

Větrovec, Lukáš

Limity vědeckého studia islámu

Sacra. 2018, vol. 16, iss. 1, pp. 7-26

ISSN 1214-5351 (print); ISSN 2336-4483 (online)

Stable URL (handle): <https://hdl.handle.net/11222.digilib/138434>

Access Date: 07. 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.

Limity vědeckého studia islámu

The Limits of Islamic Academic Studies

Lukáš Větrovec, FIF UK, Katedra porovnávací religionistiky
e-mail: alija.harisovic@seznam.cz

Abstract

This article constitutes a concise, critical review of today's situation in Islamic studies with potential suggestions as to how to develop academic discourse on Islam and Muslims in the further research. Beginning with a critique of the usage of the term religion and its misapplication to Islam, it argues whether it is more suitable to replace it with discourse tradition. Further, the article discusses the possibilities of finding an essence of Islam and adopts a critical stance. The same applies to the tendency of some anthropologists to dismiss the existence of Islam as a holistic phenomenon. As the article's main point shows, Islam is most understandable by way of hermeneutics, in the prism of its own categories, in the terms of how it makes sense for its believers. On the other hand, Islamology or the scientific study of Islam and Muslims should never be reduced to simply re-articulating theological discourses but to explaining motivations and causes behind the actions of Muslims with the priority on the simplest possible explanation. As a scientific endeavour, it must remain within scientific methods and standards enabling comparisons, predictions, and formulating potentially verifiable hypotheses.

Keywords

Islam, Muslim, Qur'an, Sunnah, tradition, practice, Islamology, anthropology, orientalism, culture, methodology

Klíčová slova

islám, muslim, Korán, sunna, tradice, praxe, islamologie, antropologie, orientalismus, kultura, metodologie

Úvod

Lze vědecky studovat islám, a pokud ano, jak? V čem dosavadní vědecké studium islámu pokročilo a v čem selhalo? Jaká je podstata islámu, pokud vůbec něco takového existuje? Kolik existuje islámů? Čí islám? Islám pro koho? Islám na základě čeho? Jak reflektujeme vnitřní rozmanitost rozdílných tradic, které kategorizujeme jako islám? Je islám náboženstvím, ideologií, nebo něčím třetím, zcela jiným? Jaká potom má být islamologie 21. století? To všechno jsou otázky, na které se tento text pokusí v pohledu dnešních reálií a stavu islamologického bádání reagovat. Jeho cílem je kriticky shrnout stávající nástroje a postoje, kterými

hovoříme či přistupujeme k islámu, odhalovat jejich limity a pokusit se nabídnout nové přístupy a uchopení tematiky.

Dosavadní přístupy uchopují islám jako náboženství, na nějž však neexistuje ucelený pohled, jak zhodnocuje Schewel:

„Současný akademický diskurs o náboženství je tvrdě omezen naším nedostatkem širšího, syntetického paradigmatu narace“ (Schewel, 2017: 9).

To platí i pro koncept islámu, chápaného často jako čistě teoretický ideotyp abstrahovaný desítkami let orientalistického, západního akademického studia, často převážně filologického, nahlízejícího na muslimy optikou textu.

Jinou alternativou je přesunutí pozornosti od poměrně abstraktního islámu k velmi konkrétním komunitám jednotlivých muslimů. Poznatky získané tímto způsobem ale často ostře kolidují s vlastní percepcí a sebepojetím studovaných muslimů, mimo to, že mnohdy neposkytují žádná relevantní data o islámu jako takovém.

Problémy pojmu náboženství

V úvodu *New Cambridge History of Islam* se již na samém začátku dozvídáme:

Islám, podobně jako jakékoli jiné velké náboženství, je komplexním fenoménem. Různorodý, občas přímo protichůdný, vzdoruje pokusům o zevšeobecnění a kategorický popis. (Berkley, 2010: 4/91)

Islám je tedy velkým, či světovým náboženstvím, pochopení toho, co jest islám, tedy má vést přes pochopení toho, co je náboženství obecně.

Uvádí se více než padesát různých definic náboženství (Smith, 1998: 281), ale žádná z nich není prostá problémů.

Jednou z funkcionalistických definic náboženství, zajímavou pro nás proto, že vzešla přímo od antropologa islámu, je definice C. Geertze:

[Náboženství je] systém symbolů v lidech ustavující silné, pronikavé a dlouhotrvající nálady a motivace tím, že formulují pojmy obecného řádu bytí a obdařují tyto pojmy takovým nádechem skutečnosti, že se tyto nálady a realizace zdají jedinečně realistické. (Geertz, 2000: 106–107)

Tyto symboly jsou sociálně sdílené, konstruuji světónázor komunity, dávají smysl životu budující řád z chaosu, uvádí lidské bytí do harmonie s vesmírem, postulují morálku, poskytují útěchu, zposvátňují čas, probouzejí pocity a motivují k činu (Geertz, 2000: 111).

T. Asad podrobil tuto definici oprávněné kritice z hlediska používání nedefinovatelných konceptů a pojmů (jako religionistický revenantský koncept „posvátna“), zanedbání úlohy moci a konformity a pro jistý etnocentrický vztah antropologa k exotičnu, kvůli kterému zanedbává příklady z vlastní kulturní historie. Geertzovský symbol reprezentující a reprezentovaný zároveň je tautologií

a tím postrádá výpovědní hodnotu. Autor neodpovídá na otázku, jak a čím se symbol stává náboženským a neřeší dilema, zda symbol budí ony silné pocity proto, že je náboženský, nebo je náboženský proto, že tyto silné pocity vzbuzuje. A neřeší, zda stejnou funkci, jakou má podle jeho definice plnit náboženství, nemůže obstarávat také něco nenáboženského. Všechny předkládané modely jsou post-osvícenské, vycházejí ze zkušenosti s protestantismem a jejich emancipací od katolicismu, fungují smysluplně jen v rámci západních společností a těžko bývají univerzální. (Asad, 1993: 28–38)

Navic Geertzem předkládaný koncept „náboženství“ zahrnuje také jevy, které jako náboženské hodnotit nezvykneme a jeho definice neposkytuje žádný klíč či mechanismus, jak je oddělit od těch, které naopak jako náboženské vyhodnocujeme.

Alternativu k těmto funkcionalistickým definicím náboženství měly představovat definice substanciální. Příkladem takové je definice Robertsonova:

[Náboženství je] souborem věr a symbolů (a hodnot z nich přímo odvozených) založených na distinkci mezi empirickou a nad-empirickou, transcendentní realitou. (Robertson, 1970: 47)

Jenže kultury postulují celou širokou škálu nadpřirozených bytostí a jevů, které vůbec nejsou vnímány nábožensky, a to dokonce i v nenáboženských kontextech – v pohádkách, bajkách, mýtech, legendách, poezii nebo anekdotách. Ve skutečnosti je tento typ definic ještě problematičtější než ten první, aniž by z něj poskytoval požadované východisko.

Náboženství či náboženské systémy podle všeho nejsou kategorií v klasickém aristotelovském smyslu, tedy množinou prvků přesně odpovídajících jedné definici a splňujících všechny její definiční prvky. Spíše jsou wittgensteinovskou polythetickou množinou, resp. rodinou pojmů a konceptů s neostrými hranicemi, které k sobě vykazují jistý vztah podobnosti a různé míry naplnění substanciální definice dané pojmové rodiny – tedy mohou existovat extrémně odlišné polohy náboženství, které nemají jediný rys společný, ale zároveň mají většinu rysů společných s ostatními náboženstvími, jako v případě Wittgensteinovy kategorie „her“. Podobně, jako není možné definovat „hru“, nepůjde pravděpodobně ani definovat „náboženství“, byť lze intuitivně zařadit jisté fenomény do kategorie „hra“ či „náboženství“, přičemž určité jednotliviny z obou kategorií se jeví lepšími reprezentanty dané své kategorie, než jednotliviny jiné – některá náboženství jsou náboženstvími více, než jiná.¹

Ve snaze řešit neschopnost definovat náboženství (a definovat islám) se od 80. let 20. století objevovala snaha přistupovat k některým parciálním jevům označovaným za náboženské z transdisciplinárního hlediska a studovat je aparátem proude se rozvíjejících kognitivních věd. Náboženské jevy jsou v jejich konceptech buď adaptační strategií, vedlejším produktem adaptační strategie nebo vývojovým šumem bez hlubšího smyslu. Základním předpokladem náboženskosti bývá v kognitivních teoriích představa kontraintuitivních činitelů a nic jako specificky náboženská dimenze lidského života podle nich neexistuje (Boyer, 2002: 26).

¹ Podrobněji viz Lakoff, 2006: 28–30.

Postupně tak krystalizoval mainstreamový kognitivistický koncept náboženství, označený P. Boyerem jako tzv. *standardní paradigma*. To, co označujeme za „náboženství“, je čistě vedlejším produktem evolučních adaptací a náboženské představy jsou jen extrémní oscilací představ běžných. Náboženští činitelé patří do širší množiny nadpřirozených činitelů, kteří ruší intuitivní očekávání toho, jak se chovají činitelé přirození, a jejich interakce odpovídají schématům pro běžné sociální interakce. (Boyer, 2004: 30–40)

Jenže ani kognitivní přístupy se neobejdou bez problémů, jež se podle H. Rydvinga týkají zejména fragmentace náboženství na prvky samostatně nenáboženské, s rizikem, že religionistika buď nebude studovat náboženství, čímž přichází o svou výsadní doménu zájmu, anebo tyto důležité nenáboženské zájmy do náboženství shrne, čímž riskuje, že už nebude kognitivní, dále závislost kontraintuitivity na kontextu a zanedbání zpětné vazby ze společnosti na úroveň individuální psychiky, dále důraz na nevědomé procesy oproti vědomým, vágnost pojmu mentální reprezentace a nepřiznaná ateistická východiska zpochybňující předpoklad metodologického agnosticizmu.²

Kognitivistický přístup „zdola“ selhává zrovna tak, jako sociologické, fenomenologické, antropologické a jiné přístupy „shora,“ jak ukázal S. Atran (2002: x, 13n), když odlišil teorie čistě kognitivní, operující s mikropsychologickými mechanismy kulturního přenosu kontra-intuitivních činitelů, od více sociologicky zaměřených teorií orientovaných na makro-sociální dynamiku společenské distribuce sdílených norem a pravidel. Zatímco první nejsou schopny odlišit náboženské figury od pohádkových bytostí (např. mezi andělem a vodníkem), druhé nejsou schopny rozlišit mezi náboženstvími a moderními sekulárními ideologiemi (např. křesťanstvím a marxismem).

Je islám „náboženstvím“?

Z hlediska naší předmětné otázky je, nežli samotná kritika pojmu náboženství jako takového, důležitější, proč je napadnutelné označování islámu za náboženství.

T. Fitzgerald (2000: 3–8) si všímá koloniálních a postkoloniálních implikací způsobů, jakým hovoříme o náboženstvích. Zdůrazňuje z empirického vědeckého hlediska neexistenci společného jmenovatele náboženských představ, resp. obviňuje podobné představy z teologizování.

T. Asad zdůrazňuje, že novodobé chápání náboženství vyvstalo až z reálií postreformační a postosvícenské Evropy a píše:

Náboženství bylo postupně donuceno přenechat doménu veřejné moci konstitučnímu státu a doménu veřejné pravdy přírodním vědám. (...) během tohoto procesu vidíme konstrukci náboženství jako nového historického objektu, kotvícího v osobní zkušenosti, vyjádřitelné jako prohlášení víry, závislé na soukromých institucích a praktikované ve volném čase. Taková konstrukce náboženství zajišťuje, že se jedná o část něčeho, co je nikoli nezbytné pro naši politiku, ekonomiku, vědu a morálku. (Asad, 1993: 207)

² Přejímáno z Rydving, 2009: 111–148, pozměněno a doplněno.

S. Ahmed pak shrnuje podstatu uvažování o náboženství na rozdělení mezi náboženským a nenáboženským, tedy světským, což je přímý odkaz na západní zkušenost se sekularizací.³

Kvůli této specifčnosti S. N. Balagangadhara a mnozí další vnímají koncept náboženství jako neaplikovatelný na nezápadní kontexty (Balagangadhara, 1994: 275–278). Podle T. Fitzgeralda (2007) není náboženství přenositelným nadkulturním fenoménem⁴ a odráží eurocentrické rozdělování mezi civilizovaným a barbarským. Podle T. Masuzawy (2005) je ve zdánlivě pluralistickém konceptu světových náboženství zacementován jazyk evropského univerzalizmu. Ostatní nezápadní národy si osvojily koncept „náboženství“ až kontaktem s evropskými cizinci (Thal, 2002: 101).

Kontrast posvátnosti a profánnosti je do arabštiny, pramenného jazyka islámských textů, nepřeložitelný, jak poznamenává Eliadeho překladatel Sámir Akkáš. Nejblíže ho vyjadřuje pojem *dunjá*, odkazující na vezdejší svět, v opozici k pojmu *dín* jako souhrnu toho, co se týká věcí posmrtných. Nicméně z perspektivy islámu má potenciální posmrtný přesah prakticky veškeré lidské konání na tomto světě a proto je takřka vše také součástí *dínu*. Další podobné termíny označující nábožensky významné věci, jako svatý (arab. *mukaddas*, *kudsí*) či posvátný v opozici k pošpiněný (arab. *mudannas*), zapovězený (arab. *harám*), čistý (arab. *táhir*) nebo pozeňnaný (arab. *mubáarak*) nemají v arabštině své jednoznačné opozitum označující zároveň i něco profánního, nesvatého, či něco bez náboženské hodnoty. Tím se vytrácí i nutný definiční kontrast mezi náboženským a sekulárním (či posvátným a profánním) a udržet paradigma náboženství a náboženskosti, konstruované v sekulárním prostředí, se stává nadále problematickým. (Akkach, 2005: 164–165)

Salvatore (2018: 7) se snaží tento problém překlenout tak, že klade do opozice náboženský diskurs (rotující okolo klíčového pojmu *šarí'a*) a sekulárnější kulturní diskurs (rotující okolo pojmu *adab*). *Adab* byl sjednocením étosu ideálu kultivovaného člověka, různého v různých islámských kulturách, podobně jako byly poučky islámsko-právní vědy (arab. *fikh*) ideální formou institucionalizující rozličné lokální podoby zbožnosti (Hodgson, 1974: 173–175). *Adab* tedy nebyl nutně nenáboženskou doménou, ale metodou zušlechťení směrem k islámskému náboženskému ideálu, byť i (a častokrát rozhodně) nenáboženským obsahem (Salvatore, 2018: 12–13).

Je islám ideologie?

Pokud není islám náboženstvím, je ideologií? Samotné nabízené definice (politické) ideologie jsou z hlediska jejich aplikování na islám také problematické. Např. A. Heywood, patrně nejcitovanější autorita soudobé politologie hovořící o ideologiích, vnímá islám jako jakousi nad-ideologii spojující v muslimských zemích dohromady vícero společenských tříd s vlastními ideologiemi a ustavující tak „*sadu morálních principů a přesvědčení*“, podobně jako jsou liberálně-demokratické hodnoty jednotícím společným jmenovatelem západních zemí. Právě ideologie v politickém slova smyslu naproti tomu popisuje následovně:

³ Viz Ahmed, 2016: 178–179.

⁴ Viz Fitzgerald, 1997: 91–110.

Předně, všechny koncepty ideologie zdůrazňují spojitost mezi teorií a praxí. Termín odhaluje svárlivé debaty, zohledněné výše, ohledně úlohy idejí v politice a vztahu mezi vírou a teoriemi na jedné a materiálním světem politického působení na druhé straně. Koncept ideologie dále nebyl schopen stát stranou neustávajícího boje mezi různými politickými ideologiemi navzájem. Po většinu své historie byl termín ideologie užíván jako politická zbraň, jako prostředek k odsouzení a kritice konkurenčních nepřátelských souborů idejí či systémů víry. Neutrální a zjevně objektivní koncept ideologie nebyl šířeji využíván až do druhé poloviny 20. století a i potom přetrvaly neshody ohledně společenské úlohy a politického významu ideologie. (Heywood, 2003: 5–6)

Ideologie bývala definována různými autory jako politické ideje ztělesňující či artikulující zájmy určité společenské třídy, ideje situující jedince do společenského kontextu či vytvářející smysl kolektivní spolupatičnosti, vřezahrnující politická doktrína nároující si monopol na pravdu, anebo abstraktní a vysoce systematizovaná sada politických idejí. (Heywood, 2003: 6)

Minimálně některé z těchto definic se nápadně podobají některým funkcionalistickým definicím náboženství a i ony jsou neméně vágní. Podobně jako pojem náboženství má i pojem ideologie svou historii užití v evropském postosvícenském kontextu a navíc je dnes vnímán veskrze negativně, což propůjčuje slovu ideologie silný negativně hodnotící aspekt. Užívat ho mimo evropský kontext a aplikovat ho např. na islám je minimálně stejně znásilňující, jako v případě termínu náboženství.

Otázka esence pravého islámu

Pokusy o kategorizaci těchto reálných forem žité religiozity oscilovaly mezi porovnáváním „teoretického ideotypu“, který představoval abstraktní, dosti theologizovaný islám náboženského textu, anebo různá řešení praktické otázky po společném jmenovateli žité víry např. marockého a indonéského muslima. Tato rozdílnost však západní akademickou obcí nebyvala vždy adekvátně odrážena, jak se snaží sebekriticky reflektovat C. F. Robinson:

Určitě nejsem jediný historik islámu, který se zdráhá používat esencializující definice praktikované v jeho řemesle bez jasného porozumění toho, proč je historie utvářena muslimy konvenčně popisována nábožensky (jako islámská), zatímco historie nemuslimů je popisována v politických termínech (jako pozdně-římská, byzantská či sásánovská). (Robinson, 2003: 101–102)

O. Anjum si všímá tendence západních orientalistů hledat v rozmanitých podobách muslimské religiozity esenciální ideál a pravzor Islámu, oproti kterému stavěli praktiky konkrétních muslimů, aniž by vnímali změny a kompromisy či vývoj, kterým samotné islámsko-naučné koncepty v historii procházely. Za příklad takových uvádí členění na rigidní a textu podléhající tradici centrální a proměnlivé lokální tradice periferní, což spatřujeme např. u R. Redfielda. Podle dalších tezí, k jejichž proponentům patřil např. V. Crapanzano, měly islámské náboženské elity – učenci artikulovat ideologii přijímanou masami, jež měla sloužit coby

společensky přijatelné řešení vnitřních konfliktů ve freudovském smyslu tohoto slova. A další, jako C. Geertz, vnímali islám jako náboženský systém v opozici k lokálním podobám muslimské religiozity, jako konflikt tradice a zážitku (Anjum, 2007: 646–647). Podobná je i Gellnerovská dichotomie o žité religiozitě mezi dvěma póly islámu – ortodoxní islámsko-právní nomokracií a súfistickou alegorickou spiritualitou. Pohlédneme-li třeba právě na koncepci Redfieldovu, nelze se ubránit pocitu zastaralosti s ohledem na její nápadnou podobnost s o sto let starší typologií E. Lanea, pozorujícího islámskou praxi v Egyptě, v níž vyděluje esenci islámu jako rotující okolo islámsko-právní nauky, konstituující čistý islám oproti lidovému pověrečnému islámu plnému svatých mužů, hrobek, amuletů, džinnů a súfijské extáze (Lukensbull, 1999: 2). Podobně J. Waardenburg (2007: 72) definuje rozdíl mezi tím, co nazývá normativním a praktickým islámem, který je „tou formou islámu, skrze níž mají muslimové přístup k ultimátním normám platným pro život, činy i myšlenky“ (Waardenburg, 2002: 97).

E. Gellner charakterizoval podstatu islámu jako:

[S]kripturalistické náboženství (...) smýšlející, že božská pravda není jen záležitostí doktríny o podstatě světa, ale také, a možná i primárně, záležitostí velmi detailního zákona pokrývajících celý život i společnost (...) právním puncem společenského pořádku. (Gellner, 1994: 17)

B. Messick nicméně dodává, že samotné islámské texty mají polyvokální povahu, mohou tedy sloužit jako důkaz vícero odlišným názorům a hlasům. Existují protichůdné hadisy a vedlejší texty jsou ještě náchylnější k ostré diskrepanci v celém spektru teologických i právních otázek. Islámský diskurs se neodehrává jen na úrovni textů vůči praktikám, ale i na úrovni různých praktik mezi sebou (Messick, 1988: 637). Podle R. Antouna není rozdělení na velké a malé tradice černobílé a odráží hierarchii společnosti, v níž proponenti lokální tradice jsou jen jedním z mnoha dalších článků. Jejich pohled na víru v interakci s pohledem mnoha dalších sociálních vrstev utváří celou žitou víru a klíčovým determinantem v něm je právě společenská třída daných proponentů lokální tradice (Antoun, 1989: 31). Vzájemné vztahy a změny mezi tradicemi jsou podle R. Hefnera (1987: 74) ovlivňovány vzájemnou komunikací jejich nositelů a jejich vztahem k elitám daného společenství.

Již na počátku 20. století odvrhl I. Goldziher ideu hledání islámské ortodoxie, kterou zprvu spatřoval v aš'aríjském a máturídíjském kalámu, ve prospěch názoru, že od začátku bylo chybou vnímat islám jako monolit (Goldziher, 1981: 4). Ukázal, že diverzita islámu dalece přesahuje hranice a meze ší'itsko-sunnitského rozkolu a je spjata s kulturní diverzitou samotných muslimských společností. Podle A. H. el-Zeina různé teologické a antropologické výklady významu islámu závisejí na předpokladech definujících a limitujících to, co je ještě hodno označovat za „náboženské“ a „islámské“ a co už nikoli. Tytéž předpoklady pak odlišují islám lidu od islámu elit a skutečný islám od falešného.⁵ Proto ostře odsuzuje taková dělení jako teologizující a hodnotící, příkládající lidové zkušenosti a priori menší autenticitu a slabší výpovědní hodnotu (el-Zein, 1977: 243). Jde podle něj o součást mocenského

⁵ Viz el-Zein, 1977: 249.

nástroje muslimských elit usilujících o dominanci nad diskursem o tom, co konstituuje pravou víru (el-Zein, 1977: 252). Jak poznamenává T. Asad (1993: 28), snaha o nalezení neměnné a nadčasové esence islámu není ničím více, nežli průmětem vlastních kulturních a ideologických pozic, které v tomto vidění probublávají na povrch.

S tím souhlasí i D. M. Varisco:

Esenciálním problémem studia islámu je přesně toto: esencialistická redukce celé rozmanité náboženské tradice napříč kulturami do ideální esence. (Varisco, 2005: 146)

Takové vnímání islámu přináší i praktické problémy. Esencializované pojetí islámu přes diskurs islámsko-právní nauky redukuje islám jako antropologický fenomén jen na šari'ú a fikh coby nauku o ní. Není divu, že z perspektivy vnějšího pozorovatele pak islám vypadá jako docela odpudivá totalita, či sít suchých pouček, příkazů, zákazů a neustálé, až obsedantní, (sebe)kontroly. Charakteristickým užitím takových esencializovaných pojetí islámu je i neustávající diskuze o otázkách vztahu islámu a násilí. Příkladem je práce ruského orientalisty A. Ignatěnka (2004a: 8–39), hovořícího v souvislosti s moderním militantním islamismem o „*endogenním radikalismu v islámu*“, načež tuto tezi připraveně dokládá velkým množstvím odkazů na středověké islámské texty.

Podobné esencializující a ideologií zavánějící pohledy se manifestovaly i v diskusi o otázkách vztahů muslimů s obyvateli (post)křesťanského Západu, resp. Evropy a Ameriky. Příkladem podobných tezí jsou například slova významného orientalisty B. Lewise:

[N]ěco uvnitř náboženské kultury islámu inspiruje v okamžicích nepokojů a zvratů, (...) kdy jsou rozdmýchány hlubší vášně, jistou hrdost (...), jež může zavdat průchod explozivní směsi hněvu a nenávisti. (Lewis, 2002: 90)

Velmi markantně vynikne takové vnímání právě při srovnávání takto vypeparované a namnoze imaginární „čisté esence“ pravého islámu se zažívanými reálnými žitými formami islámu, vykreslovanými jako synkretismy této zlé islámské esence ředěné dobrými místními vlivy, jak spatřují T. Asad a R. Owen, když pohlíží na dílo jistého antropologa, hodnotícího pozitivně tradiční africké a negativně následné islámské formy vlády u západoafrických muslimských impérií. (Asad & Owen, 1980: 35)

Podle R. Fernea a J. Malarkeye odpovídají takové názory pocitu odvěkého antagonismu mezi západním křesťanským světem a muslimským světem Východu. Navzdory nepřehlédnutelné ideové blízkosti křesťanství a islámu byly jejich společné prvky dlouhodobě podhodnocovány na úkor rozdílných (Fernea & Malarkey, 1975: 184–185). Mnozí autoři, jako Z. H. Faruqi (1984: 189), zároveň upozorňují na tendenci vnímat islám a jeho náboženské pravdy jako neumělý plagiát ideí judeo-křesťanských.

Historizujícímu pojetí se nikdy nešlo zcela vyhnout, neboť druhou polovinou vědeckého studia islámu vedle islámu coby víry a ideje byl vždy islám coby dějinný, kulturní a civilizační fenomén. F. Volpi poznamenává:

Tradiční islámská studia zdůrazňují dva typy kontinuity na úkor všech ostatních. První (...) sémantická kontinuita poskytovaná islámskými právními a teologickými texty (většinou psanými arabsky) (...) Druhou kontinuitou, kterou zdůrazňují, je kontinuita mezi minulostí – často velmi vzdálenou minulostí – a přítomností. (Volpi, 2010: 43)

Zde nutno podotknout, že obecná koncepce civilizace jako něčeho trvalejšího s globálnějším dosahem oproti lokálnější a časově vymezenější kultuře je akademiky hovořícími o islámské civilizaci skloňována nejčastěji, daleko častěji než pohled, který vymezuje civilizaci materiálními výdobytky a kulturu v rovině duchovní, anebo pohled nevnímající mezi obojím rozdílu.

Typickým příkladem vnímání vztahu mezi kulturou a civilizací v kontextu vědeckého studia islámu jsou slova M. G. S. Hodgsona, definující civilizaci jako „*sumu mnoha kultur*“:

Tak složitá kultura, kterou nazýváme civilizací, je relativně rozsáhlým seskupením navzájem souvisejících a provázaných kultur vzhledem k tomu, že se spolupodílejí na kumulativních tradicích formou vyšší kultury na úrovni vyšších, městských a gramotných vrstev (...) při studiu civilizací jsou naším prvotním zájmem ty aspekty kultury, které je činí nejvíce svěbytnými. (Hodgson, 1974: 91–92)

Navíc autoři nemají jasně definovanou terminologii v pohledu toho, zda o těchto kulturách či civilizaci/ích referovat jako o islámských (vztahujících se k náboženství islámu), anebo muslimských (vztahujících se k muslimům coby jejich aktivním tvůrcům).

Vztah mezi muslimskou/islámskou kulturou/ami či civilizací/emi tedy vykresluje R. Irwin takto:

Některé věci, které mnohé z těchto civilizací odvodily ze svého náboženství, jim byly společné, jenže takto tomu nebylo vždy (...) Mnoho z toho, co uznáváme za formující část islámské kultury, je daleko spíše odvozeno z místních kultur a uplynulých neislámských historií, nežli něco, co bylo ustaveno arabskými muslimskými dobyvateli. (Irwin, 2010: 4/3)

Podle něj je tedy islámská civilizace či kultura polythetická množina (ve wittgensteinovském smyslu slova) takových civilizací či kultur, které nesou několik shodných prvků, označovaných za islámské, přičemž mnoha jinými se mezi sebou významně liší a žádná z nich neobsahuje tyto shodné prvky všechny. Navíc mnohé z nich mohou obsahovat i jiné prvky, které sdílí s dalšími kulturami, které za islámské označovány nejsou. Ovšem na základě této premisy nelze posuzovat vztahy jednotlivých prvků k celé množině, zda spolu souvisejí, či se jen podobají.

Podle dalších autorů islám civilizačně navazuje na kultury a civilizace, které mu předcházely, a má tak být vrcholem vývoje geografického prostoru od Nilu po Střední Asii. Toto G. Fowden (1993, citováno přes Ernst & Martin, 2012: 9) označuje za historický, civilizačně-náboženský vývoj Středního Východu od staroorientálních teokratických říší s centrální správou až ke společně sdílenému

multikulturnímu a multikonfesionálnímu prostoru muslimských impérií. Díky tomu se pak na islámské/muslimské kultuře a jejím budování mohli podílet i lidé, kteří sami muslimy nebyli – křesťané, židé i příslušníci bezpočtu dalších vyznání či filozofických směrů žijící jako poddaní podřízení vládě muslimských panovníků. Všichni sdíleli společný hodnotový étos a pohybovali se v identickém prostředí, tvořice v jazycích, terminologiích a konceptech ovlivněných islámem ve společnosti, ve které politicky či společensky dominovali muslimové. Toto lze charakteristickým způsobem spatřit na případě dodnes oslavovaného rozmachu vědy a filozofie za abbásovské dynastie či v Andalusii.

Tyto terminologické spory se snaží překonávat M. G. S. Hodgson, když překlenuje v islámském kontextu přítomnou dialektiku vztahů náboženství vůči kultuře zavedením nového pojmu *islamikát* (angl. *islamicate*):

Islamikát má tu výhodu, že je pojmem takřka sebedefinujícím. Pokud je porovnáván v kontextu k termínu „islámský“, jde jasně o jinou věc, avšak stále se vztahuje k něčemu, co je islámské. To je zhruba ten účinek, který byl tímto pojmem i zamýšlen. (Hodgson, 1974: 1/95)

Podle Hodgsona je islamikátem „něco, co se nevztahuje přímo k náboženství islámu jako takovému, ale k sociálnímu a kulturnímu komplexu historicky asociovanému s islámem a muslimy, ať už se daná věc vyskytuje mezi muslimy samými či dokonce i když je k nalezení mezi nemuslimy“ (Hodgson, 1974: 1/59. Citováno přes Ernst & Martin, 2012: 8).

Hodgsonovy terminologické hrátky mají jistě své nezpochybnitelné opodstatnění, dávají smysl a jsou v praktickém výzkumu dobře využitelné, nicméně opět narážejí na omezení vyplývající z ustavičného porovnávání islámu a křesťanství jako různých prvků sporné množiny s názvem „světová náboženství“.

Cestu ze snah o nalezení ahistorické podstaty islámu vidí T. Asad (1986: 5) v zavedení pojmu diskursivní tradice. Islám není jedinou známou diskursivní tradicí. Adekvátní je připomenout, že všechna tzv. světová náboženství i velké světové filozofie a ideologie jsou rovněž diskursivními tradicemi (Lukens-Bull, 1999: 10). A i ostatní tyto velké diskursivní tradice se lidským úsilím převracely v bezpočet kultur a podílely se na rozvoji civilizace. Unikum islámu v rámci ostatních diskursivních tradic spatřuje R. Lukens-Bull v kategorizování věcí na zakázané a povolené s tím, že cokoli není sankcionováno zákazem, je automaticky povoleno, což je údajně jedinečně islámský rys (ibid.).

Je islám religiozita muslimů?

V reakci na esencionalizující přístupy a neobratné pokusy o utřídění minulých či současných podob muslimské religiozity obrátili mnozí svou pozornost k muslimům samotným a ke studiu toho, jak uvažují o své víře a svém místě ve světě.

Úkol antropologů na poli vědeckého studia islámu popisuje S. McLoughlin:

Antropologové se snažili stanovit, jak a do jaké míry je možné zevšeobecnění v otázkách muslimských společností a kultur napříč prostorem (a do jisté míry i napříč časem). Jaký je vztah mezi jedním a mnoha, mezi univerzální

a konkrétní podobou islámu. Existuje islám, nebo jen empirická diverzita vícero islámů? (McLoughlin, 2007: 274)

R. Lukens-Bull tento posun od islámu k muslimům výstižně charakterizuje takto:

Rád bych podotkl, že antropologická definice islámu začíná ve stejném bodě jako muslimská (...) Rád bych začal s islámskou definicí „islámu“ jako podřízený se Bohu. Všichni muslimové by s touto definicí souhlasili. Liší se jen v definování toho, jak a v čem přesně by se měl člověk Bohu podřídit. (Lukens-Bull, 1999: 17)

J. Waardenburg popisuje antropologický přístup k islámu takto:

Náboženství jako islám můžeme studovat jako interpretativní systémy umožňující lidem nahlížet na realitu, společnost a život a interpretovat je smysluplným způsobem. (...) Studium islámu coby interpretované interpretace reality, coby systém značení, která jsou nepřetržitě interpretována, je jako skládání kousků skládačky dohromady. (...) Pokud islám interpretuje realitu, je sám dále interpretován svými věřícími, přívrženci a sympatizanty. (Waardenburg, 2007: 34)

Antropologický přístup se od začátku vymezoval proti přístupům, jež mu předcházely. G. Marranci v úvodu své knihy uvádí fiktivní dialog antropologa a jeho studenta, shrnující mnohé problémy západního přístupu k islámu. Antropolog trvá na tom, že islám je „mnoho věcí“, přičemž student odkazuje k textům islámu, například Koránu. Na otázku, proč by měl být stěžejní právě Korán, odpovídá student, že je přece podle muslimů svatým písmem islámu. Antropolog mu na základě toho dokazuje, že pro islám je primární a stěžejní existence lidské mysli, která ho jako takový vnímá. Islám je tedy mentální reprezentací islámu v mysli muslimů. Tuto mentální reprezentaci pak nečiní jedinečně muslimskou ani dikce textu, ani konání dotyčného, nýbrž jen samotný fakt, že se dotyčný k islámu hlásí a cítí emoční vazbu ke svému muslimství (Marranci, 2008: 1–3). Odmítá vidění, že by muslimská mysl byla nějak zásadně a napříč kulturami a regiony shodným způsobem formována faktem, že se její nositel hlásí k islámu. Muslimové spolu nesdílejí islám, ale fakt, že jsou lidé (Marranci, 2008: 5–7). Islám je podle ní mentální mapa diskursů o tom, jak se cítit muslimem (Marranci, 2008: 6).

V důsledku toho tendoval antropologický přístup k opačné krajnosti, než esencializující orientalismus – neexistuje podle něj jediný jednotný islám, ale velké množství odlišných islámů, tolik, kolik jich lze udržet.⁶ Podle Eickelmana šlo o přímou reakci na orientalismus:

Přístup hovořící o islámech [byl] inspirovaný jako reakce jak na orientalistické hledání ahistorické islámské „esence,“ tak i jistým způsobem paralelně příchodem (...) o jednotu usilujících muslimských fundamentalistů, považujících svou interpretaci islámu za konečnou. (Eickelman, 1982: 1)

⁶ Viz al-Azmeh, 1993: 1.

A. H. el-Zein shrnuje:

Je ironií, že diverzita zkušeností a chápání odhalená těmito studii nabourává častokrát implicitně postulovaný předpoklad jednoty náboženského významu. Pak se stává možností tázat se, zda vůbec jediný pravý islám existuje. (El-Zein, 1977)⁷

Ani antropologický přístup však není bez nedostatků. G. Marranci antropologům islámu vytýká, že se nepoměrně často zaměřovali na exotické a lokální podoby islámu, které byly vnímány jako jiné a velmi odlišné, často v prostředí súfismu či nomádských společností. Západní muslimské diaspory naopak zůstávaly v doméně klasické sociologie. Toto se proměnilo s nárůstem intenzity přistěhovalectví zejména do Evropy. Lokální optika antropologie již podle ní neobstojí v globalizovaném reálném světě lidí s nadlokálními, nadkonfesionálními přesahy a kontakty. (Marranci, 2008: 5–7)

Další námitkou je, že není věnována pozornost proměnlivosti tohoto významu v čase a procesům toho, jak bývá konstruován, včetně např. mocenských vlivů. (Launay, 1992: 6–7)

Dále hrozí zabřednutí do jednotlivých specifik a ztráta celkového smyslu tváří v tvář mase detailů – mnozí antropologové islámu pro stromy přestali vidět příslovečný les, jak si povšiml D. F. Eickelman:

Přístup „islámů“ (...) zanedbal fakt, že mnozí muslimové docela vědomě smýšlejí, že jejich náboženství skutečně obsahuje centrální, normativní pilíře a že tyto pilíře jsou nezbytné pro pochopení islámské víry i praxe. (Eickelman, 1982: 1)

T. Asad dále shrnuje, že pro antropology islámu je islámem cokoli, co tak samotní informátoři označí. Toto odmítá, „protože vždy se najdou i muslimové tvrdící, že to, co považují ti další lidé za islám, vůbec není islámem“ (Asad, 1986: 1–2).

Mnozí antropologové islámu také přistupovali ke konkrétním muslimským kulturám a komunitám bez hlubší znalosti samotného konceptu islámu a jeho vnitřní hermeneutiky. L. O. Manger takto popisuje limity přístupu svých kolegů:

Antropologové se zdají nesví. Víme jen velmi málo o islámské teologii, abychom věděli, který výrok svatého písma působí určitý efekt. Také víme jen velmi málo o islámské minulosti, abychom dokázali říci, jaké historické období současná událost reflektuje. Avšak právě v tomto bodě také nacházíme počátek pro náš protiútok. Současné společnosti už většinou tolik nereflektují svatá písma či dávnější historii. Takové prvky jsou určitě doprovodnými faktory, nicméně těmi jsou i současné faktory politické či ekonomické či mnohé další. Naším úkolem je ukázat, jak se všechny spolu stýkají, aby vytvářely realitu lidí. A o tom, myslím si, mají antropologové co říci. (Manger, 1992: 51)

Navzdory tomu, že antropologie islámu přinesla velmi zajímavé a komplexní zpracování tématu islámu ze strany nemuslimů, antropologové zprostředkovávající

⁷ Viz též Das, 1984: 293–300.

získané poznání o islámu od svých informátorů sami závisejí na poznání diskursu a debat, v nichž se informátoři pohybují. Např. islamistický pohled na islám je tak determinován opozicí k pohledu sekularistů a pochopení tohoto pohledu podmíněno porozuměním vzniku a vývoje ideologie sekularismu v muslimském prostředí na pozadí celé plejády moderních debat apod. (Donan & Stokes, 2002: 1–2). Na výzkumníka se tím kladou nesmírně přísné požadavky na takřka dokonalé zvládnutí hermeneutiky.

Dále antropologická tradice Francouzů či Angličanů je díky lokaci výzkumů (typicky severní Afrika, resp. jižní Asie) neoddělitelně spjata s koloniální zkušeností se všemi z toho pramenícími negativy.

Podle J. R. Bowena (1993b: 4) se také antropologové a další badatelé zabývající se lokálními podobami kultury daleko více zaměřují na rituály, mýty a myšlenky, které činí skupinu, kterou právě studují, odlišnou, spíše než na ty prvky religiozity, které studované subjekty sdílejí s ostatními muslimy. Klasické rozdělení na velké a malé tradice také vede k nikoli nezbytné a navíc neproduktivní dělbě práce mezi antropology, kteří se zabývají místními podobami náboženské tradice a orientalisty, kteří se zabírají texty (Ibid.). Sám J. Bowen je ke všemu poněkud skeptický co se týče aplikace antropologie na monoteismy:

Hlavní překážkou antropologického studia monoteismů je, že tato náboženství do normálního etnografického modelu nezapadají nejlépe. Texty a rituály společně celému monoteismu přesahují jakékoli užší lokále. Tyto texty a rituály přenášejí věřícího – a měly by přenášet také antropologa – mimo vesnici do „celosvětové konfesní komunity. (Bowen, 1993a: 185)

Antropologický přístup, mající snad původně za úkol vyslechnout reálné muslimy, tak jednak vrací zpět dilema o jednom či více islámech a jednak ponechává volné ruce samotným výzkumníkům k tomu, aby si sami určili, co je a co není islámem, neboť zhodnocení, či výpověď je relevantnější, spočívá zcela na nich, což vrací do hry starou orientalistickou touhu po ortodoxii a jediné centrální autoritě po vzoru křesťanství. Navíc orientalistické stereotypy a koloniální vazby významně ovlivňují výběr studovaných komunit.

Závěr: islamologie pro 21. století

Reflexe našeho poznání religiozity muslimů je nezbytným nástrojem našeho vědeckého poznávání fenoménu islámu, toto poznání je kultivující a zpřesňující. Nelze produkovat nové poznání bez dialektického vztahu mezi novými studii a metateoretickou kritikou objektivitu a validity stávajících přístupů.

Soudobé akademické studium se potýká se zažívanou rozpolceností mezi diskursem většinou filologicky zaměřené orientalistiky, dějepisným diskursem historie, sociogeografickým diskursem areálních studií a religionistickým diskursem vědeckého studia náboženství. Byť izolace akademického studia islámu od zbytku religionistického diskursu u nás dle mého soudu nedosáhla tak daleko jako v USA a západní Evropě, větší propojení s teorií a metodologií religionistiky neuškodí. Důvodem je nutnost uvědomit si, že poznání dějinných a jazykových realit většinově muslimských společností nebo specializace na klasickou arabskou

či perskou filologii ještě nečiní daného akademika dostatečně kvalifikovaným na to, aby zodpovědně a fundovaně hovořil o islámu a náboženském světě muslimů. K tomu je zapotřebí ovládat navíc i současná teoreticko-metodologická východiska a orientovat se v nejnovějších proudech sociálních věd, historiografie (zejména s přihlédnutím k tzv. nové historiografii) a filozofie. Důvodem je snaha o relevanci a vzájemnou komparativnost dat získaných výzkumem a usnadnění komunikace s odborníky mimo vlastní specializaci v rámci mezioborového přístupu ke studovaným jevům.

Stávající konceptualizace islámu selhávají buď ve své přílišné orientaci na jeden/více islámů na ose od normativního islámu ztělesněného islámsko-právní tradicí fikhu k datům z terénních průzkumů mezi lokálními muslimskými komunitami, anebo v neschopnosti přestat na islám nahlížet optikou dichotomie náboženství a kultury. Zátěž a zkreslení působí také uvažování o islámu v pojmových kategoriích a deskripcích vzniklých v křesťanském a euro-atlantickém kontextu, které, aplikovány na muslimská prostředí, působí nedorozumění, pnutí či konflikty a jejichž přetrvávající aplikace se jeví kognitivním násilím zkoumajících vůči zkoumanému. Všechny tyto náhledy pak mají západní pozorovatelé tendenci vnímat spíše exkluzivisticky, čímž propadají falešnému dilematu buď „islám“ nebo „islámy“, resp. buď „náboženství“, nebo „kultury“ a „civilizace“, anebo buď „náboženství“ nebo „ideologie“. Naproti tomu samotní věřící, kteří svůj islám prožívají na denní bázi a pro jejichž jednání je islám motorem i metou, či záštitou nebo identitou, žádnou takovou esenciální nutnost volby buď jednoho, nebo druhého, mnohdy ani nepocítují. To vše vyplývá ze samotného pojmu islám a toho, jak stojí a funguje v arabské slovtvorbě i sémantice pramenných textů – pro muslima je islám zároveň osobní vírou, teologickým ideálem věrouky, liturgie, zákona, morálky, etiky i etikety, stejně jako civilizačně-dějinným fenoménem.

Na tomto místě lze postulovat osový systém lépe umožňující studium religiozity muslimů: synchronní horizontálu jednotlivých subjektivních islámů a diachronní vertikálu vztahu mezi konstruovaným nadčasovým ideálem a žitou realitou v čase. Konkrétní studovatelná podoba islámu je vždy součinem mezi třemi složkami – tradicí minulosti, realitou přítomnosti a očekáváním budoucnosti, resp. vyjednaným kompromisem mezi jedincem a komunitou, mezi komunitami a vyššími celky a mezi ideálem a praxí.

Slovy S. Ahmeda:

Islám je dostatečně svébytný fenomén, jenž lze nejlépe konceptualizovat a pochopit v prvé řadě jeho vlastními termíny, to jest v termínech sebe samého (a tím, že tak nečiníme, selháváme v přesném uchopení toho, co je na něm tak zásadně svébytné. (Ahmed, 2016: 537)

Islám je jednak přímou implikací vlastních základních nadřazených kategorií, ve kterých sám o sobě uvažuje, jednak jasně daným a strukturovaným vyznáním sjednocujícím časově a místně proměnlivé náboženské praktiky muslimské ummy, více než 1,7 miliardy světových muslimů dnes a jejich předků po 14 století, a jednak také osobním světonázorem a životním postojem každé jedné osoby, která samu sebe charakterizuje jako muslima. To je pro pochopení islámu a jeho fungování

v žité každodenní sociální realitě naprosto klíčové a právě na základě uvědomění si této trojedinosti islámu dospěl W. C. Smith k této zásadní konstataci:

Islám je osobním přesvědčením, teologickým ideálem a historickou realitou zároveň. (Smith, 1962: 485–486)

Islamologie dnešních dní tak má před sebou velký úkol nalezení smíru mezi modernistickou poptávkou po metanaraci za účelem nalézání stejnosti a postmoderním požadavkem dekonstrukce jakéhokoli nabízeného univerzálního schématu za účelem respektu k odlišnosti.

Úkolem islamologie dalších let bude také dovést zažívaný antropologický obrat ke zdárnému konci a skloubit jej se studiem sociologických a psychologických mechanismů ovlivňujících tvorbu identit, sdílení a přenos religiozity (horizontálně misijním úsilím i vertikálně mezi generacemi) v postmoderních globalizovaných prostředích.

Při uvažování o tom, co je a co není islám, je třeba vždy se vztahovat ke konkrétní zkoumané muslimské societě – jak uvažuje o svém náboženském přesvědčení, o svých vlastních specifikách a o tom, co znamená být muslimem a k islámu se hlásit. Četné výzkumy naznačují, že identity včetně náboženských nevisí volně v prostoru jako abstrahované entity, ale vznikají díky aktivnímu úsilí lidí v přímé závislosti na časovém a místním kontextu. Náboženské komunity i jednotliví věřící strategicky situačně konstruují konkrétní náplň své víry i obsah své identity ve vztahu k vlastním cílům a tyto konstrukce jsou velmi silně rámovány dobovým kontextem i místními reáliemi. Stejně identity i stejná víra mohou být konstruovány velmi odlišně vzhledem k různým způsobům artikulování jednotlivých i společných zájmů a přitom referovány jako totožné, aniž by to bylo samotnými aktéry vnímáno jako rozporné (Chrysochoou & Lyons, 2011: 78). Proto ani studium takových identit není možné bez současného studia kontextu, ve kterém tyto identity slouží jejich nositelům a v němž jsou i komunikovány (Ibid.: 79).

Dalším velkým úkolem stojícím před islamologií je překonání vize islámu coby jinakého a exotického v pozitivním i negativním smyslu tohoto slova. Moderní dědictví se v islamologii projevilo hledáním částí fenoménu islámu odpovídajícím křesťanským vzorům a srovnatelným s nimi, přičemž tato komparace byla silně zatížena vlastním etnocentrismem a orientalistickými protiklady pokrokového a zpátečnického, svobodomyšlného a autoritářského, tolerantního a násilného či racionálního v opozici k iracionálnímu (Said, 1978: 59–60). Takové ideje pak sloužily k upevňování koloniálních mocenských vztahů (Hussain et al., 1984: 1). Postmoderní dědictví se proti těmto negativům sice vymezilo, leč pod praporem uznávání odlišnosti vylilo vaničku i s příslovečným dítětem a připravilo se o možnost vědecky zkoumat civilizační zkušenost jinou, nežli svou vlastní. Svou obranou esenciální jinakosti islámu však ani postmoderna nepostoupila oproti moderně o moc dále, protože této zažívané nesouměřitelnosti islámu se západní zkušeností jen přiřadila opačné znaménko vlastního emočního vztahu k ní. I postmoderna tak zůstala slepá k tomu, co je vlastně na islámu tak fundamentálně jinaké a odlišné a ani nebyla schopna spatřit, jaké jeho prvky jsou naproti tomu sdíleným společným průnikem také (a nejen) se zkušenostmi západních badatelů. Slovy R. Younga:

Zatímco se v islámských zemích rozvinul intenzivní zájem o postkoloniální teorii, v roce 2001 byl islám pro mnohé postkoloniální teoretiky na Západě stejně nečitelný, jako pro kohokoli jiného. (Young, 2012: 30)

Uvědomění si vlastních postojových zkrslení (např. orientalismu) tedy primárně nevedlo ke zkvalitnění debaty o islámu tím, že by se skrze reflexi vlastní zaujatosti orientalisté stali intelektuálně i morálně objektivnějšími, předsudky a stereotypy se pouze staly subtilnějšími a lépe se skryly v něco, co mnozí označují za nový orientalismus. Obrat nastal až přirozenou cestou díky přínosu a reflexi odborníků vycházejících z insiderovského, muslimského prostředí, či z prostředí obecně nezápádního, nezatíženého dějinným antagonismem na ose Západ – muslimský svět, a umožnila ho vědecky relevantní a svobodná akademická diskuze, pomáhající i tam, kde by jinak nebylo potlačení vlastní subjektivity v lidských silách.

V neposlední řadě je úkolem islamologie a šířeji i religionistiky jako takové vyjasnit metodologický vztah mezi diltheyovským konceptem porozumění (Verstehung), který je charakteristický především pro humanitní, oproti vysvětlení (Erklärung), charakteristickému především pro přírodovědní obory.

Dilema mezi oběma přístupy a jejich periodické střídání v historii religionistiky má své řešení, kterým je rozumný soulad mezi oběma vzhledem k podstatě studovaných jevů. Společenské vědy se totiž v podstatě týkají příčin a intencí společenských jevů. Zatímco vysvětlení poskytuje znalost příčin jevů, jen rozumějící přístup je s to odhadovat důvody stojící na jejich pozadí. Skutečnost je možné odhalit nikoli pouze jedním, nebo druhým přístupem, ale vždy jejich vhodnou kombinací. Obojí je totiž různou optikou a metodologickým nástrojem vhodným jen pro konkrétní typ výzkumných otázek, na které je ten či onen přístup vhodnější a lépe nastaven.

Je nutností zaměřit rozumějící přístup, pátrající po důvodech studovaných jevů, hermeneuticky adekvátně a odstranit z něj všechna zkrslení pramenící z outsiderovských pozic. Hermeneuticky citlivé uchopení rozumějícího přístupu je v zásadě dosažitelné na základě společně sdílených transkulturních konceptů, rozvíjením toho, co je společným jmenovatelem a čemu jsme porozuměli také vlastní zkušeností, a podobně. Do reálií cizí kultury je možné pronikat analogicky, jako pronikáme do významů cizího jazyka, který se učíme, tedy tak, že novou látku gramatiky i lexiky nabalujeme na to, co jsme už poznali a co známe z vlastního pravopisu i slovní zásoby naší vlastní mateřštiny. Byť naše znalosti patrně nikdy nebudou na úrovni „rodilého mluvčího“, či v případě kultury jejího „rodilého uživatele“, cizí jazyk i kulturní reálie lze zvládnout do té míry, že nám budou důvěrně známé a snadno pochopitelné – do té míry, že se v symbolech dané kultury budeme moci hermeneuticky adekvátně pohybovat.

Co se týče vysvětlujícího (Erklärung) přístupu, ten je rezervován právě pro pátrání po bezprostředních kauzálních příčinách, pro překrývající se oblasti či pro obecně lidské záležitosti vysvětlené z „nižších“ pozic nevyžadujících apriorní citlivost ke kulturní specifičnosti – pro mechanismy psychologické, sociální, politické, ekonomické nebo kognitivní. V případě vědeckého studia islámu konkrétně nelze být v pohledu na jeho historii nekonfrontován s přílišným akcentováním vysvětlení pozorovaných jevů přes prizma islámu jakožto „náboženství.“ Leč právě daleko jednodušší a nadto daleko elegantnější a smysluplnější vysvětlení těchto

jevů za užití mechanismů konstruujících identitu, strukturu moci či ustavujících změnu společenských poměrů, bývala tradičně velmi podhodnocena právě na úkor pokusů poznat to, co se v muslimských společnostech odehrávalo a odehrává skrze islámskou doktrínu, namnoze zkreslenou prizmatem outsiderovské optiky. Jinými slovy, je-li daný jev u muslimů vysvětlitelný tím, že jde o lidi, má takto koncipovaná hypotéza přednost před takovou, která se uvedenému jevu snaží porozumět skrze fakt, že jde o lidi vyznávající islám.

Klíčovým předpokladem úspěšného splnění všech výše nastíněných úkolů bude pro islamologii udržení vědecké metody sociálních a humanitních věd a návrat k vědeckosti užívané metody v popperovském smyslu tohoto slova. Výzkumné otázky a užití hypotézy musí být správně formulovány s ohledem na princip všeobecné srozumitelnosti, verifikovatelnosti/falzifikovatelnosti a na princip otevřené diskuze ve smyslu svobody od nutného dodržování jediného ideologického či metafyzického rámce a zachování metodologického agnosticizmu. Tyto samozřejmě znějící požadavky pozbývají na samozřejmosti při pohledu na stále více ideologizovanou a předpojatější debatu o islámu a muslimech v lokálním i globálním měřítku, zmítanou mezi extrémními polohami buď nevraživého odmítání, anebo zaslepené nekritičnosti. Taková snaha o vědeckost pak může být úspěšnou imunizací proti kategorickým soudům o nás i o nich.

Základní metodou pro islamologii tedy stále bude předkládat určité hypotézy kauzálních souvislostí vybraných dějů v muslimských společnostech a následně je testovat, v našem případně především pozorovacími metodami, pokoušet se o prognózy, nejen ve smyslu predikce, či v našem případě spíše očekávání budoucích dějů, ale zejména ve smyslu srovnávání různých historických zjištění.

Jednotlivé vše objasňující ambiciózní metanarace, odmítnuté postmodernou jako celek, však i přesto obsahují prvky dílčí pravdivosti, které se s rozumějším hermeneuticky orientovaným přístupem a také mezi sebou navzájem skládají v mozaiku, poskytující daleko lepší náhled na celou realitu, než by kdy byly schopny, pakliže by byly využity osamoceně. Jejich zdánlivě protichůdné závěry nemusí být reálně v opozici, neboť mohou platit na různých, odlišných a mimoběžných úrovních reality. Nelze je zavrhnout jen proto, že vznikaly na základě předpokladů, které nebyly ideologicky neutrální, ale je nutno je podrobit falzifikačnímu testu. Jsou natolik dobré a použitelné, nakolik v něm obstojí při zohlednění možnosti existence společenské situace či společenského jevu, který je jimi neuchopitelný – a pak je namíste tázat se, nakolik je pravděpodobný, komplexní, a zda už náhodou nenastal.

Všechny výše zmiňované úkoly spějí a směřují k praktickému uplatnění religionistiky a újeji i islamologie ve smyslu lepšího poznání a pochopení jednání a motivací jiných lidí za účelem zkvalitnění mezilidské komunikace a prevence konfliktů ve stále více propojené globální vesnici. Očekávanými plody takového nového přístupu v religionistice a v našem případě v islamologii by měla být jednak racionalizace debaty o islámu a dekonstrukce tendenčních pohledů a jednak též otázka přemostění existujícího znalostního jezu, díky němuž laikové mimo islamologickou obec přestávají rozumět nejen vědeckým debatám o islámu a muslimech, ale i vědeckému studiu náboženství či společenskovědnímu diskursu jako takovému.

Seznam použité literatury

- Ahmed, S. (2016). *What is Islam: The Importance of Being Islamic*. Princeton: Princeton University Press.
- Akkach, S. (2005). *Cosmology and Architecture in Premodern Islam: An Architectural Reading of Mystical Ideas*. Albany: State University of New York Press.
- Anjum, O. (2007). Islam as a Discursive Tradition: Talal Asad and His Interlocutors. *Comparative Studies of South Asia, Africa and the Middle East*, 27(3), 656–672.
- Antoun, R. T. (1989). *Muslim Preacher in the Modern World*. Princeton: Princeton University Press.
- Asad, T. & Owen, R. (1980). The Critique of Orientalism: The Reply to Professor Dodd. *British Society for Middle Eastern Studies. Bulletin*, 7(1), 33–38.
- Asad, T. (1986). *The Idea of an Anthropology of Islam*. Washington, D.C.: Georgetown University Center for Contemporary Arab Studies.
- Asad, T. (1993). *Genealogies of Religion. Discipline and Reason of Power in Christianity and Islam*. Baltimore: Johns Hopkins University Press.
- Atran, S. (2002). *In Gods We Trust: The Evolutionary Landscape of Religion*. New York: Oxford University Press.
- al-Azmeh, A. (1993). *Islams and Modernities*. London: Verso.
- Balagangadhara, S. N. (1994). „The Heathen in His Blindness...“: *Asia, the West and the Dynamic of Religion*. Leiden: Brill.
- Berkey, J. (2010). Islam. In R. Irwin (Ed.), *The New Cambridge History of Islam* (Vol. 4, pp. 19–59). Cambridge: Cambridge University Press.
- Bowen, J. R. (1993a). Discursive Monotheisms. *American Ethnologist*, 20(1), 185–90.
- Bowen, J. R. (1993b). *Muslims through Discourse: Religion and Ritual in Gayo Society*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Boyer, P. (2002). *Religion Explained: The Human Instincts that Fashion Gods, Spirits and Ancestors*. London: Vintage.
- Boyer, P. (2004). Out of Africa: Lessons from a By-Product of Evolution. In T. Light (Ed.), *Religion as a Human Capacity: a Festschrift in Honor of E. Thomas Lawson and Brian C. Wilson* (pp. 27–44). Leiden: Brill.
- Das, V. (1984). For a Folk-Theology and Theological Anthropology of Islam. *Contributions to Indian Sociology*, 18(2), 293–300.
- Eickelman, D. F. (1982). The Study of Islam in Local Contexts. *Contributions to Asian Studies*, 17, 1–18.
- Ernst, C. W. M. & Martin, R. C. (2012). Toward a Post-Orientalist Approach to Islamic Religious Studies. In C. W. M. Ernst & R. C. Martin (Eds.), *Rethinking Islamic Studies: From Orientalism to Cosmopolitanism* (pp. 1–19). Columbia: University of South Carolina Press.
- Faruqi, Z. (1984). Sir Hamilton Alexander Roskeen Gibb. In A. Hussain, R. Olson, & J. Qureshi (Eds.), *Orientalism, Islam, and Islamists* (pp. 177–189). Battleboro: Amana Books.
- Fernea, R. & Malarkey, J. (1975). Anthropology of the Middle East and North Africa: A Critical Assessment. *Annual Review of Anthropology*, 4, 183–206.
- Fitzgerald, T. (1997). A Critique of ‘Religion’ as a Cross-Cultural Category. *Method and Theory in the Study of Religion*, 9(2), 91–110.
- Fitzgerald, T. (2000). *The Ideology of Religious Studies*. New York: Oxford University Press.
- Fitzgerald, T. (2007). *Discourse on Civility and Barbarity: A Critical History of Religion and Related Categories*. New York: Oxford University Press.
- Geertz, C. (2000). *Interpretace kultur: Vybrané eseje*. Praha: SLON.
- Gellner, E. (1994). *Conditions of Liberty: Civil Society and Its Rivals*. New York: Allen Lane.

- Goldziher, I. (1910/1981). *Introduction of Islamic Theology and Law*. Princeton: Princeton University Press.
- Hefner, R. (1987). The Political Economy of Islamic Conversion in Modern East Java. In W. R. Roff (Ed.), *Islam and the Political Economy of Meaning* (pp. 53–78). London: Croom Helm.
- Heywood, A. (2003). *Political Ideologies: An Introduction*. New York: Palgrave Macmillan.
- Hodgson, M. G. S. (1974). *The Venture of Islam: Conscience and History in a World Civilization*. Chicago: University of Chicago Press.
- Hussain, A., Olson, R., & Qureshi, J. (1984). Introduction. In A. Hussain, R. Olson, & J. Qureshi (Eds.) (1984), *Orientalism, Islam, and Islamists* (pp. 1–4). Battleboro: Amana Books.
- Ignatěnko, A. (2004). Endogennyj radikalizm v islamě. In T. A. Senyushkina & A. V. Baranov (Eds.) (2004), *Islam i politika: Sbornik statěj* (pp. 8–39). Moskva: Institut religii i politiki.
- Irwin, R. (2010). Introduction. In R. Irwin (Ed.), *The New Cambridge History of Islam* (Vol. 4, pp. 1–16). Cambridge: Cambridge University Press.
- Lakoff, G. (2006). *Ženy, oheň a nebezpečné věci: Co kategorie vypovídají o naší mysli*. Praha: Triáda.
- Launay, R. (1992). *Beyond the Stream: Islam and Society in a West African Town*. Berkeley: University of California Press.
- Lewis, B. (2002). *What Went Wrong? Western Impact and Middle Eastern Response*. Oxford: Oxford University Press.
- Lukens-Bull, R. A. (1999). Between Text and Practice: Considerations in the Anthropological Study of Islam. *Marburg Journal of Religion*, 4(2), 10–20.
- Manger, L. O. (1992). On the Study of Islam in Local Contexts. *Forum for Development Studies*, 1, 51–65.
- Marranci, G. (2008). *The Anthropology of Islam*. New York: Berg.
- Masuzawa, T. (2005). *The Invention of World Religions; Or, How European Universalism Was Preserved in the Language of Pluralism*. Chicago: University of Chicago Press.
- McLoughlin, S. (2007). Islam(s) in Context: Orientalism and the Anthropology of Muslim Societies and Cultures. *Journal of Beliefs and Values*, 28(3), 273–296.
- Messick, B. (1988). Kissing Hands and Knees: Hegemony and Hierarchy in Shari'a Discourse. *Law and Society Review*, 22(4), 637–659.
- Robertson, R. (1970). *The Sociological Interpretation of Religion*. Oxford: Blackwell.
- Robinson, C. F. (2003). Reconstructing Early Islam: Truth and Consequences. In H. Berg (Ed.), *Method and Theory in the Study of Islamic Origins* (pp. 101–134). Leiden: Brill.
- Rydving, H. (2009). A Western Folk Category in Mind? In D. Thurfjell & P. Jackson (Eds.), *Religion on the Borders: New Challenges in the Academic Study of Religion* (pp. 111–148). Stockholm: Södertön university.
- Said, E. (1978). *Orientalism*. New York: Random House.
- Salvatore, A. (2018). The Islamicate Adab Tradition vs. the Islamic Shari'a, from Pre-Colonial to Colonial. In *Multiple Secularities – Beyond the West, Beyond Modernities*. Leipzig: HCAS.
- Schewel, B. (2017). *Seven Ways of Looking at Religion: The Major Narratives*. New Haven: Yale University Press.
- Smith, W. C. (1962). The Historical Development in Islam of the Concept of Islam as an Historical Development. In B. Lewis & P. M. Holt (Eds.), *Historians of the Middle East* (pp. 484–502). London: Oxford University Press.
- Smith, J. Z. (1998). Religion, Religions, Religious. In M. C. Taylor (Ed.), *Critical Terms for Religious Studies* (pp. 269–284). Chicago: The University of Chicago Press.
- Thal, S. (2002). A Religion That Was Not a Religion: The Creation of Modern Shinto in Nineteenth-Century Japan. In D. R. Peterson & D. R. Walhof (Eds.), *The Invention*

- of Religion: Rethinking Belief in Politics and History* (pp. 100–114). New Brunswick: Rutgers University Press.
- Varisco, D. M. (2005). *Islam Obscured: The Rhetoric of Anthropological Representation*. New York: Palgrave Macmillan.
- Volpi, F. (2010). *Political Islam Observed: Disciplinary Perspectives*. New York: Columbia University Press.
- Waardenburg, J. (2002). *Islam: Historical, Social and Political Perspectives*. Berlin: Walter de Gruyter.
- Waardenburg, J. (2007). *Muslims as Actors: Islamic Meanings and Muslim Interpretations in the Perspective of the Study of Religion*. Berlin: Walter de Gruyter.
- Young, R. J. C. (2012). Postcolonial Remains. *New Literary History*, 43(1), 19–42.
- el-Zein, A. H. (1977). Beyond Ideology and Theology: the Search for the Anthropology of Islam. *Annual Review of Anthropology*, 6, 227–254.