

Mendel, Miloš

**Sémantika islámských pojmů jako nástroj sociální komunikace :
(některé závěry obsahové analýzy textů)**

Religio. 1997, vol. 5, iss. 2, pp. [117]-130

ISSN 1210-3640 (print); ISSN 2336-4475 (online)

Stable URL (handle): <https://hdl.handle.net/11222.digilib/124804>

Access Date: 06. 12. 2024

Version: 20220831

Terms of use: Digital Library of the Faculty of Arts, Masaryk University provides access to digitized documents strictly for personal use, unless otherwise specified.

Sémantika islámských pojmů jako nástroj sociální komunikace (Některé závěry obsahové analýzy textů)

Miloš Mendel

Politický vývoj v oblasti Blízkého východu (a islámského světa obecně) stále intenzivněji prostupují ideologické koncepty, u nichž můžeme zřetelně prokázat přesun z prostoru sekulárního chápání světa a politické moci do prostoru, který se vymezuje náboženstvím. Říkám-li *náboženství*, mám na mysli tu rovinu náboženského systému, jež nabízí politickou teorii formulovanou v náboženských pojmech, a tudíž může být plnohodnotně využita jako ideologický nástroj (rámec) konkrétního aktuálního politického záměru. Monoteistické systémy – v současnosti zvláště judaismus a islám – jsou k „suplování“ ideologických koncepcí, alternativních ke koncepcím sekulárním, velice vhodné, což vyplývá z jejich historické povahy.

V této studii vyjdu z předpokladu, že islám je relativně funkční ideologický fenomén. Ideologii lze definovat mnoha způsoby, ale zde ji chápeme jako kauzálně uspořádaný souhrn verbálních jednotek – znaků a symbolů – jichž určitá sociální vrstva nebo ji reprezentující politická struktura v určitém teritoriu používá při jazykové komunikaci s těmi složkami společnosti, o jejichž přízeň se uchází. Jednou z metodologických možností výzkumu ideologií je provést obsahovou analýzu textů, shromáždit sémanticky relevantní a nejčastěji frekventované znaky a symboly a posoudit, do jaké míry se tyto verbální jednotky s konkrétním sémantickým obsahem podílejí na komunikačním procesu mezi *původcem* (politicky angažovanou strukturou, která verbalizovanou podobu svých záměrů formuluje) a *příjemcem* (částí společnosti, jíž chce původce oslovit).¹

Z ryze religionistického pohledu snad tímto přístupem riskuji kritiku za to, že duchovní postoje určitého náboženského systému vulgarizuji, když je redukuji na soubor *slov* (sémantických znaků) a *slovních spojení* (sémant-

1 K bližšímu seznámení s problematikou sémantické analýzy textů viz Jaromír Janoušek, *Sociální komunikace*, Praha 1968; T. D. Weldon, *Kritik der Politischen Sprache*, West Berlin 1978; Jiří Vymazal, *Koncepce masové komunikace v sociologii*, Praha 1991; H. D. Lasswell, *Language of Politics. Studies in Quantitative Semantics*, New York 1949; Pool Ithiel de Sola, *Trends in Content Analysis*, Urbana 1959; Karel Petráček, „Sémantika v islámu a její vývoj“, *Zprávy Československé společnosti orientalistické při ČSAV* 1965, 9-21.

tických symbolů), které bez piety pitvám a snažím se v nich nalézt náboj, jímž původce motivuje „věřícího“ člověka k zaujímání konkrétních politických postojů. Soudím však, že zvolená metodologie není samoučelná, byť se zcela vymyká běžnějším filozofickým (až teologickým) přístupům religionistů. Je však poměrně blízká přístupům z pozic aplikované hermeneutiky.

Druhou výchozí premisu formulujme následovně: Obsahová analýza náboženských textů, vycházející z jejich „vulgariizujícího“ ztotožnění s ideologií, umožňuje účinně vniknout do podstaty aktuální společenské funkce daného náboženství. Každý náboženský systém je, koneckonců, produktem určitých společenských procesů. Ty se vyznačují neustálou vnitřní dynamikou, pro níž sociologie, sociální psychologie i politologie zpravidla užívají výrazu „sociální interakce“. Nejtypičtější formou interakce je „sociální komunikace“ – ať už individuální, skupinová či masová. Sociální komunikace má různé formy, ale její nejběžnější formou je komunikace verbální. Vycházím z předpokladu, že mnohé civilizační hodnoty (a náboženství je jednou z nich) vstupují do komunikačního procesu ve verbalizované podobě (náboženské texty nejrůznějšího druhu, orální projevy religiozity).

„Slovo“ (jako základní komunikační znak), resp. „symbol“ (jako řetěz znaků s konkrétním sémantickým nábojem) hrají právě v islámské kultuře (zejména u Arabů) mimořádnou úlohu.² Proto je metoda obsahové analýzy islámských náboženských textů jednou z užitečných cest při výzkumu islámu jakožto vnitřně bohatě strukturovaného náboženského systému. Obsahové analýzy jsem přitom nepoužil pro samu lingvistickou, resp. sémantickou rovinu výzkumu. Výsledky analýzy náboženských textů mají pro

2 Úloha verbální komunikace v dějinách i soudobém politickém (ideologickém) vývoji islámských (především arabských) zemí si zaslouží zvláštní pozornost z následujících důvodů: a) Arabská kultura se už od předislámských dob vyznačuje tím, že klade mimořádný důraz na vyřčené slovo, jež může mít vysoce expresivní, burcující až magický náboj. Tomuto kulturnímu fenoménu pak byl vtisknut nový, islámský obsah. Sémantický obsah slova zprostředkovává mezi původcem a příjemcem komunikačního procesu spolehlivou emotivní vazbu. b) V soudobé ideologické rétorice – konkrétně v textech islámského fundamentalismu – má slovo (znak) často sémantický rozměr symbolu. Jestliže znak sám o sobě působí na příjemce jako mocný regulátor jeho psychických procesů, řetěz znaků vytváří symbol se složitějším sémantickým nábojem, který navíc umocňuje emotivní identifikaci příjemce s islámem v podobě reminiscencí na mnoho slavných i trpkých kapitol arabsko-islámských dějin. c) Slovo či řetěz slov lze chápat také jako určitý symptom, příznačný rys, s jehož pomocí - po analýze sémantického obsahu, případně jeho posunů v čase a prostoru – lze lépe identifikovat původce. d) Je možné sledovat jednosměrnou vazbu slova na psychické procesy individuí a celých sociálních skupin, a to ve dvojitým smyslu: 1 – vyřčené slovo často jakoby supluje sám politický čin, 2 – sémantický obsah slova nebo symbolu mobilizuje (motivuje) ke skutečnému politickému činu.

religionistiku nebo dějiny náboženství skutečný smysl jen tehdy, jsou-li zakomponovány do komplexně pojatého historického, případně politologického přístupu. Jinak řečeno – obsahová analýza, jakožto rozbor konkrétní formy verbální komunikace, ztrácí smysl, není-li zasazena do rozboru širšího kontextu událostí, k nimž se komunikace vztahuje. Komunikační proces nestojí vně společenských procesů, nýbrž vytváří jejich významnou součást. Funguje v nich jako motivační prostředek (nástroj), nebo – jinak řečeno – jako regulátor sociálně-psychologických procesů.

Z provedené analýzy relativně reprezentativního vzorku ideologických textů islámského fundamentalismu³ z Egypta, Sýrie, Súdánu a Jordánska⁴ vyplývají následující závěry:

- 3 Výraz *fundamentalismus* zde používám zcela záměrně, s plným vědomím jeho sémantických slabín. K diskusi na téma adekvátnosti tohoto pojmu ve spojení s islámem viz např. Luboš Kropáček, *Islámský fundamentalismus*, Praha 1996, 11-33. Za texty islámského fundamentalismu považuji ty vzorky soudobého islámského reformního myšlení, které jsou z produkce politických struktur (stran, hnutí, záškodnických skupin), jež mají jasně vyhraněné politické aspirace a jejichž původci chtějí vyvolat u příjemce motivaci k zaujetí politického postoje.
- 4 Výše zmíněná obsahová analýza byla provedena s použitím následujících textů: *ʿAbd ar-Rahmán ʿUmar, Kalimat al-Haqq* (Slovo pravdy), bez datace; *Abūʿl-Chajr ʿAbd ar-Rahmán, Dhikraját maʿa džamát al-muslimín* (Mé vzpomínky na Společenství muslimů), al-Qáhira 1980; *ʿAwad ʿÁdil, aš-Šahíd Sajjid Qutb wa taʿálimuhu al-ʿabqarija* (Sajjid Kutb a jeho geniální učení) ʿAmmán, bez datace; al-Banná Hasan, *Five Tracts of Hasan al-Banná (1906-1949)*, překlad Ch. Wendell, Berkeley 1978; *Džábír Husajn Ibn Muhammad ʿAlí, at-Tariq ilá džamát al-muslimín* (Cesta ke Společenství muslimů), al-Mansúra 1987; al-Ghazzálí Zajnab, *Ajjám min hajátí* (Dny mého života), al-Qáhira 1977; *Qutb Sajjid, Maʿálim fiʿt-tariq* (Milníky na cestě), al-Qáhira 1983; *Qutb Sajjid, Dirását islámíja* (Islámské studie – bez datace); *Qutb Sajjid, Hádhá ad-dín* (Toto náboženství), al-Qáhira 1979; at-Tilimsání ʿUmar, „*Nahwa sináʿi džamíjat al-ichwán al-muslimín al-džadída*“ (Vytvořme novou Asociaci muslimských bratří), in čas. *ad-Daʿwa* 3. 1. 1977, ss. 4-9; at-Tilimsání ʿUmar, *Fí suđún ʿAbd an-Násir marratan uchrá* (Opět v Násirových záležitostech), al-Qáhira (bez datace); at-Tilimsání ʿUmar, „*Taríquná wádhíh*“ (Naše cesta je jasná – vystoupení před studenty džamíja islámíja na Káhírské univerzitě v dubnu 1979); *ad-Daʿwa* – „*saʿíd aš-šaʿb al-muslim fi misra*“ (Výzva – postoj muslimského lidu v Egyptě), al-Qáhira (bez datace); *al-Džamát al-islámíja* – „*talíʿat al-umma wa numúhdhát al-haját aš-šarífa*“ (Islámská sdružení – předvoj ummy a vzor ctnostného života), al-Qáhira (bez datace); „*Baján ath-thawra al-islámíja fi súrija wa minhádžuhá*“ (Prohlášení k islámské revoluci v Sýrii a její metoda), *Dimaq* 9. 11. 1980; „*al-Azma as-sijásíja fi súrija* bajna al-hall al-irhábi waʿl-hall ath-thawri“ (Politická krize v Sýrii mezi teroristickým a revolučním řešením – bez datace); at-Turábí Hasan, *al-Hall al-islámí laná wa liʿl-bašaríja bikámílihá* (Islámské řešení pro nás a pro celé lidstvo), Chartúm 1989; Hajkal Muhammad Chajr, *al-Džihád waʿl-qiál fiʿs-sijása aš-šaríja* (Džihád a boj v politice řízené šaríʿou), Bejrút 1993; aš-Širází Muhammad al-Mahdí al-Husajní, *Kajfa nudžáhidu al-aʿdá* (Jak bojovat s nepřáteli), Bajrút 1989; Farag Abdussalám, *al-Džihád. al-farída al-gháʿiba* (Džihád. Nepřítomná povinnost), ʿAmmán (bez datace). Z úsporných důvodů neuvádím desítky titulů esejů a článků uveřejněných v tisku nebo samostatně jako ideologické pamflety či výzvy.

Základním zjištěním analýzy je životaschopnost a funkčnost souboru komunikačních znaků a symbolů, zakotvených převážně v archaické politické teorii a ideologii klasického islámu.⁵ Pouze 14% sledovaných znaků a symbolů patří do sféry "reformačních neologismů" nebo pojmů, které jsou svou sémantickou povahou náboženské, ale nenalezneme je v Koránu nebo sunně (prorocké tradici). Se znalostí politického vývoje soudobého fundamentalismu lze konstatovat, že jím produkovaný soubor znaků a symbolů přes svou archaičnost nejlépe odpovídá současné úrovni společenského vědomí významné části společnosti ve sledovaných regionech, ačkoli je přirozené, že u řady použitých „klasických“ znaků a symbolů lze doložit poměrně výrazné sémantické posuny. Znaky a symboly obsažené ve zvoleném souboru textů mají modifikovat nebo nově modelovat následující čtyři roviny společenského vědomí:

a) stav individuálního duchovního prožitku a míru formalizované observance s cílem zintenzivnit psychické a formální aspekty individuální religiozity;

b) individuální a posléze kolektivní pocit potřeby alternativního (ideálního, spravedlivého) modelu státoprávního uspořádání, provázený stále konkrétnější představou o jeho podobě a funkci;

c) spontánní potřebu kolektivní solidarity (obranu), resp. aktivního přístupu vůči vnitřnímu i vnějšímu nepříteli;

d) kolektivní přesvědčení o nutnosti více nebo méně radikální změny kombinací politické agitace, charity, individuálního násilí nebo sociální revoluce;

Fundamentalismus je politicko-ideologický směr, založený na soustavné práci se společností ve čtyřech zmíněných rovinách. Ty jsou jistě implicitně obsaženy ve všech variantách „intelektuálního“ islámského reformismu – ale s různou intenzitou a s různou interpretací jednoty duchovního a světského, většinou však s podstatně menším akcentem na politické vyústění nábožensko-ideologické reformy. Jednota duchovního a světského (míra propo-

5 Pro účely této syntetizující studie uvedme jen několik ilustrativních příkladů nejznámějších klíčových znaků a symbolů, které byly ve vybraném vzorku textů vytypovány: **Znaky z klasického islámu:** *džihád* (úsilí o šíření a kultivaci víry), *umma* (obec věřících), *džamát* (společenství), *hizb Alláh* (stoupenci Boží), *džáhilíja* (předislámské období polyteismu - dnes realita islámského světa), *i'šisám* (semknutost kolem slova Božího), *hunafá* (monoteisté - dnes pravověrní), *munáfíqún* (pokrytci), *mušrikún* (přidružovači, polyteisté), *šúra* (kolektivní poradní orgán). **Neologismy s náboženským obsahem:** *tariq* (cesta - ke spravedlivému řádu), *šubúdíja* (éra otroctví, podřízenosti sekularismu), *hákimíja* (Boží moc, vláda), *mustad'afún* (oslabení, ujařmení, utlačovaní). **Symboly:** *al-hamla as-salibíja al-džadída* (novodobá křížácká kampaň), *aš-šarí'a al-muhammadíja* (Muhammadova šarí'a - autentický, nezkažený Boží zákon), *an-nizám al-islámí al-džadíd* (nový islámský řád), *al-maslaha al'amma li'l-umma* (veřejné blaho obce), *al-farída al-ghá'iba* (nepřítomná povinnost - ozbrojený džihád).

jení náboženství a státu) je ovšem největším a „mučivým“ tématem moderního „teologického“ i nacionalistického myšlení v islámském světě. Jestliže v minulosti šlo při formulování náboženské ideologie především o negativní reakci na impakt vnějšího systému civilizačních hodnot – a tedy také souboru komunikačních znaků a symbolů cizích islámu – v interpretaci soudobého fundamentalismu se negativní reakce soustřeďuje spíše na vlivy vnitřní, na více nebo méně intenzivní proces sekularizace a „westernizace“ z vnitřních zdrojů.

Část společnosti, jež je tímto dvojitým tlakem provokována, hledá efektivní způsob vyjádření vlastní kulturní (civilizační), ideologické a politické identity. Jako stimulátoru různých forem opoziční politické činnosti se chápe důvěrně známého souboru komunikačních znaků a symbolů, který – jsa kultivován v souladu s momentálním stavem společnosti – je jí nabízen jako „mobilizační tmel“, jako odhalení „únikového prostoru“, jako „výzva“ k obraně proti onomu dvojitému tlaku. Možná se to zdá být v případě fundamentalismu (se vši jeho exaltovaností a militantností) paradoxní, ale obsahová analýza textů nutí k domněnce, že tato obrana je – na rozdíl od jiných forem islámského reformismu – systémově založena na spekulativní, kalkulované integraci duchovního a světského, na sjednocení „archaické“ ideologie, formulované v náboženských kategoriích, a „moderní“ politické akce s využitím celé škály jejích projevů. To, že fundamentalisté akcentují základní postulát islámské politické teorie (Bohem sankcionovanou jednotu duchovního a světského, návrat k ideálnímu modelu rané ummy), určitě neznamená, že objektivně jde o proces, jehož impulsem je vývoj ve sféře náboženství samého, o reformu teologického myšlení podobnou analogickým procesům v křesťanství 16. století. Ačkoli i křesťanská reformace reflektovala měnící se kvalitu sociální reality, islám jako ideologie (nebo jako soubor komunikačních znaků a symbolů) je – mnohem více než pozdně středověké křesťanství – přímo ideálním, efektivním prostředkem pro stimulaci sociálního hnutí, politické akce, nebo momentálního sociálně-psycho-logického stavu jedince i části společnosti.

Systém komunikačních znaků, jichž používají nositelé vnějších vlivů (Západ, imperialismus, komunismus, sionismus) i nositelé negativních vlivů vnitřních (sekulární režimy, případně vůči nim loajální vrstva „ulamá – náboženskoprávních autorit) je částí společnosti cizí nebo je jí odmítán jako bezvěrecký a programově nepřátelský vůči islámské civilizaci. Islámská komunikační výbava a jí formulovaný systém civilizačních hodnot naopak slouží jako emotivní, mobilizující a zároveň obsahově relativně srozumitelný prostředek, jímž je možno vyjádřit politický postoj či s ním ztotožnit zasutou a neartikulovanou představu o lepší budoucnosti. Je to svébytný „jazyk politické kultury“, komunikační báze, která odpovídá (spíše podvědomému) pozitivnímu vztahu společnosti k hodnotovému systému vlastní

civilizace. Tento pozitivní vztah je tím pevnější, čím silnější je obecně sdílená obava o jeho destrukci (demontáž) vnějšími i vnitřními silami. Za formálním vyjádřením v určitých znacích a symbolech se skrývá varování a strach o osud ummy, který bývá vzápětí vyvažován rejstříkem morálních, sociálních a politických představ či apelů, zpravidla s využitím inspirativních symbolů v podobě známých obdivovaných stereotypů z období raného, případně klasického islámu. Jinými slovy – za každým komunikačním symbolem, který je příjemci vysílán jako stimulátor jeho psychického stavu a politického postoje, se skrývá určitá historická paralela či reminiscence na konkrétní a zpravidla důvěrně známou kapitolu slavné i trpké minulosti. Čím hlouběji do minulosti se původce komunikace vrací, tím nabývají znaky a symboly na závažnosti a emotivnosti, neboť – jak známo – konečným a ideálním bodem na pomyslné časové úsečce je „bod nula“, počátek Muhammadovy profecie a vytvoření ummy – obce věřících. S využitím škály komunikačních znaků a symbolů, jež jsou tou či onou měrou aktualizovány nebo obohaceny o „reformační neologismy“, se jejich původce snaží evokovat touhu příjemců po nápravě reality ve smyslu návratu ke slavné a mravně čisté minulosti. V důsledku absence jiných přijatelných modelů, jejichž prezentaci by prováděl srozumitelný a účinný soubor komunikačních znaků, se minulost a s ní spjatý rejstřík komunikačních znaků a symbolů jeví jako jediný, všeobecně přijatelný ideologický nástroj (rámeček) široce založené politické opozice.

Cíl – „bod nula“ – je zpravidla jasný. Je o to jasnější, oč mlhavěji je formulována představa jeho konkrétní podoby. Různé názory rovněž panují na charakter „cesty“ k němu. „Cesta“ – ať už se jedná o postupnou infiltraci, agitaci, individuální teror, vojenský puč nebo sociální revoluci – se v nejobecnější rovině ztotožňuje s pojmem „džihád“ a v každém případě znamená mnohotvarou snahu o nastolení systému, jehož předobraz se hledá v základních textech islámu obsahujících pasáže o povaze ummy. Jestliže nejasnosti při definování „cesty“ vyplývají především ze sémantické mnohoznačnosti pojmu *džihád*, pak definice cíle – ideálního stavu Prorokovy obce – je velmi obtížná, protože sám předobraz je součástí autentického Božího slova. (Zde se – mimochodem – nacházíme u jednoho z hlavních „handicapů“ islámské exegetiky a teologie). Snad právě proto však žádná z předpokládaných vizí alternativního uspořádání společnosti nenabízí její konkrétní podobu. Dogma nedotknutelnosti koránského textu a sunny jako autentického produktu Boží vůle propůjčuje transcendentální podstatu rovněž předobrazu Muhammadovy ummy – ideálního společenského modelu. Zdá se, že ostych spolu s nedostatkem plnohodnotné exegetické tradice v námi sledovaných textech stále převažuje nad schopností vypracovat reálnou „neoislámskou“ teorii státu a práva pro případ, že by se protagonisté sunnitského fundamentalismu

skutečně dostali k moci. Otevřenou otázkou zůstává, zda tento ideologický handicap je zatím objektivně nepřekonatelnou brzdou dalšího myšlenkového a politického vývoje fundamentalismu, nebo se spíše jedná o „taktický manévr“ nebo „z nouze ctnost“, kdy se má před příjemcem zakrýt, že politická praxe po případném převzetí moci buď není ve svých konkrétních aspektech zcela promyšlená (třeba vzhledem k nedostatku erudice původců), nebo že by tato praxe musela mít výrazně sekulární prvky, aby sociální organismus vůbec mohl fungovat.

O tom, že islámská sémantika je skutečně živý a funkční nástroj jednosměrné komunikace nebo dokonce celospolečenského dialogu, svědčí i fakt, že se k němu (většinou ze zcela pragmatických důvodů) uchyluje i sekulární moc. Zatímco pro sekulární „politickou kulturu“ na Západě je islámský komunikační systém v mnohém nepřijatelný a nesrozumitelný, arabský sekulární nacionalismus tento systém znaků a symbolů důvěrně zná a běžně ho užívá při komunikaci s obyvatelstvem. Často jej dokáže využívat při prosazování vlastní sekulární politiky. Nacionalisté prostě nemohou obejít skutečnost, že značná část obyvatelstva je v procesu komunikace stále nejraději, obrací-li se na ni původce (státní moc, politická strana před volbami apod.) v řeči islámských znaků a symbolů. To samo o sobě nacionalistům nevadí a se sobě vlastním pragmatismem prosazují své zájmy tím, že příjemcům vysílají informace v podobě jim srozumitelných znaků a symbolů. Existuje však jistá hranice, daná konkrétním stavem společnosti (ekonomickým, politickým a sociálně-psychologickým) a konkrétními projevy sekulární moci, kdy všemi dosud přijímaný komunikační systém přestává fungovat, protože je její určitou částí pocítován jen jako „pokrytecký“ (*munáfíq*) nástroj k manipulaci veřejností a prosazování politických aspirací, jež jsou (přínejmenším v etické rovině) v rozporu s ideologickým konceptem islámu.

V momentu, kdy sociální napětí (vzhledem k hospodářské ochablosti, represivní vnitropolitické praxi, nevyhovující zahraničně politické praxi, „amorálnímu“ chování moci v rozporu s proklamacemi) vzroste nad určitou mez, dochází k více nebo méně klasickému sociálnímu konfliktu. Ten má sice jinou vnitřní strukturu, než analogické konflikty v Evropě, ale konečkonců se svádí boj o kontrolu nad ekonomickými a mocenskými pákami k ovládnání společnosti. V té chvíli se uměle udržovaná nit komunikace přetrhává. Vyjádříme-li tuto situaci zjednodušujícím schématem, zjistíme, že oba hlavní protipóly konfliktu – sekularisté a fundamentalisté – zůstávají v ideologické rovině střetu na pozicích islámského komunikačního systému. Používají ho tím intenzivněji, čím hrozivější je pro tu kterou stranu ztráta politických pozic a čím naléhavější se jeví boj o aktuální politickou přízeň příjemců – totiž obyvatelstva. Zvláště v této fázi dochází na obou stranách

k aktuálním reinterpetacím a intenzifikaci sémantických obsahů komunikačních znaků a symbolů.

Zatímco však sekulárně nacionalistický režim manipuluje islámským komunikačním systémem (souborem komunikačních znaků) zjevně v zájmu legitimizace své moci, působí setrvávání fundamentalistů na této komunikační bázi věrohodněji. Fundamentalisté většinou dokáží odhalovat „amorálnost“ a „pokrytectví“ moci na jejích vlastních textech a argumentech, stejně jako na rozporech mezi proklamovanými islámskými zásadami a každodenní nepopulární praxí. Opoziční síly – jakkoli sociálně amorfní a ideologicky nevyhraněné – nastolují představu sociální, politické, etické, ekonomické a zejména právní reformy společnosti pod heslem „autentického islámu“, či „autentické ummy“, popř. některého z „reformačních neologismů“ jako je třeba „islámský řád“. Je to sémanticky nekonkrétní představa jakéhosi absolutního ideálu a hotového společenského modelu, který je zde plně k dispozici jakožto produkt Boží tvořivosti. Je permanentně zrazován sekulární mocí a zvenčí jsou činěny soustavné pokusy o jeho odstranění z povědomí lidstva. Tento ideál může být podle některých fundamentalistických koncepcí podrobován jistým aktualizacím a modifikacím, ale v zásadě by neměl být zavrhován jako strategický cíl, jímž je islámský návrat k ideálnímu „bodu nula“.

Jak již řečeno, znaky a symboly v pojetí fundamentalismu mají podníti konkrétní politický čin. Komunikační znaky jsou efektivně používány ke zpochybňování legitimity sekulárních režimů a naopak legitimizaci nároků alternativních opozičních hnutí. Kdo zná rané a středověké dějiny islámu, dovede si představit, že permanentní spory o legitimitu moci v islámu se musely velmi plasticky odrazit i v islámské doktríně a jejím pojmosloví. Efektivita práce s islámským komunikačním systémem se i v dnešní době dostavuje až ve spojení s politickým činem. Schopnost aktualizovat celou škálu komunikačních znaků převzatých z klasického islámu a zdůvodnit jimi „moderní“ politický čin při absenci jiného účinného ideologického konceptu – to jsou důvody, proč je fundamentalismus jako ideologie akceptován širokým spektrem společnosti. Pružnost a dynamičnost při propojování ideologického a politického je pravděpodobně to, co činí fundamentalismus tak životaschopným, ale co ho zároveň zbavuje práva nazývat se jednoznačně fenoménem náboženským.

Pro tuto již několikrát vyslovenou tezi hovoří na základě obsahové analýzy ideologických textů několik důvodů:

- 1) S islámským systémem komunikačních znaků pracují při naplňování svých politických ambic i ty sociální vrstvy, které objektivně nemohou mít na jakékoli mlhavé podobě „islámského řádu“ zájem. Přesto jazyku fundamentalistů rozumí a v konkrétní historické situaci ho používají.

Jediným, ale o to závažnějším problémem tohoto tvrzení je, že je velmi obtížné a pro autora tohoto článku prakticky nemožné zkoumat, natož exaktně vyjádřit míru religiozity či momentální emotivní identifikace s islámským souborem hodnot vyjadřovaných pomocí komunikačních znaků a symbolů v případě jedince, kterého bychom z hlediska jeho běžné vazby na určitou formu společenského vědomí zařadili mezi „sekularizované“. Zůstaňme tedy u konstatování, že ta část „sekularizovaných“ vrstev společnosti, která chce vyjádřit opoziční postoj vůči stávající moci, je ochotna přijmout a používat „islámský způsob komunikace“.

- 2) Vysvětlení stavu popsaného v č. 1 je možné, zapojíme-li do analýzy ony čtyři výše zmíněné roviny společenského vědomí. Především – z analyzovaných textů vyplývá, že jejich původci nespojují svou kalkulaci ohledně individuální míry religiozity s příslušností příjemce ke konkrétní sociální vrstvě či profesní skupině, dokonce ani k regionální či etnicko-konfesionální pospolitosti. Religiozita individua ve smyslu intenzivního emotivního prožitku vztahu k transcendentální entitě není původcem kultivována na základě jednosměrného vysílání komunikačních znaků a symbolů, aniž by existovaly další, aktuálně politické předpoklady. Individuálně prožívaná emoce neexistuje sama o sobě bez mnohotvaré vazby na prostředí, s nímž příjemce komunikuje. V našem případě jde o to, že teprve existuje-li individuální a posléze kolektivní představa, že je třeba reálný stav změnit ve prospěch „konkrétního“ alternativního modelu moci (případně „spravedlivého řádu“), může být sledovaný soubor komunikačních znaků a symbolů funkční. V opačném případě nastává varianta, kdy vysílaný nebo používaný komunikační systém funguje na více méně individuální úrovni. V praxi se to projevuje nárůstem mystických praktik, zvýšeným sklonem ke kontemplaci během modlitebního rituálu nebo umocněním observance, resp. formálních projevů religiozity.

Teprve v kombinaci s přáním změnit stávající společenské uspořádání, s prožitkem kolektivní solidarity a představou konkrétního politického činu příjemce akceptuje sledovaný soubor komunikačních znaků a symbolů – tak říkajíc – efektivně. Teprve pak je možno hovořit o zvýšené kolektivní psychické identifikaci s islámem, ale často spíše o formální, dosti exaltované stylizaci příjemce do intenzivněji prožívané zbožnosti. A stále narážíme na hradbu obtížně postižitelných psychických procesů, kdy poměr emotivních a racionálních impulsů při zjevném a doložitelném individuálním i kolektivním nárůstu observance nelze kvantifikovat – alespoň nikoli bez metodologického přispění sociálních psychologů. Každopádně toto je moment, v němž je třeba spatřovat základní odlišnost islámského fundamentalismu od jiných forem islámského reformismu

19. a 20. století. Zvýšený důraz na formální projevy zbožnosti (dodržování modliteb, tradiční oděv, „islámský“ vous, memorování Koránu, ačkoli je jako text pro řadu zainteresovaných osob zčásti nesrozumitelný) má – zdá se – povahu spíše kritického nesouhlasného gesta, obráceného proti stávajícímu pořádku.

- 3) Analýza textů ukazuje, že za důkaz růstu individuální zbožnosti (kromě zvýšené frekvence a transparentnosti formálních projevů) mohou být pokládány množící se projevy identifikace individua a posléze celé sociálně nebo jinak vymezené skupiny (organizace, hnutí, sympatizující části veřejnosti nebo regionu) se znaky a symboly, které zdůrazňují morální apel islámu, jenž je jedním z hlavních motivů koránského textu. Tyto „morální“ znaky a symboly lze dešifrovat jako výzvu k alternativnímu, to jest morálně správnému jednání v současnosti. Právě akcent na morální hodnoty islámu, jimž se připisuje univerzální platnost v čase a prostoru a jejichž důsledné respektování se klade jako jediná alternativa k současné „amórální politické realitě“, je možno považovat za jakýsi most mezi individuální zbožností a funkční „ideologií mas“, nabádající ke konkrétní politické činnosti.
- 4) O tom, že islám slouží jako spekulativní ideologický rámec politické činnosti, svědčí i vytváření nových pojmů nebo záměrné sémantické posuny v pojmech klasických (ʿubúdíja, mustadʿafún, hákimíja, džáhlíja). Autory nového pojmosloví fundamentalismu jsou téměř výhradně osoby bez klasického náboženského vzdělání. U řady z nich je prokazatelná minimální znalost islámské věrouky a práva, dokonce i mezery ve znalosti Koránu a sunny. Tito aktivisté fundamentalistických organizací jsou motivováni především politicky. Zajímá je změna politického (mocenského) statu quo – ať jde o dlouhodobou agitaci, účast v politickém boji, nebo o individuální násilí. Mezi jednotlivými ideologickými představami těchto organizací je kvalitativní rozdíl. V zásadě však pro ně platí, že islámská ideologie má mobilizovat k politické akci. V souladu s tímto záměrem ideologové fundamentalismu s komunikačními znaky a symboly klasického islámu nakládají velmi volně. Navíc tento systém obohacují o znaky nové, resp. aktualizují klasické znaky tak, aby byly co nejvíce funkční v konkrétních sociálních a politických podmínkách.
- 5) O tom, že náboženský soubor komunikačních znaků má především mobilizovat společnost ke změně politických poměrů, svědčí i výše zmíněná, nedostatečně propracovaná „strategická“ vize alternativního uspořádání. Komunikační znaky zahrnují obecnou reflexi stavu ummy a výzvu (návod) k odstranění jeho negativních rysů. Za důsledně prováděnou poli-

tickou angažovanost při striktním dodržování zásad „autentické šar'fy“ však původci nabízejí pouze rámcovou představu „autentické ummy“ bez konkrétního programu státoprávního uspořádání, jež by se alespoň částečně dalo považovat za funkční. V daných textech jde původcům především o využití islámské sémantiky spíše jako technologie k uchopení moci, než o vnitřní reformu islámského myšlení nebo změnu individuální morálky a zbožnosti bez ohledu na existenci stávajících politických poměrů. Právě to, že představy o „lepší“ politické budoucnosti jsou jednoduše a bez potřeby větší konkretizace formulovány pomocí náboženských kategorií s politickým a etickým sémantickým obsahem, je důvodem, proč část společnosti rozumí tomuto komunikačnímu systému. Absence koncepční vize alternativního pozitivního programu není příjemci chápána jako nedostatek nabízené ideologie. Zdá se, že výrazné procento příjemců sdílí postoj původců komunikace, kteří tou či onou měrou vkládají vizi budoucnosti do „rukou“ transcendentna. Toto zjištění je možná v řadě ohledů klíčové, diskuse o něm by však šla nad rámec tohoto článku.

Analýza politických a ideologických souvislostí fundamentalismu naznačila, že zvláště provokující a metodologicky komplikovaná je otázka vztahu islámské ideologie a sociální struktury. I tuto otázku je možno uchopit na základě obsahové analýzy textů. Obtížnost identifikace islámské fundamentalistické ideologie s určitým vyhraněnějším komponentem sociální struktury vyplývá ze dvou rovnocenných a vzájemně provázaných faktorů: a) amorfního (přechodného) charakteru sociální struktury, která aktivně spoluvytváří podobu společenského vědomí; b) specifika společenského vědomí, těsně spjatého s islámským systémem hodnot.

Soustředíme se na povahu společenského vědomí – při plném respektu k faktu vzájemné podmíněnosti. Islám opět chápeme jako ideologii a tuto opět převedme do podoby verbalizovaného komunikačního nástroje. Používané znaky a symboly se vyznačují mimořádnou adaptabilitou, univerzální praktičností a emotivností. Mnoho z nich se podvědomě používá v každodenní komunikační praxi. Mimořádná frekvence některých náboženských znaků a symbolů v běžné řeči (ve srovnání s křesťanskou Evropou) je vcelku známým a filologicky prověřeným jevem. Tyto charakteristické rysy neuznávají hranice sociálních vrstev, etnických skupin či zájmových lobby. Působí univerzálně s určitými nespornými sémantickými posuny, jež ovšem patrně neodrážejí charakter sociální struktury. Odrážejí spíše zájmy určitých sociálních koalic v konkrétním historickém kontextu. V předkoloniálním období klasický islámský komunikační systém více odpovídal podobě sociální struktury. Sloužil k legitimizaci politické moci nebo artikulaci zájmů malých sociálních skupin – rodů, mystických bratrstev, sekt, etnicko-konfesionálních pospolitostí, cechů. Nebyl však využíván jako reformistický

ideologický fenomén, spjatý s novou kvalitou ve sféře sociální. Navíc zde chyběl onen vnější, „západní“ civilizační impakt, který později inicioval potřebu nového uchopení islámského komunikačního systému.

Dnes je fundamentalistický způsob komunikace přijímán částí společnosti, v níž nalezneme příslušníky snad všech sociálních vrstev, přičemž jiní příslušníci těchto vrstev se s ním identifikují pouze zčásti nebo vůbec ne. Islámský způsob komunikace tedy neprostupuje společnost v souladu se stavem sociální struktury a se stejnou logikou, na níž jsme zvyklí z evropských moderních dějin, kde se každý relativně vyhraněný komponent sociální struktury formoval ve vazbě na vlastní ideologii, resp. vlastní komunikační systém. Islámský fundamentalismus není ideologií konkrétní sociální vrstvy. Pomyslné řezy společností jsou dány reálným stavem společenského vědomí (vztah k ideologické a politické praxi sekulárního režimu, frustrace z průniku cizích a nepřijatelných civilizačních vzorů a rychlé akulturace, složitě prokazatelná loajalita k regionu, konfesi, kmeni apod.).

Opoziční komponenty společnosti mají pro svůj negativní vztah k realitě a politické moci ne zcela identickou motivaci. Na politické bázi se však seskupují do dočasných sociálních koalic, jejichž smyslem je společná snaha odstranit stávající moc a nastolit nový model státu. Za tímto účelem přijímají sice vágní, ale jednotící a obecně srozumitelný komunikační systém. Jeho jednotlivé znaky a symboly mohou mít určité sémantické nuance, v nichž se odráží sociální, regionální, kulturní a sociálně-psychologická specifika původce.

Obecně však původci radikální ideologie, sestavované z řetězu islámských komunikačních znaků a symbolů, chtějí oslovit společnost jako homogenní celek. Stavějí na předpokladu, že islámská ideologie najde příjemce napříč sociálním spektrem. Úspěch spatřují v důrazu na ty znaky a symboly, které evokují kontinuitu s minulostí, s ideálním a vzorovým stavem „bodu nula“. To je fakt, který evropského racionalistu s pohledem upřeným do „lepší budoucnosti“ může naplňovat uspokojením nad tím, že fundamentalismus je utopický sen. Možná, že skutečně jde o jakousi islámskou paralelu k utopickým sociálním teoriím v Evropě 19. století. Tyto teorie však byly stále kultivovány a pod tíhou sociální a politické reality změněny v plnohodnotné (jakkoli odporivé) ideologické koncepci, jež byly vyzkoušeny v politické praxi. Ať jsou fundamentalisté sebevíce zahleděni do minulosti, jejich způsob práce s náboženskou verbální výbavou v procesu komunikace přivodil situaci, kdy náboženství funguje jako ideologie par excellence. Jednota duchovního a světského byla po většinu islámských dějin záležitostí vypreparovaného dogmatu, jehož připomínáním světská moc často utilitárně demonstrovala svou legitimitu. Soudobý fundamentalismus však přesunul pojmy rané (případně klasické) náboženské ideologie na pole dnešních sociálních střetů a sociálního citění. Klasický islám

sice vytvořil politickou teorii a fungoval jako ideologický rámec, ale reálně tíhl k politickému konzervatismu a zachování mocenského statu quo. Fundamentalismus chce status quo změnit, a proto sahá k evokaci „autentického“ – totiž raného stavu islámských dějin. Tomu odpovídá i „autentická“ sémantika souboru příslušných znaků a symbolů. Jejich využití je do značné míry funkční a při absenci jiných funkčních ideologických modelů lze dnes sotva předvídat, kde má tato forma sociální komunikace své limity.

SUMMARY

Semantics of Islamic Terms as an Instrument of Social Communication**(Some Conclusive Remarks of the Content Analysis)**

The task of the study is to examine a set of texts elaborated in the socio-cultural milieu generally known as „Islamic fundamentalism“ that ranks among the vital contemporary manifestations of Islamic civilization. The author assumes, that Islam could be approached as a functional ideological instrument. The adherents of such an ideology use to formulate their attitudes and aspirations through more or less sophisticated sum of communicative signs and symbols shaping the social awareness and influencing behavior of various types of „believers“ both in political and religious (socio-psychological) plans. According to the author’s premise the behavior of various types of social strata has been influenced by a set of signs and symbols (words or compositions of words). Each of them includes appropriate semantical value, that can be highly relevant during the process of regulating and motivating society’s political conduct. Hence, the political activities in the network of Islamic ideology can be studied within the context of social communication, which has been usually carried out by using signs and symbols – in our case that of examined texts. The author uses methodology of the content analysis putting the stress on the fact, that ‘a word’ as an essential sign of communication plays a specific cultural and socio-psychological role in the culture of Arabs and Islam and so does ‘a symbol’ – usually a chain of words of special semantic relevance – both evoking historical reminiscences anchored in various „chapters“ of Islamic (mostly Arab) history. The above-mentioned content analysis demonstrated on the representative sample of religious (ideological) texts of contemporary fundamentalist groups and „theological“ streams enables the author to make some conclusive remarks included in the paper.

Orientální ústav AV ČR
Pod vodárenskou věží 4
182 08 Praha

MILOŠ MENDEL