

# Kultura jako faktor politického života v islámských společnostech arabských zemí

IRENA BLEHOVÁ

Dnes, kdy nové komunikační technologie a moderní dopravní prostředky propojily celý svět, je existence různých kultur v rámci lidského společenství naší planety všeobecně známou skutečností. Vědomí toho, jak zásadním způsobem kultura ovlivňuje všechny oblasti společenského života, se však omezuje na poměrně malý okruh odborníků zabývajících se společenskými vědami, jako jsou sociologie, psychologie a především etnologie a kulturní antropologie. Sleduje-li např. člen tzv. západní křesťanské společnosti zprávy popisující dění v muslimských arabských zemích Středního východu, je pro něj velmi obtížné pochopit celou řadu společenských jevů a událostí, k nimž v této oblasti dochází. Se stejným problémem se potýkají i odborníci v oblasti mezinárodních vztahů.

Cílem této stati je proto rozšířit pohled na dění v islámském arabském světě o kulturní dimenzi. Takové rozšíření vnímání a interpretace skutečností i událostí v zemích s velmi specifickým společenským prostředím je nezbytné pro lepší pochopení jejich společenské reality a v jejím rámci pak politické reality. V této souvislosti je třeba si uvědomit, že každé společenství lidí má svou kulturu, která je představována širokým a komplexním systémem prvků, vztahů a procesů, které zásadně ovlivňují vnitřní i vnější vazby tohoto společenství. *Pochopit chování skupiny lidí i jednotlivce vyžaduje pochopit kulturu, která toto chování zásadním způsobem ovlivňuje.*<sup>1</sup> Vědní disciplíny zabývající se kulturou dospěly na základě empirických výzkumů a následných teoretických zobecnění k poznatkům, které nám umožňují pracovat s fenoménem kultury a využívat ho při mezioborových studiích společenských věd. Poznatky vymezující fenomén kultury vytvářejí optiku, jejímž prostřednictvím se pohled na společenské dění, tedy i na politiku, stává plastičtější a výsledná pozorování získávají kvalitativně novou vypovídací hodnotu.<sup>2</sup>

Následující stať je zaměřena především na objasnění některých skutečností souvisejících s politickou kulturou regionu, s radikálními islámskými hnutími, s islamismem, se solidaritou mezi obyvateli jednotlivých zemí regionu zřejmou z demonstrací veřejnosti. Objasněním některých kulturních prvků a především některých základních hodnot<sup>3</sup> společnosti lze vysvětlit fanatické činy islámských radikálů, jakými jsou sebevražedné útoky, neústupnost při jednání nebo např. neochota přijímat kompromisní řešení.

## TEORETICKÉ VÝCHODISKO

Pochopení podstaty působení kultury v životě společenství lidí a následně pak ve vztazích mezi jednotlivými společenstvími vychází z objasnění systémových vazeb mezi jednotlivými oblastmi lidské skutečnosti. Přitom nezáleží na tom, v jakém rozsahu je příslušné lidské společenství vymezeno. Může jít o lidský rod, o současné lidstvo, o určité etnikum, národ či sociální skupinu nebo např. o společenství lidí organizované v rámci státu. Komplex lidské skutečnosti je v širokém sociologickém a antropologickém smyslu reflektován pojmem sociokulturní systém.<sup>4</sup> Pojem sociokulturní systém vyjadřuje jednotu sociálního a kulturního. Vyjadřuje neoddělitelnost kulturního systému – kultury a sociálního systému – konkrétního lidského společenství. Kultura neexistuje samostatně, ale je

vždy kulturou jednoho určitého lidského společenství. Je zřejmé, že každé společenství lidí, kterým může být obyvatelstvo určité země nebo např. určitá náboženská či zájmová skupina, musí být řízeno regulativy. V případě sociokulturních systémů představuje takový systém regulativů právě kultura, respektive kulturní systém, který zajišťuje stabilitu, rovnováhu, fungování sociálních systémů, jejich vztahy s jinými sociálními systémy a s jejich životním prostředím.

V širokém antropologickém pojetí je kultura nová skutečnost, nový svět lidských výtvorů, které si člověk vytváří jako prostředek ke svému přežití v měnících se podmínkách okolního prostředí. Adaptační strategie našeho druhu, druhu homo sapiens (a zejména homo sapiens sapiens), již není převážně biologická, ale kulturní. Vytvářením kulturních prvků a struktur člověk reaguje na změny životních podmínek. Kulturním výtvorem je nástroj ovlivňující technologii lidské činnosti, duchovní idea, normy a vzory jednání určitého společenství lidí nebo např. hodnoty ovlivňující individuální prožívání a vnímání světa jedincem. Tyto materiální i duchovní výtvořiny potřebuje každé lidské společenství k zajištění své existence, fungování a rozvoje. Svět lidských výtvorů materiální i duchovní povahy není tedy nahodilým seskupením prvků, ale tyto prvky (výtvory) mezi sebou vytvářejí složité vazby, seskupují se do formací se složitou vnitřní strukturou a vytvářejí složité subsystémy. Jednotlivé části kulturního systému (respektive jednotlivé oblasti kultury) spolu úzce souvisejí. Tyto subsystémy kultury spojují vzájemné vazby a vzniká složitá struktura kulturního systému. V nejobecnější rovině člení kulturní vědy systém kultury podle toho, jak jeho jednotlivé subsystémy naplňují základní funkci kultury – funkci adaptační. Rozlišujeme tři základní funkční složky kultury – civilizační (materiální), institucionálně-normativní a duchovní. Vzhledem k systémovým vazbám je vnitřní rovnováha kulturního systému, tvořeného třemi uvedenými složkami, předpokladem stability a fungování sociokulturního systému jako celku.

Přes existující dílčí rozdíly mezi společnostmi jednotlivých arabských zemí je pro potřeby dosažení výše uvedeného cíle této stati možné „pracovat“ s islámskou arabskou společností jako s celkem, neboť bude dále věnována pozornost skutečným, které tuto společnost spojují. Při studiu této společnosti je důležité rozlišit dvě roviny působení kulturních regulativů. Je třeba studovat fungování kultury na úrovni tohoto dílčího sociokulturního systému a v životě jednotlivce. Na úrovni společnosti jako dílčího sociokulturního systému v rámci světového společenství působí kultura jako regulativ sociálního života, který řídí lidskou činnost v rámci tohoto sociokulturního systému a jenž zajišťuje jeho stabilitu a fungování. *Konkrétní kulturní systém spjatý s konkrétní společností tady působí jako regulativ vnitřní celistvosti, stability a fungování společnosti, dynamiky jejího vývoje a mechanismů kulturní adaptace, jako regulativ vztahů jednotlivce a společnosti a vztahů této společnosti (respektive sociokulturního systému) s ostatními společnostmi (respektive se sociokulturními systémy).*

V životě každého jednotlivce ovlivňuje kultura integritu a rozvoj osobnosti. Na této úrovni je zkoumána ve své podobě *systému interiorizovaných hodnot a norem jednání, kognitivních a emocionálních struktur* apod. Problematikou této oblasti vědeckého zkoumání se zabývají především psychologické a pedagogické disciplíny a některé biologické a lékařské vědy. Při studiu života společnosti i širších mezinárodních vztahů nelze zapomínat na to, že nositeli konkrétních procesů v životě jsou konkrétní lidé. Poznání fungování kulturních regulativů na úrovni vnímání, interpretace a chování jedince je důležité v takové míře, v jaké individuální osoby vstupují do dění ve společnosti i do mezinárodních vztahů. Na těchto konkrétních lidech závisí úspěšnost a efektivnost jednání i úspěšnost politických, ekonomických a vojenskostrategických záměrů. Dále je samozřejmé, že kultura působí na rozvoj osobnosti jednotlivce a na jeho začlenění do daného sociálního systému.<sup>5</sup> Rozpoznat působení kulturních regulativů v životě každého jednotlivce umožní lepší pochopení fungování společnosti, kterou tito jednotlivci tvoří.

### NĚKTERÉ CHARAKTERISTICKÉ RYSY CHOVÁNÍ

Způsob chování i zdroje jeho motivace jsou v arabských zemích Středního východu výsledkem spolupůsobení islámu a arabských zvyklostí a tradic.<sup>6</sup> Někdy působily shodně, jindy byly naopak v protikladu a v závislosti na historickém vývoji převládá vliv jednoho či druhého. Se stejným chováním se v té či oné míře můžeme setkat i v ostatních společnostech. *Ke stejným projevům dochází i mezi jedinci všech dalších kultur.* Vždy je ale třeba pochopit kořeny takového jednání, a tedy *funkci, kterou má daný projev chování plnit.* Následující charakteristiky je třeba chápat jako vodítko, vysvětlující některé projevy chování členů muslimské arabské společnosti, nikoli jako konstatování ustálených vzorců chování.

### Násilí jako součást života společnosti

Přední místo v hodnotovém žebříčku v arabské společnosti zaujímá rodina. Její úspěch je důležitým kritériem chování jednotlivce. Každý člen má právo zasahovat do záležitostí druhého, protože jde vždy o zájem rodiny jako celku. Jakýkoli neúspěch či pochybení jednoho člena rodiny má negativní dopad na ostatní rodinné příslušníky. Následná reakce (respektive potrestání) je rychlé a často násilné. Podobná situace nastává v případě neposlušnosti mladších a v rodinné hierarchii níže postavených členů, protože takové chování ohrožuje integritu rodiny i její identitu. Násilí je v kmenové společnosti mechanismem společenské kontroly již na nejnižší úrovni společenského uspořádání – na úrovni rodiny. V případě konfliktu zájmů mezi dvěma rodinami znamená splnění nároků jedné strany ztrátu pro druhou stranu. Co je výhodné pro jedny, je omezením pro druhé. Každý úspěch rodiny upevňuje její postavení ve společnosti, posiluje její identitu. Naopak každý neúspěch znamená ohrožení. Jediný způsob jak zjistit pozici rodiny v rámci širšího společenství je vyzkoušet ji. Historie arabské kmenové společnosti je plná různých potyček, pří a jiných forem testování vzájemné síly. *„Násilí je podstatnou součástí procesu rozhodování, protože je důkazem vážného úmyslu prosazovat zájmy skupiny bez ohledu na to, co je správné a co nikoli.“*<sup>7</sup> Uvedené mechanismy fungují nejen v soužití jednotlivých rodin, ale přenášejí se i na větší celky. Chování ovlivněné stejným způsobem uvažování lze pozorovat mezi kmeny, kmenovými konfederacemi i státy.

Násilí může být tedy nástrojem k vymezení vzájemného postavení. Kmenová společnost se řídí především zvyky. Všichni muži mají v této společnosti teoreticky stejné právo uplatňovat svou autoritu. Proto ti, kteří se domnívají, že mají schopnost být vůdci, si musejí vybudovat pozici a respekt s dostatečnou mírou hrdinství, aby získali následovníky. Jejich jednání musí být proto dostatečně rozhodné a hrozivé, aby zastrašilo případné kritiky. Krutost a nelítostnost se jim stanou vlastní. Každý, kdo chce získat moc, musí dát zřetelně najevo své odhodlání dosáhnout cíle a vyhrát. Je-li to zapotřebí i odstraněním těch, kteří mu stojí v cestě. Být vůdcem v sobě nese prvky sporů s implicitním násilím. Je-li násilí považováno za normální součást chování, snadno vzplane nenávist a stejně tak rychle zmizí, jakmile je dosaženo cíle. Dnešní nepřítel se může zítra snadno stát spojencem proti třetí straně. Black-Michaud zdůrazňuje míru, v jaké jsou spory a případné msty spíše politikou než válkou. *„Jakmile je dosaženo vítězství, identita protivníka může být zapomenuta; vítězství jako takové je využito častěji než porážka druhého hráče. Obdobně, důvodem nechat mstít volný průběh není tolik touha způsobit ztrátu určité skupině, ale použít vítězství ke zlepšení prestiže jedince i skupiny v rámci domácí komunity i v očích světa. Získaná prestiž je přední ingrediencí vůdcovství.“*<sup>8</sup>

Islám se od počátku snažil proti staré arabské kmenové praxi postavit jasně vymezený řád. Přesto i *„sociologická doktrína islámu rozpoznává u člověka agresivitu a rivalitu zájmů, zvláště v boji o moc“.* Podle islámského učení lze při obraně *„víry, spravedlivé věci, společnosti nebo sebe sama a pro nápravu chyb“* sáhnout k násilí.<sup>9</sup> Tvrdost mezilidských vztahů je důsledkem Adamova pudu z ráje. V Koránu se píše: *„Řekl Pán: »Sestupte z ráje! Jedni druhým nepřáteli budete a na zemi bude místo vašeho pobytu a užívání jen na*

čas určený!« (7/24). A také: „A kdyby Bůh nechránil mezi lidmi jedny před druhými, věru by země dospěla do záhuby, však Bůh je pln laskavosti k lidstvu veškerému“ (2/251). Korán se vyjadřuje i k násilí: „Střežte se smilstva veřejného i tajného, nezabíjejte nikoho, koho Bůh vám zakázal, leda podle práva“ (6/151). V citátu obsažené slovo *haqq* lze chápat jako „spravedlnost a právo“. Další významy jsou skutečnost, pravda. Posvátný je totiž nejen lidský život, ale život jako takový. Jiný verš říká: „Nechť nenávisť k lidu, který vás vypudil z Posvátné mešity, vás nevede k hříchu.“ Tento verš se vztahuje k události z šestého roku *hidžry*, kdy pohané zabránili zástí a perzekucí muslimům vstoupit do Posvátné mešity a když pak byla obnovena vláda muslimů nad Mekkou, chtěli někteří z nich sáhnout k odvetě a pohany vyobcovat či proti nim jinak zasáhnout. Něco takového je však zavrženíhodné. Z tohoto příkladu vyplývá obecný princip, že za zlo se nelze mstít zlem. Nenávisť zlých lidí neospravedlňuje nepřátelství ze strany dobrých lidí.<sup>10</sup> Tendenci uchylovat se k násilí lze v různé míře pozorovat v životě arabské společnosti. Loajalita ke kmeni a náboženská příslušnost vedou ve svém důsledku také k tomu, že Arabové a muslimové nemohou a ani se nesnaží plně pochopit a přijmout někoho zvenčí či nevěřícího.

### Dialektický princip „moc – výzva“

Výše popsané mechanismy vytvářejí dialektický princip „moc – výzva“ určující politiku skupin. Získat moc je výzvou. Dosažení moci se pak následně stává výzvou pro jiné aktéry. Skupina jedinců odsouhlasí mocenské postavení určitému jednotlivci v takové míře, v jaké ten ztělesňuje jejich přání. Je-li legitimita vůdce jakýmkoli způsobem zpochybněna, jeho moc se zmenšuje a může se objevit vyzývatel. Následuje zkouška síly, která určí vítěze a poraženého. Ten, kdo usiluje o moc, musí eliminovat své soupeře na cestě vzhůru a rozhodně se s nimi vypořádávat, když je u moci. Chce-li uspět, musí postupovat stejně tvrdě a nekompromisně jako jeho předchůdce. Zachování dialektického principu „moc – výzva“ neustále obnovuje absolutistickou a despotickou vládu a brání vzniku pluralitních institucí. Ve snaze získat schválení a podporu své skupiny vytváří ten, kdo má moc, výzvy pro ostatní držitele moci se stejným postavením ve svém okolí. Je přesvědčen o tom, že případné vítězství nad nimi upevní jeho vlastní postavení a kredit v očích členů skupiny, v jejímž čele stojí. Popsaná dialektika obsahuje jak defenzivní, tak i ofenzivní prvky. „Konflikty jsou způsobem aktivace a utváření vztahů, stejně jako příjemné výměny.“<sup>11</sup>

Dialektika „moc – výzva“ brání transformaci společnosti, tvořené jednotlivými rodinami, ve společenství rovných voličů. Skupinové hodnoty se v takovém prostředí obtížně mění v práva a povinnosti jednotlivce, poslušnost v možnost výběru a v toleranci, moc v rukou jednoho člověka v systém politických stran s loajální opozicí.<sup>12</sup>

### Strpění těžkých životních podmínek a nerovnosti ve společnosti

Věčný koloběh mocenských výzev je tvrdý, ale přetrvává jako proces přirozeného výběru. Někdy může být výsledkem fungování takového systému bída, útlak a nespravedlnost. Nicméně ten, kdo si stěžuje, je v podmínkách popsané dialektiky tím, kdo prohrál, a poražení nemají kam se odvolat a případně se obrátit s žádostí o pomoc.<sup>13</sup> Současně islám poskytuje ideologické zdůvodnění nerovnosti ve společnosti. Je možné uvést např. dva následující verše: „Jsou snad oni těmi, kdož milosrdenství Pána tvého rozdělují? My rozdělujeme mezi ně živobytí jejich v pozemském životě a my povyšujeme jedny nad druhé v hodnostech, aby si jedni druhé brali do služeb. A milosrdenství Pána tvého je lepší než to, co oni hromadí“ (43/32). „Bůh dal jednom z vás přednost před druhými v podílu na živobytí; avšak ti, jimž přednost byla dána, nedávají z podílu svého těm, jimž pravice jejich vládne, aby si tak byli rovní. Což popírat chtějí dobrodiní Boží?“ (16/71).

Existující společenské rozdíly upevňuje také uplatňovaný princip *kafá'a*, který požaduje rovnost a přiměřenost mezi partnery uzavírajícími sňatek. Islám přijímá tedy sociální



nerovnost jako součást řádu světa, ale zároveň uplatňuje princip solidarity bohatších s chudými. Vybírání náboženské daně *zakát* následně rozdělované mezi potřebné je stále mezi muslimy respektováno jako jeden z pěti pilířů islámu.

### Koncept „hanba – čest“

Vedle dialektiky „moc – výzva“ je druhým hlavním konceptem determinujícím chování Arabů koncept „hanba – čest“.<sup>14</sup> Tento koncept existoval v arabské kmenové společnosti ještě před příchodem islámu a táhne se historií arabské společnosti jako červená nit. Čest činí život smysluplným a hodnotným. Jejím zdrojem může být genealogický původ (např. spřízněnost s Prorokem), dosažené postavení, zbožnost, vyšší věk, tvrdá práce, zodpovědnost, vlastnictví peněz, odvaha či šlechtetnost. Vědomí, že je člověk jinými oceňován, dodává jedinci v jeho očích i před ostatními určitou bezpečí a důležitost. Čest vyžaduje zdvořilost. Každodenní život a chování je ritualizováno a dodržování pravidel ve vzájemném společenském styku předchází možné urážce. Je zřejmé, jak důležitá je znalost takových pravidel a zvyků při jednání s představiteli arabských zemí. Např. konverzace může být přerušena a zůstat nedokončena, pokud se do jednání zapojí třetí váženější osoba. Nadřazenost a podřízenost ve společenské hierarchii jsou vyjadřovány nejen chováním, ale i oblečením. Proto např. představitelé moci zemí Perského zálivu a Arábie nosí tradiční arabský oděv.

Každý, kdo se rozhodne postavit určité výzvě, použije veškerých prostředků k prosazení sebe sama. Zachování osobní cti ospravedlní cokoli, co přispěje ke kariéře člověka. Učinit kompromis, který by ve svém důsledku mohl zmenšit výhodu jedince oproti ostatním, cti nepřidá. Ten, kdo má v rukou moc, může přikázat masakrování či vyhlásit válku bez ohledu na mínění veřejnosti a bez výčitek svědomí. Takové jednání je hodnoceno jako projev nejvyššího kariérismu a není principiálně odsuzováno. Dotyčný by se naopak mohl cítit zahnan či postrádat mužnost a bojovné kvality, kdyby se svými protivníky jednal jako s partnery, jejichž požadavky jsou oprávněné a podstatné. Připustit pochybení nebo být shovívavý je považováno za projev nečestnosti, a tak umožňuje postup kariéry někoho jiného. Koncept „hanba – čest“ souvisí tedy s dialektikou „moc – výzva“. Muži, který se dostane k moci, a tak prokáže své schopnosti překračující kapacitu obyčejného člověka, je přisuzována čest. Nový vůdce se těší ze své síly a moci a v souladu se zvyky společnosti cítí, že má právo být respektován právě proto, že je silný muž. Může se proto stát, že arabské masy přijmou, či dokonce obdivují svého utlačovatele. Co se v perspektivě západní kultury může jevit jako úchylka charakteru, je ve své přirozenosti instinkt sebezachování ve společnosti řídicí se specifickými pravidly.<sup>15</sup> Řečeno slovy Majida Khadduriho: „*Na Středním východě existuje téměř nostalgická touha, společná všem politickým skupinám, po silném » režimu«, který nebude tolerovat ani mnohonásobnost politických stran, ani anarchii idejí.*“<sup>16</sup> Dále Khadduri říká: „*Arabové touží po silném politickém vůdci, aby ten předsedal jejich osudu.*“<sup>17</sup>

Proti tradiční arabské asertivitě stojí islámská výzva ke skromnosti, která se zdá zapomenuta. A. I. Abudawood charakterizuje skromnost jako způsob umírněného odhadu sebe sama a svých schopností. Do skromnosti zahrnuje též schopnost bránit se majetnickým pocitům a připustit, že někdo jiný má pravdu. Jako příklad z jím vybraných koránských veršů bych uvedla: „*A toto je příbytek poslední. My připravíme jej těm, kdož zpupní nechtěli být na zemi a pohoršení nešířili – věru dobrý bude konec bohabojných*“ (28/83). Podle hodnověrně dochovaných zdrojů Prorok řekl: „*Alláh mi vyjevil, že musíte být pokorní tak, aby se nikdo nepovyšoval nad jiné a nikdo neurážel ostatní.*“<sup>18</sup>

### FENOMÉN KONSPIRACE

Daniel Pipes považuje fenomén konspirace za klíč k pochopení politické kultury na Středním východě.<sup>19</sup> Své přesvědčení dokládá velkým množstvím příkladů z různých časových období, většinou však z 20. století. Ukazuje konspirativní myšlení na příkladech

rozhodování a jednání i na konkrétních výrocích mnoha významných osobností veřejného a především politického života islámských zemí. Dospívá k závěru, že konspirace „*plodí vlastní rozpravy, které jsou samy o sobě úplné a ve skutečnosti imunní vůči racionálním argumentům. Konspirace je součástí života, počínaje nejsoukromější rodinou konverzací až po nejveřejnější úrovně politiky. Pomáhá vysvětlit mnoho z toho, co by se jinak mohlo zdát nelogické a nepravděpodobné, včetně regionálních projevů politického extremismu a nestálosti, kultury násilí a špatných výsledků modernizace. Konspirační mentalita se také rozšiřuje za hranice regionu, ovlivňuje způsob, jak ostatní vnímají Střední východ, a podněcuje konspirování v jiných částech světa.*“<sup>20</sup>

Pipes označuje fenomén konspirace za „skrytou ruku“, která zasahuje do myšlení a motivací lidí. Tato „skrytá ruka“ výrazně ovlivňuje způsob, jakým Arabové a Íránci vnímají sami sebe a okolní svět. Je samozřejmé, že pro správné chápání vztahů se zeměmi Středního východu je nutné uvědomit si nejen naše vnímání této oblasti a událostí, které se zde odehrávají, ale stejně důležité je vzít v úvahu i postoje druhé strany vůči Západu. Zamýšlet se nad původem a vývojem názorů a postojů obyvatel Středního východu je o to důležitější, že kultuře této oblasti chybí v širším měřítku kritická sebereflexe, která je vlastní západní kultuře. Snahy objektivně vidět vlastní společnost, vidět ji s odstupem umožňujícím pochopit vlastní problémy se omezují na malý počet intelektuálů.

Mechanismus, kterým konspirace ovlivňují události, je prostý: „... *důvěra v konspirační teorie vede Araby a Íránce věřit tomu, co není pravdivé; jednání na základě takové víry pak mění průběh událostí; ironicky strach z konspirace také vede přímo k pronikání skutečných konspirací.*“<sup>21</sup> Podíváme-li se na celý problém z psychologického hlediska, zjistíme, že konspirační teorie pozmění obraz skutečné reality. Ten, kdo se dívá očima zamlženými přesvědčením o všudypřítomném spiknutí, vidí za každým činem někoho druhého skrytý špatný úmysl, nepřítel se zdá silný a neustále chystá úklady. Autoři konspiračních teorií často přeceňují síly „protivníka“ a podceňují své vlastní. Výsledkem je pak obava z okolního světa živící protizápadní, protidemokratické, protimodernizační myšlení a aktivity. Zároveň konspirační teorie vyvolávají mezi obyvateli Středního východu pocit beznaděje a přispívají k jejich pasivitě. Znovu se dostáváme k jednomu z velkých problémů oblasti – k neschopnosti pravdivě vnímat okolní realitu a vyrovnat se s ní. Konspirační mentalita vždy najde původ neúspěchů (např. špatné ekonomické situace či neuspokojivých životních podmínek) na straně vnějšího aktéra. Tím jsou nejčastěji západní státy, Izrael nebo ostatní státy regionu. Představitelé zemí Středního východu, ovlivnění neustálou obavou, že budou oklamáni, často zaujímají při diplomatických jednáních negativní postoje a je velmi obtížné nalézt cestu spolupráce i přes existující společné zájmy a cíle. Často až paranoidní postoje vedou k extrémním a nepředvídatelným rozhodnutím a činům.

Podezřívavost na domácí politické scéně znemožňuje vznik a působení legitimní opozice, vylučuje možnost svobodného projevu, svobody náboženství nebo svobodných voleb, tj. základních atributů občanské společnosti. „*Koncept loajální opozice mizí, když je někdo oponent podezřelý jako agent sloužící zlovolným vnějším silám. Autoři konspiračních teorií mají tendenci »spojovat konkurenci se zradou, liberalismus se slabostí myslí, čestné rozdíl v názorech s rozdělovacími nepřátelskými konspiracemi, politickou tolerancí s připouštěním existence vnitřního nepřítelů.« V takové převládající atmosféře nemohou být političtí oponenti tolerováni; musejí být a často jsou zabití. Jestliže nesouhlas podněcuje pocit zrady, nemohou se konat smysluplné volby. Konspirační teorie vyřazují umírněnost z arabského a íránského veřejného života.*“<sup>22</sup> Neustálé obviňování z úkladů a spiknutí v politické oblasti vede mezi veřejností k růstu strachu z těch „druhých“ – z křesťanů a ze židů. Obavy a nejistota vytvářejí pak vhodné podmínky pro manipulaci. Přítomnost konspiračních teorií v životě společnosti Středního východu dává odpovědi na mnoho otázek. Je neoddelitelnou součástí specifického společenského prostředí.

Má-li dojít ke zlepšení ve vzájemné komunikaci mezi Západem a Středním východem, mají-li být diplomatická jednání efektivnější a vzájemné vztahy otevřenější a přínosnější

pro všechny zúčastněné strany, je třeba výrazně omezit všudypřítomnost „skryté ruky“. Prvním krokem v tomto úsilí je nalézt kořeny konspirační mentality. Práce Daniela Pipesa, která se problematikou konspirace podrobně zabývá, je podle mého názoru velkým přínosem právě proto, že toto téma otevírá a předkládá k zamyšlení a k dalšímu studiu. Řada jeho postřehů a závěrů dokresluje obraz společnosti, který se snažím sestavit z jednotlivých prvků společenského života, ze života jednotlivce i z jeho psychologie a ze zvláštností mentality obyvatel Středního východu, vycházejících z kulturního dědictví. Proto teď některé z nich uvádím. Za relevantní pro potřeby této stati považuji odpověď na otázku, kterou si Pipes mj. klade ve své knize: *Opravdu věří sami autoři konspiračním teoriím? Jsou upřímní a věří tomu, co říkají, nebo používají své teorie jen k manipulaci?*

### Konspirační teorie: upřímnost nebo manipulace?

Zjištěné skutečnosti vedou Pipesa k závěru, že veřejnost na islámském Středním východě konspiračním teoriím upřímně a opravdově věří. Svůj závěr dokládá i shodným vyjádřením jiných autorů.<sup>23</sup> V případě vůdců a vládnoucích elit není odpověď tak jednoznačná. Případ od případu je nutné zkoumat skutečnosti indikující, zda jde o manipulaci, nebo o upřímné jednání. Při takovém zkoumání je podstatné zabývat se osobou samotného autora a prostředím, v němž se pohybuje, respektive podmínkami, které ovlivňují jeho vnímání okolní reality. Podmínky okolního prostředí ovlivňují totiž interpretaci událostí. Následně se projeví i v postoji k příslušné události a v samotné reakci.

Archetyp autora konspiračních teorií – jak ho líčí Pipes – není pěkný obrázek.<sup>24</sup> Takový člověk je posedlý vlastní důležitostí. V tomto směru jsou to především Íránci, kdo vidí sami sebe jako hlavní oběti spiknutí. Marvin Zonis přímo uvádí, že Íránci věří, že „zbytek světa je tak zaujat významností Íránu, že ho nemůže nechat být“.<sup>25</sup> Když např. Saddám Husajn pohrozil, že „jestliže se Izrael pokusí o jakoukoli agresi vůči Iráku, pak, při Bohu, náš oheň zničí polovinu Izraele“,<sup>26</sup> iránské sdělovací prostředky označily tento výrok za hrozbu Teheránu. Přestože Saddám Husajn přímo jmenoval Izrael, *Kayhan International* trval na tom, že „Saddám měl na mysli Írán, nikoli Izrael“.<sup>27</sup> Obdobně když George Bush hovořil v souvislosti se všemi částmi světa o „novém světovém řádu“, viděli Íránci a Arabové v tomto novém řádu snahu Ameriky dominovat, zastavit rostoucí islámské cítění ve světě a využívat zdrojů Středního východu. Viděli v Bushově „novém světovém řádu“ plán nastolení americké hegemonie ve světě apod.<sup>28</sup> Překroucení každé skutečnosti ve spiknutí proti sobě, své zemi nebo svému lidu často končí nesprávným pochopením záměrů druhé strany. Prostým příkladem je pokles cen ropy v 80. letech. Střední východ v něm samozřejmě viděl úklady Západu proti muslimům s cílem zastavit „možnost arabského uvědomění nebo kulturní obrody“. To by pak umožnilo Washingtonu „uskutečnit své plány expanze od [Perského – pozn. aut.] zálivu k [Atlantskému – pozn. aut.] oceánu“.<sup>29</sup> Zřejmý motiv ekonomického zisku při nižších nákladech na energii zůstal v pozadí. Z aktuálnějších témat lze uvést vnímání snahy Spojených států o ukončení arabsko-izraelského konfliktu jako „rozsáhlou konspiraci“ proti Íránu. Hlavní velitel Íránských bezpečnostních složek Mohsen Reza'i se domníval, že až bude problém arabsko-izraelských vztahů vyřešen, zorganizují Spojené státy mezi arabskými státy a Izraelem alianci namířenou proti Íránu. První dohody z Osla dovedly tuto konspiraci proti Islámské republice Írán do „nové fáze“.<sup>30</sup>

Dalším charakteristickým rysem autorů konspiračních teorií je neschopnost analytického přístupu k problému a neschopnost logického uvažování založeného na faktech. Konspirační teorie jsou plné protikladů. Jejich autor si jich v zajetí svých emocí zpravidla vůbec není vědom. Pokud na ně někdo druhý poukáže, nevěnuje tomu příliš pozornosti. Současně není problém vysvětlit prostřednictvím konspirace zcela protikladné skutečnosti. Jsou-li mezi Bagdádem a Washingtonem dobré vztahy, pro Teherán jde o konspiraci a naopak. Dojde-li k vyhocení vztahů a je mezi nimi válka, jde zase o jinou konspiraci. Zajímavý je Pipesův postřeh, že autoři konspiračních teorií mají velmi malý smysl

pro humor. Politická satira nebo kreslené karikatury v novinách a v časopisech nenacházejí v prostředí konspiračních teorií pozitivní odezvu. To platí především pro činnost hromadných sdělovacích prostředků v monarchiích Perského zálivu, kde je tisk, televize, rozhlas i internet pod vládní kontrolou. V případě egyptského, syrského nebo např. palestinského tisku již toto tvrzení neplatí.

Uchylování se ke konspiracím dává Pipes do souvislosti s nezdravým prostředím politického extremismu. Jak jednotlivci, tak i společnost jako celek přísně rozdělují skutečností a síly okolního světa mezi „nanejvýše dobré“ a „nanejvýše zlé“. Takový přístup nepochybně nechává žádný prostor pro neutralitu. Konspiracím se daří v prostředí nestálé politiky. Pipes uvádí příklady, kdy nízká míra užití konspirací nebo jejich úplná absence korespondovaly s umírněnou a zdravou politikou. Stejná vazba platí i opačně. Konspirační teorie zjednoduší složité a komplexní skutečnosti a dají jim prostý řád. *„Definují nebezpečí a přinášejí vítaný racionální řád do nepřítjemných a neurčitých událostí. Přinášejí pozhnaně logická pravidla do propletených, pestrých a nepředvídatelných historických událostí. Kompozice z chyb a dvojnáčnost se změnil v racionální celek. To, co by jinak bylo nezvládnutelným zmatkem událostí a lidí, je rozumným způsobem formováno.“* Autoři konspiračních teorií „nabízejí úlevu tomu, kdo cítí, že mu chybí kontrola nad jeho vlastním osudem. Ultraracionalisté, kteří shledávají chaos intelektuálně neuspokojivý a kteří hledají jednoduchá a ucelená vysvětlení, se často obracejí ke konspiracím.“<sup>31</sup> Zároveň však autoři konspiračních teorií nacházejí potěšení v komplikovaných spletitých vysvětleních. Pipes uvádí, že čím delší a méně pravděpodobný je sled událostí, tím je konspirační teorie věrohodnější. V konspiračním světě neplatí totiž pravidlo logiky, *„neměla by se předjímat existence více věcí, než je nezbytně nutné“*.

Uvedený stručný nástin základních charakteristik autorů konspiračních teorií a prostředí, které podporuje jimi užívanou politickou praxi, ukazuje, jak obtížné musí být v každém konkrétním případě zorientovat se mezi fakty a výplody bohaté představivosti. Dále bych ještě uvedla několik skutečností, které by ukazovaly spíše na snahu o manipulaci, respektivně o opravdovou víru v předkládané konspirační teorie. Každému, kdo se pohybuje ve světě politiky a zná fungování politických systémů (především západních demokracií), musí být zřejmé, že se práce vlád a státní administrativy řídí celou řadou právních, politických, osobních i zvykových omezení. Ta znemožňují plánování a realizaci konspirací (alespoň v takové míře, v jaké jsou prezentovány na Středním východě). Avšak pravdivost víry politických představitelů zemí Středního východu v konspirační teorie podporují následující skutečnosti. Má-li být vůdce úspěšný, je důležité, aby viděl svět stejně jako veřejnost. Popularita vůdce do jisté míry závisí na jeho schopnosti identifikovat se s obavami lidí, s jejich emocemi a přáními. Vůdce a veřejnost se pak vzájemně utvrzují v konspirační mentalitě a s ní souvisejícím nazírání na svět. Vládní úředníci přicházejí do svého úřadu s předsudky o politickém prostředí, se strachem z násilí a s odmítavým přístupem k Západu. Jejich postoje jsou postoje rozšířené mezi obyvatelstvem. Svou roli hraje i rozdělení světa na vyspělé a rozvojové země, posilující obecnou tendenci přeceňovat schopnosti a možnosti druhých. Země Středního východu mají „komplex“ z dominantního postavení západních zemí v rámci světového společenství, z jejich technické vyspělosti a systému institucí. Přestože jsou hodnocení západní společnosti často přehnaná, jsou zdrojem nepřiměřených představ o možnostech těchto „nepřátelských zemí“. Společně s již dříve popsaným společenským prostředím ukazují všechny tyto skutečnosti na možnost, že v některých případech jsou konspirační teorie míněny zcela vážně.

## ISLÁM A POLITIKA

*Existuje souvislost mezi náboženstvím a politikou? Pokud ano, proč tomu tak je? Je to ku prospěchu společnosti, náboženství nebo politiky?* To jsou otázky, nad nimiž je potřeba se zamyslet, hledáme-li vysvětlení některých společenských jevů, souvisejících s politikou v islámských zemích Středního východu.



Náboženství jako takové má ambice být nadčasové. Světová náboženství, mezi něž se řadí např. křesťanství nebo právě islám, mají univerzální charakter a jiná jako judaismus či hinduismus se omezují na konkrétní společenství. Náboženství obou typů se snaží v člověku vzbudit to nejlepší z jeho lidské přirozenosti. Snaží se inspirovat ho k usilování o to stát se lepším člověkem. Výraz *religio* pochází z latiny. Znamená *ohled* a lze ho opsat asi jako „bázeň Boží“. Tento výraz vyjadřuje projevy vztahu člověka k Bohu. Etymologicky je odvozen od slova *religare* – přivázat.<sup>32</sup> V náboženství se člověk „přivazuje“ k nějaké vyšší moci, k nějaké pravdě. Není možné formulovat jednu definici náboženství tak, aby postihla všechny náboženské formy a kultury, vycházející z duchovních i psychologických potřeb lidí, kterým jsou určeny. Některá náboženství (např. křesťanství) se vztahují k něčemu transcendentnímu, k něčemu posvátnému překračujícímu náš svět a oddělují sakrální chování a jednání od profánního života společnosti. V jiných (např. hinduismus) je naopak nemožné „náboženství“ od každodenního života oddělit. Konfucianismus téměř vůbec nezajímá oblast transcendentna a soustředí se na sociální vazby ve společnosti a na uspořádání státu. Příkladů podobných odlišností by bylo možné nalézt celou řadu. Jedno je ale všem náboženstvím společné. Všechna obsahují za prvé „pravdu“ a za druhé způsob, jak se této pravdy dobat. První část je vlastně doktrína, která umožňuje rozlišení mezi Absolutním a relativním, mezi tím, co je absolutně Skutečné a co je relativně skutečné, mezi tím, co má absolutní hodnotu a co má hodnotu relativní. Druhá část je pak metoda, jak směřovat k tomu, co je Absolutní, a jak žít v souladu s tím, co je absolutně Skutečné.<sup>33</sup>

Naproti tomu politika se omezuje na určitou skupinu lidí (kmen, národ), prostor a čas. V politice jde o moc, tedy o konfliktní situaci, kdy jedna zúčastněná strana má moc a uplatňuje ji vůči druhé straně v souladu se svými zájmy, které jsou v rozporu se zájmy strany v podřízeném postavení. Politika tak často v člověku probouzí jeho špatné vlastnosti a instinkty, kterých využívá ve svůj prospěch na úkor druhých. Je-li politika vedena ve jménu náboženství, jde o zneužití náboženství pro dosažení vlastních cílů. Náboženství se mění v nástroj ospravedlnění nespravedlnosti, získání mocenského postavení, prestiže či materiálního prospěchu. Je proto zřejmé, že je v zájmu společnosti zabránit takovému počínání a chránit náboženství, které pěstuje v člověku lepší část jeho lidské přirozenosti. *Proč se tedy v novinách tak často dočítáme o teroristických útocích islámských extremistů a militantních skupin? Proč je volání po islámské vládě a po návratu k hodnotám a praktikám islámu považováno za hrozbu pro stabilitu světového společenství a míru? Proč je to právě snaha o oživení islámu, co znepokojuje západní demokracie? Jaký je vlastně islám?* Těmto otázkám bych se chtěla nyní věnovat. Na závěr pak uvedu vysvětlení tří základních pojmů, které se k nim váží.

Snažíme-li se pochopit podstatu působení islámu na myšlení a jednání lidí, musíme si uvědomit význam samotného výrazu islám. Slovo islám je odvozeno od kořene *salama*, který má v arabštině dva významy – za prvé mír a za druhé oddat se či odevzdat se. Muslim je tedy ten, kdo se odevzdá do Boží vůle, ten, kdo nachází v životě mír, řídí-li se Boží vůlí. Tuto vůli představovanou Božím řádem znal již první člověk Adam a člověk byl tedy na počátku stvoření monoteista. V průběhu historie bylo lidstvo vystaveno působení rušivých vlivů pozemského prostředí a v dobách úpadku se lidé uchýlovali k polyteismu či k jiným formám víry. Proto se vždy objevili proroci, respektive poslové, kteří lidem připomínali pravdu o existenci jediného Boha a princip jednoty veškeré existence. Abrahám, Ježíš i Muhammad přinášeli lidem stejné poselství. Připomínali stejnou pravdu vyjádřenou v různých formách tak, aby byla co nejlépe srozumitelná těm, kterým byla předkládána. Nicméně míra jejího poznání byla nedostatečná až do příchodu posledního z proroků, Proroka Muhammada. Pro muslimy představuje Muhammadovo působení konečné dovršení vývoje a triumfální nástup islámu ukončuje období *džáhilíje*, období nevědomosti, kdy bylo poznání základní pravdy o lidské existenci na nízké úrovni. Při svolávání k modlitbě, při modlitbě samotné i při jiných příležitostech muslimové opakují formuli:

„*Alláhu akbar*.“ V arabštině, kde občas morfologicky splývají tvary druhého a třetího stupně přídavných jmen, je potřeba chápat toto zvolání ve smyslu: „*Bůh je větší a také největší*.“ Jde o vyjádření nekonečné Boží přirozenosti, která překračuje všechny možné charakteristiky Boha. Bůh je absolutní a všudypřítomný. Přirozenost Absolutního, respektive absolutního Boha, která se projevuje všude a ve všem, je „*způsobem integrace, je prostředkem utváření celku a realizací hluboké jednoty veškeré existence*“.<sup>34</sup> V každodenním životě je formule „*Alláhu akbar*“ výrazem bezvýznamnosti člověka ve vztahu k Bohu a k jeho všudypřítomnosti.

Tradice islámu představuje božsky zjevený způsob života, myšlení a samotné existence. Jen účastí v této tradici si může člověk uvědomit, co to opravdu znamená být člověkem a najít smysl své existence. Možnost volby odevzdat se do Boží vůle, jít cestou islámské víry, nebo ji odmítnout představuje pro člověka velkou zodpovědnost. Zvládne-li nést takové „*břímě, které Bůh vložil na jeho ramena*“, má zaručenu věčnou blaženost.<sup>35</sup> Boží vůle je ztělesněna v islámském právu šaría (*šari'a*). Muslim přijímá příkazy *šaríy*, a tak se stává členem islámského společenství, stává se členem islámské obce zvaná *umma*. *Šaría* integruje celou společnost. Dává každodennímu životu jedince náboženský význam a spojuje ho s duchovním centrem. Každý skutek nechává totiž v duši člověka otisk, a je-li skutek v souladu s Boží vůlí, přibližuje jedince k tomuto duchovnímu centru. *Šaría* obsahuje konkrétní příkazy, jak by se měl člověk chovat v nejrůznějších situacích, i výzvy k univerzálním morálním principům. *Šaría* představuje ideální vzor života jedince. Islám založený na principu jednoty je ve své podstatě hluboce realistický. Pojímá život komplexně a neopomíjí žádnou stránku lidské existence.

V islámské tradici se zachovává mínění, že každý čin a výrok Muhammada byl pod kontrolou Zjevení. Muhammad sám však při mnoha příležitostech vyvracel takovou víru. Jednou prohlásil, že jeho jednání bylo diktováno válkou a jeho vlastní taktickou reakcí. Jindy připustil pochybení, když řekl: „*Vy rozumíte záležitostí světa lépe než já*.“ Existuje mnoho dalších příkladů, kdy Muhammad sám prohlásil svá rozhodnutí za výsledek vlastního uvažování, nikoli za rozhodnutí určená Zjevením.<sup>36</sup> Přesto však nelze zpochybnit skutečnost, že vláda Muhammada byla výjimečnou formou vedení společenství lidí. Tento vládce či „emír“ (Korán užívá pro Prorokovu vládu výraz „emírát“ – *imára*) byl vybrán Bohem a lidé mu dobrovolně postoupili řešení svých záležitostí a dobrovolně plnili jeho rozhodnutí jako potvrzení své islámské víry. Přijmout vládu Muhammada a respektovat ho jako svého vůdce vlastně znamenalo přijmout jeho prorocká kázání, přijmout pravdu Božího zjevení, kterou lidem přinášel. Prorokova vláda byla založena na náboženských hodnotách a na morálních principech a nikdy se nestala pouhou záležitostí politického jednání při prosazování moci. Náboženské hodnoty a principy Muhammadova Zjevení dominovaly ve správě islámské obce ještě za vlády druhého ze čtyř tzv. pravověrných chalífů <sup>U</sup>umara b. al-Chattába (634–644). Jeho nástupce, třetí chalífa <sup>U</sup>thmán b. <sup>A</sup>ffán (644–656), začal podřizovat své jednání čistě politickým cílům, což byl počátek rivality mezi předními představiteli islámské obce. <sup>U</sup>thmán dával přednost svému klanu Umajjovců, kteří vládli v Mekce před příchodem islámu, a svěřil jim do správy prostředky veřejné pokladnice. To vyvolalo odpor Prorokova rodu Hášimovců v čele s <sup>A</sup>lím b. Abí Tálib, který se nakonec po zavraždění <sup>U</sup>thmána stal čtvrtým chalífou (656–661). Od té doby byly dějiny islámu dějinami politických konfliktů mezi různými kmeny a tyto konflikty se maskovaly pod rouškou náboženství.

Tím, že politické činy a skutečnosti dostaly náboženskou dimenzi, skryl se jejich původní a pravý politický charakter. Arabové se postupně vrátili k řadě svých zvyků a hodnot z období před přijetím islámu, začali mezi sebou rozlišovat podle rodových linií a příslušnosti ke kmeni, přeli se o drobnosti, válčili mezi sebou pro zisk materiálních statků aj. To vše se však dělo ve jménu náboženství, kdy se jednotlivé sekty a skupiny obviňovaly z pochybení a odvolávaly se na ten či onen citát z Koránu či na Muhammadův výrok. Po dlouhá staletí se islámská víra prolínala s politickým úsilím o moc. V myslech mnoha mus-

limů i nemuslimů se taková politická praxe původně islámu zcela cizí stala jeho nedílnou součástí. Čtrnáct století islámské historie bylo poznamenáno soupeřením mezi jednotlivými sektami, kmeny a národy a vzájemné konflikty byly tím násilnější, čím více se v nich projevovaly silné emoce vycházející z náboženství.

Poměrně úzké spojení mezi náboženstvím a politickým uspořádáním zásadním způsobem ovlivnilo fungování politického systému i formování politické teorie. Základem islámské politické teorie je islámské právo *šaría*. Podle islámu je jediným zákonodárcem Bůh a člověku nepřísluší vytvářet zákony. Lidé se pouze řídí zákony, které jim dal Bůh. Úlohou vládců je pak dohlížet na jejich provádění. Je tedy nutné vyřešit otázku, kdo je vládce a komu přísluší tato úloha. Problém s nástupnictvím v čele islámské obce, který nastal po Muhammadově smrti, vedl k rozlišení dvou islámských ortodoxií – šiitské (ší'it-ské) a sunnitské. Protože jedinou zemí, kde jsou šiité (ší'ité) u moci, je Írán, který není přímo předmětem studia této stati, ponechám zvláštnosti šiitského konceptu vůdcovství stranou.<sup>37</sup> Nyní se zaměřím pouze na koncept uznávaný sunnitskou ortodoxií.

Používané označení sunnitská ortodoxie je odvozeno od arabského výrazu *sunna*, který označoval zvyklost či určitý navyklý způsob jednání. Většina předních členů islámské obce se rozhodla vyřešit otázku Muhammadova nástupnictví starým arabským způsobem – volbou. Zvolený nástupce začal používat titul *chalífat rasúl Alláh* – „nástupce Posla Božího“. Zkrácený titul *chalífa* se později používal pro nejvyššího nábožensko-politického hodnostáře. Chalífa dohlížel na provádění a dodržování *šaría* a byl symbolem vlády Božího zákona nad lidskou společností. Sunnité považovali vládu chalífy za legitimní formu vlády. Po skončení tzv. zlatého věku islámu, kdy vládli první čtyři zvolení chalífové, přešla moc spojená s touto funkcí do rukou umajjovské dynastie. Postupné dělení říše, již zmíněné spojování náboženství s mocenskými konflikty a některé další faktory vedly ke změně politické struktury islámského společenství. Chalífa zůstal hlavou islámské obce a autoritou pro všechny muslimy a nadále reprezentoval vládu *šaría*. Za správu státu a otázek s tím spojených byl odpovědný sultán nebo jiný místní panovník.

Působení okolního společensko-politického prostředí se časem změnil též charakter úřadu chalífy. Chalífa začal být vnímán jako zástupce Boha na zemi, který je neomylný a má moc nad lidskými životy svých poddaných. Tato skutečnost se výrazným způsobem odrazila v islámské právní vědě (*fiqh*). Právníci, kteří sloužili svým panovníkům, ospravedlňovali jejich činy náboženskými právními rozhodnutími (*fatwa*). Tak bylo např. možné označit odpůrce a nepřátele za nevěřící a bez překážek je odstranit. Aby bylo možné odůvodnit některé činy samotného chalífy, právníci spojili některé koránské verše původně určené Prorokovi s osobou chalífy, a tak došlo k matoucí záměně důstojnosti a vážnosti Muhammada s úřadem chalífy. Určitá část právníků podřídila tedy své působení mocenským zájmům těch, kterým sloužila. Druhá část se raději odmítla zabývat vším, co mělo jakoukoli souvislost s mocí a s autoritou a věnovala se řešení jiných otázek. V konečném důsledku zůstala islámská právní věda bez jasné politické teorie a propracovaného politického systému. Dodnes se islámské myšlení soustředí na osobu vůdce a na jeho morální kvality. Potřeba vytvořit jasný a spravedlivý politický systém, jenž by fungoval podle přesně definovaných pravidel, zůstává stranou. V takovém systému by byl vůdce jeho viditelnou součástí, byl by aktivní, měl by určitý vliv, ale nezastupoval by systém jako takový. Při hodnocení instituce chalífátu a ostatních politických struktur je nutné mít neustále na paměti, že jde o určité konkrétní společenské formy, které vytvořili lidé a které se vyvíjely vedle náboženství. Jejich případná zkorumpovanost a selhávání nesnižují hodnotu a význam náboženství ani jeho morální a duchovní obsah.

Zhoubný efekt měla politizace náboženství a současná sakralizace politiky i na společnost jako na celek. Muslimská obec, jejíž soudržnost a pocit sounáležitosti pramenily z ideové a náboženské jednoty, se rozdělila na řadu sekt a politických klik. Každá z těchto skupin se odvolávala na určité verše z Koránu, na výroky Muhammada (*hadíth*) nebo na tradici vytvořenou prvními Muhammadovými stoupenci. Vzájemné obviňování z od-

padlictví, z ateismu a z korupce zakrývající politickou podstatu sporů, jakož i náboženské výnosy právníků (*fatwa*) ospravedlňující existující nespravedlnosti přiměly muslimy stáhnout se z veřejného života a orientovat se na oblast soukromého života. Zájem o veřejné aktivity, ochota obětovat se pro komunitu a pocit solidarity byly nahrazeny sledováním vlastních zájmů, zájmů své rodiny a svých stoupenců. V souvislosti s uvedenými změnami se ve společnosti začal prosazovat egoismus, nevšímavost, korupce, vzájemné obviňování, pochlebování, oportunismus a především chyběla vize do budoucnosti. Utvářel se jeden z charakteristických rysů osobnosti muslima, který rozlišuje mezi tím, co říká, a tím, co dělá, mezi skutečností a vnějším zdáním, mezi tím, co zůstává skryté, a tím, co se ukazuje veřejně. Výše uvedená stručná charakteristika vývoje islámské společnosti vychází z postřehů a hodnocení Muhammada Sa'íd al-<sup>c</sup>Ašmáwího, který tímto způsobem popsal situaci před rokem 1924.<sup>38</sup>

Dne 3. 3. 1924 Mustafa Kemal Atatürk zrušil instituci chalífátu. Tato událost byla bezpochyby výrazným zlomem v historii islámu. Od konce 19. století usilovala islámská společnost o „islámskou renesanci“ (*nahda*). Zrušení chalífátu vzalo vítr z plachet rodícímu se intelektuálnímu životu a začínající duchovní obrodě. Zpočátku se objevily snahy o obnovení této nejvyšší islámské instituce, ale ve druhé polovině 20. století se začal projevoval nový trend. Při absenci nejvyšší autority, která představovala určitý referenční bod, byl diskutabilní, se uvolnil prostor pro neomezenou propagandu a manipulaci mas různými aktivistickými skupinami a představiteli radikálních proudů na politické scéně. Objevila se hesla tvrdící, že islám vyřeší všechny národní i mezinárodní problémy, že svrchovaná moc náleží jen Bohu, volání po islámské vládě, která by zajistila fungování islámského režimu. Především ve druhé polovině 20. století nacházely tyto a podobné propagandistické fráze v islámské společnosti odezvu. *Proč tomu tak bylo a je? Co je příčinou islámského fundamentalismu a jaký je jeho obsah?*

Oblast Středního východu je součástí tzv. třetího světa, jenž se potýká s mnoha zásadními problémy hospodářského rozvoje. Získání nezávislosti jednotlivých zemí v období po skončení druhé světové války přineslo naději na rychlé řešení otázek ekonomického růstu a s ním souvisejícího růstu životní úrovně. Domněnka, že koloniální nadvláda byla příčinou zaostalosti arabských zemí, se brzy začala ukazovat jako mylná. Nové politické reprezentace často promrhaly zdroje svých zemí. Skutečnost, že přinejmenším v období své vlády se ze svého jednání nezodpovídaly veřejnosti, vedla ke zkorumpovanosti nespokojeného obyvatelstva. Lidé se snažili za každou cenu uspokojit svá očekávání bez ohledu na míru odpovídající jejich práci, jejich prostředkům a reálným možnostem a kapacitě země. Zisk nového a nového zboží a hromadění majetku se staly měřítkem společenského postavení na úkor společenského, ekonomického i politického řádu. Lidé objevovali další nové „potřeby“ a společenské výhody, které nemohli uspokojit ve stejné míře jako privilegiovanější členové společnosti, což vedlo k neustálému pocitu frustrace. Je snadné využít nespokojenosti a zklamání jiných k dosažení vlastních politických cílů. Ti, kteří jsou si toho vědomi, pak tvrdí, že uplatňování islámského práva, které jen oni mohou správně zajistit, vyřeší vzniklou krizi a splní naděje lidí. K podpoře svých prohlášení použijí vhodně vybrané citace z Koránu. Každá taková věta či pasáž vytržená z kontextu a oproštěná od morálních hodnot a ponaučení islámu je ideálním nástrojem k manipulaci věřících muslimů. V Koránu se např. říká: „*Kdyby byli obyvatelé měst těchto uvěřili a bohabojní byli, byli bychom pro ně zajisté požehnání nebes i země otevřeli*“ (7/96). Zdánlivě tedy samotná víra stačí k tomu, aby si muslim „zasloužil“ požehnaný život. Přitom v islámu nelze odělit víru a požehnaní od zbožné práce. Slova druhého chalífy <sup>c</sup>Umara b. al-Chattába dokládají, jak velmi důležitá je práce pro prospěch obce a jak je ceněná: „*Raději bych zemřel mezi svými lidmi hledaje tady a tam svůj denní chléb, než bych zemřel v bitvě*.“ Jeho slova vyjadřují, že práce je dokonce chvályhodnější než boj.<sup>39</sup>

Vládnoucí špičky většiny arabských zemí jsou ve vlastní zemi vnímány jako zkorumpované a jen s malou popularitou a legitimitou. Především díky příjmům z ropy, rychlé-



mu růstu životní úrovně, konzumnímu způsobu života a orientaci na rychlé zbohatnutí se začal výrazně projevovat sklon k cynismu, který nahradil progresivní (národně či levicově orientované) a konzervativní (tradiční islámské) ideologie jednotlivců i skupin aktivistů a intelektuálů. Samih Farsoun se domnívá, že právě to může být jednou z příčin nárůstu militantního islámského fundamentalismu. „*Velké osvobozující arabské ideologie období po druhé světové válce jako svoboda, nezávislost, sociální spravedlnost, rozvoj, občanská angažovanost byly nahrazeny u střední třídy politickou kulturou bující konzumnosti, vlastnického individualismu a rozčarovaného politického ústupu a mezi pracujícími a chudinou znovuoživením náboženství a utopickým idealismem.*“<sup>40</sup>

Na relativně snadné manipulaci muslimů má svůj podíl fenomén „kulturní schizofrenie“. Psychiatrie charakterizuje schizofrenii jako zneužití logické rozpravy k potvrzení daného jevu v souladu s něčí zvláštní logikou spíše než v běžném smyslu. Jde vlastně o neschopnost reagovat na skutečnost, která vede k rozporu mezi skutečným světem a světem jedince. Spojení „kulturní schizofrenie“ použil Daryush Shayegan k vyjádření dopadu konfrontace islámské a západní kultury na muslimskou společnost.<sup>41</sup> Stále častější a intenzivnější kontakty muslimů žijících ve světě svých tradic se západní technickou civilizací a s jejími hodnotami prostupujícími všechny oblasti života společnosti i jedince se pro ně stávají těžko zvládnutelným problémem. Islámská tradice je způsob života, který Bůh vyjevil lidem. Jak bylo již výše řečeno, jen účastí na této tradici člověk nachází smysl své existence. Součástí tradice je i představa, kterou má muslim o okolním světě a o svém místě v něm. Tato představa vždy vycházela z reality obklopující muslima v jeho každodenním životě. V minulosti, kdy se jednotlivé kultury a civilizace vyvíjely více či méně odděleně, mohla po generace islámská tradice poskytovat odpovědi na otázky a problémy, s nimiž se muslim setkával ve svém uzavřeném světě. Dnes se téměř na každém kroku setkává s materiálními i duchovními produkty jiné kultury. Všechny „importované“ produkty (včetně společenských jevů) jsou však výsledkem historického vývoje jiné společnosti v jiných podmínkách. Jsou výsledkem hledání odpovědi na jiné otázky a na problémy generované odlišnou okolní realitou. Jsou součástí kulturního dědictví společnosti, jejíž způsob vnímání, hodnocení a myšlení se ubíral jinou cestou, než po níž po staletí kráčela islámská společnost. Je tedy nemožné, aby muslim našel ve své tradici odpovědi na otázky a problémy, které s sebou přináší.

*Jak se má muslim vypořádat se skutečností, že odkaz jeho předků mu neumožňuje vypořádat se s reálným světem, jenž ho dnes obklopuje?* V islámské tradici je zakotvena identita každého muslima. Islámská tradice vede muslima jeho životem a představuje pro něj zdroj jistoty v měnícím se světě. Je možné platnost takové tradice zpochybnit? Těmito otázkami se zabývala řada autorů. Považuji za užitečné se na tomto místě zmínit o několika názorech íránského profesora Daryushe Shayegana, jehož zamyšlení nad problematikou střetávání islámské a západní kultury je velmi komplexní. Jeho postřehy a myšlenky byly pro mne inspirující.

Shayegan odhaluje problematičnost nároků islámu řídit všechny oblasti života společnosti i jedince. Přesvědčení, že islám má odpovědi na všechny otázky, brání kritické sebereflexi. V době svého největšího rozmachu byl islám silný díky své schopnosti asimilovat rozličné prvky pocházející z jiných vyspělých kultur a spojit je v mocné syntéze. Pozdější egocentrický postoj vedl k víře, že „*svět začíná a končí s islámem*“, a následný úpadek intelektuálního vývoje byl počátkem procesu vedoucího k „*vyčerpání věkem*“.<sup>42</sup> K oživení ducha islámu je proto zapotřebí naučit se jistě pokoře a pochopit určitou relativitu hodnot. V časově omezeném úseku historie plnil islám funkci společensko-politické totality řídící společnost. Jeho úloha tehdy odpovídala zcela konkrétním specifickým podmínkám. Tato doba již dávno minula. Nicméně není pochyb o tom, že islám se svými kulturními a mystickými aspekty náboženství je důležitou součástí duchovního dědictví lidstva. Shayegan svými úvahami ukazuje, jak obtížný úkol stojí před islámskými intelektuály, jak obtížné je nalézt místo islámu, jeho tradic a hodnot v islámské společnosti

současného světa. Jinými slovy řečeno, jak obtížné je nalézt způsob integrace islámských zemí do moderního světového společenství a přitom zachovat jejich duchovní integritu nutnou pro pokračování kulturní identity.<sup>43</sup>

Islám klade velký důraz na osobní vůli<sup>44</sup> jedince a s ní spojenou sílu zvládnout pokoušení a nástrahy pozemského světa. Muslim by měl pozorně sledovat, naslouchat svými smysly a vnímat svým srdcem dění okolního světa. Měl by na sobě neustále pracovat a rozvíjet své duchovní, psychologické i intelektuální schopnosti, aby se co nejvíce přiblížil k možnostem svého lidského potenciálu. Mnoho lidí dává přednost již připraveným odpovědím a schématům jednání předkládaným druhými před sebereflexí a hledáním vlastních odpovědí. Komplexnost moderního světa a náročnost zvládnutí všech jeho stránek takové tendence jen posilují. Přejímání předkládaných myšlenek vyvolává spíše emoce, než aby podněcovalo k práci a k vynaložení vlastního úsilí. Nenachází-li muslim odpovědi na své otázky v odkazu svých předků, obrací se jinam. Hledá někoho, kdo problémy související s jeho otázkami vyřeší. Vytvářejí se tak vhodné podmínky pro psychologickou a intelektuální manipulaci jedněch druhými. Změnit tuto nežádoucí situaci je možné jen ve velmi dlouhém časovém horizontu. Je třeba oživit a posílit vlastní intelektuální i morální struktury společnosti, aby mohla odolávat invazi cizí západní kultury. Jen silná a sebevědomá společnost může svou kulturou ve vzájemném působení s jinými kulturami obohatit společné duchovní dědictví lidstva, a tak být plnohodnotným členem světového společenství. A islámská kultura má čím přispět do kulturní pokladnice lidstva.

### Islámská vláda

Moderní politická věda rozumí vládou uplatňování politické moci nad členy určité skupiny v souvislosti se státem. V tomto smyslu jde o správu veřejných záležitostí. Arabský výraz pro vládu *hukm* je v Koránu používán výhradně ve smyslu konání spravedlnosti. Uplatňování politické autority a řízení veřejných záležitostí jsou označovány výrazem *amr*, který znamená příkaz a autoritu. Dnes však muslimové používají výraz *hukm* (vláda) spíše v jeho moderním smyslu slova než ve smyslu, který mu dávali jejich předkové. Je zřejmé, že mezi konáním spravedlnosti a uplatňováním politické autority je zásadní rozdíl a že je zapotřebí důsledně rozlišovat mezi používáním obou výrazů. Pokud je totiž při překladu částí Koránu souvisejících s otázkami správy společnosti *hukm* chápána v pozdějším pozměněném smyslu, dochází k nesprávné a zavádějící interpretaci daných koránských veršů se všemi negativními důsledky, které taková interpretace přináší. Příkladem může být koránský verš často citovaný pro obhajobu požadavku islámské vlády: „*Nevěřící jsou ti, co nesoudí /jahkum/ podle Božího zjevení*“ (5/44). Při překladu slova *jahkum* jako „vládne“, dostává verš zcela jiný význam.<sup>45</sup>

Je pochopitelné, že ve světě, kde teroristické útoky, občanské války, aktivní separatistická hnutí, konflikty mezi sousedními státy či mezi stoupenci různých náboženství a sekt jsou jeho běžnou součástí, převládají v lidech pocity nejistoty. Náboženská víra pak může pro muslima představovat zdroj bezpečí a integrity, které postrádá v chaosu okolního světa. Představa „islámské vlády“ u něj vyvolává pocit naděje a záchrany před světem, kde se cítí jako cizinec. Volají-li muslimové po „islámské vládě“, měli by tedy volat po vládě založené na islámských hodnotách a principech, respektive po vládě zajišťující spravedlnost v souladu s morálními principy islámu. Islám nezná žádnou konkrétní doporučenou formu vlády. Konkrétní forma vlády je tedy vždy produktem lidí a označení „islámská“ by mělo být synonymem pro vládu pracující v zájmu všech bez jakékoli diskriminace, synonymem pro vládu pracující v souladu s duchem islámu a nikoli pro konkrétní formu vlády (zpravidla autoritativní vláda jedince či malé skupiny).

### Džihád – svatá válka

Slovy Seyyeda Hosseina Nasra, *džihád* je „*neustálá válka, kterou musí každý muslim vést proti zlu a rozvratným sklonům uvnitř sebe sama*“.<sup>46</sup> Obecně *džihád* znamená „vyna-

ložení úsilí“ k dosažení určitého cíle. Takový široký význam umožňuje označit za *džihád* rozličné aktivity směřující k nejrůznějším cílům. *Jaký je tedy původní a správný obsah „svaté války“?* V počátečním období Prorokova působení v Mekce měl *džihád* morální a duchovní charakter. První muslimové museli čelit nepochopení a později otevřenému nepřátelství nevěřících pohanů. Museli usilovat o zachování rodící se islámské víry a nepropadnout beznaději, že jejich snaha ukázat lidem správnou cestu k smysluplnému a naplněnému životu nebude úspěšná. Po přesídlení do Mediny, kdy se začala utvářet islámská obec a bylo potřeba ji zaopatřit po materiální stránce, *džihád* dostává svůj druhý význam. Už není jen pasivní obranou proti útokům nevěřících, ale stává se aktivním „bojem“ za získání prostředků pro život a za fungování islámské komunity. Dělo se tak i násilným způsobem jako např. přepadáváním obchodních karavan. Současně se objevila potřeba bránit se se zbraní v ruce armádě vyzbrojené v Mekce ke zničení islámské obce.

Muhammad si uvědomoval postupné převládání druhé pozdější podoby *džihádu*, a proto neustále zdůrazňoval duchovní stránku „svaté války“. Za hlavní označoval duchovní *džihád*, spočívající v neustálém úsilí dosáhnout osobní disciplíny a překonávat lakomství, chamtivost, strach, tyranii, nevšímavost a nepodléhat touhám a vášním. Tento „hlavní *džihád*“ byl nadřazen bitvám a ozbrojeným střetům vedeným z jakýchkoli důvodů označovaným za „nižší *džihád*“. <sup>47</sup> Přesto to byl právě tento „nižší *džihád*“, který postupem času převládl a v politické praxi byl s pozhledáním islámských právníků deformován na válku proti všem nevěřícím, která skončí, až celý svět přijme islám.

Korán se k ozbrojenému boji vyjadřuje v následujících verších: „*A bojujte na stezce Boží proti těm, kdož bojují proti vám, avšak nečiňte bezpráví, neboť Bůh nemiluje ty, kdož se bezpráví dopouštějí. Zabíjejte je všude, kde je dostihnete, a vyžeňte je z míst, odkud oni vás vyhnali, vždyť svádění od víry je horší než zabití. Avšak nebojujte s nimi poblíže Mešity posvátné, dokud oni s vámi zde nezačnou bojovat. Jestliže však vás tam napadnou, zabte je – taková je odměna nevěřících! Jestliže však přestanou... tedy Bůh věru je odpouštějící, slitovný! A bojujte proti nim, dokud nebude konec svádění od víry a dokud nebude všechno náboženství patřit Bohu. Jestliže však přestanou, pak skončete nepřátelství, ale ne proti nespravedlivým“ (2/190–193). Ve stejné súře se dočteme: „*Nebudíž žádného donucování v náboženství! A již bylo jasně rozlišeno správné vedení od bloudění! Ten, kdo nevěří v Tághúta a věří v Boha, ten uchopil se rukojeti spolehlivé, jež nikdy se neutrhne. A Bůh je slyšící, vševedoucí. Bůh je ochráncem těch, kdož uvěřili, a dal jim vyjít z temnot ke světlu. Avšak ochráncem těch, kdož neuvěřili, jsou Tághútové, kteří je vyvedou ze světla do temnot – a takoví budou ohně pekelného obyvateli a v něm budou nesmrtelní“ (2/256–257). Na podporu duchovního *džihádu*, který by měl každý věřící vést proti svým slabostem a špatným vlastnostem, lze citovat verš: „*A je vám předepsán také boj, i když je vám nepříjemný. Je však možné, že je vám nepříjemné něco, co je pro vás dobré, a je možné, že milujete něco, co je pro vás špatné; jedině Bůh to zná, zatímco vy to neznáte“ (2/216).*<sup>48</sup>**

### Islámský fundamentalismus

Slovní spojení islámský fundamentalismus vyvolává představu násilí zfanatizovaných extremistických skupin a pro obyvatele západních zemí je „hrozbou z východu“. V prvé řadě je důležité připomenout si původní význam termínu fundamentalismus. Za fundamentalistické byly na počátku 20. století označeny některé křesťanské skupiny ve Spojených státech, které se rozhodly vzdát se života v tehdejší společnosti a vrátit se k prostému způsobu života prvních křesťanských komunit. Pod vlivem této terminologie začali někteří autoři hovořit o islámském fundamentalismu v souvislosti s prosazováním, často i násilným, některých dílčích aspektů islámu radikálními proudy ve společnosti. Objevila se řada dalších termínů, jako je např. islamismus či politický islám, které označují různé jevy současné islámské společnosti. Důležitější než orientace v používané terminologii jednotlivých autorů je zamyslet se nad obsahem a odlišnostmi společenských jevů, které ozna-

čují. V návaznosti na dříve uváděné skutečnosti se domnívám, že stačí vymezit dvě základní skupiny. Muhammad Sa'íd al-°Ašmáwí je výstižně označil jako aktivní politický fundamentalismus (*activist political fundamentalism*) a racionální duchovní fundamentalismus (*rationalist spiritualist fundamentalism*).<sup>49</sup>

*Racionální duchovní fundamentalismus* usiluje o to, navrátit islámu jeho původní význam a roli ve společnosti a obnovit jeho duchovní obsah v souladu s Koránem a s tradicí (*sunna*). Tento racionální fundamentalismus směřuje k oživení takových hodnot, jako je práce, otevřenost vůči podnětům zvenčí, tolerance, trpělivost a vyvarování se výstřelků a extrémů v jednání.<sup>50</sup> K úspěšnému obrození síly islámského poselství je nutné znovu objevit původní význam koránských výrazů. Je nutné vnímat jejich obsah a ideje v kontextu podmínek existujících v době Zjevení. Jen tak je možné správně pochopit a následně použít moudrost a pravidla, která lidem přináší. Racionální fundamentalismus se orientuje do budoucnosti. Chce být univerzální a humánní tak, jak to vyplývá ze samé podstaty islámu.

*Aktivní politický fundamentalismus* je opakem racionálního duchovního fundamentalismu. Používá výrazy Koránu v jejich odvozeném a konvenčním smyslu, a tak deformuje obsah Božího zjevení. Nevolá po autentickém oživení náboženských myšlenek, ale omezuje se na působení v oblasti politiky. Představuje zneužití náboženství k dosažení cílů jednotlivců a skupin na úkor ostatních. Obrací se do minulosti a využívá lidských emocí spíše, než aby motivoval k hledání konstruktivních řešení.

\* \* \*

Správné a plné pochopení společenských a v jejich rámci politických jevů a událostí je jedním ze základních předpokladů dobré orientace v mezinárodních vztazích. V případě odpovědných osob je pak bezpochyby nutnou podmínkou pro odpovídající jednání v oblasti mezinárodních vztahů a formulování zahraniční politiky příslušných zemí. Nicméně každý, kdo se zabývá mezinárodními vztahy a mezinárodní politikou, by měl k jejich studiu přistupovat s vědomím jejich složitosti a komplexnosti. Jen takovým přístupem se lze vyvarovat zjednodušení zkoumaných problémů a následně pak jejich nepřesného, nebo dokonce špatného pochopení a interpretace. Příspěvek vychází z principů formulovaných kulturologickými disciplínami, které chápou kulturu jako složitý systém regulativů, určujících vnímání, interpretaci, rozhodování a chování jedince i vyšších celků, respektive sociálních systémů. Při studiu společenských jevů a událostí, k nimž dochází ve společnosti s odlišnou kulturou, je rovněž třeba mít neustále na paměti, že žádnou jednotlivou kulturu, jejímž strukturotvorným činitelem je konkrétní specifický systém hodnot (a tedy ani příslušnou společnost), není možné pochopit z hlediska systému hodnot jiné kultury. Při pohledu na jednotlivé skutečnosti společenské reality je třeba vzít v úvahu kulturní prvky a vazby, kterými tyto základní hodnoty „prostupují“. Předcházející odstavce na některé takové prvky a vazby charakterizující muslimské společnosti arabských zemí poukazují.

V souvislosti s integrací arabských zemí do světového ekonomického řádu a s ní související modernizací společnosti dochází k řadě změn ve struktuře i fungování společnosti a některé zvyklosti a tradice procházejí vývojovými změnami. Je obtížné říci, v jaké míře se tradiční specifické hodnotové orientace projevují v současné společnosti, procházející řadou významných změn (přesun venkovského obyvatelstva do měst, usazování beduínských kmenů, růst vzdělanosti a zlepšování přístupu ke vzdělání pro široké vrstvy aj.). Rodina však nadále zůstává jednou z nejdůležitějších hodnot v životě jedince. Zároveň se v celé společnosti projevuje výrazná orientace na skupinu a sledování skupinových hodnot. I dnes se ukazuje, jak nesnadné je vést jednání v prostředí, kde pozorná arabská veřejnost sleduje dění a na základě úspěchu (respektive neúspěchu) jednání rozděluje čest (respektive hanbu) mezi aktéry. Takové hodnocení se dále promítá do dialektiky „moc – výzva“ a tradiční mechanismy fungování společnosti se neustále obnovují. V prostředí, kde je čest



a hanba součástí motivace, je jedinec náchylnější podlehnout při společenském i politickém rozhodování lidskému faktoru.

Modernizace ekonomické a politické sféry v zemích Středního východu je pozitivní trend, ale má i své stinné stránky. Změny, k nimž v rámci modernizace dochází, sebou nesou jistou míru sekularizace života společnosti. V islámském prostředí však nadále hraje náboženství důležitou roli v každé oblasti života jedince i společnosti jako celku. Islám může být vlivným politickým nástrojem a zavádění potřebných změn může usnadnit užití islámských konceptů a symbolů. Taková politizace náboženství je však dvojsečná. Zdůrazňování role náboženství a posilování jeho role ve společnosti může ve svém důsledku vést k nárůstu napětí mezi těmi složkami společnosti, které usilují o co nejdůležitější reformy a o prohloubení modernizace, a těmi, kdo chtějí větší roli náboženství ve společnosti. V případě islámské společnosti nelze zapomínat, že islám představuje pro muslima významný zdroj identity a jistoty.

<sup>1</sup> Stručné seznámení s otázkou kulturní determinace viz Lehmannová, Z.: Kulturní dimenze mezinárodních vztahů. Praha: Fakulta mezinárodních vztahů VŠE, 1999/1. Kapitola 7.1 – Subjektivní forma kultury.

<sup>2</sup> Problematice kultury jako vědecké kategorie, metodickým postupům umožňujícím charakterizovat každou jednotlivou kulturu a porovnávání odlišných kultur je věnována řada odborných prací. Viz Samovar, L. A. – Porter, R. E.: *Communication Between Cultures*. Wadsworth Publishing Company, 1995. Viz též Segall, M. H. – Dasen, P. R. – Berry, J. W. – Poortinga, Y. H.: *Human Behaviour in Global Perspective: An introduction to Cross-Cultural Psychology*. Viz rovněž Mc Lean, G. F. – Kromkowski, J.: *Relations Between Cultures*. Viz též Soukup, V.: *Přehled antropologických teorií kultury*.

<sup>3</sup> Základní systém hodnot (hodnotové paradigma) je jednotčím principem a strukturotvorným činitelem systému kultury. Hodnotové paradigma determinuje soudržnost kulturních prvků, a tím v podstatě celého socio-kulturního systému a podobu jeho kulturních vazeb.

<sup>4</sup> Princip systémové povahy kultury formulovaly vědy o kultuře již v první polovině 20. století. Viz např. Ogburn, W. F.: *Social Change with Respect to Culture and Origin Nature*. Chicago, 1922. Viz též Sorokin, P.: *Social and Cultural Dynamics*. New York, 1937–1941. Viz rovněž Malinowski, B.: *Scientific Theory of Culture*. London, 1944. Viz též Parsons, T.: *Social System*. New York, 1952.

<sup>5</sup> Tématu kultury jako faktoru mezinárodních vztahů je věnována práce Zuzany Lehmannové. Viz Lehmannová, Z.: cit. dílo.

<sup>6</sup> Střední východ zahrnuje i perský Írán, ale pro potřeby této práce je možné od perského vlivu abstrahovat. Obdobně lze abstrahovat od případných vlivů ostatních náboženství a etnik (např. křesťané či hinduisté), s nimiž je možné se v oblasti setkat a jejichž působení je dílčí a okrajové.

<sup>7</sup> Pryce-Jones, D.: *The Closed Circle: an Interpretation of the Arabs*. New York: Harper & Row, 1989, s. 22.

<sup>8</sup> Black-Michaud, J.: *Cohesive Force: Feud in the Mediterranean and the Middle East*. Oxford: Blackwell, 1975, s. 26. Cit. dle Pryce-Jones, D.: cit. dílo, s. 22.

<sup>9</sup> Viz Kropáček, L.: *Duchovní cesty islámu*. Praha: Vyšehrad, 1993, s. 154.

<sup>10</sup> Pro muslimy je Korán, jehož text je považován za přímé slovo Boží, jedním ze základních zdrojů moudrosti, pravidel chování a poučení, jimiž se muslimská společnost řídí. Z této skutečnosti pramení významná role, kterou text Koránu hraje v životě muslimů. Uvedené vysvětlení veršů je převzato ze Svatého Koránu. Viz Svatý Korán. Praha: nakladatelství AMS, 2000.

<sup>11</sup> Rugh, A. B.: *Family in Contemporary Egypt*. Cairo: American University in Cairo Press, 1985, s. 167. Cit. dle Pryce-Jones, D.: cit. dílo, s. 25.

<sup>12</sup> Viz Pryce-Jones, D.: cit. dílo, s. 33.

<sup>13</sup> Viz tamtéž, s. 99.

<sup>14</sup> Viz tamtéž, s. 35–57.

<sup>15</sup> Viz tamtéž, s. 119.

<sup>16</sup> Khadduri, Majid: *The Army Officer: His Role in ME Politics*. Cit. dle tamtéž, s. 120.

<sup>17</sup> Khadduri, Majid: *Arab Contemporaries*, s. 231. Cit. dle tamtéž, s. 120.

<sup>18</sup> Abudawood, A. I.: *Daleel al-Saileen: 100 important aspects of life explained in the light of Holy Quran, Prophet's Sayings, Ancestors' Sayings and Stories*. Cairo, Egypt, 1997, s. 137.

<sup>19</sup> Jednou ze základních tezí státi je nemožnost plného pochopení společenských jevů, politického chování a jejich souvislostí bez porozumění kulturním zvláštnostem společnosti. Zcela jasně to vyjadřuje i následující definice politické kultury. „Politická kultura je dynamická a rozvíjející se síla; je produktem kolektivní historie společnosti a životních příběhů jejích členů; poskytuje subjektivní orientaci v politice a formuje to, jak jednotlivci vnímají, kdo jsou a jak se odlišují od ostatních. Kulturní normy mají přímý a navyklý dopad na to, jak lidé hodnotí jejich společenský svět. Politická moc je natolik citlivá na kulturní způsoby, že kulturní obměny hrají rozhodující roli při určování politického vývoje společnosti.“ (Farsoun, S. K. – Mashayekhi, M.: *Iran: Political Culture in the Islamic Republic*. London: Routledge, 1992, introduction.) Politickou kulturu je mož-

## KULTURA A ISLÁMSKÁ SPOLEČNOST

né také definovat jako „systém empirických domněnek, expresivních symbolů a hodnot, které definují situaci, v níž dochází k politické akci“. (Pye, L. – Verba, S.: *Political Culture and Political Development*. Princeton University Press, 1965, s. 513.) K důležitým atributům politické kultury patří postoje k moci a k autoritě. Dále ji charakterizuje způsob, jak je vnímána vlastní role jednotlivce ve společenském řádu.

- <sup>20</sup> Pipes, D.: *The Hidden Hand: Middle East Fears of Conspiracy*. New York: St. Martin's Press, 1996, s. 1–2.
- <sup>21</sup> Tamtéž, s. 13.
- <sup>22</sup> Abrahamian: *Khomeinism*, s. 130. Cit. dle tamtéž, s. 29.
- <sup>23</sup> Viz Pipes, D.: cit. dílo, s. 225.
- <sup>24</sup> Viz tamtéž, s. 226–229.
- <sup>25</sup> Zonis, Marvin: *Majestic Failure: The Fall of the Shah*. Chicago: University of Chicago Press, 1991, s. 260. Cit. dle tamtéž, s. 226.
- <sup>26</sup> Statement made by President Saddam Hussein, Bagdad, 2. 4. 1990. Cit. dle tamtéž, s. 226.
- <sup>27</sup> *Kayhan International*, 14. 4. 1990. Cit. dle tamtéž, s. 226.
- <sup>28</sup> Pipes uvádí výroky některých arabských představitelů a komentáře iránských a arabských hromadných sdělovacích prostředků. Viz Pipes, D.: cit. dílo, s. 226.
- <sup>29</sup> Al-Khalij (U.A.E.), 29. 1. 1983. Cit. dle tamtéž, s. 227.
- <sup>30</sup> Viz *Kayhan* (London), 7. 10. 1993. Cit. dle tamtéž, s. 227.
- <sup>31</sup> Pipes, D.: cit. dílo, s. 228–229.
- <sup>32</sup> Viz *Encyklopedie náboženství – heslo náboženství*, s. 231.
- <sup>33</sup> Viz Nasr, S. H.: *Ideals and Realities of Islam*. London: Mandala Books, Unwin Paperbacks, 1979, s. 15.
- <sup>34</sup> Tamtéž, s. 29.
- <sup>35</sup> Tamtéž, s. 26.
- <sup>36</sup> Viz Al-Ashmawy, M. S.: *Islam and the Political Order*. Washington, D.C.: The Council for Research in Values and Philosophy, 1994, introduction, s. 11.
- <sup>37</sup> Blíže viz např. Farsoun, S. K. – Mashayekh, M.: cit. dílo. Viz též Roy, O.: *The Crisis of Religious Legitimacy in Iran*, s. 201–216.
- <sup>38</sup> Viz Al-Ashmawy, M. S.: cit. dílo, s. 11–15.
- <sup>39</sup> Tamtéž, s. 20.
- <sup>40</sup> Hopkins, N. – Ibrahim, S. E.: *Arab Society: Class, Gender, Power, and Development*. The American University in Cairo Press, 1997, s. 21.
- <sup>41</sup> Viz Shayegan, D.: *Cultural Schizophrenia. Islamic Societies Confronting the West*. London: Saqi Books, 1992.
- <sup>42</sup> Tamtéž, s. 29.
- <sup>43</sup> Viz tamtéž, s. 23–29.
- <sup>44</sup> V západní kultuře je vůle chápána jako svobodná vůle. V islámu je třeba ji chápat jako možnost volby mezi variantami existujícími v rámci Božího řádu. Jde o volbu mezi pravdivým a chybným, mezi skutečným a nesktečným. Svoboda je pak svobodou rozhodování mezi alternativami vytvořenými Božím zákonem (nikoli otevřenou volností).
- <sup>45</sup> Viz Al-Ashmawy, M. S.: cit. dílo, s. 55.
- <sup>46</sup> Nasr, S. H.: cit. dílo, s. 116.
- <sup>47</sup> Viz Al-Ashmawy, M. S.: cit. dílo, s. 70. V češtině se používá též spojení „malý džihád“.
- <sup>48</sup> K problematice džihádu vyšla v Čechách Mendlova práce. Viz Mendl, M.: *Džihád*. Brno: Atlantis, 1997.
- <sup>49</sup> Viz Al-Ashmawy, M. S.: cit. dílo, s. 78. Islámským fundamentalismem a projevy islámu v politice se podrobně zabývá Kropáčková práce. Viz Kropáček, L.: *Islámský fundamentalismus*. Praha: Vyšehrad, 1996.
- <sup>50</sup> V Koránu jsou muslimové označováni jako ahl al-wasat – „lid středu“. Ivan Hrbek použil ve svém překladu Koránu spojení „obec vzdálená krajností“.

### Literatura

- Abudawood, A. I.: *Daleel al-Saileen: 100 important aspects of life explained in the light of Holy Quran, Prophet's Sayings, Ancestors' Sayings and Stories*. Cairo, Egypt, 1997.
- Al-Ashmawy, M. S.: *Islam and the Political Order*. Washington, D.C.: The Council for Research in Values and Philosophy, 1994.
- Farsoun, S. K. – Mashayekh, M.: *Iran: Political Culture in the Islamic Republic*. London: Routledge, 1992.
- Hopkins, N. – Ibrahim, S. E.: *Arab Society: Class, Gender, Power, and Development*. The American University in Cairo Press, 1997.
- Hrbek, I.: *Korán*. Praha: Typografie, 1991.
- Kropáček, L.: *Duchovní cesty islámu*. Praha: Vyšehrad, 1993.
- Kropáček, L.: *Islámský fundamentalismus*. Praha: Vyšehrad, 1996.
- Lehmannová, Z.: *Kulturní dimenze mezinárodních vztahů*. Praha: Fakulta mezinárodních vztahů VŠE, 1999/1.
- Malinowski, B.: *Scientific Theory of Culture*. London, 1944.
- Mc Lean, G. F. – Kromkowski, J.: *Relations Between Cultures*.
- Mendl, M.: *Džihád*. Brno: Atlantis, 1997.
- Nasr, S. H.: *Ideals and Realities of Islam*. London: Mandala Books, Unwin Paperbacks, 1979.
- Ogburn, W. F.: *Social Change with Respect to Culture and Origin Nature*. Chicago, 1922.

- Parsons, T.: *Social System*. New York, 1952.
- Pipes, D.: *The Hidden Hand: Middle East Fears of Conspiracy*. New York: St. Martin's Press, 1996.
- Pryce-Jones, D.: *The Closed Circle: an Interpretation of the Arabs*. New York: Harper & Row, 1989.
- Samovar, L. A. – Porter, R. E.: *Communication Between Cultures*. Wadsworth Publishing Company, 1995.
- Segall, M. H. – Dasen, P. R. – Berry, J. W. – Poortinga, Y. H.: *Human Behaviour in Global Perspective: An introduction to Cross-Cultural Psychology*.
- Shaeygan, D.: *Cultural Schizophrenia. Islamic Societies Confronting the West*. London: Saqi Books, 1992.
- Sorokin, P.: *Social and Cultural Dynamics*. New York, 1937–1941.
- Soukup, V.: *Přehled antropologických teorií kultury*.