

Soudobý islám: Od „papírového tygra“ k reálným problémům

Miloš Mendel

Na jaře roku 2002 vydalo nakladatelství Evropský literární klub brožurku esejí, jež měla reagovat na české vydání Huntingtonovy knihy *Střet civilizací. Boj kultur a proměna světového řádu*.¹⁵⁵ Nepřekvapilo, že většina autorů Huntingtonovu hypotézu z akademických i ideologických pozic zpochybnila – ať už šlo o argumentaci z pera katolického kněze Tomáše Halíka, nebo redaktora deníku *Právo*. Překvapivé však bylo, jak nezřetelně vyzněla kritika faktu, že **Huntington svou typologii „civilizací“ založil na špatných předpokladech, školácky povrchní znalosti světových dějin, a dokonce náboženské a etnické geografie**,¹⁵⁶ a že diletantsky vyzněla i charakteristika „islámské civilizace“, s níž by se měl střet **Západu odehrát především**.

Od doby, kdy Samuel P. Huntington knihu vydal, uplynulo již téměř dvacet let, ale mnohé z událostí na světové scéně jako by mu stále dávaly za pravdu. Týkalo se to zejména ideového „střetu“, který od počátku nového tisíciletí na sebe vzal fabulačně téměř shodné a dramatické rysy. Na jedné straně stál koncept „vyzývatele“ – amorfního konglomerátu podvrtných a teroristických skupin, jež dnes představuje především nadnárodní teroristická síť al-Ká'ida (arab. Základna) a její lokální odnože. Na straně druhé stál až do ledna 2009 ideový koncept neokonzervativního křídla republikánské pravice v USA, o nějž se opírala vláda prezidenta George W. Bushe a který ani po letech vlády Baracka Obamy není se svou ostře konfrontační linií zdaleka bez šancí, aby americké zahraniční politice po příštích prezidentských volbách znovu vtiskl svou tvář. Tento koncept se napájí z tradic náboženského **skripturalismu** – doslovné interpretace biblických textů – a z názorů kazatelů **evangelikálních sekt** a některých **denominací jižanského a středožadního protestantismu**.¹⁵⁷

155 Ivo T. Budil et al. *Střet civilizací? Dominance Západu nebo dialog světových kultur*, Praha: Evropský literární klub 2002; Huntingtonově knize (v češtině *Střet civilizací. Boj kultur a proměna světového řádu*, Praha 2001) předcházela článek „The Clash of Civilizations?“ v časopisu *Foreign Affairs* Vol. 72, 3/1993, 22–49.

156 Miloš Mendel, „Střet civilizací ve světle vědy“. In: Budil, Ivo T. (et al.), *Střet civilizací? Dominance ...*, 20–48.

157 K dějinám a současnosti amerického křesťanského fundamentalismu a jeho vlivu na současnou americkou politiku již dnes existuje několik kvalitních monografií a studií, viz např. Philip Melling, *Fundamentalism in America. Millennialism, Identity and Militant Religion*, Edinburgh 2001; Robert Jewett – John Lawrence, *Captain America and the Crusade against Evil. The Dilemma of Zealous Nationalism*, ; David Zeidan, „A Comparative Study of Selected Themes in Christian and Islamic Fundamentalist Discourses“ in: *British Journal of Middle Eastern Studies*, Vol. 30. No. 1/2003, 43–80.

V obou případech se jedná – přes všechny historicky a kulturně podmíněné odlišnosti – o fundamentalistické varianty dvou velkých monoteistických náboženství. Ty kolem roku 2001 dosud nebyvalou měrou vstoupily na půdu mezinárodní politiky a rozpoutaly svou válku „dobra se zlem“. Rozdíl je pouze v tom, že zatímco fundamentalistický trend v islámu (sám dále vnitřně strukturovaný) tvoří pouze okrajovou, jakkoli hlasitou a efektivní, složku soudobého islámského myšlení a politického aktivismu, radikálně konzervativní křídlo Republikánské strany v USA bylo schopno po osm let aktivně a komplexně formovat politiku nejmocnějšího státu světa.

Nebezpečí eskalace mezinárodně politického napětí, kterému (zřejmě jen načas) učinila přítrž uvážlivá zahraniční politika amerických Demokratů, se může projevit jako nový počátek naplňování Huntingtonovy hypotézy o „krvavých hranicích islámu“, která se sice už před lety vytratila z diskusí na akademické půdě, ale po níž se u nás zcela zjevně stýská některým novinářům, intelektuálům a politikům, kteří ožívají archaickou, ale stále funkční ideu „islámského nebezpečí“ – v poslední době snad pod vlivem globální hospodářské krize, pro níž je zřejmě třeba v západním diskurzu najít i jiná než jen suše ekonomická vysvětlení.

Tak se před několika lety zrodila teze o nevyhnutelné „islamizaci Evropy“, pokud tomu včas nezabráníme. Zčásti je důsledkem reálného sociálního napětí v kombinaci s akulturačními problémy přistěhovalců (také z islámských zemí) – ovšem v těch státech západní Evropy, kde pracovní síly „muslimského původu“ skutečně tvoří významnou menšinu.¹⁵⁸ Odlišná a značně komická je situace například v České republice, která pro přistěhovalce z islámských zemí ještě dlouho nebude atraktivní destinací, zato je v ní dostatek ideologů a „znalců“ islámské kultury a víry, kteří s naléhavou dikcí plnou demagogie a neúcty k historickým faktům formulují přesvědčivé obavy o ztrátu české národní identity a údajně „judeo-křesťanské podstaty“ naší společnosti.

Pro český diskurz na téma „islámského nebezpečí“ jsou typické dvě mezní polohy. Na jedné straně je tu skupina žurnalistů a myslitelů, kteří nezřízeně podléhají **principu „politické korektnosti“**. S touto zátěží pak nejsou schopni formulovat věcné analýzy a argumenty ve vztahu k radikálnímu islámu, „euroislámu“ i jiným závažným sociálně-kulturním problémům dneška. Na straně druhé je tu početnější a hlasitější skupina profesionálních myslitelů, vládních poradců, špičkových politiků i obyčejných hochštaplerů, kteří stejně nezřízeně fabulují a spoléhají se na to, že lidé nic nevědí nebo mají krátkou paměť. Tato kategorie diskutérů se často sdružuje kolem islamofobních webových portálů, na nichž si lze přečíst snůšku nejbizarnějších nesmyslů, kulturně rasistických výlevů či účelově pospojovaných faktů a polopravd.

Na mezinárodním fóru argumentace mnoha zúčastněných stran „civilizačního střetu“ spočívala v posledních 10–15 letech především v nezvladatelné iracionalitě

158 Tuto diskusi vcelku kultivovaným způsobem zahájila kniha staříckého amerického historika Waltera Laqueura pod názvem *Poslední dny Evropy. Humanistická Evropa nebo islamistická Eurábie?* Praha: Nakladatelství Lidové noviny 2006. Jakkoli tu autor občas přivádí čtenáře až na pokraj žánru sci-fi, činí tak bez snahy po laciném efektu nebo z prvoplánové nenávisti.

ideologických argumentů. Svědčí o tom stále horlivější zaujetí muslimských aktivistů pro oživení a ochranu vlastní duchovní identity a paranoické úvahy o spiknutí nejrůznějšího druhu, ale třeba také výsledky amerických prezidentských voleb v roce 2004, kdy hlasy významné části voličů opět získal George W. Bush proto, že pro mnoho Američanů byl symbolem obrany „křesťanských mravních hodnot“ a „pravého“ amerického vlastnictví, a kdy – v ovzduší nově rozpoutaných „spravedlivých válek“ – i kandidát Demokratické strany, John Kerry, musel oddanost národu donekonečna demonstrovat svými zásluhami z vietnamské války, zatímco ještě před 12 lety prezidentský kandidát Bill Clinton naopak bodoval u vzdělanějších voličů tím, že se narukování do Vietnamu vyhnul.

V případě aktivistického islámu se dnes, po 30–40 letech od nástupu globálního fundamentalismu, nejedná o nic mimořádného, pouze akcenty na z vulgarizovaná schémata klasického islámu a jejich soudobé reinterpretace jsou ještě vulgárnější.¹⁵⁹ Ani přes zjevnou relativní funkčnost jednoduchých náboženskoprávních floskulí v praktické politice však nelze usuzovat, že teroristické skupiny **islámského fundamentalismu**¹⁶⁰ představují základní formativní složku soudobého islámského myšlení. V mnoha postojích českých politických analytiků (nemluvě o běžné publicistice) ovšem panuje shoda, že soudobý islám reprezentují právě názory těch skupin, které se profilují ostře jako protizápadní, antisekulární, příp. antisemitské. **Islám je ovšem nesmírně složitý nábožensko-kulturní a politický fenomén.** Chceme-li o něm hovořit zodpovědně a nechceme-li si jeho prostřednictvím pouze budovat nový a účelový obraz nepřítel, je třeba ho vidět analyticky, ve vší komplexnosti a vrstevnatosti, a také v kontextu reálné mezinárodní politiky. Jak praví někteří specialisté z oboru kulturní antropologie, je vlastně otázka, zda se jedná o „islám“ nebo o „islámy“.¹⁶¹ Pro sledování vývoje na současné politické scéně to má totiž zásadní význam. Budeme-li například hovořit o křesťanství obecně, jistě si ho nikdo z nás automaticky nepředstaví jen ve spojení s Irskou republikánskou armádou, radikálními hnutími „teologie osvobození“ v Latinské Americe nebo zbožnými srbskými šovinisty. Jistě budeme chápat rozdíly substrátového kulturního rázu mezi křesťanskými společnostmi v Polsku, Nizozemí, Rusku, Gruzii, Etiopii a na Filipínách. Tyto rozdíly se totiž zásadně promítají do místních projevů politické kultury.

159 K problematice obsahové analýzy znaků a symbolů užívaných aktivistickými strukturami v islámském kontextu odkazujeme na studii Miloš Mendel, „Sémantika islámských pojmů jako nástroj sociální komunikace“, in: *Religio, Revue pro religionistiku*, 2/1997, 117–130.

160 Důsledně zde používáme termín „fundamentalismus“, a nikoli „islamismus“, který do české diskuse o moderním islámu v uplynulých letech vnesl především islamolog Luboš Kropáček a také politolog Pavel Barša. Ani jeden z používaných termínů k popisu sledovaného jevu v islámském kontextu není ideální, ale termín fundamentalismus se z hlediska obsahového i jazykového zdá přece jen korektnější. Německá a značná část kvalitní anglosaské produkce pojem fundamentalismus soustavně používá a také jeho vhodnost patřičně zdůvodňuje – viz např. Christian J. Jäggi – David Krieger, *Fundamentalismus. Ein Phänomen der Gegenwart*, Zürich, Wiesbaden: Weltanschauverlag 1991; Bassam Tibi, *Fundamentalismus im Islam. Eine Gefahr für Weltfrieden?* (dritte Ausgabe), Darmstadt 2002.

161 Abdel Hamid el-Zein, „Beyond Ideology and Theology: The Search for an Anthropology of Islam“, in: *Annual Review of Anthropology*, 6/1977, 227–254; Miloš Mendel, „Existuje vůbec „islámský svět““, in: *Nový Orient*, 1/2004, 4–7.

Soudobý islám je nutno nahlížet také z různých úhlů a s ohledem na historický, kulturní a teritoriální kontext. Jeho myšlenkové (teologické, politické) proudy tvoří téměř nepřehlednou mozaiku. Ti, kdo se pustí na tenký led jeho typologie, zpravidla vždy dodávají, že jsou možná i jiná hodnocení. Západní odborníci často vydělují sféru tzv. „**liberálního islámu**“, jež zahrnuje názory a spisy vzdělaných intelektuálů žijících většinou na Západě (Fazlur Rahman, Mohamed Arkoun, Tariq Ramadan) nebo v islámském světě (Hasan Hanafí v Egyptě) či duchovních představitelů, kteří jsou ochotni uvažovat o větší míře „zduchovnění“ či „teologizace“ islámské doktríny a „humanizace“ práva, hlavně ovšem teoreticky vyřešit komplikovaný vztah mezi náboženstvím a sekulárním státem (Muhammad Sa'íd al-Ašmáwí v Egyptě, muslimští učenci v Indii). „Sekularisté“ v soudobém islámském myšlení však navazují jen na několik vynikajících teoretiků islámského myšlení 20. století (Egyptan Alí Abd ar-Rázik, Ind Sajjid Ahmad Chán) a jejich trend dnes nemá většinovou intelektuální a politickou podporu. Tento stav lze považovat za jeden z „osudových“ problémů soudobého islámu.

„**Středový proud**“ soudobého islámského myšlení zahrnuje celou škálu náboženskoprávních konceptů a představ obsažených převážně v traktátech a doporučeních (*fatwách*) právních autorit (*ulamá*), jejichž politická orientace a vztah ke státní moci mohou být různé – od neskrývané servility (učenci v Saúdské Arábii nebo Sýrii) přes důstojnou koexistenci (dnes již zesnulý rektor káhirske univerzity al-Azhar Muhammad Sajjid at-Tantáwí) až po roztržku provázenou exilem (egyptský šajch Júsuf al-Karadáwí, žijící v Kataru, kde má vlastní, exegeticky laděný pořad na stanici al-Džazíra). V rámci této skupiny lze nalézt nepřehledné množství postojů, jež mohou být sice v jistých konkrétních aspektech protizápadní (antisionistické, dokonce protižidovské), ale v zásadě netvoří teoretickou základnu aktivistického fundamentalismu, a to ze dvou důvodů: a) exegetické traktáty, theologicko-právní úvahy a spekulativní *fatwy* jsou pro potenciálně rebelujícího bigotně věřícího muslima příliš nejednoznačné a intelektuálně složité; b) vrstva učenců v sunnitském islámu tradičně nemá tendenci stavět se do čela protirežimních sociálních hnutí, ani ponoukat věřící k „džihádu mečem“ (jedna z forem *džihádu* – všestranného úsilí o upevnování víry) proti „příbytku války“ (*dár al-harb*), jak klasická islámská geopolitická koncepce nazývá území, jež není pod islámskou kontrolou.¹⁶²

Složité je i prostor „**radikálního (aktivistického) islámu**“, který představují většinou samozvaní laičtí kazatelé a autoři akčních programů prosycených účelovou náboženskou rétorikou. Jen zcela výjimečně se k některým jejich názorům opatrně přidávají konformní *ulamá*. Ti nekonformní dobře vědí, že kdyby tak učinili, okamžitě by si podřezali větve – bez ohledu na státní zřízení země, v níž momentálně působí.

Ale i mezi radikály existují hluboké rozdíly. Většina hnutí, jejichž cílem je soustavná mravní obnova či reforma (*tadždíd*, *tashíh*) společnosti a boj proti průniku západních civilizačních hodnot, se soustředí na systematickou agitaci (*da'wa*) v rámci vlastního státu a na pietistické, trpělivě postupování do všech sfér polovičatě sekularizovaných

162 Blíže k problematice džihádu a islámskému geopolitickému vidění světa v češtině viz Miloš Mendel, *Džihád. Islámské koncepce šíření víry*, Brno: Atlantis 2010.

politických systémů. Šikovně přitom využívají neefektivní sociální politiky dotyčných států a neomezené, většinou legální možnosti budovat svou alternativní sociální síť kolem mešit v rámci zakoupené půdy a na ní zbudovaných nevládních objektů, pozemků či projektů na **principu waqfů – náboženských nadací**. Ty by měly být nezdanitelné, státem nedotknutelné a vždy připravené posloužit tam, kde oficiální státní struktury selhávají. Některé islámské země mají dokonce i speciální ministerstvo *waqfů*, jehož úkoly bývají různé, ale v zásadě odpovídají obecnému ideologickému trendu toho kterého státu.¹⁶³

Skutečnost, že část populace v islámských zemích reislamizační vlně podléhá, však ještě neznamená, že je ochotna se aktivně podílet na podvrtných (sebevražedných) akcích uvnitř nebo teroristických akcích vně islámského prostoru, nebo že dokonce vnímá Západ primárně jako osudového nepřítele, s nímž je třeba se střetnout. Proces reislamizace se totiž odehrává také mimo sféru „oficiálního“ nebo aktivistického islámu – v nepřehledném a vysoce životném prostoru tzv. „lidového islámu“, který představují nejrůznější podoby nekonvenční „folklorní“ religiozity a duchovního vyžití v rámci **mystických (súfijských) řádů**. Někdy bývá dokonce vyslovována teze, že právě tento „žitý“, spirituálnější islám, a nikoli bez invence přemílaná exegetická témata nebo přísný legalistický islám (neo)konzervativních *ulamá* či dokonce agresivní poučování radikálních aktivistů vytváří nadějnou inspiraci do budoucna.

Lidový islám je pružný systém, který dává věřícímu možnost vyhnout se trestu za spáchaný hřích, vytváří svobodnější prostor pro vlastní duchovní prožitek v rámci nekonvenčních rituálů, jež nejsou svázány strohými pravidly šarí‘y. Pozoruhodné je, že tento proud islámu je masový, je populární mezi všemi vrstvami společnosti a není a priori namířen proti žádnému protivníkovi. Je v zásadě apolitický, jakkoli jeho politizace není vyloučena, a postrádá osten protizápadní xenofobie. Jeho slabina naopak souvisí se skutečností, že v procesu vleklé krize mnoha současných režimů v islámském světě se vyčerpaly jak národně revoluční, tak i mnohé monarchistické (tradicionalistické) ideologické modely (např. Alžírsko a Saúdská Arábie). Pomalu a nenápadně po nich vzniká ideologické vakuum, které nemůže efektivně vyplnit lidový islám, nabízející sice vlídnou nepolitickou tvář, ale nikoli koncepci politické reformy. Jedním z bouřlivých projevů této mnohotvaré krize a „ideologické vyprázdněnosti“ byly i události tzv. „Arabského jara“ v roce 2011, jejichž důsledky jsou patrné dodnes.

Nemůže je však vyplnit ani model západní demokracie, který nabízí jednotlivci svobodu volby v rámci přesně stanovených pravidel parlamentního systému. V islámském světě totiž není autentický a rozhodně není hodnocen jako politický ideál – tím spíše, je-li importován zvenčí pomocí imperiálních metod. Současná situace v Iráku a Afghánistánu je toho konkrétním důkazem. Také tuto skutečnost potvrzuje i vývoj „Arabského

163 K důvodům a specifickým rysům nedostatečné sekularizace v islámském světě odkazujeme na studii Miloš Mendel, „Sekularismus v kontextu moderní islámské civilizace. Příspěvek k diskusi o sekularizačních procesech v mimokřesťanském prostředí“, in: *Religio, Revue pro religionistiku*, 1/2001, 51–65. K problematice waqfů v češtině viz monografie Ondřej Beránek – Pavel Tupek, *Dvojitá tvář islámské charity*, Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury 2008.

žara“, když se ukázalo, že demokracie jako model státoprávního uspořádání není primárně cílem revolučních událostí. Zmíněné vakuum zatím relativně účinně vyplňuje právě ta forma islámu, kterou nabízejí v různě kultivované podobě protagonisté přímé politické nebo násilné akce v rámci islámského fundamentalismu.¹⁶⁴

Z pohledu Západu na islámský Východ jako na podezřelý a tmářský civilizační prostor a semenišť terorismu bylo jistě zlomovým datem 11. září roku 2001, kdy došlo k bezprecedentnímu útoku sebevražedného komanda nadnárodní struktury al-Ká'ida, zmocnivšího se tří civilních letadel, na vybrané objekty v New Yorku a Washingtonu.¹⁶⁵ Za tímto spektakulárním aktem teroru nestála žádná státně nebo etnicky orientovaná fundamentalistická skupina, nýbrž „spící agenti“ nadnárodní teroristické sítě, jež v té době využívala přátelského vztahu s afghánským hnutím Tálibán, které po roce 1996, kdy dobylo Kábul, poskytl pro její akce logistické zázemí.

Tato akce se rozhodně nestala „mezíkem dějin“ nebo „dnem, od kterého svět už nikdy nebude takovým, jakým byl dosud“, jak tuto tragickou událost ve své době pateticky líčily západní sdělovací prostředky, ale od té doby se začal termín *džihád* vnímat a používat téměř výhradně v souvislosti s individuálním terorem, jehož kazatelé a vykonavatelé již zcela záměrně a s lehkou myslí vystoupili z rámce obecně uznávaného náboženskoprávního pojetí džihádu a změnil se v novodobé anarchisty, podobné těm ruským, německým, francouzským, srbským či španělským z přelomu 19. a 20. století. Také jim tehdy v zásadě nešlo o nic víc než o prostou destrukci existujících státních systémů a fyzickou likvidaci všech, kdo se na existenci těchto systémů výrazně podílejí, kdo nesdílejí anarchistickou představu o naprostém zbourání starého světa ve prospěch mlhavé ideální představy světa nového.¹⁶⁶

164 Blíže k ideovým koncepcím radikálního islámu viz Miloš Mendel, *S puškou a Koránem. Pojmy a argumenty soudobého islámského fundamentalismu*, Praha: Orientální ústav AV ČR 2008, včetně obsáhlé bibliografie.

165 Ke genezi a ideologii teroristické sítě al-Ká'ida viz např. Rohan Gunaratna, *Inside Al-Qaeda. Global Network of Terror*, London: Al Saqi Books 2002; Peter Heine (und Kol.), *Islamismus. Texten zur Inneren Sicherheit*, Bundesministerium des Innern, Berlin: (Referat P II. 1, Zentrum Alt-Moabit) 2003; Thomas Scheffler, „Zeitenwende und Befreiungskampf: Zur Gegenwartsdiagnose Bin Ladins“, in: Hans G. Kippenberg, – Tilman Seidensticker (Hrsg.), *Terror im Dienste Gottes: Die „Geistliche Anleitung“ der Attentäter des 11. September 2001*, Frankfurt/M., New York 87–105; Guido Steinberg, *Der nahe und der ferne Feind. Die Netzwerke des islamistischen Terrorismus*, München: Johann Steinmayer Verlag 2005; Yasir Suleiman, *A War of Words. Language and Conflict in the Middle East*, Cambridge: Cambridge University Press 2004; Raphael Israeli, *Islamikadze. Manifestations of Islamic Martyrology*, London: Routledge 2003. V češtině blíže viz Gilles Kepel, *Válka v srdci islámu*, Praha: Nakladatelství Karolinum 2006, zejm. 104–139 a jinde; Miloš Mendel, *S puškou a Koránem. ...*, (viz Seznam doporučené studijní literatury).

166 Blíže viz Miloš Mendel, *Džihád...*, 286.

Hnutí a intelektuální skupiny, které se opírají o propracovanější teoretické představy fundamentalistického řešení,¹⁶⁷ se většinou zřekly akcí individuálního teroru a svou práci už dlouho staví spíše na promyšlené náboženské agitaci a charitativní činnosti, jež často supluje roli státu. Zkušenosti z Afghánistánu (Tálibán v letech 1996–2001) nebo Súdánu (po převratu Umara Hasana al-Bašira 1989 a zejména za vlády šajcha Hasana at-Turábího), ale i vývoj v Iráku po americké intervenci roku 2003¹⁶⁸ přesto ukazují na nedostatky koncepčního programu a absenci reálných představ o fungování moderního státu. Ukazuje se, že slepé lpění na nereformovaných principech islámské legislativy (šarí'a), zastrasování, brutální indoktrinaci obyvatelstva a etnicko-náboženské nesnášenlivosti, porušující veškeré šaríatské zvyklosti ohledně „lidu Knihy“ (židů a křesťanů, případně zoroastrovců), vede jen k ekonomické paralýze, sociální deprivaci a kolektivní psychické kolizi. Do nejzazšího extrému dovedlo praktické uplatnění sunnitských fundamentalistických představ právě hnutí **Tálibán (per. a darí *Talebáne hakk* – Hledači Pravdy)**, které svým způsobem lze přirovnat k extrémní praxi kambodžských Rudých Khmérů v rámci komunistického hnutí.¹⁶⁹

Naopak letité zkušenosti wahhábovské Saúdské Arábie, ší'itského Íránu po islámské revoluci v letech 1978–1979 a do značné míry také Pákistánu ukazují, že přes všechna vnitropolitická specifika, která Západ může vnímat jako přežilá, archaická nebo potenciálně protizápadní, může reformistický model sunnitského i ší'itského islámu nejen fungovat, ale dokonce mít vřelé politické kontakty se Západem, který vůči nim dovede zaujmout chladně pragmatický a vstřícný postoj. Saudská Arábie je toho dlouholetým příkladem. Dokonce i v Íránu, který prezident Bush označil v roce 2001 za součást „osy zla“ a který je dnes patrně reálnou hrozbou vzhledem k vývoji jaderných zbraní, liberální proud vládnoucího duchovenstva, představovaný vzdělaným právníkem a teologem ve funkci prezidenta, Muhammadem Chátamim, řadu let prosazoval vůči Západu

167 Máme zde na mysli především klasickou Asociaci muslimských bratří (*Džam'iját al-ichwán al-muslimín*) v Egyptě a její odnože po celém islámském světě, které se ideově inspiroují dílem Hasana al-Banná (1900–1949) a zejména Sajjida Qutba (1900–1966), příp. dílem indického (pákistánského) myslitele Abú Alá Mawdúdího (1903–1979).

168 K fundamentalistické podstatě súdánských režimů od roku 1989 viz zevrubná monografie Burr J. Miliard, Collins Robert O.: *Revolutionary Sudan. Hasan at-Turabi and the Islamist State, 1989–2000*, Leiden, Boston 2003.

169 Hnutí *Talebáne hakk* se někdy označuje za sektu, ale v kontextu moderních islámských dějin jde o jednu z variant reformistických hnutí inspirovaných wahhábiem na Arabském poloostrově. Vzniklo na pákistánských sunnitských madrasách s tradicí konzervativního náboženského učiliště v Deobandu jako reakce na totální vnitropolitický rozvrat v Afghánistánu po odchodu sovětské armády v únoru 1989. Roku 1994 jeho (převážně pašunští) aktivisté obsadili Kandahár a roku 1996 dobyli Kábul. V jejich čele stál charismatický „obnovitel“ (*mudžaddid*) maulá Umar, který – po vzoru některých středověkých hnutí obnovy s příměsí milenialismu – zakrýval před veřejností tvář, jezdil na oslu a své extrémní fatwy vydával z ústraní. Hnutí bylo rozloženo vojenským zásahem jednotek USA na podzim 2001, ale vojensky dodnes vzdoruje kontingentu armád NATO a jednotkám loutkové afghánské vlády Hamída Karzaje, etnicky, kmenově i nábožensky amorfního vojenského uskupení, které má v budoucnu tvořit jádro armády afghánské „demokratického“ státu.

vlastní koncepci „dialogu civilizací“, účelovou konstrukci, která byla ovšem založená na vzájemném respektu ke kulturním a náboženským specifikům.¹⁷⁰ Po osmiletém intermezzu, kdy prezidentský úřad zastával představitel radikálního křídla revolučních gard a konzervativního „bázu“, Mahmúd Ahmadínežád, se v lidovém hlasování dostal do prezidentského úřadu opět vysoký představitel šíitského „kléru“, Hasan Rouhání, který se ke kultivovanému trendu v zahraniční politice vrací.

V saúdskoarabském Rijádu se konference na podobné téma konala v březnu 2002 pod záštitou tehdejšího korunního prince, dnešního krále, Abdulláha Ál Sá'úd. Na světských i náboženských univerzitách v pákistánských městech Karáci, Láhauru a Rávalpindí se vydávaly rozhořčené kritiky Huntingtonova „střetu civilizací“ a poukazovalo se na to, že nikoli islám, nýbrž Západ se prostřednictvím globalizace snaží politicky i kulturně ovládnout celý svět, že islám nabízí světu toleranci a je k tomu připraven i v budoucnu. Jistě, právě v takových postojích se skrývá xenofobní, někdy až paranoický sklon vidět sebe sama jako lepšího nebo jako oběť spiknutí. Ale vždy se v nich zároveň vehementně zdůrazňuje humanita islámu, jeho „demokratické tradice“ a potřeba chápat koncept džihádu jen ve spirituálním smyslu – jako vlastní náboženskou a mravní sebekultivaci, nanejvýš jako legitimní obranu proti vnější agresi.

Podzemní a teroristické skupiny lokálního ražení mají většinou zcela primitivní pohledy na stav společnosti a formu její nápravy. Otázky ohledně formování státu po svržení „bezbožných diktatur“ v „příbytku islámu“ samém a budoucnosti světa po porážce „novodobých křižáků“ (*as-salíbíjún al-džudud*, zejména USA) a „židovského komplotu“ (*al-mu'ámara al-jahúdija*, zejména Izrael) proti islámské Palestině nechávají téměř nezodpovězené, odvolávají se na Boží vůli a Jeho zásah v procesu návratu lidstva na „přímou stezku“ (*as-sirát al-mustakím*).

O těchto organizacích se západní veřejnost dozvídá díky jejich spektakulárním násilným činům, jež zajímají světové sdělovací prostředky. Jejich „ideologie“ se však v naprosté většině opírá o tak zvládnutou interpretaci islámské věrouky, etiky a práva a jejich (někdy charismatičtí) vůdci mají tak chabé povědomí o bohatosti náboženské dimenze islámu, že jejich komunikace s veřejností se omezuje na vytrvalé opakování účelových klíšé, termínů nebo citátů z Koránu či prorockých tradic (*hadíth*). Ty bývají záměrně vytrhovány z dobových kontextů a používány jako jednorázové signály, jejichž smyslem je mobilizace určitých společenských segmentů v zájmu „obranu autentického islámu“. Pomocí těchto klíšé je samozřejmě kultivován xenofobní a konfrontační tón směrem k „západní civilizaci“, ale také vůči vlastním „bezvěreckým“ režimům.

Mezi základní schematická klíšé patří užívání klasické dichotomie jako „Bůh versus Satan“, „Pravda versus bezvěrecká zákeřnost, pokrytectví a lež“, „světlo víry versus temné síly“, „dobro versus zlo“. Teroristické akce se zdůvodňují argumenty jako „Bůh si

170 K aktuálnímu vývoji v Íránu s důrazem na reformní politiku prezidenta Chátamího viz např. Eduard Gombár, *Dramatický půlměsíc. Sýrie, Libye a Írán v procesu transformace*, Praha: Nakladatelství Karolinum 2001, 101–161. Tž autor přeložil text Muhammad Chátamí, *Islám, dialog a občanská společnost*, Praha: vyd. Velvyslanectví Íránské islámské republiky 2001.

to přeje“, „protože je to správné“, „vštípit islám bezvěrecké společnosti ve spravedlivém džihádu je nejvyšší ctností a povinností muslima“. Radikálové také pěstují konspirační teorii, kdy „spiknutí bezvěreckého materialismu a židovství“ má uvrhnout „příbytek islámu“ do „stavu rozvratu, pokušení“ (*fitna*), přičemž Západ prý rafinovaně využívá „odpadlíků“ (*murtaddún*), „odpůrců jednosti Boha“ (*mušrikún*) nebo „pokrytců“ (*munáfikún*) z řad muslimů. Do těchto kategorií spadá každý, kdo nevyznává „pravý“ islám. Ozbrojená forma džihádu je ústředním tématem, ačkoli ani al-Ká'ida ve svých pamfletech nepopírá, že se jedná pouze o vynucený způsob obrany islámu a že „džihád srdcem“ – tedy permanentní sebekultivace věřícího – má vyšší hodnotu. Akcent na mravní sílu a převahu „pravého“ islámu je vůbec mimořádně frekventovaným klišé. Když prezident Bush v září 2001 vyhlásil „křížovou výpravu“ (*crusade*) teroristům ve jménu „nejvyšší spravedlnosti“ (*ultimate justice* – rozuměj Boha), nejenže hovořil stejným jazykem jako oni, ale pobouřil tím i mnoho „špatně věřících“ muslimů a jen potvrdil, že argumentace Usámy Ibn Ládina a dalších islámských anarchistů má své opodstatnění.

A konečně – jedním z pilířů fundamentalistického, většinou nesdíleného vidění světa je separatismus v mravním i politickém smyslu. Pokud není možné porazit nepřítel dneš, je užitečná všestranná izolace „pravověrných“ od všech forem zla a pokušení, včetně vlastní společnosti, kterou už není možno považovat za islámskou.¹⁷¹ Izolace může mít různé formy – od nápodoby odchodu Prorokových stoupců roku 622 z polyteistické Mekky do Medíny (*hidžra*) až po vnitřní duchovní izolaci (*uzla, mufassala*) vůči bezvěreckým podnětům. Tato teze fundamentalismu se mj. týká některých skupin bigotních muslimů žijících jako „gastarbeiteri“ v západní Evropě – bez ohledu na to, zda se tam právě přistěhovali, nebo zda jsou potomky přistěhovalců z šedesátých let 20. století, kteří již hovoří jazykem nové vlasti a ke své původní domovině vlastně nic emotivního necítí.

V některých západoevropských střediscích islámské *da'wa*, jejichž činnost je tam v rámci náboženské svobody a obecně sdíleného principu multikulturalismu povolena, působí desítky charismatických kazatelů a „bezejmenných“ radikálních učenců, absolventů *madras* druhé kategorie, kteří ve svých kázáních v mešitách a provizorních modlitebnách vyzývají k tomu, aby ekonomičtí emigranti pochopili svou identitu, vrátili se ke kořenům svých dědů a svou přítomností na *dár al-harb* (*dár al-kufr* – tedy na území války či bezvěrectví) pomohli tuto oblast destabilizovat a získat pro „pravý“ islám. To je prý totiž jediná cesta, jak zabránit definitivní *fitně* – pokušení a rozkladu islámské pospolitosti. Formy destabilizace jsou různé – od pokusů o soustavnou agitaci mezi většinovou populací a posilování muslimských komunit na Západě konverzemi z řad místních občanů až po organizování podvratných akcí, včetně individuálního teroru, z řad potomků generace „gastarbeiterů“.

Z aktivistů, kteří v zahraničí agitovali mezi ekonomickými emigranty, zmiňme například slepého šajcha Umara Abd ar-Rahmána, který nejprve horlil pro teroristické akce

171 V tomto ohledu se mnozí radikálové inspirojí teoreticky propracovaným dílem egyptského myslitele Sajjida Qutba, zejména jeho spiskem *Ma'álim fi't-tariq* (Milníky na cestě). Blíže viz Sajjid Qutb, *Milníky na cestě*, Praha: Academia 2013.

v Egyptě a po roce 1990, kdy se musel vystěhovat do USA, tam byl v roce 1993 zatčen a na doživotí odsouzen za podněcování útoku na Světové obchodní centrum. Ale Spojené státy nejsou v tomto smyslu zcela typické. Zdá se, že muslimské komunity se tam v různých oblastech sžívají s „americkým národem“ mnohem pružněji, než analogické skupiny v evropském prostředí, ačkoli zde se jedná většinou o země, které umožnily imigraci muslimských etnik na své území zcela vědomě, pragmaticky a bez „levičáckého“ sentimentu. Dlouhá léta a nikým neodhalení žili v plné shodě s „amorálními“ reáliemi většinové společnosti i organizátoři a vykonavatelé leteckého útoku na „dvojčata“ v New Yorku a budovu Pentagonu ve Washingtonu 11. září 2001.

Většina západoevropských zemí však své muslimské komunity (a nejen je) sleduje velmi podrobně prostřednictvím svých kontrarozvědných služeb. Německý Úřad na ochranu ústavy je možná jen nejznámějším příkladem, protože některé své analýzy veřejně publikuje. Jen z Německa bylo v posledních letech vyhoštěno mnoho oficiálních i laických (podvodných) *ulamá*, kteří svou kazatelskou činností zasévali nenávist praktikujících muslimů vůči hostitelské společnosti.¹⁷² Podobné tendence jsou v muslimských komunitách působících v evropských zemích latentně přítomny, ale neznamená to, že se jedná o většinový a zvenčí řízený trend, který prý má do 30 let přivodit „islamizaci Evropy“, jak se lze dočíst v některých česky psaných komentářích na obsahově pokleslých webových stránkách nebo při veřejných projevech českých „myslitelů“, a dokonce vysoce postavených politiků.

172 Blíže k aktivistickému pojetí hidžry do evropského „dár al-harb“ viz Miloš Mendel, *Hidžra. Náboženská emigrace v dějinách islámských zemí*, Praha: Orientální ústav AV ČR 2006, 319–321 a Seznam doporučené studijní literatury.