

Západ jako téma islámského reformismu

Miloš Mendel

Současná etapa islámského reformismu¹ řeší mj. významné téma přehodnocování vztahu k Západu.² V posledním čtvrtstoletí se mnoho muslimských intelektuálů, vykladačů náboženského práva (*ulamá'*) a ideologů domnívá, že Západ je v globální krizi, a to především v duchovním či morálním smyslu. Tento postoj představuje nový stupeň v moderních dějinách ideové interakce (konfrontace) mezi západními a muslimskými společnostmi.

Hodnocení západní historické zkušenosti bylo vždy věčným tématem islámského reformního myšlení. Příznačná pro něj byla proměnlivost pojetí Západu. Ta logicky podléhala aktuálnímu historickému a kulturnímu kontextu. V této studii si všimneme zejména konceptu tzv. „úpadku Západu“ (arab. *fasád al-gharb*, resp. *tadahwur al-gharb*). Tento koncept se někdy v průběhu 70. let našeho století postaral o poměrně zásadní reorientaci reformního myšlení. Soudě podle frekvence výskytu ve sledovaných textech tvoří *fasád al-gharb* jednu z klíčových argumentačních opor islámského obrozeneckého myšlení současnosti. Umožňuje ignorovat nebo odmítat mechanickou aplikaci západních modelů společenského uspořádání a vytvářet nový prostor pro autentičtější islámské koncepce reflektující a vstřebávající realitu moderního světa.

Presvědčení, že Západ čelí fatální mravní a hodnotové krizi, je jen jedním z mnoha aspektů soudobé, poměrně bezkonceptní, ale o to úpornější snahy islámského reformismu o vytvoření vlastních funkčních modelů společ-

1 Islámský reformismus zde chápu jako mnohotvarý trend náboženského a právního myšlení v moderních dějinách islámu. Existuje řada dílčích pokusů o jeho typologii, v zásadě však platí, že každá monografie či studie na dané téma stanoví vlastní schéma a periodizaci. Pro potřeby této studie stanovme čtyři základní orientační typy: (a) bojovná reformační hnutí 18. a 19. století; (b) intelektuální reformismus přelomu 19. a 20. stol. v Egyptě a na něj navazující proud *salafija* (hnutí návratu k etickým a sociálním hodnotám raného období); (c) islámský modernismus (nevýrazný, ale soustavný pokus o teoretické zdůvodnění sekularizace); (d) islámský fundamentalismus (amorfní konglomerát skupin hlásících se k propojení odkazu *salafije* s radikálně formulovanými programy politické akce ve jménu duchovní nápravy).

2 Jsem si plně vědom vágnosti termínu „Západ“ z hlediska historického i kulturně historického. V této studii bude používán jen s ohledem na zkoumané téma – vývoj postojů islámského reformního myšlení k civilizačnímu prostoru, jenž je nazýván jako „Západ“ (*al-gharb*). Zpravidla se jím míní západní Evropa (křesťanská, kapitalistická, koloniální apod.). V širším smyslu (zejména po druhé světové válce) se za „Západ“ považuje celý euroamerický civilizační region – tedy i „komunistický Východ“.

nosti, jež by se západní zkušeností inspirovaly co nejméně. Nicméně tento dílčí aspekt stojí za to podrobit detailnější analýze, jakkoli budeme mít stále na paměti, že se jedná o součást mnohem širšího kontextu.

Koncept mravního a duchovního úpadku Západu byl vždy latentní součástí ideových paradigmat islámského reformismu. Pro některé znamenal důvod k volání po návratu k „autentickému“ islámu, tedy ideálu Muhammady obce, jiným „pouze“ pomáhal vytvářet pocit jistoty, že islámská civilizace je stále natolik silná, že bezvěrecký a materialistický Západ nemůže přivodit její erozi, jestliže se sama obrodí. Na druhé straně žádný ideový trend v moderní době hodnoty kapitalistického Západu nepřehlížel a s jeho vlivem na vlastní civilizaci se (většinou spekulativně a eklekticky) pokoušel vyrovnat. Někteří reformisté se na Západ dívali s opatrným obdivem, jiní naopak vyzývali k odmítnutí západních hodnot, vyjma osvojení jeho technických vymožeností. Kontext světových moderních dějin před muslimy každopádně stavěl otázku: Jak se vyrovnat s hodnotami materiálně (politicky) úspěšného Západu, jež podrobuje islámský Východ ponižujícím zkouškám? Jedna z odpovědí se islámským myslitelům opakovaně vtírala na mysl, jakkoli si ji sotvákdo dovolil formulovat zcela otevřeně: Znamená to, že se Bůh odvrací od lidu, do jehož rukou a myslí světlí realizaci svého posledního plánu pro lidstvo? Případně: Jakou míru pokání a nápravy Bůh očekává, aby se miska vah zvrátila ve prospěch muslimské *ummy*?

Islámský reformismus má řadu inherentních rysů, jež nemají přímou souvislost se západními vlivy.³ Nicméně od počátku evropského koloniálního impaktu⁴ měl Západ na vývoj islámského reformismu prokazatelný vliv, pokud se vůbec nestal jeho hlavním hybatelem. Každý, kdo se chtěl vyrovnat s klíčovými otázkami reformy islámu (legitimita moci, charakter státu, renovace mravního a sociálního ideálu *ummy* prostřednictvím návratu k právním normám „autentické“ *šarí'y*), musel zaujmout zásadní postoj k analogickým (a funkčním) modelům Západu. Od konce 19. století sledu-

3 Rané podoby islámského reformismu v moderní době postrádají onen vnější impuls, jímž je poznamenán jeho hlavní proud od konce 19. století. Nejznámější reformní hnutí s autochtonním formativním nábojem bylo *wahhábovské hnutí* v centrální části Arabského poloostrova od 40. let 18. století. Blíže viz A. M. Vasil'jev, *Puritané islama? Vachhabizim v periodě gosudarstva Sauditov v Araviji (1744/45 – 1818)*, Moskva: Nauka 1967; John S. Habib, *Ibn Sa'ud's Warriors of Islam. The Ikhwan of Nadjd and Their Role in the Creation of the Sa'udi Kingdom*, Leiden: E. J. Brill 1978; L. Kropáček, *Moderní islám I*, (skripta FF UK), Praha: SPN 1971. Historiografie Afriky (méně již obecné dějiny islámu) se rovněž věnuje sérii tzv. *fulbských dějehádů* a dějinám států v saharské oblasti, jež se v rámci tamních reformačních hnutí rozvíjely v 17.-19. stol. Blíže v češtině viz I. Hrbek, *Dějiny Afriky II*, Praha: Svoboda 1966; F. Robinson, *Svět islámu*, Praha: Knížní klub 1996, 128-129.

4 Za symbolický počátek evropského impaktu do islámského Orientu se považuje Napoleonova expedice do Egypta v roce 1798 a následné ekonomické a posléze i politické ovládnutí Blízkého a Středního východu.

jeme celou škálu postojů se střídavým důrazem – od implicitního okouzlení západní dynamikou, jež jako inspirační zdroj islámské reformy vedlo k uvolnění zákazu svobodné interpretace a tvorby práva (*idžtihád*), až po konstrukce, jež zůstávaly bezvýhradně založeny na Koránu, sunně a očištění právní vědy od *inovací* (*bid'a*). Byl to přirozený proces způsobený soustavným tlakem zvenčí. Teoretická formulace, případně aplikace reformačních postulátů islámského práva a částečně i některých aspektů věrouky, se nevytvářela ve vakuu, nýbrž vždy v konkrétních historických a politických souvislostech, s odlišnou mírou ochoty rezignovat na tradiční hodnoty a vstřebávat importované hodnoty.

Hodnocení Západu v éře klasického reformismu

Právě proto je třeba při typologii a analýze reformních postulátů zohledňovat dobu, místo a konkrétní historický kontext jejich vzniku. V 18. a nanejvýše i 19. století pojem *Západ* (*al-gharb*), resp. *západní civilizace* (*al-hadára al-gharbija*) jako koncepční představa nějaké kulturní (politické) entity hrál v myšlení islámských reformistů jen okrajovou roli. Podstata sporu mezi „my“ a „oni“ byla spatřována v tradičním schématu střetu dvou nepřátelských náboženských systémů a interpretována v ryze náboženských kategoriích. Kontrapozice *víra-bezvěřectví* (následně *dobro-zlo* apod.) se sledovala ve dvou rovinách odpovídajících politické realitě: (a) jako střet mezi islámem (rozuměj posledním pokusem o aplikaci Božího záměru s lidstvem) a mezi stále ohavnější diskreditací předešlých zjevení amorálním a materialistickým (křesťanským, resp. židovským) Západem; (b) jako střet mezi *pravověrnými* (*mu'minún* – tedy reformisty) a mezi *zbloudilci* (*dállún* – konformními *ulamá'*), kteří, ač se vydávají za muslimy, svou servilitou vůči establishmentu se vlastně přidali k znevažující praxi křesťanů a židů. V periferních oblastech islámského světa, kde kontakty se Západem zůstaly omezené a nepochopené (vzhledem k povaze sociální struktury a duchovní kultury), se s podobným postojem setkáme v nejucelenější podobě.⁵ Západ a jím implantované hodnoty kapitalismu se všemi jeho atributy byly inter-

5 Jako náboženský střet (obranný džihád) byl evropský impakt chápán jak v případě reformačních hnutí na periférii islámského světa (mahdisté v Súdánu, hnutí sanúsija v Libyi), tak v případě čerstvě islamizovaných etnik, jež svým devótním příklonem k islámu demonstrovala odpor k hodnotám, jež importoval kolonialismus (např. Čečeni a další etnika na Kavkaze). Blíže k bojovným reformačním hnutím tohoto typu viz P. M. Voll, *The Mahdist State in the Sudan 1881-1898. A Study of its Origins and Overthrow*, Oxford: Oxford University Press 1970; I. Hrbek, *Dějiny Afriky...* II, 182-188; A. H. Kasznik, *Abd el-Kader, 1808-1883. Geneza nowozytnej Algierii*, Wrocław: Ossolineum 1977; J. M. Abun-Nasr, *A History of the Maghrib in the Islamic Period*, Cambridge: Cambridge University Press 1987, 249-263; Ira M. Lapidus, *A History of Islamic Societies*, Cambridge: Cambridge University Press 1988.

pretovány tradičním způsobem – pouze jako nové a rafinovanější postupy jinověrců z „přibytku války“ (*dár al-harb*), jež je třeba eliminovat.

Výše popsané myšlenkové paradigma 19. století však ve většině oblastí nahradilo (v každé subkulturě nebo politické entitě rozdílným tempem) nové pojetí islámské obrody. S ním je spjata i nově formulovaná představa civilizačního nepřítele. V průběhu 19. století se hlavním rysem tohoto vědomí stal fakt, že Západ při svém impaktu do islámského prostoru jednoznačně uspěl. Jeho ekonomická dravost a politická pružnost byly stále častěji srovnávány se slabostí islámského světa, jehož statický ekonomický model a duchovní sterilita se stále častěji dostávaly do středu reformistického diskurzu. Islám se dostal pod tlak vlastní politické reality, jíž už nemohl z konzervativních pozic efektivně čelit.⁶ V klíčových oblastech chalífátu se začalo prosazovat úsilí o reformu a přestavbu společnosti v ekonomické, vojenské a legislativní oblasti. Jedinou inspirací byly zkušenosti a modely Západu, jež se dílem uplatňovaly s pomocí západních poradců, dílem je propagovali místní intelektuálové, vracející se ze studií na západních univerzitách.⁷

Zmíněné reformy se převážně týkaly zcela pragmatické obměny a zefektivnění mocenských a správních mechanismů. Nebyly však provázeny zásadní sekularizací politických institucí a společenského života vůbec, jakou prošla Evropa v období antifeudálních revolucí a osvícenských reformem. Politicko-ekonomické reformy musely být v rovině ideologické neustále konfrontovány s právními a etickými hledisky islámu a přinejmenším formálně legitimizovány prostřednictvím konformních (vůči moci loajálních) *ulamá'*. Politická realita je sice nutila k zaujímání „moderních“ nábožensko-právních stanovisek, ta však byla plodem účelové spekulace na objednávku moci, nikoli snahou o tvůrčí reformu systému.

Koncem 19. století se však v důsledku tohoto vývoje vytvořil nezávislý proud intelektuálně založeného islámského reformismu. Jeho střediskem byl Egypt. Islám byl stále častěji konfrontován s realitou západní modernosti, jíž začaly být i z islámských pozic přiznávány určité přednosti a výhody. Proces vývoje reformismu ve smyslu intelektuálně tvůrčí, byl spekulativní adaptace na novou historickou realitu je svázán s řadou vynikajících

6 V průběhu 19. století iniciovala ústřední moc osmanské říše a některé její autonomní provincie (Egypt za Muhammada Alího, Tunis za Ahmada Beje) sérii hospodářských a politických reform, jež přesahovaly rámec klasického islámského státu a institucí. Součástí reformem byla i brutální fyzická likvidace konzervativních složek moci. V češtině blíže viz E. Gombár, *Moderní dějiny islámských zemí*, Praha: Karolinum 1999, 17-28, 37-56, 75-96, 139-146, 195-214.

7 Mezi příslušníky první generace tradičně vzdělaných intelektuálů, kteří prošli zkušeností liberální Evropy, byl nejznámější Rifá'a Ráfí' at-Tahtáwí (1801-1873). Blíže k jeho reformnímu myšlení viz např. A. Hourani, *Arabic Thought in the Liberal Age 1798-1939*, Oxford: Oxford University Press 1970, 69-83.

i průměrných islámských myslitelů – převážně s klasickým právním vzděláním. Nejednalo se však o koncepčně založený trend či školu, provázaný společnou ideou „reformace“ nebo napojením svých idejí na reálnou politiku. Spíše šlo o mozaiku osobností z univerzitních či „salónních“ kruhů, jež více nebo méně opatrně formulovaly své koncepty. Jejich obsah totiž mohl vyvolat negativní reakci z konzervativních náboženských pozic; stále více nacionalisticky (sekulárně) orientovaného establishmentu a v jistých případech i koloniální správy.

Tuto mozaiku myslitelů zdařile popsal Albert Hourani.⁸ Např. ve studii o životě a díle Muhammada Abduha⁹ podotýká:

Na rozdíl od Chajruddína jako příslušníka starší generace¹⁰ se už Abduh neptal, zda pravověrní muslimové mají přijmout instituce a myšlení moderního Západu. Šlo spíše o to, jak některé z nich integrovat do svého civilizačního systému a neztratit vlastní identitu. Mnohem závažnější otázkou však Abduh formuloval ve svých pozdějších pracích: Je vůbec možné, aby se společnost, jež přijme moderní hodnoty Západu, stále ještě cítila jako muslimská?¹¹

To byla otázka, již si konformní *ulamá'* zatím nekladli a již Abduh (sám *álím*) hodlal pozitivně zodpovědět s využitím své erudice vykladače *šarí'y*.

Reformisté z konce 19. století sice stále dlelem zůstávali poplatní klasickým schémátům, ale již plně akceptovali úspěch Západu, nad jehož příčinami se kriticky zamýšleli. Bassam Tibi trefně poukazuje na to, že islámský reformismus v Egyptě a později i jinde hodlal (podobně jako wahhábovci či mahdisté) rovněž oživit islám, avšak vytvořil intelektuální hnutí, v němž společnost neměla být peskována a násilně obrácena na „pravou“ víru. Měla být předmětem kultivované renesance a osvěty, v níž by islám nehrál roli archaické doktríny, nýbrž autochtonního duchovního zázemí, jež by vstřebávalo racionální evropskou vědu, aniž by to podrylo vlastní kulturní identitu.¹²

8 Albert H. Hourani (původně libanonský křesťan) byl profesorem moderních dějin Blízkého východu na Oxfordské univerzitě. Je autorem řady dodnes citovaných studií o islámském reformismu a arabském nacionalismu.

9 Muhammad Abduh (1849-1905), jeden z nestorů intelektuálního reformismu, *álím* a profesor islámské univerzity al-Azhar v Káhiře. Z islámských pozic formuloval teze egyptské národní emancipace a odporu proti britskému kolonialismu. Zasloužil se o reformu *šarí'y*, klasického školství a sblížení islámu s racionalismem a západní vědou. Jeho reformní *fatwy* dodnes patří ke klasickým dílům moderního islámského myšlení.

10 Abú Muhammad Chajruddín (1822-1890), osmanský důstojník čerkeského původu, strůjce reformem v provincii Tunis ve druhé polovině 19. století. Blíže viz J. M. Abun-Nasr, *A History of the Maghrib...*, 275-296; G. S. van Krieken, *Khayr el-din et la Tunisie (1850-1889)*, Leiden: E. J. Brill 1976; E. Gombár, *Moderní dějiny...*, 68-69, 251-256.

11 A. H. Hourani, *Arabic Thought...*, 139.

12 B. Tibi, *Arab Nationalism. A Critical Enquiry*, New York: St. Martin's Press 1981, 64.

Jakkoli někteří muslimští intelektuálové hodnotili západní civilizaci s těžko skrývaným obdivem, programová kulturní asimilace pro ně nebyla myslitelná a ani prakticky proveditelná. Neprosazovali ji dokonce ani představitelé křesťanské arabské inteligence, kteří západní civilizaci rozuměli lépe, ale stavěli se k ní často kriticky, stojíce mnohdy na pozicích arabského sekulárního nacionalismu. Západní civilizace nebyla dokonalá ani z pohledu vlastních, natož islámských etických norem. Svou dokonalost prociťovala v kontextu vlastní technologické a vojenské převahy nad muslimským Východem. Výhradně pro tyto přednosti ji také uznávala reformně nakloněná část muslimské inteligence.

V meziválečném období bylo pozitivní hodnocení Západu stále zřetelnější, jakkoli stále platilo vnímání hranice mezi pozitivními a negativními aspekty modernity. Tuto hranici ještě zvýraznil vývoj v republikánském Turecku od roku 1922, kde revoluční nacionalista Mustafa Kemal Atatürk rázně prosazoval sekularizaci společnosti. Islámské intelektuální kruhy v arabských oblastech nebo v Indii zaujaly k tomuto vývoji ambivalentní postoj a diskuse nebraly konce. Nicméně v arabském světě byli stoupenci Muhammada Abduha stále přesvědčeni, že stojí u počátků nového věku islámu, který nastane propojením vlastního *kulturního dědictví (turáth)* a vymožeností západní vědeckotechnické revoluce a vzdělání. Hnutí salafíja, jehož teoretickým inspirátorem byl Muhammad Rašíd Ridá (1865-1935),¹³ ovšem posílilo úvahy o návratu k odkazu *ctihodných předků (as-salaf as-sálih)*. Ridou založená revue *al-Manár* (Maják) požadovala návrat k ideálu rané muslimské obce cestou využití některých stránek moderní společnosti (západní věda, ekonomika, finanční praxe). Jednoznačně se vyslovovala za obnovení a kultivaci instituce chalífátu. Ta by měla uplatnit všechny pozitivní rysy západních politických modelů, jež jsou ovšem původní v islámu – dávno před vznikem kapitalismu a liberalismu.¹⁴

Pod vlivem salafíje a diskreditace politických a kulturních hodnot Západu většina myslitelů a politiků té doby formulovala představu materiálně úspěšného Západu a eticky (duchovně) ryzího Východu. Prototypem takového způsobu vidění světa je známý výrok saúdského krále Abd al-Azíze adresovaný americkému velvyslanci:

13 Muhamad Rašíd Ridá je (po al-Afgháním a Abduhovi) třetím pilířem egyptského reformismu. Původně libanonský sunnita vystudoval al-Azhar a působil ve vysokých právních a pedagogických funkcích. „Arabizoval“ panislámský odkaz Džamáluddína al-Afgháního (1838-1897) a položil základy hnutí salafíja. Jeho tezí o návratu k ideálu *ummy* se ve 30. a 40. letech inspiroval jeho žák Hasan al-Banná (1906-1949) – duchovní vůdce Asociace muslimských bratří.

14 Blíže viz např. M. Mendel, „The Concept of ‚shura‘ as an Example of Islam’s Response to the Impact of European Values“, in: Joachim Heidrich (ed.), *Changing Identities. The Transformation of Asian and African Societies under Colonialism*, Berlin: Das Arabische Buch 1994, 365-375.

My muslimové jsme nositeli jediné správné víry v Boha. Avšak vás Bůh vybav železem, které je neživé, amorální, není ani zakázáno ho používat, ba dokonce ani není zmíněno v textu Vznešeného koránu. My můžeme a budeme používat vaše železo, ale vy se nedotýkejte naší víry.¹⁵

V této jednoduché myšlence je obsažena podstata tehdejšího majoritního přesvědčení islámského světa. Ten Západu přiznával materiální úspěch a převahu, ale plně se spoléhal na vlastní duchovní či kulturní odkaz, symboliku vlastních dějin, tradice politického uspořádání i etického kodexu.

Na druhé straně lze pozitivní hodnocení materiálních vymožeností Západu sledovat i ve vazbě na snahu přihlásit se civilizačně k nejpozitivnějším tradicím Západu (hlavně antiky). Přesto i jeden z nejrespektovanějších „osvícených“ arabských intelektuálů, egyptský spisovatel a kulturní obroditel Táhá Husajn (1889-1973), ve své knize *Budoucnost kultury v Egyptě* napsal:

Abychom se v civilizačním smyslu stali Evropanům rovnocennými partnery, musíme si bezodkladně osvojit vše, co dělají oni ... to ovšem neznamená, že máme nekriticky přijímat jejich špatnosti. Naopak, volám po selektivním přístupu k evropské kultuře, nikoli po nekritickém napodobování nebo neorganických výpůjčkách.¹⁶

Už ve 30. a 40. letech se situace měnila. Pod vlivem aktuálního mezinárodně politického vývoje a radikalizace uvnitř islámských zemí po selhání implantovaných modelů liberálního parlamentarismu se znovu a na mnohem vyšší úrovni rozproudila diskuse o „nedokonalosti Západu“. Islámská inteligence přitom důkladně studovala a využívala i kritické postoje v rámci evropského diskurzu samého, stále soustavněji si je však začala „islamizovat“. Idea, že Západ svým hrubým materialismem, politicko-ekonomickým imperialismem a mravním marasmem došel na okraj fatální civilizační krize, byla vyslovována a přebírána stoupenci a tvůrci politických ideologií. Za pokus o východisko byl nezřídka a zcela pragmaticky označován španělský a německý totalitarismus. Nicméně kdesi ve druhém plánu těchto úvah se stále ještě skrýval jistý obdiv a respekt k Západu jako takovému. Nové sebevědomí muslimů bylo stále formulováno spíše v myšlenkových schématech a pojmech západní diskuse: Je islám slučitelný s demokracií? Je islámu vlastní kapitalistická akumulace finančních zdrojů? Máloukde se objevují islámsky autentické přístupy – a hlavně nabídka vlastní

15 J. O. Voll, „Islamic Renewal and the ‚Failure‘ of the West“, in: R. T. Antoun – M. E. Hegland (eds.), *Religious Resurgence. Contemporary Cases in Islam, Christianity and Judaism*, Syracuse: Syracuse University Press 1987, 129.

16 Táhá Husajn, *Mustakbal ath-thakáfa fi misra I*, al-Káhira 1988, 18. Blíže k dílu T. H. viz např. A. Hourani, *Arabic Thought...*, 328-332; J. Oliverius, *Moderní literatury arabského Východu*, Praha: Karolinum 1995, 41-51 a dále viz rejstřík.

alternativy, originálně islámského, a přitom dostatečně funkčního modelu společenského uspořádání.¹⁷ Jejich přílišná akademičnost a pokusy o analýzu vlastního civilizačního selhání spíše než zdůrazňování vlastní velikosti nebyly přijatelné ani pro sekulární nacionalisty, natož pro nový a sílící fenomén – Muslimské bratrstvo a jeho pozdější odnože, jež se o formulaci autenticky islámské alternativy pokusily.

Islámská vize Západu v období revolučního nacionalismu

Postupná změna v islámském myšlení nastala v době, kdy se začaly projevat výsledky druhé světové války. V průběhu 50. a 60. let se v řadě islámských zemí uskutečnily výrazné politické posuny k národní emancipaci, provázené postupnou, ale zřetelnou sekularizací společnosti. Umírnění islámští intelektuálové spjatí tou či onou měrou s odcházejícím establishmentem, se museli svých úvah o propojení islámu se západní prosperitou vzdát. Jejich názory byly stále silněji interpretovány jako „kolaborantské“. Nastoupila generace loajální vůči nové politické moci, již lze ideově charakterizovat jako nacionalistickou, revoluční, „antiklerikální“ a národně socialistickou. Oficiálně tolerované projevy náboženského myšlení musely změnit tón a priority.

Obecně to neznamenalo, že by se úvahy o úspěchu či úpadku Západu zcela vytratily. Islámští myslitelé té doby však měli ve víru událostí prozaičtější problémy spjaté s revolučními dekrety a případnými represemi. Začali se přizpůsobovat nebo se negativně vymezovat vůči nové moci a její ideologii, jež se zpravidla vztahovala k té které formě západní civilizace jako vzorovému modelu nebo inspiraci. Výběr se logicky řídil ideovou a politickou orientací dotyčného režimu (Gamál Abd an-Násir v Egyptě, Habib Burgiba v Tunisku, íránský šáh Muhammad Rezá Pahlaví, pákistánský ideolog Džinnáh, Ahmad Sukarno v Indonésii). Konformní sunnitští *ulamá'* se tradičně přizpůsobili. V novém politickém kontextu z jejich produkce vzešla nejedna pronikavě reformistická práce, jež se soustředila na taková témata jako vztah islámu k národní identitě, soukromému vlastnictví, revoluci, socialismu, vzdělání žen, plánování rodiny apod.¹⁸ Jiní vykladači *šarí'*

17 Většina z těchto intelektuálů reprezentovala proud, jenž se často označuje jako *islámský modernismus*. Do této kategorie patří např. Alí Abd ar-Rázik, Abd ar-Rahmán al-Kawákibí, případně Lutfi as-Sajjid ad. Měli vesměs klasické náboženské vzdělání, vycházeli z Abduha, ale odmítali Rašída Ridá a salafji. V exegezi i reformě práva chtěli dospět až k odluce islámu od státu a školství. Blíže viz např.: M. T. Stepanjanc, *Musulmanskije koncepcii v filosofii i politike XIX-XX vv.*, Moskva: Nauka 1982; v češtině viz J. Muzikář a kol., *Zápas o novodobý stát v islámském světě. Od mešity k parlamentu*, Praha: Academia 1989.

18 Klasikem reformního směru pod vlivem sekulárního „arabského socialismu“ je Mahmúd Šaltút, nejvyšší muftí Egypta, rektor a strůjce reformy al-Azharu v 50. letech za Násirova režimu. Blíže viz M. Mendel, *Džihád. Islámské koncepcie šíření víry*, Brno: Atlantis 1997,

byli umlčeni, zvolili emigraci nebo se začali angažovat v některé ze struktur náboženského disentu. Dvojnásob to platilo o ší'itském duchovenstvu v Íránu, kde šáhova „bílá revoluce“ se svou programovou westernizací společnosti projevila k islámu osudově arogantní postoj.

To byla realita 50. a 60. let, kdy celkový kontext vývoje Západu (upevňování pozic a prestiže komunismu, proces dekolonizace a oslabení klasických velmocí) spolu s tradiční devótností oficiálního islámu vůči světské moci důrazně ovlivnily obsah reformního pohledu na Západ. Výrazně k tomu přispěly autoritářské metody národně revolučních režimů, jež si sice v žádném státě nedovolily vstoupit na cestu tak brutální odluky státu a náboženství, jakou zažilo Atatürkově Turecko, ale opatrné vytěsňování náboženství z politického života do soukromí věřících se zdálo být nezvratným procesem. Kdysi kultivované intelektuální úvahy nad vztahem k Západu se převážně vytratily ve prospěch množství brožurek s účelovými exegetickými traktáty (*tafsír*), náboženskoprávními výroky (*fatwa*) nebo agitačními spisky nevalné úrovně, jež více méně posvěcovaly sekularizační praxi státní moci.¹⁹ Jediný způsob, jak si tehdejší proud umírněného reformního myšlení mohl uchovat jisté zdání autonomie, spočíval ve snaze „islamizovat“ všechny jevy západní civilizace, jež byly politickou mocí integrovány (islám a revoluce, sociální spravedlnost v islámu apod.).

Všeobecný trend k sekularizaci islámských zemí však postupně selhával. Někdy na přelomu 60. a 70. let lze vystopovat zvrát v postavení náboženského faktoru v kontextu narůstající latentní krize sekularismu a posilování politicky angažovaného islámu – fundamentalismu. Projevily se dva souběžné a vzájemně se ovlivňující procesy:

(a) Oficiální, umírněně reformní islám, který až dosud převážně sloužil k apologii politické moci, musel opatrně revidovat své dosavadní souznění s modely národního socialismu či jiného typu etatismu, a to úměrně s tím, jak se tyto modely ideologicky vyčerpávaly, zabředaly do krachu svých ekonomických vizí a následnou nervozitu společnosti řešily stále se zvyšující brutalitou represivních složek. V popředí se objevily osobnosti, jež sice díky své nesporné profesionalitě udržovaly v rámci reformační produkce jistou rutinní úroveň, ale zároveň – bez možnosti přinést nové impulsy – konzervovaly jakoukoli diskusi o tvůrčím vyrovnání se islámu se západními modely společnosti. Jinak ovšem stále převažovala polemická produkce o bezvěreckém americkém imperialismu, sionistickém spiknutí nebo o rakovině komunismu. Jakkoli ji lze považovat jen za snůšku konjunkturálních

198-202, 205 a bibliografie.

19 Detailnější rozbor tohoto typu produkce z Egypta a dalších arabských zemí v češtině viz K. Petráček, *Islám a obraty času*, Praha: Svoboda 1969; K. Petráček – J. Oliverius, *Myšlenkové proudy v současném Egyptě*, (skripta FF UK), Praha: SPN 1969; L. Kropáček, *Moderní islám II*, (skripta FF UK), Praha: SPN 1972.

pamfletů na objednávku, jejichž obsahová hodnota nevypovídá mnoho o skutečném potenciálu reformního myšlení, nelze jejich existenci obcházet, neboť je zase jen symptomem historicky zakódovaného propojení islámu s aktuální politickou reprezentací.

(b) Na scéně se objevily nové opoziční struktury navazující na tradici organizace Muslimských bratří. Během 70. let se v mnoha islámských zemích zrodil fenomén, jež si Západ zvykl nejčastěji označovat jako *islámský fundamentalismus*.²⁰ Jeho kultivovanější a teoreticky náročnější varianty vycházely do jisté míry v ústrety konzervativnímu křídlu duchovenstva, takže stanovit zřetelnou hranici mezi konzervativním proudem *ulamá'* a tzv. fundamentalisty je prakticky nemožné – zvláště, když v islámských zemích samých podobné dělení postrádá smysl.

S novým trendem v islámském myšlení přichází i radikálnější a koncepčnější vymezování se vůči Západu. Ten je obecně nahlížen jako strategický nepřítel, byť nepřitelem číslo jedna je sekularismus (odpadlictví – *irtidád* atd.) ve vlastních společnostech. Stoupenci „návratu ke kořenům“ v 70. a 80. letech už si nekladou otázku, jakou si na přelomu století kladl Muhammad Abduh: Může být oddaný muslim zároveň „moderní“? Dnešní *ulamá'* a přední laičtí aktivisté radikálních hnutí opírajících se o islámskou rétoriku si kladou jinou otázku: Může Západ přežít krizi moderny, již sám zrodil? Mnozí muslimští myslitelé jsou stále více přesvědčeni, že aktuální historický vývoj jim dává za pravdu. Před deseti lety se zhroutil bezvěrecký a vulgárně materialistický systém komunismu. Liberální kapitalismus rovněž prochází fatální krizí mravních hodnot. Kvůli své nenasytnosti, frivolnosti a bezbožné interpretaci svobody dnes čelí erozi struktury společnosti, alkoholismu, drogám, AIDS a dalším neduhům, jež ho perspektivně rozloží. Přitom nepřestává islámskému světu arogantně demonstrovat svou dočasnou nadřazenost v organizaci a ovládnutí techniky. Všechny Západem inspirované sekulární pokusy v islámském světě jsou tyranické, skončily nebo procházejí fází své agónie. Nezbyvá, než pracovat na teoretickém reformním modelu společenského uspořádání, „islámském řádu“ (*an-nizám al-islámí*) a připravit se na konečnou fázi převzetí moci, k němuž může dojít postupnou infiltrací do stávajících režimních struktur nebo revoluční cestou – samozřejmě s využitím všech plodů západní vědy a techniky.²¹

20 O vhodnosti tohoto termínu zde nebudeme diskutovat. Na dané téma byly v posledních dvaceti letech napsány desítky monografií a článků rozdílné úrovně. Mezi nejlepší dosud patří: R. Hrair Dekmejian, *Islam in Revolution. Fundamentalism in the Arab World*, Syracuse: Syracuse University Press 1985; B. Étienne, *L'islamisme radical*, Paris: Hachette 1987; Hanna Lücke, „*Islamischer Fundamentalismus*“ – Rückfall ins Mittelalter oder Wegbereiter der Moderne? Berlin: Schwarz 1993; v češtině viz M. Mendel, *Islámská výzva. Z dějin a současnosti politického islámu*, Brno: Atlantis 1994; L. Kropáček, *Islámský fundamentalismus*, Praha: Vyšehrad 1996.

21 Podobnou vizi formulovali od 70. let mnozí reformní *ulamá'*. Za všechny např. sunnitský

Nové přístupy soudobého reformismu

Koncept úpadku Západu, jak ho formuluje dnešní radikální křídlo reformismu, je odlišný od kritického pohledu reformismu raně moderní doby. Argumenty islámské interpretace dnes zůstávají podobné, ale forma a cesty obrody se na pozadí „mravního marasmu“ Západu a dosaženého stupně emancipace islámských zemí osvobodily od určitých omezení, jež byla příznačná pro terminologii a styl reformistů z přelomu století.

První aspekt, v němž je teze o úpadku prokazatelná, spočívá ve změněném charakteru příjemců či efektivních partnerů k dialogu. Starší generace reformistů měly sklon se pohybovat v prostoru vytyčeném „nadějí, že za projevenou snahu o reformu obdrží příznivý verdikt od neviditelné poroty Západu“.²² Tato porota ovšem nebyla tak neviditelná. Raní reformisté jako Džamáluddín al-Afghání či Muhammad Abduh diskutovali přímo se západními kritiky islámu, např. Ernstem Renanem. Mnoho prací z tohoto období bylo zřetelnou obranou islámu ve snaze přesvědčit neviditelnou porotu, že islám je schopen přijmout a tvůrčím způsobem rozvinout civilizační standardy moderního Západu. Místo islámské tradice samé, jež by sloužila jako inspirační studnice reformního úsilí, to byly západní myšlenky a materiální vymoženosti, ať už to reformisté přiznávali, či nikoli.

Soudobí islámští reformisté však Západ jako téma zbavují podobného ostychu. Na soudy Západu ohledně vlastních názorů berou stále menší ohled. Místo pasivního přijímání základních schémat západního myšlení a praxe jako nezbytného předpokladu případného dialogu s ním je islámská představa úpadku Západu tak nesmlouvavá, že o styčných bodech dialogu lze jen těžko uvažovat. Jestliže kupříkladu raní reformisté považovali za důležité přesvědčit ty západní badatele, kteří se zabývali studiem islámu, o hodnotách a přednostech své civilizace, dnes je stále agresivněji zatracována sama orientalistika (*istišrák*) s tím, že autentickým hodnotám islámu Západ není schopen porozumět a že orientalisté jsou (a vždy byli) jen žoldneři západních zpravodajských centrál, jejichž cílem je islámskou civilizaci rozvrátit. Práce západních orientalistů je stále ostřeji nahlížena jako produkt a zároveň nástroj západního egocentrismu a imperialismu.²³

exegeta šajch Abd al-Hámíd Kišk v Egyptě nebo ší'itský reformátor ájatolláh Rúholláh Chomejní, ale také řada různých významných laických kazatelů a aktivistů, kteří se inspirovali dílem Hasana al-Banná, spisky nejvýznamnějšího teoretika soudobého fundamentalismu Sajjida Kutba (1906-1966) a pákistánského myslitele Abu'l-A'lá Maudúdího, označovaného někdy za největšího islámského teologa 20. století.

22 Ibrahim Abu-Lughod, „Retreat from the Secular Path? Islamic Dilemmas of Arab Politics“, in: *Politics and Religion in the Middle East*, Berkeley 1972, 175.

23 Produkce na dané téma je bohatá. Blíže viz např. Ahmad Ghorab, *Subverting Islam: The Role of Orientalist Centres*, London: Minerva Press 1994; *al-Istišrák – al-jad al-mumtadda li't-ta'ámur as-sahjúní didda al-hadára al-islámíja* [Orientalistika – prodloužená ruka sionistického spiknutí proti islámské civilizaci], Ammán 1987; Maryam

Stejně tak se muslimští reformisté většinou obávají (jakkoli nesoustavných) pokusů různých křesťanských denominací o ekumenický dialog. Také ty jsou nahlíženy dílem jako pokrytecká snaha západního křesťanstva využít politických ambic svých státních establishmentů a podílet se na rozvratu islámu, dílem jako vlastní taktika křesťanů, kteří chtějí zastavit úspěšnou islámskou misijní činnost.

Za mnohem vhodnějšího partnera k dialogu se dnes pro reformisty jeví sami muslimové. V tomto duchu se dnes na klasiky reformismu pohlíží jako na elitáře, kteří až podbíživě komunikovali se Západem, zatímco duchovní potřeby vlastního obyvatelstva přehlíželi. Zřetelně se hovoří o tom, že Západ už nestojí za diskusi, za přesvědčování. Zásadní debata musí být svedena mezi jednotlivými proudy v rámci islámu samého. Převážil názor, že je třeba hovořit o teoretickém zhodnocení vlastní dějinné tradice a vytvoření vlastního modelu společenského uspořádání. S tím, jak se mění politické klima v jednotlivých oblastech islámského světa a jak se diskuse o reformě společnosti stává záležitostí stále širšího okruhu obyvatel, islám se stává stále zřetelněji ideovým prostorem, jemuž se dává přednost před nápodobou Západu a jeho zdiskreditovaných sekulárních modelů. Tak se už zhruba dvacet let prosazuje trend, na nějž už v 50. letech upozorňoval nestor britské islamistiky Wilfred Cantwell Smith:

Hybnou silou nacionalismu se stále více stává náboženství, a to úměrně s tím, jak národní emancipační hnutí proniká k masám. Dokonce i tam, kde vůdcové, formy a ideje hnutí jsou nacionalistické podle západních vzorů, mnohé argumenty a emocionální podstata zůstávají výrazně islámské.²⁴

Pohyb k autentičtějším islámským řešením velkých sociálních a politických problémů a pocit odhodlání uskutečnit komplexní obrodu v rámci vlastní duchovní (civilizační) výbavy je posilován schopností stále vzdělanějšího obyvatelstva islámských zemí věřit ve spolehlivost vlastních konceptů a odmítnout importované a zdiskreditované vzory. Lze se jen přít o to, zda ten který soudobý reformista formuluje nejprve teze o úpadku Západu a odtud usuzuje na potřebu návratu k vlastním hodnotám, nebo zda euforie z budování autentického modelu logicky nenavozuje potřebu sebeidentifikace pomocí koncepčního zavrhování Západu. Potřeba distancovat se od západních vzorů v mezních politických kontextech ústí až ve výzvu k jakési karanténě či prevenci proti „západnímu moru“ (okcidentóze).²⁵

Jameelah, *Islam and Orientalism*, Lahore: Mohammad Yusuf Khan 1971; útok na západní studia o islámu je veden shodně i z řad sekularistů – viz Edward Said, *Orientalism*, New York: Vintage Books 1979.

24 W. Cantwell Smith, *Islam in Modern History*, Princeton: Princeton University Press 1957, 75.

25 Íránský ideolog Džalál Ále Ahmad používal ve svých esejích perského novotvaru

Druhý aspekt teze o úpadku Západu vychází z přesvědčení, že starší generace reformistů podlehla specificky západním rysům modernity. Nejvýraznějším z nich je sekularismus.²⁶ Vzhledem k podmínkám vzniku moderní společnosti na Západě byl sekularismus částí reformistů chápán jako nezbytný krok v procesu modernizace. Co to znamenalo pro klasická monoteistická náboženství, bylo v křesťanství (ale i v judaismu – *haskala*) vždy jasné a v kontextu revolucí a osvícenských reforem i prakticky ověřené. Sekularizace politiky a společnosti je na Západě uznávaným předpokladem kvalitativní změny, vzniku kapitalismu a materiálního pokroku. V islámu ovšem v moderní době nevznikly ani vnitřní impulsy pro vznik osvícenských idejí, ani ekonomicko-spoolečenská potřeba kvalitativní změny. Nazrání podobných podmínek v osmanském Turecku během 19. století, jež našlo politický výraz v mladoturecké revoluci (1908) a zejména v Atatürkově republikánské revoluci, je výjimkou, jež potvrzuje pravidlo.

V islámském světě se myšlenka sekularismu nestala hybnou silou společenského vývoje.²⁷ Výrazněji s ní z reformních pozic pracovali pouze ojedinělí myslitelé v Egyptě (Alí Abd ar-Rázik),²⁸ resp. v Sýrii a Libanonu. Ale i tam pouze menšina islámských myslitelů byla ochotna sdílet přesvědčení svých kolegů z křesťanských komunit, že dynamika a stabilita Západu byla

gharbzadegí, překládaného v angl. mutacích jako *westoxification*. Alí Šarí'atí zase používal angl. termín *alienation* – volně „průnik nežádoucích hodnot“, „snaha o odcizení“ či „zbavení identity“. Viz Nazih N. Ayubi, *Political Islam. Religion and Politics in the Arab World*, London – New York: Routledge 1991, 149-150; L. Kropáček, *Blízký východ na přelomu tisíciletí. Dynamika přeměn v muslimském sousedství Evropy*, Praha: Vyšehrad 1999, 183. Podobně Sajjid Kutb hovořil o *tasallul marad al-fasád al-gharbí* – průnik choroby západního rozkladu. Viz např. *Dirásat islámíja* (Úvahy o islámu), bez dat, 35.

- 26 K problematice sekularismu v islámu není dosud k mání souborná monografie. Blíže viz B. Tibi, „Islam and Secularization“, in: M. Wahba (ed.), *Islam & Civilization: Proceedings of the First International Islamic Philosophy Conference. 19-22 Nov. 1979*, Cairo: Ain Shams University Press 1982, 65-79; M. J. Esman – I. Rabinowich, *Ethnicity, Pluralism and the State in the Middle East*, Ithaca: Cornell University Press 1988; L. Müller, *Islam und Menschenrechte: Sunnitische Muslime zwischen Islamismus, Säkularismus und Modernismus*, Hamburg: Deutsches Orient-Institut 1996; viz též Zalman I. Levin, *Razvitija arabskoj obščestvennoj mysli* I-III, Moskva: Nauka 1972, 1979 a 1984.
- 27 K sekularizaci společnosti se velmi ambivalentně, ale často vyjadřoval Muhammad Abduh. Blíže viz A. H. Hourani, *Arabic Thought...*, 136-139.
- 28 Alí Abd ar-Rázik (1888-1966), šajch al-Azharu, vydal v roce 1925 skandální knihu pod názvem *al-Islám wa usúl al-hukm. Bahth fi'l-chiláfa wa'l-hukúma fi'l-islám* [Islám a základy víry. Studie o chalífátu a islámské vládě], reed. al-Káhira 1987. V ní z pozic zkušeného vykladače Písma a práva prokázal, že islám nikdy neaspíroval na politickou moc a že *umma* (resp. *chiláfa*) jsou pospolitostí v duchovním smyslu. Abd ar-Rázik se tak stal zakladatelem nevyrazného proudu vzdělanců, kteří koncipovali odluku islámu od státu a politiky. Dnes na jeho odkaz navazují nemnozí liberální *ulamá'*, např. Muhammad Sa'íd al-Ašmáwí se svým spisem *al-Islám as-sijásí* [Politický islám].

umožněna vyloučením církevních institucí z přímého podílu na politické moci.²⁹

Ačkoli po druhé světové válce v některých islámských zemích (Írán, Egypt, Tunisko, Sýrie, Jižní Jemen) došlo z různých ideologických východisek k soustavnější sekularizaci a snad s výjimkou Saúdské Arábie se nikde neetabloval rigorózně islámský režim, nejednalo se o nezvratný proces. Jak prokázala islámská revoluce v Íránu, krach marxistického režimu v Jižním Jemenu a Bhuttova socialistického experimentu v Pákistánu, posílení politicky angažovaného islámu v Egyptě, Alžírsku i jinde, opatrně „antiklerikální“ orientace nacionalistických ideologií z meziválečného období i 50.-60. let se vyčerpala a společenská realita islámských zemí se neubírala cestou, jež by sekularismus považovala za jeden z předpokladů pozitivního vývoje.³⁰

Od 70. let dokonce nacionalističtí myslitelé začali upadat do skepse, vyvozuje závěr, že Západ je skutečně v krizi a že hlavní příčinou je právě přemrštěná sekularizace společnosti, rezignace na vlastní duchovní hodnoty a vyhnání náboženství z politiky. Opatrní stoupenci sekularizace z řad muslimských učenců se sice vždy našli, nicméně většina muslimských intelektuálů (včetně mnoha bývalých marxistů!) se od konce 70. let začala utvrzovat v přesvědčení, že islámský svět by rezignací na své autentické duchovní hodnoty a náboženské instituce ztratil vlastní identitu a neminula by ho duchovní sterilita, do níž zabředl Západ.

Není překvapením, že kritiky sekularismu jsou většinou myslitelé tendující k fundamentalismu, ať už propagují model laického „islámského řádu“, nebo spíše teokracii – vládu duchovenstva. Odluku víry a politiky však dnes kritizují i mnozí intelektuálové, kteří ve své době hledali spekulativní, „specificky islámské“ vysvětlení nezbytnosti sekularizace nebo byli dokonce jejími nadšenými propagátory.

Závěr

Hodnocení zkušenosti Západu je důležitým tématem moderního islámského myšlení. Klasický proud islámského reformismu byl založen na respektu k technické převaze úspěchu Západu v koloniální éře. Tento postoj různou měrou převládal od konce 19. století až do vyvrcholení národně revolučních (sekularizačních) tendencí v průběhu 60. let. V průběhu 70. let se postoj k Západu začal měnit. Teze o úpadku západní civilizace se postup-

29 A. H. Hourani, *Syria and Lebanon. A Political Essay*, London – New York: Oxford University Press 1946, 81.

30 Z množství polemických esejů z poslední doby viz např. A. Gauhar „Islam and the Secular Thrust of Western Imperialism“, in: Salem Azzam (ed.), *Islam and Contemporary Society*, London – New York: Longman 1982, 213-230.

ně stala konstantou většiny prací z islámských pozic. Vzrůstající oblibu této teze způsobila pokračující kulturní a vzdělanostní emancipace, již ovšem provázelo rozčarování z ekonomických i politických neúspěchů sekulárních režimů a jejich ideologií. K obecnému proudu islámského reformismu se přiřadili i mnozí intelektuálové, kteří se dříve pohybovali na samém pomezí islámu a sekulárního nacionalismu (resp. liberálního marxismu). Nepočtená skupina islámských modernistů z řad *ulamá'*, kteří ještě v 50.-60. letech teoreticky promýšleli oddělení náboženství od státu a moci, se dílem přesunula na pozice „konzervativců“ ochotných přispět k posílení „angažovaného islámu“ fundamentalistů, dílem rozvinula či „reinterpretovala“ modernistické postoje, ale svým způsobem se připravila o vliv na formování hlavních trendů reformismu. Je příznačné, že o stále izolovanější „modernisty“ jeví až nepřiměřený zájem západní badatelé, zatímco političtí analytici jejich relativní přínos naopak zcela ignorují a soudobý islámský reformismus redukují na fundamentalismus.

Posílení teze o úpadku Západu pomohlo islámskému reformnímu myšlení vymánit se z podvědomého respektu k „neviditelné porotě“ Západu sledující události v islámském světě. Jakkoli jde o vcelku klasické schéma pozitivní sebeidentifikace prostřednictvím negativního hodnocení hlavního civilizačního soupeře, toto osvědčené schéma posloužilo tím, že patrně uvolnilo cestu svobodnější vnitroislámské diskusi o autenticitě víry a kulturního dědictví.

Teze o úpadku Západu se rovněž výrazně uplatnila v sousedství teze o škodlivosti sekularismu. Po desítkách let, kdy sekularismus byl i v rámci významné části islámského myšlení chápán přinejmenším jako legitimní téma úvah o modernizaci, se dnes diskuse o něm staly marginálním tématem vyvolávajícím averzi.

Závěrem si uvědomme následující: Islám nepředstavuje jedinou civilizaci, jež se snaží prokázat úpadek západních modelů modernity. V celém afroasijském prostoru lze sledovat různě koncipované snahy bránit se důsledkům, jež měla a stále má civilizační nadvláda Západu na duchovní či kulturní vývoj tamějších společností. V tom smyslu islámský Východ vnímá i tolik diskutovaný, a přesto tak vágně interpretovaný fenomén globalizace. Ta je většinou nahlížena jako pokračování jednosměrného pokusu o definitivní infiltraci materialistických a amorálních hodnot Západu do organismu islámské civilizace.

SUMMARY

The West as a Topic of the Islamic Reformism

The article deals with the Islamic evaluation of the West or a phenomenon of the so-called „failure of the West“ as treated in various trends of Islamic Reformism. The author stresses a multiplicity of reformist attitudes towards *al-gharb* - the West, which has been mostly understood as the space of Christian and colonial impact on the civilizational body of Islam. The alien values of the West have been accepted and absorbed, or - even more frequently - refused and resisted. Nevertheless, except of militant reformist movements in rather marginal areas of the Islamic world, major trends of modern Islamic thought were more or less based on an assumption of the success of the West, at least in certain key aspects of human life. However, by the end of the 1970s the concept of the failure of the Western civilization emerged as an important assumption. The author supposes, that the issue has at least two dimensions: (a) The perception of the West's failure seems to be a result of ever higher education and emancipation of inhabitation in most Islamic countries. Those people are much more politically aware than they used to be a half century ago. They ask for a new political and ideological milieu *vis a vis* non-popular regimes. In an ideological vacuum they escape from inauspicious reality to the well-known space of Islamic values, which comfort them, (b) Nationalist regimes of various colouring failed in their strive to separate the Islamic religion from the politics and the state. A secularist model of society, so familiar to both the capitalist and communist experience of the West, seems to be for the mainstream of today's Islamic reformism the most fatal historical mistake, which the Islamic societies have to avoid.

Orientalni ustav AV CR
Pod vodarenskou vezi 4
182 08 Praha 8

MILOS MENDEL