tak mají na starosti nejrůznější operace v zahraničí). Výstupem podobných diskusí jsou na jedné straně projevy nespokojenosti obyvatel s tím, jak je nakládáno s „jejich“ penězi, na druhé straně však i průběžná cizelace metod, s jejichž pomocí íránský stát konsoliduje (jak na domácí, tak na regionální úrovni) svou moc.

Zhruba poslední dekádu tento vývoj probíhal paralelně se změnami zčásti vyvolanými globalizací a liberalizovaným prostředím mezinárodního obchodu i geopolitiky, zčásti reakcí některých hlavních hráčů na právě globalizací vyvolané přesuny světových technologických, mocenských i vlivových center. Z íránského pohledu byly hlavními takovými rámuujícími událostmi následující:

► silně zvýšená technologická nezávislost, tj. možnost plánování nezávisle na světových technologických centrech, z nichž nejdůležitější

**! argument**



(USA, západní svět) byla identická s dosavadními zdroji nebezpečí a/či (neo)koloniální závislosti; klíčové je přitom pochopit, že pro Írán nebyla technologická nezávislost zdaleka jen o nukleárním výzkumu a vývoji, ale především o výrobcích běžné spotřeby (včetně průmyslové), které by si jinak než z vlastních zdrojů nebylo možné obstarat;

► počátek syrského konfliktu, a tedy ohrožení elementárních íránských zájmů na západní ose; jemenský konflikt, a tedy ohrožení íránských zájmů na jižní ose; tomu úměrná aktivizace a mobilizace sil, zároveň urychlení tvorby či posilování vícestranných partnerství zejména se státy typu BRICS apod.;

► určité oslabení Západu (v důsledku ekonomické i migrační krize); vzestup populismu, nacionalismu a protekcionismu; oslabení Saúdské Arábie, které přesunulo pozornost Království více k domácím věcem, než k cílené destabilizaci Íránu a zemí v jeho „sféře vlivu“;

► oteplení vztahů se Západem (EU a USA), jehož výrazem se stal podpis smlouvy o íránském jaderném programu (2015);

► reakce Izraele na vzniklou situaci (jak diplomatickým snahám Izraele, tak jeho americkému lobby AIPAC lze přinejmenším z určité části přičíst zpětný tah prezidenta Donalda Trumpa ve věci jaderného dealu)

Aktuální stav, přibližně formovaný od roku 2015 (tj. od podepsání jaderné dohody, počátku konce IS v Sýrii, zároveň tomu úměrného zintenzivnění íránského postupu západním směrem, a tedy i zvýšené izraelské pozornosti) je tak přibližně následující:

a) evidentní a kvůli stále nevyjasněné situaci v Sýrii zcela logická je íránská snaha konsolidovat se v Iráku prostřednictvím entit sympatizujících s chomejníovskou vizí islámské společnosti. Pokud by došlo k jakémukoli nečekanému omezení íránského působení v Sýrii (ať již ze strany Izraele, Ruska či dokonce samotné syrské vlády), zůstane z pohledu Teheránu alespoň Irák elementární výspou jistoty západním směrem;



b) oslabení celistvosti a jednoty sunnitských monarchií Zálivu projevující se zejména určitou mezinárodní diskreditací na jedné, reformami na druhé straně (jde-li o Saúdskou Arábii); samostatnou cestou, jíž, jak se zdá, se vydává Katar; jakož i tím, že každá z daných zemí (nově včetně Ománu) začíná více či méně zřetelně vyvíjet vlastní, resp. bilaterální politiku vůči jednotlivým zahraničním partnerům. To se přitom vztahuje i na Írán, který se tím pádem ocitá pod méně soustředěným tlakem, než tomu bylo dosud, zároveň díky dané konstelaci dlouhodobě získává potenciálně větší manévrovací prostor ohledně šíitských menšin ve státech Zálivu usídlených. To se přitom netýká jen Saúdské Arábie, ale zejména symbolicky velmi významného Bahrajnu (kde sunnitská menšina vládne šíitské většině), jakož i Kuvajtu, Kataru či Spojených arabských emirátů (které Teheránu dlouhodobě slouží hlavně jako ekonomické předpolí využívané k obcházení na Írán uvalených mezinárodních sankcí);

c) zásadní obrat ve vztahu k Íránu ze strany USA po zvolení Donalda Trumpa prezidentem (2016, v úřadu od roku 2017). Zatímco Obama zaujal vůči Íránu sice progresivní, z pohledu dlouhodobé americké politiky ovšem nelogický přístup, Trump svým nekompromisním postojem směřujícím k exitu USA z jaderné dohody a vyostřenou rétorikou vůči Teheránu v podstatě navázal na tradiční protichomejníovské postoje známé z Washingtonu od počátku 80. let. Pravicovost, která v tomto ohledu dává vzpomenout až na reaganovsko-thatcherovskou rozhodnost, nachází, v kombinaci s jednoznačně skeptickým postojem k nelegální (ale selektivně i legální) migraci ohlas nejen v zemích Visegrádu, ale částečně i současném Rusku a zejména Izraeli. Tel Aviv, respektive jeho americká prodloužená ruka AIPAC, byl dlouhodobě uvklý koordinaci s obamovsko-clintonovským táborem a na příchod Trumpa se nejdřív díval skepticky. Hnán nicméně imperativem zachování národní bezpečnosti, jejímž prizmatem dlouhodobě vyhodnocuje Írán jako největší hrozbu (a k němuž kromě zjevných rizik či hrozeb typu Hizballáhu nebo Hamásu začal v posledních letech stále víc řadit i vstřícnost jádra EU nejen vůči divoké, majoritně sunnitské migraci do Evropy, ale i vůči Íránu, Palestině, vybraným iráckým politikům či šíitským milicím na území Iráku, Sýrie či Libanonu), začal Izrael vyvíjet snahy o daleko užší koordinaci jak s a) Ruskem, tak b) zeměmi Visegrádu či vybranými evrop-

**! argument**





skými politiky, zároveň ale právě i s c) prezidentem Trumpem a lidmi kolem něj. Záhy po jeho zvolení tak s Trumpem AIPAC vytvořila mediálně sice ne příliš ventilované, o to ale strategičtější duo, velmi zřetelně vystavené především na vzájemné výhodnosti a zajištění oboustranně snazšího „politického přežití“. Zatímco koordinace s evropskými politiky či sympatizujícími „státy“ (hlavně visegrádské čtyřky) má povahu v zásadě propagační, spočívá hlavní strategie Izraele pro zadržování šíitských sil v Sýrii (a částečně i v Libanonu) především v koordinaci s Ruskem (a to dost pravděpodobně včetně jeho „souhlasu“ či „mlčení“ ohledně preventivních akcí Tel Avivu proti Íránu /který je na území Sýrie v současnosti de facto ekonomickým i vlivovým konkurentem Ruska/). Osa Tel Aviv – Moskva je tak z hlediska izraelské prevence íránského útoku z bezprostředně blízkých regionálních pozice osou klíčovou; Rusům přitom tato role vyhovuje až tak, že lze spekulovat, že dokud bude Izraelci využívána rozumně, může se Tel Aviv do značné míry spoléhat právě na atraktivitu její reputace pro Kreml (i z ní vzešlý vzestup mezinárodní prestiže Ruska jako garanta natolik zodpovědného úkolu), že si ji selektivně může dovolit bez větších důsledků i porušit. S vědomím vícero íránského zabezpečení se tak Írán spíše než na „konvenční“ (tj. očekávatelný) postup pozemního boje kombinovaného s raketovým útokem může začít uchylvat ke strategiím, které jsou dlouhodobější, asymetrické, víceúrovňové či případně zamlžující, hybridní apod. Jednou z prvních voleb je přitom reaktivace vztahu s Hamásem, který je jednak a) Izraeli dostatečně blízko, zároveň b) se jeho zájem o íránské sponzorství dá očekávat úměrně tomu, jak Hamásu budou odpadávat dosavadní sponzoři ze Zálivu v případě, že dojde k jejich případnému sblížení s Izraelem;

d) jde-li o aktivní rozšíření íránského vlivu v „blízkém“ (ale i vzdálenějším) zahraničí, došlo k posílení pozice v Íráku, kde silně opadl americký vliv, byl nalezen určitý modus vivendi s Kurdy, velmi pravděpodobně byl eliminován Islámský stát a zároveň se zlepšila vnitropolitická pozice Íránu loajálních iráckých hráčů (zejména Hádí al-Ámirí), a to v zásadě na úkor šíitů „vlasteneckých“ (Muqtadá Sadr) či „borúdzerdíovský“ diplomatických (mj. hlavní irácká šíitská autorita Velký ájatolláh Alí Sístání). Na Sýrii si jednak „vytvořil své jméno“ velitel Revolučních gard,

**! argument**



věhlasný a legendami opředený armádní generál Qásem Solejmání; díky němu začaly být RG brány regionálně i globálně jako zcela relevantní vojenská síla schopná navíc vytvářet spletité síť polovojenských frakcí zejména mobilizací domácích, ale i zahraničních šíitských (přičemž ve výjimečných případech nejen šíitských) bojeschopných sil. Vybrané oblasti Sýrie mají v budoucnu nabídnout různorodé příležitosti k investicím právě těm Íráncům a jim loajálním regionálním šíitským entitám, které se podílely na boji proti sunnitským extrémistům na jejím území – resp. inverzně: pomáhaly zachovat a případně rozšířit íránský vliv v Damaškem spravovaných teritoriích. Hlavními investičními příležitostmi bude cokoli od možnosti začít nový život (zejména šíitští bojovníci z mimoíránských území – Afghánci, Pákistánci, Iráčané), přes podporu nově šíizovaných (a původně většinou sunnitských) syrských komunit, až po možnost spoluúčasti na obnově země ať již investicí do developerských projektů (například Basátín Rází, Marotta City a další), průmyslu (spolupráce s čelnými syrskými podnikateli) či telekomunikací. Paralelně s ukončováním syrského konfliktu vchází do stadií příměří i občanská válka v Jemenu, což ovšem neznamená, že by se z oblasti Zálivu co do svých dlouhodobých aktivit jakkoli stahoval či dané aktivity jakýmkoli způsobem omezoval.

Právě íránská angažovanost (resp.: angažovanost určité části íránské společnosti) v obecně utajovaných, neprůhledných ačkoli zjevně organizačně (co do lidských zdrojů), a tedy i finančně velmi nákladných aktivitách v regionu se výrazně odrážejí na vnitroíránské společenské náladě. Na straně veřejnosti je dlouhodobě nejvýraznějším projevem fakt přetrvávající frustrace ze stavu ekonomiky a směřování peněz pryč relativně úzkou skupinou porevolučních a na ně navázaných (zejména bezpečnostních a silových) elit. Dílčí naděje na zlepšení stavu ekonomiky přišla s podpisem dohody o jaderném programu (2015), přičemž její vypovězení prezidentem Trumpem (2017) vzniklý optimismus opět zbrzdilo. Zatímco podpis smlouvy byl na politické scéně přijat s opatrným souhlasem (konzervativci) či dokonce vítán (liberálové, „reformisté“), odstoupení od ní bylo využito oběma těmito skupinami k obnovené kritice Spojených států. Zatímco fakt podpisu smlouvy roku 2015 neměl zásadní vliv na regionální aktivitu Íránu a jemu loajálních šíitských sil (což bylo ostatně také hlavním důvodem především izraelského tlaku



na americké odstoupení od ní), její opětovné vypovězení ze strany USA revolučně-klerikální část íránské společnosti utvrdilo v přesvědčení o správnosti jejího vlastního konání, jakož i dál uspíšilo a vyprofilovalo orientaci země na Rusko, Čínu ale i EU. Trumpem zřejmě nechtěným či nedomyšleným vedlejším efektem může být dokonce i další utužování vzájemných vazeb mezi těmito 4 geopolitickými celky navzájem (případně ještě za účasti Indie a/či Jižní Afriky). Neaktuálněji je konkrétním výstupem hledání platebních kanálů, které mohou obejít sankce (pro platby z EU do Íránu), dlouhodobým cílem může v příslušné „části světa“ (Írán, Sýrie, Rusko, Čína, případně další) být až exit z USD jako globálního prostředku směny. Kromě toho stále platí „íránský axiom“ ukazující, že vnější tlak (sankce, kritika apod.) sice mohou krátkodobě vzbuzovat nevoli běžných Íránců (ekonomická situace, omezená možnost cestovat apod.), dlouhodobě spíš ale vedou k semknutí se celého národa, a to i napříč dříve znepřátelenými tábory. Toho je důkazem i jednoznačnost odsouzení amerického kroku jak ze strany Chameneího, tak s ním kdykoli jindy relativně vytrvale rivalizujícího Rúháního.

Na místo shrnutí lze říci, že střet pokusu o implementaci cílů Islámské revoluce, která sama byla kulminací emancipačních procesů jak v (perském) šíitském kléru, tak celé společnosti, a její střet s dynamicky se měnící a vyvíjející globální realitou momentálně nechává íránskou společnost rozdělenou do zhruba tří hlavních proudů – přičemž každý z nich existuje v zásadě nezávisle, odloučeně od zbylých, přestože jsou dále samozřejmě děleny na menší subkomunity či podskupinky, zároveň specificky a jen na určitých místech propojeny (například klerici s íránskou obdobou „siloviků“; „zapadníky“ s reformně naladěnými komunitami apod.). Jak už bylo uvedeno, analogie jsou vždy diskutabilní a zjednodušující, nicméně i vzhledem k právě předcházející (k Rusku se původně vztahující) terminologii si ji ani zde neodpustím – podobnost současného Íránu s dnešní ruskou společností je totiž na jednu stranu zvláštní, na druhou do velké míry ilustrativní (přičemž vzhledem ke konstelaci světové geopolitické situace a podobnému místu, které jak Rusko, tak Írán na světové „barikádě“ zaujímají, se lze ptát i ve smyslu: Do jaké míry je taková podobnost náhodná?):

► jednu část a formální páteř moci tvoří klérus; ten se od původního konformismu borudžeríovského typu adaptoval na Chomejního radi-

**! argument**



kalismus a revoluční přístup, aby ovšem „nakonec“ (a „společně“ jak s Chátamím na jedné, tak s „vymírajícími“ klerikálními hardlinery z Qomu na druhé straně) vytvořil jakýsi kompromisní modus vivendi s mocí i dobou (možná paralela se tu nabízí s ruskou církví se všemi jejími specifiky). Z klerikálního zázemí dále vychází či vyšly četné postavy představující jak průnik s ekonomikou (Rafsandžání), tak politikou (Chátamí, Rafsandžání, Rúhání), případně mající vliv na vojenskou či bezpečnostní moc (obecně signifikantní je zejména konzervativní klérus a jeho vztah k Revolučním gardám; konkrétně je pak nejvyšším velitelem ozbrojených sil sám rahbar Revoluce, Alí Chameneí)

►další podíl na moci (jak státní, tak silové a ekonomické) mají revoluční síly obecně (tj. jak iráčtí veteráni, tak aktuální elity IRGC), které na jedné straně dokázaly maximalizovat kapitálový či vlivový společenský profit, a to jak díky, tak přes svou nadále pokračující (formální či skutečnou) loajalitu ideálům Revoluce. Do této skupiny patří na jedné straně kariérní politici (Ahmadínežád, Qálíbáf, Alí Lárídžání, Ebrahím Raísí), kteří jsou jednak vynikajícími manažery, jednak dřívějšími aktivními bojovníky za revoluční věc. Na druhé straně vynesla revoluční oddanost i organizační schopnosti do čela popularity v poslední době Qásema Solajmáního; neústupný patriotismus a diplomatické schopnosti pak Džaváda Zarífa; o dalších majitelích, provozovatelích, manažerech a dalších osobách více méně skrytě profitujících z mašinérie iránského ekonomicko-silového aparátu (bonjádý, podniky IRGC, leckdy multimiliónové krycí firmy sloužící k vypořádání se se sankcemi apod.) vystavěného za asistence bezpečnostních složek a představujícího skutečnou ekonomickou moc země i její kapitálovou základnu pro vnější expanzi a naopak prevenci jakékoli vnější „diverze“ ani nemluvě. Příznačným „přechodovým článkem“ je zde kromě dalších opět (mj. bývalý prezident) Hášemí Rafsandžání, představující za svého života ostatně určitou „spojku“ mezi veškerenstvem hlavních iránských hráčů včetně akademie. Zvláštní odnoží je z pohledu odkazu ideálů roku 1979 v zásadě maligní a parazitický jev zlaté mládeže, jejíž naprostá většina se rekrutuje právě z řad potomků výše uvedených (v daném případě formálně loajálních, dřívějších či současných) „služebníků Revoluce“. Všechny tyto jevy nabízejí analogie s (domácí i zahraniční) aktivitou postsovětské KGB i současných bezpečnostních sil a jejich spolupracovníků.

**! argument**



► „obyčejní lidé“, kteří se sice maximálním možným způsobem věnují svým věcem a životům (v určitém bezčasní, které Islámská republika kvůli nejen vnějším, ale i vnitřním restrikcím generuje), nicméně dlouhodobě nejsou schopni jednoznačně (či: s nezvratnými důkazy) rozlišit, které z jejich prostředků (času, práce, peněz, odřeknutých příležitostí, uskromňování se apod.) vlada či vládnoucí síly / elity používají ze skutečného patriotismu na preventivní ochranu státu, které spíše na udržení svých pozic v případě jeho ohrožení, co na živení snu či chiméry Exportu revoluce, co na uspokojení antikoloniálních výzev či jen prostého „chlapského ega“ v souboji s KSA i oběma (s)Satany – a co na čisté profinancování avantýr, projektů ale i „malých domů“ argumentující stále ještě ospravedlnitelným odkazem na dodržování loajality antiimperální (antizápadní, anti(neo)koloniální apod.) rezistenci.

Faktem nicméně zůstává, že přestože hloubkově se Chomejního učení „má čas“ věnovat jen málokdo, politizace jeho pojetí islámu dosáhla v Íránu v posledních 40 letech vysokého stupně rafinace, cizelace a propracované strukturovanosti. Na druhé straně je otázkou, nakolik je původní odkaz zachován doopravdy, či nakolik jde jen o udržování fasády pro ospravedlnování směřování financí tím či oním potřebným směrem či jejich udržování na tom či onom účtu. Neoddiskutovatelným faktem je i to, že přestože země objektivně čelí nevoli za strany některých západních či blízkovýchodních entit, dosáhla její populace spíše než totální vlastenecké rezistentní scelenosti momentálně stavu (natolik) výrazné plurality, že v ní vedle sebe (v zásadě pokojně, nicméně poměrně lhostejně až téměř asociálně) spíše než řádní „islámští občané“ žijí a) zájmové skupiny a b) zbytek obyvatelstva.

Zřejmě tak již nadcházející roky (a zejména výhledově stále nezadržitelnější odchod druhého rahbara) prověří, do jaké míry je tlak zvětšující zaručeným receptem na semknutí se, anebo zda momentálně všudypřítomná „post-modernost“ doby nakonec ne-li rozmělní, pak aspoň znesrozumitelní to, co se na počátku roku 1979 jevílo jako jasná, jednotná a krystalicky čistá, neomylná, invariantní, univerzální a věčná – protože prakticky všemi v ulicích v rámci revolučního nadšení bezvýhradně sdílená – pravda. ◀





Naší hlavní odborností je zajištění příležitostí pro firmy i jednotlivce, kteří mají zájem o obchodování nebo realizaci projektů ve vybraných blízkovýchodních destinacích.

Naší úlohou je jak identifikace vhodných obchodních příležitostí, tak propojení zahraničních dodavatelů se spolehlivými místními partnery, podobně jako pomoc při vyjednávacím procesu a v návazných aktivitách.

Soustředíme se hlavně na zprostředkování poradenských a EPC projektů zejména v průmyslu, energetice a stavebnictví. Poskytujeme flexibilní asistenci čteným dodavatelům, máme širokou síť kontaktů ve všech oborech napříč cílovými teritorii.

Kontakt: Ondřej Krátký, [ok@detrag.com](mailto:ok@detrag.com), +420 603 166 812 (GSM a Whatsapp)

## REBUILDSYRIA

Doménu Rebuildsyria.cz provozuje firma Dealtrade Group, s.r.o., založená roku 2011 obchodním zástupcem, konzultantem a expertem na současná blízkovýchodní teritoria Ondřejem Krátkým. Firma se specializuje na zprostředkování obchodních příležitostí v oblasti Levanty a poradenskou činnost pro české, zahraniční i regionální firmy, jakož i individuální klienty.

**JAN KONDRYS – ONDŘEJ KRÁTKÝ**  
**POLITIZACE, IDEOLOGIZACE, IDENTITA:**  
**ISLÁM MEZI TRADICÍ A (POST)MODERNOU**

Odpovědná redaktorka: Veronika Sušová-Salminen

Grafická úprava: Michal Černý

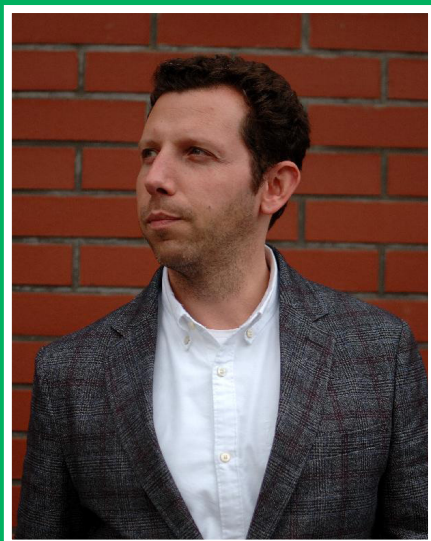
Vydal: Argument OVIA z.s., Praha (Spolek vydává !Argument)

<http://casopisargument.cz/>

První vydání, 2019

ISBN 978-80-907365-2-8





**Mgr. Jan Kondrys, Ph.D.** je podnikatel a specialista na oblast Blízkého východu. Je autorem řady odborných studií. Mimo jiné se věnuje též publicistice, pravidelně přispívá svými texty v deníku Právo.



**Ondřej Krátký**, absolvent orientalistiky a etnologie na ZČU v Plzni. Zakladatel a majitel obchodně-zprostředkovatelské a konzultační firmy Dealtrade Group. Od roku 2009 jako externí konzultant převážně českých a slovenských firem na Blízkém Východě. Autor monografie „Blízkovýchodní internacionála: Milníky šíitské aktivizace ve 20. století“. Zakladatel serveru „Rebuildsyria.cz“ – přispěvatel, redaktor, autor designu a fotograf. Autor řady novinových článků a specializovaných statí pro různá on-line média.

**!Argument**