

Univerzita Palackého v Olomouci
Právnická fakulta

Adam Hussian

Islám a islámský fundamentalismus

Diplomová práce

Olomouc 2012

Prohlašuji, že jsem diplomovou práci na téma „Islám a islámský fundamentalismus“ vypracoval samostatně a citoval jsem všechny použité zdroje.

V Olomouci dne 20. února 2012

Já, níže podepsaný Adam Hussian, autor diplomové práce na téma „Islám a islámský fundamentalismus“, která je literárním dílem ve smyslu zákona č. 121/2000 Sb. o právu autorském, o právech souvisejících s právem autorským a o změně některých zákonů, dávám tímto jako subjekt údajů svůj vědomý a dobrovolný souhlas ve smyslu § 4 písm. n) zákona 101/2000 Sb. o ochraně osobních údajů a o změně některých zákonů, správci:

Univerzita Palackého v Olomouci, Křížkovského 8, Olomouc 771 47, Česká republika

ke zpracování osobních údajů v tomto rozsahu: jméno a příjmení v informačním systému, a to včetně zařazení do katalogů, a dále ke zpřístupnění jména a příjmení v katalogích a informačních systémech UP, a to včetně neadresného zpřístupnění pomocí metod dálkového přístupu. Údaje mohou být takto zpřístupněny uživatelům služeb Univerzity Palackého. Realizaci zpřístupnění zajišťuje ke dni tohoto prohlášení vnitřní složka UP, která se nazývá Informační centrum UP.

Souhlas se poskytuje na dobu ochrany autorského díla dle zákona 121/2000 Sb.

V Olomouci dne 20. února 2012

Obsah

Úvod.....	6
1. Vymezení problému.	8
1.1 Úvod.....	8
1.2 Islámský svět.....	8
1.3 Fundamentalismus.....	9
1.4 Islámská varianta.	12
1.5 Shrnutí.....	16
2. Historický a ideologický kontext islámského fundamentalismu.....	18
2.1 Úvod.....	18
2.2 Vize islámského státu.	18
2.2.1 Sunnitská koncepce.....	22
2.2.2 Politická moc a postavení vladaře vůči ummy očima islámských teoretiků.....	23
2.2.3 Ši'itská koncepce.....	24
2.2.4 Velájat-e faqíh.....	26
2.3 Shrnutí a soudobé pojetí ummy.	27
3. Stádia politicko-ideologického vývoje.....	29
4. Islámská obrodná hnutí.	32
4.1 Úvod.....	32
4.2 Bojovná reformační hnutí.	32
4.2.1 Wahhábismus.....	32
4.3 Salafí.....	36
4.4 Muslimští bratři.....	38
4.5 Shrnutí.....	40
5. Směry výkladu.....	42
5.1 Stagnace a úpadek islámského světa.....	42
5.2 Reakce na evropský kapitalismus a kolonialismus a zrod nacionalismu.....	42
5.3 Sekularismus.....	44
5.4 Cyklický pohled.....	46
5.5 Dialektický pohled na islámskou společnost.....	47
5.6 Krize.....	50
5.7 Shrnutí.....	52

Závěr.....	53
Seznam použité literatury.....	54
Abstrakt.....	58
Klíčová slova.....	59

Úvod

V současnosti se islámské náboženství stále více dostává do širšího povědomí. Sdělovací prostředky informují o „islámských fundamentalistech“, o teroristických útocích na vládní představitele nebo zahraniční návštěvníky, o vyhlášení džihádu, o výzvách ke svaté válce proti Západu. Je to náboženství, nebo politická ideologie násilí? Islám, nebo islámský fundamentalismus? Problém znepokojující celý svět. V minulém století se myšlenka, že islám skončí pouze jako výraz individuální zbožnosti, stala optimistickou vizí pokroku v muslimském světě. Tato vize byla živena v podobě modernizace sekulárního Turecka a arabského nacionalismu. Čas ovšem ukázal, že modernizační a sekulární trend nezabránil muslimům natrvalo hledat svou budoucnost v minulosti, oživující sny o obnově slavné a vítězné muslimské společnosti. Důsledky sekularizace a modernizace, nezvládnuté evropské kolonizace a následné dekolonizace způsobily krizi identity muslimského světa. Vědomě či nevědomě v záplavě zpráv z hromadných sdělovacích prostředků si „Západ“ vytváří obraz příštího nepřítel. Iluze o islámu schopném ovládnout svět oživuje iránská revoluce.

K pochopení politických projevů islámu je nutné analyzovat společenské procesy v muslimských zemích a představy muslimských teoretiků. Nelze ovšem roli islámu v soudobé politice omezit pouze na akce teroristických organizací, ani nelze ztotožnit islám s islámským fundamentalismem.

Termín „fundamentalismus“ ve vztahu k světovému náboženství s druhým největším počtem věřících používají badatelé z Evropy a USA (ne všichni), a dříve tak činili i publicisté. Je to pojem diskutabilní, neboť vyvolává vzpomínky na analogické pojmy v křesťanství 19. a 20. století. Je až příliš zakotven v evropské kulturní a historické tradici. Mechanicky ho přenášet do islámského kontextu a snažit se o úzkou definici za každou cenu je ošidné. Mohli bychom dojít k názoru, že fundamentalistický je islám jako takový. Daný termín je však přesto blíže realitě než jiné navrhované pojmy (např. dnes používané náhražkové termíny „*islamismus*“ nebo „*džihádismus*“ – pod vlivem francouzských pojmů *islamisme*, *djihadisme*).

Mou výchozí premisou je tvrzení, že islámský fundamentalismus je komplexní společenský a politicko-ideologický fenomén a zároveň se jedná o projev islámského reformismu, zápasu za kulturní a politickou emancipaci a novou sebe-identifikaci islámských společností nebo některých jejich částí.

Vzhledem k tomu, že se jedná o značně heterogenní proud různých subjektů – od poměrně masových sociálních hnutí až po malé, podvratné (teroristické) skupiny s relativně krátkou životností, tak jsem práci pojal kontextuálně – v historických souvislostech. Provedl jsem stručnou typologii a charakterizoval strukturu islámského reformismu. V rámci tohoto trendu jsem orientačně vymezil typy soudobého islámského myšlení a provedl jejich stručnou deskripci. Tento postup byl nezbytný, aby zcela zřetelně vynikla značná míra provázanosti všech rovin politického myšlení v islámských zemích.

Kapitola číslo jedna si klade za cíl přezkoumat silně rozkolísanou terminologii používanou v akademickém prostředí a publicistice k označení zkoumaného jevu. Součástí mé diplomové práce je i typologie a charakteristika moderního islámského myšlení s důrazem na klíčový pojem, pro který není dodnes ustálený termín. V práci budu pro něj užívat termín *fundamentalismus*, který bude dále zasazen do širších souvislostí. Poslední kapitola se pokouší zmapovat kořeny daného jevu a zmapovat postoje, které převládají v euro-americkém světě.

1. Fundamentalismus

1.1 Úvod

Během posledních třiceti až čtyřiceti let se islám ve zvýšené míře dostává do místní i mezinárodní politické scény. Koná tak mnoha způsoby - od trpělivých agitačních kampaní až po násilné akce, které zpravidla islám v očích „Západu“ diskreditují a obvykle nepřinesou kýžený účinek. Lze říci, že historicky založená nedůvěra „Západu“ vůči islámskému světu nám brání v nezaujatém hodnocení procesů, které se tam odehrávají. Při vymezení tématu vycházím z toho, že „západní“ či „křesťanské“ hodnocení destabilizace politické situace v řadě zemí Blízkého východu a dalších zemí islámského světa se často spokojuje s povrchními závěry. Často možná ani nechceme rozumět sociálně-kulturním procesům v islámském světě, protože tam náboženství plní jinou společenskou úlohu než na „Západě“, ale hlavně proto, že část muslimů není ochotna uplatňovat hodnoty, které jsou součástí euroamerické kultury. Západ si nedostatečně uvědomuje, že chování současné islámské společnosti ovlivňuje jejich historické a kulturní tradice. To může vést k arogantní reakci a předsudkům a nesprávnému hodnocení. Spojení islámu se soudobým politickým děním můžeme považovat za neslučitelné se západním pojetím světa. Reakce části muslimů na odsudky Západu jsou pak iracionálním odsudkem, který bývá v médiích obecně zhodnocen tvrzením, že se jedná o „islámský fundamentalismus“.

Rád bych hned v úvodu zdůraznil, že na každý velký náboženský systém lze nahlížet jako na systém věrouky, jež odráží pohled jejich věřících na svět, jako rituál, jako etický kodex. Náboženský systém je možné také sledovat jako politickou teorii. Právě v této rovině se budu islámem zabývat. Zdůrazňuji, že to, o čem budu psát, představuje jen jednu část toho významného civilizačního fenoménu.

1.2 Islámský svět

Pojmy „Západ“ a „islámský svět“ nejsou v žádném případě rovnocenné a netvoří protipóly. V práci používám výraz „Západ“ jen proto, že se vžil jako běžná zkratka. Islámský svět je pojem denně využívaný ve sdělovacích prostředcích, i v odborných studiích. Samozřejmě takový kulturní a sociální jev neexistuje, ledaže bych přijal za své koncept křesťanského světa, což je nereálné. Pokud bychom si

položili tedy otázku, co je vlastně islámský svět, tak dojdeme k závěru, že je to stylistická zkratka označující země, kde většina obyvatel více nebo méně formálně vyznává hodnoty islámu. Nelze na islámský svět nahlížet jako na homogenní jednotný civilizační útvar.¹ Z geografického hlediska islámský svět nevymezují jasně definované hranice. Řečeno slovy Zdeňka Müllera, *uprostřed naší planety se rozkládá svérázný prostor dotýkající se Evropy na západě a Dálného východu a Tichomoří na východě. Rozkládá se od Gibraltarského průlivu v západní Evropě přes Sarajevo, Istanbul, severní Kavkaz a Kaspické moře až ke kazašským stepím. S počínštnou Asií sousedí v Sin-ťiang a prochází Malajsií. V Africe proniká až na jih od Sahary a podél ní se táhne ke dvěma Nilům, jednomu Bílému a druhému Modrému. Obchází etiopský masiv a po dosažení oceánu na východě Afriky se táhne od Džibuti přes Zanzibar až na Komorské ostrovy. Prosakuje přitom i do světa Indie.*² Islámský svět je tedy pojem pro země s muslimskou většinou a rozkládá se od Maroka až po Indonésii. Tento pojem se nesmí zaměňovat s pojmem „arabský svět“.

Bylo by mylné pokládat islám - jak se často děje - za něco statické a monolitní. Odporovalo by to historické realitě a vývoji islámského náboženství jako mnohvrstevnatého historicko-kulturního jevu. Sedmapadesát států světa, kde muslimové představují většinu, je v současnosti sdruženo v Organizaci islámské konference (OIC), představuje asi 1,6 miliardy lidí.³

1.3 Fundamentalismus

Encyklopaedia Britannica uvádí, že *fundamentalismus* je militantně konzervativní hnutí, mezi jehož znaky patří prosazování pravdy v souladu s posvátnými texty.⁴ Než začal být termín *fundamentalismus* používán pro označení širokého spektra náboženských hnutí, odkazoval pouze na hnutí amerických

¹ Podle Jan Eichlera je tento jev velmi obtížné sevřít do koncisní výstižné definice, neboť se jedná o mnohotvárný proces, jehož charakteristiky většina autorů spíše jen tuší nebo akceptuje pouze jeden aspekt problému viz EICHLER, Jan. *Terorismus a války na počátku 21. století*. 1. vydání. Praha: Karolinum, 2007, s. 28-29.

² Cit. MÜLLER, Zdeněk. *Islám a islamismus - Dilema náboženství a politiky*. 1. vydání. Praha: Academia, 2010, s. 28.

³ Muslimové představují většinu obyvatelstva v padesáti sedmi zemích, včetně Indonésie, Bangladéši, Pákistánu, Egyptě, Iráku, a Nigérii. Navíc, muslimské obyvatelstvo se nachází v Indii, Číně, středoasijských republikách, a Rusku stejně jako v Evropě a Americe. V rozporu s obecnou představou, většina muslimů nejsou Arabové. Jen dvacet procent ze 1.6 miliardy muslimů pochází z arabských zemí. Nejvíce muslimů žije v Indonésii, Pákistánu, Bangladéši, a Indii. Srv. *oic-oci.org* [online]. 2011 [cit. 1. září 2011]. Organization of Islamic Cooperation - member states. Dostupné na <http://www.oic-oci.org/member_states.asp>

⁴ Viz *Fundamentalism*. In Encyclopædia Britannica Online [online]. britannica.com, [cit. 2. září 2011]. Dostupné na <<http://www.britannica.com/EBchecked/topic/1191955/fundamentalism>>

protestantů, kteří počátkem dvacátého století očekávali brzkého příchodu Kristovy říše.⁵ V širokém slova smyslu lze říci, že všechna velká světová náboženství mají svá fundamentalistická hnutí. Fundamentalistické založení pravdy se objevovalo v různých podobách a je zřetelné v křesťanství, islámu, judaismu, hinduismu a buddhismu.

Obecně se má za to, že se slovo „fundamentalismus“ objevilo ve 20. letech minulého století jako obdoba anglického slova *fundamentalism*. Toto slovo začalo být používáno po vydání dvanácti svazků nazvaných *The Fundamentals: A Testimony to Truth* ve Spojených státech v letech 1909-1915.⁶ Návrat k fundamentům se prosadil zejména u protestantů na americkém Jihu. Když vědecký pohled na svět převládl, tak reakce fundamentalistů byla různá. Fundamentalisté cítili potřebu reagovat na prohlubující sekularizaci politiky. Někteří zvolili formu programového opovržení sekularismem, jiní cestu individuálního ozbrojeného odporu nebo dobrovolnou izolaci od zbytku společnosti. Další odešli na mravně nezkažená teritoria, vybudovali malé komunity žijící v souladu s Biblií a očekávali příchod Spasitele. Mesiáš (Ježíš Kristus) se měl postavit do čela obrozené společnosti a vybudovat nové Boží království. Stav nepřátelství vůči svému okolí a izolace patří k základním charakteristikám amerických a některých evropských křesťanských fundamentalistů. Sami se považují za pravověrné, a proto se vymezují vůči zkažené společnosti.⁷

Fundamentalismus se stává součástí slovníku obyčejného Američana až díky slavnému případu Johna Thomase Scopesa.⁸ Scopes byl učitelem v Daytonu, Tennessee, jenž byl obviněn z toho, že porušil zákon „zakazující vyučování jakékoliv teorie popírající líčení Božího stvoření člověka.“ Scopes využíval ve svých hodinách učebnice, kde se hovořilo o vývoji druhů. Tím tedy porušil zákony státu Tennessee. Jeho proces zesměšnil fundamentalisty. Vědecká elita svědčila ve prospěch Scopesa.

⁵ Stoupence těchto hnutí spojoval odpor k moderně, odmítání biblické kritiky a evoluční teorii. Srv. Srv. KEPEL, Gilles. *Boží pomsta*. 1. vydání. Brno: Atlantis, 1996, s. 89-120.

⁶ za zmínku stojí studie od MARSDEN, George M. *Fundamentalism and American Culture*. USA: Oxford University Press, 2006. 351 s.

⁷ Srv. MELLING, Philip. *Fundamentalism in America. Millennialism, Identity and Militant Religion*. Trowbridge: Edinburgh University Press, 1999, s. 1-42.

⁸ Srv. SCOPES, John Thomas. *The world's most famous court trial: Tennessee evolution case: a complete stenographic report of the famous court test of the Tennessee Anti-Evolution Act, at Dayton, July 10 to 21, 1925, including speeches and arguments of attorneys*. USA: The Lawbook Exchange, Ltd., 2007, s. 1-4.

Po vlně z 20. let minulého století dnes představuje působení fundamentalistů v podobě činnosti biblických institutů a kolejí, sekt, rozhlasových stanic, kazatelů, fundamentalisticky orientovaných sdružení studentů a dalších.⁹ Negativní konotace pojmu fundamentalismus přinutila některé politicky aktivní křesťanské fundamentalisty hledat nové označení pro svá hnutí. Mnozí se sami označují za „konzervativní křesťany“.

Fundamentalismus se stal také předmětem výzkumu. V devadesátých letech minulého století byla vydána nejkontroverznější studie pojednávající o fundamentalismu - *The Fundamentalism Project* (1991–95) – série pěti svazků, jejíž autoři jsou Martin E. Marty a R. Scott Appleby.¹⁰ Tato studie definovala fundamentalismus jako militantní odmítnutí sekulární modernity. Autoři argumentovali, že fundamentalismus není jen vyjadřování zbožnosti, ale veskrze politický fenomén. Tvrdí, že je ze své podstaty totalitní, neboť se pokouší postavit veškeré aspekty společnosti a státu na náboženských principech. *The Fundamentalism Project* byl ovšem kritizován z řady důvodů, mimo jiné, že používaný termín modernita je ze své podstaty vágní a autoři nevysvětlili, co si pod tímto pojmem představují.

V rámci současné české publicistiky se čeští intelektuálové pokoušejí definovat fundamentalismus nebo alespoň dát výčet znaků fundamentalismu.¹¹ Termín *fundamentalismus* je podle významného arabisty Luboše Kropáčka „*pojmem s rozostřenými obrysy*.“¹² Podle něj spojuje americké protestantské fundamentalisty mentalita. Její psychologický základ tvoří sklon k černobílému vidění, ke kategorickým soudům, neústupnosti a nesnášenlivosti. Zároveň si všímá, že autoři definic používají místo pojmu hnutí výstižnější pojem tendence nebo teologický proud či směr. Zároveň se zmiňuje, že v americkém proudu, z něhož pojem fundamentalismus vzešel, má již své tendence k propojování s politikou.¹³ K obdobnému závěru dochází také jiný přední odborník Miloš Mendel, který tvrdí, že *řada těchto církví a obcí se různou měrou snažily napojit svou puritánsky prudérní*

⁹ Srv. KEPEL, Gilles. *Boží pomsta*. 1. vydání. Brno: Atlantis, 1996, s. 91-120.

¹⁰ Srv. *The Fundamentalism Project*. In Encyclopædia Britannica Online [online]. britannica.com, [cit. 2. září 2011]. Dostupné na <<http://www.britannica.com/EBchecked/topic/1191964/The-Fundamentalism-Project>>

¹¹ Znaky fundamentalismu vypočítává J. Zvěřina: jde o strohý základ víry, ve kterém je kus nesnášenlivosti viz KROPÁČEK, Luboš. *Islámský fundamentalismus*. 1. vydání. Praha: Vyšehrad, 1996, s. 18.

¹² Tamtéž, s. 11.

¹³ Tamtéž, s. 12.

*morálku a způsob života na politické procesy v jednotlivých státech Unie tak dlouho, až nakonec infiltrovaly Republikánskou stranu a výrazně se zasloužily o tvorbu ideologické koncepce Bushovy administrativy (2001-2008).*¹⁴

Obecněji využitelné pojetí fundamentalismu předkládá český religionista Jan Heller. Vykládá fundamentalismus jako postoj, těch, kdo si osobují majetnictví pravdy. To jim podle jejich přesvědčení dává právo soudit a odsuzovat druhé, jde tedy o postoj přezíravý k toleranci. „*Fundamentalista nepřipouští jinou pravdu než svou stejně urputně a bohorovně, jako jeho protichůdce agnostik samu možnost pravdy popírá. Skutečná pravda je ovšem před námi, věříme v ni a doufáme, hledáme ji a oddaně se jí otevíráme, nemůžeme ji však vlastnit.*“¹⁵

Přenášet takový výraz do islámského kontextu a snažit se definovat daný jev by mohlo vést k závěru, že každý věřící muslim je fundamentalista, protože věří v jedinečnost Boha, přijímá korán za základ boží zvěsti a má určité povinnosti v souladu s božím zákonem.¹⁶ V křesťanství je fundamentalista někdo, kdo se drží zásad své víry. Fundamentalisticky orientovaný křesťan se drží doslovného chápání své víry - neposkvrněné početí Krista aj. Liberálnější křesťané chápou existenci a života Krista jako mýtus. Fenomén, který sleduji, má odlišnější rysy, je kladen důraz na ideál v minulosti, ale existuje i prostor, či perspektiva pro politický čin. *Fundamentalismus v islámu, opět v určité shodě s americkým předobrazem pojmu, může být intelektuálním a mravním postojem, ale i doktrinální předstíní politického islámu, s nímž by ale již neměl být v plné míře ztotožňován. Fundamentalisté stricto sensu usilují o nápravu způsobu života návratem ke Koránu a sunně, tj. vzoru, který určil Muhammad, zatímco radikálové, „islamisté“, jejich snahy výrazně politizují a dotvářejí organizovanou akcí.*¹⁷ Je proto nutné odlišit fundamentalismus od tradičního islámu. Obyčejný tradicionalismus je udržován v islámském světě hlavně na venkově.

1.4 Islámská varianta fundamentalismu

Dnes je fundamentalismus nejradikálnější ideová a politická tendence v islámském světě. Je to jev, který je natolik komplexní, že ho nelze popsat termíny

¹⁴ Cit. MENDEL, Miloš. *S puškou a koránem*. 1. vydání. Praha: Orientální ústav Akademie věd ČR, 2008, s. 62.

¹⁵ Cit. KROPÁČEK, Luboš. *Islámský fundamentalismus*. 1. vydání. Praha: Vyšehrad, 1996, s. 17-18

¹⁶ Srv. ALI, Kecia, LEAMAN, Oliver. *Islam: the key concept*. UK: Taylor and Francis, 2008, s. 41.

¹⁷ Tamtéž, s. 26.

z pojmosloví „západních“ společenských věd. Historická zkušenost ukázala, že ho nelze jednoduše označit za odporující demokracii a vymítnit jej pomocí demokratizačních misí nebo vojenské pomoci sekulárním režimům.

V předchozí podkapitole jsem poukázal na původ a okolnosti vzniku pojmu fundamentalismus. Sám pojem islámský fundamentalismus nemám rád, ale vzhledem k tomu, že toto označení ve veřejnosti zdomácnělo a publicisté a intelektuálové přispěli ke komplikacím při popisování daného fenoménu, když (ale oprávněně) poukázali na jeho euro-americký původ. Sám Kropáček říká, že se nám nedaří pojmenovat sledovaný jev co nejpřesněji, protože naše „křesťanská“ slovní výbava není schopna přesně postihnout danou problematiku.¹⁸

Anglicky píšící autoři pro vyjádření fundamentalismu často používají takové výrazy, které mají negativní až romantizující význam – *Islamic boom*, *Islamic rebellion*, *Islamic resurrection*, *Islamic revival*. Kritickým nedostatkem těchto výrazů je jejich neurčitost a nesoulad s realitou. Dalším nedostatkem je, že se málo hledí na zasazení islámu do historických souvislostí. Řada těchto synonym charakterizují islám jako oživení, obrodu, obrození či renesanci.¹⁹

Francouzské odborné práce využívají výraz *l'intégrisme musulman*. Daný výraz je používán stejnou měrou jako výraz *the fundamentalism* používaný v anglicky psaných studiích. Ve francouzském tisku se často o islámských fundamentalistech píše jako o integristických fundamentalistech. *Integrismus* je analogický pojem pro fundamentalismus ve francouzském katolicismu. Používání slova *integrismus* ve vztahu k islámu je nevhodné a zavádějící kvůli historickým kořenům tohoto výrazu. Má hanlivý nádech jako výrazy fanatismus, extremismus. Francouzský arabista François Burgat v 80. letech 20. století vytvořil systém rozlišující často se překrývající se termínů.²⁰ Jeho práce zůstala omezena pouze na francouzské poměry.

John Esposito vnímá výraz islámský fundamentalismus jako označení pro široké spektrum islámských hnutí zahrnující jednak ty, kteří touží prosadit vizi o návratu k ranému islámu, a na ty, kteří obhajují moderní reformy podložené islámskými principy a hodnotami. Dále rozlišuje mezi islámským sdruženími usilující o postupné reformy, věnující se sociální práci a školství, zakládající zařízení pro

¹⁸ Tamtéž, s. 24.

¹⁹ Srv. KROPÁČEK, Luboš. *Islámský fundamentalismus*. 1. vydání. Praha: Vyšehrad, 1996, s. 27.

²⁰ fundamentalismus, islamismus, integrismus, tradicionalismus.

mládež a extrémisty, kteří se snaží dosáhnout svých cílů násilím a terorismem. Neopomíná ani existenci islámských politických stran, jež se účastní národních a místních voleb.²¹

V současnosti se vedle výrazu fundamentalismus a integrismus hojně využívá anglický novotvar *islamismus* a jeho varianty - *islamicism*, *islamisté*, *Islamic radicalism*, *salafism*, *djihadism*, *neo-wahabism*, *Islamic terrorism*. Jsou zpravidla používány nahodile a bez toho, aby byly věrohodně definovány. V českém jazyce slovo islamista značí odborníka, jehož oborem je studium islámu, tj. islamistika.²² Ve sdělovacích prostředích je pod výrazem islamismus míněno značení pro islámské radikály nebo aktivisty.

Islamismus je ideologií obnovy slávy a uzdravení islámu. Káže návrat ke kořenům, k víře v údělu muslimů jako konečných vítězů, k naději na likvidaci odstranění protivníků islámu a slabochů v srdci islámu. Barša vyslovuje zajímavý názor, že islamismus není mechanickou reakcí islámu na vzestup Západu, nýbrž sama jeho sociální a kulturní povaha již v sobě kombinuje evropské a islámské rysy.²³

Luboš Kropáček se pokusil utřídit nevyjasněné a vzájemně se křížující a různě hodnotící termíny do třístupňového schématu:²⁴

- a) fundamentalismus značí filozofický, zpravidla netolerantní postoj majetnictví výlučné pravdy,
- b) politický islám neboli islamismus znamená organizované úsilí o mocenské prosazení islámského řádu,
- c) organizované úsilí o mocenské prosazení islámského řádu ve spojení s násilím označuje za extremismus, případně přímo za terorismus.

Jiné schéma vytvořil Pavel Barša. Jako vyústění islámských obrodných hnutí, vzniklých jako odezva na kolonialismus, rozlišuje fundamentalismus na tradicionalistický a modernistický. Činí tak proto, aby se vyhnul diskuzím, zda je tento termín vhodný pro islám. Islamismus označuje za přímého následovníka modernistického fundamentalismu, který chápe jako sociálněpolitickou alternativu vůči dříve selektivně přijímanému modernizačnímu vlivu Západu. Teroristický či

²¹ Srv. ESPOSITO, John. *What everyone needs to know about Islam*. USA: Oxford University Press, 2002, s. 58-61.

²² Srv. MENDEL, Miloš a kol. *Islám v srdci Evropy*. Praha: Academia, 2007, s. 82-91.

²³ Srv. BARŠA, Pavel. *Západ a islamismus - Střet civilizací, nebo dialog kultur?*. 1. vydání. Brno: CDK, 2001, s. 82.

²⁴ Srv. KROPÁČEK, Luboš. *Islámský fundamentalismus*. 1. vydání. Praha: Vyšehrad, 1996, s. 20-33.

apokalyptický džihadismus označuje za jeho násilné křídlo. Sem řadí al-Qáidu. Jako zvláštní variantu teroristického džihadismu chápe variantu územně a sociálně ukotveného palestinského džihadismu Hamásu.²⁵

Miloš Mendel chápe islámský fundamentalismus jako „*nesourodý a vnitřně bohatě strukturovaný projev života části společnosti v dnešním islámském světě. Jde o široce pocíťovanou touhu po návratu k mravně ryzím a osvědčeným „fundamentům“ při použití různých podob politické činnosti a celkového „okázale islámského“ společenského chování.*“²⁶

Jeden z předních odpůrců islamismu egyptský šejch Muhammad Saíd al-Ašmáwí rozlišuje mezi rozumovým fundamentalismem a fundamentalismem zaměřeným na politiku. Rozumový fundamentalismus považuje za racionalistický a duchovně zaměřený, politickou verzi zavrhuje. „*Bůh chtěl, aby islám byl náboženstvím, ale lidé z něj udělali politiku.*“²⁷

V islámských zemích není fundamentalismus něco, co by mělo získat své vlastní označení. Důvodem je fakt, že ne všechny části společnosti se aktivně podílí na činnosti fundamentalistických hnutí. Samotný arabský jazyk nemá pro výraz fundamentalismus zvláštní výraz. Část arabsky píšících autorů používá výraz *usúlija* (*asl* - původ, základ, kořen, *úsul* - množné číslo - základy, kořeny).²⁸ Slovo *usúlija* je hojně používané, zpravidla sdělovacími prostředky nebo vědeckými institucemi, které nejsou pod kontrolou vládnoucí moci. Mezi vzdělanci toto slovo stále vyvolává rozpaky, neboť je tento termín spojován především s metodickými základy věd - islámské právní vědy (*usál al-figh*) a bohosloví (*úsul ad-dín*).²⁹ Je nutné dodat, že režimní hromadné sdělovací prostředky a sekularisté používají tvrdších slov (extremistická banda, reakční agenti imperialismus). Často jsou v islámských zemích využívány výrazy z evropských jazyků v posunutých významech. Texty prorežimních ‘ulamá obsahují výrazy, které islámské fundamentalisty přirovnávají k heretickým směrům v dějinách islámského náboženství - cháridžovci, karmaté, zanádiqa. Samotní stoupenci těchto hnutí se vůči svému okolí nevymezují. Považují se za pravověrné muslimy. Ve většině případů se sami nazývají podle názvu svého hnutí.

²⁵ Srv. BARŠA, Pavel. *Západ a Islamismus*. 1. vydání. Praha: CDK, 2001, 160-163.

²⁶ Cit. MENDEL, Miloš. *Islámská výzva. Z dějin a současnosti politického islámu*. 1. vydání. Brno: Atlantis, 1994, s. 43.

²⁷ Cit. KROPÁČEK, Luboš. *Islám a Západ. Historická paměť a současná krize*. 1. vydání. Praha: Vyšehrad, 2002, s. 83.

²⁸ Srv. NEWBY, Gordon. *A Concise Encyclopedia of Islam*. Oxford: Oneworld, 2002, s. 63.

²⁹ Tamtéž, s. 209.

Uvedený přehled používaných termínů není konečný. Výrazy, které označují sledovaný jev, nejsou chápány jednotně a nelze očekávat, že by v dohledné době sjednotit používaný slovník. Neexistence obecně přijímaného a jednoznačného slovníku sledovaného jevu způsobuje řadu nepřehledností o současných podobách islámu. V médiích se výraz islámský fundamentalismus stal ustáleným publicistickým stereotypem. Někdy v podvědomí široké veřejnosti islám a jeho fundamentalistická varianta splývá. Na základě předchozích odstavců lze říci, že jev označovaný za islámský fundamentalismus, byl definován s drobnými významovými odchylkami. Pod islámskou variantou fundamentalismu sám chápu mnohotvárný ideologický a politický jev, jehož hlavním rysem je propojit islámskou politickou teorii a její současné výklady s víceméně spontánně vyjádřenou tendencí k opoziční politické činnosti.

1.5 Shrnutí

Islamistický fundamentalismus má jako mnohotvárný ideový proud řadu znaků:³⁰

- a. fundamentalismus je v islámu krajností,
- b. zakládá na přesvědčení o majetnictví pravdy,
- c. z Koránu si účelově vybírá jen některá témata a symboly,
- d. kolísá mezi skutečnou religiozitou a radikálními kulturními projevy a tendencí ke zpolitizování,
- e. patří sem různorodá hnutí, politické strany mající ideologické programy ovlivněné náboženstvím,
- f. cílem je mravní obroda, zničit vládnoucí režimy, neboť je vidí jako neislámské, a to proto, že se u moci drží díky podpoře nepřátel islámu,
- g. je to určitý způsob odporu (ta je dána geografickými podmínkami, vláda, státní zřízení) a to buď formou: agitace a infiltrace (Muslimští bratři); radikální činy, akce (teror, atentáty na politické představitele); sebevražedné útoky (Hamás, al-Qá'ida) – destabilizace politické scény,
- h. dalším specifickým znakem je způsob reprezentace ideologického programu – kazatelé, aktivisté, kteří nemají náboženské vzdělání (jejich vědomosti v oblasti islámské teologie a šarí'y jsou chabé), avšak mají obrovské charisma

³⁰ Srv. KROPÁČEK, Luboš. *Islámský fundamentalismus*. 1. vydání. Praha: Vyšehrad, 1996, s. 32 -33.

a toho využívají na určitou část populace, odpovídající podmínkám daného státu nebo teritoria,³¹

- i. tyto hnutí a politické strany nemají často podporu místních učenců (zpravidla 'ulamá), někteří z nich je však ve svých prohlášeních nepřímo podporují.

³¹ Srv. Kropáček, L. *Islám a Západ*, Praha: Vyšehrad, 2002, s. 76.

2. Historický a ideologický kontext islámského fundamentalismu

2.1 Úvod

Vznik politické teorie, ze které čerpá moderní islámské myšlení, je spjat s vývojem ummy. Rychlá expanze islámu si vyžadovala novou institucionální podobu ummy. Bylo zřejmé, že se islám měnil v ideologii nového státu. Korán a sunna takový vývoj nepředpokládaly. V Koránu je jen 10 veršů, jež se bezprostředně týkají představ o fungování ummy.³² Protože Korán sám nemohl dát odpovědi na množství vzniklých problémů chalífátu, vznikl tlak na vytvoření zákonodárného systému, který původně znamenal „cesta k prameni vody“ - šarí'a. „Boží zákon“ - šarí'a - je souhrn právních norem zakotvených v Koránu, výrociích a činech Proroka. Šarí'a měla vyložit a upevnit princip vládce-smrtníka schopného styku s Bohem jako bohulibý, a tedy legitimní pilíř politické praxe. Z hlediska islámské doktríny byl chalífa chápán jako zástupce Muhammada, neměl jeho výjimečnou možnost komunikace s Bohem. Tudíž se smrtí Muhammada zmizela i možnost obohacovat zvěst o další myšlenky a zákony ve smyslu Božího zjevení. Chalífát v čele s vládcem se stal ústředním zájmem islámské ideologie, protože byl nezbytný k ochraně ummy a prosazování zvěsti. Duchovní funkce chalífy spočívala v jeho formálním právu nejvyššího imáma.³³

2.2 Vize islámského státu

Druhé největší světové náboženství s více než miliardou věřících se zrodilo na Arabském poloostrově. O osobě a činech proroka Muhammada byla napsaná řada prací. V této kapitole se zaměřím na Muhammada jako politického vůdce. V prostředí obchodních oáz žijících s kočovnými beduíny se objevovali noví zvěstovatelé, jejichž hnutí skončila často jako osamělé sekty. Zrod islámu byl reakcí na krizi ve společnostech žijících na křižovatce obchodních tras. Muslimové měli od začátku politické ambice a cítili být se společenstvím. Nebýt politického náboje v Muhammadově zvěsti, byl by se z Muhammada stal obyčejný věštec (káhin).³⁴

³² Srv. KROPÁČEK, Luboš. *Duchovní cesty islámu*. 5. vydání. Praha: Vyšehrad, 2011, s. 138.

³³ výraz chalífa a imám byly původně synonyma. To platilo do nástupu Umajjovců. Chalífa značí spíše představu politické praxe, imám zase duchovní aspekt vůdcovství.

³⁴ Srv. TAUER, Felix. *Světa islámu*. 2. Vydání. Praha: Vyšehrad, 2006, s. 24.

Odborná literatura dokládá, že si Muhammada mekkánská vládnoucí vrstva začala všímat, až začal poukazovat na sociální nerovnosti, amorální praxi a hájit novou víru jako vzpouru proti zavedenému ekonomicko-sociálnímu systému. To byl důvod k Muhammadově vynucenému odchodu v roce 622 z Mekky do Medíny.³⁵ V Medíně byl Muhammad přijat a uznán za politického vůdce nového společenství. Miloš Mendel vyslovuje názor, že se jednalo o formální politickou smlouvu nikoliv nepodobnou tehdy běžným dohodám o ochraně. Smluvní strany se dohodly na dobrovolném přijetí nové víry. Ta vytvořila jakýsi právní základ nového sociálního modelu, který zbýval všechny dosavadní představy o společenském uspořádání a vešel do dějin islámu pod názvem umma.³⁶

Výraz umma se objevuje v Koránu, kde se hovoří o dvou základních formách ummy - společenství lidí a společenství duchů. Společenství lidí jsou dále rozváděna. K nim Bůh poslal posly boží. V Koránu se píše, že dosavadní ummy se zpronevěřily boží zvěsti. Příslušníci těchto společenství jsou označováni jako lid knihy a nejsou zatracováni jako polyteisté. Dle Koránu je za pravověrnou ummu označena al-umma al arabija, již Bůh seslal boží zvěst. Z toho vyplývá, že medínské židy chápal prorok Muhammad za jinou ummu, jejíž náboženské hodnoty začlenil do svého učení.³⁷ Zpočátku nebyl Muhammad a jeho stoupenci v takové pozici, že by se mohl vybírat spojení.

Umma jako náboženská obec muslimů byla novou sociální entitou, která rozbíjela starou strukturu předislámské společnosti, založenou na kmenových a rodových vazbách. Muhammad používal i jiné termíny k označení náboženské obce - džamáa - skupina, kolektiv, společenství; hizb Alláh - strana Boží.³⁸ Postupné sjednocování arabských kmenů vedlo k potřebě řešit konkrétní problémy. Muhammad od začátku svého působení propojil své učení se sociální a politickou praxí své doby. Bylo to nutné především proto, aby se islám nevyvíjel jako heretická sekta. Jeho učení - návod ke správnému životu - se stalo součástí legislativy a státní ideologií. Zde je patrné, že Muhammad byl spíše politickým vůdcem a zákonodárcem než duchovní autoritou.

³⁵ Srv. TAUER, Felix. *Světa islámu*. 2. Vydání. Praha: Vyšehrad, 2006, s. 26.

³⁶ Srv. MENDEL, Miloš. *Islámská výzva. Z dějin a současnosti politického islámu*. 1. vydání. Brno: Atlantis, 1994, s. 61-62.

³⁷ Prorokova ochota přijmout prvky z judaismu byla limitována politickým střetnutím se třemi židovskými kmeny, které měli vlastní sociální a politické ambice.

³⁸ Srv. MENDEL, Miloš. *Islámská výzva. Z dějin a současnosti politického islámu*. 1. vydání. Brno: Atlantis, 1994, s. 63.

Předislámská Arábie byla obývaná kočovnými beduíny a usedlými zemědělci žijících v kmenových svazech nebo městských státech.³⁹ Společnost předislámských Arabů neznala kodifikované právní normy. Fungoval ovšem systém zvykového práva, jehož součástí byla zásada oko za oko - lex talionis mající odstrašující funkci a zajišťující stabilitu celého systému. Předislámská společnost znala smluvní zajištění ochrany slabších rodů a kolektivní odpovědnost.

Specialista na Střední východ Bernard Lewis tvrdí, že umma byla dalším stupněm vývoje předislámské společnosti s řadou podstatným změn. Umma byla zároveň prvním krokem ke vzniku islámské autokracie. Muhammad neměl čas ani zájem zpřetrhat osvědčené formy společenské praxe. Fungující systém kolektivní ochrany, podnikání razíí proti jiným kmenům, násilné přivlastňování byl prorokem plně využit v zájmu politických ambicí. Zároveň byla převzata předislámská praxe ve věcech majetkových, manželství a vztazích mezi členy stejného kmene.⁴⁰ Nicméně tu byla řada změn - zásada jednoty ve víře bez ohledu na příslušnost ke kmeni nahradila solidaritu vybudovanou na krevních vztazích.

Umma dostává svá pevná pravidla v tzv. „Medínské ústavě“, jejíž text se dochoval v Muhammadových životopisech.⁴¹

„Ve jménu Boha milosrdného, slítovního. Toto je zápis Proroka Muhammada o vztahu mezi věřícími z řad Kurajšovců a Jathribem a těmi, kdo následují, připojili se k nim a spolupracují s nimi.“⁴² Všichni tvoří jedinou obec, odlišnou od ostatních lidí. Kurajšovští přesídlenci se budou řídit svými obyčeji a zavazují se platit peníze za krev, kterou by mezi sebou prolili. (...) Věřící se nespolečí proti jinému věřícímu s jeho propuštěncem. Zbožný muslim se postaví proti rozbojníkům a proti těm, kdo by mezi věřícími šířili nepravosti, hříchy, nepřátelství nebo rozklad. Ať se na takového oboří ruka každého, třebaš by šlo o jeho syna. Věřící nesmí zabít věřícího kvůli nevěřícímu, ani nesmí pomáhat nevěřícímu proti věřícímu. Ochrana Boží patří všem. Věřící jsou navzájem bratry s vyloučením ostatních. Těmi židům, kteří nás následují, přísluší pomoc a rovnoprávnost. Nebude jim křivděno a jejich nepřátelům nebude poskytnuta pomoc. Mír věřících je nedělitelný. Když věřící bojuje za Boží věc, nebude uzavřen mír, leč za čestných a vůči všem spravedlivých podmínek. Při

³⁹ Srv. LEWIS, Bernard. *The Arabs in History*. New York: Oxford university Press, s. 24-27.

⁴⁰ Srv. LEWIS, Bernard. *The Arabs in History*. New York: Oxford university Press, s. 40.

⁴¹ Srv. TAUER, Felix. *Světa islámu*. 2. Vydání. Praha: Vyšehrad, 2006, s. 29.

⁴² Jathrib = původní název Medíny. viz BAHBOUH, Charif a kol. *Encyklopedie islámu*. 1. vydání. Praha: Dar Ibn Rushd, 2007, s. 183.

každém bojovém přepadu se věřící navzájem podporují. Věřící musí pomstít krev, kterou prolili jejich druzi v Božím boji. (...) Kdokoliv by zabil věřícího bez náležitého důvodu, bude sám na odplatu zabit, pokud se příbuzní zabitého nespokojí s výkupným. Všichni věřící se proti němu postaví jako jeden muž a vykonají pomstu. (...) Věřícímu, který se hlásí k této smlouvě a věří v Boha a soudný den, není dovoleno pomáhat pachateli zla a poskytnout mu ochranu (...) Jahrib ať je svatyní pro lid této smlouvy. Cizinec pod ochranou jako domácí. Nebude jim ubližováno a sami zas nebudou páchat zlo. Ženě lze poskytnout ochranu jen se souhlasem její rodiny. (...) Tato smlouva nechrání nespravedlivé a hříšníky. Kdokoli odchází do boje a kdokoli zůstává doma v Jathribu, je bezpečen, dokud se nedopustí bezpráví nebo hříchů. Bůh je ochránce zbožných a bohabojných a Muhammad je Posel Boží.“⁴³

Dochovaný text Medínské ústavy nám dokládá dvě skutečnosti. Muhammad respektoval kmenovou zvyklost krevní msty, kterou využil v boji proti nepřítelům ummy. Zároveň dává Židům záruku bezpečnosti. Záhy dochází se Židy k principálnímu rozkolu. Medinští Židé Muhammadovo učení odmítli pro jeho rozpory se Starým zákonem.⁴⁴ Židé nebyli ochotní přijmout Muhammada za pečeť proroků a stát se součástí ummy. Navázali kontakty s Qurajšovci, což bylo pro Muhammada nepřijatelné. Obec věřící se s Židy postupně rozešla. Muhammad v reakci na tyto události změnil tón své zvěsti. Byli označeni za lid, kterému se dostalo část zjevení, a zároveň byl změněn modlitební směr od Chrámové hory v Jeruzalémě ke Kaabě v Mekce.⁴⁵ Ovšem nejprve musel Muhammad Mekku dobýt.

Vzhledem k tomu, že Muhammad během svého života neurčil svého nástupce a ani Korán nenabízí odpověď, skupina zasloužilých muslimů z Mekky jmenovala do čela ummy Muhammadova tchána Abú Bakra.⁴⁶ Jeho postavení bylo označeno nástupce Posla Božího (chalífat rasúl Alláh). Problematické bylo, že nebyl zvolen na základě starého obyčeje volby provedené radou starších, ani všeobecným konsensem celé obce, ani na základě dynastického principu. Druhý chalífa Umar Ibn al-Chattáb byl taktéž jmenován bez vědomí obce. Umar před svou smrtí jmenoval radu starších, která měla hlavu obce věřících jmenovat.⁴⁷ Na základě dohody byl zvolen Uthmán Ibn al-Affána, jehož úkladná vražda do čela vynesla prorokova

⁴³ Cit. KROPÁČEK, Luboš. *Duchovní cesty islámu*. 5. vydání. Praha: Vyšehrad, 2011, s. 16-17.

⁴⁴ Tamtéž, s. 17-18.

⁴⁵ Srv. TAUER, Felix. *Světa islámu*. 2. Vydání. Praha: Vyšehrad, 2006, s. 28.

⁴⁶ Tamtéž, s. 41-42.

⁴⁷ Tamtéž, s. 52.

bratrance a zetě Alího Ibn Abí Tálíba. Tím začala válka mezi muslimy, která skončila Alího smrtí v roce 661.⁴⁸ Lze říci, že se tím uzavřel letitý spor o legitimitu moci a vedení ummy. Požadavek následnictví v linii Muhammadova rodu ustoupil ve prospěch dynastického principu Banú Umajja. Během třicetiletého sporu o charakter politické moci se umma změnila v mocný státní útvar s obrovskými územními zisky.⁴⁹

Období vlády prvních čtyř chalífů bývá označováno jako období „správně vedených“.⁵⁰ Čtyři chalífové představují pro všechny pozdější sunnitské komentátory raného islámu vzor, přestože jejich vlády byly poznamenány boji o politickou moc. Otázka nástupnictví a legitimacy moci byla i příčinou rozkolu islámu na sunnu a ší'u. Lze říci, že muslimové spolu nebojovali výhradně kvůli náboženským otázkám, ale hlavně kvůli rozdílným postojům k legitimitě moci.

2.2.1 Sunnitská koncepce

Sunna se vyvinula v nábožensko-ideologické paradigma nazývaný též islámskou ortodoxií v průběhu několika století. Sunna tvoří většinový konformistický proud. Klasická sunnitská teorie státu byla formována během prvních 100-150 let správy na územích dobytých muslimy. Sunnitská představa o povaze politické moci byla vytvářena učenici a znalci práva - 'ulamá. V sunnitském islámu je za ideál považován vztah duchovní a světské moci, které se vyváženě stará o jednotu ummy. Moc nad obcí věřících náleží Bohu - ten ji deleguje na chalífu jako zástupce Posla božího. Měla dále panovat harmonie mezi moci duchovní a světskou, přičemž obě tyto roviny moci měl v sobě integrovat jediný vládce.

Vývoj islámského chalífátu ukazuje, že teokratická vize Boží vlády na zemi byla pouhou fikcí. Sunnitě si ji připomínali jako ideál, ale politická praxe hovořila o opaku.⁵¹ Faktory, které ovlivňovaly vývoj chalífátu, byly hlavně hospodářské a společenské (váha dosavadních právních poměrů v oblastech, které se ocitly pod muslimskou nadvládou, vymezení statusu jinověrců, vztah k polyteistům, výběr daní,

⁴⁸ ESPOSITO, John. *Oxford History of Islam*. New York: Oxford University Press, 1999, s. 15.

⁴⁹ Za panování umajjovské dynastie (661-750) zahrnoval chalífát území od Pyrenejského poloostrova přes severní Afriku, Levantu, Mezopotámii a Írán až do Střední Asie, viz HOURANI, Albert. *Dějiny arabského světa od 7. století po současnost*. 1. vydání. Praha: Nakladatelství lidové noviny, 2010, s. 34.

⁵⁰ Srv. ESPOSITO, John. *What everyone needs to know about Islam*. USA: Oxford University Press, 2002, s. 47.

⁵¹ ESPOSITO, John. *Oxford History of Islam*. New York: Oxford University Press, 1999, s. 18

vedení války). Sunna se dále musela vymezit vůči opoziční ší'ý a všem, kdo zpochybňovali samou podstatu sunnitské koncepce státu.

Ideální a uctívaný vzor islámského chalífátu byl znesvěcován samou politickou praxí. Chalífát se v 8. století rozpadá na menší státy a vznikají více nebo méně nezávislé dynastie.⁵² Tyto jednotlivé provincie a státy často mezi sebou soupeřily o moc. Zhruba od 9. století lze vysledovat vítězství politické praxe nad původními představami uspořádání ummy. Kulturně a etnicky odlišné státy a nezávislé provincie si přizpůsobovaly zákony šarí'y tak, aby vyhovovaly politickým potřebám místních dynastií. Z 'ulamá se stali konformní a oddaní apologetové světské moci, dodávající jí svými rozhodnutími (fatwá) punc legitimacy.⁵³ Někteří vládcí ústředního chalífátu sídlícího v Bagdádu (z dynastie Abbásovců) formálně uznávali jako duchovní hlavu říše, jiní jej ignorovali.

Ve 13. století došlo k vyvrácení Bagdádu Mongoly a likvidací úřadu chalífy jako politického středu říše. Právě v tomto období dochází k „vstřebání“ neislámských zákonů do islámského státoprávního modelu. Později formálně funkci chalífátu udržovali egyptští mamlúkové. Po připojení Egypta k Osmanské říši v roce 1517 ji z prestižních důvodů převzali osmanští sultánové, kteří účelově využívali titul chalífy jako duchovního symbolu ummy. Až v roce 1924 byla funkce chalífy zrušena Mustafou Kemalem v rámci reformem.

2.2.2 Politická moc a postavení vladaře vůči ummy očima islámských teoretiků

S politickou mocí a postavením vladaře vůči muslimské obci se zabývali tři klasičtí islámští teoretikové. První z nich - Abú-l-Hasan al-Máwardí v knize „O zásadách vlády“ popisuje dokonalý islámský stát.⁵⁴ Podle al-Máwardího je instituce chalífátu od Boha, ale neznamená to, že chalífa je božím zástupcem. Chalífa je pouhým nástupcem Muhammada. Jeho povinností je, aby umma praktikovala islám a nesešla ze své cesty. Jeho povinností jsou ryze náboženské - obrana a zachování islámu, obrana dár al-islám, džihád, zajištění náboženských povinností po organizační stránce. Povinnosti chalífy vychází ze šarí'y. Instituce chalífátu nedává chalífovi prostor k vytváření nových zákonů. Státní teorie podle al-Máwardího umožňovala učinit i ústupky od dokonalého ideálu chalífátu. Pokud se chalífátu

⁵² Tamtéž, s. 60.

⁵³ Srv. MENDEL, Miloš. *Islámská výzva. Z dějin a současnosti politického islámu*. 1. vydání. Brno: Atlantis, 1994, s. 79-80.

⁵⁴ AL MAWARDI, Abul-Hasan. *The Ordinance of Government*, USA: Garnet Pub, 2000. 301 s.

zmocní uzurpátor nebo dobyvatel, a jeho jednání je v souladu s božím zákonem, má chalífa jeho vládu uznanou, neboť je to lepší než bezvládnost nebo vzpoura.⁵⁵

Druhý autor Abú Hamída al-Ghazzálí také napsal, že vláda uchvatitele nebo dobyvatele je lepší než zmatky a anarchie. Prvořadá je tudíž poslušnost vůči vládci. „*Sultánova tyranie trvající století způsobí méně škod, než tyranizují-li se navzájem pouhý jeden rok poddaní.*“⁵⁶ Anarchie a bezvládnost jsou stavy, kterým je nutné se vyhnout, i kdyby vládce jednal nespravedlivě. Ovšem ani „obyčejní“ věřící nebyli zbaveni práva vzdorovat vládci, pokud by se oddálil od islámu.

Třetí velkou postavou je arabský myslitel a středověký dogmatik Ahmad Abul-Abbás ibn Tajmíja.⁵⁷ Ibn Tajmíja poukazoval na rozdrobenost muslimské obce a rozpad chalífátu. Vytyčil ideu návratu k původní koncepci obce věřících. Chalífy viděl jako bezvěrecké uzurpátory moci a chalífát jako tyranii. Ve své době podrobil poměry v chalífátu zevrubné analýze. Vládě Mongolů přičítal počátek rozvratu, egyptské mamlúky považoval za uzurpátory moci. Během vlády Mongolů v podstatě přestala fungovat šari‘a a vycházely zákony z nenáboženských zdrojů, jakým bylo mongolské zvykové právo jasa.⁵⁸ Ibn Tajmíja staví na tezi, že je třeba obrodit šari‘u a zbavit nánosů novot. Z práce Ibn Tajmíjy vyzařuje obrana božího zákona a jeho odmítání přizpůsobovat politické realitě.

Každý z autorů vytvářel svůj postoj k politické moci v jiném politickém ovzduší. Al-Máwardí pouze hájil tradiční chalífát. Al-Ghazzálí zažil vznik seldužské říše a tureckou expanzi. Jeho názor utvářela skutečnost, že byl nucen ospravedlnit vznik seldžuckého státu. Ibn Tajmíja žil v mimořádně zajímavém období islámských dějin, kdy došlo k postupné islamizaci cizího etnika - Mongolů.

2.2.3 Ší‘itská koncepce

Problém legitimacy moci a nástupnictví stál u zrodu druhého nejvýznamnějšího směru v islámu. Příčinou schizmatického rozkolu byl spor, kdo má stát v čele ummy. Za ší‘ity se považovali všichni, kdo sdíleli názor, že vedení obce mělo zůstat v rukou potomků proroka v rodové linii jeho bratrance a zetě Alího Ibn Abí Tálíba a jeho ženy Fátimy. Ší‘itské dogma vychází ze skutečnosti, že i po smrti proroka Muhmmada pokračuje božské vedení obce prostřednictvím imámů – potomků Alího. Do nástupu

⁵⁵ Srv. KROPÁČEK, Luboš. *Duchovní cesty islámu*. 5. vydání. Praha: Vyšehrad, 2011, s. 139-140.

⁵⁶ Cit. HOURANI, Albert. *Dějiny arabského světa od 7. století po současnost*. 1. vydání. Praha: Nakladatelství lidové noviny, 2010, s. 149.

⁵⁷ Tamtéž, s. 182-184.

⁵⁸ Srv. TAUER, Felix. *Světa islámu*. 2. Vydání. Praha: Vyšehrad, 2006, s. 140-150.

Umajjovců k moci byly pojmy chalífát a imámát takřka synonyma. Po politické prohře Alího získal pojem imám novou dimenzi. Ší'ité pojem imám vztáhli pouze na potomky Alího.⁵⁹ Postupné uplatňování despotického řízení státu – chalífátu – zapříčinilo, že se pro ně výraz chalífa stal synonymem pro samovládce a tyrana.

Ší'itská státoprávní představa se ze začátku od sunnitské lišila jen důrazem na osobu Alího. Sunnité záhy začali rozlišovat mezi chalífou a imámem. Ší'ité odmítali rozlišení na duchovní a světskou rovinu výkonu moci. Pro ně je imám osobou, která má vést obec věřících. Má výhradní právo na interpretaci Boží zvěsti, ale nemá schopnost zvěstovat nová zjevení.⁶⁰

Doktrína imámátu tvoří samé základy ší'itského směru islámu.⁶¹ To znamená, že imámové z linie Alího rodiny jsou jedinými legitimními vůdci ummy, nejsou jen „zástupci Proroka“ - chalífy. Pouze potomci v linii Alího rodu dovedou správně vysvětlovat boží zvěst. Řada potomků Alího a Fátimy působila veřejně, než poslední z nich zmizel. Ší'ité se s touto skutečností vyrovnali tak, že do základního schématu ší'itské politické teorie vtělili následující ideu. Podle nich poslední imám odešel, aby působil jako „skrytý imám“. Má se vrátit ze „skrytu“ jako *mahdí*.⁶² Do doby než se vrátí, zastupují jej nejvyšší duchovní představitelé, pro něž existuje celá řada titulů - *mudžtahid* (znalec idžtihádu), *ajatolláh* (znamení Boží), *nájibe ámm* (nejvyšší zástupce).

Nesmíme opomenout skutečnost, že ší'a byla stranou poraženou v boji o politickou moc. Její postavení v islámském světě bylo poznamenáno okolnostmi týkající se počátků hnutí - vražda Alího syna Husajna v roce 680 a mnoha stoupenců ší'y. Ší'ité byli zahořklí křivdami, které se jim staly. Myšlenka vytvořit nábožensko-ideologickou koncepci nebyla tak potřebná, dokud byli pronásledovanou skupinou. Všechny odnože ší'y byly tvrdě pronásledovány a pokládány za heretické. Teprve až na počátku 16. století byla ší'a v Íránu uznána Safíjovci za „státní náboženství“.

Sunnité jako hlavní ideologický soupeř měli propracovanější státoprávní koncepci. Ší'ité si toho byli vědomi. V safíjovském Íránu vznikala nová vrstva podobná 'ulamá v sunnitském prostředí - fukahá. Fukahá, tvůrci ší'itského práva, byli chápáni jako orgán duchovní a světské moci. Na fukahá byly přeneseny duchovní

⁵⁹ Imám má dnes více významů: 1. osoba, která vede modlitbu, 2. duchovní vůdce, pronáší páteční promluvy v mešitě, 3 - u ší'itů nejvyšší titul, nositel nejvyšší autority.

⁶⁰ Srv. ALI, Kecia, LEAMAN, Oliver. *Islam: the key concept*. UK: Taylor and Francis, 2008, s. 18-19.

⁶¹ ESPOSITO, John. *Oxford History of Islam*. New York: Oxford University Press, 1999, s. 60-61.

⁶² Srv. HOURANI, Albert. *Dějiny arabského světa od 7. století po současnost*. 1. vydání. Praha: Nakladatelství lidové noviny, 2010, s. 185.

schopnosti skrytého imáma. Tím si na rozdíl od svých kolegů v sunnitském prostředí zachovali nezávislost na světské moci.

V otázkách nároků Alího potomků a návratu skrytého imáma si byli fukahá zajedno. Otázkou bylo, který z Alího potomků je právě tím skrytým imámem. Tento spor se stal příčinou vzniku velkého množství odnoží ší'ý.⁶³ Politicky nejúspěšnější byl většinový směr ší'ý - tzv. dvanáctici, jenž se stal po nástupu safíjovské dynastie státním náboženstvím.⁶⁴

Miloš Mendel si klade otázku, proč se během dlouhého historického vývoje ší'ý a při zachování její relativní nezávislosti na světské moci nerozšířil vliv fukahá na politické dění? Jako důvody uvádí - důsledné doktrinální lpění na jednotně duchovních a světských záležitostech, silný důraz na soudný den a nevyhraněné pojetí „skrytého imáma“, neochota rezignovat na podíl moci a stát se „státní církví“ v sunnitském duchu.⁶⁵ Teprve až ve dvacátém století se podařilo Chomejnímu posílit postavení fukahá, když je učinil přímým vykonavatelem politické moci.

2.2.4 Velájat-e faqíh

Ajatolláh Chomejní se řadí k nejvýznamnějším postavám ší'itského islámu. Podařilo se mu novou teorií islámské vlády prosadit i v praxi. Současný politický systém Íránu se opírá o jeho myšlenkový koncept velájat-e faqíh (vláda duchovenstva, Fakíhova vláda). Chomejního princip velájat-e faqíh dává v nepřítomnosti „skrytého imáma“ znalcům islámské teologie a práva politické vedení obce věřících. Fukahá jsou jediní, kdo jsou dostatečně kvalifikovaní, aby rozuměli božimu zákonu – šarí'ý. Jejich vzdělání a vlastnosti jim dávají schopnost rozumět božimu zákonu a zdůvodňovat nové společenské situace. Takto Chomejní ve své koncepci zdůvodňuje nadřazenost fukahá nad mocí světskou. Nejedná se o výjimečnou ideovou koncepci - Chomejní vychází ze ší'itské teorie skrytého imáma. Vedení ummy je svěřeno fukahá. Jeden z nich se stává hlavou státu, který je nadřazený prezidentovi. Shromáždění expertů (Majles e-Khobregān), orgán složený ze znalců práva, rozhoduje o volbě duchovního vůdce. Jeho volba se provádí na základě osobní zbožnosti, odborných znalostí v oblasti islámského práva a politické prozíravosti. Pravomoci duchovního vůdce jsou rozsáhlé - jmenuje vysoké důstojníky

⁶³ Srv. BAHBOUH, Charif a kol. *Encyklopedie islámu*. 1. vydání. Praha: Dar Ibn Rushd, 2007, s. 268-269.

⁶⁴ Srv. NEWBY, Gordon. *A Concise Encyclopedia of Islam*. Oxford: Oneworld, 2002, s. 109-110.

⁶⁵ Srv. MENDEL, Miloš. *Islámská výzva. Z dějin a současnosti politického islámu*. 1. vydání. Brno: Atlantis, 1994, s. 84.

armády a revolučních gard (Pasdaran e-Enqelāb), stejně jako členy Rady dohlížitelů (Šura-ye Negahbān) a členy justice. Duchovní vůdce je osoba zodpovědná za vyhlášení války a je vrchním velitelem ozbrojených sil Íránu. Nejpodstatnější je, že duchovní vůdce určuje směr národní politiky. Neexistují žádná omezení funkčního období, ale Shromáždění expertů může duchovního vůdce odvolat z funkce, pokud zjistí, že není schopen vykonávat své povinnosti.

Mezi Chomejního teoretickými východisky a jejich skutečnou realizací po převzetí moci existují určité rozdíly. Z Íránu se v roce 1979 stal stát, který měl podobu islámské republiky. Íránská ústava sice vychází z teorie velāyat-e faqīh, ale obsahuje řadu prvků sekulární moci. Článek 1. íránské ústavy zní:

„Forma vlády Íránu je Islámská republika schválená íránským lidem na základě své dlouholeté viry v suverenitu a pravdy spravedlnosti koránu, v referendu z 29. a 30. března 1979, se souhlasným vyjádřením 98,2% oprávněných voličů, konaném po vítězné islámské revoluci vedené ajátolláhem Chomejním.“⁶⁶

Chomejní, který vyjadřoval opovržení nad neislámskými politickými prvky (volby, parlament atd.), vyhlásil Íránskou islámskou republiku, potvrzenou v referendu a nové státní zřízení dostalo ústavu. To vyvolává otázku, zda lze šíitskou podobu islámského státu hodnotit jako fundamentalistický.

2.3 Shrnutí a soudobé pojetí ummy

Islám se nestal náboženským kultem, stal se společenstvím s politickými ambicemi. Zároveň se stal právním kodexem obsahující představy o každodenních otázkách života a mezilidských vztazích. Prvotní charakter ummy - etnicko-náboženský - se změnil v souvislosti s expanzí a sjednocováním Arábie a s rozvojem chalífátu. Během období „správně vedených“ chalífů v letech 632-661 se politizace islámu prohlubovala. V moderním slovníku má umma široký význam - zahrnuje společenství věřících okolo jedné mešity, národ ve smyslu kulturně-státním. Al-umma al-arabija je arabský národ jako společenství všech arabsky hovořících a hlásících se ke společným kulturním a historickým tradicím.⁶⁷

Lewis říká, že současná muslimská obec je stále poznamenána značným kolonialismem a vlády v islámském světě jsou na pomezí mezi islámskou republikou

⁶⁶ *Iranian Government Constitution*. [online]. iranonline.com, [cit. 2. září 2011]. Dostupné na <<http://www.iranonline.com/iran/iran-info/government/constitution-1.html>>

⁶⁷ Srv. MÜLLER, Zdeněk. *Islám a islamismus - Dilema náboženství a politiky*. 1. vydání. Praha: Academia, 2010, s. 67.

a sekulárními režimy podle západních modelů. Podle toho jak jsou ovládány, je rozděluje na:⁶⁸

- a) tradiční autokracie - sem řadí Saudskou Arábii, ropné státy v Perském zálivu, kde ustanovené královské režimy se opírají o tradiční pilíře obyčejů, zvyků a historie. Tyto státy a státy uvedené v bodě D zakládají své zákony na Koránu a sunně,
- b) moderní autokracie - režimy jako jsou Jordánsko, Egypt a Maroko mající svůj původ v tradiční autokracii, ale učinily významné kroky k demokratizaci a modernizaci. Stojí mezi Západem a islámským světem. Za převzetí západního modelu o uspořádání společnosti platí daň - eskalace násilí radikálních muslimských skupin,
- c) fašistická diktátorství, která se nalézají v Sýrii a v Iráku. Radikální muslimské skupiny režimem Saddáma Husajna a Hafeza al-Assada opovrhují pro jejich neislámské způsoby,⁶⁹
- d) radikální islámské režimy - Lewis uvádí, že momentálně existují dva takové - Írán a Súdán,
- e) muslimské republiky bývalého Sovětského svazu ve střední Asii. Lewis je charakterizuje tak, že se nalézají uprostřed cesty mezi sovětskou autokracií a islámskou autokracií (či sekularismem) a všechny vykazují známky napětí.

⁶⁸ Srv. LEWIS, Bernard. Islam and Liberal Democracy: A Historical Overview. *Journal of Democracy*, Volume 7, April 1996, Number 2, s. 52-63.

⁶⁹ Saddám Husajn byl svržen v roce 2003 a Hafeze al-Assada nahadil jeho syn Bašár al-Assad v roce 2000.

3. Stádia ideologicko-politického vývoje

Než se budu věnovat ideovému zapojení islámu do soudobé politiky, je nutné vymezit základní etapy historického vývoje islámských zemí ve dvacátém století. Lze říci, že pro historii islámu v minulém století jsou charakteristická tyto etapy:

- a) po přerozdělení sfér vlivu na základě výsledků první světové války došlo k trvalému propojení světa islámu se Západem a jeho ideologickými hodnotami. V islámských zemích se vytvořili nové podnikatelské a intelektuální složky, které obdivovaly Západ a začaly odmítat islám jako součást ideologicko-politické praxe. Alternativy byly nabízeny sekulárními režimy - kemalistické Turecko, Írán za šáha; nefunkční demokracie - Egypt, Irák, Libanon, Sýrie, Tunisko. Mimoto vznikaly konzervativní monarchie (Afghánistán, Jemen, Maroko, Saudská Arábie) a území pod koloniální nadvládou (Alžírsko, Indonésie, Libye, Pákistán). Během tohoto období docházelo ke „konzervaci“ lokálních podob islámského státoprávního uspořádání.
- b) V 50. a 60. letech 20. století docházelo k posilování vlivu národně orientovaných vrstev, které se k moci dostaly pomocí převratu nebo národních revolucí - 1952 - Egypt, 1958 - Irák, 1962 - Severní Jemen, 1963 - Sýrie, 1969 - Libye, či v osvobozeneckých válkách - 1962 - Alžírsko, 1967 - Jižní Jemen. Jednotlivé varianty „arabského nacionalismu“ obsahovaly skoro ve všech případech ve vztahu k islámu pouze odkaz na jeho význam pro arabskou civilizaci. Bylo tomu tak, protože šlo o režimy, jejichž cílem bylo dosáhnout co nejvyšší míry sekularizace veřejného života a vytěsnit islámské instituce na okraj vnitropolitického dění. Na rozdíl od Atatürkova Turecka nebo císařského Íránu (1925-1979) si nemohly dotyčné režimy dovolit tak razantně zprětrhat vztahy s islámskými institucemi.⁷⁰
- c) Od 70. let 20. století docházelo k vážným krizím ideologie národních socialismů (i národního islámu v monarchiích).⁷¹ Krize se nevyhnula ani tureckému sekularismu. Ideologie dotyčných režimů byly zpochybněny,

⁷⁰ Egypt za Gámala Násira v letech 1952-1970, baasistická Sýrie 1963 - současnost, Irák v letech 1958-2003, Alžírsko za vlády Fronty národního osvobození 1962-

⁷¹ Egypt za Anwara Sádáta v letech 1977-1981, Sýrie za Háfize Asada v letech 1978-1982, Tunisko za Habiba Burgiby v letech 1978-1981, Alžírsko za Šázilího Bendžedída v letech 1978-1989, Saudská Arábie a Irák na konci 70. let, Turecko před vojenským převratem Kenana Evrena v roce 1980, Írán během islámské revoluce 1978-1979, Afghánistán po svržení krále Muhammada Záhira v roce 1973, Pákistán za Zulfikára Alího Bhutta, Sudán za Džá'fara an-Numajrího od roku 1983 aj.).

objevily se pokusy o znovunastolení islámského práva. Dotyčné režimy na vnitropolitické krize reagovaly neobyčejnou brutalitou svých bezpečnostních složek. Začala být ve větší míře používána islámská rétorika a uplatňovány zákony šari'ý. Dodávám, že každý režim řešil krizi v souladu s konkrétními podmínkami, ve kterých se nacházel. Jednotlivé politické subjekty se snažily potvrdit svou legitimitu v očích nábožensky založené části společnosti.

- d) Sedmdesátá léta jsou zároveň obdobím nástupu různých forem islámského fundamentalismu, který často tvořil opozici. V té době se vytváří prostor pro návrat k islámu jako ideologie proti stávajícím alternativám politického uspořádání. Nahrává mu prohlubující se ekonomické a ideologické krize vládnoucích režimů a hluboké zklamání islámské veřejnosti z vlastních vlád a korupce. Jsou zakládány ilegální organizace nebo skupiny s radikálními programy, které se opírají o islámské pojmosloví a argumentaci. Mnohé teroristické skupinky brzy zanikly, zatímco dobře strukturovaná a vyzrálejší hnutí se během 80. a 90. let připravovala na převzetí moci - formou převratu s pomocí části armády, po masových vystoupeních na veřejnosti během revoluční situace nebo dokonce s pomocí Západu. Jejich argumentace se cílevědomě stavěla na tvrzeních zpochybňujících právní a morální legitimity vládnoucích režimů z pozice islámu. Jako alternativu nabízely různě formulovaný model „islámského řádu“ nebo „islámského státu“. Jejich pozice se posílila po pádu šáha a vítězství islámské revoluce v Íránu v roce 1979 a pak v letech 1989-1991, kdy se zhroutil východní blok⁷² ve střední a východní Evropě. Posilování islámských tendencí lze samozřejmě sledovat již mnohem dříve.⁷³
- e) Lze říci, že od konce 80. let je jev, který nazýváme islámským fundamentalismem nedílnou součástí politického soupeření v islámském světě. Objevují se radikálnější hnutí, strany, které nemají tak „vzrálý“ ideologický program jak tomu bylo u dobře strukturovaného hnutí typu

⁷² Komunistický blok během studené válce tvořil oporu některých sekularistických a národně zaměřených režimů a v na jejich politické scéně působících komunistických a marxistických stran (Alžírsko, Egypt, Irák, Jižní Jemen, Sýrie).

⁷³ Alžírsko po roce 1983, Libanon od roku 1982, Sýrie od roku 1978, Egypt za Anwara as-Sádáta 1970-1981, Pákustán za vlády Zíjáula Hakka 1977-1988, Súdán za vlády Džafa an-Numajrího od roku 1983, atd.

Muslimští bratři. Neohlížejí se na propracovanost své programu a nenabízí svou vizi „islámského řádu“. Dávají spíše přednost jednorázovým teroristickým akcím. Přibližně od poloviny 90. let minulého století se ukázalo, že činnost dobře organizovaných islámských hnutí nevedla k převzetí moci, ale dokonce ani nedokázala přesvědčit větší část společnosti o tom, že varianta „islámského státu“ může být alternativou k stávajícím „sekulárním“ nacionalistickým republikánským zřízením nebo monarchiím. Nový směr, který se v té době objevil, je nazýván francouzským islamologem Olivierem Royem „neofundamentalismus“.⁷⁴

⁷⁴ Jeho úvahy se opírají o tvrzení, že fundamentalistické opozice ze 70. a 80. let 20. století neuspěly a nyní prožívají vnitřní krizi projevující se v příklonu k fragmentaci a radikalizaci politických potřeb. Blíže viz ROY, Olivier. *Globalised Islam. The search for a New Umma*. London: C. Hurst & Co. Publishers, 2004. s. 232-289.

4. Islámská obrodná hnutí

4.1 Úvod

Islámská obrodná hnutí mají snahu obnovit roli islámu a posílit její postavení v životě jednotlivců. Tato hnutí se samy představují jako návrat k pravé víře. Představují reakci islámského světa na evropský kolonialismus. Střetnutí s evropským kolonialismem způsobilo, že se islámský svět setkal s mnohem vyspělejšími nepříteli a jeho hodnotami. Ekonomický, kulturní a politický impakt způsobil krizi identity muslimských společností. Průvodním rysem reakce islámského světa byla snaha změnit existující model státoprávního uspořádání. Podle Miloše Mendla se reforma nespátřovala ani tak v pokroku, tedy v uplatnění nové kvality, nýbrž v retrospektivě, v idealizaci původního pravzoru a pokusu o jeho návrat s využitím hodnot a dovedností Západu.⁷⁵ V následujících kapitolách vymezím ideologické platformy, jež se vytvořily v islámské společnosti na přelomu 19. a 20. století.

4.2 Bojovná reformační hnutí

K hnutím tohoto druhu se řadí súdánské hnutí mahdíja (1844-1885), sanúsíja na území Libye a Čadu, hnutí imáma Šámila⁷⁶ proti ruské expanzi nebo deobandské hnutí v Indii.⁷⁷ Pro účely diplomové práce se zaměřím na wahhábovské hnutí.

4.2.1 Wahhábismus

K nejznámějším náboženským reformistickým učením a zároveň bojovným hnutím se řadí tzv. wahhábismus. Wahhábismus je evropský termín pro označení tohoto reformistického hnutí vzniklého na Arabském poloostrově ve 40. letech 18. století. V odborných publikacích se pojem wahhábovci, resp. wahhábismus, odvozuje od jména Muhammada Ibn Abd al-Wahhába, učitele islámského práva v Mekce a Medíně a zakladatele hnutí. Řadoví příslušníci se nazývali al-muwahhidún (vyznavači tawhídu - jednotnosti Boha).⁷⁸

⁷⁵ Srv. MENDEL, Miloš. *S puškou a koránem*. 1. vydání. Praha: Orientální ústav Akademie věd ČR, 2008, s. 45.

⁷⁶ RUTHVEN, Malise, NANJI, Azim. *Historical Atlas of Islam*. Harvard: Harvard University Press, 2004, s. 60.

⁷⁷ Tamtéž, s. 110.

⁷⁸ Srv. ALI, Kecia, LEAMAN, Oliver. *Islam: the key concept*. UK: Taylor and Francis, 2008, s. 149 – 150.

Ibn Abd al-Wahháb byl hluboce rozčarován mravním úpadkem společnosti a hlásal očistu dobového islámu od všech novot a všech forem úpadku - islámská mystika, zejména uctívání světců a poutí k jejich hrobům.⁷⁹ Po uzavření spojení s Muhammadem Ibn Sa'údem z Nadždu dostává jeho učení ideologický impuls.⁸⁰ Tím byla zahájena wahhábovská reformace na území střední Arábie. V následujících desetiletích náboženské učení Ibn Abd al-Wahhába sjednotilo takřka celou střední Arábii. Činnost náboženského hnutí ve spojení s rodem Sa'údovců lze etapizovat do pěti časových úseků:⁸¹

1. od spojení v roce 1744 do roku 1786 bylo dokončeno sjednocování celé oblasti Nadždu. O rok později umírá Ibn Abd al-Wahháb,
2. 1787 - 1818 - v roce 1787 umírá duchovní vůdce hnutí Ibn Abd al-Wahháb a saúdský emír získává postavení politického vůdce (amíra) a nejvyšší duchovní autority, v následujících desetiletích wahhábovci vedou boj s Osmanskou říší o vládnutí Hidžázu s oběma svatými městy, ničí hrobky svatých, pronásledují stoupence mystických řádů, dočasně obsadí ší'itské posvátné město Karbalá s Husajnovou hrobkou atd. 11. září 1818 bylo zničeno hlavní město ad-Diríja hnutí a tím byla činnost hnutí nadlouho ochromena,
3. 1824-1913 - období rekonstrukce wahhábovského státu, bojů s pro-osmanským rodem Ál Rašíd, získávání území na úkor Osmanské říše,
4. 1921 - 1926 - v roce 1921 Sa'údovci definitivně zničili Rašídovce a v roce 1926 se Ibn Sa'úd prohlásil za krále a přijal titul Ochránce obou nejsvětějších míst,
5. 1926 - současnost - wahhábija platí jako základ státní ideologie Saúdské Arábie.⁸²

Co bylo příčinou úspěchu původní wahhábije, která jako základ státní ideologie saúdského režimu platí dodnes? Ibn Abd al-Wahháb vytvořil schéma, o kterém lze říci, že tvoří jistou analogii ke zkušenosti proroka Muhammada. Od smrti Muhammada uplynulo více než jedenáct století ve stejné oblasti, ve které prorok

⁷⁹ Srv. LEWIS, Bernard. *The Arabs in History*. New York: Oxford university Press, s. 176-177.

⁸⁰ ESPOSITO, John. *Oxford History of Islam*. New York: Oxford University Press, 1999, s. 517.

⁸¹ Tamtéž, s. 517-518.

⁸² Některé kmeny a členové wahhábovského hnutí založili ichwán (hnutí Bratří) a bojovali do počátku 30. let 20. st. proti wahhábovcům, než byli poraženi britskými vojáky. Fundamentalistická opozice dnes oficiální režim kritizuje za způsob vlády, spojení se Západem atd. Např. v roce 1979 skupina radikálů obsadila Velkou mešitu v Mekce In ESPOSITO, John. *Oxford History of Islam*. New York: Oxford University Press, 1999, s. 695.

získal stoupence pro své učení. Opět se měla odehrát kvalitativní sociální změna. Ibn Abd al-Wahháb viděl obrodu v návratu k ideálu - obce věřících a v boji proti úpadku islámu. Kmenová struktura tamější společnosti vtiskla také specifické rysy wahhábismu. Stoupence a protagonisty wahhábovské reformace získával převážně z řad beduínských kmenů.

Ibn Abd al-Wahháb byl od mládí v kontaktu s učením arabského myslitele Ahmada Ibn Tajmíji.⁸³ Právě z jeho názorů vycházel při formulování svého učení. Své náboženské vzdělání získal v Medíně a později působil čtyři roky v Basře v Iráku, kde veřejně kázal a odsuzoval praktiky lidového islámu. V Nadždu, kde se usadil po svém odchodu z Basry, napsal Kitáb-Tawhid (Kniha jednoty), jejíž text tvoří wahhábovskou doktrínu. Zde působil jako soudce Ibn Hanbalovy právní školy a jeho působení vyvolávalo rozhořčení místních. Ibn Abd al-Wahháb hovořil o éře obnovy a svou skupinku stoupců nazýval umma a její následný vynucený odchod z rodné oázy al-Ujajny později interpretoval jako „*hidžru pravověrných*“.⁸⁴ Příznivého přijetí se mu dostává u představitelů rodu Al Saud, u nichž se jeho „receptům“ na obrodu islámské ummy dostalo většího ohlasu než v ostatních oblastech střední Arábie.

Učení Ibn Abd al-Wahhába, známé jako ilm at-tawhíd (učení o jedinství Boha) lze charakterizovat jako tradiční, založenou na raném období islámského náboženství. Nauka Ibn Abd al-Wahháb obsahuje jasná stanoviska vůči dobovým poměrům pojetí islámu. Věřil, že by se islámská společnost měla vrátit k zásadám stanovených prorokem Muhammadem. V praxi to znamenalo důsledně „islamizovat“ obyvatele nehostinné Arábie, a prosadit zásadní změnu společenských vztahů v souladu s Muhammadovým pravzorem. Jevy, které Ibn Abd al-Wahháb kritizoval, lze rozlišit na:

- a) novoty (bida) - všechny formy islámské mystiky, kulty svatých (zejména uctívání potomků Prorokovy rodiny, dále osob zemřelých na pouti do Mekky nebo při misijní činnosti),
- b) projevy duchovního života - stavby hrobek mystickým světcům, lidové léčitelství, provozování magie, věštění, nedodržování modliteb, a půstu během ramadánu, lichva,

⁸³ Srv. ESPOSITO, John. *Oxford History of Islam*. New York: Oxford University Press, 1999, s. 291.

⁸⁴ Srv. MENDEL, Miloš. *Džihád. Islámské koncepce šíření víry*. 1. vydání. Brno: Atlantis, 1997, s. 143-145.

c) opětovné praktikování předislámských kultů, zejména přírodních - uctívání stromů v poušti, studen, bizarních skalních útvarů, astrálních božstev,

Jak již bylo řečeno výše, názory Ibn Tajmíja ovlivnily Ibn Abd al-Wahhába, zejména názor, že obranu proti tvorbě dalších novot může zajistit pouze dodržováním Prorokova odkazu. Miloš Mendel vyslovuje názor, že si Ibn Abd al-Wahháb z učení Ibn Tajmíja vybíral jen užitečné části, a že mnohé jeho intelektuální konstrukce byly pro něj příliš složité.⁸⁵

Na wahhábismus měly Ibn Tajmíjovy interpretace vliv ve třech oblastech. Prvou oblastí je otázka vztahu náboženství a státu. Legitimním imámem může být kdokoli, jemuž reprezentace obce vyjádří loajalitu, a jenž bude dbát na uplatňování příkazy šar'íy. Vláda je dočasný, obcí věřících delegovaný orgán závislý na kvalitě exekutivní moci. Zbožnost moci se testuje jejím vztahem k obci. Vláda osmanských sultánů byla podrobena kritice a stoupenci Ibn Abd al-Wahhába přijali rod Al Sa'úd za představitele legitimní vlády a jejich vůdce nazývali imámy.

Druhým inspirativním bodem wahhábovské doktríny byly Ibn Tajmíjovy formulace zásad islámu, nezatižené nánosy pozdějších století. Ibn Tajmíja vytyčil ideu návratu k původní koncepci obce věřících. Stavěl na tezi, že praxe zradila Boží zjevení a že je třeba se vrátit k praxi „vznešených předků“.⁸⁶ Vše ostatní, tedy celá právní věda, jsou nežádoucí novoty, jež musí být vykořeněny. Jádrem Ibn Tajmíjova učení, kterého využil Ibn Abd al-Wahháb, je učení o jedinství Boha (odtud výraz stoupenci tawhídu).

Za třetí, Ibn Tajmíja nekompromisně tepal kult světců a návštěvy jejich hrobů stejně jako mystiku a sektářství. To vyplývalo z toho, že byl stoupencem bezvýhradné jedinství Boha.

Právě tyto tři body měly na wahhábovskou reformaci vliv a Ibn Abd al-Wahháb je rozšířil o několik zásad, na které kladl velký důraz. Na odkaz Ibn Tajmíjova učení navázal pro něj důležitým termínem - da'wa (pozvání, výzva), jehož prostřednictvím chtěl nabídnout svůj program všem muslimům. Druhým klíčovým termínem byl džihád, který v zájmu odstranění všech kritizovaných jevů, v nichž se obec věřících utápěla, se doporučoval jako řešení. Pro první fázi islámského reformismu v podobě bojovného reformačního hnutí wahhábíje je charakteristické, že jejím smyslem bylo vtisknout islámské komunitě etický a organizační ráz Muhammadovy ummy v Medíně

⁸⁵ Tamtéž, s. 146-151.

⁸⁶ Srv. ESPOSITO, John. *Oxford History of Islam*. New York: Oxford University Press, 1999, s. 290.

a prvních čtyř „správně vedených chalífů“. Za to bylo reformační hnutí ochotno vést ozbrojený džihád.

4.3 Salafí

Od porážky mamlúků v roce 1789 do počátku 20. století, se tvář islámského světa výrazně změnila. V islámské společnosti se v průběhu devatenáctého a dvacátého století vytvořilo několik ideologických východisek majících vazby na sociální a politické procesy. Všechny následující myšlenkové platformy existovaly vedle sebe a protínaly se. Abychom se neztratili v bludišti islámského myšlení, je třeba se vrátit se do Egypta. S přítomností Britů na egyptské půdě se objevily reformy, jejichž otcem byl „osvícený“ místodržící Muhammad Alí. Během jeho čtyři desetiletí trvajících vlády se z Egypta stal hospodářsky a vojensky nejrozvinutější oblast Středního východu. Uskutečnil řadu reforem, mimo jiné převzal kontrolu nad pozemky patřící sýfiským řádům. Jeho dekrety také směřovaly k tomu, aby se islám stal soukromou záležitostí věřících. Tvrdě bojoval proti jakýmkoliv pokusům o politizaci islámu. To dokazuje i jeho tažení v roce 1811 proti puritánskému hnutí wahhábovců na Arabském poloostrově.

V těchto dobách se egyptští 'ulamá museli podříditi novým podmínkám. Hospodářské a sociální změny otřáslly s egyptským dosavadním uspořádáním a vnesly do země nové prvky. Začali tedy hledat místo pro sebe a islám jako takový. Během 19. století se do Evropy vydalo mnoho studentů a intelektuálů, kteří dospěli k názoru, že je nutné islám od základů reformovat. Jejich přesvědčení posílil fakt, že se z Egypta v osmdesátých a devadesátých letech 19. století stala základna na suroviny pro britské hospodářství. Obdiv k evropské společnosti, jejímu vědeckotechnickému rozvoji a způsobu myšlení vystřídal odpor k britským koloniálním praktikám. Po neúspěšném puči Ahmada Urábího paši, Britové zahájili několik desetiletí trvajících vojenskou okupaci Egypta.⁸⁷

Neúspěch Urábího povstání měl význam pro islámské reformní myšlení, které mělo v Egyptě významné centrum. V samotné Káhiře se zrodilo reformistické hnutí salafíja vyzdvihující jako jediný zdroj islámu Korán a sunnu.⁸⁸ Název hnutí je odvozován od vzoru života ctihodných předků - první tři generace muslimů - as-salaf

⁸⁷ Srv. BAREŠ, Ladislav a kol. *Dějiny Egypta*. 1. vydání. Praha: Nakladatelství lidové noviny, 2010, s. 456-460.

⁸⁸ Následující pasáž faktograficky i interpretačně viz HOURANI, Albert. *Arabic thought in the liberal age, 1798-1939*. UK: Cambridge University Press, 2003, s. 222-244.

as-sáliḥ.⁸⁹ Ší'ité zase spatřovali svůj vzor ve vládě Alího v Kúfě (656-61). Cílem hnutí byla očista islámu od pozdějších nánosů - lidových pověr, zvyků, uctívání světců a jiných praktik.⁹⁰ Stoupenci salafíje se snažili vymanit islámskou společnost ze stagnace. Kladli důraz na obnovu a aktivitu v duchu raného islámu. Přitom vyvinuli úsilí si osvojit západní vědu a technologie jako prostředek k obnově slávy islámu. Salafíja se postupně rozšířila z Egypta i do dalších zemí. Mezi čelní představitele tohoto hnutí obrody patří Džamál ad-Dín al-Afghání (z. 1887), Muhammad Abduh (z. 1905) a jejich žák Rašíd Rídá (z. 1935).⁹¹ Myšlenky Rašída Ridá si zaslouží pozornost, neboť se později staly výchozím inspiračním zdrojem nového proudu - islámského fundamentalismu.

Tento libanonský myslitel lpěl více než jeho učitelé na tezi o návratu k ideálnímu stavu. Ridá byl stoupencem koncepce o reformovaném státoprávním uspořádání chalífátu. Islámu přisuzoval důležitou roli. Ridá ve svých představách většinou argumentuje tak, že vše, čeho Západ dosáhl, je už obsaženo v koránské zvěsti a sunně. Tudíž není islámu cizí. V souvislosti s tím ve své rétorice využíval princip šúrá - kolektivní rozhodování ctihodných předků. Tím chtěl dokázat originalitu islámského pojetí demokracie a vyvrátit Západu, že je to jedna z jeho civilizačních vymožeností. Pro Ridu je klasický model ummy něčím nenapodobitelným. Je to dokonalý vzor univerzálního národa, domova a bratrství všech.

Současné skupiny, které se sami označují za salafíjské, kladou důraz na čistotu pojetí islámu. Podle Gellnera salafíja představuje analogii k nacionalismu v Evropě. Zároveň mají muslimské země oproti jiným zemím třetího světa zvláštní postavení. *„Na rozdíl od jiných nemusí muslimové povinně volit mezi napodobeninou koloniálního protivníka, což by znamenalo, že by se odvrátili od své vlastní tradice a identity, nebo populistické anti-tradice. Místo toho se mohou obrátit na islámskou kulturu jako starobylou lokální tradici, a tím se definovat a provést reformu ve jménu domorodého souboru věr a hodnot, který Západu není zavázaný.“*⁹² Gellner zastává názor, že se muslimové mohou vrátit ke svým kořenům. Gellner ve své publikaci

⁸⁹ Za salaf jsou fundamentalisty považovány první tři generace muslimů - 1. generace - asháb an-nábí - současníci a stoupenci Muhammada a první členové ummy, 2. generace - tábiún - následovníci, kteří znali asháb a řídili se jejich životem, 3. generace - tábíú at-tábiín následovníci následovníků.

⁹⁰ K súfismu viz KROPÁČEK, Luboš. *Súfismus - dějiny islámské mystiky*. 1. vydání. Praha: Vyšehrad, 2008, 336 s.

⁹¹ ESPOSITO, John. *Oxford History of Islam*. New York: Oxford University Press, 1999, s. 299.

⁹² Cit. GELLNER, Ernest. *Culture, Identity and Politics*, London: Cambridge University Press, 1995, s. 145.

upozorňuje dále na skutečnost, že psaná kultura mnoha moderních národů musela být uměle vytvořena, Korán existoval celá staletí.

Salafíji lze zařadit k modernistickému fundamentalismu, protože stoupenci salafíje odmítali interpretace Koránu a sunny 'ulamá a čtyřmi islámskými právními školami.⁹³ Salafíje se zasloužila o revizi neměnného myšlení trvajících staletí. Znovu zavedla princip idžtihádu a tím umožnila islámu se vyrovnat s obrovským množstvím prvků cizích civilizačních hodnot, se kterými by se islám ve své klasické podobě nemohl vyrovnat. Výjimečné postavení v islámském světě salafíja přisuzovala Arabům, od kterých čekali impuls pro celou muslimskou pospolitost.⁹⁴

4.4 Muslimští bratři

Po skončení první světové války se Osmanská říše rozpadla a větší část islámského světa se dostala do koloniální závislosti. Proces rozsáhlé společenské transformace se nejrychleji rozvíjel v Egyptě.⁹⁵ Části egyptské společnosti nevyhovovala politika liberálně-nacionalistických vlád, které zemi vtahovaly do hospodářské závislosti na Britech, kteří měli v zemi neomezené postavení. Významnou částí společnosti byl průnik evropských civilizačních hodnot chápán jako pokus o rozvrat (fitna). Tudíž se „nespokojení“ uchýlovali k po staletí osvědčenému prostředku - k islámu. Salafíje se omezila na teoretické rozpravy a nepodařilo se jí vytvořit masové hnutí v rámci svého ideologického rámce. Právě v té době vzniká prostor pro nové hnutí, které přijalo název Asociace muslimských bratří (Džamíjat al-ichwán al-muslimín). K původním cílům hnutí patřilo řešení společenských, kulturních a náboženských záležitostí. K těmto cílům později přibyly i politické. Zakladatelem hnutí byl Hasan al-Banná.⁹⁶ Jeho myšlenkové koncepce se staly inspirací a teoretickým základem dnešních radikálních fundamentalistických hnutí. Lze říci, že jeho učení tvoří průsečík mezi reformním proudem Rašída Rídy a súfijským myšlením. Na rozdíl od salafíje se muslimským bratřím podařilo svou vizi propojit s konkrétní politickou činností v oblasti islámského reformismu. Stejně jako Ridá byl

⁹³ Pro tradicionalistický fundamentalismus je charakteristické nejen přijímání Koránu a sunny, ale také otevřeně se hlásit k jedné ze čtyř právních škol - hanafíjské, šáfiovské, málíkovské, hanbalovské.

⁹⁴ Srv. ALI, Kecia, LEAMAN, Oliver. *Islam: the key concept*. UK: Taylor and Francis, 2008, s. 118 – 119.

⁹⁵ Srv. BAREŠ, Ladislav a kol. *Dějiny Egypta*. 1. vydání. Praha: Nakladatelství lidové noviny, 2010, s. 330-346.

⁹⁶ Egyptský reformátor, zakladatel Asociace muslimských bratrů. Ztotožnil se s ideály islámského státu a sociální spravedlivosti založených na principech koránu a sunny. Získal náboženské vzdělání a v mládí byl ovlivněn myšlenky súfismu. V roce 1949 byl pravděpodobně zavražděn egyptskou tajnou policií. Viz BAREŠ, Ladislav a kol. *Dějiny Egypta*. Praha: Nakladatelství lidové noviny, 2010, s. 529.

al-Banná přesvědčen, že musí být vybudovaná obrozená obec věřících - umma. Fundamentalismus se na egyptské politické scéně stal významným proudem a součástí egyptské opozice. Muslimští bratři byli jediní, kdo dokázali oslovit jak obyvatelstvo na venkově, tak hlavně obyvatele velkých měst.⁹⁷

Al-Banná myšlenky salafíje převzal a zradikalizoval, aby byly srozumitelnější širšímu publiku a neomezil se jen na akademické prostředí. Jeho ideologie není příliš rozpracována. Je vágně formulována a tím dává možnost různého výkladu. Stavěl se proti sekularismu. Jako odstrašující příklad uváděl Turecko, kde kemalistické reformy vytlačily islám a jeho instituce z veřejného a politického života. Proti Turecku stavěl svou vizi chalífátu, ve kterém by Egypt sehrál důležitou roli, protože jeho pozice v islámském světě je výjimečná. Chalífát se měl skládat z obcí věřících žijících stejně jako Muhammadova umma po hidžře. Úryvek z kréda Muslimských bratří nám dává možnost si vytvořit představu o vizi státu podle Hasana al-Banny. Vytyčuje požadavek úplné islamizace společnosti, islámského řádu a státu s Koránem jako jedinou ústavou.

„Věřím, že islám je všeobecným zákonem řádu světa i zásvěťí... Věřím, že muslim musí jednat a vydělávat peníze, o něž ho mají právo požádat ti, kdo je nemají. Zavazuji se pracovat pro svou obživu a spořit pro budoucnost, odvádět zakát a věnovat část svého příjmu na dobročinná díla, podporovat jakýkoliv užitečný hospodářský záměr, dávat přednost výrobkům vlasti a svých souvěrců a neprovádět v ničem lichvu a nevyčerpávat se v činnostech přesahujících mé schopnosti... Zavazuji se, že budu všemožně členům své rodiny vštěpovat učení islámu a nedám děti do jakékoliv školy, která by je neučila jejich víře a jejich morálce, a že budu bojkotovat všechny noviny, publikace, knihy, organizace, skupiny a kluby stavějící se proti islámskému učení.

Věřím, že muslim je povinen usilovat o oživení slávy islámu tím, že bude prosazovat obrodu jeho národů a obnovu jeho zákonodárství. Věřím, že se každý muslim musí vzdělávat svět podle islámských pravidel. Zavazuji se bojovat, co budu živ, za naplnění tohoto poslání a obětovat mu vše, co mi patří.“⁹⁸

K uskutečnění své myšlenky patřil al-Banná k prvním, kdo opět začaly využívat takřka zapomenuté pojmy jako islámská výzva - dawa. Banná pomocí

⁹⁷ Srv. ARMSTRONG, Karen. *Islam - A Short History*. New York: Modern Library, 2002, s. 155

⁹⁸ Cit. KROPÁČEK, Luboš. *Duchovní cesty islámu*. 5. vydání. Praha: Vyšehrad, 2011, s. 141-142.

islámských pojmů hledal odpovědi na neduhy egyptské společnosti. Koho ve své díle označuje za nepřátele a co kritizuje? Nepřátele lze rozdělit do tří skupin:

- a. vládnoucí egyptský režim - obviňuje vládu ze zrady islámských států,
- b. sunnitští 'ulamá z univerzity al-Azhar⁹⁹ - nesplnili svou úlohu ochránců čistoty víry,
- c. egyptští židé a koptové - tvořili nejmocnější vrstvy kapitalistů.

Na závěr k ideologické koncepci Hasana Banny lze říci, že jeho ideová konstrukce není nijak originální a byla známá z řady jiných hnutí. Ale u jeho hnutí se poprvé projevila moderní masová politická činnost získávající příznivce především ve velkých městských aglomeracích, v továrnách, chudinských čtvrtích. Mlhavé a vágně formulované názory, nejasná úloha šarí'y v novodobé ummě patří k základním rysům jeho koncepce. Řečeno slovy Miloše Mendla, kdo chce, najde si v mlhavých formulacích Hasana Banná důkazy téměř o čemkoli.¹⁰⁰

4.5 Shrnutí

V průběhu posledních dvě stě let existuje vedle sebe několik ideologických platforem:¹⁰¹

- a) oficiální sunnitská doktrína islámu ve své strnulé podobě z 11. až 12. století,
- b) ší'a,
- c) lidový islám,
- d) islámské obrodné učení, které má v posledních dvě stě let následující podobu:
 - 1) bojovná reformační hnutí (Pavel Barša tento proud označuje jako tradicionalistický fundamentalismus),¹⁰²
 - 2) intelektuální proud reformistického myšlení (modernistický fundamentalismus podle Baršy),¹⁰³
 - 3) krajní forma islámského reformismu – islámský fundamentalismus:
 - hnutí první generace – Asociace muslimských bratří v Egyptě,

⁹⁹ Egyptská mešita a zároveň největší a nejvýznamnější náboženská univerzita islámského světa. Byla založena Fátimovci otevřena v Káhiře roku 972. Viz BAHBOUH, Charif a kol. *Encyklopedie islámu*. 1. vydání. Praha: Dar Ibn Rushd, 2007, s. 44.

¹⁰⁰ Srv. MENDEL, Miloš. *Islámská výzva. Z dějin a současnosti politického islámu*. 1. vydání. Brno: Atlantis, 1994, s. 105.

¹⁰¹ Následující typologie viz MENDEL, Miloš. *Islámská výzva. Z dějin a současnosti politického islámu*. 1. vydání. Brno: Atlantis, 1994, s. 94-95.

¹⁰² Srv. BARŠA, Pavel. *Západ a islamismus - Střet civilizací, nebo dialog kultur?*. 1. vydání. Brno: CDK, 2001, s. 160-161.

¹⁰³ Tamtéž, s. 161.

- Džamáate islámí – indická, později pákistánská strana Abul-Alá Maudúdího,
- neofundamentalismus (islámský radikalismus, islamismus) – Hamás, Islámská ozbrojená skupina (GIA) v Alžírsku, aj.

5. Směry výkladu

5.1 Stagnace a úpadek islámského světa

Kolem 17. století prožil islám svět poslední velký rozmach. Osmanský sultanát ovládl jihovýchodní Evropu až po Budapešť, Řecko a Anatólii, arabský Blízký východ, Alžírsko, Egypt, Libyi a Tunisko. Na východě ovládali Velcí Mughalové obrazně vzato celou Indii. Třetí velkou muslimskou říší tvořil safíjovský Írán, ležící mezi Osmanskou a Mughalskou říší. Od počátku 18. stol. v Evropě vládla představa úpadku islámského světa – viditelně slábne vojenská moc. Jako příčiny stagnace jsou uváděny: uchwácení půdy a obchodu vladaři (lidé rezignují na činnost), chudoba, nevědomost, tyranie a strach, nedostatky ve struktuře moci (slabé vazby mezi elitou a lidmi), nekvalifikované zásahy do hospodářství, odklon tranzitního obchodu s Indií, korupce, vyloučení žen, úpadek filozofického myšlení, závislost 'ulamá na režimu – standardizace a kontrola výuky (madrasy), stagnace tafsíru apod., obecný konformismus, ekologické příčiny. Podle muslimů stojí za stagnací: přirozený vývoj po dovršení profecie (po prvních chalífích začal úpadek), stagnace odsouzena až v 19. stol., úpadek způsoben přijetím cizích praktik a opuštěním islámu, neflexibilní 'ulamá držící stará kréda, zaostalé vzdělávání, evropský kolonialismus.¹⁰⁴ Postupující proces, jenž se muslimům jevil jako úpadek islámu, lépe snášeli tradicionalisté. Hledat odpovědi na v inovacích a vstřícnosti k modernizaci jsou to, co islámu škodí. Návrat k původním kořenům víry se jim jevil jako nejlepší řešení.

5.2 Reakce na evropský kapitalismus a kolonialismus a zrod nacionalismu

Evropa v 19. století ovládla celý svět. Růst tovární výroby a pokrok - využití parního stroje v lodní i pozemní dopravě - jí umožnily značně rozšířit obchodní aktivity a znásobit vojenský potenciál. Bylo jasné, že se muslimské země už nemohou izolovat a žít v tradičním neměnném systému jako dosud, ale musejí sebrat všechny síly, aby v nových podmínkách dokázaly obstát. Osmané proto od Evropy přejali organizaci armády, model státní správy i právní systém a stejně se zachovali panovníci dvou autonomních provincií, Egypta a Tuniska.

Mezi reformními vládami, cizími obchodníky, největšími domácími vlastníky půdy a místními kupci provozujícími obchod s Evropou vzniklo v hlavních městech a

¹⁰⁴ Srv. KROPÁČEK, Luboš. *Duchovní cesty islámu*. 5. vydání. Praha: Vyšehrad, 2011, s. 208-219.

rychle se rozšiřujících přístavech spojenectví, založené na společných zájmech. Nebylo však stabilní, takže netrvalo dlouho a Egypt s Tuniskem se dostaly pod kontrolu evropských zemí. Osmanská říše přišla o většinu evropských držav, složení jejího obyvatelstva se změnilo a začala v ní převládat arabská a turecká etnika.

Náboženská i právní kultura však zůstaly zachovány, ale objevil se nový myšlenkový směr, který se snažil převahu Evropy zdůvodnit a prokázat, že muslimské země mohou její ideové koncepce a instituce přijmout, aniž se zpronevěří islámu. Zastánci této teorie, kteří se rekrutovali především z absolventů reformovaných a misijních škol, šířili své názory pomocí nových sdělovacích prostředků - novin a časopisů. Prosazovali zejména reformu islámských zákonů, společnost založenou na zásadách občanské rovnoprávnosti a na konci devatenáctého století také nacionalismus.

U obyvatel venkova a pouště padly tyto myšlenky na úrodnou půdu jen v několika málo případech, kdy vypukly vzpoury. Po první světové válce se osmanská říše rozpadla. Na jejích troskách vzniklo nezávislé Turecko, ale arabské provincie se staly koloniemi Británie a Francie a kromě některých částí Arabského poloostrova se celý arabský svět ocitl pod nadvládou evropských mocností. Ty se sice postaraly o modernizaci státní správy a vzdělávací soustavy, ale jejich přítomnost podnítila mezi vzdělanými vrstvami růst nacionalismu, a to zejména v zemích, jimž kolonizátoři neposkytli ani omezenou autonomii.¹⁰⁵

Druhá světová válka změnila rozložení sil ve světě. V příštích dvaceti letech došlo k tomu, že britská a francouzská koloniální nadvláda nad arabským světem skončila. V padesátých a šedesátých letech minulého století usilovaly arabské země o národní sebeurčení a nezávislost na supervelmocích. Porážka, kterou Egypt spolu se Sýrií a s Jordánskem utrpěl roku 1967 ve válce Izraelem,¹⁰⁶ tento trend ukončila a nastalo období, kdy arabské země, začaly stále více záviset na některé z velmocí.

V osmdesátých letech se vlivem několika faktorů k idejím národního sebeurčení, sociální spravedlnosti přidala ještě myšlenka, která na jedné straně stávajícím režimům dodávala legitimitu, na druhé vůči nim mobilizovala odpor. Potřeba vykořeněných městských vrstev dát své existenci pevný základ, odkaz minulosti, který nacionalismus prosazoval, spolu s averzí k novotám ve

¹⁰⁵ Srv. GOMBÁR, Eduard. *Moderní dějiny islámských zemí*. 1. vydání. Praha: Karolinum, 1999, s.311-341.

¹⁰⁶ Srv. BAREŠ, Ladislav a kol. *Dějiny Egypta*. 1. vydání. Praha: Nakladatelství lidové noviny, 2010, s. 609-613.

společenském myšlení i praxi přicházejícím ze Západu a s příkladem íránské revoluce vedly k rychlému rozmachu islámského fundamentalismu.

5.3 Sekularismus

Sekularismus (sekularizace) je nepochybně důležitým termínem pro pochopení procesů, které jsou hybnou silou islámského světa. Toto klíčové slovo v debatách o dnešním islámu je spjato se slovem *saeculum* (světskost, časnost). Akademický slovník cizích slov za sekularismus označuje „*proces vytlačování náboženského vlivu z jednotlivých oblastí lidské činnosti, převedení církevního majetku do světských rukou.*“¹⁰⁷ V původním významu daný termín označoval proces převádění majetku církve do rukou státu a vytěsňování vlivu církevních institucí na politickou moc. Sekularismus je jev obvykle chápáný jako pozitivní vymoženost Západu, jako výraz označující postupný proces vymaňování politiky, morálky a vědy z vlivu náboženství. Z pohledu církví se jedná o ztrátu pravých hodnot, znesvěcení. Liberálové vidí v sekularizaci proces oddělení církevních institucí od právních a vzdělávacích systémů národního státu a považují jej za základní stavební kámen přechodu společnosti ke kapitalismu. Klasický islám termín sekularismus (sekularizace) nezná, ani třídění na duchovní a světský, neboť islámská teologická kategorie jedinství implikuje univerzálnost božího působení a nároku.¹⁰⁸

Výše popsané procesy nemají přímou vazbu s historickým vývojem v islámském světě.¹⁰⁹ Tam se procesy, jež zásadním způsobem předznamenaly změny v západní Evropě - tedy renesance, reformace v 16. století, vědeckotechnická revoluce - neuskutečnily. To znamená, že „*proces rozchodu státu s náboženstvím a hlavně církví, který byl pro Západ předpokladem a symbolem pokroku, byl do islámského prostředí implantován zvenčí a jako takový byl tamějšími společnostmi chápán jako cizorodý a neopodstatněný civilizační vzor, jehož smyslem je zničit muslimskou identitu.*“¹¹⁰ Pro muslimy je sekularizace zároveň spojena s procesem akulturace, který se Západu jevil jako symbol pokroku a modernity, ale zato pro muslimské společnosti jako cizorodý prvek. V mnoha odborných pracích západních

¹⁰⁷ KRAUS, Jiří, PETRÁČKOVÁ, Věra a kol. *Akademický slovník cizích slov*: Academia, 1998, s. 682

¹⁰⁸ KROPÁČEK, Luboš. *Islám a Západ. Historická paměť a současná krize*. 1. vydání. Praha: Vyšehrad, 2002, s. 99.

¹⁰⁹ K zamyšlení vybízí Kropáček viz KROPÁČEK, Luboš. *Islámský fundamentalismus*. 1. vydání. Praha: Vyšehrad, 1996, s. 50-51.

¹¹⁰ Cit. MENDEL, Miloš. *S puškou a koránem*. 1. vydání. Praha: Orientální ústav Akademie věd ČR, 2008, s. 55.

odborníků se islám označuje za náboženský systém, kde je nedělitelná jednota duchovního a světského. Touto formulací se snaží vysvětlit, proč existuje odlišný přístup islámu k politice a společnosti než tomu bylo v Evropě. Pokoušejí se získat na otázku, proč má islám schopnost nahradit za určitých okolností sekulární modely (mimo Turecka).¹¹¹

Muslimské reakce na termín sekularismus byly ovlivněné západní historií, politikou, a náboženstvím, stejně tak obavou, že sekularismus vede k opomíjení náboženství. Termín sekularismus býval často nepochopen a viděn jako diametrální protichůdnost k náboženství. Evropský kolonialismus a snahy o modernizaci byly interpretované muslimy jako průnik západního sekularismu - oddělit náboženství od státu, a tak oslabit muslimskou společnost. Zatímco mezi muslimy, zvláště mezi západně-orientovanými intelektuály, panoval názor, že sekularismus byl nezbytný k vybudování moderní společnosti, pro jiné představoval hrozbu náboženské identity a hodnotám muslimských společností. Na sekularismus bylo nahlíženo se značnou nedůvěrou. Problém navíc komplikovala skutečnost, že arabský jazyk postrádal ekvivalentní slovo pro výraz sekularismus. Muslimové nerozuměli významu sekularismu, a proč vlastně došlo k oddělení náboženství a státu. Například zákaz nošení muslimských šátků ve školách v Turecku a Francii utvrdilo některé muslimy v přesvědčení, že sekularismus je spíše protináboženský než neutrální. Na druhé straně mnoho indických muslimů volá po skutečně sekulárním státě, který nedává žádné výsady žádnému náboženství a zajišťuje svobodu náboženské víry.

Diskuze o sekularismu potvrzují rozporuplnost a dvojznačnost daného termínu v islámském prostředí.¹¹² Arabský jazyk pro sekularismus vytvořil řadu neologismů, které vytváří neporozumění.¹¹³ To jak je sekularismus různě chápán, dokazuje čtyřdílná encyklopedie *Dekonstrukce sekulárního diskurzu* z roku 2001.¹¹⁴ V ní je více než 18 různých definice. Mezi nečastěji používané arabské termíny, které se v islámském prostředí používají, jsou álamáníja (od kořene slova alam - svět), ilmáníja (od ilm - moderní věda), dunjawíja (dunjá - tento svět).

¹¹¹ Mustafa Kemal vyhlásil odluku státu od náboženství jako základní důvod své revoluce.

¹¹² Cit. MENDEL, Miloš. *S puškou a koránem*. 1. vydání. Praha: Orientální ústav Akademie věd ČR, 2008, s. 53-61.; případně KROPÁČEK, Luboš. *Islámský fundamentalismus*. 1. vydání. Praha: Vyšehrad, 1996, s. 50-52.

¹¹³ arabština vytvořila ekvivalenty pro termín sekularismus teprve v posledních dvou desetiletích 20. století.

¹¹⁴ KROPÁČEK, Luboš. *Islám a Západ. Historická paměť a současná krize*. 1. vydání. Praha: Vyšehrad, 2002, s. 100.

Prvním státem islámského světa, který se veřejně přihlásil k sekularismu, je Turecko. Postupné kroky směrem sekularizaci učinil Egypt za prezidenta Násira v 50. a 60. letech minulého století. K Egyptu se postupně přidalo Tunisko, Irák a Sýrie. Jako příklad pokřiveného chápání sekularismu ze současného islámského světa lze uvést praxi Socialistické strany arabské obrody v Sýrii od jejího vzniku jako důkaz stavu, v němž se nachází proces sekularizace napříč islámským světem. Bassistická strana byla v době vzniku silně nacionalistická až antiklerikální. Po nástupu prezidenta Asada k moci panoval v Sýrii mezi sunnitskou většinou značný neklid. Počátkem 70. let byl v Sýrii předložen sekulární návrh nové ústavy. Díky agitaci ze strany radikálních sunnitských duchovní, byl prosazen ústavní dodatek, který stanovuje, že prezident Sýrie musí být muslim. Toto řešení dočasně uklidnilo nespokojenost sunnitů. V následujících letech činnost sunnitských radikálů zradikalizovala a byly zesíleny akce individuálního teroru. Po pokusu o atentát na prezidenta rozpoutal režim proti sunnitským fundamentalistům válku. Asad nechal brutálně potlačit povstání Muslimského bratrstva v Hamá, kdy se Sýrie dostala do stavu občanské války.¹¹⁵

V posledních desetiletích jsme svědky neustále sílících negativních reakcí řady islámských hnutí na praxi sekulárních režimů v islámském světě.¹¹⁶ Sledujeme v hromadných sdělovacích prostředcích výzvy k očištění islámu, za přijetí islámského modelu státoprávního uspořádání, praxi Talibánu v Afghánistánu a řadě dalších.¹¹⁷

5.4 Cyklický pohled

H. Dekmejian vyslovuje názor, že současná zesílená výzva k prosazení a přísnému dodržování plného spektra islámských právních a morálních norem, připomíná početná militantní hnutí známá z dějin.¹¹⁸ Projevy náboženského oživení odpovídají obdobím intenzivní duchovní, sociální a politické krize. Islámský fundamentalismus není výjimkou. Hnutí, prosazující návrat k Muhammadově pravzoru, se objevují v dobách ohrožení integrity islámského světa. Současní představitelé fundamentalistických hnutí se vidí jako přímí následovníci minulých hnutí prosazujících islamizaci.

¹¹⁵ GOMBÁR, Eduard. *Dramatický půlměsíc: Sýrie, Lybie a Írán v procesu transformace*. 1. vydání. Praha: Karolinum, 2001, s. 34-42.

¹¹⁶ Např. Asociace muslimských bratrů v Egyptě.

¹¹⁷ Mám na mysli emancipaci hnutí čečenských, bosenských a srbských muslimů, muslimů v Thajsku a Filipínách, Sin-ťiangů.

¹¹⁸ Srv. KROPÁČEK, Luboš. *Islámský fundamentalismus*. 1. vydání. Praha: Vyšehrad, 1996, s. 35.

Dekmejian připouští existenci cyklické teorie, kdy se během samého historického vývoje islámu, objevují hnutí za přísnou islamizaci. Dekmejian pojímá novodobé fundamentalistické tendence v islámském světě v rámci cyklických krizí. Hledá v islámských dějinách období úpadku a vzkříšení. Každé období krize vyvolalo nápravné tendence - návrat k ranému ideálu obce věřících.

Tento cyklický model krize a oživení je rozpoznatelný v různých historických obdobích, kdy v reakci na krize islámu vznikala rozsáhlá hnutí nebo se objevili výrazné osobnosti a vůdcové:¹¹⁹

- a) během vlády dynastie Ummajovců dochází k „revoltě“ ší'itů,
- b) během vlády dynastie Abbásovců se představuje právní škola Ibn Hanbala, která neúprosně trvá na doslovném výkladu Koránu,
- c) reformační dynastie Almohádé a Almorávidé v Maghribu a Španělsku v 11. - 13. století,
- d) vpád Mongolů - program očisty islámu formulovaný Ibn Tajmíjou,
- e) 18. až 19. století - hnutí wahhábije, salafíja,
- f) první polovina 20. století - Muslimští bratři, aj.

Schéma po sobě jdoucích vln oživení v reakci na krize islámu představuje vestavěný sociopolitický mechanismus, který má obnovit moc islámu a bojovat proti vnitřnímu rozkladu a vnějšímu ohrožení. Přes zjevnou podobnost mezi po sobě jdoucími hnutími bojujícími za obrodu, existují značné rozdíly v obsahu jejich ideologii. Tyto rozdíly jsou dány podmínkami a okolnostmi krize, kterým čelily muslimské komunity v různých epochách a zeměpisných oblastech. Charakter islámských reakcí byl utvářen naléhavostí krize islámu, prostředím a osobností myslitelů a charismatických vůdců. Například hlavním katalyzátorem pro činnost Ibn Hanbala byl duchovní úpadek abbásovske společnosti. Stejně tak byl zrod hnutí Ibn Abd al-Wahhába byl vyvolán morálním úpadkem společnosti na Arabském poloostrově. Expanze a kulturní vliv Evropy v průběhu devatenáctého století vytvořily nové podmínky, které měly vliv na podobu další fáze nápravných odpovědi.

5.5 Dialektický pohled na islámskou společnost

Příliv a odliv islámského fundamentalismu v celé historii poukazuje na pokračující dialektiku mezi islámem a jeho sociálně-ekonomicko-politickým

¹¹⁹ Sr. DEKMEJIAN, Richard. *Islam in revolution: fundamentalism in the Arab World*. New York: Syracuse University Press, 1995, s. 9 - 11.

prostředím. Proto je v současnosti fungování světa islámu podmíněno fungováním mnohostranných dialektických vztahů, které se zhoršily v době krize. Lze celkem takto označit jedenáct vztahů. Vzájemné působení níže uvedených jedenácti vztahů v islámském světě, postupně vytvořila současnou krizi velkých rozměrů, která panuje v islámských zemích.¹²⁰

1) Sekularismus vs. islamismus

Konflikt mezi zastánci sekulárního státu a obhájci zřízení islámské formy vlády je zásadním rozporem ve všech muslimských společnostech.

2) Islámský modernismus vs. islámský konzervatismus

Střet mezi islámskými modernisty a konzervativci je dalším přetrvávajícím rysem současné muslimské společnosti. Zatímco modernisté snaží o reformu islámu a přizpůsobit ho současnému životu, konzervativci lpí na tradičních islámských příkázáních a odmítají západní a jiné vlivy.

3) Oficiální islám vs. fundamentalistický islám

Tento konflikt staví vysoce postavené 'ulamá, kteří jsou obvykle jmenováni a mají podporu vlády proti vůdcům a ideologům fundamentalistických hnutí. Konflikt vyplývá z jejich sociálních pozic a výrazně odlišných výkladů islámu. 'Ulamá posilují legitimitu a činnost vládnoucích elit prostřednictvím jejich „oficiální“ interpretace islámského práva. Ideologové fundamentalistických hnutí odmítají interpretace 'ulamá a formulují učení radikálních sociálně-politických změn.

4) Vládnoucí elity vs. militantní islamisté

Vleký konflikt mezi vládnoucí elitou a militantními islamisty je nejvýraznější konfliktní linií téměř ve všech muslimských společnostech. Poslední dvacet až třicet let se militantní islamisté řadí k nejvíce se ozývající opozici vůči vládcům arabských a dalších muslimských zemí. Kritizují vládnoucí elity pro nedostatek legitimacy.

5) Hospodářské elity vs. islámští radikálové

Polarizace mezi bohatými a chudými staví islámské fundamentalisty a další opoziční skupiny proti etablovanému hospodářskému řádu, který je chápán jako příčina nedostatku sociální spravedlnosti a morální legitimacy. Vnímaná vazba mezi ekonomickými, politickými a náboženskými elitami slouží jako ospravedlnění pro potřebu revoluční akce směřující k restrukturalizaci společnosti pod islámským

¹²⁰ Sr. DEKMEJIAN, Richard. *Islam in revolution: fundamentalism in the Arab World*. New York: Syracuse University Press, 1995, s. 19.

řádem. Islámští teoretici obhajují sociální spravedlnost prostřednictvím přerozdělování bohatství.

6) Etnický nacionalismus vs. islámská jednota

Protichůdné tendence etnického nacionalismu a islámské jednoty přetrvávají od vzniku islámu. Představují sklon k rozdvajování podle národních, kmenových a etnických linek v přímém rozporu se snahami o sjednocení islámského společenství.

7) Sufismus vs. islamismus

S důrazem na duchovní spásu skrze rozjímání a mystiku je sufismus pokládán islamisty jako jejich pravý opak. Vnitřně řízený spiritismus sufismu obvykle klade důraz na osobní úsilí o spojení s Bohem v kontextu liberální interpretace islámských pravidel.¹²¹ Naopak islámští fundamentalisté trvají na přísném dodržování islámu ve spojení s politickou akcí jako na jediném prostředku k přetvoření společnosti.

8) Tradiční islám vs. fundamentalistický islám

Tradiční islám spíše moralizuje, než hledá sociální spravedlnost. Tradicionalisté se podřizují autoritě 'ulamá, zatímco fundamentalisté se podřizují svým hnutím nebo sdružením. V různé míře fundamentalisté odmítají většinu inovací, které byly postupně přijaty.

9) Náboženské obrození vs. politický islamismus

V rámci fundamentalistických hnutí existují dvě protichůdné tendence - jedna s cílem oživení náboženského života, druhá má za cíl vytvořit islámský řád.

10) Gradualistický islám vs. revoluční islám

Existují dvě protichůdné tendence islamismu - zastánci postupných kroků vedoucích ke změně vs. ty, kteří hájí převratné změny. I když se obě strany snaží islamizovat stát a společnost, gradualisté se vyhýbají násilí a chtějí zachovat stávající státoprávní uspořádání.

11) Dár al-islám vs. dár al-harb¹²²

Klasické středověké islámské právo dělilo svět na dár al-islám – „oblast míru“, kde soužití lidí upravují islámské normy, a zbytek světa – dár al-harb – „oblast války“.¹²³ Podle klasického práva mohli být obyvateli dár al-islám jinověrci, ale nikoliv odpadlíci a polyteisté. Reálně se toto geopolitické vidění světa uplatňovalo během

¹²¹ Srv. KROPÁČEK, Luboš. *Sufismus - dějiny islámské mystiky*. 1. vydání. Praha: Vyšehrad, 2008, s. 22-25.

¹²² Srv. KROPÁČEK, Luboš. *Duchovní cesty islámu*. 5. vydání. Praha: Vyšehrad, 2011, s. 114-115.

¹²³ Šáfijovský právní směr zavedl navíc dár as-sulh – oblast mírové smlouvy, který přijala oficiálně mimo jiné i Osmanská říše.

první vlny džihádu, kdy obyvatelé dár al-harb měli být s výjimkou jinověrců vyzváni k přijetí nové víry – islámu. Později se přístup k dár al-harb omezil na misijní činnost. Chalífát se musel vyrovnat s existencí křesťanských států v Levantě. Dále klasická islámská politická teorie nepočítala s tím, že by byli muslimové poraženi a ztratili některá území ve prospěch dár al-harb (pád Sicílie, Andalusie, Balkánu do rukou křesťanů). Ztráta jednotlivých dár al-islám vytvořila situaci, kterou Korán a právní věda neřeší.¹²⁴ Radikálové považují území Evropy za dár al-harb a panují mezi nimi rozpory ohledně toho, zda má věřící žijící na území války povinnost šířit islám formou džihádu jazyka či násilným džihádem.

5.6 Krize

Systematický výzkum současného arabsko-islámského světa odhaluje existenci společenské krize multi-dimenzionálních rozměrů. V posledních třech stoletích zažil islámský svět vleklé krize, zahrnující oblast socio-kulturní, ekonomickou, politickou a zejména, duchovní. Současné arabské sociální prostředí vykazuje znaky vleklé krize, která vytváří spouštěče (katalyzátory), jež vyvolávají reakce islámských fundamentalistů. Lze identifikovat katalyzátory v důsledku krizí specifické pro konkrétní arabské země a katalyzátory plynoucí z větších krizí arabského prostředí jako celku. Existují významné nadnárodní podobnosti mezi těmito krizovými stavy. Hloubka pronikavosti krize je charakterizována šesti atributy, které navzájem působí a podporují sociální nepokoje a politickou nestabilitu.¹²⁵

a) Krize identity

Jedním z důsledků poklesu významu islámského světa byla krize individuální a kolektivní identity mezi muslimy navzájem. Pozvolný úpadek Osmanské říše podnítil vznik konkurenčních nacionalistických ideologií. Na Blízkém východě se jako náhrada za ummu objevuje turecký, íránský, arabský/egyptský nacionalismus.

b) Krize legitimacy

Jedním z bezprostředních důsledků krize identity a odcizení je pokles legitimacy vládnoucí elity a institucí. Ještě před debaklem v roce 1967 stály arabské elity (s výjimkou Egypta za Násira) před akutní krizí legitimacy. Tato krize legitimacy byla znásobena selháním vládnoucích elit v politické, ekonomické a sociální oblasti.

¹²⁴ Lze říci, že evropský kolonialismus urychlil rozvoj islámského reformismu, neboť otázka statutu území dár al-islám pod cizí nadvládou byla jednou z hlavních témat intelektuálních vrstev.

¹²⁵ Srv. DEKMEJIAN, Richard. *Islam in revolution: fundamentalism in the Arab World*. New York: Syracuse University Press, 1995, s. 23-30.

c) Špatná vláda

Legitimita politického systému je neustále posilována nebo oslabována v závislosti na postavení vládnoucích elit. Častá selhání vládnoucích elit ve snahách o a provádění účelných politik vedou k ztrátě legitimacy a následnému růstu použití síly k udržení kontroly nad obyvatelstvem. Zatímco krize identity a legitimacy má v první řadě vliv na psychologické a politické aspekty muslimské společnosti, závislost režimu nad všudypřítomnými nástroji represe ovlivňují každodenní život lidí. V posledních desetiletích vládnoucí elity se u moci drží jen prostřednictvím systematického zvyšování úrovně represivních prostředků vůči svým odpůrcům, kteří nemají možnost svobodného projevu. Současně se donucovací možnosti těchto elit podstatně navýšily díky moderním technologiím. Ty rapidně zvyšuje donucovací a kontrolní schopnosti elit a dále prohlubují krizi v islámských zemích.

d) Třídní konflikt

Jedním z hlavních důsledků neschopnosti vládnoucích elit a špatné vlády bylo rostoucí špatné přerozdělení bohatství takřka v každé arabské zemi. Nedostupnost petrodolarů a dopady globálních tržních sil významně zvyšují rozdíly mezi sociálními třídami (mezi tím vším všudypřítomná korupce a klientelismus). I přes sliby vládnoucích elit v posledních několika desítkách let, většina vlád arabských zemí nedokázala zlepšit sociální spravedlnost.

e) Vojenská bezmocnost

Pátý faktorem přispívajícím ke krizi v arabských zemích jsou přetrvávající vojenské porážky. Po získání nezávislosti na koloniálních velmocích zde byla snaha získat dostatečný vojenský potenciál k ochraně svých životně důležitých zájmů. Nicméně tohoto cíle nebylo dosaženo i přes obrovské oběti v oblasti lidských zdrojů a hospodářství. Neustálé porážky arabských států, které vyvrcholily během tzv. šestidenní války, zakořenily mezi obyvatelstvem arabských zemí hluboké pocity strachu, nejistoty a vzteku. Neschopnost arabských vůdců ukončit okupaci arabských území Izraeli, oslabilo jejich legitimitu a způsobilo všeobecnou deziluzi, úzkost a zoufalství.

f) Krize modernity a kultury

Krize, která prostupuje arabské společnosti je umocněna vzájemným působením výše uvedených šesti atributů – identity, legitimacy, špatná vláda, třídní konflikt, vojenská bezmocnost. Nicméně atribut, který lze považovat za nejsilnějšího

činitele, je bezpochyby modernizace. Snaha o modernizaci byla původně vyvolána přáním dosáhnout vojenských možností a hospodářství Západu. Toto dvojí úsilí (vojenská a ekonomická modernizace) byla neúspěšná a způsobilo ostré rozpory mezi tradicionalisty a modernisty. Modernisté jsou nakloněni masovému přijímání západních hodnot, tradicionalisté obhajují jen přijímání těch hodnot, které jsou slučitelné s islámem.

5.7 Shrnutí

Je nepochybné, že soudobý islámský fundamentalismus je jev nerozlučně spjatý s naší současností. Pro odborníky na problematiku islámu dodnes zůstává hledání příčin nejsvízelnějším úkolem. Dnes v době celkové krize zemí Blízkého východu je zřejmé, že islámské myšlení není monolitem, ale přijímá podněty z vnějšku. Západní a muslimští odborníci často ve svých pracích pracují s pojmem krize islámského světa, případně stagnace. Svůj výklad má takto pojat výše zmíněný Dekmejian, který rozsah a sílu krize charakterizuje šesti atributy - krize identity, legitimacy, špatná vláda, třídní konflikt, vojenská neschopnost, krize modernizace a kultury. Islámská militantní hnutí jsou odpovědí na krizi současných muslimských společností nebo v širším slova smyslu krizi islámské kultury.

Další pojetí islámského fundamentalismu představuje „probuzení“ či úsilí o obnovu islámu v islámských dějinách v rámci cyklů. Tato reformní nebo konzervativní hnutí bojují proti novotám v názorech nebo praxi. Někdy se objevila rozsáhlá hnutí, jindy zase výrazně charismatičtí vůdcové, kteří bojovali proti vnitřnímu rozkladu islámského světa a vnějším hrozbám.

Mnozí badatelé islámský fundamentalismus vykládají jako kulturně obranou reakci na evropský kolonialismus, jehož průvodním jevem je sekularizace. V islámském světě zůstal evropský vývoj přinejmenším od patnáctého století nepovšimnut až do okamžiku, kdy se roku 1789 v Egyptě vylodila francouzská expedice. Pro islámský svět tehdy začal nedobrovolný proces akulturace a postupné sekularizace.

Závěr

Tato diplomová práce se pokouší vypořádat s tak ošidným a často užívaným pojmem – islámským fundamentalismem. Posledních třicet let je islámský fundamentalismus nerozlučnou součástí „realpolitik“ Blízkého a Středního východu, stejně jako zemí jižní a jihovýchodní Asie, obecně označovaných jako islámský svět. Ve své práci potvrzují, že islámský fundamentalismus je mnohotvárným ideologickým a politickým trendem. Muslimové žijící od pobřeží Atlantiku až po Filipíny nemluví jediným hlasem. Jedná se o velice nesourodý proud různých subjektů – od malých skupin s relativně krátkou životností až po masová sociální hnutí. Myšlenkový potenciál současného islámského světa je nesmírně složitý. Požadavek šířit islám vyúsťuje s různou intenzitou a různou interpretací jednoty duchovního a světského v určitou podobu islámského řádu. Míra propojení náboženské ideologie a státoprávní koncepce se řadí k nejdůležitějším tématům současného islámského světa.

Dnes se ukazuje, že ideologie jako arabský socialismus, nacionalismus nebo monarchistický tradicionalismus v zásadě selhaly, protože nedokázaly nabídnout spravedlivý a vyvážený model státoprávního uspořádání. Aktivity různých fundamentalistických hnutí a skupin mohou vyústit v určitou celospolečenskou změnu s islámským ideologickým rámcem nebo v převzetí moci v zemi prostřednictvím voleb.

Jsem zastáncem směru příštího vývoje situace na Blízkém a Středním východě, který předpokládá razantnější islamizaci a radikalizaci místních společenství, která je velmi reálná. Bude se prohlubovat střet mezi nacionalistickými režimy a monarchiemi na jedné straně a mezi opozicí a k nim hnutí mající podporu veřejnosti (Hamás, Muslimští bratři atd.). Celý proces bude doprovázen možným rozpadem některých současných státních celků, které vznikly v druhé polovině minulého století v době národního osvobození, dekolonizace, na ještě menší „národy“.

Seznam použitých zdrojů

Odborná literatura

ALI, Kecia, LEAMAN, Oliver. *Islam: the key concept*. UK: Taylor and Francis, 2008. 182 s.

AL MAWARDI, Abul-Hasan. *The Ordinance of Government*, USA: Garnet Pub, 2000. 301 s.

ARMSTRONG, Karen. *Islam - A Short History*. New York: Modern Library, 2002. 230 s.

BAHBOUH, Charif a kol. *Encyklopedie islámu*. Praha: Dar Ibn Rushd, 2007. 320 s.

BAREŠ, Ladislav a kol. *Dějiny Egypta*. Praha: Nakladatelství lidové noviny, 2010. 832 s.

BARŠA, Pavel. *Západ a islamismus - Střet civilizací, nebo dialog kultur?*. 1. vydání. Brno: CDK, 2001. 188 s.

BEČKA, Jiří, MENDEL, Miloš. *Islám a české země*. Olomouc: Votobia, 1998. 207 s.

DEKMEJIAN, Richard. *Islam in revolution: fundamentalism in the Arab World*. New York: Syracuse University Press, 1995. 307 s.

EICHLER, Jan. *Terorismus a války na počátku 21. století*. 1. vydání. Praha: Karolinum, 2007. 352 s.

ESPOSITO, John. *Oxford History of Islam*. New York: Oxford University Press, 1999. 768 s.

ESPOSITO, John. *What everyone needs to know about Islam*. New York: Oxford University Press, 2002. 204 s.

GELLNER, Ernest. *Culture, Identity and Politics*, London: Cambridge University Press, 1995. 193 s.

GOMBÁR, Eduard. *Dramatický půlměsíc: Sýrie, Lybie a Írán v procesu transformace*. 1. vydání. Praha: Karolinum, 2001. 215s.

GOMBÁR, Eduard. *Moderní dějiny islámských zemí*. 1. vydání. Praha: Karolinum, 1999. 430 s.

GOMBÁR, Eduard. *Úvod do dějin islámských zemí*. 1. vydání. Praha: Najáda, 1994. 180 s.

HOURANI, Albert. *Arabic thought in the liberal age, 1798-1939*. UK: Cambridge University Press, 2003. 406 s.

HOURANI, Albert. *Dějiny arabského světa od 7. století po současnost*. 1. vydání. Praha: Nakladatelství lidové noviny, 2010. 566 s.

KEPEL, Gilles. *Boží pomsta*. 1. vydání. Brno: Atlantis, 1996. 184 s.

KRAUS, Jiří, PETRÁČKOVÁ, Věra a kol. *Akademický slovník cizích slov*: Academia, 1998. s. 837.

KROPÁČEK, Luboš. *Duchovní cesty islámu*. 5. vydání. Praha: Vyšehrad, 2011. 296 s.

KROPÁČEK, Luboš. *Islámský fundamentalismus*. 1. vydání. Praha: Vyšehrad, 1996. 263 s.

KROPÁČEK, Luboš. *Islám a Západ. Historická paměť a současná krize*. 1. vydání. Praha: Vyšehrad, 2002. 197 s.

LEWIS, Bernard. *The Arabs in History*. New York: Oxford university Press, 256 s.

LEWIS, Bernard. Islam and Liberal Democracy: A Historical Overview. *Journal of Democracy*, Volume 7, April 1996, Number 2, s. 52-63

MARSDEN, George M. *Fundamentalism and American Culture*. USA: Oxford University Press, 2006. 468 s.

MELLING, Philip. *Fundamentalism in America. Millennialism, Identity and Militant Religion*. Trowbridge: Edinburgh University Press, 1999. 266 s.

MENDEL, Miloš. *Džihád. Islámské koncepce šíření víry*. 2. vydání. Brno: Atlantis, 2010. 354 s.

MENDEL, Miloš. *Islámská výzva. Z dějin a současnosti politického islámu*. 1. vydání. Brno: Atlantis, 1994. 248 s.

MENDEL, Miloš a kol. *Islám v srdci Evropy*. Praha: Academia, 2007. 504 s.

MENDEL, Miloš. *S puškou a koránem*. 1. vydání. Praha: Orientální ústav Akademie věd ČR, 2008. 242 s.

MÜLLER, Zdeněk. *Islám a islamismus - Dilema náboženství a politiky*. 1. vydání. Praha: Academia, 2010. 260 s.

NEWBY, Gordon. *A Concise Encyclopedia of Islam*. Oxford: Oneworld, 2002. 244 s.

ROY, Olivier. *Globalised Islam. The search for a New Umma*. London: C. Hurst & Co. Publishers, 2004. 349 s.

RUTHVEN, Malise, NANJI, Azim. *Historical Atlas of Islam*. Harvard: Harvard University Press, 2004. 208 s.

SCOPES, John Thomas. *The world's most famous court trial: Tennessee evolution case: a complete stenographic report of the famous court test of the Tennessee Anti-Evolution Act, at Dayton, July 10 to 21, 1925, including speeches and arguments of attorneys*. USA: The Lawbook Exchange, Ltd., 2007. 339 s.

TAUER, Felix. *Světa islámu*. 2. Vydání. Praha: Vyšehrad, 2006. 448 s.

Internetové zdroje

Iranian Government Constitution. [online]. iranonline.com, [cit. 2. září 2011]. Dostupné na <<http://www.iranonline.com/iran/iran-info/government/constitution-1.html>>

Fundamentalism. In Encyclopædia Britannica Online [online]. britannica.com, [cit. 2. září 2011]. Dostupné na <<http://www.britannica.com/EBchecked/topic/1191955/fundamentalism>>

oic-oci.org [online]. 2011 [cit. 1. září 2011]. Organization of Islamic Cooperation - member states. Dostupné na <http://www.oic-oci.org/member_states.asp>

The Fundamentalism Project. In Encyclopædia Britannica Online [online]. britannica.com, [cit. 2. září 2011]. Dostupné na <<http://www.britannica.com/EBchecked/topic/1191964/The-Fundamentalism-Project>>

Abstrakt

HUSSIAN, A. Islám a islámský fundamentalismus. Olomouc 2012. Diplomová práce. Univerzita Palackého v Olomouci. Právnická fakulta. Katedra teorie práva. Vedoucí práce JUDr. Petr Osina, Ph.D.

Tato diplomová práce se zaměřuje na problematiku islámu a islámského fundamentalismu. Práce vychází z toho, že islámský fundamentalismus je komplexním společenským a politicko-ideologickým fenoménem a projevem islámského reformismu. Práce vychází jak české, tak i zahraniční odborné literatury. První část práce se věnuje klíčovému pojmu – fundamentalismu a historickému a ideologickému kontextu islámského fundamentalismu. Fundamentalismus je dále zasazen do širších souvislostí. V další části jsou rozebrána islámská obrodná hnutí. Závěrečná část práce se pokouší zmapovat kořeny daného jevu a zmapovat postoje, které převládají v euro-americkém světě.

Abstract

This thesis focuses on the issues of Islam and Islamic fundamentalism. The work is based on the fact that Islamic fundamentalism is a complex social and political-ideological phenomenon and an expression of Islamic reformism. The work is based on both Czech and foreign literature. The first part describes the key the concept of - fundamentalism and historical and ideological context of Islamic fundamentalism. Fundamentalism is also set in a broader context. The next section analyzes the Islamic revivalist movement. The final part is trying to chart the roots of the phenomenon and the attitudes that prevail in the Euro-American world.

Klíčová slova

chalífát, islám, islámský fundamentalismus, muslim, salafíja, sunna, ší'a, 'ulamá, umma, wahhábísmus

Key words

Caliphate, Islam, Islamic fundamentalism, Islam, salafíja, sunna, Sia, 'ulama, umma, Wahhabism