Univerzita Karlova v Praze

Filozofická fakulta

Ústav etnologie

DISERTAČNÍ PRÁCE

Libor Čech

Náboženssko-politické aspekty kultury mučednictví v Islámské republice Írán

Religious-political Aspects of Culture of Martyrdom in the Islamic Republic of Iran

Praha 2012

Vedoucí práce: Doc. PhDr. František Vrhel, CSc.

Na tomto místě bych chtěl poděkovat Doc. PhDr. Františkovi Vrhelovi, CSc. za vedení mé disertační práce, za cenné rady, připomínky a čas, který této práci věnoval. Dále bych rád taktéž vyslovil poděkování íránským přátelům, od kterých jsem čerpal informace a bez nichž by tato práce nemohla vzniknout.

Prohlašuji, že jsem disertační práci vypracoval samostatně, že jsem řádně citoval všechny použité prameny a literaturu a že práce nebyla využita v rámci jiného vysokoškolského studia či k získání jiného nebo stejného titulu.

V Hradci Králové dne 25. 4. 2012 *Mgr. Libor Čech*

Abstrakt

Prezentovaná disertační práce zkoumá povahu a význam kultury mučednictví (*farhang-e šahádat*) v současné íránské společnosti se zvláštním důrazem na delimitaci nábožensko-politické dimenze tohoto fenoménu a určení příčin a důsledků poměrně nedávné reinterpretace, která tuto kulturu radikálně posunula ze sféry nábožensko-spirituální do politicko-ideologické až revoluční. Práce zachycuje na jedné straně komplexní pohled na mechanismy a způsoby využívání *karbalského paradigmatu* – jako prostředku pro formulaci politicky (i jinak) motivovaných cílů – různými spektry mocenské struktury vládnoucího establishmentu i různorodými opozičními sociálními hnutími a na druhé straně reflektuje jeho apolitický rozměr asociovaný s duchovním prožitkem věřících, který vychází z tradiční lidové religiozity. Tyto aspekty politického a náboženského rozhraní kultury mučednictví jsou podrobně zkoumány a zasazovány do kontextu současné íránské sociokulturní reality. Práce se též snaží předložit pádné argumenty založené na premise, která kulturu mučednictví vytyčuje jako esenciální zdroj při konstruování identit a utvrzování solidarity mezi íránskými imámovskými šíᶜity, a to na základě sdílené kolektivní paměti a kolektivního traumatu vycházejícího z potupných reminiscencí na události fatálního karbalského masakru, k němuž došlo10. *muḥarramu* 61 AH.

Klíčová slova

Kultura mučednictví, karbalské paradigma, šíᶜitský imámovský islám, sebeobětování, džihád

Abstract

The presented doctoral thesis examines character and significance of the culture of martyrdom (*farhang-e shahadat*) in contemporary Iranian society with a particular emphasis on delimitation religious-political dimension of this phenomenon and determination of causes and implications of relatively recent reinterpretation which has radically shifted this culture from the religious-spiritual sphere to the political-ideological and even revolutionary. On the one hand, the thesis deals with a complex view of mechanism and manners of the utilization of the Karbala paradigm as the instrument for formulation of politically (and otherwise) motivated aims by different spectres of power structures of the ruling establishment and diverse oppositional social movements and on the other hand it reflects its apolitical standpoint associated with a spiritual experience of believers, which proceeds from the popular religion. These aspects of the political and religious boundary of the culture of martyrdom are examined in detail and given in the context of current socio-political reality. The thesis also strives for presenting of arguments founded on the premise which defines the culture of martyrdom as an essential source for constructing of identities and strengthening of solidarity among Iranian Imami Shi'ites, namely on the basis of the collective memory and collective trauma stemming from reminiscences of the event of fatal Karbala massacre which happened on the tenth of Muharram 61 AH.

Keywords

Culture of martyrdom, Karbala paradigm, Shi'a Imami Islam, self-sacrifice, jihad

خلاصه

پایان نامه دکترای ارائه شده نقش و اهمیت فرهنگ شهادت در جامعه ایران معاصر را با تاکید ویژه بر حدود ابعاد سیاسی مذهبی و تعین علل و مفاهیم بازتفسیر نسبتا تازه که بطور مفرط این فرهنگ را از حوزه روحی - روانی به ایدیولوژیکی-سیاسی و حتی انقلابی سوق داده است .از سوی دیگر این پایان نامه با یک نگاه چندگانه فرایند و روش بکارگیری نمونه کربلا را به عنوان ابزاری برای فرمولبندی اهدافی که بطور سیاسی (یا بطور دیگر) بوسیله اشباح متفاوت از ساختارهای قدرت نظام و جنبش های اجتماعی اعتراضی مختلف تحریک شده اند و از سوی دیگر نقطه قوت غیر سیاسی ان در ارتباط با تجربه معنوی معتقدین که از طریق دین مردمی پیش میرود مورد بررسی قرار می دهد .این جنبه ها از مرز سیاسی مذهبی فرهنگ ،شهادت بررسی شده اند .این پایان نامه همچنین تلاش دارد مباحث مطرح بر فرضیه ای که فرهنگ شها دت را به عنوان یک‌رکن اساسی ساخت هویت و تقویت همبستگی میان ایرانیان شیعه امامی(نام بر آساس حافظه جمعی جریحه دار شدن احساسات جمعی ناشی از رویدادهای حادثه مرگبار کشتار کربلا که در دهم محرم ۶۱ هجری قمری اتفاق افتاد) تعریف میکند را مورد بررسی قرار دهد

کلمات کلیدی

فرهنگ شهادت, نمونه کربلا, اسلام شیعه امامی ,از خود گذشتگی (ایثار), جهاد

OBSAH

Abstrakt 4
Abstract 5
خلاصه 6
Seznam akronymů a zkratek 10
Poznámka k transliteraci perské a arabské terminologie užité v textu 12
1. ÚVOD 15
1.1. Nastínění problematiky 15
1.2. Cíl práce 17
1.3. Teze disertace 18
1.4. Struktura práce 19
2. METODOLOGIE 22
2.1. Terénní výzkumy a lokality sběru dat 22
2.2. Metody a postupy 22
2.3. Poznámka k interdisciplinaritě 28
2.4. Emická perspektiva 32
2.5. Informátoři 34
3. LITERÁRNÍ REŠERŠE 39
4. KONCEPT MUČEDNICTVÍ V OSTATNÍCH MONOTEISTICKÝCH SYSTÉMECH 45
4.1. Koncept mučednictví v křesťanství a paralely katolického pojetí s šíʿismem 45
4.2. Mučednictví v judaismu 50
5. KONCEPT MUČEDNICTVÍ V ISLÁMU 54
5.1. Etymologie slova šaháda 54
5.2. Fidá'í 56
5.3. Korán, ḥadíty a fiqh k mučednictví 61
5.4. Příslib nadpozemského ráje pro mučedníky 61
5.5. Typy mučedníků 63
5.6. Koncept džihádu 68
5.6.1. Historická obměna Džihádu 69
5.6.2. Kategorizace džihádu 71
5.6.3. Geopolitické členění světa 72
5.6.4. Džihád jako farḍ ʿajn nebo farḍ ʿalá l-kifája 73
5.6.5. Svatá válka? 75
5.6.6. Džihád v imámovské šíʿe 76
5.7. Dva nesmiřitelné diskurzy 79
5.7.1. Intiḥár a šahádat: označení dvou protichůdných konceptů či jedno a totéž? 79
5.7.2. Vymezení sebevraždy v islámu 80
5.8. Koncept obětování a sebeobětování islámu 83
5.8.1. ʿÍd al-aḍḥá 83
5.8.2. Obětování jako prostředek pro dobro společnosti a veřejný prospěch 85
5.8.3. Koncept obětování v imámovské šíʿe 94
5.8.4. Ísár a ísargarán s patinou politiky 95
5.8.5. Korelace úrovně sociálního kapitálu s tendencí k sebeobětování 96

6. PODSTATA FILOZOFIE MUČEDNICTVÍ V ŠÍ[C]ISMU A ÍRÁNSKÉ KULTUŘE 98
6.1. Souvislosti schizmatu a esenciální zdroje pro rozvoj filozofie mučednictví 99
6.1.1. Karbalá‘: fatální dějinné paradigma 101
6.2. Konceptualizace karbalského étosu 104
6.3. Náhled do teologických doktrín a klíčových filozofických problémů úzce asociovaných s martyrologií v imámovském ší[c]ismu 107
6.3.1. Útisk a ne/spravedlnost v imámovském ší[c]ismu 107
6.3.2. Revoluční třídní antagonismus 112
6.3.3. Bolest, vina a sebeponížení 114
6.3.4. Koncept náboženské přetvářky – taqijje 118
6.4. Poselství výpovědi „Každý den je [c]ášúrá‘ a každá země je Karbalá“ 120
6.4.1. Interpretace apelu 124
6.5. Okultace skrytého imáma 125
6.6. Karbalá’ jako elementární reprezentace zakotvená v kolektivní paměti 129
6.7. Karbalá‘ jako kolektivní trauma konstruující ší[c]itskou identitu 132
7. K VÝZNAMU A FUNKCI SMUTEČNÍCH RITUÁLŮ 136
7.1. Ritualizace karbalského kolektivního traumatu 136
7.2. Rituální performance asociované s kulturou mučednictví 139
7.2.1. Rituály oslavující mučednictví imáma Ḥosejna v měsících muḥarram a ṣafar 141
7.2.2. Stručný přehled rituálních forem a jejich praktik 143
7.2.2.1. [c]Azádárí ..... …143
7.2.2.2. Ta[c]zije a rouže chání 144
7.2.2.3. Zijáraty 146
7.2.3. Panychida jako primární záměr? 148
7.2.4. Karbalá‘ jako reminiscence smutku nad vlastní životní zkušeností 149
7.2.5. Rituál modelem reality a pro realitu 151
7.2.6. Ostatní funkce 152
8. REINTREPRETACE ŠÍ[C]ITSKÉHO KVIETISTICKÉHO KARBALSKÉHO ÉTOSU NA AKTIVNÍ REVOLUČNÍ IDEOLOGII 155
8.1. Archetyp Ḥosejna b. [c]Alího 156
8.2. Postoje íránské společnosti k významu imáma Ḥosejna 162
8.3. Proces a příčiny politizace karbalského paradigmatu 168
8.4. Zdroje nového pohledu na využití ší[c]itských doktrín v politice a revolučním boji . 176
8.4.1. „Věčný mučedník“ Ne[c]matolláh Ṣáleḥí Nadžafábádí 176
8.4.2. „Pátý mučedník“ Muḥammad Báqir as-Ṣadr 179
8.4.3. [c]Alí Šarí[c]atí 181
8.4.4. Ṣamad Behrangí: „Černá malá rybka, jejíž osudem se stala řeka Aras“ 185
8.4.5. Muḥammad Ḥosejn Faḍlalláh 188
8.4.6. „Otec revoluce“, „rudý“ ájatolláh Maḥmúd Ṭáleqání 190
8.4.7. Mučedník revoluce Morteža Muṭahharí 194
8.4.8. Rahbar Rúḥolláh Chomejní 195
9. STÁTNÍ PROPAGANDA KULTURY MUČEDNICTVÍ 200
9.1. Způsoby užití propagandy 200
9.2. Současný dopad martyrologické propagandy na íránskou veřejnost 205

9.3. Bonjády: sociální zabezpečení rodin mučedníků a další alternativní prostředek propagace kultury mučednictví a sebeobětování 211
10. MUČEDNICKÝ ARCHETYP JAKO DETERMINANT SPOLEČENSKO-POLITICKÝCH PROCESŮ 217
10.1. Muḥarram jako prostředek sociálního protestu 218
10.2. Význam mučednictví během islámské revoluce 219
10.3. Aplikovatelnost Karbaly na nižší úrovni sociopolitického uspořádání? 225
10.4. Koncept mučednictví a irácko-íránská válka 226
10.5. Ḥosejn Fahmíde 234
11. „MUČEDNICKÉ OPERACE“ NEBO „SEBEVRAŽEDNÝ TERORISMUS“? ... ANEB ÚČEL SVĚTÍCÍ PROSTŘEDKY 236
11.1. Íránská koncepce mučednictví z širší extrateritoriální perspektivy, jakožto důsledek vývozu revoluce 238
11.1.1. Mučednictví a ideologie vývozu islámské revoluce 240
11.1.2. Íránských odchovanec Ḥizballáh 243
11.1.3. Ḥizballáh – „těsto uválené z íránské ideologie“ 249
11.1.4. Írán a indoktrinace mučednictví v sunnitských palestinských organizacích 253
11.2. Mučednický relativismus… 255
11.2.1. Rekrutování dobrovolníků k mučednickým operacím 255
11.2.2. Vznik nových „sebevražedných jednotek“ 265
11.2.3. Mučednická operace jakožto obranná strategie a vojenská metoda 266
11.2.4. Vymezení „mučednické operace“ v íránsko-šíʿitském pojetí 270
11.2.5. Teroristický útok nebo legitimní mučednická operace osvobozeneckých hnutí? 273
11.2.6. Podvědomý kalkul s nehrozícím nebezpečím smrti? 284
11.2.7. Mučednictví jako nástroj antiokcidentální propagandy nebo zakrývání vnitrostátních problémů spojených s ekonomickým úpadkem? 286
12. VYUŽÍVÁNÍ KULTURY MUČEDNICTVÍ V POLITICKÉM ŽIVOTĚ SOUČASNOSTI 289
12.1. Prezidentské volby v červnu 2009 290
12.2. Anděl zelené revoluce: mučednice Nedá Áqá Solṭán 293
12.3. Smrt ájatolláha Ḥosejna ʿAlího Montaẓerího 297
12.4. Aḥmadínežád a politizace Mahdího epifanie 305
12.5. Andžoman-e ḥodždžatíje mahdavije 308
12.6. Devátý bahman 1385 v Teheránu 311
13. ZÁVĚR 315
14. SEZNAM LITERATURY 319
14.1. Bibliografie 320
14.2. Dokumentární filmy 331
14.3. Internetové zdroje, noviny a periodika 331
15. REJSTŘÍK 344
16. PŘÍLOHY 358
16.1. Obrázky 359
16.2. Fotoarchiv autora 359

Seznam akronymů a zkratek

AD	*Anno Domini* (po Kristu)
AH	*Anno Hegirae*; (léta Hidžry); per. *taqvím-e hedžrí-je qamarí*
AHS	*Anno Hegirae Solar* (léta sluneční Hidžry); per. *gáhšomárí-je hedžrí-je choršídí, resp. hedžrí-je šamsí*
AMIA	*Asociación Mutual Israelita Argentina;* (Argentinská izraelská vzájemná asociace)
ar.	*arabština*
av.	*avestánština*, též *avestština*
Ba^{c}a$\underline{t}$	*Ḥizb al-ba^{c}a$\underline{t}$ al-^{c}arabí al-ištirákí*; (Socialistická strana arabské obrody**)**
Cahal	*Cva ha-hagana le-Jisrael* (Izraelské obranné síly)
CIA	*Central Intelligence Agency* (Ústřední zpravodajská služba)
EHESS	*L'École des hautes études en sciences sociales*
Fataḥ	*Ḥarakat at-taḥrír al-waṭaní al-Filasṭíní*; (Palestinské národně osvobozenecké hnutí)
Gn	*Genesis*
HNP	Hrubý národní produkt **(**Gross National Product)
IMPACT-SE	*Institute for Monitoring Peace and Cultural Tolerance in School Education*
IRGC	*Iranian Revolutionary Guard Corps;*(Jednotky íránských revolučních gard)
IRNA	*Islamic Republic News Agency*
IRP	*Islamic Republic Party* (*Ḥezb-e džomhúrí-je eslámí*)
IRR	íránský rijál
Iz	Izaiáš
Kor	Korintským
lat.	latina
Lev	Leviticus
MEMRI	The Middle East Media Research Institute
MI6	oficiálně SIS (*Secret Intelligence Service*); Britská Tajná zpravodajská služba
MMF	*International Monetary Fund;* (Mezinárodní měnový fond)
MOIS	*The Ministry of Intelligence and Security*; (Ministerstvo informací a státní bezpečnosti)
Mossad	*Ha-Mossad le-modi'in u-le-tafkidim mejuchadim*; (Institut pro výzvědné a zvláštní operace)
Mt	Matouš
NLA	*National Liberation Army of Iran*
OIC	*The Organization of Islamic Conference;* (Organizace islámské konference), resp. *The Organisation of Islamic Cooperation* (*Organizace islámské konference*)
OOP	Organizace na osvobození Palestiny

OSN	Organizace spojených národů
per.	perština (*fársí*)
PID	*Ḥarakat al-džihád al-islámí al-filasṭín* ; (Palestinský islámský džihád)
pl.	množné číslo
PLO	*The Palestine Liberation Organization*
PMOI	The *People's Mujahedin of Iran* (Organizace íránských lidových modžáhedínů)
Q	*Qur'án*; (Korán)
Řm	Římanům
SAIC	*Science Applications International Corporation Research*
SAVAK	*Sázmán-e amnijat wa eṭṭelá^{c}át-e kešvar* (Státní bezpečnostní a informační služba)
SCIRI	*Supreme Council for the Islamic Revolution in Iraq*; (Nejvyšší rada pro islámskou revoluci v Iráku)
Sd	Kniha soudců
sg.	jednotné číslo
SPEE	*Sepáh-e pásdárán-e enqeláb-e eslámí* ; (revoluční gardy, Armáda strážců islámské revoluce)
tr.	turečtina
UN CAT	*United Nations Committee Against Torture;* (Výbor spojených národů proti mučení)
ur.	Urdu
VEVAK	*Vezárat-e eṭṭelá^{c}át-e va amnijat-e kešvar*; Ministerstvo informací a státní bezpečnosti

Poznámka k transliteraci perské a arabské terminologie užité v textu

Pro co nejpřesnější romanizaci perského a arabského písma do latinky je v textu použita metoda striktní transliterace tzn., že písmo arabského abecedního systému je převedeno na odpovídající znaky systému latinské abecedy, tak aby mohl čtenář podle své potřeby provést hodnověrnou retransliteraci do původního znakového systému. Zástupné znaky použité pro arabská písmena užívané v západní perštině (*fársí*) a arabštině, která nemají v české abecedě (ani v ostatních indoevropských jazycích) ekvivalent, jsou zvolena tak, aby v rámci možností, co nejvěrněji odrážela i fonetickou hodnotu přepisovaných slov. Z tohoto důvodu jsou u jistých písmen, která jsou v obou jazycích stejná, avšak vyslovují se jinak, zvoleny odlišné litery, tak aby došlo k přesnějšímu (leč nikoliv stoprocentně věrnému) fonetickému připodobnění. Cílem použitého přepisu v této práci tedy není adekvátní převod z mluvené řeči do grafémů tj. zápis příhodných znaků, aby byla východiskem zvuková podoba zdrojového jazyka, jako je tomu u *fonetické transkripce*, ale jak již bylo řečeno doslovná transliterace, která spíše zaručuje spolehlivou informaci o pravopisu užitém v původních zdrojových slovech arabského a perského jazyka. Zdůvodněním pro diverzifikaci obdobných písmen v obou jazycích může být i to, že perština sice obsahuje mnoho arabských slov nebo slov, která jsou původem arabská, ale v minulosti došlo k jejich značné persianizaci, která naprosto ovlivnila fonetickou podobu vyslovovaného výsledku, nehledě na mnohdy diametrálně odlišný význam, jež byl nově přijatému slovu přisouzen.

Pro dosažení maximální korektnosti jsou v textu doslovně transliterovány veškerá slova z arabštiny i perštiny, a to včetně jmen osob (i těch v našich podmínkách povědomých, která jsou široce užívaná například našimi sdělovacími prostředky v počeštěné, tedy vesměs zjednodušené a laické formě. Konečným výsledkem tedy není například použití jména Alí, nýbrž ᶜAlí (علی), namísto Hosejna- Ḥosejn (حسین), nebo Ismail je přepsán jako Ismáᶜíl (اسماعیل). Toto se týká taktéž méně známých geografických místních názvů, které nejsou v češtině příliš užívané. Výjimkou jsou označení míst a terminologie, která je v našem jazyce zažitá a tvoří ustálený slovníkový aparát. Tyto výrazy jsou zapsány přesně tak, jako je tomu v českém úzu zvykem. Příkladem mohou být názvy jako je Saúdská Arábie (namísto al-ᶜArabíja as-suᶜúdíja - العربیة السعودیة), Korán (místo al-Qur'án- القرآن) nebo Damašek (namísto Dimašq- دمشق či aš-Šám- الشام). To samé platí o přepisu použité neperské a nearabské bibliografie s arabskými termíny v názvu či jmény autorů. Proto bude zachován originální název knihy ve formě transliterace jazyka, ve kterém byla konkrétní publikace vydána. Proto například nebude zapsáno jméno známého íránisty jako Ḥamíd Dabáší (حمید

دباشی) podle perského vzoru, ale Hamid Dabashi podle pravidel anglojazyčného přepisování, protože autor knihy vydává primárně v angličtině.

Vzhledem ke skutečnosti, že arabské ani perské písmo nezná rozdělení na velká a malá písmena, bude tato slovní zásoba transliterována podle českých pravidel psaní velkých a malých písmen. I přesto, že by v doslovné transliteraci měl odpovídat jednomu zdrojovému znaku jeden znak cílový, budou veškeré termíny v konečném přepisu plně vokalizovány, i když tak většinou u originálního původního textu v obou deklarovaných jazycích není zvykem (především u krátkých samohlásek).

Znak *hamze* (ar. *hamza*), který označuje nevyslovovanou hlásku (ráz) je značen tradičně apostrofem (’). *Ežáfetová vazba* (*[c]elámat-e ežáfe*), jež slouží v perštině jako spojovací konstrukce mezi podstatným jménem a přívlastkem je transkribována též dle zažitého úzu s pomocí *–e* a *–je.* V autochtonním perském písemném záznamu se sice e*žáfetová vazba* nezapisuje až na nějaké výjimky (např. u substantiv končících *alefem* či *vávem*), avšak jeho znakové zohlednění zapsané v latince je nezbytné pro spolehlivý fonetický popis. Koncový konsonant *–h* (ه),kterým se v perštině vyjadřuje u některých slov koncové *–e* (např. مدرسه; تعزیه) a obvykle se nevyslovuje, není v textu nikterak zdůrazňován (tedy bude vypadat následovně: *madrase*, *ta[c]zije*). Zápis zdvojených hlásek znakem *šadda* (*tašdíd*- emfáze) je řízen podle pravidel češtiny tedy např.: دّ = dd. V následující tabulce je přehled obou avizovaných abeced a podoba substituovaných znaků v latinském písmu, která je v tomto textu užívána.

Perský abecední systém	**Jména perských písmen**	**Transliterovaný cílový znak pro perštinu užitý v textu**	**Arabský abecední systém**	**Jména arabských písmen**	**Transliterovaný cílový znak pro arabštinu užitý v textu**
ء	hamze (označující nevyslovovanou hlásku-ráz)	’	ء	hamza	’ (v textu na začátku slov, kde je nositelem hamzy vždy ’alif, nebude přepisována)
ا آ	alef alef-e maddí	a, e, o, á á	ا	a, á	’alif
ب	be	b	ب	bá’	b
پ	pe	p	ت	tá’	t
ت	te	t	ث	t̲á’	t̲
ث	s̲e	s̲	ج	džím	dž
ج	džím	dž	ح	ḥá’	ḥ
چ	čím	č	خ	chá’	ch
ح	ḥá-je ḥoṭṭí; ḥá-je džímí	ḥ	د	dál	d

خ	che	ch	ذ	d̲ál	d̲
د	dál	d	ر	rá’	r
ذ	z̲ál	z̲	ز	zá’	z
ر	re	r	س	sín	s
ز	ze	z	ش	šín	š
ژ	že	ž	ص	ṣád	ṣ
س	sín	s	ض	ḍád	ḍ
ش	šín	š	ط	ṭá’	ṭ
ص	ṣád	ṣ	ظ	ẓá’	ẓ
ض	żád	ż	ع	ᶜajn	ᶜ
ط	ṭá	ṭ	غ	ghajn	gh
ظ	ẓá	ẓ	ف	fá’	f
ع	ᶜejn	ᶜ	ق	qáf	q
غ	ghejn	gh	ك	káf	k
ف	fe	f	ل	lám	l
ق	qáf	q	م	mím	m
ک	káf	k	ن	nún	n
گ	gáf	g	ه	há’	h
ل	lám	l	و	wáw	w, ú (au- psáno s pomocí fatḥy)
م	mím	m	ي	já’	j, í (aj- *fatḥa*+ ي)
ن	nún	n			
و	váv	v, o, ou, u va (některá slova *váv* obsahují, ale není zvykem ho vyslovovat. Např. *taᶜzije chání* (تعزیه خوانی) V textu v těchto případech není tento nevyslovovaný *váv* transliterován)			
ه	Há-je havvaz; há-je modavvar	h,-e, -je, ah			
ي ئ	já-je fársí	j, í, -je, ej, á (u některých Přejatých slov z ar.); ve spojení s hamze.			

1. ÚVOD

1.1. Nastínění problematiky

„Šíᶜismus je místo, ze kterého vyzařuje láska, entusiasmus, krev a mučednictví. […] *Je to rozeznatelné hnutí revolučního myšlení.* […] *Všichni šíᶜité představují manifestaci pravdy, které zůstávají loajální. Následují upřímnost, lásku, zdravý rozum a obětování. Jsou to oni, kdo vzdávají své životy na cestě ᶜAlího. Následují ᶜAlího vzoru během časů, kdy prostupuje celou vládou násilí, drsné zacházení, a veřejné vraždy.*“[1] Tento citát z díla ᶜAlího Šaríᶜatího (†1977), významného předrevolučního intelektuála a šíᶜitsko-marxistického utopisty, jakoby předznamenával, jakým směrem se v blízké budoucnosti vydá íránská politická kultura a shrnoval esenci šíᶜitského islámu i povahu role mučednictví v soudobém íránském politicko-ideologickém myšlení. Étos trýznivého mučednictví uctívaných imámů, neustálá uzurpace a odvěké pronásledování šíᶜitského společenství a jeho oddaná touha po spravedlnosti (*ᶜadl*), jež nastane s návratem *„pána času“* (*ṣáḥib az-zamán*)[2], to všechno odjakživa tvořilo stavební kámen filozofického myšlení a identity šíᶜy dvanácti imámů. Po celé věky mučednická smrt třetího imáma Ḥosejna b. ᶜAlího u Karbalá‘ a morální apel této tragické a zároveň traumatizující události předávaný z generace na generaci, vytvářel u této politicky, nábožensky i demograficky minoritní islámské komunity pevné pouto sounáležitosti a pocitu nezměrné nespravedlnosti a zažívaného příkoří. Tento odkaz ukotvený hluboce v kolektivní paměti byl předáván především prostřednictvím plačtivých komemorativních tryzen při každoročním výročí jeho smrti. Tato podoba „náboženství smutku a bezradnosti“ – Šaríᶜatí by spíše použil termínu *„černého šíᶜismu“* – však v druhé polovině dvacátého století diametrální změnila svojí tvář a v zásadě opustila rozhraní pouhé religiozity.

Již sled předrevolučních událostí v Íránu šedesátých let jasně naznačil, že pojem mučednictví přestal být výrazem smutku za utrpení prorokova vnuka, jak to bylo u kajícných věřících zvykem tradičně pojímat, ale stával se mnohem aktivnější kategorií, totiž nadčasovým ohněm i mečem odporu proti stávajícímu uzurpátorskému vládnoucímu aparátu, a co víc stal se přímo návodem a platformou pro jakékoliv budoucí revoluce či odpor na jakémkoliv místě v jakýkoliv čas. To vše v zajetí reminiscencí na masakr, který se udál v pouštní krajině nedaleko současného jihoiráckého svatého města Karbalá‘.

[1] SHARIATI, Ali. *Fatemeh is Fatemeh*. The Shariati Foundation. Tehran. str. 39

[2] Jeden z mnoha titulů dvanáctého šíᶜitského imáma Muḥammad b. al-Ḥasana (al-Mahdího), který se podle šíᶜitské věrouky nachází od roku 941/329 AH v *okultaci* (tzv. hlavní skrytost; *qhajba al-kubrá*).

Šíᶜitský islám tak prodělal postupnou transformaci z kvietistického pasivního náboženství na náboženství aktivistické, potažmo revoluční. Nástup věku „šíᶜitské moderny" tak z náboženství učinil revoluční ideologii – jak si sami propagátoři přáli –, čerpající živoucí potenciál z filozofie mučednictví pro formulování politicky motivovaných požadavků. Jinými slovy, poslední dekády byly svědky vzniku toho, co je stále více označováno za *náboženství protestu (mazhab-e eᶜteráž)*. Tento ideologicko-aktivistický přerod dosáhl svého vrcholu institucionalizací v podobě vzniku islámské republiky po vítězství Chomejního revoluce a jasně naznačil, že takto reformulovaná podstata šíᶜismu, který proklamuje sebeobětování v boji za nejvyšší hodnotu, bude primárním zdrojem porevolučního politického směřování, a v zásadě nebude daleko od věci tvrzení, že takto nastavené ideologické mantinely nového revolučního pojetí jsou živnou půdou íránského politického establishmentu doposud.

Mučednická ideologie a *paradigma Karbaly* obecně posloužilo k vyburcování mas k mobilizaci během íránské islámské revoluce (1978-79), stálo za smrtí statisíců sebeobětujících se dobrovolníků (*Basídž-e mostażᶜafán*) bojujících *pro aris et focis* ve vleklém íránsko-iráckém konfliktu (1980-1988) a dodnes významně prostupuje všemi sférami sociální reality, a to právě díky svému zakořenění v porevoluční politické kultuře i zažitému systému hodnot vycházejících z imámovského šíᶜismu (*aš-šíᶜa al-imámija al-itnáᶜašaríja)*.[3] Dnešní íránská realita je skrz na skrz prosycena kulturou mučednictví a lze ji zaznamenat v hmatatelné materiální i ideové, až ideologické podobě. Hřbitovy mučedníků protínají zemi jako hustá pavučina. Muzea mučedníků, malby na zdech domů a billboardy na ulicích dávají vzpomenout tisíce mrtvých z války a fontány tryskají mnohdy rudě obarvenou vodu evokující krvavá jatka nadčasové fatální bitvy u Karbaly. Na úrovni idejí, státní moc zavaluje lid informacemi o kultuře mučednictví, o jejím významu a prospěšnosti, o její morální podstatě a důležitosti, o její nezbytnosti a správnosti. Je nástrojem propagandy i ideologické indoktrinace. Je instrumentem legitimity moci. Slouží jak státu, tak opozičním skupinám, a to v nejviditelnější formě prostřednictvím rituálních tryzen konajících se u příležitostí výročí mučednictví šíᶜitských imámů, zvláště pak během měsíce *muḥarramu*, kdy je připomínán právě třetí imám. Její působnost je nedozírná. V současné době nastupující modernity je odrazem současného žitého islámu, politiky, ideologie, identity, tradic a hodnot a všeho, co si můžeme představit pod předmětem antropologického studia.

[3] Pro tuto šíᶜitskou odnož bude v textu užíváno i jejích alternativních označení jako *džaᶜfarovská šíᶜa* podle uznávané jurisprudence či počeštěný výraz – šíᶜa dvanácti imámů (*itnáᶜašaríja*).

1.2. Cíl práce

Cílem předkládané disertační práce je deskripce, analýza a interpretace ,,kultury mučednictví“[4] (*farhang-e šahádat*) v současné íránské společnosti. Vzhledem k tomu, že v druhé polovině dvacátého století, došlo k cílené a zásadní reformulaci klasického islámského konceptu mučednictví a jeho povaha začala místo staré kvietistické patiny náboženské doktríny nabývat revolučních konotací aktivistické ideologie, je za jeden z hlavních záměrů považováno komplexní zachycení mechanismů využívání tohoto mocného šíᶜitského nástroje k politicky široce motivovaným akcím, a to různými spektry mocenské struktury vládnoucího establishmentu či různorodých sociálních hnutí. Ve vztahu ke státní moci je otázka kladena na využití mučednictví jako instrumentu potvrzení její legitimity a zachování *status quo* v politickém uspořádání po islámské revoluci a taktéž jako propagandistického nástroje či prostředku k mobilizaci mas. Cílem je tedy v tomto ohledu vymezit význam mučednictví v porevoluční politické kultuře a kvantifikovat jeho dosah a vliv na íránskou společnost. Otázka je též směřována na příčiny, důsledky a ideologické zdroje reinterpretace nového ,,zpolitizovaného“ obsahu filosofie mučednictví, včetně jeho extrateritoriálního vlivu (na jiné šíᶜitská i sunitská hnutí ve světě) v důsledku ideologie vývozu islámské revoluce (*sáderat-e enqeláb-e eslámí*).

Dalším záměrem disertace je osvětlit roli konceptu mučednictví při konstruování identity a utvrzování solidarity mezi íránskými šíᶜity na základě kolektivní paměti založené na traumatu ze smrti třetího imáma u Karbaly. U této otázky má být mimo jiné zjištěno do jaké míry je identita utvářena v důsledku indoktrinace vládnoucího systému či prostřednictvím náboženské víry, kterou jedinci vyznávají.

Signifikantním cílem je snaha o interpretaci ideového porozumění konceptu mučednictví samotnou společností. V tomto smyslu je uvažováno vlastní chápání mučednictví a jeho konotací ze strany obyčejných íránských šíᶜitských muslimů. Z tohoto hlediska je podstatné vystihnout společenské postoje a stanoviska k jednotlivým doktrinálním aspektům v šíᶜismu, a vůbec celkovému zhodnocení kultury mučednictví. Z této pozice jde tedy například o vypátrání principů, jakými si jednotlivci vysvětlují samotný akt mučednictví (*istihšád*), jak ho definují a za jakých kritérií ho ospravedlňují či odmítají. Záměrem tohoto pohledu ,,zdola“ má být především zjištění, zdali se jedná v rámci sociálního života jedinců o konstrukci založenou na tradičním věroučném systému

[4] K vymezení co je v této práci chápáno pod pojmem kultury mučednictví, a co je v ní v rámci textu zahrnuto viz. podkapitola 6.2: *Konceptualizace karbalského étosu*.

imámovského šíᶜismu nebo o pohled vycházející z politicko-ideologického drilu současného mocenského aparátu vedeného šíᶜitskými *ᶜulamá‘* [5] i laickými elitami v porevolučním období.

V souhrnu lze tedy deklarovat, že práce hledá odpovědi na tyto následující otázky:

1.) Jaká je úloha kultury mučednictví v dnešním Íránu a jak utváří sociální realitu?
2.) Jaké jsou mechanismy její propagace a jaká je reakce na tuto propagaci?
3.) Jakou roli či význam plní tento koncept při konstruování identit?
4.) Do jaké míry je koncept mučednictví náboženskou doktrínou či politickou ideologií?
5.) Jaké postoje, významy, funkce a interpretace jsou přisuzovány kultuře mučednictví z pohledu:
    a.) politického establishmentu (resp. státní moci tvořené příslušníky *ᶜulamá‘* i laickými politiky)
    b.) *ᶜulamá‘* (sg. *ᶜálem*) postavených níže ve struktuře šíᶜitské hierarchie neparticipujících v politických strukturách islámské republiky
    c.) obyčejných šíᶜitských věřících
    d.) veřejných či kvazi-veřejných (para-státních) institucí (např. *bonjády*)
    e.) státních institucí (např. IRGC včetně *Basídž-e mostażᶜafán*)
    f.) íránských intelektuálních kruhů (např. Šaríᶜatí, Behrangí, Nadžafábádí)
    g.) vnějších hodnotitelů jakými jsou mezinárodní organizace (jako OIC, OSN), opoziční organizace sídlící v zahraničí (PMOI), sympatizující hnutí (Ḥizballáh, SCIRI) nebo ostatními státy (USA, EU apod.).
    h.) sociálních a jiných vědců, kteří téma zpracovávají

1.3. Teze disertace[6]

1.) Porevoluční šíᶜitská vize konceptu mučednictví a její využívání v praxi (především v politickém ohledu) není primárně postavena na iracionální náboženské argumentaci či transcendentálně pojatých motivech, které odkazují na příslib věčného života v nadpozemském ráji, nýbrž reflektuje čistě světské pohnutky, jež jsou formulovány na základě sociopolitické a ekonomické situace.

[5] Náboženští a právní učenci, kteří uchovávají islámské vědomí a víru. Vzhledem ke své znalosti tradic nesou odpovědnost za všeobecné dodržování a uplatňování náboženských zásad.

[6] Záměrně nevolím termín *hypotéza*, jelikož prezentované výroky nepředvídají existenci vztahu mezi dvěma a více proměnnými a nejedná se o konstrukce založené na relačních formulacích typu „*pokud je… pak*“ apod. Tezemi na tomto místě rozumím odůvodněné stručné výroky a tvrzení, jejichž pravdivost je v práci ověřována, či která jsou v textu detailně zkoumána.

2.) Mobilizující politicko-revoluční potenciál *karbalského paradigmatu* není omezen na společenské využívání na úrovni celého makrosystému, nýbrž je aplikovatelný i při prosazování konkrétních cílů regionálních a lokálních sociálních hnutí či malých kolektivit.

3.) Kultura mučednictví a její revoluční charakter není pouze doménou státní moci a jejích stoupenců, ale celého šíᶜitského spektra íránské společnosti, včetně jakýchkoliv opozičních struktur. Z tohoto hlediska jde o oboustranné využití ideologického jazyka filosofie mučednictví. Tímto dochází k paradoxní situaci, kdy státní aparát ospravedlňuje svoji moc prostřednictvím étosu islámské revoluce a mučednictví a stejnou zbraň tasí i opozice, která s každým zabitým mučedníkem při demonstracích rozjíždí obdobnou ideologickou mašinerii, jejímž cílem je aktivizovat masy za účelem prosazení politických cílů. Jednoduše jde tedy o boj proti státní moci stejnými prostředky, jaké sama státní moc propaguje, a které ji dovedly k vládě.

4.) Výše deklarovaná třetí teze není historickou daností, nýbrž je výsledkem politické indoktrinace lidových mas intelektuálními kruhy a šíᶜitskými duchovními vůdci, jež začala probíhat od 60. let 20. století a především zintenzivnila během islámské revoluce a v následujících 80. letech.

5.) Hranice mezi náboženstvím a politikou jsou v rámci *karbalského paradigmatu* znatelně odděleny podle toho, za koho a pro co jsou rituální tryzny realizovány. V případě čistě transcendentálního prožitku je smuteční procesí zasvěceno útrpnosti Ḥosejna, který se obětoval za ryzí islám. Motiv komemorativních akcí je čistě spirituálně-mystický a v zásadě má apoliticky-kvietistickou povahu. Na druhou stranu, v případě, že získá rituální náboženská činnost politicko-ideologickou patinu, je v této situaci taktéž využit kontext archetypální mučednické smrti třetího imáma, ale tryzna již není ve skutečnosti zasvěcena jemu, i když je tak navenek primárně deklarováno. V této situaci se jedná, spíše než o pasivní smutek za Ḥosejna, o reakci na konkrétní současné společenské a ekonomické problémy či neuspokojivou politickou situaci. Archetyp smrti descendenta Proroka v rámci komemorativních rituálů tak v tomto ohledu *není* výchozím *motivem* tryzny, ale *prostředkem* k řešení politických požadavků konkrétních zájmových skupin. Jeho sebeobětování zde vystupuje jako model a návod k jednání.

1.4. Struktura práce

Disertační práce je formálně strukturována do patnácti kapitol, které jsou lineárně segmentovány na pododdíly nižšího řádu. Pokud odhlédneme od úvodní části, kde je čtenář

obeznámen s obecným nástinem problematiky tématu, stanovených cílů a tezí a od závěrečných kapitol, jejichž předmětem je bibliografie, rejstřík a přílohy, lze za základní kostru vlastního obsahu práce považovat kapitoly II-XII.

Druhá kapitola se zabývá teoreticko-metodologickými nástroji použitými při výzkumu a konkrétními metodologickými zádrhely při jejich aplikaci v íránském areálu. Je zde též osvětlen kontext provedených terénních výzkumů a lokalit sběru dat, včetně postupu a kritérií při výběru informátorů.

Předmětem třetí části je stručný přehled zásadních primárních a sekundárních pramenů, jež jsou ze své povahy (ať už odborné či kvaziodborné), neodmyslitelným zdrojem pro výzkum kultury mučednictví v íránském šíᶜismu.

Čtvrtý oddíl ve své stručnosti osvětluje chápání konceptu mučednictví v ostatních monoteistických systémech (Křesťanství, Judaismus), jejichž vliv na islám je nesporný, a především se pak zaměřuje na jisté paralely a odlišnosti s šíᶜitskými stanovisky.

Pátá kapitola se zabývá konceptem mučednictví v islámu v obecné perspektivě z hlediska islámského práva i povahy ukotvení v jeho zásadních zdrojích jako je korán a *sunna*. Je zde řešena otázka etymologie principálních termínů asociovaných s mučednictvím a jejich různé kontextuální významové obměny v širokém panislámském diskursu. Cílem této části je taktéž předložit srozumitelnou konceptualizaci mučednictví ve vztahu k úzce souvisejícím doktrinálním východiskům, jako je *džihád* nebo sebeobětování. Je zde taktéž mapována problematika pojmu, který je muslimy pokládán dohromady s mučednictvím za naprosto nesouměřitelný, a to sebevraždou (*intiḥár)*. Na tomto místě je tak formulován definiční rámec obou fenoménů a určena měřítka pro jejich kategorizaci.

Následující šestá část diskutuje konkrétně problematiku mučednictví v imámovském šíᶜismu. Snahou je vymezit význam mučednictví v tomto směru v islámu, jakožto důsledek nepříznivého historického fatalismu a vytyčit filozofickou podstatu a opodstatněnost *karbalského paradigmatu* v kontextu dalších úzce souvisejících šíᶜitských fundamentálních konceptuálních kategorií, jako je spravedlnost, útisk, protest, revolta, vina, ponížení, problematika přípustného zapření či porušení víry (arab. *taqijja;* per. *taqijje*), eschatologie a skrytost dvanáctého imáma (*satr*) apod.

Sedmá kapitola se zabývá významem a funkcí rituálních smutečních performancí, jež jsou faktickým vyjádřením obsahu kolektivní paměti a traumatu v realitě.

První část osmé kapitoly pojednává o archetypu mučednictví v šíᶜismu, postojích obyvatelstva k imámovi Ḥosejnovi, jakožto modelovému vzoru a povaze nábožensko-politického potenciálu, který étos jeho revolty po staletí dosud implikuje. Druhá část se

potom snaží o nalezení odpovědi na otázku, co vedlo k náhlé reinterpretaci šíᶜitského kvietistického chápání mučednictví v předvečer islámské revoluce na aktivní revoluční ideologii, která v tomto ohledu utváří současný martyrologický diskurs. Tento oddíl předkládá pokus o zpřehlednění vlivných předrevolučních filozofických a ideologických zdrojů, které podnítili reformulaci mučednictví, tedy původu nového pohledu na využití šíᶜitských doktrín v politice a revolučním boji. V ohnisku zájmu jsou filosofická stanoviska Neᶜmatolláh Ṣáleḥí Nadžafábádího, Muḥammada Báqir as-Sadra, ᶜAlího Šaríᶜatího, Ṣamada Behrangího, Muḥammada Ḥosejn Faḍlalláha, Morteży Muṭahharího, Maḥmúda Ṭáleqáního a v neposlední řadě vůdce islámské revoluce Rúḥolláha Chomejního.

Devátá kapitola se zabývá způsoby a intenzitou užití státní propagandy za účelem posilování ideologie revoluce a hodnot spjatých s kulturou obětování a mučednictví (*farhang-e ís̲ár va šahádat*) a jejími reálnými dopady na současnou íránskou veřejnost.

Desátý oddíl předkládá konkrétní podobu využití karbalského mučednického archetypu v rámci sociálně- politické mobilizace, především pak během islámské revoluce a íránsko-irácké války. V této části je taktéž diskutována role kontroverzních nadací (*bonjád)* v ekonomické a sociopolitické sféře, zejména pak u prominentních organizací *Bonjád-e šahíd va ís̲árgarán*, *Bonjád-e mostaᶜzafán va džánbazán* a *Bonjád-e šahíd va omúr-e džánbázán*.

Jedenáctá kapitola se zaměřuje tematicky na extrateritoriální pojetí šíření hodnot mučednictví v rámci panislamistické koncepce exportu revoluce (*ṣodúr*). Zvláštní důraz je kladen na libanonský Ḥizballáh. Druhá část se potom zabývá soudobým fenoménem rekrutování íránských dobrovolníků k mučednickým operacím a konceptualizací *sebevražedného terorismu* a *mučednických operací osvobozeneckých hnutí* v současném íránském sociálním i politickém diskursu.

Předposlední kapitola pojednává o nejnovějším politickém kontextu využívání kultury mučednictví. V zásadě je zde řešen fenomén konfliktu paradoxního oboustranného využívání mučednictví pro politické cíle, jak ze strany politického aparátu, tak jeho liberálních opozičních struktur.

Závěrečná kapitola shrnuje poznatky uveřejněné v práci a zpřehledňuje jednotlivé postuláty.

2. METODOLOGIE

2.1. Terénní výzkumy a lokality sběru dat

Etnografický terénní výzkum a s ním spojený sběr dat probíhal v rámci pěti středně dlouhých (většinou třicetidenních) pobytů v Íránu v letech 2005-2011. Výzkum byl záměrně omezen na regiony, kde žije vysoké procento šíʿitské populace a to především v následujících provinciích: Fárs, Chorásán, Šíráz, Kermán, Jazd, Iṣfahán, Teherán, Qomm, Búšehr, Ardabíl, Tabríz, Zandžán, Qazvín, Hamadán, Gílán, Mázandarán a Šahr-e Kord. Vzhledem k takto rozlehlému areálu pocházejí informace od příslušníků několika etnických skupin, především pak Peršanů, Ázerů (*Ázerí*), v menší míře pak Gílánců (*Gílakí*), Mázandaránců, Tálišů (*Táliší*) či Lúrů (*Lorí*). Dorozumívacím jazykem, kterým byly vedeny veškeré interview, byla íránská perština (*fársí*), angličtina a v několika málo případech ruština.

2.2. Metody a postupy

K záměru zkoumat kulturu mučednictví v Íránu v rámci uzance sociální, respektive kulturní antropologie bylo během etnografické fáze výzkumu primárně upřednostněno využití jí vlastních kvalitativních přístupů namísto kvantitativních – pozitivisticko-objektivistických metod, které nejsou schopny holisticky vypovědět o sociálních jevech a procesech v jejich komplexnosti a hloubce.[7] Právě detailnost informací, které kvalitativně pojatá induktivní metoda efektivně nabízí je hlavním důvodem jejího výběru. Tyto informace jsou odrazem zevrubných dat, jež vycházejí z názorů, zkušeností, pocitů i stanovisek informátorů k určitým sociálním skutečnostem, což je přínosné pro porozumění a interpretaci daného sociálního jevu.

Využití kvalitativního přístupu asi ve svém výsledku nejvhodněji odráží pokus o to, co Glaser a Strauss nazvali *zakotvenou teorií* (*grounded theory*), kterou chápou jako induktivně odvozenou teorii z konkrétního zkoumaného fenoménu, který reprezentuje. Ta je odhalena, vytvořena a prozatímně ověřena systematickým shromažďováním údajů o zkoumaném jevu a analýzou těchto údajů. Na začátku tak nestojí teorie, která má být

[7] Zajisté nepokládám za příhodné, kvantitativní výzkum úplně od kvalitativního interpretativismu odlučovat, tím více ho naopak považuji za významnou doplňkovou metodu. Jak v tomto ohledu píše Disman: „ Kvantitativní a kvalitativní výzkum jsou vlastně vzájemně komplementární. […] Výstup z jednoho typu výzkumu je převzat druhou metodu a znalost tak může být kumulována a prohlubována v nekonečném kruhu, nebo snad lépe, spirále konání.“ DISMAN, M. *Jak se vyrábí sociologická znalost.* UK. Praha 2000. str. 290

následně ověřována, ale spíše se začíná zkoumanou oblastí a čeká se na to, co se vynoří, a co je v této oblasti významné.[8]

V rámci takto zvoleného kvalitativního metodologického stanoviska byl kladen důraz na několik participativních technik v rámci etnografického terénního výzkumu[9], které se dají zahrnout do – antropologickou obcí – univerzálně přijímané a etablované metody zúčastněného pozorování (*participiant observation*). Výhodou zúčastněného pozorování je zkoumání a analýza sociokulturních jevů skrze vlastní výzkumníkovu zkušenost. Podle klasického chápání tohoto pojmu, se badatel účastní každodenních aktivit zkoumaného společenství (účastní se práce, rituálů, zábavy aj.). Zásadním přínosem je tedy bezprostřední kontakt výzkumníka s informátory a pozorovaným subjektem (s aktivitami a činnostmi). Práce v terénu umožňuje výzkumníkovi větší flexibilitu a existuje zde vyšší pravděpodobnost nepředpokládaných výsledků než u většiny výzkumných metod. Specifické je, že terénní výzkum umožňuje zkoumat malé skupiny. Právě proto je použití této metody v tomto případě nenahraditelné, a to i díky tomu, že lze výsledky aplikovat na větší celky a doplnit tak (nedostatečné) informace získané z kvantitativních metod. Zúčastněné pozorování se neomezuje jen na pouhé pozorování, ale zahrnuje všechny techniky sběru kvalitativních informací, pokud jsou ovšem aplikovány v kontextu participace.[10]

V rámci takto šířeji pojatého zúčastněného pozorování bylo využito nestandardizovaných interview, což můžeme chápat jako rozhovor mezi badatelem a respondentem, pro který má výzkumník jen obecný plán. Plán tak nezahrnuje výčet otázek, jejich znění, ani jejich pořadí.[11] Otázky jsou generovány spontánně v závislosti na směřování tematické linie během interakce s respondentem. Příležitostí k takto definovanému metodologickému postupu bylo nesčetně, a to díky charakteru íránské společnosti, pro kterou je příznačná vysoká míra pohostinnosti, úslužnosti, obětavosti a dobrosrdečnosti, kterou k cizincům projevují (alespoň k těm z Evropy).

Tyto pozitivní přátelské vlastnosti Íránců, kterými je nejeden cestovatel příjemně překvapen, až zaskočen (poté, co je celý život indoktrinován západními médii o povaze Íránu jako „ose zla“), nelze však přeceňovat, a zaslouží si, abychom k nim učinili krátkou

[8]STRAUSS, Anselm; CORBINOVÁ, Juliet. *Základy kvalitativního výzkumu. Postupy a techniky zakotvené teorie*. Sdružení Podané ruce. Brno; Nakladatelství Albert Boskovice 1999. str. 14.

[9] Etnografii na tomto místě nechápu jako disciplínu v tradičním evropském kontinentálním smyslu zabývající se lidovou kulturou, ale spíše v zúženém pojetí, jako kvalitativní metodu resp. proces sběru dat, jejich popis, klasifikaci a analýzu.

[10] DISMAN, M. *op. cit.* str. 308

[11] *Ibidem*

poznámku. Íránská kultura je totiž svazována něčím, co bychom mohli považovat za zakódované mechanismy přehnané rituální zdvořilosti projevované prostředky verbální i neverbální komunikace, které jsou užívány v sociálních interakcích ve vnějším světě (*birún*) mimo vlastní domov. Tento systém, který je znám pod termínem *ta^{c}árof* (*dosl*. kompliment, poklona) neodkazuje mezi Íránci pouze ke zdvořilému jednání v interpersonálních vztazích, ale taktéž vykresluje sociální hierarchizaci.[12] Beeman hovoří o *ta^{c}árofu* jako o strategii užívané lidmi v interakci s ostatními, jež má indikovat povýšení statusu jiné osoby a snížení statusu vlastní osoby za přiřazení negativního významu vlastnímu jednání.[13] Zásadním aspektem, který si málokdo nezasvěcený uvědomuje, je to že je *ta^{c}árof* ze své podstaty většinou neupřímný, a především může být v komunikaci cizinců s místními zdrojem častého nepochopení, urážky nebo konfliktu. Většinou rituál *ta^{c}árofu* spočívá v uctivé slovní přebíjené, kdy jeden aktér například něco velice zdvořile nabízí (například dar, jídlo, pozvání domů apod.) a druhý velice zdvořile odmítá, i přesto že první ve skutečnosti mnohdy nic dát nechce a druhý přitom nabízené přijmout chce. Obě strany však vědí, jaké role v určitých situacích mají sehrát. Tato oscilace mezi dáváním a odmítáním většinou končí až po několika kolech, kdy aktéři tuší, kdy s tímto specificky naučeným jednáním skončit a jakým způsobem. *Ta^{c}árof* je všudypřítomný i v situacích, kde by ho člověk ze Západu vůbec nečekal. Stačí zajít někam něco nakoupit a hned při placení zjistíte, že po vás prodavač nechce žádné peníze za vybrané zboží. Jeho odpověď na otázku „kolik to stojí" je prostá a nikterak nenutí k jakýmkoli spekulacím. Je explicitně řečeno, že to nestojí za řeč (*qábel nadárad* hovor. *nadáre),* avšak tato proklamace nemusí být nezasvěceným nakupujícím správně pochopena. Pravý význam spočívá pouze v tom, že prodávající pronáší zdvořilou frázi, která znamená, že si zákazníka cení více jako samotného zboží, a že je mu trapné si říkat o peníze. Ve skutečnosti však samozřejmě po nakupujícím zaplatit chce a proklamace o neplacení je jenom symbolickým gestem vyjádření podřízenosti ve smyslu rčení „zákazník, náš pán". To samé platí třeba při návštěvách mládeže v kavárnách a restauracích. Často lze spatřit výjevy, že parta několika chlapců se pomalu div nepředbíhá o to, kdo zaplatí, přitom je všem přítomným jasné, že víc než touhou po placení, je jejich jednání spíše neupřímnou zdvořilostí. Uvedu ještě jeden příklad, který taktéž hovoří za vše. Jistí dva adolescenti z Teheránu spolu o něčem rozprávěli, když náhle jeden pozval druhého

[12] Na tomto místě je odkazováno přímo na íránskou kulturu všeobecně, jelikož je *ta^{c}árof* přítomný u mnoha etnik, které na území Íránu žijí (u Kurdů, Ázerů, Gílánců, Mázandaránců, Balúčů aj.) i náboženských skupin (ší^{c}itů, sunnitů, zoroastrijců, židů, křesťanů).

[13] BEEMAN, O. William. *Language, Status, and Power in Iran Advances in Semiotics*. Indiana University Press. Bloomington 1986. str. 140

v jisté záležitosti k sobě domů. Tím se rozjela spirála přemlouvání a odmítání, která skončila pro oba přijatelným a zároveň etiketu neporušujícím řešením, které znamenalo, že se návštěva jednoduše a zkrátka konat nebude. Po odchodu jednoho z mladíků jsem se zeptal toho, který měl být potenciálním hostitelem, jestli se jednalo před chvílí o *ta^{c}árof.* Jeho odpověď bez otálení prořízla vzduch s jasným „ano". Když jsem se pokusil přijít na mechanismy samotného uvažovaní aktérů při této scénce, přišlo mi zajímavé toto vysvětlení. *„ Celá naše komunikace v životě* (Íránců) *je založena na nejistotě jestli je něco, co je prezentováno pravda či ne. Po celý život nelze s určitostí říci, zdali je to, či ono upřímným gestem. A přesně to se zde stalo před chvílí. Oba dva jsme od začátku věděli, že se jedná o ta^{c}árof. Já to věděl, protože jsem už od první chvíle nikterak netoužil po tom, aby Vaḥíd (tak se jmenoval ten, co odešel) ke mně mermomocí přišel, šlo mi pouze o to být zdvořilý. Navíc myslím, že Vaḥíd tušil, že se jedná ta^{c}árof, a proto taktéž ze zdvořilosti odmítl.*" Asi pětatřicetiletý Peršan ze Šírázu znalý detailně českého prostředí dokonce prohlásil, že je mu komunikace s Čechem bližší, protože Češi nemají příliš ve zvyku se přetvařovat a vytvářet v každé situaci různé kudrliny, aby dostáli nějaké zdvořilosti. Podle něho tkví rozdíl mezi Čechem a Íráncem v tom, že Čech například na otázku, zdali by mohl tazateli s něčím zítra pomoci, přímo odvětí, že v tuto dobu nemá čas. Íránec, i když je na tom časově obdobně, dokáže se mistrovsky vyvinit, aniž by přímo protistraně pomoc odmítl, a přitom fakticky jeho reakce značí jediné, a to, že nepomůže. České jednání je tak podle tohoto informátora čitelnější, oproti tomu íránskému, které je postaveno na neupřímných zdvořilostních hrách.

Díky výše zmíněným skutečnostem určitě nikoho nepřekvapí, že se v perštině široce ujala přesvědčovací formule „*to není ta^{c}árof*" (*ta^{c}árof níst*), která má v různých situacích protistranu přesvědčit o skutečně upřímných záměrech člověka, který ji vyslovuje. Tímto dotyčný utvrzuje dotyčného, s kterým je v interakci, že myslí danou věc, jež je předmětem diskuse či situace, opravdu vážně a ze srdce.

S určitostí lze konstatovat, že je život Íránců ritualizovanou praxí *ta^{c}árofu* doslova prodchnut. Každý jeho projev je prostoupen mnoha symbolickými významy, které mu participanti, přikládají a využívá se neustále v mnoha každodenních situacích. Správné pochopení t*a^{c}árofu* a jeho korektní aplikaci v interakcích během různých sociálních kontextů proto pokládám za významný metodologický postulát, protože s jeho znalostí lze spíše získat důvěru informátorů, a tím pádem i případné informace, než při vytrvalém proplouvání terénem v naivní až nebezpečné neznalosti. Z tohoto důvodu je během interakcí s informátory nutné neustále hodnotit postavení své osoby v jejich očích a bez přestání

redefinovat jejich vztah k své osobě na základě trvalého poznávání *taᶜárofu.* Úspěch závisí na tom, zdali člověk dokáže poznat co je upřímné a neupřímné.

Několik řádků popsaných výše by tedy mělo být stručnou poznámkou k problematice nebezpečí přílišné subjektivní idealizace vztahu informátorů k ostatním v rámci sociální interakce na základě nesprávného úsudku, který vychází z přehnaně přátelského chování, zdvořilosti či pohostinnosti. Tím však rozhodně nechci říci, že by Íránská společnost byla hodnotově ztělesněním klamu a neupřímnosti, a že by tedy Íránci měli představovat něco jiného, než jak se prezentují, spíše chci jen poukázat na jisté kulturně ustanovené kódy chování, které je pro účely poznávání íránské společnosti nutno brát v úvahu.

Vraťme se ale zpět k tématu nestandardizovaných rozhovorů. Často se stává, že sami potencionální informátoři oplývají ochotným přístupem navázat s výzkumníkem kontakt a podělit se o cenné informace. K příležitostem vést nestandardizovaný rozhovor docházelo mnohdy právě během samotného zúčastněného pozorování, a to jak ve chvílích, kdy byl hovor veden přímo v rámci nějaké činnosti (např. při smutečních *muḥarramských* procesích, při recitování *zijáratů* za Ḥosejna v mešitě) nebo v situacích kdy byl respondent pasivním divákem nějaké rituální činnosti (např. *taᶜzijích*). Podstatné z tohoto pohledu bylo, že se informátoři přímo vyjadřovali k významům a smyslu právě probíhajících aktivit v performancích. Dokonce se naskytlo několik situací, kdy právě probíhal rozhovor s jedním informátorem nad konkrétní záležitostí a zčistajasna se spontánně začali připojovat další lidé, kteří vytvořili bezmála to, co je v sociálních vědách označováno jako *focus group*. K takovéto situaci mohlo dojít především díky skutečnosti, že Íránci jsou velice ke svému okolí značně vnímaví a vždy zpozorní, když spatří cizince (*cháredží*), a o to více, když zjistí, že předmětem rozmluvy jsou oni sami, jejich víra, hodnoty či tradice a zvyky. V takovém případě jejich zájem stoupá přímou úměrou v závislosti na tématu, které se právě projednává, a každý má potřebu se prezentovat a vyjádřit k danému problému své stanovisko. To platí dvojnásob o tématu pojednávajícím o mučednících z Karbaly a obdobných citlivých šíᶜitských traumatech. Nezřídka se v terénu stalo, že při různých kolektivních setkáních (rituály, politické manifestace, průvody) vnikly samovolně nepředpokládané skupinové rozhovory, které však byly usměrňovány výzkumníkem. U takto vzniklé situace pokládám za výhodu, že se dá v jedné chvíli získat mnoho cenných dat, které řeší problematiku z různých úhlů, jelikož se každý informátor snaží deklarovat svoje postoje a přesvědčení, o kterých uvažuje jako o jediné skutečné pravdě. Celá skupina se tak může dostat do vskutku živé diskuse nad jádrem zkoumaného fenoménu a *de facto* rozkrýt detaily jednotlivých společenských jevů, a to i v případě, že jsou výpovědi jednotné povahy.

V takovém okamžiku konsensus informátorů v nějaké otázce může vypovídat o větší věrohodnosti a validitě informací a možnosti generalizovat takováto data na větší celky. Je nutné též zohlednit to, že skupinový efekt může být pozitivní v tom smyslu, že dochází ke společnému působení jedinců ve skupině, tedy jakési synergii při generování myšlenek. Takové stanovisko zastává například Goldman, který zdůrazňuje, že skupinové rozhovory poskytují řadu informací kvalitativně odlišných od informací získaných z individuálních rozhovorů.[14] Diskuse tak vytváří větší možnost zachycení rozsáhlejšího souboru stanovisek, myšlenek i postojů, než by tomu bylo v případě rozhovoru s jedním informátorem.

Za významný aspekt tohoto nepředpokládaného skupinového dotazování [15] pokládám to, že se povětšinou takto neočekávaných rozhovorů účastní náhodně procházející, vzájemně neznající se lidé, jejichž výpovědi a stanoviska nemohou být determinovány nějakou blízkou zájmovou relací či povahou sociálního, politického či ekonomického postavení ve společnosti. Co je naopak směrodatné, že tuto skupinu tvořící individua z různých sociálních vrstev spojuje v oné chvíli společný zájem týkající se zkoumaného tématu konceptu mučednictví, jelikož se tito jedinci zrovna nacházejí například na *ta*^{c}*zijových* hrách prezentujících dramatickou formou smrt třetího imáma. Jde tak především o to, aby účastníci byli kompetentní k danému jevu něco sdělit a nebyli jakkoliv svázaní svým vztahem k někomu blízkému, tak aby nedošlo k narušení dynamiky skupinových rozhovorů. Terénní sběr dat pochází taktéž z nestandardizovaných rozhovorů, které probíhaly mimo samotné zúčastněné pozorování. Jednalo se o náhodné rozmluvy s lidmi během výzkumu, ale taktéž s Íránci, kteří dlouhodobě (nicméně dočasně) působí v České republice. Většinou se jednalo o studenty na českých univerzitách. Některé informace taktéž pocházejí z emailové korespondence s informátory v Íránu, která často sloužila k doplnění hluchých míst či nejasných a nedořešených otázek.

Další výzkumnou metodou byl polostrukturovaný rozhovor, který můžeme chápat jako vymezení základních bodů, ke kterým se výzkumník snaží v průběhu interakce s respondentem obrátit téma. Tímto způsobem pojatý informační aparát byl využit především u informátorů v situacích, kdy nebylo mnoho času jakýmkoliv způsobem improvizovat a

[14] GOLDMAN, E. Alfred. *The Group Depth Interview. Journal of Marketing 26.* 1962; cit. dle ŠEBEK, Luděk; HOFFMANNOVÁ, Jana. *Metoda focus group a možnosti jejího využití v kinantropologickém výzkumu*. Fakulta tělesné kultury. Univerzita Palackého. Olomouc, 2010. str. 34

[15] Záměrně neužívám přímo termín *focus group*, jelikož předkládaný typ dotazování není založen na interakci s předem cíleně vybranou skupinou. Informátoři se přidávají ke skupině spontánně ze své vlastní vůle, nikoliv výběrem. O výběru informátorů lze v tomto ohledu hovořit spíše v souvislosti s očekávaným předpokladem, že se na dotyčném místě při konkrétní události spjaté s kulturou mučednictví budou vyskytovat vhodní a kompetentní kandidáti pro sběr terénních dat.

přemýšlet nad vytvářením a formulacemi otázek, a to z toho důvodu, že samotní respondenti byli spíše skoupí na slovo, ať už z časových důvodů, či projevů jistého elitářského pohrdání.

Někdy byla během sběru dat využita technika nezúčastněného pozorování, která je charakterizována pozorováním subjektu bez zapojení do aktivit skupiny. Nutno doznat, že v mnoha případech se ani nelze zapojit, například z důvodu absence materiálních rituálních předmětů a pomůcek, neznalosti slov jednotlivých rituálních písní či možnému nebezpečí jakýmkoliv způsobem se vůbec prezentovat. Někdy může být taková participace spíše kontraproduktivní, a to ve chvíli, kdy místo toho aby osvětlovala jednání skupiny a zprostředkovávala nové poznatky, může vyvolat nechtěnou pozornost participantů, kteří místo soustředění se na vlastní spirituální prožitek (např. při rituálu) začnou se více zajímat o cizího návštěvníka, což naruší předmětnou povahu výpovědi o konané činnosti.

Neodmyslitelným zdrojem informací bylo taktéž studium *primárních* zdrojů (výsledky výzkumů a dotazníkových šetření, původní náboženské práce a spisy, zákoníky, filmy, *fatwy* šíʿitských právních znalců, periodika, propagandistické brožury apod.) Nejvýznamnějšími primárními zdroji jsou bezesporu teologické práce šíʿitských duchovních a íránských intelektuálů. Další paleta informačních zdrojů pochází ze studia relevantní odborné literatury a periodik (analýza tzv. *sekundárních* dokumentů) a i v menší míře z *terciálních* zdrojů (encyklopedie).

Informace z webových stránek tvořily taktéž použitý materiál, především pak odborné studie. Nutno však zdůraznit, že lze často na webových stránkách najít odkazy a informace pochybného charakteru, kdy buď avizované údaje neprošly verifikací, nebo jsou záměrně scestné, či takové prameny, jež nejsou schopny – již ze samotné podstaty – být nad věcí a vymanit se z nějakého neobjektivního, ideologicky podladěného diskurzu. Některé jsou navíc velice povrchní a redukcionistické, což v konečném důsledku znamená relativní nepoužitelnost.

2.3. Poznámka k interdisciplinaritě

Antropologická metodologie pokoušející se odhalit projevy, vztahy a procesy uvnitř islámského světa a společnosti by měla být zeširoka definována interdisciplinárně a tento postulát by měl být jedním ze základních předpokladů úspěšné antropologické percepce a interpretace fenoménů v islámu, k problematice konceptuálního rámce mučednictví nevyjímaje.

Islám jakožto globální monoteistické náboženství tvořící nemonolitický souhrn různých religiózních subsystémů charakterizovaný rozmanitou skladbou odlišných praktik, zvyků apod., není jednoduchou entitou, kterou bychom mohli bez problémů ukotvit jako objekt antropologických studií. Jeho projevy se v různé míře odlišují region od regionu, státu od státu, etnika od etnika, národa od národa, kultury od kultury. Nelze v tomto smyslu hovořit o entitě jednoho islámu nýbrž o stovkách rozmanitých islámských systémů, které jsou definovány různými faktory, jako je například geografické prostředí a z toho vyplývající odlišná dělba práce (poušť X horské prostředí), ekonomické podmínky (urbánní x rurální oblasti), emancipačně-identitární snahy (např. odvěký perský odpor proti arabskému nacionalismu a sunnitské ortodoxii; vymezení se skrze šíʿitskou identitu), historické okolnosti (např. perzekuce, útisk) a mnoho dalších činitelů, které stály v pozadí přeměny islámu z monolitického náboženského obrazu na specifické podoby lokálních diskurzů, které sice čerpaly a čerpají z jedné skripturální tradice, ale již se odlišily z hlediska podoby konečného pojímání naplňování víry. Stará omšelá patina „ortodoxního" islámu byla nahrazena novými nánosy, jejichž projevy jsou neustále podrobovány kulturní změně.

Vzhledem k tomu, že nelze přesně pro analytické účely určit, co je oním islámem, je třeba k jednotlivým fenoménům v islámu přistupovat z pozic různých vědních oborů a důsledně takto nabyté informace vyhodnocovat a úměrně doplňovat. Proto, aby byly jednotlivé fenomény předloženého tématu pochopeny co nejpřesněji, dovolávám se tak využití pro antropologii typického, interdisciplinárního přístupu k jednotlivým kulturním aspektům, jelikož se u zkoumaného námětu nejedná pouze o jevy, které by měly spadat do jednoho sociálně vědního paradigmatu. K této látce je nutno přistupovat nejenom z pozice sociální či kulturní antropologie (politické antropologie, antropologie náboženství aj.), ale taktéž zahrnout jiné multidisciplinární přístupy, které vycházejí z religionistiky, politologie, sociologie náboženství, historiografie, sociální psychologie apod. Jen tak bude možné dosáhnout vyváženého výsledku v konečné analýze kultury mučednictví v íránské společnosti.

Za konkrétní příklad, který nám může posloužit jako doklad o nezbytnosti využití interdisciplinarity, můžeme uvést výzkum – v současné době ožehavého problému – sebevražedného mučednictví v sunnitské palestinské společnosti. Kdybychom například aktivity Ḥamásu, Brigády mučedníků al-Aqṣá či „armády růží" [16] vysvětlovali pouze

[16] Nejedná se o existující organizaci, spíše pouze o expresivní termín, kterým nazval Jásir ʿArafát poprvé ve svém projevu v Rámalláhu 27. 1. 2002 palestinské ženy bojující v *intifádě* proti Izraeli. ʿArafát prohlásil, že jsou ženy součástí aktivního ozbrojeného odporu a vymezil jejich budoucí zapojení do boje prostřednictvím

jakožto odpověď těchto aktérů na bídné ekonomické podmínky, a tyto účastníky mučednických operací proti Izraeli zasazovali do sféry analfabetů z nízkých vrstev (nebo těch gramotných ze středních vrstev), určitě bychom byli nuceni doznat, že se naše úvahy vydaly špatným směrem a že je potřeba závěry komplexně revidovat. Tuto problematiku nelze – již ze své podstaty – uchopit pouze skrze ekonomické faktory. Pro vyváženou analýzu příčin a důsledků těchto jevů je nezbytné šáhnout do šuplíku s jiným materiálem, než je osvětlování teroristických aktivit prostřednictvím prizmat spekulativních teorií, které hledají vysvětlení v zoufalých nelidských podmínkách, kterým jsou Palestinci vystaveni.

Pro porozumění těchto jevů v islámu, v islámské společnosti a vůbec pochopení muslimů v určitých kulturních areálech je nezbytné podložit argumentaci nejen znalostí islámské teologie, ale dokonce jistotu znalostí historického úzu. Teologická fundovanost v tomto tématu sebevražedných operací zajisté dokáže například odpovědět na otázky chápání dvou protichůdných konceptů v islámu, a to zavrženíhodného aktu sebevraždy (*intiḥár*) a oslavovaného mučednictví (*šahádat*). Mučednictví v islámu nelze vysvětlovat jako osamocený fenomén, který by nebyl závislý na jiných náboženských a etických konceptech. Jak patřičně poukazuje Qummi, mučednictví v islámu může být porozuměno pouze ve světle islámského konceptu *džihádu* a *džihádu* lze porozumět zase jenom, když řádně pochopíme doktrínu ,,přikazování dobra“ (*amr bi´l-ma^{c}rúf*) a ,,zakazování zla“ (*nahí ^{c}ani ´l-munkar*)". [17] A takto bychom mohli pokračovat dále, kdy jeden jev je pevně provázaný s jiným věroučným aspektem. Bez přihlédnutí k teologické rovině a jejímu doktrinální podstatě je každá interpretace nicotným krokem, který vede na metodologické scestí. Tato teologická platforma, nejenom že ovlivňuje značnou část věřících v konání praktik, ale je zprostředkována i uměle skrze politickoideologické koncepce, které determinují názory, postoje a jednání lidí. Nezbytnost zařadit zohlednění primárních teologických zdrojů do celkového procesu tohoto konkrétního výzkumného šetření lze však jednoduše vyargumentovat taktéž tím, že informátoři při rozhovorech týkajících se kultury mučednictví v Íránu sami vysvětlují svá stanoviska a přesvědčení prostřednictvím teologických kategorií, jelikož jsou tyto termíny neodmyslitelnou součástí jejich slovního, myšlenkového i věroučného aparátu.

---

sebeobětování. Tímto způsobem se postupně začala vytvářet idea ženy-mučednice v palestinském prostředí. Problematika sebevražedných atentátnic-mučednic v Palestině je zpracována např. in: VICTOROVÁ, B. *Armáda růží: Cesta do mučednického ráje.* Ikar. Praha 2006.

[17] QUMMI, A.S. *Nafasul Mahmoom.* Ansariyan Publications. Qum 2005. str.15. [online]. [cit. 2011-6-24]. Dostupný z: <http://www.maaref-foundation.com/english/library/pro_ahl/imam03_husain/nafasul_mahmoom/index.htm>.

Ale ani zohlednění teologických doktrín pro pochopení konceptu mučednictví v různých muslimských společnostech a islámských směrech nebude příliš nápomocné, pokud nebude při analýze vzat v potaz pohled z diachronní perspektivy[18], který bude osvětlovat příčiny a důsledky sociálních jevů prostřednictvím specifických událostí a historického kontextu. Pouze ahistorické (synchronní) řešení není na místě, jelikož mučednická filosofie v šíᶜismu vychází z dávné traumatické události bitvy u Karbalá‘ (680/61 AH.) a celého sledu dějových linií odkazujících na nepřirozená úmrtí neomylných imámů (*a’eme-je maᶜṣúmín*), jež se odráží v kolektivní paměti věřících. Je třeba mimo jiné hledat vysvětlení v historickém kapitálu, který tyto události zprostředkovává. Zřejmý je v tomto ohledu například význam historie pro šíᶜity, jakožto zprostředkovatel autentické zkušenosti a příběhů o staletí trvajících perzekucích a útisku, což jim napomáhá při vlastním konstruování identity. Pokud budeme chtít pátrat třeba po příčinách značné oblíbenosti mučednictví v současné palestinské společnosti, taktéž se bez diachronní perspektivy neobejdeme. Budeme muset vzít v úvahu, že mučednictví není zas až tak ukotvenou záležitostí v sunnitské ortodoxii. Je třeba mít na paměti, že rozjetý vlak masové ideologie mučednictví pochází spíše z šíᶜitského světa a za jeho popularizací stojí především chomejnistická propaganda vývozu islámské revoluce z osmdesátých let 20. století. Všemožné Íránské aktivity se tak při šíření konceptu neomezili pouze na šíᶜitský svět (za přispění jednotek *Pásdárán* vznikla v Libanonu militantní šíᶜitská organizace Ḥizballáh, která se přihlásila k bombovému útoku na kasárna francouzských a amerických vojenských sil v Bejrútu, ke kterému došlo 23. října 1983) ale ovlivnily v zásadě i svět sunnitský (praktiky palestinských organizací jako je Islámský džihád (*Ḥarakat al-džihád al-islámi fí Filisṭín*), Ḥamás (*Ḥarakat al-muqáwamat al-islámijja*) či Brigády mučedníků al-Aqṣá (*Katá‘ib šuhadá‘ al- Aqṣá*) nebo různé odnože al-Qáᶜidy po celém světě. Diachronní přístup považuji z tohoto důvodu pro interpretaci všemíry sociálních projevů za neodlučitelný k synchronní analýze a beru v potaz jeho příhodnou aplikaci, tak aby jeden doplňoval druhý.

Tento historický pohled jde ruku v ruce s teologickým, ale ve značné míře i politologickým. Podle všech indicií například nemůžeme uvažovat při výzkumu

[18] Diachronní přístup vychází z *historicismu*. Historicismus je podle Briana Faye názor, podle kterého je identita sociálních entit a událostí dána jejich historií, takže k jejich porozumění je třeba pochopit jejich historický vývoj. Podle historicismu, pochopení národa, člověka nebo nějaké instituce předpokládá odhalení procesu, který vedl k jejich konkrétní podobě…A dále ještě dodává: „ *Národ je stále vznikající produkt své rozvíjející se kultury, jazyka, institucí a konkrétních občanů- produkt svého vlastního historického procesu. Odmyslet od tohoto procesu znamená setřít právě to, co je na národu výlučné a osvětlující. Národu a jeho chování lze porozumět jen skrze pochopení jeho výlučnosti ve vší rozmanité konkrétnosti. Totéž platí o jednotlivých institucích a lidech, jejich jednání a vztazích.*“ In: FAY, B. *Současná filosofie sociálních věd. Multikulturní přístup*. Slon- sociologické nakladatelství. Praha 2002. str. 204-206

mučednictví o tom, že bychom nebrali v úvahu teologické opodstatnění konceptu *džihádu* a jeho ukotvení v Koránu a sunně, ale na druhou stranu nelze zpochybnit proměňující se podoba *džihádu* během historie. Každé údobí dějin znamenalo jiný pohled na vedení a ospravedlňování *džihádu*. Tento termín proto neustále čerpá nové interpretace v závislosti na různých situačních okolnostech. Z výše diskutovaných případů výzkumu jednoho jevu v rámci muslimské společnosti nám vyplývá, že při interpretaci fenoménů v islámu je nezbytné zužitkovávat jednotlivé střípky z různých vědních směrů a brát jejich svědectví vážně.

2.4. Emická perspektiva

Vzhledem k tomu, že je kulturní resp. sociální antropologie vědou nejenom popisnou, ale i interpretativní, je při výzkumu sociálních entit navýsost důležité správně pochopit a dešifrovat různé kulturní vzorce dané kultury. To je však vždy nejzapeklitějším problémem, s kterým se badatel při vlastní analýze a výsledné interpretaci sociálních jevů potýká. Proto, aby tedy byly v co nejvyšší míře eliminovány nepřesnosti při interpretaci a alespoň bylo přiblíženo k tíženému cíli náležitého porozumění v příhodné intenci objektivity, využívám v této stati přístup, který je všeobecně v antropologii označován jako tzv. *emická deskripce kultury*. V tomto ohledu jde o pokus vypořádat se se získaným souborem údajů od informátorů, tak aby postihovaly skutečnost, která je interpretována jimi samými. Tedy realitu, tak jak ji sami cítí, prožívají a popisují. Východiskem tohoto přístupu jsou pak data, která jsou založena na respondentově vlastní percepci svého kulturního systému. Slovy Budila *„spočívá emická metoda v popisu myšlení a chování, které se jeví samotnému studovanému aktéru jako smysluplné, signifikantní, vhodné nebo reálné. Emický výrok můžeme pokládat za nesprávný tehdy, pokud jej jedinec, v kontextu jehož kultury a jazyka byl pronesen, shledá nekonzistentním, nepravdivým nebo rozporuplným.“*[19] Z tohoto důvodu jsem se snažil označovat takové jevy – které souvisí s kulturou mučednictví, jako je například *teroristický sebevražedný útok* – prostřednictvím v Íránu mnohem více zažité kategorie *„mučednická operace“*, která je v místním kontextu chápána prakticky jako legitimní akce osvobozeneckých hnutí, než jako je tomu na Západě (*gharb*), kde má termín negativní konotaci terorismu. Proto bylo třeba vymezit to, co naplňuje v íránském prostředí definici terorismu, a co je naopak chápáno jako osvobozenecké hnutí, a to všechno v místních kategoriích. Je však třeba podotknout, že takto deklarovaná emická perspektiva

[19] BUDIL, I. *Mýtus, jazyk a kulturní antropologie*. Triton. Praha 2003. str. 20

rozhodně nemá mít v této práci hodnotící charakter a v zásadě není jejím cílem dávat prostor nějakému extremnímu kulturně relativistickému stanovisku, které by ospravedlňovalo terorismus či nějaké nezákonné a proti-humánní praktiky a jednání. Cílem je naopak především co nejvíce objektivně popsat a interpretovat kulturu mučednictví v místních kategoriích s vyvarováním se pokud možno nějakých ideologických konotací, ať už by souvisely s její idealizací, propagací, nebo naopak by se ji tyto konstrukty snažily kriticky pranýřovat či posuzovat z etnocentrického úzu Okcidentu. Pokud se v textu vyskytují tyto termíny (jako například teroristická organizace versus osvobozenecké hnutí apod.) které jistým způsobem, již ze své podstaty nemohou být oproštěny od ideologického nositele, je vynaloženo úsilí o jasné vymezení, které by definovalo, za jakých podmínek jsou tyto ideové konstrukce platné a kým jsou užívané.

Musím však zdůraznit, že i *etický přístup,* který stojí v kontrapozici *emické* deskripci nelze vyloučit. I přes veškeré snahy dosáhnout objektivity a pozitivistické nestrannosti, nelze zabránit subjektivním postojům badatele, které vyplývají z participace ve zkoumaném společenství. Navíc zastávám v jistém ohledu postmodernistické přesvědčení, že skutečné objektivity nelze dosáhnout při studiu kultur stoprocentně nikdy, avšak dobrou interpretací se lze tomuto cíli, alespoň částečně přiblížit.[20] Slovy Geertze, ,,antropologické spisy jsou samy o sobě interpretace, a to ještě druhého a třetího řádu, přičemž pouze domorodec činí interpretace prvního řádu, jelikož je to jeho kultura. Navíc antropologická díla založená na jiných antropologických dílech mohou být čtvrtého či ještě vyššího řádu a informátoři také často dokonce obvykle činí interpretace druhého řádu- známé jako ,,domorodé interpretace. Reprezentaci a substantivní obsah nelze v případě kulturní analýzy oddělit […] a tato skutečnost se zase naopak zdá ohrožovat objektivní status antropologického poznání. Neboť naznačuje, že jeho zdrojem není sociální realita, ale vědecká vynalézavost.[21] Podle Jarvieho ,,jakmile zkusíme popisovat, diskutovat, vysvětlovat […], potom jsou metody důkazu a tudíž i objektivity ztraceny. Naprostou objektivitu zachováme pouze tím, že nebudeme nic říkat.”[22]

[20] I přes pochybnosti o dosažení objektivity či lépe řečeno jistoty, že jí nelze dosáhnou úplně, nezastávám úplně vyhraněné stanovisko souhlasné s tezí radikálně pojatého *poznávacího relativismu*, jež znamená, jak popisuje Grayling, že ,,existují různé způsoby vnímání a myšlení o světě či zkušenosti, a to způsoby tak rozdílné, že členové jednoho pojmového společenství nemohou vůbec pochopit jaké to je být členem druhého pojmového společenství. Cizí pojmové schéma prý vede nevyhnutelně k tomu, že cizí pojmy, přesvědčení a praktiky reinterpretujeme v našich vlastních termínech, což má být jediný způsob, jak jim můžeme z našeho hlediska dát smysl. In: GRAILING, Anthony C. *Wittgenstein: Průvodce pro každého*. Dokořán. Praha 2007

[21] GEERTZ, Clifford. *Zhuštěný popis: K interpretativní teorii kultury.* In: *Interpretace kultur*. Sociologické nakladatelství (SLON). Praha 2000. str. 26-27

[22] JARVIE, Ian Charles. *Thinking About Society: Theory and Practice.* Boston Studies in the Philosophy of Science, Volume 93. D. Reidel Publishing Company. Dordrecht 1986. str. 145

2.5. Informátoři

Základním požadavkem naplnění mučednictví, tedy aktu, jednání či stavu, při kterém je osoba pokládána či prohlášena v očích ostatních věřících za mučedníka (*šahída*), je ztráta života za poměrně zřetelně islámským právem definovaných podmínek. Tento požadavek je z hlediska výběru informátorů problematický díky tomu, že samozřejmě nelze kvantifikovat výpovědi samotných mučedníků vzhledej k jejich stavu *post mortem*. Zajímavým zdrojem informací by byl zajisté rozhovor s informátorem, těsně před vykonáním mučednického operace (např. se sebevražedným bombovým útočníkem). Takové údaje by ve velké míře vypověděly leccos o psychických pochodech jedince v inkriminovanou chvíli přípravy k přímému vstupu do ráje a jeho motivačních pohnutkách, ale je nutno doznat, že nalezení takového informátora je iluzorní. Informace tohoto typu lze získat snadněji u potenciálních mučedníků, kteří se *šahídy* nestali, ale byli na nastoupení této cesty připraveni a odhodlání položit život za vyšší cíle. Jednoduše řečeno jde o respondenty, kteří byli připravení k mučednické smrti (to neznamená, že po ni neodkladně prahli), ale v rámci naplňování svých (jakýchkoliv) pohnutek nezahynuli. Jasným příkladem mohou být například v kontextu íránského areálu členové *Nírú-je moqávemat-e basídž* (Mobilizační síly odporu) za íránsko-irácké války, kdy se tito odhodlanci pouštěli za vidinou jisté smrti přímo do palebné pozice iráckých ostřelovačů. Ti, kteří takto nasazovali život s plastovým klíčkem na krku, aby si odemkli dveře do ráje, a jsou dodnes mezi živými, mohou v rámci sociálně-vědního výzkumu poskytnout cenná data.

Problémem je však to, že takto nabyté informace podléhají do jisté míry nánosu času a mohou díky tomu ztratit na přesnosti a validitě. Přeci jenom je zřejmé, že téměř čtvrt století po válce se v myslích informátorů dost změnilo a mnoho bylo zapomenuto. Respondent může hovořit o současném náhledu na věc a odsunout do pozadí tehdejší motivy svého jednání. Kdyby byl rozhovor veden již v té době, bylo by hodnocení jednotlivých faktorů, situací a motivací stále živé a jasné a nikoliv zašedlou vzpomínkou. O psychologickém stavu nemluvě. V zásadě je provedení interview s těmito informátory velice přínosné a vypovídá mnoho o konceptu mučednictví v íránské politické kultuře a povaze šíᶜitského islámu, ale je třeba poznamenat, že může být v konečném důsledku značně redukující nebo řešit aspekty, již reformulovaného náhledu na fenomén mučednictví. K tomu jsou často tito informátoři ovlivněni současnou sociopolitickou situací a zohledňují postoje, které jsou výsledkem dlouhotrvající indoktrinace státu, než jejich individuálního přesvědčení.

Mimo takto definovaný okruh potenciálních mučedníků, je navýsost zřejmé, že majoritní procento respondentů nemá a nemělo v minulosti s možností dosažení mučednické smrti nic společného. Jedná se o nejširší skupinu obyvatelstva, o jejichž výpovědi o povaze mučednictví se budu v této práci v zásadě opírat. Výzkum probíhal především mezi informátory, kteří jsou stoupenci šíʿitské odnože dvanácti imámů (*iṯnáʿašaríja*), která tvoří cirka 89 % populace Íránu. I přesto, že je tato skupina charakterizována stejnou náboženskou příslušností, vykazuje nepřeberné podoby rozličného religiózního vyžívání a různorodého světonázoru, který je důsledkem mnoha faktorů jako je etnická rozmanitost, hierarchizace mezi sociálními třídami, různých sociálních statusů apod. Nestejnorodé společenské struktury přijímají na základě těchto definujících parametrů diametrálně jiný pohled na konečné stanovisko o věroučných otázkách a modifikují šíʿitskou religiozitu na svoji osobní zažívanou zkušenost a konkrétní ideové aspekty. Projevy šíʿtského islámu, tak jak je můžeme vidět v rituálních praktikách, a vůbec v prožívání víry obecně, se v íránském areálu značně odlišují, a to právě díky různorodé skladbě obyvatelstva.

Fischer nahlíží šíʿismus a jeho podoby vyjádření (jako např. pašijové hry) jako kulturní formy skládající se ze symbolických struktur. Z této perspektivy není islám souborem doktrín, které mohou být jednoduše katalogizovány. Je to *jazyk*, který je užíván odlišnými způsoby různými aktéry. V tomto smyslu hovoří o nejméně čtyřech hlavních podobách či stylech užití šíʿitského islámu. V prvém případě se jedná o lidové náboženství vesnic a *bázárů*[23], dále je to učené náboženství madras nebo univerzit, kde jsou vyškolovány náboženské autority. Třetí sférou je mystická kultura *súfismu* (*taṣawwuf*) a v případě posledním privatizované mravoučné náboženství vyšších tříd. Nakonec přidává ještě něco jako pátou možnost, a to kombinaci druhé a čtvrté skupiny tedy Šaríʿatího následovníky obhajující ideologii islámské revoluce.[24]

Mimo výše nastíněné zohlednění jednotlivých kategorií (jako je etnicita, status aj.) je taktéž možno rozdělit zpovídané informátory na dvě skupiny z hlediska jejich fundovanosti v otázkách náboženství na laickou veřejnost a *ʿulamá'* (*rúhání*), především s nižšími tituly v šíʿitské hierarchii. Toto rozdělení může historicky nejspíše evokovat tradiční zažitou sociální

[23] *Bázár* je velice významnou politicko-ekonomickou institucí v Íránu. Za islámské revoluce tvořil silnou pozici na straně duchovenstva. Důvod je prostý: Prodavači na *bázáru* často pochází ze stejné sociální vrstvy a mnohdy jsou spojeni ve svazku manželském. Navíc mezi nimi existuje finanční vztah, kdy obchodník odevzdává část výdělku mešitě a *mula* mu učiní požehnání.
[24] FISCHER, M. J. Michael. *Iran: From Religious Dispute to Revolution.* The University of Wisconsin Press. Madison 2003. str. 4

stratifikaci obyvatelstva na masy (*ᶜavvám*; sg. *ᶜám;* dosl. nevzdělaná vrstva, prostý, obyčejný člověk) a elity (*chaváṣṣ-* „třída vznešených" sg. *cháṣṣe*) jež zosobňují *ᶜulamáʿ*[25]

První skupinu informátorů, tedy laickou veřejnost (*ᶜavvám)* tvořila největší skupinu zpovídaných informátorů, kteří nejsou ze své pozice oprávněni vyslovovat se k otázkám islámského práva. Každá jedinec v této skupině je věřícím šíᶜitským muslimem, ale podoba naplňování víry je záležitostí individuálního prožívání. Názory na koncept mučednictví mají u každé osoby jinou hloubku znalostí rigidního pojetí skripturální tradice či toho, co v minulosti antropologové tradičně konceptualizovali jako *velkou tradici* (*great tradition*)[26].

---

[25]arab. sg. *al-cháṣṣa wa'l ᶜámma;* pl. *al-cháwaṣṣ wa'l ᶜawámm.* Dichotomická stratifikační kategorie, která měla v různých dobách jiné konotace a odkazovala významově k různým skupinám (aristokracie x poddaní; *ᶜulamáʿ* x věřící apod.), vždy však sloužila k popisu nějakého nerovného vztahu mezi privilegovanými a plebsem. Například Marlow píše, že termín *chawáss* obecně dříve odkazoval na držitele politického, byrokratického, vojenského a někdy náboženského úřadu a na gramotné urbánní skupiny, kterou tvoří vzdělaní obchodníci a vlastníci půdy. In: MARLOW, Louise. *Hierarchy and Egalitarianism in Islamic Thought.* Cambridge University Press. Cambridge 1997. str. 9; V současnosti do elity můžeme zahrnout i politické reprezentanty či jinak „vyvolené osoby", které jsou loajální odkazu islámské revoluce a jejímu produktu jakým je státní zřízení v podobě islámské republiky. Zatímco *chaváṣṣ* má legitimní právo zaobírat se hlubokými filozoficko-náboženskými otázkami a vyslovovat otevřeně různé názory či nesouhlas, prostý *ᶜavvám* je od této kompetence pasivním způsobem oproštěn. Mínění a úsudek této neprivilegované vrstvy není důležitý a nepřikládá se mu v podstatě ani žádná váha. Toto tvrzení například dokládá citát zastánce tvrdé linie, vysoce postaveného ájatolláha Muḥammada Taqího Meṣbáḥa-Jazdího (přezdívaný odpůrci jako *ostád-e temsáḥ-* profesor krokodýl nebo *te'orísín chošúnat-* teoretik násilí), který prohlásil, že: *„Nezáleží na tom, co si lidé myslí. Lidé jsou nevědomé ovce…Islám je vláda Boha nikoliv vláda lidu."* In: SECOR, Laura. *Whose Iran*. [online]. The New York Times; 2007-01-28. [cit. 2010-4-16]. Dostupný z: <http://query.nytimes.com/gst/fullpage.html?res=9C02E2DB1F30F93BA15752C0 A9619C863sec=&spon=&pagewanted=3>. K problematice stratifikace na masy a elity v islámské intelektuální a politické kultuře v podání al-Ghazállího viz. BROWN, Jonathan A. C. *The Last Days of al-Ghazzálí and the Tripartite Division of the Sufi World: Abú Ḥámid al-Ghazzálí's Letter to the Seljuq Vizier and Commentary*. The Muslim World, volume 96, no. 1. January 2006. str. 89-113

[26] V několika posledních dekádách vyplavalo na povrch v sociokulturní antropologii několik podmětných monografií, které se snažily podat jasný metodologický a konceptuální návod ke studiu islámu. Jmenujme například dílo Ernesta Gellnera, Clifforda Geertze, Abdul Hamid El-Zeina, Akbar S. Ahmada, Edwarda Saida, Michaela Gilsenana aj. Tyto studie se v různé míře snažili vymezit tolik kritizovanému konceptu orientalismu nebo na něj bezděčně navazovali a čerpali z něho. Pokoušeli se konceptualizovat islám z hlediska jeho vnitřní diverzity a celkové různorodosti. Výsledkem takto motivovaného úsilí antropologů bylo vytvoření různých dichotomií, které měly popsat rozdílnou náboženskou realitu ve světě islámu. Tyto snahy vyústily v nahlížení islámu z duální perspektivy, který vytváří dvě struktury religiózního jsoucna. Značně oblíbená byla a je konceptualizace převzatá z orientalistického úzu, který rozlišuje mezi dichotomií *ortodoxního* islámu a *neortodoxního* lidového islámu, Z hlediska uměle vytvořené polarizace, která diverzifikuje islám v rámci pojetí ortodoxie a to co stojí mimo ni, antropologové (konkrétně jako první Robert Redfield) nechali vzniknout kategorizaci tzv. „velké" a „malé tradice" (*great* x *little tradition*) což, jak píše Talal Asad, vybudovalo zdánlivě více akceptovatelnou distinkci mezi skripturalistickou, puritánskou vírou měst a ritualistickým náboženstvím venkova charakterizovaným uctíváním světců. Mezi popularizátory tohoto pohledu patřili prominentní antropologové jako Geertz (redefinoval malou a velkou tradici na skripturalismus versus mysticismus) nebo Ernest Gellner, kteří se oba mimo jiné zabývali islámem v Maroku. Zajímavým argumentem je existující zřejmá korelace tohoto duálního islámu se dvěma typy odlišné sociální struktury. První kdo tuto tezi přednesli, byli francouzští koloniální vzdělanci působící v Maghrebu. Podle nich se klasická maghrebská společnost skládala na jednu stranu z centralizované, hierarchické organizace měst a na druhou stranu z egalitářské segmentární organizace okolních kmenů. Již zmíněné pojetí duálního islámu pak přesně zapadá do těchto dvou kategorií sociální a politické struktury v Maroku. Viz. ASAD, Talal. *The Idea of an Anthropology of Islam.* Occasional Papers Series. Washington D. C. Center for Contemporary Arab Studies. Georgetown 1986. str. 6. Esencialistické stanovisko, které rozděluje islám na dvě statické protikladné kategorie, bylo však podrobeno kritice a ozývají se hlasy po jeho zamítnutí. Tento pohled například zastával

Stanoviska, chápání a představy o konceptu mučednictví nejsou nikterak fundamentálně zakotveny a oscilují mezi myšlenkami a praktikami převzatými ze sféry lidového islámu a islámu zakotveného ve velké tradici. Pro úplnost, za vhodné vymezení lidového islámu můžeme v této chvíli považovat Mendelovu definici, podle které se jedná o „*nejrůznější podoby nekonvenční, folklorní religiozity a duchovního vyžití v rámci mystických (súfijských) řádů...je to pružný systém, který dává věřícímu možnost vyhnout se trestu za spáchaní hříchu, vytváří svobodnější prostor pro vlastní duchovní prožitek v rámci nekonvenčních rituálů, jež nejsou svázány strohými pravidly šarí*ᶜ*i*“[27] Lidový islám či dalo by se říci „žitý“ nebo „skutečně prožívaný“ islám je souhrnem ohromného množství rozličných rituálních praktik a obyčejů lišících se region od regionu.[28]

Informátoři z druhé skupiny (*chaváṣṣ)* tvořili, jak již bylo řečeno většinou *ᶜulamá*‘ postavení v šíᶜitské hierarchii níže, a kteří nikterak neparticipovali v politických strukturách státu, ale spíše působili v lokálním měřítku.

K tématu výběru informátoru je nutné taktéž poukázat na jisté omezení v důsledku jisté genderové segregace. Většina rozhovorů, ale i pozorování proběhlo s muži či v mužském kolektivu, jelikož mnoho činností třebas rituálního charakteru se uskutečňuje odděleně od žen. Jedná se o návštěvy *emámzáde*, oddělené prostory v mešitách, vymezené

---

předčasně zesnulý Abdul Hamid el-Zein, který navrhoval, aby antropologové plně odmítli esencialistickou dichotomii mezi skutečným islámem (velká tradice) a špatným islámem (malá tradice), která byla postulována nejen některými antropology, ale i částí islámských teologů. In: MARRANCI. Gabriele. *The Anthropology of Islam.* Berg. Oxford and New York 2008. str. 40

[27]MENDEL, Miloš. *Islám mezi dialogem a střetem civilizací.* Mezinárodní politika 12/2004

[28] Podle Waardenburgovi klasifikace existující následující vyjádření lidového islámu. 1.) Oslavy přechodových rituálů (*rites de passage*); 2.) Oslavy navazujících ročních etap a týdnů, měsíců a roků; 3.) Veřejné oslavy, konající se mimo období, která upevňují soudržnost skupiny, jako jsou poutě, kmenové (tribální) volby, jednotlivé rodinné oslavy nebo třídní oslavy v rámci kmene.; 4.) Způsoby, kterými byl náboženský význam připsán určité osobě (súfíský šejch, *ašráf*- potomek Muḥammada, *mudžtahidové*, a jiní prominentní náboženští vůdci), buď ještě za jejího života, nebo po její smrti- často vede až sakralizaci a uctívání mrtvých; 5.) formy náboženského jednání, které nastává v souvislosti s nepředvídatelnými událostmi či krizemi jakými jsou přírodní pohromy a katastrofy ve společenském uspořádání nebo v individuálním životě; 6.) společensky a oficiálně neuznané náboženské formy, které se mohou objevit u muslimských žen, na muslimských slavnostech (hudební performance, formy *dikru*, kulty s emocionálním náboženským vyjádřením), při zavedení nového islámského svátku (jakým je *mawlid an-nabî*), při jistých životních zvyklostech (obřízka, užívání ochranných objektů jakými jsou amulety, formy „magického“ jednání); 7.) životní zvyklosti a myšlenky výlučné v náboženských skupinách (*ṭuruq*- mystická bratrstva); 8.) Náboženské zvyky omezené na určitou muslimskou komunitu jako jsou různé sekty (*Cháridža*, *šiᶜité*) nebo muslimské společenství žijící v jiných oblastech než v islámských zemích. In: WAARDENBURG, Jacques. *Islam: Historical, Social and Political Perspectives.* Walter de Gruyter. Berlin 2002. str. 87-88. I přesto, že jsme stručně popsali jeho charakteristiky, jedná se stále o dosti neurčitý termín, který nelze jednoznačně ohraničit. Jisté je, že během staletí docházelo v různých oblastech k synkretickým procesům, které se odrazily na podobě tohoto lidového sebereflexního pojímání islámské zbožnosti. Různé přístupy vyjádření lidové víry a rituálních praktik často nešly na ruku ortodoxním kruhům prosazujícím rigidní formu konvenčního islámu založeného na striktním dodržování *šarí*ᶜ*e*. Podle těchto tradicionalistů se projevy islámu, které nesouzní s islámským právem, stávají nechtěnou a zatracovanou inovací (*bid*ᶜ*a*).

místo při pašijových hrách i jiné činnosti při rituálech, oddělení žen a mužů ve školství (u studentů i zaměstnanců), separace v hromadné dopravě, jak v autobusech, kde je zadní část vozu vymezena ženám a přední mužům, tak v metru, kde jsou celé vagony pro ženy. Obecně platí to, že by žena neměla do společnosti vycházet s muži nebo se s nějakým neznámým mužem na ulici bavit. Toto neplatí, pokud se ukazuje na veřejnosti s blízkou osobou, povětšinou manželem, otcem či bratrem. Tato genderová omezení ve veřejném životě znamenají ve svém důsledku, že je ve většině případů nevhodné se ženami na ulici hovořit a toto je též důvod, proč byly při výzkumu vedeny především rozhovory s muži.

Co se týče identifikace informátorů v textu, vzhledem k stále více paranoidní náladě íránského režimu a přiostřující se vnitropolitické a především mezinárodní situaci, ponechávám informátory v anonymitě a zprostředkovávám čtenáři spíše pouze údaje, které napomohou k jisté představě o hierarchickém zařazení v rámci sociálního systému, profesi nebo místu, kde žijí. Výběr informací je však pro ochranu těchto respondentů redukován natolik, aby nedošlo k jejich následné identifikaci. Navíc nutno dodat, že všichni informátoři byli o tématu a cílech výzkumného šetření řádně zpraveni a veškeré informace, jež poskytli, byly použity s jejich svolením, avšak většinou s výslovnou žádostí nepodávat o nich specifické údaje, které by mohly odkrýt jejich identitu. Přihlédnutím k této žádosti informátorů si činím nárok na zachování základních etických požadavků sociálně-vědního výzkumu.

3. LITERÁRNÍ REŠERŠE

Antropologické bádání o kultuře mučednictví v Íránu koresponduje ve své podstatě hluboce tematicky se studiem šíᶜitského islámu dvanácti imámů (*itnáᶜašaríja*), jeho teologických doktrín, historie, rituální činnosti a ostatních projevů, které jsou s ním asociovány. Dalo by se očekávat, že takto významné téma bude náležitě v českých akademických podmínkách zpracováno, a že mu bude konstantně věnována pozornost, jakou si bezesporu zaslouží. Naproti tomu lze spíše konstatovat existenci enormního, či korektněji řečeno stoprocentního deficitu odborných studií, jež by se tímto menšinovým směrem v islámu (o mučednictví nemluvě) zabývaly *par excellence*, když pomineme hrstku politologických či historiografických článků. Šíᶜa je spíše přehlíženým až ignorovaným fenoménem a stojí doslova na periferii odborného zájmu. Čeští autoři věnující se islámu se raději zabývají tímto náboženstvím v obecné rovině z historiografické, politologické či teologické perspektivy a věnují pozornost především sunnitskému islámu, což však není z logiky věci výjimečným trendem ani u odborné komunity ve světě, jednoduše vzhledem ke skutečnosti, že sunnité tvoří takřka 90 % islámské *ummy*.

Co je však jisté, že za hranicemi České republiky může být naopak naše zklamání určitě zmírněno díky obšírné produkci sekundární literatury o šíᶜitském islámu, a to ponejvíce v anglosaském světě. Vypisovat na tomto místě jmenovitě seznam bibliografie by bylo spíše kontraproduktivní, ale několik zásadních průkopnických titulů si zaslouží pozornost. Nelze nezmínit dílo Momena Moojana, které je ukázkou skvělého úvodu do šíᶜitského islámu s důrazem na vymezení diferencí se sunnou. Jak sám autor zdůrazňuje, snaží se tato práce prezentovat jako moderní kritický výzkum šíᶜismu tak tradiční způsob toho, jak šíᶜíté sami sebe nazírají. Kniha zpřehledňuje centrální doktríny tohoto směru a ukazuje jeho zásadní historické etapy.[29] Obdobně významná je práce vlivného íránského učence a šíᶜitského filozofa Muḥammada Ḥosejna Ṭabáṭabá'ího, jež byla ve své době vůbec první ucelenou průkopnickou studií zprostředkující západnímu světu (anglojazyčnému) komplexní pohled na šíᶜitský islám, jakožto živoucí a objektivní realitu, a to při náležitém zohlednění historických, teologických i praktických aspektů šíᶜismu. Významné je, že prezentované informace seznamují čtenáře s šíᶜismem prostřednictvím pohledu a hledisek samotných imámovských šíᶜitů, nikoliv z cizí vnější perspektivy.[30] Z novodobých prací si

[29] MOMEN, Moojan. *An Introduction to Shi'i Islam. The History and Doctrines of Twelver Shi'ism*. Yale University Press. New Haven 1985.
[30] TABATABA'I, Sayyid Muḥammad Husain. *Shi'ite Islam*. State University of New York Press. New York 1975 (v perštině vydané pod titulem: *Šíᶜa dar islám*). Jako obecné, leč zásadní a dnes již klasické prameny ke

zaslouží určitě zmínku Dabashiho příspěvek demonstrující šíᶜismus jako náboženství protestu, tedy permanentní revolucionářskou dispozici.[31] V této práci autor nejenom představuje historický přehled šíᶜitského islámu, vývoj jeho doktrinálních principů či seznámení s vizuálním a performativním uměním, ale předkládá myšlenku o šíᶜitském uvědomění, které je rozděleno na dva nerovnoměrné segmenty- na straně jedné politiku zoufalství, a na straně druhé estetiku sociální emancipace. Dabashi se snaží zachytit význam politiky v šíᶜismu v kontextu moderní doby a v této věci hovoří o tematické vyčerpanosti politického šíᶜismu a o tom, že znovusjednocení této vyčerpané politiky a odcizené estetiky je příslibem pokračující kosmopolitní modernity. Ústředním postulátem je pak tvrzení, že šíᶜismus je spíše založen na hlavě postaveném paradoxu, který vypadá tak, že je morálně triumfální, když je politicky vzdorovitý a naopak morálně selhává, když je politicky úspěšný.

Pokud se zaměříme na existující sekundární literaturu zabývající se tématem mučednictví obecně v různých náboženských systémech a kulturních areálech, lze doporučit například sborník esejí, které byly původně prezentovány v sérii přednášek na Smith College v letech 1993-94 pod názvem „*Martyrdom: Past and Present*". Zde se autoři snaží podrobit koncept mučednictví zkoumání v geografickém prostoru sahajícím od Islandu až po Indii v širokém rozmezí 4000 let dějin.[32]

U prací bádajících konkrétně o konceptu mučednictví v islámu budeme muset konstatovat obdobnou svízel jako v případě výše zmíněné marginalizace šíᶜitského islámu ve studiích sociálních vědců působících na poli islámských studií. Pokud je problematika mučednictví v islámu zpracovávána, jedná se ve velké míře o práce zkoumající společenské jevy v sunnitském prostředí, a o co více, je víceméně řešena v souvislosti s nešvary současných projevů sebevražedného terorismu, fanatismu či náboženského násilí, tedy

---

studiu šíᶜismu lze doporučit taktéž (mimo jiné) následující práce: NASR, Seyyed Hossein. et al. (eds.). *Shi'ism: Doctrines, Thought and Spirituality.* State University of New York Press. Albany 1988.; JAFRI, S. Husain M. *The Origins and Early Development of Shi'a Islam*. Oxford University Press. Oxford 2002.; NASR, Seyyed Hossein.; DABASHI, Hamid. (eds.) *Expectation of the Millennium: Shiìsm in History.* State University of NewYork Press. Albany 1989; SOBHANI, Ja'far. *Doctrines of Shi'i Islam: A Compendium of Imami Beliefs and Practices.* I. B.Tauris Publisher. London 2001**;** SHOMALI, Mohammad Ali. *Shi î Islam**,** Origins**,** Faith and Practices***.*** Islamic College for Advanced Studies. London 2003.; RICHARD, Yann. *Shi îte Islam**,** Polity**,** Ideology**,** and Creed***.*** Blackwell. Oxford 1995; HALM, Heinz. *Shiism*. Edinburg University Press. Edinburg 1991; SACHEDINA, Abdulaziz A. *Islamic Messianism: The Idea of the Mahdi in Twelver Shi'ism.* State University of New York Press. Albany 1981; AYOUB, Mahmoud. *Redemptive Suffering in Islam: A Study of the Devotional Aspects of Ashura in Twelver Shi'ism.* Mouton. The Hague 1978; AMIR-MOEZZI, Mohammad Ali. *The Spirituality of Shi`i Islam: Beliefs and Practices*. Institute of Ismaili Studies. London 2011.

[31] DABASHI, H. *Shi'ism: A Religion of Protest*. The Belknap Press of Harvard University Press. London 2011

[32] CORMACK, Margaret. (ed.) *Sacrificing the Self: Perspectives on Martyrdom and Religion*. Oxford University Press. Oxford 2002; taktéž viz. MIDDLETON, Paul. *Martyrdom: A Guide for the Perplexed.* T&T Clark International. London 2011

fenoménů, které jsou samozřejmě z vnějšku nejvíce na očích.[33] V tomto ohledu se mnoho autorů ve svých pracích dotýká tématu mučednictví a kultury sebeobětování v kontextu současného palestinského areálu a v něm operujících sunnitských osvobozeneckých[34] organizací. Zde můžeme odkázat na knihu novinářky Barbary Viktorové vydanou v češtině, která zpracovala (spíše popularizačně než odborně) na základě interview a biografických metod problematiku palestinských sebevražedných bombových atentátnic a povahou kultury smrti prostupující stále více současnou palestinskou společnost.[35]

Někteří autoři zabývající se ve svém výzkumu sebevražedným terorismem se však neomezují pouze na mučednictví v konkrétně sunnitském prostředí, ale snaží se věnovat pozornost tomuto fenoménu i z druhého spektra. Je zde namístě jmenovat například íránsko-francouzského sociologa a profesora na pařížském EHESS Farhada Khosrokhovara, který své vědecké úsilí zaměřuje tematicky na porevoluční íránskou společnost a radikální formy islámu v Evropě i na středním východě. Ve své monografii zkoumající sebevražedný terorismus se snaží konceptualizovat fenomén mučednictví v islámu a osvětlit odlišné způsoby chápání významu mučednictví v různých islámských společnostech, především pak v Íránu, Palestině, Libanonu, či jeho nazírání sunnitskou al-Qá^{c}idou, kterou označuje za „*transnacionální neoummu*“. [36] Obdobnou studii, která řeší otázku mučednictví a sebevražedných bombových útočníků (*suicide bombers*) v současném světě předložila Davisová, který se snaží o konfrontaci klasického pojetí konceptu mučednictví v islámu s radikálně reinterpretovaným hlediskem *džihádistů* legitimizujícím útoky proti nevinným obětem. Kniha Davisové je ukázkou životních příběhů a mučednických smrtí v různých částech islámského světa. Především jsou témata zasazena opět do prostředí palestinského terorismu, avšak v kontextu našeho tématu mučednictví v Íránu je zde předmětem jedné

[33]PEDAHZUR, Ami.(ed.) *Root Causes of Suicide terrorism: the Globalization of Martyrdom*. Routledge. New York 2006; LOCICERO, Alice.; SINCLAIR, Samuel J. *Creating Young Martyrs: Conditions That Make Dying in a Terrorist Attack Seem Like a Good Idea.* Praeger Security International. London 2008; KEPEL, Gilles *Beyond Terror and Martyrdom: The Future of the Middle East.* The Belknap Press of Harvard University Press. Cambridge 2008; ASAD, Talal. *On Suicide Bombing.* Columbia University Press. New York 2007; MOGHADAM, Assaf. *The Globalization of Martyrdom: Al Qaeda, Salafi Jihad, and the Diffusion of Suicide Attacks*. The Johns Hopkins University Press. Baltimore 2008; BLOOM, Mia. *Dying to kill : The Allure of Suicide Terror.* Columbia University Press. New York 2005

[34] Na tomto místě se vzdávám nároku vydávat jakákoliv hodnotící stanoviska, zdali používat adjektivum „osvobozenecký“, „teroristický“ či proklamovat jinak citově a ideologicky podladěný tón. Dosazení příhodné konotace nechávám proto plně v kompetenci uvážlivého čtenáře.

[35]VICTOROVÁ, Barbara. *Armáda růží: Cesta do mučednického ráje.* Ikar. Praha 2006. K této problematice taktéž viz: HAFEZ, Mohammed M. *Manufacturing Human Bombs: The making of Palestinian suicide bombers*. United States Institute of Peace. Washington 2006

[36]KHOSROKHAVAR, Farhad. *Suicide Bombers: Allah's New Martyrs*. Pluto Press. London 2005

kapitoly i mučednictví Ḥosejna Fahmídeho v íránsko-irácké válce. [37] K tématu sebevražedného terorismu a mučednictví v islámu je taktéž přínosná studie Raphaela Israeliho, který upřednostňuje před užitím termínu sebevražedný atentátník spíše vlastní – leč v dnešní době již podrobené kritice – označení *islamikaze*.[38]

Ucelený pohled na koncept mučednictví v islámu, který se snaží podat komplexní obraz geneze tohoto náboženského fenoménu, je předložen v monografii Davida Cooka. Cook ve svém historiografickém přístupu seznamuje čtenáře s významem mučednictví v ostatních abrahámských náboženstvích, zdroji tradičního pojetí mučednictví v islámu a jeho interpretační proměnou, kterou tomuto jevu přisuzuje dnešního radikální islám. Taktéž věnuje pozornost distinkci postojů sunnitů a šíᶜitů k mučednictví.[39] Z hlediska našeho tématu je třeba zmínit i jeho odborný zájem o koncept *džihádu*, jež podrobil historickému drobnohledu z hlediska jeho dobové proměny interpretací i různých politických významů, kterými v minulosti disponoval.[40]

Ve vztahu k Íránu by bylo hříchem nezmínit knihu editovanou Mehdím Abedím a Gary Legenhausenem, ve které jsou představeny postoje k mučednictví a *džihádu* od třech předních osobností, které ovlivnili ideologii a politizaci konceptu mučednictví a vtiskli imámovskému šíᶜismu jeho plodnou revoluční patinu. Řeč je zasloužene na tomto místě o ᶜAlí Šaríᶜatím, ájatolláhovi Maḥmúd Ṭáleqáním a ájatolláhovi Morteža Muṭahharím. Tento esenciální sborník příspěvků pokládám za nedílnou součást výzkumu kultury mučednictví v současném porevolučním Íránu. Jednotlivé texty sice představují různé přístupy čerpající z různých tradic a vlivů, to však nemění nic na skutečnosti, že tyto myšlenky položili stavební kámen íránské islámské revoluce a vůbec paradigmatu revolučního mučednictví, tak jak je chápán v současné době. Studium těchto třech autorů znamená jedinečnou a víceméně jedinou možnost, jak pochopit zřetelný posun od pojímání islámu jakožto náboženství k chápání islámu jakožto ideologie, jehož jsme byli svědky v druhé polovině minulého století. Relevance této publikace netkví pouze v tom, že nám rozkrývá cosi o ideologických prostředcích, jakými je kultura mučednictví a džihádu, ale taktéž o Íránu, šíᶜismu všeobecně i o konceptuálních šíᶜitských pojmech jako je sociální spravedlnost či útisk.[41]

[37]DAVIS, M. Joyce. V. *Martyrs: Innocence, Vengeance, and Despair in the Middle East*. Palgrave Macmillan. Hampshire 2003
[38]ISRAELI, R. *Islamikaze: Manifestations of Islamic Martyrology*. Frank Cass Publishers. London 2005
[39] COOK, David. *Martyrdom in Islam*. Cambridge University Press. Cambridge 2007
[40] COOK, David. *Understanding Jihad*. University of California Press. Berkeley 2005
[41]ABEDI, Mehdi; LEGENHAUSEN, Gary. (eds.) *Jihád and Shahádat. Struggle and Martyrdom in Islam*. The Institute for Research and Islamic Studies. Houston 1986

Co se týče sekundární literatury pojednávající o rituálech asociovaných s *karbalským paradigmatem*, je nutné odkázat na Petera Chelkowského, který se dlouhodobě věnuje performativním umění středního východu a především pak íránskému divadlu pašijových her (*ta*^{c}*zije*). Na tomto místě můžeme upozornit na dnes již klasický sborník, který Chelkowski editoval, jež je souborem textů pocházejících od tak zvučných jmen jako jsou William O. Beeman, Anayatullah Shahidi, Andrzej Wirth, L. P. Elwell-Sutton, Samuel R. Peterson a mnohých jiných.[42] Dalším autorem, který zpracovává téma íránských pašijových her je Jamshid Malekpour, který předkládá historický vývoj tohoto rituálního smutečního divadla až k podobě těchto performancí v současném moderním Íránu i v různých světových diasporách. Ve svém výzkumu hledá stopy po původu těchto her a popisuje souvislosti jejich rozvoje. Jako z primárního zdroje vychází Malekpour v této monografii především ze 150 manuskriptů, které sesbíral mezi lety 1972 a 1992, na jejichž základě zkoumá tyto rituální performance.[43] Nelze též opominout podnětné monografie z pera historičky Íránu a islámu Kamran Scot Aghaie. Posledně zmíněná autorka se ve své práci zaměřila na šíʿitské symboly a rituály v Íránu, a především pak na projevy modernity, jež stojí za kulturní změnou. Aghaie též fundovaně předkládá tezi o využitelnosti *muḥarramských* ceremonií a rituálů opozičními strukturami k převratu a následnému sesazení „nelegitimního" vládnoucího aparátu, a na straně druhé o státní moci, které tyto ritualizované formy pomáhají legitimizovat její vládnutí.[44]

Pokud se zaměříme na existující monografie v perskojazyčné literatuře, které pojednávají o konceptu mučednictví v íránské resp. šíʿitské kultuře, nelze si v žádném případě stěžovat na nedostatek materiálové základny, neboť současná porevoluční knižní produkce je naprosto zahlcující. Není žádnou těžkostí opatřit jednak historické práce zabývající se samotnými souvislostmi mučednictví Ḥosejna, událostmi u Karbaly, smrtí ostatních imámů či jejich výroků a biografií.[45] To platí všeobecně o velice dobře zpracovaném tématu významu mučednictví v dějinách šíʿismu a jeho filozofie. Na druhou

[42] CHELKOWSKI, Peter. *The Ta'*ziyeh *ritual and drama*. New York Press. New York 1979.; Z novějších prací jmenujme: CHELKOWSKI, Peter. *Eternal Performance: Taziyeh and Other Shiite Rituals.* Seagull Books- Enactments. London 2010

[43] MALEKPOUR, Jamshid. *The Islamic Drama*. Frank Cass Publishers. London 2004 H. Nasr. *Islamic art* and *spirituality*. Suny Press, 1987.

[44] AGHAIE, Kamran Scot. *The Women of Karbala: Ritual Performance and Symbolic Discourses in Modern Shi'i Islam* 2005. AGHAIE, Kamran Scot. *The Martyrs of Karbala: Shi'i Symbols and Rituals in Modern Iran.* University of Washington Press. Seattle 2004

[45] Např. SARDARÚDÍ, Muḥammad Ṣaḥtí. *Taḥrífšenási-je* ^{c}*ášúrá' va tárích-e imám Ḥosejn*. Šerkat-e čáp o našr-e bejn-ol-mellal. Tehrán 1386; ESFANDIJÁRÍ, Muḥammad. ^{c}*Ášúrášenási: Pažúheší darbáre-je hadaf emám Ḥosejn*. Entešárát-e ṣaḥífe-je cherrad. Qomm 1387; ARDESTÁNÍ, Aḥmad Ṣádeqí. *Emám Ḥosejn va* ^{c}*ášúrá'ján*. Našr-e ^{c}elm. Tehrán 1386

stranu jsou také dostupné monografie, které jsou určitou syntézou teologicko-historiografického vědění, jež extrahují poznatky a interpretace klasických náboženských textů i současné historické vědy. Jsou taktéž vydávány výzkumné práce, jejichž předmětem je kultura mučednictví zasazená do novodobějšího historicko-politického kontextu, především pak můžeme hovořit o mučednictví Íránců během *svaté obrany* (*defá*^{c}*-je moqaddas*) v osmdesátých letech dvacátého století i o dnešních perspektivách a významu kultury mučednictví v porevoluční islámské republice. Jsou vydávány biografie jednotlivých mučedníků islámské revoluce a mučedníků z války, příběhy o jejich hrdinské smrti a morálním odkazu, který jejich mučednictví symbolizuje. [46] V nemalé míře dochází i k uměleckému zpracování v podobě románů či básnických sbírek.[47]

Jsou psány biografie mučedníků, kteří se nějakým způsobem podíleli na revolučním boji proti Pahlavího dynastii. Příkladem za všechny může být vydávání životopisů všeobecně známých osob, jako jsou ájatolláh Morteža Muṭahharí, ájatolláh Sejjed Muḥammad Ḥosejní Beheští, ḥoddžatoleslám Muḥammad Džavád Bahonar či Muḥammad ^{c}Alí Radžá‘í. Mnoho autorů se snaží zachytit či vymezit kulturu mučednictví v diskurzu islámské revoluce a svaté obrany, spíše než v jeho tradičním pasivním smyslu.[48] Knižní trh taktéž nestrádá z hlediska výběru různých encyklopedií a naučných slovníků, jejichž předmětem je *kultura* ^{c}*ášúry*, mučednictví imámů, étos Karbaly apod.[49] V úhrnu lze říci, že veškerá literatura pojednávající o kultuře mučednictví, která je k mání, vykazuje velice rozmanitou povahu a je třeba rozlišovat, kterého rázu ta či ona publikace je, jelikož vydávané monografie jsou mnohdy charakteru populárně naučného či uměleckého textu, jindy seriózního odborného příspěvku a v některých případech jsou pouhou snůškou kvazi-odborné až propagandistické směsice informací o kultuře mučednictví, jejímž cílem je propagace a šíření tohoto mocného ší^{c}itského nástroje a politická indoktrinace obyvatelstva.

[46] Např. trilogie od: ÁBIJÁR, Rezá. *Šahídán íngúne budand*. Našr šáhid. Tehrán 1388
[47] Např. VAṬANDÚST, Šahábodín. *Parváz tá chodá*. Našr šáhid. 1385
[48] Např. DAJÁNÍ, Maḥmúd. *Negáhí be farhang-e šahádat.* Našr šáhid. Tehrán 1388
[49] ṢADR, Mahdí Vaḥídí. *Šahádatnáme. Farhang-e alefbá-je* ^{c}*ášúrá‘ va šahádat*. Entešárát-e čáf . Qomm 1388; MOḤADDEṢÍ, Džavád. *Farhang-e* ^{c}*ášúrá‘*. Našr-e ma^{c}rúf. Qomm 1389

4. KONCEPT MUČEDNICTVÍ V OSTATNÍCH MONOTEISTICKÝCH SYSTÉMECH

4.1. Koncept mučednictví v křesťanství a paralely katolického pojetí s imámovským šíʿismem

Islám byl ve své formativní fázi bezesporu ovlivňován i ostatními existujícími věroučnými systémy a přebíral mimo jiné mnoho prvků a myšlenek z dalších abrahámských náboženských systémů jakými jsou křesťanství a judaismus.[50] Koncept mučednictví v islámu není s jistotou žádnou výjimkou. Tento vliv však v zásadě nelze ovšem přeceňovat, i přes značné podobnosti a shody v některých klíčových otázkách. Ideové nahlížení na mučednictví a významová obsažnost příbuzných konceptuálních pojmů jako je smrt, sebeobětování či sebevražda zůstává v jednotlivých jmenovaných náboženských tradicích poplatná odlišným kulturním a historickým podmínkám či danému dobovému politickému kontextu. Prakticky nemůžeme hovořit u jednotlivých abrahámských tradic o mučednictví jako o jednom a samém fenoménu, a to právě z toho titulu, že je jeho filozofickou podstatou u každého náboženského směru vždy něco jiného. Koncept mučednictví v islámu tak nekoresponduje s konceptem mučednictví v křesťanství, a proto tento pojem v obou náboženstvích vystihuje rámec vlastního specifického porozumění. Bylo by v zásadě unáhlené hovořit o jednom a totéž mučednictví a popisovat ho na základě stejných kritérií. Obecně se má za to, že chápání mučednictví v křesťanské tradici má mnohem užší význam než to, co je pokládáno za mučednictví v islámském světě.

V křesťanském pojetí existuje pro mučednictví řecký termín *martys*, který byl později přejat do latiny a postupem času do románských jazyků. Etymologický výklad slova znamená doslova svědek, a to jak v historickém, náboženském i právním smyslu. Význam tohoto slova je výlučně krví stvrzené svědectví člověka, který pro víru v Krista položil

[50] Otázka po původu konceptu mučednictví je problematická i u samotného křesťanství, kdy je řešen spor o to, zdali se jedná o čistě křesťanský fenomén, nebo vychází z judaismu (*Čtvrtá kniha makabejská*) či antické tradice. Jak píše Šubrt, zrod koncepce mučednictví zřejmě neprobíhal jako přímočarý evoluční proces (díky původní provázanosti křesťanství a judaismu), nýbrž spíše formou mnohostranného spolupůsobení různých vlivů křesťanských, židovských i pohanských. Postupem doby se tyto komunity začaly vůči sobě navzájem vymezovat a podoba mučednictví nabyla v každé z nich svých specifických forem a vlastních výrazových prostředků. V počátcích byla podoba mučednictví utvářena v zajetí různých diskurzů a původní texty z těchto různých tradic byly produktem společného sociálního, politického a intelektuálního prostředí. To dokládá Šubrt na řadě společných rysů a motivů, které tyto díla vykazují. Jedná se o radostné přijímání utrpení, potěšení z fyzické bolesti, prezentování mučednictví jako zápasu, v němž je odměnou mučednická koruna, důraz na teatrální aspekty umírání apod. Jednotlivé tradice si pak uzpůsobily mučednické diskurzy potřebám svých společenství. Více viz. ŠUBRT, Jiří. *Sanguis martyrum, semen Christianorum: Idea mučednictví v rané církvi. In:* KIZTLER, Petr (ed.). *Příběhy raně křesťanských mučedníků: Výbor z nejstarší latinské a řecké martyrologické literatury.* Vyšehrad. Praha 2009. str. 32-34

život.[51] V tomto smyslu mučedník podal svědectví o svém pánu, ale jedná se o mučedníka pasivního, který umírá na základě perzekucí a pronásledování. Pasivní přijímání svého smrtelného údělu je charakteristickým znakem raně křesťanských *martyrů*, kteří odhodlaně umírali nejhrůznějším způsobem v římských arénách během intenzivní protikřesťanské kampani během prvních třech staletí křesťanského letopočtu. Na mučednictví bylo nahlíženo jako na možnost dosažení spásy a vykoupení a přiblížení se Kristu, který je v křesťanství prototypem mučednictví i Boha. Zosobním této bezbřehé poddajnosti k vlastnímu osudu či dokonce touhy po dosažení mučednické trofeje je z tohoto pohledu například třetí antiochijský biskup Ignatios (Theoforos; †107), který odhodlán zemřít, stal se prolitím své krve mučedníkem. Pasivitu při přijímání bezpráví a hluboké přání stvrdit své svědectví víry, dokládají více než výmluvně jeho slova v dopise adresovaném římské křesťanské obci: *„Píši všem církvím a všem připomínám, že rád, nezabráníte-li mi v tom, zemřu za Boha. Prosím vás, neprokazujte mi nevhodnou dobrotivost. Nechte mne, abych se stal kořistí zvěře, která mi umožní dosáhnout Boha. Jsem Božím obilím a zuby zvířat jsem rozemílán a stanu se čistým Kristovým chlebem. Spíše zvěř drážděte, aby se mi stála hrobem a nic z mého těla nenechala, abych, až umřu, nebyl pro někoho těžkým. Až svět neuzří mé tělo, tehdy budu opravdovým Kristovým žákem. Vroucně proste Krista, aby zuby zvířat ze mne připravily Boží oběť. […] Kéž bych se stal soustem pro připravenou zvěř. Modlím se, aby se mnou nedělala žádné okolky. Jen si přeji, aby mne brzy snědla, ne jak se některých ze strachu ani nedotkla. A kdyby nechtěla - a já to chci - přinutím ji. […] Ať mne pálí, křižují, ať na mne pošlou smečky zvěře, ať mne trhají, rozsekají, ať rozmetají mé kosti, rozbijí údy, rozdrtí celé tělo, ať si na mne vymyslí ďábelské tresty, jen když dosáhnu Krista. […]Nechte mne, abych napodobil utrpení svého Boha...“* [52]

Ačkoliv značná část křesťanů sloužila v římské armádě, jakožto křesťanští aktivisté odmítali za účelem obrany svých životů využívat jakéhokoliv násilí. Tento zlatý věk křesťanských mučedníků zaznamenal konec s konverzí císaře Konstantina I. ke křesťanství a vydáním milánského tolerančních ediktu (313 A.D.). Starý typ mučednictví téměř zanikl s výjimkou, že byl občas někde v předislámské době na syrsko-arabské hranici zabit beduínskými nájezdníky nějaký mnich či nějaký misionář ztratil život v severní Evropě (např. Bonifatius; †754).[53]

[51] LÉON-DUFOUR, Xavier. *Slovník biblické teologie*. Academia. Praha 2003
[52] NOVÁK, Josef (ed.). *Druhá patristická čítanka.* Viz. *„Ignatios Římanům“* (Teologické studie). Ústřední církevní nakladatelství. Praha 1985
[53] BONNER, Michael. *Jihad in Islamic History: Doctrines and Practice.* Princeton University Press. Princeton 2006. str. 74-81

Podle křesťanské víry musí skutečný věřící nadřadit lásku v Boha všem věcem a tvorům. V Novém Zákoně se v evangeliu svatého Matouše (Mt 22, 37-38) píše o lásce k Bohu jako o největším přikázání. Na tomto místě je psáno: *„Miluj Hospodina, svého Boha, celým svým srdcem, celou svou duší a celou svou myslí. To je první a největší přikázání“.*[54] Ještě pádnější je pasáž, kde je láska k Bohu nadřazena rodině: *„ Kdo má rád otce nebo matku více než mě, není mě hoden. Kdo má rád syna nebo dceru více než mě, není mě hoden. Kdo nebere svůj kříž a nenásleduje mě, není mě hoden. Kdo nalezne svou duši, ten ji ztratí, a kdo ztratí svou duši kvůli mně, ten ji nalezne“* (Mt 10, 37-39). Za největším důkaz této lásky je potom v křesťanství pokládáno mučednictví.

Druhý vatikánský koncil ve své věroučné konstituci o církvi (*Lumen Gentium*) pojednává o významu mučednictví následovně: *„Ježíš, Boží Syn, nám projevil svou lásku, když za nás obětoval život; proto nikdo nemá větší lásku než ten, kdo dá svůj život za něho a za své bratry.* [55] *K tomuto největšímu svědectví lásky přede všemi, zejména před pronásledovateli, byli povoláni někteří křesťané už v prvním století a vždy budou povoláváni. Mučednictvím se učedník připodobňuje svému Mistru, který dobrovolně přijal smrt pro spásu světa, a následuje ho v prolití krve, proto je církev oceňuje jako vynikající dar a největší ověření lásky. Ačkoli je to dopřáno jen málokterým, přece všichni mají být připraveni vyznat Krista před lidmi a následovat ho cestou kříže v pronásledováních, která církvi nikdy nechybějí.*[56]

Je víceméně nepochybné, že mučednictví a utrpení má v křesťanství, stejně jako v islámu ústřední postavení a je mu přisuzován větší význam, než jak je tomu v jiných náboženských věroukách. Co je z hlediska tématu této práce významné, že křesťanské pojetí koncepce mučednictví má obdobné paralely s islámskou martyrologií, a co více, největší důraz na mučednictví je kladen především v rámci teologie římsko-katolické a šíitské.

Bill a Williams poukazují na to, že mučednictví zůstává v katolicismu stále relevantní silou. Sice došlo v důsledku církevního schizmatu, rozdělení státu či omezení pronásledování k snížení důrazu na mučednickou praxi, avšak i přesto tyto skutečnosti, dramata utrpení a legendy o mučednictví zůstávají nadále institucionalizovány, živy a stále tvoří integrální součást věroučného systému.[57]

---

[54] Všechny pasáže z Bible užité v textu jsou pořízeny z Flekova překladu. Viz. *Bible: Překlad 21. Století*. Biblion. Praha 2009

[55] Srov. Jan 3:16; Jan 15:13)

[56] Documents of II. Vatican council. *Lumen Gentium*. [online]. [2009-11-26]. Dostupný z: <http://www.vatican.va/archive /hist_councils/ii_vatican_council/index.htm> [online]. [2009-11-26]

[57] BILL, James A.; WILLIAMS, John Alden. *Roman Catholics and Shi'i Muslims: Prayer, Passion, and Politics.* The University of North Carolina Press. London 2002. str. 66

Charakteristickým rysem, jak katolicismu, tak imámovského šíᶜismu, jež vykazují ve své spiritualitě značné podobnosti, je skutečnost, že oba tyto náboženské směry kladou značný důraz na téma spásného utrpení a oba zohledňují vykoupení z hlediska vysvobození od hříchu. Křesťanská dogmatika předkládá koncept vykoupení (řec. *apolytrosis*; lat. *redemptio*) v zásadě jako spásu, kdy (Otec) Bůh vyslal (Syna) Ježíše jakožto Spasitele světa[58], který podstoupením vykupitelské smrti na kříži a následném vzkříšení vzal na sebe hříchy ostatních.[59] Jednoduše řečeno, vykoupení, (které vymaňuje lidstvo z hříchu a především je chápáno jak tajemství boží lásky) se uskutečňuje v zásadě prostřednictvím obětí Ježíše Krista, který tímto činem na sebe bere veškeré utrpení světa.[60] Utrpení a smrt těch, kteří na sebe berou Krista a stávají se mučedníky, je taktéž posuzováno jako součást božího záměru spásy. Učedník Kristův je vyzýván k následování utrpení a spása je boží výzvou.[61] Z tohoto pohledu je zřetelně patrný obětní charakter zajišťující vykoupení skrze vrcholný akt svědectví víře v Krista, jehož mučednictví je pojímáno jako prototyp pro ostatní křesťany. Mučedníci, kteří padnou v Kristu, jdou pak přímo do ráje a věřícími jsou nazíráni jako přímluvci u Boha. Ježíš řekl svým učedníkům: „*Chce-li někdo jít za mnou, ať se zřekne sám sebe, vezme svůj kříž a následuje mě. Kdokoli by si chtěl zachránit život, ztratí jej, ale kdokoli by ztratil svůj život pro mě, ten jej nalezne. Co prospěje člověku, kdyby získal celý svět, ale sám sobě uškodil? Co dá člověk na oplátku za svůj život? Syn člověka přijde ve slávě svého Otce se svými anděly a tehdy každému odplatí podle jeho skutků.*“[62] V jiné epištole Ježíš říká: „ *Pro Boží milosrdenství vás vyzývám, bratři, abyste vydávali své životy Bohu jako živou, svatou a příjemnou oběť; to bude vaše pravá bohoslužba*“[63]

Oproti křesťanství, v islámu není formulována teorie konceptu vykoupení ani prvotního či zděděného hříchu. Islám předkládá učení, že byl prvotní hřích Adamovi

[58] 1 Jan 4,14; Taktéž viz. (Jan 3,17) „ *Bůh neposlal svého Syna na svět, aby svět odsoudil, ale aby svět byl skrze něj spasen.*“

[59](Iz 53,11-12) „[…] *Můj spravedlivý služebník mnohé ospravedlní; jejich viny vezme na sebe. A proto mu dávám podíl s mnohými, aby se s nesčíslnými dělil o kořist, protože sám sebe vydal smrti a počítal se mezi viníky.*; (Mt 20,28) „*Právě tak Syn člověka nepřišel, aby se mu sloužilo, ale aby sloužil a aby dal svůj život jako výkupné za mnohé.*“

[60] Srov. (Iz 53,4-6)„ *Bolesti, jež nesl, však byly naše, naše utrpení vzal na sebe!* […] *On však byl proboden naším proviněním, našimi vinami trýzněn byl; pro naše blaho snášel potrestání – byli jsme uzdraveni jeho ranami! My všichni jsme jako ovce zabloudili, každý se na svou cestu obrátil, Hospodin ale uvalil na něj provinění nás všech.*“

[61] „*Jestliže pronásledovali mě, budou pronásledovat i vás; jestliže zachovali mé slovo, zachovají i vaše.[…] A vy také vydávejte svědectví, protože jste od počátku se mnou.* (Jan 15,20 a 27); „*Vždyť čím více utrpení pro Krista zakoušíme, tím více povzbuzení skrze Krista přijímáme. Když tedy máme soužení, je to pro vaše povzbuzení a spásu, a když jsme potěšováni, je to opět pro vaše povzbuzení (které se projevuje, když snášíte stejná utrpení jako my). Proto máme ohledně vás neochvějnou naději, neboť víme, že jako máte podíl na utrpení, tak budete mít podíl i na potěšení.*“ (2 Kor 1,5-7).

[62] Mt 16,24-28.

[63] Řm 12,1.

odpuštěn vlastním vykoupením a že každý jedinec je zodpovědný za své hříchy a záleží pouze na Bohu, zdali hříšníkovi odpustí. Z tohoto pohledu nelze v islámu vykupovat hříchy někoho jiného nebo v jeho prospěch jakkoliv intervenovat. Islámská věrouka dokonce popírá ukřižování Ježíše (ᶜÍsá), jeho vzkříšení, jeho úlohu při vykoupení hříchů světa, či chápání jeho osoby jako syna Božího, což podle muslimů koresponduje s narušením doktríny jedinosti Boží (*tawḥíd*) [64] Jak Bill a Williams správně zdůrazňují, sunnitský islám nedisponuje žádnou potřebou pro existenci jakékoliv doktríny vykoupení. Bůh oprostí od hříchu ty věřící, kteří věří a činí dobro. Naproti tomu v šíᶜitském islámu panuje hluboké povědomí o zhřešení islámské komunity po smrti proroka Muḥammada, kdy muslimové sešli ze správné cesty tím, že poslouchali jiné nelegitimní vůdce než imámy, kteří obětovali své životy v rámci morální solidarity se stoupenci stejného vyznání a soucitu s jejich hříchy.[65] To otevřelo v šíᶜismu vrátka pro víru v přímluvu (arab. *šafáᶜa,* per. *šafáᶜat*), jež má ze své podstaty spásný charakter.[66] Proto stejně jako v katolicismu, tak i v šíᶜismu získala si víra ve spásnou funkci mučednictví a útrpnosti své neotřesitelné postavení. Aktem vedoucímu k utrpení či podání smrtelného svědectví obdobnému tomu, co vykonali neomylní imámové, získává mučedník přímluvu od imámů u Boha. Za zdroj této spásné přímluvy u Alláha je považován zejména třetí šíᶜitský imám Ḥosejn b. ᶜAlí (†680/61 AH), který se v soudný den postaví za ty, kteří ho následovali. V této otázce je však nutno posuzovat rozdíl mezi obětováním Krista a Ḥosejna. Zatímco Kristus obětoval sebe a vykoupil tím hříchy celého lidstva, Ḥosejnovo sebeobětování bylo, dalo by se s lehkou nadsázkou metaforicky říci tím, co je v západním světě označováno ve vztahu ke křesťanství za reformační hnutí, tedy v tomto konkrétním případě „mimo jiné“ hnutí za nápravu poměrů v islámu. To znamená, že Ḥosejnova role v tomto scénáři nezaručovala příslib vymazání hříchů nebo nějakou spásnou přímluvu pouze za předpokladu, že dotyčný člověk prokazuje, že skutečně věří a pasivně miluje descendenty v linii Muḥammadovy dcery Fátimy a jeho bratrance (a zároveň zetě) ᶜAlího – lid domu (*ahl al-bajt*). Šíᶜismus naopak podmiňuje

[64] Q (4:157-158) „…*Však nikoliv, oni jej nezabili ani neukřižovali, ale jen se jim tak zdálo.[…]; a nezabili jej určitě, naopak Bůh jej k sobě pozdvihl, neboť Bůh je mocný, moudrý.“;* K popření apoteózy Ježíše a učení o božské trojjedinosti (svaté Trojici) viz. Q (9:30; 4:171). K podrobnému studiu pohledu na postavu Ježíše v Islámu lze doporučit studii: AL-JIBOURI, Yasin T. *Mary and Jesus in Islam*. Ansariyan Publications of Qum Qum 1997.

[65] BILL, James A.; WILLIAMS, John Alden. op.cit. str. 65

[66] Tento koncept je v islámu pokládán za jeden z nejkontroverznějších témat. Některé sunnitské odnože jako například *wahhábisté* ho považují dokonce za herezi. Korán se k problematice přímluvy staví ze třech zorných úhlů. Některé verše jeho možnost popírají jako v 2:123 a 2:254, jiné přisuzují schopnost přímluvy pouze samotnému Alláhovi (6:70 a 39:44). Třetí skupina *ájátů* vyznívá taktéž ve prospěch Boha jakožto přímluvce, ale je zde rozšířena možnost této schopnosti na jiné osoby, pokud si to stvořitel přeje (viz. 10:3; 2:255; 20:109; 21:28; 19:87; 34:23). Více viz. AL-QAZWINI, Sayed Moustafa. *Inquiries About Shia Islam*. The Islamic Educational Center of Orange County. Costa Mesa 2005. str. 62-66

přímluvu imámů za věřícího jeho aktivním vykonáváním dobrých a ctnostných činů (per. *ᶜamal-e chúb*; *ᶜamal-e ṣáleḥ*), jež jsou hlavní složkou *ímánu*.[67]

Přes jisté výše uvedené podobnosti katolického a imámovské šíᶜitkého pohledu na povahu mučednictví, lze však v současné době najít zásadní protiklad. Soudobé pojetí mučednictví v římském katolicismu totiž spíše zdůrazňuje tradiční klasické stanovisko, které bylo charakterizováno pasivní nečinností při přijímání bezpráví, kde je významným aspektem samotné smrti její hodnota. Touto vysoce ceněnou hodnotou je myšlenka umírání za pravdu a víru bez využití jakýchkoliv obranných prostředků, tedy trpné přijetí vnucené nepřízně osudu. Naproti tomu současný politický šíᶜismus i některé sunnitské kruhy interpretují mučednictví spíše jako aktivní kategorii, při které mučedník umírá hnán motivem boje proti bezpráví, okupaci či nelegitimnímu vládnímu systému, tedy přiklánějí se především k ranému islámskému pojetí konceptu mučednictví, kterého se dosahovalo ve válce proti nepříteli. Tento aspekt činí z tohoto aktivního pojetí mučednictví spíše politickoideologickou koncepci než čistě náboženskou.

4.2. Mučednictví v judaismu

Koncepce mučednictví je v judaismu úzce asociována s morální zásadou *ḳidduš ha-Šem*, jež v sobě zahrnuje mnohem více než jen podstatu samotného sebeobětování a mučednictví. Termín *ḳidduš ha-Šem* významově odkazuje k jakémukoliv ctihodnému a ctnostnému činu vykonaného židy, jež vede k „*posvěcení Božího jména*“. Mučednictví je tak jenom pouze jednou z možností vyjádření *ḳidduš ha-Šem*. Samotný termín pro mučednictví neexistuje a *ḳidduš ha-Šem* mu dopovídá asi nejblíže. Ve Starém zákoně se tato složenina explicitně nevyskytuje, ale je interpretována prostřednictvím přikázání z Lev 22,32, kde Bůh říká „*Neznesvěcujte mé svaté jméno; tak budu posvěcen uprostřed synů Izraele. Já jsem Hospodin, váš Posvětitel*“. Oproti tomu existuje v opozici koncept *ḥillúl ha-Šem*, jež na základě vykonání špatného zapříčiňuje neodkladně znesvěcení Božího jména. Vzdání se vlastního života je podle Talmudu u Židů preferováno před spácháním tří kardinálních hříchů: vraždy (*šfichut ha-damim*), modloslužebnictví (*avoda zara*) nebo sexuální obscénnosti (*giluj arajot*; jako je přečin incestu, cizoložství či homosexualita). Člověk dosahuje povinně mučednictví (*ḳidduš ha-Šem*) ve chvíli kdy podstupuje útrpnou smrt, než aby porušil tyto tři zásady a znesvětil Boží jméno. Jinými slovy, pro záchranu života může jedinec porušit veškeré z 365 příkazů a 248 zákazů (*micva*), které jsou obsaženy v Tóře,

[67] Rozhovor vedený s informátorem (nar. 1961/1339 AHS) v Dámghánu v lednu 2011.

kromě těchto třech nejvyšších zločinů. Tato zásada je vyjádřena v principu zvaném *jehareg ve-al ja'avor*, jež vychází z myšlenky, že by se jedinec měl nechat zabít než toto porušit. V případě že člověk zklame a neučiní tuto oběť v situaci, kde *halacha* požaduje mučednictví, stává se vinným ze „znesvěcení Božího jména" (*ḥillul ha-Šem).*[68] Takto vymezené situace, kdy je možné a povinné dobrovolně obětovat život, jsou *de facto* vyjádřením odvěké snahy učenců omezit náznaky horlivosti věřících po mučednické smrti a snížit tak jeho význam v náboženské věrouce.

Písemné záznamy z historie svědčí o nesčetných perzekucích židů a mučednických obětech. Namátkou můžeme jmenovat několik zásadních dějinných situací, kdy koncept mučednictví v judaismu vzrostl na významu. Z tohoto pohledu je nepopiratelně důležité období několik let trvajícího živelného povstání Židů proti násilné seleukovské helenizaci Judska, především pak to Makkabajovo, které propuklo v roce 167 př. n. l. Příkladný vzor mučednické smrti z tohoto období je zprostředkován například ve výmluvném příběhu matky Hannah a jejich sedmi synů, kteří odmítli příkaz krále Antiocha IV. Epifána sníst vepřové maso. Všichni synové byli připraveni raději zemřít, než překročit zákony otců, a tak byli postupně jeden po druhém ukrutně mučeni a zabíjeni. Jejich vlastní matka, která během jednoho dne zažila záhubu sedmi svých potomků, po celou dobu syny povzbuzovala k tomu, aby nepodlehli a dali přednost zákonům stvořitele před sebou samými, tj. před svým vlastním životem. Nakonec i ona byla zabita.[69] Příznačnou pointou tohoto textu je duchovní síla věřících ochotně zažívat ukrutná muka a zemřít, než aby vzdali svoji víru. Text *de facto* předkládá způsob a podmínky za jakých je možno vzdát se dobrovolně života, a tedy legitimizuje tuto smrt za podmínek udržení víry. Významným stimulem k úslužnému a obětavému přijetí hrůz náboženské perzekuce je utvrzení věřících o příslibu vzkříšení a věčného života v ráji. Utrpení navíc bylo vždy v židovské teologii chápáno jako odpověď Boha na nedodržování různých aspektů víry věřícími. V zásadě si tak podle tohoto

[68] K osvětlení širšího pojetí naplnění *ḳidduš ha-šém* v podobě mučednictví, exemplárního mravního chování či při modlitbě viz. např. LAMM, Norman; HAIM, Ben-Sasson. *Kiddush Ha-Shem and Ḥillul Ha-Shem*. In: *Encyclopaedia Judaica* [online]. Thomson Gale 2007 [cit. 2012-02-08]. Dostupné z: <http://www.encyclopedia.com/article-1G2-2587511109/kiddush-ha-shem-and.html>.

[69] 2. kniha Makabejská 7, 1-42. Tento příběh prezentuje pasivní povahu vytoužené mučednické smrti, avšak nalezneme v židovských textech i odkazy na mučednictví aktivního charakteru rezistence. Viz. např. (Sd 16, 28-30): *„…Tehdy Samson volal k Hospodinu: „Hospodine, Pane můj, rozpomeň se na mě! Ještě jednou mi prosím dej sílu, Bože! Ať se Filištínům najednou pomstím za obě své oči!" Pak nahmatal oba prostřední sloupy, které držely chrám, a opřel se o ně, pravicí o jeden a levicí o druhý. „Ať zemřu i s těmi Filištíny" zvolal Samson a zatlačil vší silou, takže se chrám zřítil na vládce i na všechen lid uvnitř. Tak jich zabil při své smrti více než za svého života*."

přesvědčení věřící za své soužení a strasti mohli sami.[70] Příběh matky a jejích synů posloužil nepochybně jako modelový vzor pro vymezení konceptu mučednictví v raném křesťanství.

Za další historický mezník, který je pro Židy živnou půdou mučednického étosu, je pokládána srážka Římanů s židovskými zéloty u Masady. Židé zde odmítali vzdát se svého náboženského přesvědčení a přijmout religiózní praktiky Římanů. Posledním centrem odporu po dobytí Herodionu a pevnosti Machareus (72 po Kr.) zůstala pouze Masada, pevnost na skále tyčící se čtyři sta metrů nad krajinou na okraji Judské pouště. Když byla v roce 72 po Kr. Masada obléhána římským generálem Flaviem Silvou, nacházelo se v ní devět set šedesát vzbouřenců a uprchlíků, mužů, žen a dětí. Silva měl k dispozici celou desátou legii a veliký počet posil, židovské válečné zajatce nevyjímaje. Dobytí pevnosti proto byla jenom otázka času, a když se přiblížilo, Eleazar ben Jaír donutil nebo přesvědčil zbývající obránce, aby spáchali hromadnou sebevraždu. Přežily pouze dvě ženy, které se se svými pěti dětmi ukryly v jeskyni.[71] Jak poukazuje Spiegel, mýtus Masady má i v dnešní době pro stát Izrael značný význam. Dokládá to i heslo izraelské armády (*Cahal*), které zní: „*Masada nesmí padnout podruhé*“. Rekruti na této hoře po absolvování základního vojenského výcviku skládají slavnostně přísahu. Nejdřív však musejí vylézt po skále nahoru, čímž podstupují poslední zkoušku, která je má spojit s příběhem židovského národa.[72]

Za symbol židovského trpitelství v toku nepřízně dějin musíme označit taktéž celo-židovské protiřímské Bar Kochbovo povstání (132-135 AD), které bylo císařem Hadriánem po několika letech krutě potlačeno. Tato událost nejenom stála život mnoha tisíc Židů, ale znamenala především pohřbení jakýchkoliv nadějí na obnovu svého vlastního státu, a to takřka na dva tisíce let. Není žádného divu, že martyrologická liturgická poezie vyprávějící o nešťastnících a obětech Hadriánova běsnění byla morálním vzorem v jiných dobách útisku, jako například za křížových výprav a především pak v době holocaustu, kdy bylo povražděno cca. šest miliónů Židů (označováni jako *kedošim* – svatí).[73] Známý je z tohoto pohledu především *midraš*[74] *Elle Ezkera či midraš ‘Asara haruge malchut* pojednávající o deseti význačných rabínských učencích-mučednících, kteří byli zabiti římany (např. rabbi

[70] Např. umírající šestý syn, poté co byl zmučen praví Antiochovi IV.: „*Nebuď na omylu, tvá snaha je marná. My sami jsme vinni tímto utrpením a děje se nám po zásluze, protože jsme hřešili proti svému Bohu*.“ In: 2. kniha Makabejská 7, 18.
[71] JOHNSON, Paul. *Dějiny židovského národa*. Rozmluvy. Řevnice 1995. str. 138-139
[72] SPIEGEL, Paul. *Kdo jsou Židé?* Společnost pro odbornou literaturu- Barrister & Principal. Brno 2007. str. 68
[73] K detailnějšímu popisu dějin z pohledu vztahu perzekuce a mučednictví v Judaismu, viz. MIDDLETON, Paul. *Martyrdom: A Guide for the Perplexed.* T&T Clark International. London 2011. str. 120-156
[74] Exegetický výklad hebrejských textů, který má za cíl odhalit vnitřní význam Tóry.

Akiva, rabbi Ishmael). Jejich smrt si dodnes Židé každoročně připomínají v elegiích na svátek *Jom Kippur*.

I přesto, že někteří autoři zveličují roli mučednictví v judaismu, lze z dnešního hlediska soudit, že jeho role v náboženské víře a praktikách má spíše marginální charakter. Samotný judaismus více vyzdvihuje hodnoty pozemské existence a nabádá věřící raději k zachování života než k hledáním mučednické smrti, jako je tomu například v současné palestinské sunnitské společnosti. Idea mučednictví a sebeobětování je přímo úměrně zeslabována principem *pikuach nefeš* (ochrana lidského života), který je přímo obsažen v židovském právu. Hodnota života je v judaismu primární a každá člověk je povinen ho chránit. V zásadě existuje přesvědčení, že by nikdo neměl ohrozit či obětovat svůj život ani v případě, že to může znamenat nedodržení *micvotu*. To platí ve všech situacích, mimo již výše zmíněné tři zločiny. Převládá stanovisko, které mučednictví deklaruje jako pasivní aspekt víry, tedy že si dotyčnou osobu mučednická smrt najde sama, nikoliv, že se jedinec za každou cenu snaží, aby ho dosáhl.

5. KONCEPT MUČEDNICTVÍ V ISLÁMU

5.1. Etymologie slova šaháda

Pro mučednictví se v arabštině užívá termínu *šaháda* (pl. *šuhadá'*, per. *šahádat),* což je odvozeninou od slovesného kořene *šahada* a znamená: „Svědčit, dosvědčit, vidět, vypovídat, stát se modelem, či paradigmatem''. Ve stejném významu používá slovo i perština, kde sloveso *be šahádat dádan* znamená „vydat svědectví (o) či svědčit (o).

V prvotním významu je však *šaháda* v čistě teologickém smyslu pokládána za islámské vyznání víry a u sunnitů tvoří jeden z pěti pilířů víry (ar. *arkán ad-dín*[75]), jehož první část obsahuje popření a druhá část potvrzení. V první části věřící odkazuje na potvrzení, že vyznává monoteistické náboženství, tedy že existuje pouze jeden Bůh stvořitel, který obklopuje celý vesmír, v druhé části pak vyznává Muḥammadovo Bohem delegované proroctví jeho slova.[76] Celé prohlášení vypadá potom následovně: *„Ašhadu an lá illáha illá 'l-láh wa Muḥammadan rasúlu 'l-láh"* (Vyznávám, že není božstva kromě Boha a Muḥammad je posel Boží.). Ší^{c}ité za toto ještě přidávají vyznávající doplněk *^{c}Alíun amíru' l-mú'minína walíju'l-láhi* (^{c}Alí, kníže věřících je přítelem Božím).

Toto prohlášení stvrzující jedinost Boha a legitimitu jeho posla (*rasúl*) je věřícími pronášeno v každodenních modlitbách (ar. *ṣalát*; per. *namáz*) a hraje centrální roli při konverzi nových členů k islámu. Poté, co dojde k úplné morální, rituální i tělesné očistě (*ṭahára*) nového konvertity, je třeba k obrácení na islám pronést právě *šahádu*. K tomu je nutné, aby byli při vyznávání víry přítomni dva svědci, a aby byla slova pronášena upřímně a zároveň vycházela z hluboké víry. Formální obřad konverze probíhá obvykle v mešitách (*masdžid*).

O významu vyznání víry svědčí i to, že *šaháda* je první větou, kterou nově narozené dítě uslyší od svých rodičů po porodu, a taktéž jednou z posledních vět, kterou jedinec pronese

[75] V perštině slovo *dín* (pl. *adiján*) znamená taktéž vyznání či náboženství a ve formě adjektiva *díní* se potom překládá ve významech *„náboženský"* či *„duchovní"*. Ke slovu náboženství je taktéž užíváno synonyma *šar^{c}* nebo *mazhab*. *Šar^{c}* potom může v některém kontextu odkazovat na islámské právo, zatímco *mazhab* může reflektovat školu islámské jurisprudence.

[76] K jedinosti Boha (*tawḥíd*) viz. např. Q (10:67) *„Což Bohu nepatří vše, co na nebesích je i na zemi? Co tedy vlastně následují ti, kdož místo Boha „přidružené" vzývají? Domněnky své jen následují a pouze předpokládají.*" K poslu Božímu se vyslovuje Q (33:40). *„ A Muḥammad není otcem žádného muže z vás, ale je poslem Božím a pečetí proroků. A Bůh je vševědoucí o věci každé. "* Korán taktéž potvrzuje neomylnost prorokova učení: viz. Q (53:2-4) *„Váš druh nebloudí, ani nebyl sveden, ani nehovoří z vlastního popudu svého. Je to vnuknutí pouze, jež bylo mu vnuknuto, jemuž naučil jej silný mocí...*" atd. (Veškeré pasáže z Koránu jsou v tomto textu citovány dle překladu Ivana Hrbka).

před svojí blížící se smrtí, pokud je toho však schopen. V tomto případě, že by nemohl promluvit, zašeptají mu *šahádu* do ucha jeho bližní.

V širším smyslu *šaháda* (per. *šahádat*) významově koresponduje s mučednictvím. Mučedníkem, arabsky i persky *šahídem*[77], je obecně v islámu nazýván ten, kdo padl jako *mudžáhid* (účastník *džihádu*, bojovník za islám, dnes je význam obohacen a může popisovat bojovníka, partyzána, který bojuje v osvobozenecké válce v rámci islámského světa), nebo ho smrt zasáhla nespravedlivě. Co je však jisté, pokud se v Koránu objeví technický termín pro mučedníka- *šahíd*, je chápán v kontextu svědectví. Nejedná se o mučedníka, ale o svědka. Posun významu *šahíd* ke konceptu mučednictví byl přejat až od syrských křesťanů, pro něž mučednictví a svědectví splývalo v totéž významové lingvistické spojení. V islámu můžeme tento významový skok ze svědectví k mučednictví chápat jako snahu o dosvědčení (svědectví) hluboké víry v Boha.

Jak poukazuje Ibrahim, Korán odkazuje na slovo *šahádat* a jeho deriváty v různých významech, žádný se však netýká zabití nebo smrti, a tedy nepopisuje fyzický akt. Svatá kniha zmiňuje slovo *šahíd* dvaatřicetkrát, *šuhadá*‘ osmnáctkrát, *al-šaháda* třináctkrát a *šaháda* jedenadvacetkrát a většina z nich tyto slova používá v jiném kontextu, než ve významu smrti nebo zabití sebe sama. Většinou se týkají významu svědectví nebo přítomnosti.[78] Korán explicitně nedeklaruje na žádném místě, že je za mučedníka pokládán ten, který umírá v boji na bitevním poli. Jeho smrtelné svědectví je spíše výsledkem úsilí, k němuž dojde mučedník v boji na stezce boží (*fí sabíli ‘lláh;* per. *dar ráh-e chodá*) tedy ten, která zahynul pro Boha a ve věci, která neodporuje jeho vůli. Jedním z takových veršů je Q (4:69), kde se píše: „*ti, kdož poslouchají Boha a posla, budou spolu s proroky, bezúhonnými, mučedníky a zbožnými, jimž všem Bůh prokázal milost. A jak překrásní to budou společníci.*“ Jak poukazuje Bonner, v koránu se již vyskytuje jádro doktríny, která stanovuje odměnu pro padlé v boji, ale ještě se v této souvislosti nehovoří o *šahídech*.[79]

Pro úplnost je třeba poukázat na fakt, že se v ruskojazyčném prostředí vyskytuje i femininní označení přejmuté z arabského slova *šahíd*. Tím je slovo *šahídka*, často též černá vdova (rus. *černaja vdova*). Tímto termínem jsou popisovány čečenské sebevražedné bombové útočnice. Většinou se jedná o mladé ženy, které často nedosáhly věku dvaceti let, a

[77] V arabštině též možno použít *šáhid*. Per. pl. *šuhadá‘*, resp. *šahídán.* Osoba, která vidí a svědčí, a proto se stává svědkem, jako když mučedník svědčí a vidí fyzicky pravdu, ale tak odhodlaně, že nejen svědčí a vypovídá verbálně, ale je připraven v boji položit svůj život za pravdu, a tak se stát *šahídem*. Díky obětování se za pravdu se stává modelem, paradigmatem a příkladem pro ostatní, aby byl dále napodobován a následován.
[78] IBRAHIM, Fouad. *al-Shahada: a Centre of the Shiite System of Belief.* In: AL-RASHEED, Madawi.; SHTERIN, Marat. (Eds.). *Dying for Faith: Religiously Motivated Violence in the Contemporary World*. I. B.Tauris. London & New York 2009. str. 112
[79] BONNER, Michael. op. cit. str. 74-75

které ztratily své muže či bratry v boji proti ruským vojenským silám v Čečensku a Dagestánu. Typická je pro tyto dívky nízká úroveň vzdělání, nedostačující finanční zázemí a špatný psychický stav způsobený ztrátou milované osoby. Tyto faktory jsou hybnými silami, které je ženou do řad teroristů, aby obětovaly svůj život v rámci *džihádu*. Černé vdovy byly například přítomny při zadržování rukojmích v moskevském divadle na Dubrovce v říjnu 2002, či při masakru ve škole v Beslanu v severní Osetii-Alanii v září 2004. Zatím naposledy o sobě daly *šahídky* vědět při sebevražedném útoku v moskevském metru (ve stanici Lubjanka) v březnu 2010, kde dosáhly lidské ztráty na životech čísla třicet osm.

V poslední řadě je nyní nutné ještě objasnit k etymologii slova *šahádat* neodmyslitelný pojem, který je nazýván jako *istišhád (per. estešhád-* dosl. taktéž svědectví). Jedná se o samotný mučednický akt či hledání naplnění mučednictví. Slovo ve svém prvotním významu znamenalo spíše označení činu, při kterém dochází k obětování, a vyzdvihovalo více heroickou stránku samotného skutku. Slovy Whiteheada a Abufarhy je *istišhád* pro-aktivní pojem zdůrazňující heroismus při aktu obětování se nad viktimizací, která je taktéž součástí tohoto aktu. *Istišhád* se nerozvíjel jen do vojenské a politické strategie pro skupiny a jednotlivce (jak se mylně chápe), ale do kulturního aktu zabaleného do širšího lidového významu.[80] V moderní éře je za *istišhád* široce pojímáno například obětování se mladých íránských *šahídů* na minových polích za íránsko-irácké války nebo sebevražedné bombové útoky atd.

Mezi *šahádat* a *istišhádem* lze nalézt jistý rozdíl. *Šahádat* je v zásadě pojímán jako mučednictví, které je naplněno během džihádu, avšak iniciátor umírá náhodně. Není pochyb o tom, že je ochoten zemřít a stát se mučedníkem, ale smrt si ho najde sama. Na druhou stranu *istihšád* je taktéž aktem, k němuž dochází během *džihádu*, s tím rozdílem, že jedinec je předem rozhodnut, že se sprovodí ze světa. Jeho smrt je nejenom vytoužená, ale především záměrná. V tomto smyslu lze za *istišhád* považovat sebevražedné bombové útočníky např. v palestinském konfliktu. Pro operace tohoto typu se používá v perštině termínu „*ʿamalijját-e estešhádí*“. Povaha aktu smrtelného svědectví tedy náhodnost a naproti tomu záměrnost a promyšlenost nemění nic na skutečnosti, že muslimové padlí v obou těchto případech jsou označováni za mučedníky – *šuhadá*‘.

[80]ABUFARHA, Nasser.; WHITEHEAD, Neil. L. *Suicide, violence, and cultural conceptions of martyrdom in Palestine.* [online]. CBS Interactive Business Network Resource Library; Summer 2008. [cit. 2009-02-01]. Dostupný z: <http://findarticles.com/p/articles/mi_m2267/is_2_75/ai_n28030516>.

5.2. Fidá'í

Vedle termínu označujícího v islámu mučedníka je zažité i označení *fidá'í* (pl. *fidá'íjún*)[81] jež je překládáno jako obětování se (např. pro svoji zemi atd.), komando, partyzán, guerilla či někdo, kdo dobrovolně riskuje. Slovo *fidá'í* je odvozeninou z infinitivu slovesa *fadá'*, jež v doslovném překladu znamená spásu či vykoupení, tedy v obecném užití hovoříme o někom, kdo se vykoupí skrze obětování sebe sama, či někom, kdo si přeje sebeobětovat se pro Boha. Stejně tak jako *šahíd*, tak i *fidá'í* umírá během nějakého ctnostného aktu, často v rámci *džihádu*.

Podle Lewise sami sebe jako *fidá'í* označovali členové středověké nizáríjské sekty asasínů (*ḥaššášín*)[82] známých díky svému využívání praktik politických vražd, jakožto systematicky rozvinutého politického nástroje. Politicky motivovaná vražda nebyla do vystoupení zakladatele sekty Ḥasan b. as-Ṣabbáḥa ničím novým. Nelze přehlednout fakt, že výzvy k mordům politických konkurentů vydával již prorok islámu Muḥammad, anebo že tři ze čtyř *chulafá' ar rášidún* (chalífové ubírající se správnou cestou dle sunnitské ortodoxie) zahynuli rukou vraha.

Jak však píše Wasserman, aplikaci *džihádu* cestou individuálního atentátu rozvinuli nejprve šíʿité. Právě výše zmíněný Ḥasan b. as-Ṣabbáḥ proměnil politicky motivovanou úkladnou vraždu na druh umění, tedy umění, u kterého je maximalizován politický prospěch s minimálními ztrátami na životech, a jež působí jako humánnější metoda při řešení politických sporů ve srovnání s krveproléváním a utrpením na tradičním bitevním poli.[83] Politické vraždy uzurpátorů a nepřátel ve vysokých funcích si žádali povětšinou oběť samotných *fidá'ínů*. Ti šli do každé akce s vidinou své smrti a jejich mysl se nesla v duchu sebeobětování sebe sama pro politicko-ideologické cíle. Podle Wassermana není znám žádný asasínský *fidá'ín*, který by se pokusil po činu uniknout. Jejich vražedný akt byl pokládán za nejvyšší projev víry a logicky zasluhoval přímý vstup do bran ráje. Lewis udává příběh, který dozajisté vypovídá mnohé o statutu jakým disponovali sebeobětující se „věrní" asasínové, kteří zmařili svůj život i život cílené osoby (cílem nikdy nebylo civilní obyvatelstvo) během atentátů.

[81]Fada'í znamená obětování, spásu nebo vykoupení. V perštině toto slovo existuje ve formě *fedá* a znamená taktéž oběť a vykoupení. Ve slovesném tvaru *fedá kardan* potom přinést oběť a ve formě *fedá šodan* obětovat se, být obětován nebo stát se obětí. Ten kdo obětuje život je *fedají*.
[82]ISRAELI, Raphael. *Islamikaze: Manifestations of Islamic Martyrology*. Frank Cass Publishers. London 2005. str. 74
[83] WASSERMAN, James. *Templáři a assasínové. Nebeští bojovníci.* BB/art. Brno 2004. str. 108

Když se jistá matka syrského *fidá‘ína*, který spáchal údajně úspěšnou politickou vraždu, dozvěděla o smrti syna, zaradovala se a oděla do slavnostního šatu. Když se mladý muž nenadále vrátil živý a zdravý, oblékla si šat smuteční.[84] *Fidá‘íni* vstoupili do dějin díky své odhodlanosti a poslušnosti uposlechnout příkaz i za cenu ztráty vlastního života pro nicotné a bezvýznamné důvody.[85] Velice proslulá je v tomto ohledu legenda, která vypráví o návštěvě jeruzalémského krále Jindřicha ze Champagne u vůdců asasínů, který proto, aby dokázal svému hostu mimořádnou poslušnost a oddanost svých poddaných, nařídil dvěma mladíkům, aby se střemhlav vrhli ze skály. Ti tak bez zaváhání učinili a roztříštili se o útesy kdesi v hlubinách pod sebou.[86]

Fidá‘íni byly v rámci této *ismá^{c}ílíjské* sekty řazeni hierarchicky na stupeň nezasvěcenců, kteří neměli přístup k esoterickým tajům víry. Na nejvyšší příčce sedmistupňové škály, která řešila míru iniciace, stál *imám*, který byl přímým descendentem ^{c}Alího a Nizáma a svůj imamát tradičně získával prostřednictvím duchovního pověření (*naṣṣ*). Ostatních šest stupňů rozděluje Burman do dalších třech skupin podle úrovně zasvěcení resp. *iniciace*. Do plně iniciované skupiny jsou zařazeni *dá^{c}í al-du^{c}át* (hlavní duchovní), *dá^{c}í al-kabír* (vyšší *dá^{c}í*), *dá^{c}í* (obyčejný *dá^{c}í*). Do druhé skupiny, která je zasvěcena pouze částečně patří tzv. *rafíqové* (společníci). Poslední skupinu tvořili tzv. *laṣíq* (stoupenci) a námi diskutovaní *fidá‘í* (ti kteří se sebeobětují, dosl. věrní, oddaní). Obě dvě skupiny, jak *laṣíqové* tak *fidá‘íni* sice slyšeli o esoterických tajemstvích (*báṭin*) a usilovali o jejich pochopení, ale jejich poznání nepřesahovalo hranice veřejných exoterických (*ẓáhir*) doktrín.[87]

V novodobějším kontextu se za *fidá‘íny* označovali stoupenci íránské fundamentalistické organizace *Fedá‘iján-e eslám*, jíž založil student teologie Navváb Ṣafaví v roce 1946. Hnutí mělo znaný vliv na íránskou politiku a budoucí revoluční frakce, a taktéž islámský charakter revoluce. Hlavním Ṣafavího cílem bylo zastavit proces sekularizace, který odstartoval šáh, a přivést islámské hodnoty a právo na roveň nejvyšší závazné autority. Jeho ideologie byla silně doktrinářská a zavrhovala veškeré neislámské vlivy. Stát by měl být podle něho založen výhradně na takových principech, jak je stanoveno ve svatém islámském písmu, což *de facto* znamenalo návrat do sedmého století. Během padesátých let se organizace *Fedá‘iján-e eslám* stále více radikalizovala a stála za mnoha násilnými útoky,

[84] Ibidem. str. 109
[85] BURMAN, Edward. *The Assassins*. Thorsons Publishing Group. 1987. str. 54
[86] MENZEL. Wolfgang. *The History of Germany: From the Earliest Period to the Present Time, Vol. 1*. Bell & Daldy. London 1869. str. 497
[87] BURMAN, Edward. op.cit. str. 57-58

jež byly cíleny – dle jejich pohledu – na neislámské cíle. Konec organizace nadešel v roce 1956, kdy byli její vůdci zatčení a popraveni včetně Navvába Ṣafavího.[88]

V íránském kontextu bylo označení *fedá'ín* využito též levicovou organizací *Sázmán-e čeríkhá-je fedá'í-je chalq-e írán* (Organizace mučednických guerill íránského lidu) vzniknuvší v roce 1971. Organizace vznikla sloučením dvou politicky aktivních frakcí, první vedenou Bižan Džazaním, a druhou, v jejímž čele byl Mas^{c}úd Aḥmadzáde[89] a Amír Parvíz Pouján. Výchozím cílem *fedá'ínů* bylo demoralizovat šáhovy složky a prostřednictvím urbánní i rurální guerillové války inspirovat masy a vyvolat revoluci proti vládnoucímu systému. Vedle snahy o svržení šáha se organizace zasazovala o ukončení vlivu USA v Íránu a konsolidaci socialistické republiky.[90]

Slovo *fedá'ín* je taktéž asociováno s paramilitárními jednotkami podporujícími Ṣaddáma Ḥusajna během války v zálivu v roce 2003, které operovaly pod názvem *Fedá'ín-e Ṣaddám* (obětující se Ṣaddámovi resp. Ṣaddámovi mučedníci). Tyto složky založil nejstarší Ṣaddámův syn ^{c}Udaj v roce 1995 a střídavě jim velel. Předpokládá se, že jsou členové Fedá'ín-e Ṣaddám zodpovědní za mnoho brutálních činů, které režim spáchal včetně stínání hlav a jiných druhů exekucí. Věří se, že tato skupina patřila mezi nejaktivnější guerillu, jež bojovala proti americké a britské okupaci v Iráku.[91]

Vedle těchto výše zmíněných organizací a hnutí v Íránu a Iráku existovaly i jiné militantní skupiny na středním východě, které se označovali za *fidá'íny*. Důvodem jejich existence je především ozbrojený boj proti různým projevům útlaku, nespravedlnosti a tyranii či snaha o poražení okupačních vojsk apod. Jmenujme například egyptské fidá'íny ve čtyřicátých letech dvacátého století rekrutované z civilního obyvatelstva bojujících proti britské kontrole či různé palestinské skupiny, které usilují o infiltraci do Izraele a provedení útoku na i jeho území.

Jak fundovaně poukazuje Israeli, *šahíd* i *fidá'í* jsou oba motivováni skutečným a ochromujícím náboženským fanatismem, jež je táhne ke spáchání aktu sebeobětování, které známe z dnešní doby pod nálepkou „sebevražedných útoků". I přesto však v používání těchto dvou termínů existuje jistá distinkce. Zatímco *šahíd* je mučedníkem v tom smyslu, že slouží věci, *fidá'í* implikuje více oddanost vůdci, ať už náboženskému (Šejch Aḥmad Jásín,

[88]THIESSEN, M. *An Island of Stability: The Islamic Revolution of Iran and the Dutch Opinion.* Sidestone Press. Leiden 2009. str. 25-26

[89]Velice vlivná byla pro fedá'íny Aḥmadzádeho teoretická práce z roku 1970 s názvem „Ozbrojený boj: jako strategie a jako taktika" (*Mobareze-ji aslehane: ham estrategi ham taktik*).

[90] PARVIN, Manoucher. *Cry for my Revolution, Iran.* IBEX Publishers, Inc. Bethesda 2004. str. 209

[91]SEDDON, David. *A political and economic dictionary of the Middle East. An Essentials Guide to the Politics nad Economics of the Middle East.* First Edition. Europa Publications. London 2004. str. 192

Muḥammad Ḥusajn Faḍlaláh, Usáma b. Ládin) nebo laickému (Rafat, Habaš). Aktérům sebeobětování a jejich blízkým jsou zajištěny v obou případech, jak u *šahída* tak *fidá'í* konkrétní ocenění v příštím životě a jsou pokládáni za mučedníky.

Zajímavá je autorova paralelizace našich sledovaných islámských termínů se dvěma typy sebeobětování (sebevraždy) v Japonsku. Islámské *fidá'í* a jejich naprostou oddanost vůči svým vůdcům při spáchání aktu vraždy bez vznesení jakýchkoliv otázek a pochybností připodobňuje k loajalitě samurajů, kteří páchali sebevraždu po smrti svého pána (*džunši*[92]) a zůstávali věrni *bušidó*[93], které si žádalo bojovat za svého chlebodárce až do úplného konce. Motivací k rituální nebo povinné sebevraždě mohlo být však více, jako třeba protest proti existujícímu řádu nebo proti poměrům, které jedinec není schopen vystát nebo jakkoliv změnit, či touha po pomstě vůči určité osobě nebo skupině. Jako příklad uvádí Israeli masovou sebevražednou akci důstojníků i prostých vojáků před císařským palácem po vyhlášení kapitulace Japonska v srpnu 1945. Nejdůležitější formou *harakiri* však byla rituální sebevražda z nařízení pána, jakožto počestná podoba trestu místo potupné exekuce, která měla být provedena za nějaký přečin či špatné jednání, jehož se samuraj dopustil. Autor v této věci hovoří o „kultuře hanby" (*culture of shame*), jež je přítomna jak v japonské kultuře, tak i u islámských sebevražedných útočníků. Navíc v islámu je tento kulturní aspekt obohacen o „tradici msty" resp. „zákon odplaty" (*lex talionis*), jež předcházel islám a existoval v předislámské arabské společnosti.

Jinou kategorií smrti, jež se odlišuje od *harakiri*, je *kamikadze*, jež se objevila během druhé světové války ve formě nového typu japonských bojovníků – sebevražedných letců. Ti byli typicky motivování svojí oddaností ke své zemi a císaři, a kromě toho byli ovlivněni vnitřními pocity zahanbení tváří v tvář selhání. Propojení protestu a *harakiri* bylo do nich jejich kulturou vštípeno. Tyto speciální jednotky se lišili od *harakiri* tím, že nebyli sebemotivované, nezáleželo na jejich osobních instinktech nebo potřebách a byly součástí větší skupiny stejně smýšlejících individuí. Tito bojovníci chápali svůj akt jako nejvyšší obětování služby pro věc, jež nemělo jen politickoideologický účel, ale taktéž náboženské zabarvení a byli připraveni bez váhání obětovat svůj život. Israeliho přirovnává sebeobětující se islámské fundamentalisty typově spíše ke *kamikadze* než *harakiri* a

[92] *Džunši* je typem rituální sebevraždy (*seppuku* resp. *harakiri*) vyjadřující bezmeznou oddanost a naprostou loajalitu svému pánovi. Poslední případem provedení *džunši* je sebevražda generála Maresuke Nogiho a jeho ženy po smrti císaře Meidžiho v roce 1912.
[93] Dosl. „*cesta válečníka*". Kodex etických a morálních pravidel pro samuraje.

předkládá na základě obdobných atributů, které tyto dva projevy sebezničujícího jednání spojuje, označení *islamikadze*.[94]

5.3. Korán, ḥadíṯy a fiqh k mučednictví

Konceptuální otázky a základní principy fenoménu mučednictví jsou zakotveny v Koránu a Sunně, z čehož čerpá islámská právní věda (*fiqh*). Islámští právníci (*fuqahá*) nesepsali žádná pojednání či příručky, které by byly zasvěceny přímo tématu mučednictví. Většinou je toto téma zaneseno ve *fiqhu* v právních pojednáních vztahujícím se k *džihádu* či pohřebním rituálům (*džanáza*). To platí jak ve výkladu jurisprudence *sunnitské* tak *šíʿitské*. V obou islámských směrech zastává *fiqh* ve vztahu k *džihádu* a mučednictví velice podobný pohled, jen s tím rozdílem že sunitští *fuqahá* se k této problematice v historii a v hodnocení muslimů zapletených do válečných konfliktů stavěli více pragmaticky. To se projevilo tak, že zdůrazňovali spíše přežití a vítězství než smrt, jak je tomu u *šíʿitského* společenství. Otázka mučednictví a získávání stoupenců na víru, aby dosáhli eschatologického ocenění za mučednictví, tak nebylo u sunitského právního diskurzu ústředním tématem.[95] Nejvíce materiálů však, které o mučednictví pojednávají, pochází z *ḥadíṯů*, a to jak ze sbírek sunnitských, tak šíʿitských. V obou směrech je představen koncept mučednictví ve velice širokém smyslu a jsou zde určeny specifikace, kdo je pokládán za mučedníka a za jakých okolností se jím stává, včetně odměn (*ṯaváb*), které mu náleží, jakožto držiteli tohoto titulu. I přes rozmanitost tradic vztahujících se k povaze mučednictví je jeho podstata v zásadě stejná, kdy se vztahuje k umírání na stezce Boží a k nadpozemským oceněním, které z tohoto statutu plynou.

5.4. Příslib nadpozemského ráje pro mučedníky

Koncept mučednictví a počitky samotných *šahídů* k naplnění toho, aby dostáli mučednické smrti, není možné vysvětlit, bez toho aniž bychom nevzali v potaz jistý příslib vstupu do nadzemského ráje po naplnění *istihšádu*. Vstup do bran ráje můžeme pokládat za jeden z významných (nikoliv však jediných) motivačních faktorů k tomu, aby se muslim odhodlal nastoupit cestu za dosažení ctěného titulu *šahíd*. Samotný termín *šahádat* odkazuje na islámskou teologickou doktrínu, která postuluje, že věřící, který položí svůj život v bitvě

[94] ISRAELI, R. *Islamikaze: Manifestations of Islamic Martyrology*. Frank Cass Publishers. London 2005
[95] FREAMON, Bernard. K. *Martyrdom, Suicide, and the Islamic Law of War: A Short Legal History*. Fordham International Law Journal. Volume 27. Issue 1. 2003. str. 321-323

ve válečném *džihádu* za Boha (Alláha) neumírá, naopak okamžitě vstupuje do ráje, kde je bohatě oceněn pro své náboženské sebeobětování.

Korán se na mučednictví ve válce a příslib života v ráji na mnoha místech odvolává. Příhodná je pro nás ukázka ze súry Ženy (*súratu an-nisá*‘), kde se píše: „*Nechť tedy bojují na stezce Boží ti, kdož kupují za život pozemský život budoucí! A těm, kdož bojují na stezce Boží a budou zabiti či zvítězí, těm dáme odměnu nesmírnou.*“[96] Totéž platí o Q (9:20-22): „*Ti, kdož uvěřili a vystěhovali se a bojovali na cestě Boží majetky i osobami svými, ti dosáhnou u Boha hodnosti nejvyšší a takoví budou úspěšní. Pán jejich jim oznamuje zvěst radostnou o Svém milosrdenství i zalíbení a o zahradách, v nichž budou mít trvalé potěšení a v nichž budou navěky nesmrtelní, neboť u boha je odměna nesmírná.* O významu mučednictví v *džihádu* nás informuje Q (47:5), kde se v poslední větě říká: „*A Bůh nedopustí, aby se ztratily skutky těch, kdož byli zabiti na cestě Boží*“. Potřebu položení života za Boha (svědectví) a následné potvrzení benefitů z toho vyplývajících též řeší Q (22:57-58). Tyto *ájáty* pochází z období po bitvě u Badru (7. března 624), kde padli první muslimové: „*A těm, kdož vystěhovali se na cestě Boží a potom byli zabiti anebo zemřeli, Bůh věru uštědří podíl překrásný, neboť Bůh nejlepší je z uštědřovatelů. A věru je uvede na místo, jež se jim bude líbit; a Bůh zajisté je vševědoucí, soucitný.*“

Mučednictví vytrpěné během *džihádu* v tradičním učení přináší martyrovi, který zemře na bitevním poli proti bezvěrcům v zastoupení *ummy*, obrovskou útěchu a tento jedinec je považován za šťastlivce. Jak dokládá Cooper, Posel Boží řekl: „*Mučedníkovi náleží u Boha šest výsad. Jsou mu odpuštěny jeho hříchy za prolití první kapky jeho krve, je mu ukázáno jeho místo v ráji, je vykoupen z muk hrobu, je ochráněn od strachu z pekla a na hlavu je mu nasazena koruna slávy, na které je jeden rubín cennější jak svět, bude oženěn se sedmdesáti dvěma huriskami*[97] *s černýma očima a jeho přímluva bude akceptována pro sedmdesát jeho příbuzných.*“ [98]

Příkladem může být *ája* 149/154 ze súry Krávy (*súratu l-baqara*), který zní: „*A neříkejte o těch, kdož byli zabiti na stezce Boží: „Jsou mrtví!“ Nikoliv, oni živi jsou, avšak vy to netušíte.*“ Obdobně též Q (3:163/169): „*A nepokládej ty, kdož na stezce Boží byli zabiti, za mrtvé! Naopak, oni jsou živí a u Pána svého odměnu svou užívají.*“ Hrbek ve své interpretaci tvrdí, že se tento verš stal východiskem muslimské víry pro to, že mučedníci

[96] Q (4:76/74).
[97] *Ḥúr al-ᶜajn*. V islámské mytologii se jedná o věčně mladé a krásné dívky v ráji či milostnice.
[98] COOPER, Barry. *New Political Religions, or An Analysis ofModern Terrorism.* University of Missouri Press. Columbia and London 2004. str. 134

padlí v boji za islám přijdou rovnou do ráje, ve kterém jsou oceňováni za akt, jež je pokládán za největší projev sebeobětování.[99]

5.5. Typy mučedníků

Obecně se má za to, že dochází k reformulaci a reinterpretaci klasické etické představy pojmu mučednictví. V zásadě se dá tvrdit, že etičnost tohoto konceptu ztrácí v současné době ve prospěch ideologie, tzn., že je mučednictví a veškeré aspekty s ním asociované využíváno především k politicko-ideologickým cílům (např. během íránské islámské revoluce v roce 1978-79, při íránsko-irácké válce 1980-88 aj.). Současný klasický pohled islamistů leží v ideologické rovině sebeobětování a v následné identifikaci aktérů rituálů se smrtí. Obětování je pak nahlíženo jakožto vyjádření skupinové solidarity.

Na první pohled je zjevné, že se termín mučednictví a především obsah tohoto pojmu používá v rozmanitých náhledech a představách, a proto je nutné určit typologické distinkce, abychom v dalším výkladu mohli tento fenomén správně teoreticky ukotvit a definovat ve vztahu k ostatním konceptům, jež jsou s ním neodmyslitelně spjaty. Těmi jsou bezesporu například sebevražda (*intiḥár*), smrt (*marg*), obětování se (*fedákárí*), *džihád* apod. Všechny tyto roviny jsou podmíněny různým podmínkám a faktorům, které utvářejí a vymezují společenský obraz mučednictví. Těmi jsou geografické, historické, identitární, náboženské a mnoho dalších faktorů. Proto se v této části musíme ve výkladu pozastavit u možností, za kterých je možné prohlásit smrtelníka za *šahída*.

V klasickém podání je za mučednictví pokládán etický model morálního jednání v rámci *džihádu*, který je naplněn skrze nejvyšší akt sebeobětování. Tento koncept je jedním z nejkomplexnějších a nejvíce opakujících se témat v islámské historii, praxi i víře.

Jak již bylo poukázáno, mučednictví má v islámu mnohem širší význam, než je tomu v poněkud zúženém klasickém křesťanském pojetí. Většinou se má za to, že mučednického stavu dosáhne ten jedinec, který splní určitá kritéria. Především by měl zemřít nebo být zabit při obraně islámu a principů Koránského učení. Ale i tento požadavek není doslovný v praxi. V současné době je za muslimského *šahída* označován každý, kdo padl v boji za národní nezávislost, včetně hnutí nebo stran se sekulárními programy. Můžeme říci, že je synonymem pro národního hrdinu.[100] Ezzati však tvrdí, že *mudžáhid* umírá smrtí mučedníka i v případě, že nepadl na bitevním poli. Umírá jako mučedník, dokonce i když nebyl zabit. Podmínkou je to, aby zůstal loajální svaté pravdě a byl připraven bojovat za pravdu a bránit

[99] K detailnějšímu studiu islámské věrouky a tradic k tématu nadpozemských odměn a života v ráji viz. např. NANA, Moulana Abdullah. The *Maidens of Jannat (Paradise)*. Zam Zam Publishers. Karachi 2004
[100] PAVLINCOVÁ, H., HORYNA B. *Judaismus, křesťanství, islám*. Olomouc, 2003

ji za každou cenu, tedy i za cenu vlastního života. Je *mudžáhidem*, ačkoliv žije a mučedníkem v případě úmrtí nebo zabití.[101]

Islámská právní věda (*fiqh*) a teologie (*ᶜaqída*) rozlišuje základní dva typy mučedníků. Za prvního z nich je považován ten, který je mučedníkem, jak v tomto světě, tak ve světě budoucím (*šahíd al-dunjá wa al-ákhira).* V druhém případě můžeme hovořit o jedinci, který je mučedníkem pouze v posmrtném životě (*šahíd al-áchira*). Někdy islámští učenci přidávají ještě třetí typ mučedníka, který je za něho považován pouze v tomto světě (*šahíd al-dunjá*), ale nedosahuje tohoto titulu ani odměn ve světě budoucím.

Velice podnětný přehled možností mučednické smrti a typologie toho, koho lze považovat za *šahída*, ve smyslu uvedeného právně-teologického dualistického dělení, udává ᶜAbdul Hai'Arifi. Ve své anglické verzi *Aḥkám-e majjít*, příručce o pravidlech a chování muslimů v případě smrti se zabývá právě těmito dvěma typy mučedníků.

Prvním typem je *šahíd*, který musí splňovat sedm podmínek. Musí být muslim, nikoliv bezvěrec (*káfir*). Musí být duševně zdravý a dospělý ve smyslu „*mukallaf*"[102] Není přípustné, aby byl poskvrněn znečištěním, a to ani těžkým (*džanába*; je třeba úplná očista: *ghusl*) ani lehkým (*ḥadaṯ;* lze odstranit částečným omytím: *wudú*'). Významným bodem je to, že tento martyr umírá nespravedlivě (*ẓulmá*'). Za páté je *šahídem* osoba, která je zabita muslimem nebo nemuslimem (*dimmí*)[103], a tento čin je proveden ostrým předmětem. V

[101] EZZATI, A. *The Concept Of Martyrdom In Islam* . Tehran University, Ahlul Bayt Digital Islamic Library Project Team. Al-Serat. Vol XII. Tehran 1986

[102] Plnoletý vzhledem k náboženským povinnostem. Slovo se též vyskytuje v perštině: *mokallaf* (zavázaný, povinnen, nucen); *mokallaf kardan* (zavázat, uložit povinnost)

Ahl al-dimma, neboli chráněný lid (lid smlouvy). Nemuslimové žijící na území *dár al-islám*, kde jsou nuceni platit daň z hlavy (tzv. *džizja*) a pozemků (*charádž*). Muslimští učenci odkazují ve věci daně z hlavy na Q (9:29) „*Bojujte proti těm, kdož nevěří v Boha a v den poslední a nezakazují to, co zakázal Bůh a Jeho posel, a kteří neuctívají náboženství pravdy, z těch, kterým se dostalo Písma- dokud nedají poplatek přímo vlastní rukou, jsouce ponížení.*" *Dimmě* je zaručena ochranu životů a majetků a jsou vyloučeni z *džihádu* po dobu, po kterou to muslimští vládci povolí, což obecně znamená po dobu, po kterou jsou podřízení nemuslimové pro islámský stát ekonomicky užiteční. Platba *džizji* ale nemá pouze ekonomickou funkci; existuje také proto, aby *dimmu* ponížila a poukázala na nadřazenost islámu. Muslimský učenec z patnáctého století al-Maghílí napsal: „*V den platby {džizji} budou {dhimmi} shromážděni na veřejném místě jako je suq {tržnice}. Měli by zde stát a čekat na nejnižším a nejšpinavějším místě. Výkonný úředník, který zastupuje zákon, bude postaven nad ně a bude používat výhrůžné chování, aby oni i všichni ostatní viděli, že naším cílem je ponížit je předstíráním, že bereme jejich majetek. Uvědomí si, že jim prokazujeme laskavost, když od nich přijímáme džizju a necháme je svobodně odejít.* „ In: Bat Ye'or. *Úpadek východního křesťanství pod islámem*, str. 361. cit. dle WARAQ, Sina et al. *Úvod do islámu*. str. 26. [online]. [cit. 2010-03-20]. Dostupný z: <http://pravdaoislamu.cz/uvodislam.pdf.>. *Dimmi*, jakožto nevěřící na území *dár al-islám* podléhají určitému závazku povinností, jež jsou institucionalizovány v islámském právu. Bostom o těchto povinnostech hovoří jako o „*diskriminačním systému dimmizace*", který je uvalen na nemuslimy – židy, křesťany, zoroastrijce, hinduisty a buddhisty – podřízené *džihádem*. Mezi charakteristické vlastnosti *dimmizace* patří: zákaz držení zbraní poraženými *dimmí*, a zákaz kostelních zvonů; omezení týkající se stavby a oprav kostelů, synagog a chrámů; nerovnost mezi muslimy a ne-muslimy ohledně daní a trestního práva; nepřípustnost svědectví *dhimmi* u islámských soudů; požadavek, aby Židé, křesťané, a další ne-muslimové, včetně zoroastrijců a hinduistů, nosili odlišné oblečení; a celkové ponížení a pokoření ne-muslimů. In: BOSTOM,

opačném případě se na něho mučednictví nevztahuje. Pokud není jako trest za zabitého uplatněna finanční kompenzace stanovena islámským právem, je třeba pokládat za povinnost příslušnou krevní mstu (*qiṣáṣ*). Proto když je stanoveno finanční vyrovnání, pravidla *šahádat* nejsou aplikovatelná na mrtvého a dokonce, ani v případě, že zemřel neprávem. V posledním, sedmém případě zraněný člověk nesmí mít užitek z žádných životních návyků, jako je jídlo, pití, spánek, podstoupení lékařské péče, nakupování či prodej atp., ani by se neměl nacházet v normálním stavu po dobu delší, než kterou překračuje chvíle, jíž potřebuje na jednu modlitbu. To platí i na situaci, kdy je přenášen z bitevního pole, i když je v bezvědomí. Jednoduše řečeno, pokud dotyčný projeví přání něčeho pozemského a požitkářského poté, co je zraněn, je vyloučen z možnosti být klasifikován jako *šahíd*. Výjimkou je přání týkající se náboženských otázek.

Druhý typ *šahída* je podle ᶜAbdul Hai'Arifiho osoba, která svůj mučednický status se všemi odměnami a slávou získává až v posmrtném životě. Pravidla *šáhadat* se na něho však nevztahují v tomto světě (například musí být posmrtně umyt). Muslimů zahrnutých do této kategorie je více jak čtyřicet druhů. Všichni nejsou souhrnně uvedeni v jednom jediném *ḥadíṯu*, spíše jsou pak určování z mnoha rozličných vyprávění. ᶜAbdul Hai'Arifi uvádí jako příklad kompilaci sestavenou ᶜAllámou b. ᶜÁbidínem Šámím, kde sumarizuje možné podmínky, za kterých je možno považovat jedince za *šahída* druhého typu. Pro přehlednost zde uvedu několik nejzajímavějších příkladů.

Do kategorie druhého typu mučedníků patří muslimové, kteří se postaví *káfirům*, banditům či rebelům, ale omylem je zasáhne jejich vlastní zbraň a způsobí jim smrt. Ti, kteří umírají na mor, abdominální potíže (vodnatelnost, průjem), zápal plic, TBC, epilepsii, horečku apod. Patří sem i tací, kteří podlehnou kousnutí jedovatých živočichů, nebo jsou nějakým zvířetem roztrháni. *Šahídem* z druhé skupiny je též ubožák, který uhoří, utone či na něho spadne zeď nebo jiná stavba.[104]

Ženám se mučednická pocta taktéž neupírá, a to v případě, že zemřou při porodu nebo jako panny. Do druhé skupiny mučedníků se nezřídka zařazuje taktéž zamilovaný mladík (dívka) skrývající svoji lásku, jehož (jejíž) skon je způsoben nenaplněnou láskou, student

---

Andrew. G. *Džihád a jeho „povolené" oběti*. [online]. [cit. 2010-03-15]. Dostupný z: <http://pravdaoislamu.cz/index.php/2008/03/16/dzihad-a-jeho-povolene-obeti/>.

[104] Většinu těchto typů možných smrtí, které jedince pasují do mučednického stavu, jsou vyložena prostřednictvím *ḥadíṯů*. Příkladem může být narace Abú Hurairy: Alláhův Posel řekl: „Pět typů je považováno za mučedníky: Ti, kteří umírají na mor, abdominální nemoci, utonutí nebo na ně spadne zeď atp., a mučedníci na„ stezce Boží". In: Ṣaḥíḥ Bucharí (Vol.4, Bk.52:82)

náboženství, *mu'ezzin*, který svolává věřící bez jakéhokoliv platu či gáže, pravdomluvný a čestný obchodník, nebo v neposlední řadě ten, který umírá v pátek.[105]

Z pohledu diachronního vývoje můžeme typologizovat koncept mučednictví dle návrhu Saloula, který hovoří o dvou vzorech mučednictví v historickém procesu. Za prvé se jedná o již zmíněný nejzřejmější typ mučednictví, kterého je dosaženo ve válce či v bitvě pro víru. V islámské historii je to nejstarší forma mučednictví a je v první řadě spojena s *džihádem*. V období prvních staletí islámu byl materiální aspekt mučednictví zdůrazňován velice silně a poskytoval významné ospravedlnění a motivaci pro vstup do války.[106] Mučedníci padlí v *džihádu*, ve válce proti nepříteli byli „svědky pravdivosti své víry" a jako odměna na ně čekal nadpozemský ráj.

Druhou formou *šahádat* je spirituální mučednictví asketismu. Spirituální mučedník je ten, který je zabit pro svoji víru nebo je zavražděn při službě Bohu, ale ne nezbytně v bitvě. V islámské tradici se objevuje tato forma okolo třetího století *hidžry* (desáté stol. AD), kdy končí období dobývání a příležitostí umírat v boji ubývá. Končí etapa, která byla považována za *džihád,* a její vojenské a politické aspekty se stávají v novém sociálním a politickém kontextu irelevantní. *Džihád* tak přerostl do více abstraktního etického konceptu se silným důrazem na asketismus, jež je patrný v různých islámských směrech (např. ṣúfismus-*taṣawwuf*). Vedle toho posun významu *džihádu* směřoval k rozšíření různých pojetí mučednictví a vzrůstu počtu jeho alternativních forem. Tyto alternativní formy, jak již bylo načrtnuto dříve, jsou zakotveny v Koránu a *ḥadíṯech*. První typ, který Saloul podrobuje analýze, zdůrazňuje důležitost *džihádu* a jeho odlišné formy a významy a druhý typ je zaměřen na popis slávy mučednického aktu.[107]

Například Rahimi hovoří o třech typech diskurzů mučednictví (v islámu), a to o diskurzu obnovy, honorifickém a mysticko-mileniárním. Příznivci prvního obhajují obrozeneckou islámskou ideologii, která konceptualizuje mučednictví jako posvátné jednání pro obnovu (*tadždíd*) víry skrze akt sebeobětování. Tuto tradici zastupuje Abú'l ᶜAlá Maudúdí (1903-1979) a Ḥasan Aḥmad ᶜAbdurraḥman al-Banná (1906-1949), kteří chápou mučednictví jako cyklicky opakující se historický proces, který je v opozici k západnímu pojetí pokroku. Je třeba obrodit islám díky znovuobjevení se *džáhilijje*, věku nevědomosti, kdy byla úroveň poznání nízká (do doby kdy vystoupil prorok Muḥammad). K dosažení

[105] ABDUL HAI'ARIFI, Muḥammad. *The Islamic Way in Death.* Idaratul-Qur'an. Karachi 2001. str. 103-112
[106] SALOUL, Ihab. *Martyrdom, Gender and Cultural Identity: The Cases of Four Palestinian Female Martyrs.* Amsterdam. 2003. [online]. [cit. 2008-09-02].
Dostupný z: <http://home.medewerker.uva.nl/i.a.m.saloul/bestanden/Martyrdom, %20gender%20and%20cultural%20identity.pdf>.
[107] Ibidem

ideální společnosti, té, která byla založena v sedmém století, je třeba akt sebeobětování se. Mučednictví je bojem proti *džáhilijji*.

Druhým diskurzem je koncepce mučednictví, která je zřejmá ve více radikálních puritánských formách islámských hnutí, jako je například teroristická organizace *al-Qá*ᶜ*ida*. A konečně třetím typem je mysticko-mileniární diskurz, jež nemá za snahu obrozovat minulost, ale spíše odtrhnout se od ní a počítat s realitou spojenou s návratem *Mahdího* (o *šíᶜitské* eschatologii a miléniaristických vizích viz. podkapitola „*Okultace skrytého imáma*"). V každém případě ve všech zmíněných diskurzech znamená mučednictví rituální pokus dramaticky dosáhnout nové formy identity, která upevňuje skupinu a skupinovou solidaritu skrze smrt jiných.[108]

Jeden z předních ideologů íránské islámské revoluce ᶜAlí Šaríᶜatí[109] popisuje dva druhy idealizovaného pojetí mučednictví. Prvním je *mudžáhid*, který jde do bitvy, aby dosáhl vítězství a porazil nepřítele. Pokud je místo toho poražen a zabit stává se *šahídem* a je považován za toho, kdo umřel pro víru.

Druhým typem je jmenovitě mučednictví pro imáma Ḥosejna, které je druhem mučednické smrti, kdy aktér zná svůj skon a vědomě hledá či vybírá si, jak ho dospět, navzdory porážce nebo vítězství v bitevním poli. *Šahídem* Ḥosejnova typu je člověk, který od začátku svého rozhodování vybírá svoji vlastní *šahádat*, ačkoliv může mezi rozhodnutím a jeho smrtí uplynout i několik let. Jedná se o naplnění aktu seberealizace a uskutečnění osudu.[110] Šaríᶜatí přirovnává *šahída* k „*srdci historie.*"[111] „*Srdce dává krev a život jinak mrtvým tělním krevním cévám. Stejně jako srdce, tak i šahíd posílá svojí krev do polomrtvého těla umírající společnosti, jejíž děti ztratily víru v sebe sama, do společnosti, která se pomalu přibližuje smrti, přijmula rezignaci, zapomněla zodpovědnosti, odcizila se od lidskosti, a kde není již více života, pohybu a kreativity. Největším zázrakem mučednictví (šahádat) je jeho obrozující víra, kterou vtiskuje do nových generací. Šahíd je všudypřítomný a stále přetrvávající.*"[112]

---

[108] RAHIMI, Babak. *Dying a Martyr's Death: The political Culture of Self-Sacrifice in Contepmorary Islamists.* [online]. Association for the Sociology of Religion. San Francisco. 2004. [cit. 2008-08-29] Dostupný z: <http://www.hartfordinstitute.org/>.

[109] Významný íránský společenský myslitel dvacátého století, revolucionář, který spojil revoluční výklad šíᶜitského islámu s levicovou a socialistickou rétorikou. Jeho poselstvím bylo nastolit revoluci a svrhnout existující řád.

[110] Ibidem

[111] Expresivní výraz *qalb-e tárích* (srdce historie) se stal mocným heslem islámské revoluce, kdy byl užíván revolucionáři jako potvrzení toho, že mučedníci nikdy neumírají a zůstávaní stále zvěčněni v srdcích věřících.

[112] SHARIATI, Ali. *Martyrdom: Arise and Bear Witness.* Ministry of Islamic Guidance. Tehran. 1981

Je na místě podotknout, že v průběhu historie se našli *šíᶜitští* učenci, kteří ač Ḥosejna ctili, odmítali podněty k jeho napodobování, a tak se snažili zeslabit a snížit hodnotu mučednictví. Proto došlo k tomu, že byl tento koncept prostřednictvím zásahu sunnitů i šíᶜitů rozšířen na mnoho druhů smrti. Tou mohla být například, jak již bylo řečeno výše, *pleuritida*- zánět pohrudnice, průjem, utonutí, či ti, kteří zemřeli z podnětu neopětované lásky, protože až do smrti udržovali svoji vášeň na uzdě apod. Vzhledem k těmto možným formám mučednictví přestala být smrt hlavní předurčujícím a nutnou dispozicí stát se martyrem.

5.6. Koncept džihádu

Islámský koncept mučednictví je neodmyslitelně spjat – v západním světě – s dosti diskutovanou, leč mnohdy a opětovně špatně chápanou nábožensko-politickou doktrínou *džihádu* (v perštině se spíše foneticky vyslovuje jako *džahád*). Termín zůstává v našem prostředí dlouhodobě uvízlý v zajetí četných etnocentrických desinterpretací, jež jeho skutečný význam vymezují v zúženém smyslu a prezentují ho jako bojovnou „svatou válku“[113] za vymýcení bezvěrců, což je, jak výsledkem působení *džihádistických* extremistů, kteří tomuto obrazu skrze svoji rétoriku a činy nahrávají, tak nefundovanosti, podjatosti a neobjektivity sdělovacích prostředků i nesmířlivého politického diskursu v západním světě, jež tento obraz zprostředkovává veřejnosti jako potvrzené informace, které mají být předmětem jediné a nezpochybnitelné pravdy. Džihád má však mnohem širší význam než jak je tradičně předkládáno a tento význam sahá daleko za hranice deklarovaného válečného úsilí. Jisté je, že bez jeho plného vymezení a pochopení není možné usilovat o porozumění filozofické podstaty konceptu mučednictví v imámovském šíᶜismu.

Slovo *džihád* pochází z arabského slovesného kořene *dž-h-d*, které znamená „usilovat“ nebo „vynakládat úsilí“ ve třetí osobě minulého času. Stejný kořen slouží v arabštině i pro jiná slovesa zdůrazňující úsilí nebo zápas za dosažení dokonalosti v obtížných otázkách. Myšlenkové úsilí *mudžtahidů* zhmotněné v koncepci *idžtihádu* – jež je hojně užíván v šíᶜitské právní škole (*maḏab*) *džaᶜfarí*, – vychází taktéž ze stejného slovesného kořenu *dž-h-d* a znamená doslovně úsilí po porozumění a interpretaci zákona Koránu. Ve svaté knize muslimů, která je tvořena 114 *súrami*, skládajíc se z 6234 *ájátů* (sg. *ája*-verš) odkazuje nějakým způsobem na *džihád* pouze 28 *súr*. Zatímco *džihád* představuje pouhých 0,4 % celého koránu, zabývá se jím nespočet *ḥadíṯů*. Pokud vezmeme v úvahu

[113] V arabštině se spíše než označení termínu *džihád* používá pro svatou válku korektnější výraz: *al-ḥarb al-muqaddasa*. Korán ani sunna žádný termín tohoto významu nepředkládá.

tradiční kategorizaci *ḥadíṯů* podle autenticity a věrohodnosti, je džihád prezentován ve všech třech typech (*ṣaḥíḥ* – správné, *ḥasan* – dobré, *ḍa^{c}íf* – slabé). Nejvíce se jich však k fenoménu džihádu vyjadřují *ḥadíṯy* z kategorie *ḍa^{c}íf*- tedy *ḥadíṯů,* u kterých je věrohodnost tradic značně nejistá a lze o nich usuzovat závažné pochybnosti.[114]

Ve svém konkrétním významu je *džihád* chápán jako zápas muslimů k dosažení a udržení jejich víry. V tradičním smyslu se mučedníkem stává bojovník za islám, ten kdo svůj život ztrácí svojí účastí v *džihádu*. Pro tohoto účastníka se obecně používá označení *mudžáhid*.[115]

5.6.1. Historická obměna Džihádu

Během prvních dvanácti let Muḥammadova působení (tzv. *mekkánské období;* 610-622 AH) byl *džihád* užíván ve smyslu rozvíjení osobní zbožnosti, vytrvalosti při propagaci islámu a tolerance a trpělivého snášení utrpení tváří tvář perzekucím od nepřátel islámu.[116] Potřeba šíření víry a expansionismus, který následoval po hidžře, redefinoval *džihád*, který byl původně zaměřen na otázky osobní zbožnosti, na *džihád* charakterizovaný politickými a ekonomickými potřebami komunity rozšířit vliv ve jménu náboženství, a to za prostředků užití meče. V tomto období (tzv. *medínské*; 622-632 AH), které se neslo v duchu vojenských výbojů bylo potřeba konsolidovat islámský národ a eliminovat odpůrce islámu v Arábii a podobné „pokrytce", kteří odmítali bojovat za Alláha. To samé se týkalo periferie. V této souvislosti se jednalo především o konkurenční kulturní okruhy sousedící Perské a Byzantské říše. Jak píše Hindlei, celý koncept *džihádu* vznikl v dobách, kdy bojovníky islámu představovali fanatičtí váleční dobrodruzi, pohánění vidinou bohatství, které na ně čeká v rozlehlých krajinách ovládaných křesťanským pohanstvím na severu a na západě od Arabského poloostrova.[117] Tento *džihád*, který ospravedlňoval výbojnou politiku v prvních letech existence islámu, začal postupem času ztrácet význam bojovného šíření víry a přeměnil se spíše na činnost misionářskou, charitativní a kladoucí důraz na kultivaci

[114] MARRANCI, Gabriele. *Jihad Beyond Islam*. Berg. Oxford 2006. str. 17-21

[115] Abú Músá Aša^{c}rí vypráví, že jednou přišel ke svatému Prorokovi muž a řekl: „*Jeden muž bojuje kvůli válečné kořisti, druhý bojuje pro věhlas a slávu a třetí proto, aby dokázal svoji kuráž a schopnosti; který z těchto mužů bojuje za věc Alláhovu*?" Na to Prorok odpověděl: „*Ten, který bojuje výhradně pro to, aby se slovo Alláhovo stalo nejvyšším, je mudžáhid postavený za věc Pána. Mudžáhid je vznešený člověk, který se vzdá života pro dosažení ušlechtilých cílů. Je poháněn lidskými ohledy, nepozvedne zbraň z podnětu vzteku a pomsty, ale ovládá vůli, přemýšlení, vytrvalost a soucit, a jeho chování nese známku lidského intelektu, lidského porozumění a smysl pro spravedlnost.*" In: Sahih Muslim. *Kitáb al-jihad wa'l siyar*. Introduction. str. 1081. [online]. [2010-03-13]. Dostupný z: <http://www.mclean.faithweb.com>.

[116] MARTIN, Richard. C.; ARJOMAND, Said Amir. (eds.) et al. *Encyclopedia of Islam and the Muslim World*. Vol. 1. Macmillan Reference USA. New York 2004. str. 377

[117]HINDLEY, Geoffrey. *Saladin a počátky džihádu*. Baronet. Praha 2009. str. 68

jedince. Během dvou prvních století *hidžry* když byla většina výbojů muslimů ukončena a začal převažovat vliv ṣúfíských řádů, jejichž pojetí uchopovalo *džihád* spíše jako spirituální aspekt víry, než válečný. Wintersová hovoří v této věci o spektru mystického asketismu, který nazývá „živoucím mučednictvím" (*living martyrdom*). Mnoho ṣúfíjú pozdvihlo dobrovolně utrpení na spirituální praktiku. Mystických mučedníků, kteří by skutečně umírali díky své činnosti bud tím, že by byli popraveni za herezi, nebo skrze zhoubné asketické praktiky nebylo mnoho, ale kulturní dopad mystického mučednictví byl i přesto nesmírný. Od třetího století byly hledány alternativní formy mučednictví, a *ḥadíty* udávaly zprávy o tom, že existují jiné možnosti mučednictví, než být zabit na stezce boží, jako byla například nemoc, nehoda, smrt při vykonávání pouti, během těhotenství nebo dokonce v případě smrti někoho, kdo umírá během boje proti vlastnímu pokušení.[118]

Další významnou obměnu zaznamenal obsah *džihádu* v souvislosti s počátkem křížových výprav a hrozbou, jež tyto výboje pro islám implikovaly. Doktrína tak byla přeformulována do podoby defenzivního nábožensko-politického konceptu, který byl často deklarován místními vládci jako ozbrojený zápas proti bezvěrcům a válka za znovuzískání ztracených území, která uchvátili křižáci. Učení *džihádu* bylo nejdříve revitalizováno snahami osamělých náboženských nadšenců a horlivců a sunnitští vůdci o ně zpočátku neprojevovali příliš velký zájem. Spíše koncentrovali své úsilí na boj proti heretikům, především pak proti šíʿitům a na konečné vítězství sunnitského islámu. Postupný růst sympatií pro svatou válku – *džihád* byl postupem času inspirován fanatismem křižáků, jenž do Saladinových[119] dob přerostl v mohutné lidové hnutí díky propagandě během Núr ad-Dínovy vlády.[120] S koncem křížových výprav poklesla poptávka po *džihádu*, který se stal pouze formální floskulí v obdobích osmanského soupeření s Evropou. Jeho role nabyla na významu až s příchodem 18-19. století, kdy byl zapojen do ideových koncepcí v souvislosti s pokusy reformovat islám jako součást snah obrany proti koloniální infiltraci. Ve dvacátém století se potom koncepce *džihádu* chopili ideologové fundamentalismu, kteří usilovali o propojení některých myšlenek islámských textů vytržených z kontextu (Korán, sunna) s ambicemi svržení sekulárních režimů obviňovaných z propagace novodobé *džáhilijje*, případně obrátit hněv „pravověrných" muslimů proti západním ideologiím.[121]

[118] WINTERS, Jonah. *Martyrdom in Jihad: the Sunni and Contemporary World*. 1997. [online] Bahá'í Library Online [cit. 2011-1-6]. Dostupný z: <http://bahai-library.com/winters_martyrdom_jihad>.
[119] Ṣaláḥ ad-Dín Júsuf ibn Ajjúb (1137/38–1193)
[120] HINDLEY, Geoffrey. op. cit. str. 62
[121] MENDEL, Miloš. *Klíčové pojmy a argumenty soudobého islámského fundamentalismu. (Historická východiska a aktuální interpretace*). Výzkumný projekt Ministerstva zahraničních věcí. RM OI/O2/06. [online] [cit. 2011-09-16]. Dostupný z: <www.mzv.cz/file/73410/RM._01._02._06.doc>

5.6.2. Kategorizace džihádu

Mezi islámskými učenci panuje většinou konsensus v rozlišování *džihádu* na dva základní typy. Nutno doznat, že zdrojem následující předkládané klasifikace není Korán. v němž se nic o rozdělení či kategorizaci *džihádu* nepíše. Marranci udává, že jsou kategorizace *džihádu* produktem filozofických a teologických stanovisek, jež měly rozdílné názory znalců na *džihád* spojovat v jednotný systém, jež by byl akceptovatelný mezi stále více rozdělenými muslimskými komunitami.[122]

První typ je označován jako velký *džihád* (ar. *al-džihád al-akbar,* per. *džahád-e akbar; džahád-e bozorg),* jehož cílem je vynaložení úsilí proti vlastním individuálním svodům a pokušení. Je to zápolení s vlastním nepřítelem, který vystupuje z vlastní podstaty jedincova jsoucna, nikoliv s nepřítelem, číhajícím na muslimské půdě v rouše pokrytcově (*monáfeq*) či jako bezvěrec (*káfir*) v příbytku války. Tento džihád je tedy cílen na vlastní ego, jehož příznačným rysem je sklon porušovat pravidla a nařízení seslané Bohem. Hovoříme zde o očistě duše (*nafs*) skrze vlastní sebekontrolu, o úsilí vynaloženém proti Satanovi (*šejṭán*) a jakýmkoliv projevům zbloudilého jednání. Původcem tohoto *džihádu* je sebeomezování, kterého muslimové mohou dosáhnout tím, že budou prahnout po náboženském vědění, jednat v souladu s tímto poznáním, a to co se naučili, předkládat jiným. Tak koncept *džihádu* chápe například Sejjed Hoseyn Nasr, který tvrdí, že *džihád „představuje nepřetržitou válku, kterou každý muslim musí vést proti zlu a zvráceným sklonům uvnitř sebe samého*“[123].

Oproti němu stojí *džihád* malý (*al-džihád al-aṣghar,* per. *džahád-e aṣghar; džahád-e kúček*), který je cílen na nepřátele islámu, tedy jinověrce (*kufr*). S určitostí tak nelze *džihád* pokládat v soudobém, značně zprofanovaném a zúženém smyslu, jak jeho význam postulují radikální islamistické skupiny, západní média či laická veřejnost obecně, totiž pouze jako „svatou válku“ tedy malý *džihád.* Svatá válka vedená proti příbytku války (*dár al-ḥarb*) je pouze jednou z mnoha variant *džihádu*, ale často je některými ideology a islámskými fundamentalisty přeceňována jako hlavní podstata *džihádu* a důraz na individuální stránku směřovaný k úsilí jedince vyvarovat se chamtivosti, vášním, či nenasytné touze, je zcela zasazen do pozadí. Evidentní však je, že zbožný muslim by měl přihlédnout k oběma zmíněným složkám a usilovat, jak o obranu islámské obce proti vnější hrozbě, tak bojovat proti svému egoismu.

[122] MARRANCI, Gabriele.(2006); op. cit. str. 23
[123] NASR, Sejjed Hoseyn. *Ideals and realities of Islam*, Allen and Undin. Washington 1975

Velice podobné dělení forem vynaloženého úsilí v *džihádu* jako je malý a velký džihád navrhl Ibn Rušd (1126-1198) ve svém spise Muqaddima, který hovoří o čtyřech typech *džihádu*. Prvním typem možnosti účastnit se *džihádu* je čistě záležitostí osobní zkušenosti. Jedná se o *džihád srdcem* (*al-džihád bi l-qalb;* per. *džahád bá qalb*), který je v zásadě namířen na posilování víry jedince. Za další typ úsilí je pokládána propagace a šíření islámu, což je chápáno jako *džihád jazykem* (*al-džihád bi l-lisán;* per. *džahád bá zabán*). V případě třetím můžeme hovořit o *džihádu rukou* (*al-džihád bi l-jad;* per. *džahád bá dast*). Ten se týká charitativní a jinak prospěšné činnosti. V posledním případě se jedná o *džihád mečem* (*al-džihád bi s-sajf;* per. *džahád bá šamšír*), tedy zápas za obranu islámu proti nepřátelům zvenčí či pokrytcům žijících uvnitř islámské *ummy*. V boji proti bezvěrcům lze postupovat všemi způsoby. Jak rukou (bojem), penězi, jazykem, tak i srdcem. Muslim musí své úsilí zaměřit proti všem zhýralcům a zbloudilcům, jak je jen schopen. Provádění jejich zlovolných činů musí znemožnit nejdříve rukou, jestliže není schopen tímto způsobem, je na řadě jazyk a nakonec srdce, a to v případě, že jsou všechny prostředky již vyloučeny. Boji s nepřáteli musí však předcházet výzva ke konverzi k Islámu. Hlavním důvodem boje v Islámu je eliminace bezvěrců a polyteistů[124] a jejich obrácení na víru Alláhovu. Pokud je tento záměr naplněn bez boje, není muslimům dovoleno s kýmkoliv bojovat.[125]

5.6.3. Geopolitické členění světa

Náboženskopolitická instituce *džihádu* je těsně spjata s geopolitickým rozdělením a definováním světa, tak jak ho předložili islámští učenci. Marranci vysvětluje implicitně tuto snahu o rozvíjení dualistické reprezentace světa etnocentrickou nadřazeností islámu, která stojí v opozici univerzalistickému pojetí Koránu. V rámci logiky vzato, jestliže byl islám muslimy chápán jako nejdokonaleji zjevené náboženství, potom musel být i islámský stát nejcivilizovanějším ze všech. Stejně jako v každé imperialistické či kolonialistické koncepci, bylo na civilizování těch „necivilizovaných" nahlíženo jako na náboženskou povinnost. Proto byla řešena otázka potřeby vymezit geopoliticky islámský svět vůči jiným.[126] Svět byl tak rozdělen na dvě entity, jež řeší vztahy muslimů k nemuslimům a bezvěrcům. Islámská jurisprudence v této věci bipolárně pojednává o příbytku islámu (*dár al-islám*) a příbytku války (*dár al-ḥarb*), pro který je charakteristické stálé lpění ve věku ignorance (*džáhilijja*).

[124] Korán ospravedlňuje boj proti polyteistům např. v (8:39): „ *Bojujte tedy proti nim, aby už nebylo pokušení k odpadlictví a aby všechno náboženství bylo jen Boží. Jestliže však přestanou, pak Bůh jasně vidí vše, co dělají.*"

[125] AL-FAWZÁN, Ṣáliḥ. *A Summary of Islamic Jurisprudence.* Volume 1. Al-Maiman Publishing House. Riyadh 2005 str. 472-475

[126] MARRANCI, Gabriele.(2006); op.cit. str. 25

Do příbytku války spadají národy podřízené, tedy ty které se poddali vládě islámu, a u nichž je uplatňováno islámské právo *šarí*^{c}*a*. Zbytek světa, který nepodléhá islámskému právu a je ve stavu nepodřízenosti, čímž odporuje vůli Alláha je proto s tímto světem *dár al-islám* ve stavu války. Na tomto území žijí tamní obyvatelé ještě v bludu, protože buď Boha ještě vůbec nepoznali (polyteisté – *mušrikún;* per. *mošrekán*), nebo Boží záměr zjevený předešlými proroky pokřivili a znehodnotily svým chováním (židé, křesťané).[127] Dům islámu je nucen k tomu, aby vedl proti *dár al ḥarb* válku až do té doby než toto území bude dobyto. Neustále musí vyzývat dům války k dobrovolnému obrácení se na islám.

Sunnitská právní škola *šafí*^{c}*í* k této dichotomii rozdělení světa přidává ještě třetí kategorii. Tou je území smlouvy (*dar al-*^{c}*ahd*), kde muslimové stvrdili dohodou mír s nemuslimským obyvatelstvem. V případě podepsání příměří nemuslimů s muslimy a placení pozemkové daně (*charádž*) se v této souvislosti hovoří o území (příbytku) usmíření resp. míru (*dár al- ṣulḥ*). Mendel upozorňuje na to, že toto základní bipolární rozlišování světa se ve skutečnosti uplatňovalo pouze během první vlny *džihádů*, ale ani tehdy nebyly přísné legislativní normy uplatňovány všude a doslova. Idea vztahu *dár al-islám* k *dár al-ḥarb* jako Bohem posvěcené expanze s cílem zajistit, aby Boží zjevení přijalo veškeré lidstvo, postupně ztratila původní náplň. Represivní vztah k příbytku války od poloviny 8. století zeslábl a aktivisticky se omezil pouze na misijní činnost.[128]

5.6.4. Džihád jako farḍ ^{c}ajn nebo farḍ ^{c}alá l-kifája

Islámské právo definuje podmínky, za jakých je *džihád* pokládán za individuální povinnost. Jedná se především o čtyři následující případy.

1.) Pokud je muslim účastníkem bitvy, je jeho povinností bojovat a vztahuje se na něho zákaz utéci z bitevního pole.
2.) V případě napadení muslimské země nepřítelem. V těchto prvních dvou situacích se muslimové snaží potlačit nepřítele a jedná se v zásadě o sebeobranu, nikoliv o výboj. Jestliže se muslimové tohoto defenzivního boje zdrží, je jejich země uchvácena bezvěrci, kteří znesvětí jejich svátosti.
3.) Jestliže muslim potřebuje pomoc svého bližního (taktéž muslima) v boji proti společným nepřátelům.

[127] MENDEL, Miloš. *Předpoklady ideologizace soudobého monoteismu.* In. LUŽNÝ, Dušan. *Řád a moc: vybrané texty ze sociologie náboženství.* Masarykova Univerzita. Brno 2005. str. 323
[128] MENDEL, Miloš. *Klíčové pojmy a argumenty soudobého islámského fundamentalismu. (Historická východiska a aktuální interpretace*). Výzkumný projekt Ministerstva zahraničních věcí. RM OI/O2/06. [online] [cit. 2011-9-16]. Dostupný z: <www.mzv.cz/file/73410/RM._01._02._06.doc>. Taktéž viz. MENDEL, Miloš. *Předpoklady ideologizace soudobého monoteismu.*…op. cit.

4.) Pokud je muslim povolán vládcem, aby bojoval „na stezce boží "...[129] K tomu např. Q (9:38) *„ Vy kteří věříte! Co je s vámi, že když je vám řečeno: Vytáhněte do boje na cestě Boží!, jste jako přikovaní k zemi? Což se vám líbí více život na tomto než na onom světě? Vždyť užívání života pozemského je nepatrné oproti užívání v životě budoucím.*

V případě hrozby a nutnosti obrany před útokem nemuslimů je tedy každý muslim nucen pokládat defenzivní džihád (*džihád ad-dafᶜa;* per. *džahád-e defᶜí*) za svoji individuální povinnost (*farḍ ᶜajn*) a měl by se ho účastnit nehledě na to, jestli ho povolila nějaká autorita. Pokud jde o šíření islámu do světa, tedy o ofenzivní akt (*džihád al-mubadaha*) ze strany muslimského společenství, je často džihád chápán naopak jako kolektivní povinnost (*farḍ ᶜalá l-kifája*), tedy povinnost pro celou islámskou *ummu*. Jak píše Kropáček, *džihád* byl oproti individuálním povinnostem v systému náboženského práva určen spíše jako povinnost kolektivní, jíž je každý zdravý muž vázán jen tehdy, je-li třeba jeho osobního přispění, nepostačí-li stávající muslimské vojsko.[130] Podle Marranciho nemá tato distinkce mezi kolektivním a individuální *džihádem* pouze teoretický aspekt, ale taktéž praktický, protože ve chvíli, kdy byl vyhlášen *džihád farḍ kifája*, jedinci, kteří nevlastnili zbraně či koně byli osvobozeni od povinnosti bojovat (čímž byli taktéž logicky vyloučeni z možnosti získat následně kořist z boje). Islámský stát neposkytoval svým vojákům vybavení, a chudé muslimské rodiny si nemohly dovolit financovat drahé válečné tažení. Díky tomu *džihád farḍ kifája* byl držen v rukou islámské střední třídy a nobility. Naproti tomu v případě hrozby a nutnosti obrany musel participovat na *džihádu* úplně každý bez výjimky (*džihád farḍ ᶜajn).*[131]

I přesto, že je *džihádu* v průběhu věků přikládána významná role povinnosti, nikdy nebyl přijat za šestý pilíř víry. Společenstvím, které tak učinilo, jsou Chárid̄žovci (*al-Chawarid̄ž*, odštěpenci, odpadlíci), stoupenci radikálního heretického hnutí, které vzniklo roku 657 po bitvě u Ṣiffínu jako reakce na nesouhlas s politikou imáma ᶜAlího, od kterého se jako jeho původní stoupenci oddělili a začali hlásat vlastní koncepci nástupnického práva.

Ve dvacátém století značně koncepci džihádu jako šestého pilíře zpopularizoval ᶜAbd as-Salám Muḥammad al-Faradž ve svém spise „*Jihad: The Forgotten Obligation*". Hlavní myšlenka vychází z přesvědčení o povinnosti muslimů provést přímočarý *džihád* (násilný či nenásilný) proti nepříteli, aby usilovali o vytvoření unifikované *ummy*. Ti, co odmítají

[129] AL-FAWZÁN, Ṣáliḥ. op. cit. str. 473
[130] KROPÁČEK, Luboš. *Duchovní cesty islámu*. Vyšehrad. Praha. 2004. str. 114
[131] MARRANCI, Gabriele.(2006); op.cit. str. 26

islámské právo pro právo západní, jsou odpadlíci a nepřátelé. Věčný *džihád* proti nepřátelskému státu, státu řízenému někým, kdo tvrdí, že je muslim, ale přitom není islámu věrný, je největší povinností a jediným řešením pro vytvoření muslimské společnosti.[132]

5.6.5. Svatá válka?

Postoj ke svaté válce, (ne)toleranci a stanoviskům souvisejících s šířením islámu v rámci *džihádu* je ve svaté knize muslimů mnohokrát zdůrazněn, avšak nutno dodat, že se často jedná o dosti protichůdná stanoviska. Důvodem budou zřejmě historické okolnosti a neustále probíhající sociální změna, která byla ovlivňována politickými a ekonomickými procesy. Každá doba zdůrazňovala jinou složku džihádu a přistupovala tak k ospravedlnitelnosti války a implementaci islámu do jiných krajů z odlišných pozic. Na tento aspekt upozorňuje i Mendel, který říká, že: *„Proměnlivost obsahu a interpretace džihádu podléhá aktuálním historickým podmínkám. Proto je sice třeba ho analyzovat a definovat jako komponent náboženské doktríny, ale vždy je nutno dávat ho do souvislosti s konkrétním historickým či politickým kontextem.“*[133]

Zřetelným příkladem kontrapozice přístupu k šíření islámu je zaznamenána v Q (2:257), kde se píše: „*Nebudiž žádného donucování v náboženství*!“ V podobném duchu tolerance a smířlivosti se nese Q (16:126): „*Vyzývej k cestě Pána svého moudrostí i kázáním krásným a veď s nimi spor slovy nejlepšími! Pán tvůj zná nejlépe ty, kdož z cesty Jeho zbloudili, a zná dobře i ty, kdož správně jsou vedeni.“* Taktéž Q (18:28) se nikterak nesnaží šířit víru donucovacími prostředky, ba naopak spíše nechává rozhodnutí konverze na jedinci: *„ A rci: Pravda přichází od Pána vašeho; kdo chce, ať věří, a kdo chce, ať nevěří!“ A věru jsme připravili pro nespravedlivé oheň, jenž hustým dýmem je obklopí. A poprosí-li o pomoc, bude jim pomoženo vodou podobnou kovu roztavenému, jež spálí tváře jejich. A jak odporný to nápoj a jak hnusné to místo pobytu!.“*

Naproti tomu se objevují súry, které nabádají k válce proti bezvěrcům v případě, že nezaplatili daň. Následující verš můžeme chápat do jisté míry jako ospravedlnění válečného dobrodružství proti táboru nemuslimů. *„Bojujte proti těm, kdož nevěří v Boha a v den poslední a nezakazují to, co zakázal Bůh a Jeho posel, a kteří neuctívají náboženství pravdy, z těch, kterým se dostalo Písma – dokud nedají poplatek přímo vlastní rukou, jsouce ponížení.“*[134] K tématu boje války proti jinověrcům (*kufr*) odkazují *ájáty* Q (2:186-189): *„A*

[132] FULLER, Graham. E. *The Future of Political Islam*. Palgrave Macmillan. New York 2004. str. 52
[133] MENDEL, M. *Klíčové pojmy*…op.cit.
[134] Q (9:29)

bojujte na stezce Boží proti těm, kdož bojují proti vám, avšak nečiňte bezpráví, neboť Bůh nemiluje ty, kdož se bezpráví dopouštějí. Zabíjejte je všude, kde je dostihnete, a vyžeňte je z míst, odkud oni vás vyhnali, vždyť svádění od víry je horší než zabití. Avšak nebojujte s nimi poblíže Mešity posvátné, dokud oni s vámi zde nezačnou bojovat. Jestliže však vás tam napadnou, zabte je - taková je odměna nevěřících! Jestliže však přestanou … tedy Bůh věru je odpouštějící, slitovný! A bojujte proti nim, dokud nebude konec svádění od víry a dokud nebude všechno náboženství patřit Bohu. Jestliže však přestanou, pak skončete nepřátelství, ale ne proti nespravedlivým".

Tyto zavádějící distinkce ve významu, které na různé úrovni legitimizují šíření víry, svádí řadu lidí k svévolné interpretaci a každý si tak může obsah těchto Božských proklamací vysvětlovat z hlediska různých konotací. Většinou však dochází u islámských učenců ke konsenzu, že *džihád* je pouze povahy obranné. Do druhé skupiny hájící spíše svatou válku ve smyslu výbojové politiky proti bezvěrcům bychom mohli zařadit například Ibn Chaldúna, který napsal o instituci džihádu: *V muslimské společnosti je svatá válka náboženskou povinností, a to kvůli univerzalismu muslimské misie, a povinnosti konvertovat každého k islámu, buďto přesvědčováním, nebo silou.* […] *Jiné náboženské skupiny nemají univerzalistické poslání, a svatá válka jim nebyla uložena jako náboženská povinnost, kromě obrany.* […] *Islám má povinnost získat vládu nad jinými národy.*[135]

Džihád však nelze chápat jako institucionálně ustanovený politickonáboženský nástroj, který by měl legitimizovat násilí namířené proti skupinám nemuslimů. Celkem vzato můžeme hovořit o všeobjímajícím zápasu muslimů proti jakékoliv formě zla. Jde o obranu islámu před hrozbou ze strany bezvěrců a nemuslimů. Součástí tohoto úsilí při defenzivě je připravenost věřícího na svoje sebeobětování pro vyšší cíle. Úsilí vynaložené na cestě Boží (ar. *fí sabíli 'lláh;* per. *dar ráh-e chodá*), které je podstatou *džihádu*, nehlásá útočnou či výbojnou politiku proti domu války, spíše je založeno v klasickém islámském kontextu na obraně *dár al-islám*.[136]

5.6.6. Džihád v imámovské šíᶜe

Přestože se pohled šíᶜitů v jistých ohledech liší od sunnitské interpretace *džihádu* lze v jejich pojímání najít jisté kardinální shody, které vycházejí především z povahy správného záměru (*nijja;* per. *nijjat*), který je charakterizován takovými kategoriemi, jako je dosažení

[135] BOSTOM, A. G. *Džihád a jeho „povolené" oběti*. [online]. [cit. 2010-03-15] Dostupný z: <http://pravdaoislamu.cz/index.php/2008/03/16/dzihad-a-jeho-povolene-obeti/>.
[136] NASR, S. H. *Islam: Religion, History and Civilization*. Harper Collins Publishers. San Francisco 2007. str. 34

spravedlnosti, obrana majetku, života, vlasti či islámského náboženství, nikoliv tedy intencí vedenou v područí pozemských podnětů, mezi které patří například boj za vlastní obohacení apod. Těchto záměrů v rámci *úsilí na stezce boží* lze však dosáhnout pouze pokud je *džihád* veden legitimním vládcem. Zatímco sunnité tuto roli bez problému přiřknuli čtyřem prvním chalífům (*al-chulafá‘ r-rášídún*- správně vedení), šíᶜité toto odmítli a za zákonné vůdce *džihádu* zvolili pouze neomylné imámy, pokrevní descendenty ᶜAlího a Fáṭimy. S trvající okultací dvanáctého imáma však nastala otázka, kdo by měl mít zákonné právo vyhlašovat *džihád* v jeho nepřítomnosti (*ghajba*). Díky stále nepřicházející chvíli návratu (*radžᶜa*) pána času (*valí-je ᶜaṣr*) bylo postupně stále více jasné, že tato role přechází do působnosti *ᶜulamá‘*. Situace byla nakonec vyřešena tak, že se šíᶜité mohou účastnit defenzivního *džihádu* pod vedením legitimního vůdce, který zastupuje dvanáctého imáma v době jeho nepřítomnosti, resp. zastupující vůdce v době okultace imáma Mahdího může vyhlašovat pouze obranný *džihád*.

Nejmarkantnějším příkladem stále většího vlivu *ᶜulamá‘*, jakožto zástupců Mahdího je Chomejního koncepce předložená ve spise *Ḥokúmat-e eslámí: velájat-e faqíh*, ve kterém rozpracoval šíᶜitskou mocenskou teorii vlády islámského právního znalce (*faqíha*; pl. *fuqahá‘*) v době veliké okultace (*ghajba-te kubrá*) skrytého imáma. V případě vlády tyrana je povinností *faqíha* prostřednictvím *džihádu* a povinností *amr be maᶜrúf va nahí az munkar*[137] svrhnout ho a vyburcovat masy k univerzálnímu hnutí muslimů k ustanovení islámské vlády namísto despotických režimů.[138] V praxi tato výzva ve svém výsledku znamenala využití *džihádu* v rámci panislamistické doktríny „*vývozu revoluce*“ do ostatních zemí. Zřetelným příkladem vyhlášení *džihádu* v nepřítomnosti dvanáctého imáma v zajetí této nové perspektivy je potom Libanon, kde dal Írán v osmdesátých letech minulého století vzniknout šíᶜitské organizaci Ḥizballáh.

Jako další evidentní případ odlišnosti přístupu k *džihádu* u šíᶜitů a sunnitů tkví v jejich specifickém definování termínu *bughát* (rebelové, odpůrci) a rozdílném důrazu na vedení *džihádu* proti této interní nepřátelské skupině, doslova lidu rozbrojů (*ahl al-baghí*). Zatímco sunnité zdůrazňují, že se jedná o vedení *džihádu* proti lidem, kteří odmítají autoritu

[137] Velice fundovaný a obsáhlý příspěvek k doktrinálnímu vývoji této povinnosti v různých historických etapách u různých islámských sekt a škol či u současného šíᶜitského a sunnitského společenství je zpracován in: COOK, Michael. *Commanding Right and Forbidding Wrong in Islamic Thought.* Princeton University. Cambridge University Press. Cambridge 2004

[138] KHOMEINI, R. *Islamic Government. Governance of the Jurist.* The Institute for Compilation and Publications of Imam Khomeini’s works. International Affairs Department. Tehran 2002. str. 95

vládce, šíᶜité vycházejí z představy *džihádu* proti těm, kteří se vzpírají autoritě neomylných imámů. Pouze proti této skupině je vyhlášení a vedení *džihádu* legitimní. [139]

Co v této věci taktéž stojí za povšimnutí je skutečnost, že sunnité nepřijali *džihád* jako součást svých pilířů víry (*arkán ad-dín*). Oproti tomu imámovská šíᶜa (*aš-šíᶜa al-imámija al-iṯnáᶜašaríja)*, která tyto pilíře ve své teologii neužívá, pozdvihla tento koncept mezi kategorii, jež nazývá odvětvími víry (*furuᶜ ad-dín;* per. forúᶜ-je dín). Zde je *džihád* součástí jedné z deseti normativů povinností či praktik, jež mají být zhmotněny a aplikovány v praxi. Tyto povinné zásady vlastně opisují sunnitské pilíře, a to ve čtyřech jejích bodech, s kterými se ztotožňují, vyjma vyznání víry (*šaháda*). Jedná se o modlitbu (*ṣalát*, per. *namáz*), půst během ramadánu[140] (*ṣawm.* per. *rúze*), pouť do Mekky (*ḥadždž*) a náboženskou daň (*zakát*). Mimo tyto body do odvětví víry patří pětinová daň ze zisku (*chums*)[141] a již zmíněné zásady přikazování dobra (*amr bi´l-maᶜrúf)* a zakazování zla (*nahí ᶜani ´l-munkar)*. Posledními body jsou láska k „lidu domu" – *ahl al-bajt* (*tawallá*)[142] a zamítnutí nepřátel prorokovy rodiny, dosl. distancování se (*tabarrá'*). *Tawallá* a *tabarrá'* mají potom do značné míry co do činění s dvěma významnými šíᶜitskými koncepty jako je *walá'a*, který odkazuje k loajalitě a lásce k neomylným imámům (*a'eme-je maᶜṣúmín*) a na druhé straně pak *bará'a*, jež je opakem a vyjadřuje odmítnutí a zřeknutí se poslušnosti k autoritě představitelů *ahl al-bajt*.

Při jednom rozhovoru mi jistý íránský Ázer v Ardabílu[143] řekl, že imámovští šíᶜité dávají spíše než přednost před zabíjením nepřátel, i kdyby to bylo v rámci legitimního obranného džihádu (per. *džahád-e defáᶜí*), své vlastní smrti, což je fundamentem doktrín šíᶜy a svým způsobem uplatněním principu *amr be maᶜrúf.* Modelovým příkladem je třetí imám, který vlastně dobrovolně šel vstříc jisté smrti, i když věděl, že padne. V této logice je tak *džihádem*, nikoliv vyloženě ozbrojený odpor proti sunnitskému tyranskému vládci (*Ṭághút*), ale samotné mučednictví, které je cennější, než porážka nepřítele a zachování vlastního života. Toto mučednictví, které je součástí *džihádu* je šíᶜity pokládáno za vítězství, i přesto že je skutečnost na bitevním poli z našeho pohledu prohrou. Nepřítel vlastně klade důraz na

[139] Více k problematice definice konceptu *bughát* a jeho nové porevoluční náboženskopolitické formulaci viz. např. GIELING, Maria Saskia. *Religion and War in Revolutionary Iran*. I. B. Tauris. London 1999. str. 42; 50-51 srov. SKELLY, Joseph Morrison. *Political Islam from Muhammad to Ahmadinejad: Defenders, Detractors, and Definitions.* Greenwood Publishing Group. Santa Barbara 2010. str. 184

[140] V doslovné transliteraci do perštiny: *máh-e ramażán***.**

[141] Viz: Q (8:41). *„A vězte, že zmocníte-li se jakékoliv kořisti, náleží z ní jedna pětina Bohu a poslu, příbuzným, sirotkům, nuzným a po cestě Boží jdoucímu…*"

[142] Šíᶜité jako ospravedlňující verš pro *tawallu* využívají Q (42:23), kde Alláh nežádá žádnou odměnu, pouze *lásku k bližním* (*al-qurbá*). Toto slovo šíᶜité vztahují k pokrevním příbuzným prvního imáma ᶜAlího.

[143] Rozhovor veden 2. 1. 2011 v Ardabílu. Informátor nar. 1979/1357 AHS; vystudovaný stavební inženýr.

to, že v bitvě či válce ohrozí životy lidí, proti kterým bojuje, ale šíᶜité toto hodnotí jako neúčinnou ideu, jelikož pro ně hodnota života ztrácí smysl a volají spíše po mučednické smrti. Mučednictví je tak v tomto případě mocným instrumentem jak se bránit, jelikož protivník se dostane do neschůdné situace při zjištění, že má co do činění s lidmi, kteří nejsou sužování strachem ze ztráty života, a *ipso facto* neexistuje způsob jak je ohrozit.

I přes rozdílné chápání džihádu mezi šíᶜity a sunnity v historii dochází stále více ke sbližování těchto pojetí, a to především v důsledku síly radikálních interpretací různých *salafistických* skupin, jejichž přístup k *džihádu* je často v rámci sunnismu protlačován, a který klade obdobný důraz jako současný politicko-revoluční šíᶜismus na hesla typu – odpor, utrpení, tyranie, nespravedlnost, imperialismus či útisk.

5.7. Dva nesmiřitelné diskurzy

5.7.1. Intiḥár a šahádat: označení dvou protichůdných konceptů či jedno a totéž?

Při navozování otázek o filozofické podstatě konceptu mučednictví v islámu nám vyvstává jeden zásadní rozpor, který je třeba vyřešit. Jedná se v podstatě o paradoxní situaci, kdy na jedné straně stojí toliko vyzdvihované mučednictví (*šahádat*) a na straně druhé zatracovaný, islámským právem zakázaný čin sebevraždy- arab. 1.) *al-intiḥár*, 2.) *qatl an-nafs*; per. 1.) *chodkoší*, 2.) *intiḥár*. Nejsme daleko od toho, abychom oba případy posuzovali ze své podstaty za jedno a to samé, pokud vezmeme v úvahu stejný výsledek, kterým je dobrovolně podstoupená smrt. Kdybychom tak však učinili, museli bychom později doznat svoji nemalou chybu i přesto, že v určitých aspektech o vzájemné souvislosti těchto dvou fenoménů máme pravdu.

Skutečností je, že *intiḥár* není vždy analogií ke konceptu *šahádat*. Je nutno vytvořit přesné vymezení distinkcí, podle nichž budeme schopni formulovat definiční rámec obou kategorií. Položenou otázkou je tedy na tomto místě to, kde končí hranice toho, co je pokládáno za hříšnou sebevraždu, a kde začíná území ctnostného *istihšádu*. Co je považováno za sebevražedné jednání a co za *šahádat* a jaká jsou měřítka pro jejich kategorizaci? Tento rozpor je navíc umocněn i v samotném Koránu, který pojednává jak o striktním zákazu sebevraždy, tak na druhé straně v kontrapozici vyzdvihuje a oslavuje kult mučednictví, avšak je zapotřebí poznamenat, že ve svém původním významu svědectví, které bylo později reinterpretováno.

Je však víceméně zřejmé, že lidé, kteří touží po *istihšádu*, nepokládají tento akt za *intiḥár*. Pro další výklad bude nezbytné z emického pohledu definovat *intiḥár* a nastavit klasifikace, které zasadí různé typy mučednictví do jedné či druhé skupiny, tedy sebevražedného, či mučednického aktu. Již nyní můžeme říci s určitostí, vzhledem k širokému chápání významu mučednictví v islámu, že sebevražedný úkon v západním slova smyslu bude stát u pouhého zlomku mučednických smrtí muslimských věřících. Vezměme v úvahu například mučedníka, který skoná na zápal plic. To zajisté nemůžeme pokládat za sebevraždu. Navíc, jak poznáme později, mučednictví, které doprovází sebevražedný akt, není jevem starým a jedná se o záležitost veskrze moderní, jež je projevem nárůstu radikálně fundamentálních myšlenek v rámci islámského světa.

Je třeba též ohraničit a oddělit ve vztahu k mučednickému étosu suicidium (*intiḥár*) a sebeobětování (per. *fedákárí*; *azchodgoz̲aštegí*). Proto, abychom správně vyložili sebevraždu v kontextu islámu a v relaci ke konceptu *šahádat*, musíme pokládat suicidium za kulturní konstrukt a nezasazovat ho do západních kategorií. Tyto západní sociologické či psychologické kategorie však nemůžeme z bádání vyloučit. Budou hrát významnou nápomoc v teoretickém řešení daného problému, avšak v konečné analýze bude nutno přistoupit ke kulturně a náboženskopolitickému kontextu islámského světa. V této otázce je tedy jednoduše řečeno nezbytné pochopit sebevraždu z pohledu světa lidí, které podrobujeme analýze. Sebevražda zde může zahrnovat více, nebo naopak méně z toho, co je za sebevraždu pokládáno v západním pojetí, které ji nahlíží z různých vědních paradigmat, třeba jako psychologie z teoretického úhlu behaviorálního, teorií emocí, kognitivního apod.

5.7.2. Vymezení sebevraždy v islámu

Pro sebevraždu je v arabštině vžitý termín *intiḥár*, čímž je míněn akt, při kterém jedinec úmyslně zabije sám sebe. Islámští právní vědci *fuqahá'* mají však vesměs různý názor na to, jak *intiḥár* definovat, a jsou v zajetí různých interpretací. V teologické rovině se zabývají neodkladnými otázkami vztahu mučednictví a sebevraždy, a v podstatě mezi šíᶜitským duchovenstvem neexistuje jednoznačný konsensus, jak se mají jednotlivé *fatwy* k této problematice vyslovovat.

Přibližně šedesátiletý imám mešity v Šírázu mi sdělil, že: *„za sebevraždu lze považovat čin, který je způsoben vnitřními psychickými stavy jedince, a důležitou složku v tomto jednání hrají emoce, jakými jsou například hněv, nenávist, mrzutost, sklíčenost, stres, touha, smutek apod. Je to jednání, které je zavrženíhodné a vyvstává pouze jako důkaz pozemského*

požitkářství. Člověk páchající intiḥár jde na svoji smrt ve stavu smutku a beznaděje, popřípadě zoufalství, to však při mučednictví neplatí. Při šahádat je člověk šťastný a připraven svůj život položit za Boha, aby následně mohl ochutnat Ráj.“

Podle tohoto informátora lze ve skutkové podstatě sebevraždy shledávat pouhopouhé pozemské touhy, zoufalství či depresivní stavy ega, a jako takovou je sebevraždu nutné odmítnout. Člověk nemá právo zabít sám sebe a vzít si to, co náleží Bohu stvořiteli. Druhou stranou mince je však případ, kdy jedinec sáhne na svůj život čistě z motivací pro islámskou věc, pro dobro věřících a pro Alláha samého.

Sebevražda, a dokonce přemýšlení či naděje spjaté s ukončením života jsou v islámu zakázané a jedná se o smrtelný hřích, po kterém jedinec z principu propadá peklu. Ve svatém písmu je zapovězení tohoto konání vysloveno nejzřetelněji v Q (4:33,34) „*Vy kteří věříte!…a nepřivozujte si smrt! A věru Bůh je vůči vám slitovný. A kdokoliv tak učiní jako přestupek a nespravedlivě, toho věru ohněm sežehneme – a to je pro Boha nadmíru snadné.!* V jiném verši se dále píše: „*…avšak nevrhejte se do zkázy vlastníma rukama!...*“[144]

Zamítnutí dobrovolně přivozené smrti jako něčeho špatného a trestuhodného najdeme v mnoha vyprávěních *ḥadíṯů*. Jako ukázku zde můžeme uvést proklamaci ze sunnitské sbírky *Ṣaḥíḥ Muslim:* „Ze svědectví Abú Hurajry[145] se vypráví, že posel Alláhův (mír s ním) poznamenal: *Ten kdo zabije sebe ocelí (zbraní), stane se věčným obyvatelem plamene pekelného a bude třímat tuto zbraň ve své ruce a strkat si ji na věky do žaludku, ten kdo vypije jed a zabije se, bude tento jed usrkávat v plamenech pekelných, kam je odsouzen na věky věků, a ten který zabil sám sebe pádem z vrchu hory, bude nepřetržitě padat do plamenů pekelných a bude zde žít na věky věků.*[146]

Suicidium, jak již bylo nastíněno, není povolené, pokud je spáchané z nějakých pozemských počitků směřujících k naplnění svých potřeb, přání a motivů (ať jsou jakékoliv). Druhou paralelou je však případ dobrovolného ukončení života za Alláha (na cestě Boží), za ochranu věřících či při střetu s bezvěrci. V tomto případě je posuzována sebevražda smírněji a lze hovořit o jejím povolení, a v určitých případech o omezení jejího zákazu. Můžeme zde navíc spatřovat jisté ospravedlňování samotného aktu a určitou korespondenci s mučednictvím a tématem *džihádu*. Sebevražda, tak zavrhovaný způsob ukončení vlastního bytí, se zde naopak stává dílem oslavovaným a chtěným.

[144] Q (2:191)
[145] Známý taktéž pod jménem ᶜAbd al-Raḥman ibn Ṣachr al-ᶜAzízí (603-681).
[146] Ṣaḥíḥ Muslim. *Kitáb al-imán* . Bk 1, 0199

Nelze si na tomto místě též nevšimnout, že zatímco v prvním případě zakázaného *intiḥáru*, nešťastník propadá do věčného zatracení plamenů pekelných, v druhém případě, pokud byl sebezničující čin vykonán pro islám, je tomuto martyrovi vyšlapána cestička do tolika záviděníhodného a chtěného ráje. V islámu tedy není za *intiḥár* považován skutek, kdy si jedinec sám sáhne na život, a jeho důvodem pro tento čin je ochrana *ummy* či jiné pohnutky které jsou provedeny v rámci *džihádu* na stezce Boží, tedy s čistým úmyslem sloužit Alláhovi a neodporovat jeho zákonům.

V islámském diskurzu lze spíše hovořit o obětování (*fedákárí*) vlastní krve pro víru (*dín*) a její ochranu, tedy o sebeobětování, než o sebevraždu. Věřící, který tento akt pro své vyznání učiní, je mučedníkem – *šahídem*, nikoliv sebevrahem (per. *chodkoš*). Obětování sebe sama můžeme v tomto smyslu chápat jako dar Bohu. Mučedník skrze své jednání, které lze hodnotit jako ritualizovaný úkon oběti, zříká se či vzdává se vlastního života pro jediného Boha. Švagrová nejznámějšího íránského mučedníka Ḥosejna Fahmídeho v Battyiho dokumentárním snímku z roku 2005 *Cult of the Suicide Bomber* odmítá v rozhovoru tvrzení, že by Fahmíde měl co do činění se sebevraždou. Jeho čin je jasným příkladem mučednictví a nebyl jeho osobní hrou, nýbrž skutkem pro íránský lid.[147] V tomto případě je sebeobětování života nejen darem Bohu, ale taktéž darem národu a opět se nejedná o čin osobního zoufalství, jak je tomu při *intiḥáru*, který můžeme pokládat za tabu[148] v islámské kultuře *par excellence*.

Z tohoto výkladu o konceptu sebevraždy a mučednictví v islámu nám vyplývají tedy tyto následující, vzájemné dichotomie:

Typ činu:	**Intiḥár**	**X**	**Šahádat**
Podněty, pohnutky:	Pozemské požitkářství, vlastní problémy ega	x	*tawḥíd*, víra, *džihád*, záchrana islámu, Bůh
Psychické stavy:	Zoufalství, beznaděj	x	Radost, štěstí, uspokojení

[147] BATTY, David; TOOLIS, Kevin. *Cult of the Suicide Bomber*. [Dokumentární film]. Velká Británie 2005. 95:37 min.

[148] Kraft, který definuje tabu jako závažný sociální imperativ vyhnutí (*das Meidungsgebot*), regulující lidské soužití a identitu, při jehož překročení hrozí vyobcování z kolektivu, cituje Mischlera, který poukazuje na to, že sebevrah je při zachování této definice tabu někdo, kdo hrozící vyobcování dovádí *ad absurdum*, neboť o něm neodvolatelně rozhodne sám. Tedy jinak vzato: „Sebevraždou se člověk vymaňuje ze společnosti a vzdoruje jejím tabu.“ In: KRAFT, Hartmut. *Tabu: Magie a sociální skutečnost*. Mladá fronta/ Edice Kolumbus. Praha 2006. str. 8 a 126

Chápání činu:	Sebezabití	x	Sebeobětování se
Odměna (též motivace):	Věčné utrpení v pekle	x	Ráj
Z pohledu islámského práva:	Zakázané, zavrženíhodné	x	Doporučované
Výsledek:	Smrt	x	Věčný život

5.8. Koncept obětování a sebeobětování islámu

„Uvěřte v Boha a posla Jeho a veďte boj na cestě Boží majetky svými i osobami svými! A to bude pro vás nejlepší, jestliže jste vědoucí! A tehdy vám On odpustí hřích vaše a uvede vás do zahrad, pod nimiž řeky tekou, a do příbytků příjemných v zahradách Edenu; a to bude úspěch nesmírný“

Korán (61:11-12)

5.8.1. ᶜÍd al-aḍḥá

Symbolickým vyjádřením sebeobětování v islámu je zajisté obětní svátek *ᶜíd al-aḍḥá* (taktéž známý pod názvy *al-ᶜíd al-kabír* – velký svátek, *ᶜíd al-qurbán* – obětní svátek)[149], který muslimové oslavují v desátý den dvanáctého lunárního měsíce *dú-l-ḥidždža* na konci *hadždže*. Původně slovo *qurbán*[150] zahrnovalo veškeré skutky spojené s charitou, ale později byl v přesnější náboženské terminologii výraz omezen na obětování zvířete pro Boha.[151] Tento svátek odevzdání rituální oběti (ar. *qurbán*; ur. a per. *qorbání*) v podobě ovce, kozy, velblouda nebo krávy[152] je připomínkou Ibrahímova (Abrahám) podání důkazu lásky k Bohu skrze obětování svého vlastního syna Isḥaqa (Izák).[153] Podle všeho neexistoval žádný

[149] Ve fársí označován jako e*id-e qorbán*, v tádžičtině jako *idi kurbon*

[150] Doslova znamená „ hledání Alláhova zalíbení či přiblížení se Alláhovi“, v přeneseném smyslu pak zvířecí oběť pro Alláha. V islámské terminologii se ve značné míře užívá pro rituální zvířecí oběť taktéž označení *uḍḥija* .

[151] USMANI, Mufti Taqi. *Philosophy of Qurbani.* [cit 2011-05-05]. Central Mosque. [Online] Dostupný z: <http://www.central-mosque.com/fiqh>.

[152] Existují výjimky, kdy jmenovaná zvířata nemohou být při *qurbánu* obětována. 1.) slepé, jednooké nebo zmrzačené zvíře, 2.) oslabené a vyčerpané zvíře, které nemůže dojít na místo porážky, 3.) zvíře s třetinou ucha nebo rypáku či chybějící oháňkou, 4.)zvíře bez zubů nebo bez podstatného množství zubů, 5.) zvíře narozené bez uší. Mezi akceptovatelné nedostatky patří např. 1.) Kastrovaný kozel, 2.) zvíře bez rohů nebo se zlomeným rohem. Nepřípustné je však, aby byly rohy vyvráceny úplně a byl tak vytvořen defekt na mozku, 3.) zvíře, jemuž chybí méně než jedna třetina ucha, rypáku nebo ocasu, 4.) nemocné nebo zraněné zvíře, jestliže nemá některé z výše jmenovaných defektů. In: USMANI, Mufti Taqi. *Sacrifice or Qurbani: Philosophy and Rules.* [cit 2011-5-5]. [Online] Dostupný z: <http://www.darulihsan.com/index.php?option=com_ content&view=article&id=3664:sacrifice-or-qurbani-philosophy-and-rules&catid=162:articles&Itemid=1085>.

[153] Podrobněji se tématem rituálních praktik během *hadždže* a *ᶜíd al adḥá* zabývá například sborník: SARDAR, Ziauddin.; BADAWI, Zaki. M. A. (eds.). *Hajj Studies.* Volume 1. Biddles Ltd. Guildford, Surrey. Rok vydání neuveden.; Nařízení obětovat syna Izáka je předmětem koránské súry 37:101-106. Tento motiv je taktéž součástí starého zákona viz: Gn 22, 1-2. *„Po nějaké době se Bůh rozhodl Abrahama vyzkoušet. Zavolal: „Abrahame!“ „Zde jsem,“ odpověděl. Bůh řekl: „Vezmi svého syna, svého jediného, svého milovaného Izáka,*

důvod, proč by měl být syn obětován, ale z filozofické podstaty je na tuto situaci nahlíženo jako na exemplární stav, kdy se bez zaváhání a odmlouvání má splnit Boží příkaz, i kdyby byl jakkoliv nelogický. Rituální praktiky tohoto obětování tak vyjadřují připravenost pravověrných muslimů obětovat se pro Boha a skrze tento akt oběti se mu tak snaží co nejvíce přiblížit. Jedná se ve své podstatě o důkaz projevu úcty ke svému Stvořiteli skrze dar ve formě oběti. Tato oběť má být potvrzením nepoddajné poslušnosti a totální podřízenosti věřícího Alláhovy vůli. Muslimové považují každý akt obětování se za jakýsi prostředek k utvrzování, udržování a posilování víry (*ímán*), který mění náboženské přesvědčení do živoucí reality. Obětí člověk vyjadřuje lásku k Bohu a tímto aktem ji zdůrazňuje a vzdává se kvůli ní něčeho. Skrze svoje obětování se více přibližuje Alláhovi a upevňuje svoji loajalitu k němu.[154] Zajímavým se jeví Bartelsův poznatek, podle kterého svátek obětování *ᶜíd al adḥá* zřejmě pochází ze šíᶜitského *rouže chání* (Bartels píše o *randah-khani*), jež ve své dramaticko-rituální povaze zobrazuje tragické osudy jednotlivých imámů, zvláště pak Ḥosejna b. ᶜAlího.[155]

Sebeobětování v islámu není chápáno redukovaně pouze ve vztahu k obětování v rámci mučednického aktu, který vede ke smrtelnému skonu iniciátora. Existují různé výklady chápání podstaty sebeobětování, které přikládají obsahu tohoto konceptu různé konotace. Koncept sebeobětování je muslimy kategorizován, podle toho jakou míru či podstatu oběti věřící ve svém zanícení pro víru přinese. Za obětování není považován pouze akt usmrcení sebe sama pro Alláha, nýbrž i činy prozaičtějšího charakteru, jakými jsou úkony spjaté s běžnými povinnostmi pravověrného muslima (modlitba, půst, pouť do Mekky apod.) ale i vzdání se určité části majetku či finančního obnosu pro chudé. Ani na tomto místě se nezapře hluboká sociální dimenze islámu.

Zajímavý pohled na obětování v islámu přináší Strenski, který rozpracovává Maussovu klasickou interpretaci daru a aplikuje ji do kontextu sebevražedných bombových útoků Palestinců proti Izraeli. Obětování se prostřednictvím vlastního sebezničení trhavinou pokládá za zvláštní druh daru, který je *de facto* zničen v procesu *předání*. Dar se tak může pohybovat v mezích mezi umírněným odevzdáním se (*giving of*), které je pro muslimy jako obětování příznačnější a extrémnějším obětováním či vzdáním se (*giving up*), které je

---

a jdi do země Moria. Tam ho obětuj jako zápalnou oběť na hoře, kterou ti určím.“ In: *Bible: Překlad 21. Století*. Biblion. Praha 2009

[154] Srov. *Why Sacrifice? Islam: A Path of Struggle.* [online]. [cit. 2011-05-02] Dostupný z:. <http://web.youngmuslims.ca/online_library/books/sacrifice_the_making_of_a_muslim/why_sacrifice.htm>.

[155] BARTELS, Dieter. *The Evolution of God in the Spice Islands:The Converging and Diverging of Protestant Christianity and Islam in the Colonial and Post-Colonial Periods.* str.4. [2011-04-30]. [Online] Dostupný z: <http://www.nunusaku.com/pdfs/evolution.pdf.>.

typické pro únosce a sebevražedné bombové útočníky. Na palestinském případu Strenski ukazuje, že na smrt sebevražedných útočníků je nahlíženo jako na posvátnou povinnost zcela se obětovat. Toto sebeobětování je pak v myslích některých aktérů pokládáno za záměr a v zásadě prvořadý cíl, i za cenu toho, že se akce nevyvede a nevzejde z ní žádný praktický přínos.

Strenski dále odhaluje skutečnost, že obětování jakožto speciální druh daru nabývá skrze ritualizaci nové dimenze. Aktem obětování dochází k transformaci něčeho, co je nabízeno – tedy oběti –, na něco co je posvátné. V zásadě nastává stav, kdy oběť prostřednictvím obětování[156] dospívá stavu zposvátnění.[157]

5.8.2. Obětování jako prostředek pro dobro společnosti a veřejný prospěch

Slovo *ísár* označuje v arabštině altruismus, obětování se, šlechetnost a velkorysost a takto je chápáno a užíváno i ve svaté písmu. V perštině je totéž slovo využíváno ve významu daru či dobročinného příspěvku. Ve formě perského slovesa *ísár kardan* můžeme hovořit o významu něco obětovat, přispět nebo něco věnovat. V íránském kontextu je slovo *ísárgarán* (sg. *ísárgar*) používáno v tom smyslu, že odkazuje k někomu, kdo se nezištně obětuje za posvátnou věc, jednoduše tedy osoba, která se sebeobětuje.

Samotný islámský koncept sebeobětování svádí k tomu, aby byl smíšen nebo připodobněn k Durkheimovu termínu *altruistická sebevražda* (*le suicide altruiste*) Tímto termínem označoval sebevražedný akt jedince, který je natolik integrován do určitého společenského systému, že je ochoten za tento systém obětovat vlastní život. Vzhledem k tomu, že toto pojmenování popisuje suicidiální akt, odporuje emickému zhodnocení fenoménů v islámském kontextu jako je mučednictví (*šahádat*) a obětování (*ísár*), jež nejsou chápány z pozice islámské teologie jako projevy sebevražedného činu, který je výsledkem zoufalství a beznaděje. Na rozdíl od sebeobětování (jež je vítané, doporučované a oslavované), je jeho podstata nezákonná a tabuizovaná. Z tohoto důvodu předpokládám, že aplikace *altruistické sebevraždy* na koncept mučednictví v islámu je v tomto smyslu

[156] Latinský smysl slova *sacrificium* a tedy z toho odvozený anglický termín *sacrifice*, který je používán ve smyslu „obětovat, oběť nebo zasvětit" samo o sobě zahrnuje dimenzi posvátnosti. *Sacrum* – svaté, a *facere* – konati, což je dohromady v křesťanské teologii rozuměno jako „*svatým neboli posvěceným činiti*". S určitostí lze říci, že redukování tohoto slova na „oběť" je zavádějící. Obětí je u *sacrificia* myšlen v pravém významu dar, který je určen výhradně Bohu a ten je zprostředkován a posvěcen knězem. Předložená oběť či dar nemůže být bez náležitého stupně zasvěcení – tedy bez procesu ritualizace, jež učiní věc posvátnou – žádným *sacrificiem*.

[157] STRENSKI, I. *Sacrifice, Gift and the Social Logic of Muslim 'Human Bombers'* . str. 19-25. In: Terrorism and Political Violence. Vol.15. No.3. Frank Cass. London. Autumn 2003

neslučitelná, zbytečně zavádějící a svým způsobem i hodnotící.[158] Proto v této souvisloti budu hovořit spíše o obětování respektive sebeobětování, než o *altruistické sebevraždě.*

Šíᶜité věří, že se prorok Muḥammad (*rasúl Alláh*) sám skrze své jednání obětoval (*ísár*) pro rozvoj islámu a obranu utiskovaného lidu a je široce chápán jako první *ísárgar*, který zasvětil život pro jiné a sebeobětoval se. Za dalšího *ísárgara* je pak považována jeho první žena Chadídža bint Chuwajlid (555-619), a taktéž její zeť ᶜAlí b. abí Ṭálib (první šíᶜitský imám) a ostatní neomylní imámové *(a'eme-je maᶜṣúmín)*, kteří vyvíjeli úsilí za rozkvět náboženství i podání své oběti pro tuto svatou věc. *Ísár* ve smyslu ctnosti či dobré vlastnosti je zaznamenán například v súře Shromáždění (*súra al-ḥašr*), kde se píše: …*A dávají jim přednost před sebou, i kdyby sami měli nedostatek…*[159] Ve stejném významu je námi sledované slovo *ísár* interpretováno islámskými komentátory v súře (12:91), kde Josefovi (Josúf) bratři pravili Josefovi: „…*Při Bohu, Bůh ti dal vskutku přednost před námi, zatímco my byli jsme věru hříšníci!*"

Ísár (obětování se) je pokládáno za nejvyšší hodnotu, a to díky tomu, že mučedník zasvěcuje svůj život. Nezáleží ani na tom, zdali *ísár* (obětování) končí smrtelným mučednictvím. V zásadě je stále považován za největší a nejušlechtilejší obětování. *Ísárgar* jako takový nechápe své sebeobětování jako pocit ochuzení či ztrátu něčeho. Jeho myšlenky jsou naopak namířeny k morální povaze jeho činu, který chápe jako ctnostný projev dokonalého jednání.

Nepřehlédnutelnou a významnou skutečností zůstává, že valná většina zpovídaných informátorů ve své představě o tom, co je sebeobětování, přikládala důraz na pozitivní status tohoto aktu a vyzdvihovala jej jako něco mravně okázalého. Poukazovali neušlechtilé motivy osoby, která se obětuje. Ta nejenom že podává oběť pro své vlastní individuální pohnutky (jako je tomu u *intiḥáru*), ale činí tak pro společnost (*ummu*, klan, kmen, rodinu apod.). Svým obětováním prokazuje societě službu, jelikož koná v „dobrém úmyslu" pro pospolitost, ať už se jedná o bitevní pole, nebo situaci v míru. Jednoduše řečeno, motivem tohoto jednání je obětování se pro dobro komunity. Není to v případě obětování života zabití sebe sama pro sebe samého (*intiḥár*)), ale zabití sebe sama pro ostatní osoby nebo osobu ve svém společenství (motivy přitom mohou být různé: náboženské, politické, sociální aj.). Obětování života však nelze kvalifikovat jako ztrátu života. Dlužno si uvědomit že aktér,

[158] K problematice altruistické sebevraždy viz: DURKHEIM, É. *Suicide. A Study in Sociology*. Routledge. London and New York 2002. str. 175-200

[159] Q (59:9). Po *hidžře* se muslimové v Medíně (tzv. *anṣárové* – pomocníci) ujali emigrantů (tzv. *muhádžirún* – stoupenci Muḥammada, kteří po prorokově odchodu z Mekky přesídlili do Medíny – dříve známé pod názvem Jatrib) a po delší čas je podporovali.

který svým činem přivozuje sám sobě smrt pro jisté ctnostné principy ve jménu ostatních či Boha, nemusí své smrti dostát. Tímto obětováním je myšlena již jedincova představa o svém možném skonu či zranění, ztrátě majetku nebo společenském postavení).

Osoba, která takto jedná, aby vykonala sebeobětování, jde do věci s jasnou ideou možnosti ztráty života a podstupuje toto riziko dobrovolně. Za obětování je potom v tomto smyslu možno pokládat i „uvědomění si tohoto rizika“ ještě předtím než dojde k fyzickému naplnění samotného *istišhádu*. Podle jednoho respondenta lze samotné riziko deklarovat za *obětování se*, a to v případě, že o zamýšleném aktu jsou obeznámeni ostatní. Tito lidé si uvědomují pohnutky *ísárgara*, který pro dobro širší komunity zamýšlí zahodit svůj život a tím pádem jim tento aktér dává jasnou zprávu o tom, že by se takto měli také zachovat a následovat ho ve svém sebeobětování pro ostatní. Obětováním není na tomto místě tedy vlastní smrtelný skon *par excellence*, ale představa rizika, která je signálem a mravním posláním, jež by ostatní měli následovat. V tomto ohledu je jedno, jestli je oběť naplněna fyzicky, záleží více na ideové představě oběti.

Podle informátora z Bamu je představa rizika smrti taktéž obětováním, avšak dodává, že skutečná smrt by neměla být v žádném případě zamýšlena. Záleží pouze na situaci, kdy je nezbytné pragmaticky o svém obětování pouvažovat, zjistit pro a proti, a víceméně rozhodnout v dané chvíli co je pro ostatní nejlepší. Toto rozhodnutí by však mělo být spíše takové, aby došlo k záchraně vlastního života i životů ostatních a nebylo tak nutné sebeobětování. Tento respondent si však ještě kladl otázku, jestli je vlastně vždy možné určit, co je tou instancí dobra pro komunitu. V zásadě je těžké na svém vlastním uvážení rozpoznat, co je dobré a co zlé. Každý člověk má na tuto představu jiný názor, a proto by v této fázi měl zasahovat Alláh. Proto je sebeobětování dosti spekulativní záležitost, kdy jedna strana pokládá akt za ctnostný, a druhá ho spojuje s hříchem. Pokud bychom pokládali sebeobětování v islámu ve všech případech jako akt vykonaný pro dobro ostatních a vymezili ho etickou konotací dobrého skutku, museli bychom předpokládat, že je celá islámská obec v konsensu, co je dobro a zlo. Tento předpoklad společenské shody je však ve skutečnosti nereálnou iluzí, a ani dokonce poměrně ukotvená teologická věrouka o této problematice negarantuje názorový soulad muslimů v otázce situační mučednické akce a její kladné či záporné etické podstaty.

Je nadmíru zřejmé, že podstata mučednictví je v islámu s filozofickou koncepcí dobra a zla pevně spjata. Věřící je naváděn k jasnému postulování individuálního příklonu na stranu dobra. Koránský verš (3:110) je toho důkazem: „*Vy jste národ nejlepší, jenž*

povstal mezi lidmi; vy přikazujete vhodné, zakazujete zavrženíhodné a věříte v Boha…“[160] Tyto dvě etická stanoviska *přikazování dobra a zakazování zla* obsažené v Koránu a *ḥadítech* jsou známy pod arabskými termíny *amr bi´l-ma^{c}rúf* wa *nahí ^{c}ani ´l-munkar* (per. *amr be ma^{c}rúf nahí az munkar*) a ší^{c}ité je pokládají za součást odvětví víry (*forú^{c}-je dín).*

Svatá kniha muslimů i prorocké tradice nabádají muslimy k odporu vůči útisku a boji proti němu právě prostřednictvím těchto dvou principů. Muslimští učenci vyslovili tři možné stupně odporu či zápasu proti útisku. Nejnižší stupeň je na úrovni psychologického procesu, při němž se muslim připravuje pomocí bojkotu zla a antipatií k němu na vyšší stupeň. Vyšším stádiem rezistence je odsouzení zla skrze užití nenásilných prostředků (projevy, psaní, mobilizace veřejného mínění aj.). Posledním a nejvyšším stupněm nepoddajnosti je pak užití jakéhokoliv prostředku síly, který je dostupný. Předpokládá se, že muslim má patřičně reagovat na jakékoliv bezpráví, jež je zlovolně pácháno na společnosti a tento neuspokojivý stav má být primárně hnacím motorem pozitivní společenské změny. Jeho víra posiluje jeho smysl zodpovědnosti boje proti útlaku. Za tímto účelem může jedinec svůj život obětovat.[161] Předpoklad k takto postulovanému principu dobra v intencích zápasu *ummy* za spravedlnost a potlačení tyranie je sice prostředkem legitimizujícím sebeobětující mučednické operace v očích věřících, ale v praxi naráží na mnohost interpretací zasazených do vlivu náboženské, národnostní a politické indoktrinace.

Vzhledem k názorové nejednotnosti ohledně sebeobětování a jeho konotacích v různých sociálních prostředích lze k podstatě sebeobětování jako čehosi ctnostného a dobrého dojít jenom v analytické rovině, která vychází z premisy společenské prospěšnosti a motivu v rámci „dobra“. V praxi tak bohužel nelze rozpoznat, jaký akt se rovná sebeobětování a mučednictví, a jaký zase sebevraždě nebo jinému nepatřičnému jednání v očích různých individuálních jedinců a skupin. Záleží tedy na mnoha svérázných a specifických interpretacích, které jsou ovlivněny regionálně, politicky, nábožensky, ekonomicky apod. Každá skupina připisuje mnohdy stejným projevům jednání odlišné konotace v návaznosti na situační povaze činu, na teologické fundovanosti, religiózní charakteru lokálního lidového islámu, politické situaci, historické percepci dějinných mezníků a v neposlední řadě identitárním konstrukcích vlastních etnických, národních, a příbuzenských hranic. Tyto aspekty jsou mnohdy ovlivňovány psychosociálními a emočními faktory, které na tu či onu společenskou strukturu působí. Nelze tedy vždy u jednotlivců a

[160]Ve stejném smyslu se vyslovuje i Q (3:104; 7:157; 9:71 či 9:67).

[161] TAMIMI Azam. *The Islamic Debate over Self-inflicted Martyrdom*. In: AL-RASHEED, Madawi.; SHTERIN, Marat.(eds.). *Dying for Faith:Religiously Motivated Violence in the Contemporary World.* I. B.Tauris. New York 2009. str. 98-99.

skupin nezbytně hovořit o uvážlivém racionálním zhodnocování obklopujících kulturních fenoménů asociovaných s percepcí hranic trojúhelníku, který je vymezen body jakými jsou sebevražda-obětování-mučednictví.

Jako příklad různorodé interpretace jednoho aktu v muslimské komunitě si dovoluji uvést meziareálové chápání mučednictví Wafy Idrísové. Tato šestadvacetiletá dívka se 27. ledna 2002 jako první Palestinka v jednom obchodním centru v Jeruzalémě vyhodila do povětří a vzala s sebou na onen svět jednoho Izraelce a dalších 131 nic netušících lidí zranila.[162] Sama palestinská společnost chápe její akt za sebeobětování se za palestinský národ proti izraelskému jhu.

Na druhé straně jsem o této osobě a jejím sebeobětování hovořil s jedním studentem teologie ve svatém městě Qommu. Tento mladík nejenom, že rezolutně její akci odsoudil a přirovnal ji k takovým zavrženíhodným podnikům, jako je například řádění organizace Džundalláh[163] nebo al-Qá^{c}ida, ale taktéž odmítl uznat její čin za projev sebeobětování se (*íṣ̲ár*) pro vyšší dobro společnosti a naopak ho označil za zavrženíhodný a nicotný sebevražedný atentát (*ḥamle-je inteḥárí*).

Oproti tomu, za příklad pravého sebeobětování udal mladé chlapce z íránsko-irácké války (použil záměrné termín „svatá obrana"- *defá^{c}-je moqaddas*[164]), jako byl Ḥosejn Fahmíde a jemu podobní. Ti obětovali svůj život za obranu vlasti, pro dobro všech Íránců, všech šíʿitů a pro záchranu svých ostatních spolubojovníků na frontě. Odpálení Idrísové a jí podobných atentátníků je podle něho záležitostí vraždy nevinných lidí, kteří byli ve špatný

[162] Jako vůbec první žena, která obětovala svůj život při sebevražedném bombovém útoku je však pokládána osmnáctiletá šíʿitská Libanonka, členka Syrské sociálně-nacionální strany (*al-Ḥizb as-súrí al-qawmí al-idžtimáʿjí*) Saná' Meḥajdlí, která se 9. dubna 1985 odpálila ve svém Peugeotu v Džezzínu (jižní Libanon) u izraelského vojenského konvoje.

[163] Sunnitská militantní skupina založená ʿAbdulmálikem Rígím, která operuje v íránské jihovýchodní provincii Sístán va Balúčistán a v západopákistánské provincii Balúčistán. Tato povstalecká organizace proklamuje svůj odpor proti většinové šíʿitské nadvládě na základě požadavků za rovná práva sunitské menšiny. Nekonvenčními prostředky (jako jsou únosy, přepady ze zálohy, sebevražedné bombové útoky, úkladné vraždy, atentáty) osnuje násilné akce proti státním činitelům, příslušníkům revolučních gard i civilistům. Mezi známé akce patří například přepad Aḥmadínežádovy kolony nedaleko Zábolu při jeho návštěvě v Balúčistánu v prosinci 2005 s výsledkem mrtvého bodyguarda, nebo bombový útok v Záhedánu 14. února 2007, při kterém zahynulo 18 členů íránských revolučních gard a mnoho dalších bylo zraněno. O pouhé tři dny později se Džundalláh ve stejném městě předvedl odpálením bombového systému v dívčí škole. Zatím naposledy o sobě dala sunnitská skupina vědět v Čábáháru 14. prosince 2010 při muḥarramských procesích, kdy dva sebevražední útočníci zabili minimálně 39 truchlících šíʿitů. Tentokráte šlo dle všeho o odvetu za popravu ʿAbdulmálika Rígího (oběšen ve věznici Evin 20. Června 2010) a ostatní členy Džundalláhu, kteří skončili obdobně. Íránský režim v minulosti několikrát vznesl podezření proti USA, VB a Pákistánu, že tuto teroristickou frakci finančně a vojensky podporují, aby decentralizovali a destabilizovali vládnoucí politický systém a oslabili tak moc Teheránu.

[164] Jedno z označení pro tento vleklý konflikt. Často Íránci používají taktéž expresivního termínu *džang-e taḥmílí* (vnucená válka).

čas na špatném místě (i přesto že se jedná o Izraelce) a neměli s uzurpací Palestinců nic společného, a proto je její akt, jak sebevraždou, tak i vraždou.

Z tohoto pohledu je zajímavé, jakým způsobem jednotlivci a skupiny argumentují při klasifikaci sebeobětování. Jak u Wafy Idrísové, tak u Ḥosejna Fahmídeho šlo o odpálení výbušniny na těle a motivem k akci byla avizovaná obrana vlasti. I přes tuto skutečnost je zmíněný respondent schopen v jistých situacích pokládat stejný akt v rozdílných případech souběžně za dvě různé věci, v případě Idrísové za sebevraždu[165] a vraždu prostřednictvím teroristické akce, a v případě Fahmídeho za sebeobětování a mučednictví ve jménu Alláha a obrany národa a vlasti. Ať už je názor tohoto studenta teologie v Íránu jakkoliv výjimečný, menšinový či nezvyklý (s ohledem na protisionistické směřování a propagandu porevoluční íránské politiky) v otázce neospravedlnitelnosti boje sebevražednými prostředky proti Izraeli, chci pouze na tomto případu demonstrovat diverzitu v postojích k otázce sebeobětování, respektive v otázce, kde končí „motiv dobra“, jež má být garantem nastolení obecného blaha a směřování ke stavu neodporujícímu Bohem ustanovených věroučně-etických doktrín.

K situaci, kdy je tentýž člověk jedněmi pokládán za teroristu a jinými za bojovníka za svobodu, se vyslovuje ve své stati „O terorismu“ i polský filozof Leszek Kołakowski**,** který si klade otázku, jestli tato rozporuplnost v názorech má snad znamenat, že to, zda dáme někomu nebo něčemu tuto nálepku, závisí pouze na názoru a ideologii pozorovatele, který sympatizuje s jedněmi a na druhé hledí jako na nepřátele, že tedy nemáme k dispozici na ideologii a sympatiích nezávislá kritéria, podle nichž by bylo možné terorismus definovat? Kołakowského odpověď je v tomto ohledu záporná. U slova terorismus je dle něho možné popsat pouze situace, kdy je používáno oprávněně, a kdy je jeho užití zcela neadekvátní. Kritériem odlišení terorismu od boje za dobrou věc je podle Kołakowského legitimní či nelegitimní status vlády a na tom závisí oprávněnost použitého násilí od neoprávněného. Problém terorismu shledává v mnoha ohledech jako dvojznačný: teroristické akce mohou být morálně oprávněné, jestliže jsou namířeny proti prokazatelně nelegitimní a kruté tyranii nebo proti násilí okupační moci a jestliže jsou zaměřeny na předem určené cíle (proti jednotlivým osobám, proti vládním úředníkům nebo

[165] Nutno dodat, že Idrísová fakticky nenaplňuje z islámského teologického hlediska sebebevražedný profil, díky tomu, že motivem její akce nebylo spáchat sebepoškozující akt s následkem smrti v důsledku psychopatologických příznaků či individuálního zoufalství, nýbrž akt v rámci sociálně uvědomělého národnostního boje proti izraelskému útisku. Její obětování je tak mnoha lidmi chápáno jako dar Bohu a palestinskému národu a nejedná se proto podle nich o sebevraždu. Jinou věcí je potom to, že Idrísová cílila svoji mučednickou operaci proti nevinným civilním cílům, čímž je kladná konotace jejího aktu přinejmenším sporná. Šíʿitští znalci islámského práva často odmítají takovéto akce – které jsou zaměřeny na civilisty – považovat za mučednické operace a přidělují jim spíše nálepku hříšného a zatraceníhodného činu.

reprezentantům mocenského aparátu), a nikoli náhodné cíle z řad civilního obyvatelstva. Přesně takovou povahu mají akce Palestinců, při kterých je cílem uchvátit do spárů smrti co nejvíce náhodných obětí. Jak Kołakowski dodává, Palestinci sice mají právo na svůj boj a mají důvody pokládat území na západ od Jordánu za okupovanou oblast, ale skrze tyto akce znevažují však oprávněnost svých nároků, když je uskutečňují těmito prostředky.[166]

Navýsost významná je skutečnost, že se naprostá většina respondentů konsensuálně shoduje v tom co sebeobětování je a představuje (definují ho skrze prospěšné konání pro širší společnost), ale již nikoliv v tom za jakých podmínek a situací ještě zůstává sebeobětování sebeobětováním. Problémem je v tomto případě, že jednotliví věřící přistupují k delimitaci hranic mezi chápáním dobrého a zlého (popř. ušlechtilého a zavrženíhodného) z různých perspektiv a tím pádem se neshodují na tom, kdy je v určité situaci něco ještě pokládáno za dobrý motiv, nebo již naplňuje ráz protispolečensky nepříhodného a zavrženíhodného jednání bez jakéhokoliv společensky prospěšného vyústění. V tomto smyslu disponuje každý individuální jedinec i sociální skupina (etnická, náboženská, národnostní aj.) jiným přesvědčením v interpretaci toho, co je sebeobětováním, a tedy hrdinským činem v intenci „dobrého záměru“, a co sebevraždou, čili aktem vyvolaným na základě individuálních psychopatologických stavů a pohnutek, jež vedou k úmyslné sebedestrukci. Jedna názorová skupina pak hovoří o těchto činech jako o sebevražedných útocích a druhá jako o mučednických operacích.

Pokud bychom uvažovali v kontextu této filozofie, můžeme říci, že za sebeobětování je šíᶜity pokládáno jednání, které má punc vznešenosti, velkorysosti, impozantnosti, charakternosti a kdovíjakých ještě uctivých nobles. Takto adorované činění jedince s kdovíjak sebelépe motivovaným cílem pro společnost nemusí však ve své konečné podstatě vykazovat známky toho, že je akt sebeobětování sám o sobě dobrý. To jednoduše znamená, že veřejný prospěch, z kterého má společnost těžit skrze sebeobětování (např. mučedníka), nemusí nutně být dobrým skutkem, i přesto že je motiv ušlechtilý a společnost tento skutek pokládá stejně za tak za ušlechtilý. V zásadě záleží na tom, kdo a jakým způsobem v rámci situačního kontextu vyhodnocuje jednotlivé proměnné tedy motivační faktor konat pro dobro společnosti, rozsah obětování se, způsob provedení a cíle, kterých má být dosaženo apod.

Není překvapením, že naprostá většina lidí v Íránu považuje za zásadní příklad sebeobětování v dějinách mučednictví třetího šíᶜitského imáma Ḥosejna b. ᶜAlího, který se

[166] KOŁAKOWSKI, L. *Malé úvahy o velkých věcech.* Academia. Praha 2004. str. 110-114

vzdal života za vidinou konkrétního cíle. Tímto záměrem bylo pomáhat jiným ze šíʿitské komunity a svrhnout zlo, jež svým projevem v podobě chalífy Jazída I. decimovalo vznešené hodnoty islámu, a nikoliv zabít co nejvíce náhodně procházejících lidí jako je tomu v moderních dějinách u sebevražedných útočníků.

Podle Íránců takový člověk, který si přivodí smrt odpálením do povětří (a hovoří o sebeobětování pro vznešené cíle) a zabije u toho nevinné, právě procházející lidi, musí být pokládán za sebevraha už jenom z toho důvodu, že jeho cílem je vraždit a zabíjet, nikoliv bojovat v rámci principu *amr be maʿrúf va nahí az munkar*, jak je tomu u základní premisy konceptu sebeobětování. Takto někteří Íránci argumentují proti sebevražednému terorismu, který nepěstuje lásku a spravedlnost, ale rozsévá smrt a nenávist, u níž však nelze hovořit o volbě dobrého motivu sebeobětování pro společnost v rámci cesty Alláhovy. Samotný jedinec, který však tento čin páchá, věří v dobrý smysl svého jednání a sám nepokládá svůj akt za suicidiální, ale za obětování sebe sama pro společenské blaho. Opět závisí na úhlu pohledu.

Záměrem sebevražedného útočníka je zabít co nejvíce náhodných lidí a sebe sama (tento aktér chápe svůj budoucí násilný čin jako sebeobětování, nikoliv sebevraždu). Jak poukazuje Strenski, palestinský Ḥamás se například spíše soustředí na bolest a utrpení, jež způsobily nepříteli jejich „lidské bomby“ než na vychvalování utrpení a sebeobětování aktérů těchto atentátů.[167] Jiným příkladem může být prohlášení vůdce Ḥizballáhu, který učinil závěr, že zveličované využití horlivých mladíků pro tyto akce často končí jejich vlastní smrtí, bez toho aniž by po nich zůstalo dost nepřátelských obětí, jež by ospravedlnily jejich sebeobětování.[168]

Co se týče vlastní smrti bombových útočníků, ta je pokládána jejími aktéry za samozřejmost a jako s takovou se s ní počítá. Je to něco nevyhnutelného a prakticky se jedná podle íránských informátorů o *intiḥár*, i přes vlastní rétoriku pachatele před aktem (například videozáznam, který je později zveřejněn), který deklaruje tyto skutky jako sebeobětování.

Stejnou rétoriku užívá i skupina, která má v určitém případě co do činění s tímto bombovým atentátníkem a *de facto* byla jeho ideologickou a materiální záštitou. Zde je na místě poznámka Kramera, který ve své eseji analyzuje povahu mučednických sebevražedných operací šíʿitských frakcí Amal a Ḥizballáh v Libanonu. Na případu

[167]STRENSKI, Ivan. *Sacrifice, Gift and the Social Logic of Muslim 'Human Bombers'* . str.3. In: Terrorism and Political Violence. Vol. 15. No.3. Frank Cass. London. Autumn 2003

[168] ISRAELI, Raphael. *A Manual of Islamic Fundamentalist Terrorism*.str. 30. In: Terrorism and Political Violence, Vol. 14. No. 4. Frank Cass. London. Winter 2002

mučednické smrti Aḥmada Qásira[169] a Bilála Faḥṣe ukazuje, že tito aktéři atentátů nešli do akce individuálně, ale podléhali organizaci, která je vyslala. Proto se dá říci, že nejenom *obětovali sami sebe*, ale taktéž *byli obětováni* ostatními. Tyto instituce nejenom tyto lidi k mučednickým akcím vybírají, ale i připravují a vedou k jejich úspěšnému naplnění. Kramer hovoří o tom, že (sebe)mučednické operace mísí sebeobětování (*self-sacrifice*) a obětování (*sacrifice*) a tyto dvě entity se mezi sebou zastírají. Obětování při operacích je tedy chápáno čistě v rovině sociální, a zahrnuje široký systému vztahů. V zásadě není záležitostí individuální psychiky aktéra.[170] Strenski taktéž u své teorie daru aplikované na sebeobětování během sebevražedné mise poukazuje na síť sociálních vztahů, ve které je individuální útočník umístěn. Zaměřování se na individuálního aktéra, který se proti někomu staví, zakrývá skutečnost, že tento aktér chápe sám sebe, jako pevně zakotveného v síti sociálních vztahů, u kterých mohou říci, že do nich patří nebo chtějí patřit. Obětování se (v podání Strenského zvláštní forma daru) je nezbytně relační záležitostí, nikoliv osamocenou akcí.

Autor se dále zabývá otázkou, kdo je příjemcem tohoto daru v podobě obětování. Vedle situací, kdy je recipientem samotný Alláh (jak je tomu například u rituální oběti při ramadánu a *hadždži*), jmenuje Strenski i jiného příjemce, který spadá spíše do sféry politické ideologie a nacionalismu, než náboženství. Dle jeho slov je v případě izraelsko-palestinské rozepře vedle Alláha (přinejmenším v myslích bombových útočníků) Palestina nebo „myšlené společenství" Palestiny[171] zavázána přijmout „dar" v podobě sebeobětování, které je vykonáno v rámci sebevražedné bombové akce. Toto obětování je doslovně i rituálně

[169] Tento patnáctiletý chlapec vjel 11. listopadu 1982 se svoji dodávkou v libanonském městě Týros do objektu velitelství izraelské armády a zabil při následné detonaci 75 izraelských vojáků a 14 arabských civilistů (počet obětí a zraněných se podle různých zdrojů liší). Nejvyšší číslo lze logicky zaznamenat ze strany protiizraelsky profilovaných frakcí. Vůdce Ḥizballáhu Ḥasan Naṣralláh například 11. listopadu 1997 – v den výročí této sebevražedné operace – významně vyzdvihl veliký počet zabitých Izraelců a podotkl, že sám nepřítel připustil smrt více než stovky izraelských důstojníků a vojáků. In: NASRALLAH, Hasan. *The Resistance is ready to defend all of Lebanon and make the historic victory which will change the face of the region* [online]. Hizbullah Official Website, 2007-11-11 [cit. 2011-07-29] Dostupný z: <http://www.english.moqawama.org/essaydetailsf.php?eid=653&fid=11>.

[170] In: KRAMER. Martin. *Sacrifice and 'Self-Martyrdom' in Shi'ite Libanon.* Terrorism and Political Violence**.** Vol. 3. No. 3. Autumn 1991**.** [online]. [cit. 2011-05-04] Dostupný z: <http://www.martinkramer.org/sandbox/reader/archives/sacrifice-and-self-martyrdom-in-shiite-lebanon/>.

[171] *Imagined community* je klíčovým termínem Benedicta Andersona, kterým z antropologické perspektivy definuje národ. Ten tvoří dle něho pomyslné politické společenství, a to existující v představách jako společenství ze samé své podstaty vnějškové ohraničené a svrchované. Je pomyslné, protože příslušníci i toho nejmenšího národa většinu ostatních členů nikdy nepoznají, nikdy se s nimi nesetkají a ani o nich neuslyší, přesto však v mysli každého z nich žije představa jejich společenství. ANDERSON, Benedict. *Pomyslná společenství.* In: HROCH, Miroslav. (ed.). *Pohledy na národ a nacionalismus.* Slon. Praha 2003. str. 243-244

poskytnuto Palestině a Palestincům, kteří jsou proto povinováni ho přijmout (dar) a příslušným a odpovídajícím způsobem ho opětovat (skrze další úsilí za národní věc)[172]

5.8.3. Koncept obětování v imámovské šíᶜe

Filozofie „konání dobra skrze vlastní oběť" je velice podobná teologickému stanovisku v imámovském šíᶜismu (ale i v islámu obecně), který je těmito představami doslova prodchnut. Navíc do idejí dobra šíᶜité zakomponovali nutnost chránit utlačované (*mostažᶜafán*) vrstvy proti zlovůli státníků, vlád či nepříteli.

Džafari Harandi při výkladu sebeobětování (*ísár*) taktéž poukazuje na propojení tohoto konceptu s konáním dobra v intencích obrany utlačovaných. Toto etické stanovisko zasazuje již do předislámské arabské společnosti. Píše, že v této době byla obrana utlačovaných a utiskovaných osob povinností kmene, z kterého ten či onen jedinec pocházel. Prorok Muḥammad a lidé okolo něho došli k názoru, že je nutno bránit jakéhokoliv perzekuovaného jedince bez ohledu na rasu nebo kmen. V zásadě tak předložili ideu obětování (*ísár),* jakožto prostředek k zlepšení životních podmínek lidstva.[173] Džafari Harandi jako příklad prvního „obětování" v předislámské arabské historii uvádí známou mekkánskou smlouvu *ḥilf al-fuḍúl*[174] (aliance ctnostných), kde byly vytyčeny záruky k respektování principů spravedlnosti a kde byl vznesen příslib kolektivně zasahovat při různých sporech, aby bylo konsensuálně odstraněno bezpráví a nastolena tížená spravedlnost.

V koránském kontextu muslimové rozlišují pozitivní a negativní sebeobětování. Ti lidé, kteří dají přednost budoucímu životu pře životem pozemským, jdou cestou pozitivního sebeobětování. Naopak ostatní, kteří preferují život pozemský před dalším životem, vybírají cestu negativního sebeobětování. Ve stejném duchu rozdělení na negativní a pozitivní sebeobětování je uváděno ve známé šíᶜtské sbírce kázání, vyprávění, promluv či komentářů imáma ᶜAlího s názvem *Nahdž al-balágha*, jejímž autorem je Aš-Šaríf ar-Raḍí.[175]

---

[172] STRENSKI, Ivan. *Sacrifice, Gift.*..op. cit. str. 22-23

[173] JAFARI HARANDI, M. *Self Sacrifice in Behavior of Masoumin (Innocent imams).* [online]. [cit. 2011-05-03]. Dostupný z: <http://www.navideshahed.com/en/index.php?Page=definition&UID=57540>.

[174] Účelem smlouvy mezi několika arabskými kmeny v okolí Mekky bylo zajištění a ochrana práv utiskovaných a bezmocných před zvůlí privilegovaných a mocných. V zásadě se jednalo o snahu zamezit jakékoliv formě bezpráví proti jedinci. Tento pakt lze pokládat za předchůdce úmluv a dohod zaručující lidská práva.

[175] *Status of Self Sacrifice and Its Evidences in Islamic Texts* [online]. [cit. 2011-04-30] Dostupný z: < http://www.navideshahed.com/en/index.php?Page=definition&UID=187691>. Celý text *Nahdž al-balágha* je online v anglickém jazyce. [cit. 2011-04-30]. Dostupný z <http://www.al-islam.org/nahj/>

Sebeobětování je chápáno v šíᶜismu jako zbožný způsob přiblížení se bohu a jako možnost zachránit hodnoty islámu. Stejně tak, jako pro imámy sehrávalo sebeobětování pro víru a spravedlnost signifikantní hodnotový stupeň, tak platí i pro dnešní věřící, kteří ctnosti imámů a jejich činy obětování se pro *ummu* zbožštili na nejvyšší možnou úroveň loajální úcty. Není náhodou, že koncept mučednictví, a s tím spojené specifické porozumění obětování života či jiných statků (jako např. majetku), je doménou šíᶜismu. Sunnitská tradice nepříliš s těmito dvěma souvisejícími principy pracovala a současný boom vzrůstajícího počtu případů „sebeobětujících" se teroristů „mučedníků" je víceméně novodobým fenoménem, který načerpává do svých politicko-ideologických zápasů vesměs šíᶜitská náboženská stanoviska a staletí staré představy o obětování života za vznešené cíle, ať už za islám či za islámskou obec.

5.8.4. Ísár a ísargarán s patinou politiky

Ísárgar (sebeobětující osoba) se v islámských textech vyznačuje několika charakteristickými rysy:

1.) Dává bez toho, aniž by požadoval od jiných kompenzaci. Jedná se o osobu, která netrvá na odměně za své sebeobětování. Sebeobětování, jež tento aspekt popírá, není sebeobětováním.

2.) *ísárgar* se sebeobětuje pro *veláját* (ar. *wilája*)

3.) Sebeobětující se osoba je hodna důvěry a podle proslovů imámů se na ni ostatní spoléhají. *Ísárgar* zasvěcuje svoji „usměvavou tvář" jiným.

4.) Sebeobětuje se pro mír jiných. Dává přednost ostatním před sebou samým.

5.) Sebeobětování přednosti. Osoba, která upřednostňuje jiného jedince před sebou samým.

6.) Při svém sebeobětování je indiferentní k smutku a štěstí na tomto světě. Charakteristické je, že si je vědom, že obětuje svůj majetek, život a vše ostatní. Připouští problémy a obtíže, které jsou zapříčiněny v důsledku sebeobětování a nepovznáší se pýchou ze svého aktu.[176]

V současné době získal však termín *ísárgar* ještě jinou konotaci, kdy označuje především jedince, kteří se obětovali ve jménu Islámské revoluce. Farideh Farhi píše, že je název oficiálně používán jako odvolávka na ty, kteří obětovali svůj nebo život někoho bližního při obraně režimu. Slovo *ísárgar* je v Íránu používáno často právě v politickém smyslu. Existuje zde tzv. Strana na obranu ísárgaránů a ústavy (*Ḥezb-e defáᶜ az ísárgarán va*

[176] *Status of Self Sacrifice and Its Evidences in Islamic Texts* [online]. Martyr Foundation and Isargaran Affairs [cit. 2011-04-30] Dostupný z: < http://www.navideshahed.com/en/index.php?Page=definition&UID=187691>.

qánún-e asásî), stejně tak jako Organizace *ís̲árgaránů* ryzího (čistého) muḥammedánského islámu (*Sázmán-e ís̲árgarán-e eslám-e náb-e muḥammadí*). Mezi jiné skupiny můžeme jmenovat Asociaci ís̲árgaránů (*Madžma^{c}-je ís̲árgarán*), nebo významnou státní nadaci (*bonjád*), která poskytuje služby rodinám obětí z íránsko-irácké války a bývalým válečným zajatcům. Jedná se o *Bonjád-e šahíd va omúr-e ís̲árgarán.*[177]

O postupném procesu zpolitizování tohoto slova, jež je synonymem pro „sebeobětující se osoby" svědčí i založení politické partaje s názvem *Společnost ís̲árgaránů islámské revol*uce (*Džam^{c}ijjat-e is̲árgarán-e enqeláb-e eslámî*), jejichž jedním ze zakládajících členů byl i prezident Maḥmúd Aḥmadínežád. Většina členů *ís̲árgaránů* jsou veteráni z íránsko-irácké války včetně válečných invalidů, osvobozených válečných zajatců, rodinných příslušníků mučedníků, kteří padli v bojích a těch, kteří se zúčastnili revolty proti monarchii na konci sedmdesátých let. Předpokládá se, že se *ís̲árgaráni* začali politicky aktivizovat někdy mezi březnem 1995 a únorem 1997. Přesné údaje však nejsou dostupné a už vůbec ne hodnověrné. Strana se začala záhy profilovat silně proti tehdejšímu proreformně založenému prezidentovi Muḥammadovi Chátamímu, kterému vyčítala nešetrný přístup k ekonomickým reformám a odvolávala se na nezaměstnanost, pokles příjmů, a snížení kupní síly apod. Strana zdůrazňuje mimo jiné jako jedno ze zásadních ideologických stanovisek loajalitu myšlenkám islámské revoluce a celý mučednický étos, který je tak blízce s tímto asocióván.[178]

5.8.5. Korelace úrovně sociálního kapitálu s tendencí k sebeobětování

Není pochyb o tom, že před více jak třiceti lety zřízený íránský teokratický režim, který vyneslo k moci vítězství islámské revoluce, svérázně využil při tomto převratu k prosazení svých náboženskopolitických požadavků intenzivní propagaci koncepce *džihádu*, obětování a mučednictví, a to prostřednictvím lidových mas, kterým tyto ideje předložil spíše v revolučně-politickém ohledu, než ryze náboženském. Kultura mučednictví se stala konstituujícím paradigmatem ideologie islámské revoluce a její ústřední morální hodnotou. Smrtelný étos zakořeněný v útrobách šíc̣itské kolektivní paměti se tak zapsal do běhu moderních dějin jako nesmírně účinný ideologický nástroj mobilizující vše živé. Následující válečné roky probíhající bezmála celá osmdesátá léta tuto proklamaci ještě naléhavěji potvrzují. Mučednictví se stalo hnacím motorem odporu proti nepřátelskému

[177] SAMII, Abbas William. *The Changing Landscape of Party Politics in Iran: A Case Study*. *Journal of the European Society for Iranian Studies.* Vol 1., No 1. 2005. str. 55
[178] SAMII, Abbas William. op. cit. str. 53-57

státu a jeho potenciál byl stavebním kamenem pro utvrzování odhodlanosti Íránců obětovat vzácný pozemský statek – svůj vlastní život, a bojovat až do posledního muže, pokud by to bylo nutné.

Podle Zahry Karímí však v poválečných letech došlo k jisté přeměně pozitivních postojů lidí k revolučnímu úsilí a ke snížení ochoty obětovat se pro ochranu těchto revolučních ideálů. Ve svém výzkumu autorka předkládá hypotézu, že za podkopáváním a ničením takové hodnoty jakou je obětování (*ís̲ár*), stojí pokles víry a důvěry mezi lidmi a vládou a vzrůstající nedůvěra v mezilidských vztazích. Pro řešení nastolené výzkumné otázky zvolila teorii sociálního kapitálu (*naẓarijje-je sarmáje-je edžtemáᶜí*), skrze níž studovala v roce 2007/1386 AHS tendence respondentů z Bábolsaru k obětování a příčiny změn jejich postojů a hodnot. Výzkum se snažil na vzorku studentů z Mázandaránské Univerzity (72 osob) a části nestudentů (30) odpovědět na otázku, zdali jsou v íránské společnosti (na úrovni rodin, přátel, institucí veřejného a soukromého sektoru) negativně postiženy postoje lidí k hodnotám jako je důvěra, kooperace a ochota k sebeobětování.[179]

Sociální kapitál vymezuje enormní množství definic a z hlediska účelu této práce není na místě se do hloubky těmito rozdílnými teoretickými stanovisky různých autorů zabývat. Snad bude pro zjednodušení stačit známé vymezení Putnamovo, který zastává názor, „*že sociální kapitál odkazuje k rysům sociální organizace jako jsou sítě, normy a sociální důvěra, jež usnadňují koordinaci a kooperaci vedoucí ke vzájemnému užitku.*“[180] Sociální kapitál jako takový je definován ve třech úrovních, a to na mikroúrovni (síť individuálních osob a rodin), střední úrovni (vzájemný vztah mezi skupinami, organizacemi a podniky) a makroúrovni (zahrnuje nejformálnější vztahy a institucionální struktury). Právě kultura mučednictví a obětování je z hlediska teorie sociálního kapitálu založena podle Zahry Karímí na existenci vysokého stupně důvěry a víry na úrovni makrosociálních vztahů. Karímí tvrdí, že po válce došlo v íránské společnosti ke snížení sociálního kapitálu a to se negativně projevilo v tendenci lidí k sebeobětování se. Íránci očekávali, že dojde ke zlepšení prosperity země na politicko-ekonomickém poli, ale opak se stal pravdou a stát se utopil v celé řadě socioekonomických problémů. Neefektivní správa, prohloubení třídních rozdílů, korupce a jiné společenské nešvary měli devastující vliv na tendence lidí k sebeobětování a v zásadě tyto sklony k odhodlání naplňovat ideály islámské revoluce poměrně oslabily.

[179]KARÍMÍ, Zahra. *Naqš-e sarmáje-je edžtemáᶜí dar geráješ be ís̲ár*. [online]. Farhang-e ís̲ár; 1389-12-21. [cit. 2011-05-16] Dostupný z: <http://www.farhangeisar.com/1388-08-18-16-16-03/37-maghalat1/1692-1389-12-22-13-05-25.html>

[180] PUTNAM, Robert D. *Bowling Alone: America's Declining Social Capital*. Journal of Democracy 6:1. Jan 1995. str. 67

Jednoduše vzato, absence pozitivního postoje občanů k institucím veřejného sektoru detekuje pokles sociálního kapitálu na jeho mikroúrovni, a tím v této návaznosti dochází k snížení ochoty podílet se na společenském chodu vlastním sebeobětováním.[181]

[181]KARÍMÍ, Zahra. *Naqš-e sarmáje-je edžtemáᶜí dar geráješ be íšár.* op.cit.

6. PODSTATA FILOZOFIE MUČEDNICTVÍ V ŠÍᶜISMU A ÍRÁNSKÉ KULTUŘE

6.1. Souvislosti schizmatu a esenciální zdroje pro rozvoj filozofie mučednictví

Z historického kontextu je zjevné, že ,,strana ᶜAlího" (*šíᶜat ᶜAlí*) začala disponovat jinou identitou od té doby, co se po smrti posla Božího Muḥammada b. ᶜAbdulláha (570-632 AD) zmocnil moci Abú Bakr as-Ṣiddíq (podle sunnitské ortodoxie první chalífa[182], který vedl islámskou *ummu* v letech 632-634) na úkor ᶜAlího b. abí Ṭáliba (čtvrtý a tedy poslední pravověrný chalífa a první šíᶜitský imám vládnoucí v letech 656 až 661). Právo na *imamát* měl podle šíᶜitského společenství pouze ᶜAlí a jeho potomci (*ahl al-bajt*), tedy rod Prorokova domu.[183] Svého nároku na vedení *ummy* se sice dočkal, ale až poté co si roky držby chalífátu užili jiní blízcí druhové proroka – ᶜUmar b. al-Chaṭṭáb (634-644) a ᶜUṯmán b. ᶜAffán (644-656), kteří jsou stejně jako Abú Bakr, šíᶜitskou komunitou pokládáni v odmítavém slova smyslu za uzurpátory moci a nelegitimní nástupce proroka ve vedení islámské obce. Událost, kterou označují šíᶜité za Den Saqífy, je jimi považována za historický předěl, který zasadil krutou ránu spravedlnosti, legitimnímu vůdcovství a pravdě, a nastartoval epochu úpadku islámu, arogance a bezpráví. Tato šíᶜity zatracovaná a bolestná příhoda odkazuje na místo známé pod názvem Saqífa Baní Ṣáᶜida, kam bylo qurajšovskou aliancí svoláno shromáždění, na kterém byl za chalífu zvolen Abú Bakr, jelikož mu všichni zúčastnění přislíbili loajalitu (*baᶜja*). Pro šíᶜity je tento den zrozením vlády nespravedlnosti, útisku a všeho, co je zosobněním odporu Boží vůli.

V tomto pohledu na dějinné skutečnosti se šíᶜité zásadně rozcházejí se sunnitskou ortodoxií, která naproti tomu své čtyři ,,pravověrné" chalífy nazývá titulem ,,ubírající se správnou cestou" (*al-chulafá' ar-rášidún*), který pro ně zosobňuje punc legitimity a jejich vládu mezi lety 632-661 považuje za modelový vzor příkladnosti a dokonalosti.

Tato šíᶜity niterně zažívaná manifestace nespravedlnosti a příkoří od většinových sunnitských muslimů poskytnula *imámovské šíᶜe její* specifický charakter. Jak výstižně píše Kapuściński, *„od okamžiku, kdy šíᶜité přecházejí do opozice, začíná jejich pronásledování. Dodnes žijí vzpomínkami na všechny pogromy, jejichž oběťmi se v minulosti stali. Uzavřeli*

[182] *Chalífat rasúl Alláh* – nástupce Posla Božího

[183] Například Gellner se pokusil systematizovat islámské schizma za použití evropských politologických kategorií. *Šíᶜu* charakterizuje jako pravici, která deifikuje jedince, pěstuje kult ᶜAlíjovských imámů, společnost chápe jako hierarchizovanou a hierarchicky uspořádává duchovenstvo. FIALA, P; HANUŠ, J.; VYBÍRAL, J. *Autorita v abrahamských náboženstvích. Náboženské a politické aspekty autority v judaismu, křesťanství a islámu*. Centrum pro studium demokracie a kultury. Brno 2004. str. 98

se proto do ghett, žili v hradbě vlastního společenství, dorozumívali se mezi sebou pomocí znamení, jež znají jen oni, a vypěstovali si konspirační formy jednání. Přesto však nepřestaly na jejich hlavy padat rány. Šíᶜité jsou hrdí, jsou jiní než pokorná sunnitská většina, stavějí se proti oficiální moci (která od puritánských Muḥammadových dob obrostla přepychem a bohatstvím), vystupují proti oficiální pravověrnosti, takže nemohou být tolerováni.“ [184] Uzurpování, kterému bylo toto menšinové společenství vystaveno a historické vědomí o pravověrnosti svého náboženství oproti prohnilému sunnismu, vedly k tomu, že se tento směr v islámu začal zaměřovat eschatologicky, tedy vycházel z nauky o posledních věcech a posledním soudu a byl spojen s myšlenkou příchodu Mahdího, díky němuž dojde k obnově duchovního osvícení a prvotní jednoty.

V imámovském šíᶜismu mají kardinální roli dvě události, které přispěly k rozvíjení významu konceptu mučednictví a uvědomování si útrpného osudu vykořeněnosti a perzekucí. Ústřední postavení zde má v prvém případě pro šíᶜity citová záležitost *par excellence*, totiž mučednická smrt imáma Ḥosejna b. ᶜAlího[185] v bitvě u Karbalá’ (taktéž se často používá termínu al-Ṭaff) na desátý *muḥarram* (*ᶜášúrá*‘) roku 61AH/ 10. 10. 680. V této věci poukazuje na nadčasový význam Ḥosejnova mučednictví a Karbaly ᶜAlí Šariᶜatí, kdy píše: „ *ᶜÁšúrá připomíná učení stále probíhající skutečnosti, že současný islám je kriminálním islámem v převlečení „tradice“ a skutečný islám je skrytý, zahalený v rouchu mučednictví.*“[186]

V druhém případě je to záhada očekávání (per. *enteẓár*) návratu (*radžaᶜa*) „*skrytého imáma*“ Mahdího (Bohem správně vedený). Termín samotný se v Koránu nevyskytuje, ale jak šíᶜitské, tak i sunnitské sbírky *ḥadíṯú* ho zařazují mezi prorocké tradice týkající se různých krizí. Často jsou tyto tradice prodchnuty eschatologickým obsahem, který je mnohdy založen na představě příchodu spasitele. Ten na zemi zaseje spravedlnost a zasadí zlu, jež všude vzklíčilo, poslední smrtelnou ránu. Mahdího příchod je plánován na konec časů. Cílem bude v této době vést válku uvnitř islámského světa a obracet muslimy, kteří sešli na scestí k původní morálce a čisté zbožnosti. Jak píše Harun Yahya, Mahdí se bude řídit třemi úkoly a to, že se v prvé řadě pokusí o zničení všech filozofických systému, které popírají Alláhovu existenci a podporují ateismus. V druhém případě vytrhne islám z jha pokrytců, kteří islám zkazili. Zasadí se o odkrytí a implementaci skutečné islámské morálky

[184] KAPUŚCIŃSKI, Ryszard. *Na dvoře šáha šáhů*. Panorama Praha. Edice Cesty. Praha 1981. str. 86

[185] Titulován mimo jiné jako *qatíl al-abaraḥ* (vrahova obět, která vnáší slzy do očí), mučedník mučedníků (*šahíd aš-šuhadá*‘) nebo pán mučedníků (*sajíd aš-šuhadá*‘).

[186] SHARIATI, Ali. *Red Shi'ism: The Religion of Martyrdom, Black Shi'ism: The Religion of Mourning.* [online]. [cit. 2008-08-29]. Dostupný z: <http://www.shariati.com/>. Taktéž: SHARIATI, Ali. *Red shiism*, Trans. Habib Shirazi. The shariati Foundation and Hamdami Publishers, Tehran 1979

založené na zákonech Koránu. Ve třetím případě posílí, jak politicky, tak sociálně celý islámský svět a bude nositelem míru, bezpečí a blahobytu. K tomu ještě vyřeší veškeré společenské problémy.[187]

Dlužno dodat, že dějiny islámu zaznamenaly ve své historii mnoho případů pokusů různých jedinců s různými cíli – často vedených politickými motivy –, nárokovat si titul Mahdího, s jehož *parusií* má být spasen svět, obrozen islám a navrácena spravedlnost. První z nich, který byl za něho prohlašován, byl zřejmě ᶜAlího syn Muḥammad b. al-Ḥanafíjja (633-700), který však nebyl přímým descendentem Proroka, jelikož jeho matkou nebyla Fáṭima, ale Chawla z kmene Banú Ḥanífa. Al-Ḥanafíjju v tomto ohledu podporoval al-Muchtár v Kúfě, který jak známo zformoval po masakru u Karbalá' „armádu kajícníků" a porazil v roce 686 Jazídova vojska. Z novější doby potom jako příklad snah o uchvácení spasitelského trůnu jmenujme Muḥammada Aḥmada v Súdánu, který se prohlásil za Mahdího v roce 1881. Aḥmad za svého působení veřejně vystupoval proti Egyptské nadvládě, ale nakonec bylo jeho hnutí poraženo v roce 1899.

6.1.1. Karbalá': fatální dějinné paradigma

„Žádná bitva v moderní a uplynulé historii lidstva nevynesla tolik sympatie a obdivu stejně tak jako neposkytla více ponaučení než Ḥosejnovo mučednictví v bitvě u Karbalá".[188]

Antoine Bara

Po smrti umajjovského chalífy Muᶜáviji b. Abí Sufjána (†680), který za svého života dosáhl prostřednictvím úplatků a intrik odstavení druhého šíᶜitského imáma Ḥasana b. ᶜAlího z funkce chalífy, se novým vládcem rozlehlé islámské říše stal jeho syn Jazíd b. Muᶜávija b. Abí Sufján známý jako Jazíd I.[189] Podle jeho odpůrců bylo jeho sídlo semeništěm korupce a hříchu. Zhýralý a povrchní charakter Jazída, který odporoval islámským hodnotám, byl menšinovým šíᶜitům trnem v oku, a jeho svržení pokládali za legitimní strategický postup vedoucí k nastolení skutečně čistého islámského řádu založeného na principech svobody, spravedlnosti a pravdy. Třetí šíᶜitský imám Ḥosejn pokládal za nezbytné odmítnout Jazídovi loajalitu, a provést vzpouru za účelem vzkříšení islámu, alespoň podle interpretací islámských historiků. Jak poukazuje Chelkowski,

[187] YAHYA, Harun. *End of Times and the Mahdi. Khatoons.* Clarksville 2003. str. 33-34
[188] BARA, Antoine. *Husayn in Christian Ideology.* Cit. dle: *Imam Husain Quotes about and by him.* [online]. [cit. 2010-12-09]. Dostupný z: <http://www.al-imam.net/muh1428_flyer.pdf>.
[189] Srov. TABATABA'I, Sayyid Muḥammad Husain. *Shi'ite Islam*. State University of New York Press. New York 1975. str. 47-48

Ḥosejnův protest proti Umajjovcům (*Banú umajja*) je v očích muslimů dodnes chápán, nikoliv jako boj za zbohatnutí, moc nebo politické ambice, ale boj za islámský ideál sociální a politické spravedlnosti. Imám v zásadě bojoval a obětoval svůj život pro poraženou stranu, pro neprivilegované, utlačované a ponížené.[190]

V tomto zápase za svržení nelegitimní hlavy chalífátu byl „král mučedníků" (*šáh-e šahídán*), jak mu Peršané s oblibou říkají, vybídnut přívrženci ᶜAlího rodiny, aby se spojil s šíᶜitskými muslimy z Kúfy, mezi nimiž měl mnoho stoupenců a vedl zde s nimi ozbrojený odpor. Ke střetu mezi Ḥosejnovými přívrženci a Jazídovým vojskem vedeným ᶜUmarem b. Saᶜadem[191] však došlo již na cestě do Kúfy na karbalské planině jihozápadně od Baghdádu. Ḥosejnovi lidé byli 2. *muḥarramu* 61 AH obklíčeni tak nešťastně, že neměli přístup ke zdrojům pitné vody z nedalekého Eufratu, což jejich situaci ztěžovalo, až do onoho fatálního dne, který na sebe nenechal dlouho čekat. Devátého *muḥarramu* večer se Ḥosejn obrátil na své druhy (72 bojeschopných mužů, z nichž 18 pocházelo z pokrevní linie ᶜAlího a 54 stoupenců, plus ženy a děti) s požadavkem, aby se stáhli a nechali ho samotného čelit nepřáteli, přičemž ti ho odmítli opustit. V tuto noc se začala Saᶜadova armáda přibližovat k Ḥosejnovu táboru, aby se připravila na zítřejší srážku.[192] Ḥosejnova skupina neměla dalšího rána sebemenší šanci a i přes horlivou statečnost, kterou její muži v boji vykazovali, nalezli v tento den, který vstoupil do dějin jako *ᶜášúrá'* (10. *muḥarram* 61AH/ 10. října 680) mučednickou smrt, včetně třetího imáma. Je pravdou, že ústředním motivem zmytologizovaného karbalského neštěstí je sice úmrtí imáma Ḥosejna, ale i ostatní spolubojovníci a rodinní příslušníci padlí na *ᶜášúru* dosáhli nezměrné posmrtné sympatie ze strany ukřivděných šíᶜitů, pro něž je jejich ztráta neméně bolestivá. Nejznámějšími mučednickými postavami, které jsou věčnými náměty utvářející kolorit šíᶜitských náboženských rituálů a obrazně řečeno pašijí jsou například: Al-Ḥurr b. Jazíd ar-Rijáḥí, někdejší velitel umajjovského regimentu, který ráno desátého *muḥarramu* přestoupil na stranu Muḥammadova vnuka a padl v boji jako mučedník. Další nezanedbatelnou postavou je pro šíᶜity nevlastní bratr imáma Ḥosejna – ᶜAbbás b. ᶜAlí b. Abí Ṭálib (v Íránu se užívá primárně jména Abolfażl – otec předností[193]), který byl zabit, když odběhl shánět vodu pro žíznivou Ḥosejnovu dceru Bíbí Sakínu.

[190] CHELKOWSKI, Peter. *Islam in Modern Drama and Theatre*. In: Die Welt des Islams. New Series. Bd. 23. Nr. Ľ. 1984. str. 53

[191] Syn Saᶜad ibn abí Waqqáṣe, který vedl arabskou armádu při výbojích proti sassánovské Persii.

[192] MOMEN, M. *An Introduction to Shi'i Islam. The History and Doctrines of Twelver Shi'ism.* Yale University Press. New Haven 1985. str. 30

[193] Ḥażrat-e Abolfażl je taktéž nositelem mnoha titulů jako např *ᶜalamdár* (nosič standarty, vlajky)*;* ar. *qamar Banú Háším* (měsíc Hášimitů), s*aqqá-je Sakína* (Sakínin nosič vody).

Zásadní postavení má pro šíᶜity taktéž příběh mučednické smrti Ḥosejnova nejmladšího syna ᶜAlího Aṣghara. Po obklíčení tábora umajjovskými vojsky se rozhodl Ḥosejn v očekávání sokova milosrdenství přiblížit se se svým šestiměsíčním synem k nepříteli a žádat ho o vodu pro ženy a děti v jeho ležení. Bezprostřední odpovědí protivníka byl však vystřelený šíp, který provrtal malému chlapci, kterého nesl otec v náručí hrdlo. ᶜAlí Aṣghar se tak navždy stal pro šíᶜity doslovnou personifikací nevinné oběti.[194] Druhým imámovým synem, který nalezl v písečném pekle karbalské pláně mučednickou smrt, byl osmnáctiletý ᶜAlí al-Akbar (některé zdroje uvádějí věk dvacet pět let)[195] a třetím potomkem pak pětiletý DžaᶜfarJediný, kdo z mužského pokolení přežil umajjovské běsnění, byl čtvrtý a pátý šíᶜitský imám. Často šíᶜity připomínaným mučedníkem z Karbalské planiny je taktéž Qásim, syn druhého imáma Ḥasana, který se podle některých pramenů v předvečer *ᶜášúry* oženil s dcerou imáma Ḥosejna – Faṭimou Kubrá. Ač není tato příhoda příliš historicky hodnověrná, je tematickou součástí dramatické reprezentace v rámci smutečních *muḥarramských* rituálů.[196]

Samotný vnuk Proroka Ḥosejn skonal pod kopím Sinána b. Anase z Nadžafu (v perštině vrah imáma Ḥosejna označován jako Šemr), jenž mu uštědřil podle vyprávění DžaᶜfaraMuḥammada b. ᶜAlího třicet tři ran.[197] Podle dramatického líčení Abú Rejhán al-Bírúního „ byl *poté do jejich ležení zaset oheň a těla byla udusána pod kopyty koní, nikdo v historii lidského rodu neviděl taková zvěrstva“.*[198] Reverend Adams, zakladatel nestoriánské kolonie v Kanadě, napsal na začátku dvacátého století o tom, že si Peršané vyprávějí, že byl Ḥosejn před nastoupením své mučednické cesty velice vyprahlý a požádal předtím, než mu byla setnuta hlava, o vodu. Jeho požadavku nebylo vyhověno a byl na místě popraven. Nyní je možné spatřit na paměť této tragédie každé teplé letní dny v ulicích perských měst muže nosící při sobě lahve či sklenice s vodou a křičící *saqqav, saqqav!!*- tak se nazývají, a dávají napít každému, kdo má žízeň. Muslimové pijí ze sklenic, které nosí *saqqavové,* ale křesťané si musí sehnat svoji vlastní nádobu, nebo musí pít z dlaní.[199]

---

194 FLASKERUD, Inqvild. *Visualizing Belief and Piety in Iranian Shiism.* The Continuum International Publishing Group. London 2010. str. 135

195 Např. FISCHER, Michael. J. *Iran: From Religious Dispute to Revolution.* The University of Wisconsin Press. Madison 2003. str. 20

196 Procesí a liturgická vystoupení, která se konají na počest tohoto novomanželského páru (*nafsháj-e karbalá')* sedmého *muḥarramu* zmiňuje například Pinault, který tyto akce spatřil v Hiderabádu. In: PINAULT, D. *The Shiites: Ritual and Popular Piety in a Muslim Community.* St. Martin's Press, Inc. New York 1993. str. 132

197 YOUSAF, Mirza. Muḥammad. op. cit.

198 CHELKOWSKI, J. Peter. *Ta'ziyeh: Ritual and Drama in Iran,* New York. 1979

199 ADAMS, Isaac. *Persia by a Persian- being Personal Experience of Manners, Customs, Habits,*Religious and Social Life in Persia. Elliot Stock. London 1906. str. 417

6.2. Konceptualizace karbalského étosu

Pro analytické účely můžeme ideovou reprezentaci mučednictví v imámovském šíᶜitském islámu a jeho projevy čerpající z paměti masakru u Karbalá‘ označovat termínem, který zavedl Michael Fischer – *karbalské paradigma* (*Karbala Paradigm*). Tímto termínem Fisher označuje: „*příběh mučednictví třetího imáma Ḥosejna- vnuka proroka zabitého z podnětu umajjovského chalífy Jazída, který je šíᶜitským společenstvím pokládán za archytyrana, uzurpátora legitimního vůdcovství pro islámskou ummu a ničitelem jeho příslibu k sociální spravedlnosti. Jedná se o paradigmatický příběh existenciální tragédie, zla, které vítězí na tomto světě nad dobrem a povinnosti ryzích muslimů obětovat se, svědčit pravdě a dobru a otřesení ostatních, aby se navrátili k sociální spravedlnosti*.“[200]

Dabashi používá namísto Fisherova označení *paradigma* termín „*Karbala complex*“, jímž označuje bitvu u Karbalá‘, jakožto ústřední trauma šíᶜismu, které přerostlo do kosmické úrovně a stalo se integrální součástí šíᶜitské posvátné imaginace. Tento posttraumatický stresový syndrom, který vychází z nešťastné události spojené s martyriem na desátý muḥarram, nechal vzniknout dvou vzájemně souvisejícím centrálním šíᶜitským konceptům jako je útisk nevinných (*maẓlúmijjat*) a mučednictví (*šahádat*).

Archetypální reprezentace této nadčasové bitvy předkládá primordiální model Jazída, který je personifikací zla a nespravedlnosti a Ḥosejna, který je naopak prototypickým ztělesněním ideálního vzoru revolucionářského hrdiny bojujícího proti tyranii (*ẓulm*). Součástí tohoto archetypálního obrazu je revolta či povstání (*qijám*) proti útisku, které je u šíᶜitů považováno za nutnost a taktéž porážka, jež se zhmotňuje v historické paměti společenství a je zároveň nevyhnutelnou predestinací. Šíᶜismus je z výše zmíněné podstaty věci podle Dabashiho nekončící metafyzikou revolty proti tyranii. *Ẓulm*, *qijám* a historická skutečnost Ḥosejnovy porážky (per. *šekast*, *šekastegí*) jsou tak tříbodovým vzorcem revolučních událostí v politickém podvědomí šíᶜitského islámu.[201]

Evidentně nebude mylné či zavádějící tvrzení, že šíᶜitský archetypální mučednický diskurz fatální katastrofy před více jak 1300 lety – ať už ho budeme vytyčovat prostřednictvím Fisherova *karbalského paradigmatu*, Dabashiho *karbalského komplexu* nebo jiné konceptuální abstrakce – se ve své podstatě zhmotňuje v celé šíři sociální reality a z tohoto důvodu si dovolím v následujícím textu tento diskurz vymezovat přímo jako *kulturu*

[200] FISCHER, M. J. Michael; ABEDI, Mehdi. *Debating Muslims: Cultural Dialogues in Postmodernity and Tradition.* The University of Wisconsin Press. Madison 1990. str. 167
[201] DABASHI, H. *Shi'ism: A Religion of Protest*. The Belknap Press of Harvard University Press. London 2011. str. 73-100

mučednictví, což je mimo jiné i *terminus technicus* hojně užívaný v samotném současném perském prostředí ve formě „*farhang-e íṣár va šahádat*“ (kultura sebeobětování a mučednictví). Z tohoto hlediska pokládám použití slova „kultura“ v tomto spojení za nejvhodnější abstraktní teoretickou konceptualizaci zkoumané sociokulturní reality, a to i s ohledem na zažitou interní praxi užívání v íránském areálu.

Slovo kultura v tomto smyslu, kdy je mučednictví jejím nositelem, lze bezesporu nazírat z hlediska jejího globálního pojetí, tedy toho, co již v antropologii vymezil v roce 1871 evolucionista Edward Burnett Tylor jako „*komplexní celek, který zahrnuje znalosti, víru, umění, morálku, právo, zvyky a jakékoliv jiné schopnosti a obyčeje, jež si člověk osvojuje jako člen společnosti*“.[202] Kultura mučednictví tak zahrnuje veškeré nadbiologické aspekty, které jsou specifickou doménou člověka, a projevuje se navenek prostřednictvím všech svých segmentů. V současném Íránu je zastoupena v materiálních objektech (artefaktech), které jsou vytvořeny například pro účely související s rituální činností (prapory – *parčam* , katafalk – *nachl* a *tábút*, standarta – *ᶜalam*, ruka Fátimy – *chamse* apod.), s propagací mučednictví prostřednictvím umění (billboardy na ulicích) či a v mnoha jiných odvětvích. Tato kultura taktéž prostupuje dimenzi sociokulturních regulativů, tedy norem a pravidel lidského jednání (*de facto* komplexů kulturních vzorců), a tvoří soubor různých idejí (představy, hodnoty, myšlenky). *Kultura mučednictví* dokonce svým způsobem představuje, formuje i modifikuje systém sociálních institucí, které jsou pro existenci kultury nezbytnou složkou, včetně jejich univerzálních struktur, jejichž schéma ve své teorii rozpracoval již Malinowski.[203] Modifikace a přizpůsobování institucí *kultuře mučednictví* je o to znatelnější v dnešní době existence islámské republiky, kdy tato kultura poskytuje zásadní platformu pro existenci ustanoveného řádu. Nejmarkantnějším příkladem na nejvyšší institucionální úrovni je samotný stát (islámská republika) nebo náboženství (imámovská šíᶜa), ale spadá sem i značné množství jiných institucí, které jsou závislé na *kultuře mučednictví*, vycházejí z ní, jsou jí ovlivněny, nebo ji byť i jen málo reflektují jako integrální součást.

I přesto, že je *kultura mučednictví* v takto široce pojímaném systému doslova ve všech jejích projevech zhmotněna, pro účely této práce se spíše přikláním k chápání tohoto pojmu v redukujícím ohledu, jelikož cílem práce není například popisovat materiální kulturu mučednictví se svými fyzickými objekty, ale spíše se zaměřit na explanaci a interpretaci

[202]TYLOR, Edward Burnett. *Primitive Culture: Researches into the Development of Mythology, Philosophy, Religion, Art, and Custom.* Volume 1. Cambridge University Press. Cambridge 2010. str. 1
[203] MALINOWSKI, Bronisław Kasper. *Vědecká teorie kultury*. Krajské kulturní středisko. Brno 1968

významových a symbolických struktur, kterým lidem v rámci kultury mučednictví přikládají smysl, tedy jaký význam má pro aktéry jejich určité jednání, které vykonávají. Pro lepší analytické zpracování se mi proto zdá na tomto místě přínosnější konceptualizovat kulturu mučednictví v užším (pouze ideovém) pojetí, které spíše odkazuje ke kultuře jako uspořádanému systému sdílených hodnot, významů a symbolů, v jejichž mezích se odehrává sociální interakce, a osvětluje jevy nikoliv prostřednictvím jejich ontologického statutu, ale spíše tím, co je těmito jevy sdělováno, čili symboly, kterými člověk dává smysl svým zkušenostem. Tuto sémiotickou koncepci kultury rozpracovává symbolická antropologie v čele s Cliffordem Geertzem, který tvrdí společně s Weberem, že *„člověk je zvíře zavěšené do pavučiny významů, kterou si samou upředlo. Podle něho jsou pak kulturou tyto pavučiny a její analýzou je interpretativní věda pátrající po významu*.“[204] Jinými slovy kulturu chápe jako tkanivo významů, kterými lidské bytosti interpretují svou zkušenost a řídí své jednání.[205] Geertz předkládá tezi, že na kulturu je nejlépe pohlížet nikoliv jako na komplexy konkrétních vzorců chování – zvyků, obyčejů, tradic, soustav chování, ale jako na soubory řídících negenetických mechanismů – plánů, návodů, pravidel, instrukcí, na kterých je závislý, a které představují programy pro řízení jeho chování.[206] Takto zúžené pojetí má oproti výše zmíněnému širokému tylorovskému vymezení kultury – které, jak Geertz říká, více zatemňuje, než odkrývá –, zahrnovat sice méně, avšak odhalovat více. Konceptualizaci kultury mučednictví jako redukovaného sémiotického systému považuji z těchto hledisek za vhodný nástroj, jak interpretovat dostatečně a srozumitelně sociální procesy, události, chování i instituce, spíše než řešení z pozice rozvleklé, široké a obecné povahy globální antropologické definice kultury. Díky nazírání kultury mučednictví, jakožto vzájemně provázaných systému symbolů a významů vycházím z premisy chápání tohoto pojmu na úrovni ideového systému, který je souhrnem představ aktérů v kontextu karbalského paradigmatu a významů, které těmto představám přikládají.

[204]GEERTZ, Clifford. *Zhuštěný popis: K interpretativní teorii kultury*. In: *Interpretace kultur*. Sociologické nakladatelství (SLON). Praha 2000. str. 15
[205]GEERTZ, Clifford. *Rituál a sociální změna: Příklad z Jávy.* In: *Interpretace…* ibidem. str. 168
[206]GEERTZ, Clifford. *Dopad pojetí kultury na pojetí člověka.* In: *Interpretace…*ibidem. str. 57

6.3. Náhled do teologických doktrín a klíčových filozofických problémů úzce asociovaných s martyrologií v imámovském šíᶜismu

6.3.1. Útisk a ne/spravedlnost v imámovském šíᶜismu

„Islám bez spravedlnosti a imamátu je to samé jako náboženství islámu bez islámu“[207]

ᶜAlí Šaríᶜatí

„Stovky let nespravedlnosti (*ẓulm*) *jsou lepší než jeden den chaosu“*
Al-Ghazzálí

Šíᶜítský islám stejně jako jiná náboženství vybudoval představu soudného dne (*jawm al-qijáma*; dosl. den vzkříšení), ve kterém budou náležité skutky těch, kteří činili zlo a bezpráví jiným, odměněno ohněm pekelným a naopak těm, kteří konali dobro a byli spravedliví, budou otevřeny zahrady ráje. V tento den je taktéž ohlášen návrat očekávaného Mahdího - skrytého dvanáctého imáma, s kterým nadejde spravedlivý řád. Šíᶜítům tato víra dávala po staletí naději, která sloužila ke zmírnění strastí neustálého pronásledování a vyrovnání se s takto hluboce traumatizujícími okolnostmi. Geertz píše, že utrpení jako náboženský problém paradoxně nespočívá v tom, jak se vyhnout utrpení, ale v tom, jak trpět, jak učinit snesitelnou fyzickou bolest, osobní ztrátu, pozemskou porážku či bezmocné uvažování o utrpení ostatních.[208] V kontextu imámovského šíᶜismu jde tak o odpověď na nepříznivý osud sdílený v kolektivní paměti společenství a snahu utopit bolest ve vodách mesianistických a apokalyptických vizí. Ve stejném duchu zvažuje problematiku i Kropáček, který píše, že si šíᶜitská komunita za dlouhá staletí perzekucí vytvořila hluboký smysl pro vnímání existenciální nespravedlnosti (*ẓulm*) a vyrovnala se tak s útrpnými příkořími právě koncepcí mesianistických očekávání a zůstala přitom věrna principu charismatického vůdcovství.[209]

Nelze se však divit, že proto, aby se šíᶜité mohli vyrovnávat s podmínkami žití v nespravedlivém řádu a reagovat na ně, museli taktéž k nespravedlnosti formulovat a konceptualizovat představu její binární opozice, tedy vymezit koncept „božské spravedlnosti“ (*ᶜadl*), jež má doposud ve věrouce šíᶜismu i na sociálně-politické úrovni klíčovou roli a je veskrze nejčastěji akcentovaným principem. Význam doktríny božské spravedlnosti lze bezesporu doložit skutečností, že ho šíᶜité pokládají ve své teologii za jeden z pěti kořenů víry (*uṣúl ad-dín).* Nepopiratelnou skutečností zůstává, že se šíᶜitské

[207] SHARIATI, Ali. *Fatemeh is Fatemeh*. The Shariati Foundation. Tehran. str. 32
[208] GEERTZ, Clifford. *Náboženství jako kulturní systém.* In: *Interpretace kultur*. Sociologické nakladatelství (SLON). Praha 2000. str. 121
[209] KROPÁČEK, L. *Islámský fundamentalismus*. Vyšehrad. Praha. 1996. str. 64

pojetí konstrukce spravedlnosti značně odlišuje od pojetí jiných islámských právních škol, a lze tedy v tomto smyslu rozhodně zapovědět ty teorie zabývající se výzkumem spravedlnosti, které postulují názor existence univerzálního pojetí spravedlnosti.[210]

Šíᶜismus oproti sunnitskému islámu považuje za nekompatibilní s principem spravedlnosti doktríny nezprostředkovaného působení božského osudu a predeterminaci lidského jednání. Šíᶜité přisuzují spravedlnost Bohu jako jeden z jeho výsostných atributů. To znamená že, Stvořitel nemůže udělat ze své podstaty nic ošklivého (*qabiḥ*) či nespravedlivého pro svět, který stvořil. Může dělat pouze dobré (*ḥasan*), a proto, vše co se odehrává někde špatného, je pouze důsledek lidného konání.[211] Lidé jsou podle této filozofie autory svých vlastních akcí, a proto jsou zodpovědní za vše dobré i špatné, co prostřednictvím svého jednání vyprodukují. Bůh z tohoto hlediska pouze poskytuje platformu pro dobré, kdy přikazuje konání spravedlnosti, ale nechává na každého uvážení, jak tohoto příkazu poslechne.[212] V zásadě je nutno v tomto ohledu zdůraznit skutečnost, že šíᶜité odlišují mezi dvěma rozdílnými aspekty spravedlnosti, a to božskou spravedlností (na úrovni kreativního tak legislativního systému jednání) a spravedlností lidskou (jež je povahy individuální či sociální spravedlnosti).[213] Mezi oběma koncepty panuje zásadní rozdíl. Zatímco realita božské spravedlnosti – jak již bylo poznamenáno výše – nemůže být ze zásady nespravedlivá, což ve své podstatě znamená, že bůh je absolutním ztělesněním spravedlnosti, a nikdy nejedná jinak než spravedlivě, lidské vyjádření spravedlnosti s sebou naopak nese úsilí, o to tuto spravedlnost realizovat. Na jedné straně tedy stojí neměnná absolutní metafyzická kvalita božské strany, a na druhé straně dynamická snaha člověka, disponujícího vnitřní spirituální predispozicí ke spravedlnosti.[214] Nutno poznamenat, že koncept spravedlnosti neodmyslitelně souvisí blízce s doktrínou vůdcovství a autoritou v šíᶜitském islámu. Akt, že bůh svá stvoření neopouští bez vůdcovství (ani v době působení proroků či v případě potřeby interpretace Koránu a tradic), je výrazem jeho laskavosti (*luṭf*), projevem milosrdnosti (*raḥmá'*) i božské spravedlnosti (ᶜ*adl*).[215]

---

[210]K teorii spravedlnosti v češtině viz. např. HÁJEK, Martin a kol. *Praktiky ne/spravedlnosti: pojmy, slova, diskurzy*. Matfyzpress. Praha 2007

[211] Viz. Q (10:44) „*Bůh v ničem neukřivdí lidem, leč lidé věru sami sobě křivdí.*"

[212] Q (16:90) „*Bůh zajisté přikazuje spravedlnost, dobré skutky i štědrost vůči příbuzným a zakazuje necudnost, zavrženíhodné skuty vzdornost a varuje vás - snad toho pamětlivi budete*."

[213] MUTAHHARI, Murtaza. *Fundamentals of Islamic Thought: God, Man and the Universe.* [online]. Islamic Education Centre. [cit. 2012-03-03]. Dostupný z: <http://www.islamicecenter.com/e-library/fundamentals_islamic_thought/fundamentals_islamic_thought_mutahhari_index.html>.

[214]SHAH-KAZEMI, Reza. *Justice and Remembrance: Introducing the Spirituality of Imam Ali*. I. B. Tauris & Company. London 2007

[215] AYOUB, Mahmoud. *The Islamic Concept of Justice*. In: BARAZANGI, Nimat Hafez, ZAMAN, M. Raquibuz; AFZAL, Omar. *Islamic Identity and the Struggle for Justice*. University Press of Florida.

Šíᶜitské předsvědčení o primární nutnosti založení spravedlivého řádu a odporu proti jakýmkoliv formám nespravedlnosti a to aktivní formou, i za cenu boje, ospravedlňuje verš ze súry Komnaty (*al-ḥudžurát*), kde stojí: „ […] *A činí-li jedna skupina z těch dvou bezpráví druhé, bojujte proti těm, kdo činí bezpráví, dokud se pře rozkazem Božím neskloní! A když se skloní, usmiřte obě strany spravedlivě a buďte nestranní, neboť Bůh věru miluje ty, kdož jsou nestranní!*“ [216] Tento aktivního apel odporu je v posledních dekádách v íránském prostředí státní moci velice propagován a zdůrazňován a tvoří ideologickou kostru hodnotového prototypu.

Na mnoha staletý vývoj ustrnulého a hlubokého důrazu šíᶜitů na problematiku otázky spravedlnosti měli zajisté vliv zkušenosti z dějin sdílené v kolektivní paměti. Tváří v tvář drásavé skutečnosti, že všichni šíᶜitští imámové bez výjimky – od prvního do jedenáctého v pořadí –, skonali násilnou či nepřirozenou smrtí a umřeli ctnostnou mučednickou smrtí, vytvořila se u šíᶜitů během věků vize, že zlo a nespravedlnost jsou všeprostupující, všudypřítomné fenomény, které nelze vykořenit a svět je predestinován k tomu, aby takto zůstal nespravedlivý až do soudného dne. Tato realita měla za následek, že šíᶜité přijali v minulosti spíše pasivní roli při přijímání veškerého utrpení a tyto nepříhodné okolnosti je vedly k vyčkávání *pána času (ṣáḥeb az-zamán)*, jenž je jediným skutečně spravedlivým a legitimním vůdcem *ummy*, a který po své *parusii* spasí svět. Toto žité soužení a trápení, které je jejich osudem, je neustále šíᶜitskými věřícími připomínáno, jak ve veřejných, tak soukromých ceremoniích. Hlavním záměrem je vyvolat u obecenstva účastnícího se těchto rituálů hluboký nepředstíraný smutek na paměť mučednických úmrtí milovaných imámů.

Následující soupis neomylných imámů (pl. *a'eme-je maᶜṣúmín* [217]) vypovídá o nepřetržité perzekuci šíᶜitů a mučednickém fatalismu, kterému byli všichni pokrevní descendenti imáma ᶜAlího vystaveni. Všech následujících jedenáct včetně něho bylo totiž za různých okolností zavražděno:

1.) ᶜAlí b. Abí Ṭálib (titul: al-Murtaḍa či Amír al-Múʿminín), zavražděn otráveným mečem r. 661/40 AH

Gainesville 1996. str. 21. Více ke konceptu spravedlnosti z pohledu imámovkého šíᶜismu viz: LARI, Sayyid Mujtaba Musavi. *Divine Justice*. [online]. The World Centre of the Shiites and the Shiism ; 2010-01-28 [cit. 2008-08-29]. Dostupný z: < http://shiastudies.net/article/english/Article.php?id=2497>; MUṬAHHARÍ, Mortežá. *ᶜAdl-e illáhí*. Daftar-e entešárát-e eslámí. Qomm 1980

[216] Q (49:10)

[217] Imámovská šíᶜa pěstuje představu konceptu *ᶜiṣma* (neomylnost), podle které jsou všichni imámové boží prozřetelností osvobozeni od možnosti spáchat hřích či chybovat, což je zásadním předpokladem pro vedení islámské *ummy* v náboženských a spirituálních otázkách. Do společenství lidí, kteří jsou společně s dvanácti imámy obohaceni o tuto kvalitu, je zařazen i prorok Muḥammad a jeho dcera Fáṭima az-Zahrá. Těchto čtrnáct neomylných je v perském prostředí označováno jako *čahárdáh maᶜsúm*.

2.) Ḥasan b. ᶜAlí (al-Mudžtaba) otráven r. 670/50 AH

3.) Ḥosejn b. ᶜAlí (Sajjid aš-Šuhadá‘; per. Sejjed-e šuhadá‘), zabit v Bitvě u Karbalá‘ 10. 10. 680/10. muharram 61 AH

4.) ᶜAlí b. Ḥosejn (Zajn al-ᶜÁbidín), otráven r.712/94 AH

5.) Muḥammad b. ᶜAlí (al-Báqir), otráven r. 733/114 AH

6.) Džaᶜfar b. Muḥammad (as-Ṣádiq), otráven r. 765/148 AH

7.) Músá b. Džaᶜfar (al-Káẓim), otráven r. 799/183 AH

8.) ᶜAlí b. Músá (ar-Reżá), otráven r. 818/203 AH

9.) Muḥammad b. ᶜAlí (al-Taqí nebo al-Džawád), otráven r. 835/220 AH

10.) ᶜAlí b. Muḥammad (al-Hádí nebo an-Naqí), otráven r. 868/254 AH

11.) Ḥasan b. ᶜAlí (al-ᶜAskarí), otráven r. 874/260 AH

12.) Muḥammad b. Ḥasan (al-Mahdí; Imám al-ᶜasr; Mahdí al-Muntaẓar; al-Hudždža a mnohem více titulů); stále žijící v okultaci

Výčet těchto všech – nepřirozenou smrtí postižených – imámů (mimo posledního, který odešel do stavu „veliké okultace“ – *qhejbat-e sughrá*) nám stále však nevysvětluje význam a účel utrpení a mučednictví v íránské společnosti. Jak navrhuje Wintersová, existuje na tuto otázku několik jednoduchých a zjevných odpovědí, a na druhou stranu několik vysoce teologických a těžce pochopitelných odpovědí. Udává tři příklady. Utrpení chápané jednoduše jako přirozené vzplanutí citů vyjádřených komunitou, která byla vystavena nespravedlnosti a bolestné události. Za druhé utrpení, jako prostředek zbožnosti a navýšení náboženského utvrzení, který využívá Ḥosejna a jeho následovníky jako model. Za třetí teologie jako spása a vykoupení.[218]

Saturenová udává směsici tří reakcí na tragédii u Karbalá’, jež si *šiᶜité* stále připomínají. Za prvé se jedná o nutkavou touhu uchovat paměť na to, co se stalo, tedy ujistit se, že budoucí pokolení nezapomenou na spáchanou nespravedlnost. V druhém případě jde o snahu vyvolat myšlenku, že vlastně to, co má být pokládáno za nesnesitelnou ztrátu, je fakticky oběť, která nebyla zbytečná, a že tato oběť přinese prospěch. Zde je znatelný určitý druh racionalizačního procesu, kdy je skutečnost jaksi otočena a zmýtizována. V této souvislosti se tvrdí, že Ḥosejn toužil po smrti pro vyšší cíle islámu a jeho účelný skon byl manifestem víry.[219] Jak říká Wintersová, jeho cesta do Kúfy s vědomím jeho nešťastného

[218] WINTERS, Jonah. *Dying for God: Martyrdom in the Shii and Babi Religions* . [diplomová práce]. University of Toronto. 1997. [online]. [cit. 2012-01-06]. Dostupný z: <http://bahai-library.com/winters_dying_for_god>.

[219] SATUREN, Valerie. *Divine Suffering In Shiism: Origins And Political Implications.* Iran Analysis Quarterly. Volume 2, Number 4. July-September 2005

osudu potom předstihuje politické a sociokulturní významy a stává se manifestací bitvy dobra se zlem.[220] Ve třetím a tedy posledním případě existuje kolektivní smysl či pocit viny těch, kteří přežili. Již po smrti Ḥosejna začali jeho následníci rozvíjet ve svém nitru pocit zodpovědnosti za ztrátu „pána mučedníků", a to díky jejich pochybení, že také nepadli v bitvě po imámově boku, a také tomu, že imám Ḥosejn kvůli nim obětoval svůj život.[221] Stejně tak, jak je Ḥosejnovo obětování chápáno jako spásný akt, tak je bráno i připomínání tohoto aktu skrze opětovné ztvárnění jeho utrpení, což je pokládáno za přímou bránu vedoucí k vykoupení.

Pro Íránce hrají velice důležitou roli dějinné souvislosti, jež jsou hmatatelné v konečné podobě dnešních rituálů. Persie jakožto představitel jedné z nejstarších civilizací prošla na jednu stranu slavnou érou nezávislosti, dobou rozkvětu silného autonomního státu, z kterého se šířila filosofie, náboženství, umění a jiné kulturní elementy, a na druhou stranu zažila údobí silných cizích kulturních vlivů, jez vyvolaly různé invaze, které vedly k podrobení. Vzpomeňme na skutečnost, že Perská veleříše byla poražena v historii Řeky, Římany, Araby, Turky, Mongoly, ale též podrobována carským Ruskem a v neposlední řadě britským koloniálním impériem.

Íránci jsou na své dějiny velice pyšní a každá situace, která vedla v minulosti ke strádání jejich vlastního národa, utvářela v jejich srdcích neuzdravitelné jizvy a rány. Tento velice silný sentimentální postoj vytváří formu velice nepoddajného intenzivního typu nacionalistického uvažování.

V dobách arabské invaze a v prvních několika staletích *šíʿitského* islámu došlo ke kontinuálnímu období permanentní tragédie, která Peršany poznamenala nejznatelněji. I přesto, že šíʿa nabyla statutu státního náboženství, nikdy se nezbavila pojímání sebe sama, jakožto perzekuovaného společenství. Tryzna a koncept mučednictví se staly hlavní hodnotou a předním zasvěcujícím vyjádřením íránského šíʿismu. Pro toto tvrzení nám může pomoci koránský verš ze súry Příběh (*al-qaṣaṣ*), ze kterého šíʿité udržovali v srdcích svoji víru v lepší zítřky: *„A chtěli jsme zahrnout přízní Svou ty, kdož ponížení byli v zemi, abychom je příkladem i dědici učinili."*[222]

[220]WINTERS, Jonah. op. cit.
[221] SATUREN, Valerie. op. cit.
[222]Q (28:4)

6.3.2. Revoluční třídní antagonismus

Ájatolláh Rúḥolláh Chomejní ve svých spisech, které spatřily světlo světa po roce 1970, popisoval takovou společnost, jež je striktně rozdělena na dvě antagonistické třídy (*ṭabaqe*) tvořené utlačovanými vrstvami (*mostaż*^{c}*afán*), jež stojí v opozici utlačovatelům (*mostakbirín)* – chudými (*fuqará*) a bohatými (*sarvatmandán*) – utlačovanými národy (*mellat-e mostaż*^{c}*afán*) a satanským vládami (*ḥokúmat-e šejṭán*) – obyvateli chudinských čtvrtí (*zághnešínhá*) a obyvateli paláců (*káchnešínhá*) – nízkou třídou (*ṭabaqe-je pájín*) a vysokou třídou (*ṭabaqe-je bálá*) – nuznou třídou (*ṭabaqe-je mostamand*) a aristokracií (*ṭabaqe-je a*^{c}*ján*)[223] Na těchto dichotomických principech a charakteristikách vlastně šíitští duchovní ustavili a zčásti uplatnili ideologickou podobu islámské revoluce ve prospěch utlačovaných vrstev. Islámská revoluce[224] hlásala svržení povýšených utlačovatelů (per. *mostakbirín*) a nastolení spravedlnosti (*adl*) pro utlačované.

[223]ABRAHAMIAN, Ervand. *Khomeinism: Essays on the Islamic Republic.* University of California. Berkeley 1993. str. 26

[224] Obecně se revoluční události z let 1978-1979, které vedly ke svržení režimu Muḥammada Rezá Pahlavího a následné implementaci systému *velájat-e faqíh,* označují jako *islámská revoluce*. Nutno však podotknout, že se na prosazení změny režimu podílely i jiné společensko-politické struktury, které nepocházely ze samotného islamistického spektra a s tímto proudem pouze sdílely ideály a představy o svržení šáha. Proto je použití termínu islámská revoluce svým způsobem zavádějící, a *de facto* odkazuje na to, kdo v této revoltě proti stávajícímu politickému systému zvítězil a převzal moc. Druhým faktem zůstává skutečnost, že samotní islamističtí revolucionáři takto svoji revoltu označují a tím určují její hybnou sílu a nastoupený směr. Vedle opozice vedené Chomejním z exilu se však na sesazení šáha podílely další politické směry, jako především marxisticky profilované proudy, do kterých můžeme zařadit íránskou komunistickou stranu Túde (*Ḥezb-e túde írán*- Íránská strana mas, resp. lidu), islámskou socialistickou organizaci *Modžáhedín-e chalq* (*Sázmán-e modžáhedín-e chalq-e írán*- Organizace íránských lidových *mudžáhedínů*) a *Fedá'ján-e chalq* (*Sázmán-e fedá'ján-e chalq-e írán*- Organizace íránských lidových mučedníků). Mezi další skupiny brojící proti Pahlavího monarchii patřily liberální směry, jako značně sekularizovaná sociálně-demokratická a nacionalistická formace *Džebhe-je mellí-je írán* (Národní fronta Íránu) či proreformní strana s demokratickou islámskou alternativou – *Nehzat-e ázádí-je írán* (Hnutí za íránskou svobodu). Mezi poslední opoziční směr působící proti šáhovi v islámské revoluci můžeme zařadit některé příslušníky *ulamá'*, které však nelze zahrnout do fundamentálně-islamistického tábora Chomejního přívrženců. Mezi hlavní vlivné osobnosti určitě patří levicově smýšlející ájatolláh Maḥmúd Taleqání.

Otázkou, proč je íránská revoluce označovaná pod nálepkou islámu, a zdali se vůbec jedná o revoluci v západním slova smyslu, se zabývá Bernard Lewis. Tento historik srovnává islámskou revoluci s Velkou francouzskou a Ruskou revolucí. I přes to, že všechny typy těchto revolt měly směřovat k jinému scénáři (ve Francii k ideálům, které ztělesňovala hesla *liberté, égalité, fraternité,* v Rusku k diktatuře proletariátu a v Íránu k modelu islámu angažujícího se proti pohanství, útisku a vládě šáha), jedná se v případě Íránu o revoluci v klasickém smyslu, o masové hnutí s širokou lidovou participací, jež vedlo k posunu ekonomické i politické moci a pokračovalo rozsáhlou společenskou transformací. Lewis poukazuje na jisté okolnosti, které ukazují, že islámští revolucionáři přejímali z bezvěreckého evropského prostředí. Jedním aspektem je íránská revoluce, jakožto první skutečně moderní revoluce elektronického věku, kdy Chomejní pro šíření svých myšlenek a ideálů využíval technické prostředky nové doby (kazety, telefon apod.). Navíc i přesto, že využívané symboly a podtext byly spíše islámské než evropské, vůdci a praktici revoluce shledali svůj vzor v metodách evropské historie (hromadné soudy a exekuce velkého počtu ideologicky definovaných nepřátel, vyhnání statisíců lidí do exilu, konfiskace majetku, represe atd.), tedy v podobě, která je mnohem více bližší Robespierrovi a Stalinovi než Muḥammadovi a Alímu. Jedná se o metody, které jsou hluboce neislámské, avšak jsou na všechny strany revoluční. In: LEWIS, B. *From Babel to Dragomans: Interpreting the Middle East.* Oxford University Press. New York 2004. str. 299-312

V této neklidné době vznikaly různé revolucionářské organizace, které se staly díky charakteru a povaze svého působení zosobněním této třídní dualistické ideologie – především pak musíme jmenovat revoluční gardy Pásdárán (SPEE) a *bonjády*. Nejvýznamnějším *bonjádem* je *Bonjád-e mostaż[c]afán* (Nadace utlačovaných). Podle všech indicií, není tento *bonjád* čistě charitativní organizací. Podle zpráv německé zpravodajské služby prý totiž využíval v minulosti síť fingovaných podniků k tomu, aby získal dodávky pro průmysl revolučních gard, včetně biologických, chemických a nukleárních zbraní a raketového programu.[225]

S evidentní určitostí nelze zamítnout tvrzení, že Chomejního koncepce, která se do povědomí světa vryla pod názvem „vývoz islámské revoluce" (*ṣáderát-e enqeláb-e eslámí*), pokládala a dosud pokládá zápas utlačovaných a utlačovatelů za centrální ideologický program. To dokládá i Chomejního vyjádření k této problematice v deníku *Ṣaḥífe-je núr* v červenci 1980, kde vyslovuje své naděje nad rozšířením revoluce do světa a porážku utlačovatelů: *„Všechna chvála Bohu, uspěli jste. Íránskému národu se podařilo rozšířit slávu této země po celém světě. Doufám, že toto hnutí a tato revoluce skončí vystoupením „imáma času". Doufám, že tato revoluce bude exportována po celém světě pro utlačované (strádající). Doufám, že bude exportována do celého světa pro spásu utlačovaných. A všichni vás budou následovat v získávání toho, co máte a ve vašem vítězství nad nepřáteli islámu a nad nepřáteli národa. Doufám, že utlačovaní porazí povýšené.*"[226] V podobném smyslu hovoří o svém pohledu na vývoz revoluce v roce 1983, kdy říká: *„Dnes než kdykoliv jindy vidíme panoráma vývozu islámské revoluce mezi deprivované a utlačované lidi ve světě. Vidíme narůstající hnutí vzniknuvší mezi utiskovanými proti světu povýšených a mocných, což je předzvěstí světlé budoucnosti, a toto vede k realizaci božího příslibu postarat se zblízka, jako kdyby se svět připravoval na úsvit wiláji*[227] (per. *velájat-* blízké přátelství, láskyplné přilnutí*) na obzoru svaté Mekky a zjevení drahých utiskovaných a vzniknutí vlády těchto utiskovaných.*"[228]

Je navýsost zřejmé, že Chomejní pokládal islámskou revoluci jako esenci hodnot, které ochraňují utiskované vrstvy a na druhou stranu, jež tito utiskovaní střeží a brání.

[225] BERÁNEK, Ondřej.; ŤUPEK, Pavel. *Dvojí tvář islámské charity*. Centrum pro studium demokracie a kultury. Brno 2008. str. 155-156

[226] *Ṣaḥífe-je núr*, Volume 13. p. 21. July 17,1980. In: *Imam Khomeini (r.a.) on Exportation of Revolution.* International Affairs Department. The Institute for Compilation and Publication of the Works of Imam Khomeini. 2001. str. 133

[227] Má se na mysli příchod Mahdího. Existují *ḥadíṯy*, které říkají, že tento skrytý dvanáctý imám začne svoji revoltu proti útisku, prolhanosti a tyranii v Ka[c]bě, která leží ve svatém městu islámu Mekce.

[228] *Ṣaḥífe-je núr*, Volume 18, p.11. September 6, 1983. op. cit. str. 137

Revoluce se tak stala pro Chomejnisty ideologickým nástrojem utlačovaných a bezmocných lidí a formulací jejich aspirací. Tento ideologický aspekt islámské revoluce zasahující ve prospěch těch, co jsou považováni za *„mostaz^{c}afán“*, vyjadřuje i chomejnistické parafrázování hesla z Manifestu komunistické strany naléhající na proletářský internacionalismus *„Proletáři všech zemí, spojte se*! Tento slogan se v íránském revolučním pojetí změnil na *„Utlačovaní všech zemí, spojte se*! V podobném smyslu vypovídá též oblíbená fráze: *„Islám patří utlačovaným, nikoliv utlačovatelům*“.

V porevolučním období Chomejní přeformuloval svůj pohled na koncepci společnosti složenou z dvou antagonistických tříd (*ṭabaqe*) a nahradil ji třídní trichotomií, která se skládala z vyšší třídy (*ṭabaqe-je bálá*), kterou představovaly zbytky starých zámožných rodů, střední třídy (*tabaq-e motavasseṭ*), jež byla tvořena duchovními, intelektuály, státními úředníky, velkoobchodníky, majiteli obchodů a maloobchodníky. A do třetice to byla nižší třída (*ṭabaqe-je pájín*) složená z dělníků, rolníků a obyvatelů chudinských čtvrtí. Slovo *mostaż^{c}afán* přestalo být najisto ekonomickou kategorií popisující chudé masy, jako tomu bylo donedávna a stalo se místo toho politickou nálepkou označující stoupence nového režimu, včetně zámožných velkoobchodníků z *bázáru*. Země byla neustále představována jako národ utlačovaných (*melat-e mostaż^{c}afán*). Klér, intelektuálové, *bázár*, dělnící a rolníci – ti všichni byli prezentováni jako skupiny definované společnými zájmy proti imperialismu a staré vyšší třídě.[229]

6.3.3. Bolest, vina a sebeponížení

Ší^{c}itský martyrologický étos vyjádřený v *karbalském paradigmatu* v sobě nese dva významné komponenty. Na straně jedné se jedná o představu ideje bolesti nad archetypickým Ḥosejnovým mučednickým skonem včetně fyzické bolesti, kterou imám a jeho druhové zažili, a na druhou stranu o skutečnou fyzickou nebo emotivní symbolickou bolest, kterou v rámci sebepoškozovacích praktik v rámci rituálních performancí věřící dobrovolně zakouší. Otázkou zůstává, jaký je psychologický motiv k tomuto jednání. Jak již bylo nastíněno výše, bitva u Karbalá či mučednictví Ḥosejna se staly centrálním jádrem archetypu, který se zhmotňuje v přítomnosti skrze symbolické struktury rituálních akcí a tímto zhmotněním je i souhrn neodmyslitelných idejí jako jsou bolest, žal, zármutek, vina a všemožných představ, které aplikují historickou situaci v přítomnosti. Ezzati podotýká, že islámský koncept mučednictví by měl být vysvětlován v rámci islámu, a ne prostřednictvím

[229] ABRAHAMIAN, Ervand. *Khomeinism.* op.cit. str. 52-53

neislámských kategorií a koncepcí, jako je vina a utrpení. Muslimové nemohou vysvětlovat islámské principy, bez toho aniž by nevzali na zřetel konceptuální systém islámu.[230] S tímto se dá souhlasit jenom částečně. Chápání viny, utrpení a jiných hodnotových kategorií, jež jsou šíʿitské íránské populaci tak blízké, nemusí být přímo součástí imámovského doktrinálního kapitálu, i přesto nejsou věřícím cizí, i když nejsou mnohdy vyslovovány explicitně *par excellence*. Jisté je, že jsou tyto hodnoty neuvědoměle zakořeněny v íránské kultuře v důsledku synkretických vlivů jiných náboženských systémů působících v minulosti. Nemálo pochází z dob předislámských, kdy na rozlehlých planinách Perské veleříše platil za státní náboženství zarathuštrismus (*mazhab-e zartušt*).

Navíc je nutné dodat, že tyto koncepty, u kterých Ezzati tvrdí, že jejich prostřednictvím není vhodné vysvětlovat mučednictví, jsou bezpochyby kulturní univerzálií, tedy spadají do takových kategorií hodnot a kulturních prvků, jež jsou přítomny ve všech lidských kulturách, stejně tak jako je existence religiozity, příbuzenských vztahů či jazyka.

Do třetice nutno poukázat na to, že právě koncept viny (*taqṣír, gonáh*) a utrpení (*ʿazáb, mobtalá*) jsou Íráncům vlastní, a že právě skrze ně se moji informátoři většinou identifikovali s *karbalským paradigmatem*, který je bránou k pochopení konceptu mučednictví v *iṯnáʿašaríjském šíʿismu*. Z těchto důvodů považuji za přínosné tyto kategorie zohledňovat, i kdyby měly být mimo kontextuální rámec islámské věrouky a spíše by měly čerpat z kulturně ustanovených vzorců Íránského areálu.

Posuňme se však v tématu zkoumajícím kategorie, jako je bolest, žal, utrpení, zármutek, či vina ještě dále. Jak píše Shahram Khosravi, centrálním konceptem *karbalského paradigmatu* je sebeponížení. Smutek a flagelace v rámci *muḥarramských* performancí jsou vyjádřením viny všech šíʿitů, kteří, nebyli v osudný den Ḥosejnovi po ruce a nepomohli mu. Autor poukazuje na to, jak s významem tohoto konceptu bylo zacházeno a manipulováno při politické mobilizaci před a po revoluci, kdy byl symbolicky stále opakován slogan: „*nejsme lidé z Kúfy, abychom nechali imáma samotného*“ (*má ahl-e kúfe nístim, imám tanhá benamad*).[231] Tato revoluční průpovídka je hojně oblíbená i v současnosti. Příkladem může být její použití zelenou opozicí při kontroverzních prezidentských volbách v roce 2009.

Khosravi ve svém výzkumu identit mladých lidí v Teheránu poukazuje na chápání konceptu bolesti íránskou společností jako na ctnostnou charakteristiku. Zdůrazňuje, že významným rysem karbalského paradigmatu je vztah utrpení či bolesti (*dard*) a vnitřní

[230] EZZATI, A. *The Concept Of Martyrdom In Islam* . Tehran University, Ahlul Bayt Digital Islamic Library Project Team. Al-Serat. Vol XII. Tehran 1986

[231] KHOSRAVI, Shahram. *Young and Defiant in Tehran*. University of Pennsylvania Press. Philadelphia 2008. str. 51

čistoty (*ṣafá-je báṭin*). Emocionální bolest, jež vychází z této tragédie, je demonstrována skrze flagelace, a díky teto bolesti lze porozumět významu této tragédie. Připuštění bolesti je součástí smyslu provinění šíᶜitů. Íránský národ je prezentován islamistickým režimem jako národ, který trpěl pod šáhovou tyranií, při vnucené válce (*džang-e taḥmílí*) a díky americkému embargu. Tato sdílená útrpnost je pak užívána ke konstruování morálního řádu. Ti, kteří tedy netrpěli, jsou pokládáni za outsidery (*ghejr chodí*), jako například Íránci v exilu nebo bohaté vrstvy ze Šahraku (Šahrak-e gharb – čtvrt v severozápadní části Teheránu). V tomto smyslu je na lidi, kteří netrpí (*bídárí*) pohlíženo jako na nemorální, postrádající ryzí kvality, ignorantní či nezodpovědné.[232]

Utrpení imámovských šíᶜitů lze brát historicky jako konstantní, stále přervávající jev, a zásadní hodnotu, skrze kterou se na základě svého submisivního postavení identifikují se svojí komunitou a vymezují proti zprostředkovatelům uzurpace. Toto ponížené postavení plné strastiplnosti bylo přijímáno pasivní formou, takže skupina nikterak aktivně nereagovala ani nezasahovala ve prospěch jakýchkoliv politicko-mocenských či jiných nároků. Dá se říci, že samotný důsledek, jakým byla perzekuce a útisk, může být stejně tak pokládán za onu reakci a odpověď *šíᶜitů* na tuto perzekuci, protože tito zastánci neaktivního nebojovného přístupu definovali a zdůraznili svým neodporem ještě více samotnou útrpnost, s kterou se sžili ve své komunitě a potvrdili tento stav za něco, co je jejich legitimní doménou, či něčím posvátným. Navíc jim tento kvietistický výklad působnosti v rámci menšinového náboženského spektra paradoxně zajistil možnost utajeného odporu jinými prostředky, než smrtí v bojovném revolučním zápalu za výdobytky sociální spravedlnosti (*ᶜadálat-e edžtemáᶜí*) proti zkorumpovanému a nemorálnímu politickému systému. Takovéto pasivní pojetí přijímání bezpráví a utrpení, tedy jako nějaké danosti, je dohledatelné u všech imámů a zjevně se tímto příkladem řídili v historii i samotní věřící. V kontrapozici se však nalézá případ třetího imáma Ḥosejna, který utrpení nečině nepřihlížel a bojoval proti takto vnucovanému bezpráví, čímž dosáhl taktéž utrpení, avšak v rámci svého mučednictví – symbolizovaného revoltou a aktivismem, které se v šíᶜitské interpretaci stalo nadčasovým meta-historickým vítězstvím.

Flaskerud v této věci taktéž poukazuje na to, že Fátima, do jisté míry imám ᶜAlí b. Abí Ṭálib a ostatní imámové, byli ztělesněním trpělivého snášení trpitelství. Podstata tohoto stanoviska vychází z termínu *maẓlúmijjat*, který znamená ,,trpělivou nepoddajnost při

[232] Ibidem. str. 82-84

utrpení zapříčiněného tyranským jednáním těch, kteří jsou u moci.[233] Dabashi definuje *maẓlúmijjat* jako šíᶜitský koncept, který vytváří morální/politické komunity na základě spravedlnosti a odchýlení od ní. *Maẓlúmijjat* je absencí spravedlnosti, která signalizuje nezbytnost její přítomnosti. V doslovném překladu znamená „být ukřivděn (ve smyslu závažného vystavení nespravedlnosti", proto se pro třetího imáma používá přídomku „ *Ḥosejn-e maẓlúm*".[234] Zatímco *maẓlúmijjat* je stav bytí v pozici vystavení tyranii, *maẓlúm* je vztahováno k osobě, která je subjektem této tyranie. Zažitá koncepce *nevinnosti* je pak aktivně vyjádřena nejen ve smyslu, že je bezmocná a nevinná osoba, na které je spácháno bezpráví obětí tyranie, ale že je její vytrpění nespravedlnosti metafyzicky s pomocí osudu předurčené. Ve stavu *maẓlúmijjatu* se tak nachází prvek fatálnosti, tedy smysl být nevině uvržen do tohoto stavu či podmínek.[235] Diskurz *maẓlúmijjatu* lze *de facto* pokládat za předlohou pro kvietistický neaktivní charakter stojící v kontrapozici tomu co je chápáno v rámci *karbalského paradigmatu*, jako reformulovaný aktivní šíᶜitský nástroj pro vedení povstání za účelem svržení utiskovatelů a nastolení spravedlnosti.

Prostřednictvím symbolické bolesti a utrpení nebo přímo nepředstíraného sebetrýznění formou rozličných forem krvavých flagelací během *muḥarramských* rituálních performancí získává věřící vnitřní pocit vlastní možnosti dojít ke spáse či vykoupení, což pro něho může být motivem k napodobování utrpení imáma Ḥosejna. Není pochyb o tom, že je pro šíᶜity přijetí bolesti a smutku za imáma Ḥosejna a ostatní mučedníky během sebepoškozujících (ať už na úrovni imitace či skutečné fyzické sebedestrukce) rituálů tryzny pokládáno za něco spásného, dalo by se říci až příslibného. Tímto příslibem jsou svody ráje, kde trpící nalezne veškerý komfort, kterému se mu v pozemském životě nedostalo. Víru ve spásu prostřednictvím žitého zármutku v ritualizovaném světě podtrhuje i často vznášená citace: „*Kdokoliv, kdo pláče pro Ḥosejna nebo vyvolá u někoho pláč za Ḥosejna, má jít rovnou do ráje*."[236] Na tomto místě je však třeba zdůraznit, že participace na smutečních procesích a obdobných rituálech nepředstavuje pouze připomínkovou akci deklarující tragičnost konkrétní události, ale sahá mnohem dále za hranice kontextu pouhé tragédie, která se má obrečet. Zdůvodnění můžeme pak spíše nalézt ve sféře aspektů a stimulů sociálního, politického či morálně podřízeného charakteru.

[233] FLASKERUD, Inqvild. op.cit. str. 80
[234] DABASHI, Hamid. *Islamic Liberation Theology: Resisting the Empire*. Routledge. Oxon 2008 . str. 187
[235] DABASHI, Hamid. *Shi'ism: A Religion of Protest*. The Belknap Press of Harvard University Press. London 2011. str. 80
[236] AGHAIE, Kamran Scot. *The Passion of 'Ashura in in Shiite Isla*m. in: CORNELL, J. Vincent (Ed.). *Voices of Islam: Voices of the spirit.* Praeger Perspectives. Westport 2007. str. 119

6.3.4. Koncept náboženské přetvářky – taqijje

S uvážením k dlouhodobým a intenzivním perzekucím a utrpení, jež se na dlouhá staletí stala pro šíᶜity zažívanou realitou, vznikla v tomto společenství významná – pro sunnity značně kontroverzní – doktrína známá pod názvem *taqijje*. Zavedl ji pátý imám Muḥammad ibn ᶜAlí al-Báqir (676-743) a uvedl tak v život významné umění přežití. Tato zásada dovolovala věřícímu skrývat pravou víru a neupadnout přitom do stavu smrtelného hříchu (arab. *chaṭí'a*). Jedinec unikl mučednickému utrpení ze strany nepřátelské svrchované moci a úřadů, nebo obyvatelstva, uprostřed něhož žil. *Taqijje* zahrnovala předstírání, utajování, opatrnost či obezřetnost. Tato praxe *šíᶜitům* pomohla šířit jejich stále radikálnější náboženské názory, a přitom se nestřetnout s přívrženci konzervativnějších směrů. Zároveň dovolila šíᶜitským agentům účinně rozdmýchávat podvratnou činností politickou nespokojenost lidu, protože směli o svém poslání lhát a přitom nepohoršili Boha.

Později rozvíjel *taqijji* šestý imám Džaᶜfar as-Ṣádiq (702-765).[237] Ten tak učinil díky ᶜabbásovskému chalífovi Abú Džaᶜfar al-Manṣúrovi (714-775), který zahájil kampaň proti as-Ṣádiqovým přívržencům. Řešení, které svým stoupencům předložil, vyzývalo k zatajování jejich skutečné víry a k předstírání vyznávání sunny. Jeho učení jak popisuje Axworthy, podle některých komentátorů odráželo období šíᶜitského kvietismu, v němž se šíᶜa stáhla z politiky, zanechala konfrontací a upustila od pokusů svrhnout chalífu. Stejný autor přirovnává *taqijji* k učení o „*myšlenkové výhradě*", kterou z podobných důvodů udělovala katolická církev v době protireformace, a která byla neprávem přisuzována jezuitům.[238] V praxi to vypadalo tak, že se věřící šíᶜité navenek podřídili sunnitským praktikám i víře, ale srdcem zůstali věrni šíᶜitismu.

Má se za to, že tento záchranný koncept přípustného zapření víry ospravedlňuje v Koránu *ája*, který zní: „*Na toho, kdo zapře Boha poté, co již uvěřil- kromě toho, kdo byl donucen, zatímco srdce jeho klidné bylo ve víře- a zejména na toho, kdo hruď svou nevíře otevřel, dopadne hněv Boží a pro něj je připraven trest nesmírný.*[239] Za další implicitně zjevené Boží slovo, podle kterého znalci islámu interpretují přístup k *taqijji*, je pokládán *ája* ze súry „Rod ᶜImránův", kde je zjeveno: „*Nechť si věřící neberou nevěřící za přátele místo věřících! Kdo tak učiní, nedostane se mu od Boha ničeho, leda v případě, že byste se od nich*

[237] WASSERMAN, James. *Templáři a assasínové. Nebeští bojovníci.* BB/art. Brno 2004. str. 78
[238] AXWORTHY, M. *Dějiny Íránu. Říše ducha- od Zarathuštry po současnost*. Nakladatelství Lidové Noviny. Praha 2009. str. 101
[239] Q (16:106)

obávali nějaké hrozby. A Bůh vás varuje před sebou samým a u Boha je cíl konečný.“[240] Hrbek komentuje druhou větu tak, že tato výjimka sloužila v pozdějších dobách jako ospravedlnění pro skrytí nebo popření islámu ve chvíli nebezpečí a byla hojně užívána zejména šíᶜity žijícími v sunnitském prostředí.[241] Nemalý význam a důležitost tohoto nástroje pro přežití a uchránění víry v šíᶜitské minulosti lze doložit i na obsahu některých šíᶜitských *aḥádíṯů* pocházejících například ze sbírky kompilované Kulajním. V jednom takovém je popisováno, že Abú ᶜAbdulláh prohlásil že *taqijje* tvoří devět desetin náboženství a že jedinec, který ji nedodržuje, nedisponuje žádným náboženstvím.[242]

U *taqijje* v šíᶜitského islámu si však nelze nevšimnout, že tento koncept v jisté míře paradoxně odporuje samotné filozofické podstatě tohoto náboženského směru a především pak současnému zpolitizovanému pojetí, které razí spíše ideje aktivního odporu (*qijám*). Především odkazuji na skutečnost, že *taqijje* vlastně svým obsahem stojí v kontrapozici proti takovým přístupům, které vyzdvihují a zdůrazňují význam mučednictví v šíᶜismu včetně celistvého rámce dílčích fenoménů asociovaných s martyrologií. Na jedné straně stojí hlásání mučednické smrti, jež je nejvyšším aktem sebeobětování na stezce Boží a podstata samotného historicky opakujícího se utrpení šíᶜitského společenství, a na straně druhé vidíme *taqijji*, která popírá eventualitu dosáhnout skrze konkrétně motivovaný čin statutu *šahída* a je podnětem a zřetelným návodem k vyvarování se jakékoliv formy útlaku a utrpení zatajením své identity či lhaním o její podstatě.

Zatímco smrt třetího imáma Ḥosejna je pozitivním příkladem, který nabádá šíᶜity k aktivnímu boji proti uzurpaci a nespravedlnosti, *taqijje* propagovaná šestým imámem je doslovným opakem, kdy věřící pasivně snáší nespravedlnost a nikterak se nesnaží řešit situaci rezistencí. Této rozpolcenosti si byli vědomi i přední učenci islámu a často ohledně tématu *taqijje* diskutovali, zdali je nutno čelit bezpráví mučednictvím, či spočinout v pasivním stavu utajení. I dějiny nám ukazují značnou proměnlivost, jak se s *taqijjí* nakládalo. I různé šíᶜitské sekty kladly důraz na odlišné postoje. Zatímco šíᶜité dvanácti imámů v historii konceptuálně vyzdvihovali *taqijji* jako pragmatickou kvietistickou praktiku, za jejíž modelový příklad pokládali okultaci dvanáctého imáma, *zajdovci* (šíᶜa pěti

[240] Q(3:28)
[241] Korán. str. 498 a 746
[242] AL-KULAJNÍ AR-RÁZÍ, Muḥammad b. Jaᶜqúb. *Kitáb al-káfí. Uṣúl al-káfí (Vol. 2). Kitáb al-ímán wa'l-kufr*. H. 2231

imámů) preferovali politický zásah a nakonec *isma*ᶜ*ílité* (šíᶜa sedmi imámů), kteří tíhli k esoterismu (*báṭin*) a gnosticismu (ᶜ*irfán*).[243]

Zdá se, že současná Íránská islámská republika od islámské revoluce klade ideologicky spíše důraz na prosazování mučednictví a od *taqijje* spíše odrazuje, stejně tak jak činil *rahbar* Chomejní. V tomto smyslu se porevoluční nábožensko-politická orientace odráží spíše do oblasti šíᶜitského aktivismu ve jménu perzekuovaných a utlačovaných, tedy do sféry praktik, které se inspirují více mučednickým poselstvím imáma Ḥosejna, než kvietistickým přístupem šestého imáma Džaᶜfara as-Ṣádiqa. Pro tento aktivistický diskurz stojící filozoficky v opozici doktríně *taqijji* je vžit v perštině název *basídž* (ar. *taᶜbi'a*) a je zřejmé že, Chomejního postoj k této vizi byl zcela nepoddajný, tedy hovořící ve prospěch mobilizace a politického aktivismu.

6.4. Poselství výpovědi „Každý den je ᶜášúrá‘ a každá země je Karbalá“

V povědomí šíᶜitských muslimů je notoricky zakořeněný expresivní slogan, jehož filozofické poselství zpřítomňuje a reifikuje věřícím étos Karbaly, jež je tak esenciální složkou jejich uvažování o světě. Tato vše říkající a stále platná věta zvěstuje že: „*Každý den je ᶜášúrá‘ a každá země je Karbalá'"* (arab. *Koll jawm ᶜášúrá‘ wa koll ᶜarḍ Karbalá‘;* per. *Har rúz ᶜášúrá‘ va har sarzamín Karbalá'st*). Mohlo by se zdát, že tento citát, který zdobí nespočet zdí a ideologických obrazů na různých budovách a billboardech [viz. obr. 5], svádí individuální osoby ke svévolné interpretaci svého významu. A je tomu skutečně tak. Mnoho lidí chápe větu jako předlohu pro věčné bědování a lamentování. Jako stálý smutek a nářek v prostoru i čase. Rúḥolláh Chomejní si tento citát během války s Irákem poupravil tak, aby co nejjednoznačněji předložil Íráncům svoji výzvu k masové mobilizaci a nutnosti sebeobětování se za Írán a islám podle prototypu třetího imáma. V tomto novém podání zněl deklarovaný apel: „ *Dnes je den Ḥosejnovy ᶜášúry, dnes je Irán Karbalou, buďte připraveni*!“. *(Emrúz, rúz-e ᶜášúrá-je Ḥosejní ast, emrúz Írán Karbalá‘st, Ḥosejniján ámade báší́d).* V obdobném duchu filozofie tohoto hesla, vůdce revoluce (*rahbar*) k příležitosti neslavně proslulého 17. šahrívaru[244] prohlásil ve svém poselství lidu, že ᶜ*ášúrá* byla povstáním lidí bažících po svobodě (ᶜ*adálatcháhán*), proti palácovému tyranovi (*setamgarán-e káchnešín*) a zlodějskému utiskovateli (*mostakbarán-e gháratgar*). Desátý

[243] ALAGHA, J. *The Shifts in Hizbullah's Ideology: Religious Ideology, Political Ideology and Political Program.* Amsterdam University Press. Amsterdam 2006. str. 78

[244] 17. šahrívar 1357 AHS/ 8. prosinec 1978; tzv. „*černý pátek*“, kdy se konaly masové demonstrace proti Pahlavímu. Při těchto protestech došlo k masakru na náměstí *Mejdán-e šoháda* (původně *Džále*).

muharramu přirovnal k „životu národa v každý den (*dar har rúz*) a v každé zemi (*dar har sarzamín*)“. Podle něj dny, které si národ prožil, ulice a náměstí, ve kterých děti islámu (*farzandán-e eslám*) prolili krev, jsou opětovnou *ᶜášúrou*. Výjimkou není ani masakr na náměstí Džále, který v duchu této filozofie ocejchoval též diskursem Karbaly. 17. šahrívar je podle něho opakováním *ᶜášúry*, *Mejdán-e šohodá‘* je opakováním Karbaly, mučedníci padlí v tento den (demonstranti-revolucionáři) jsou karbalskými mučedníky a jejich odpůrci (šáh a jeho stoupenci) jsou Jazídovci.[245]

Chomejní pojímal toto motto, jakožto skutečnost, že by všechny země měly být svým významem jako Karbalá’. „*Každý den je ᶜášúrá‘*“ znamená, že musíme každý den bojovat proti útisku, dokud není potlačen, a to v jakékoliv době, na jakémkoliv místě.[246] Chomejní dále poukazoval na fakt, že smuteční procesí udržovala po 1300 let islám na živu, a to až do dnešní doby. Ḥosejnova ideologie mohla být ochráněna pouze slzami po truchlení, pašijovými hrami (*taᶜzije*), elegiemi (*marsije*) a bušením do hrudi (*síne zaní*). Toto truchlení a pašije jsou vzpourou proti krutosti. Dávají lidem návod kudy směřovat a sjednocují muslimy.

Chomejní vyzdvihoval v zásadě politickou dimenzi *ᶜášúry*. Podle jeho přesvědčení je právě toto jeden z jejích nejdůležitějších aspektů. „*Lamentace a setkání slouží na podporu a propagaci islámu. Harmonie, které je dosaženo u národa díky Karbalá’ je nejušlechtilejším politickým výstupem na světě a zásadní psychologickou záležitostí. Pokud chceme, aby naše země byla nezávislá a svobodná, musíme chránit tuto tradici*“ (hovoří o zázraku).[247]

Postulovaný citát „*Každý den je ᶜášúrá‘ a každá země je Karbalá’*“ je sice velice užívaný, ale je taktéž různorodě chápaný. Zdá se, že ho každý Íránec zná, ale nijak zvlášť nad ním nepřemýšlí a mnohdy v něm nehledá hlubší filosofický význam, a pokud ano, zřídkakdy vychází z původní interpretace. Spíše si obraz této nesmrtelné věty vykládají po svém a dosazují jí vlastní symbolické konotace. V tomto smyslu je naprosto platné tvrzení Herskovitsovo, který zastává názor, že: „*jedna kultura odpovídá jednomu kulturnímu vzorci, zamlžuje realitu… neboť žádná kultura není tak jednoduchá, aby neměla různorodé vzorce. Můžeme je pojímat jako řadu do sebe zapadajících hodnotových systémů, vzorců chování a myšlení, z nichž některé jsou ve vzájemném střetu. Vzorce základních hodnot ve*

[245] MOḤADDESÍ, Džavád. *Farhang-e ᶜášúrá‘*. Našr-e maᶜrúf. Qomm 1389. str. 402

[246] KHOMEINI, Ruhollah. *Ashura uprising. The Ashura Uprising an Example for Free Men.* [online]. AhlulBayt Islamic Mission: Ashura Awareness Week. [cit. 2008-01-25]. Dostupný z: <http://www.aimislam.com/ashura/uprising.html#Muharram,%20a%20Red%20Prelude%20to%20Martyrdom>.

[247] *Ibidem*, Kapitoly- a.)*The Significance and Role of Lamentation in Reviving Islam and the Ideology of the Master of Maryrs* ,b.) *Observance of the Ashura Uprising, a Divine Rite*, c.) *The Role of Lamentation in Preserving the Nation and the Country.*

společnosti…budou mít účinnost v celé skupině; avšak budou existovat další vzorce (subpatterns), které způsobí, že muži se budou chovat a jednat jinak než ženy, …stejně jako členové nižší společenské třídy budou sdílet jiné hodnoty než lidé s vyšším socioekonomickým postavením…Toto vše je nutné brát v úvahu, pokud chceme porozumět kultuře a kulturní změně.“ [248]

V íránské společnosti tomu není jinak a v naší otázce výše zmíněného výroku neexistuje konsensus v interpretaci jeho významu. V rámci terénního výzkumu jsem se soustředil na otázku vysvětlení tohoto prohlášení z pohledu obyčejných lidí, aniž bych přemýšlel nad tím, že bude v jednotlivých výpovědích panovat naprostá diverzita. Popravdě jsem čekal spíše výsledný konsensus a minimální odchylky ve způsobu vyjádření filozofické podstaty věty. S určitostí mohu říci, že zpočátku jsem této problematice přikládal pramalou závažnost. Podnětem k nastolení této otázky byl až rozhovor s informátorem během *muḥarramu* v Qommu v roce 2007[249], kdy jsem se dotyčného otázal, co přesně ve svém významu znamená nápis, o kterém je řeč, na billboardu, jenž vysel nedaleko od autobusového nádraží. Odpověď mi přišla dosti zajímavá, jelikož tento citát popírala, a poukazovala na něj jako na nesmysl, a přitom na druhé straně nutno doznat, že byl tento respondent pravověrným ší[c]itským muslimem pravidelně participujícím na *muḥarramuských* rituálech a obdobných smutečních ceremoniích. Doslova na otázku stroze odvětil: *„Toto je naprostý nesmysl. Vždycky mi doma všichni říkali, že žádná země není a nemůže být Karbalá', a to platí i o každém dnu. Žádný den není [c]ášúrá', jen mimo [c]ášúru na desátý muḥarram. Vždyť ani nevím, odkud tento pošetilý výrok pochází. No rozhodně ho nevyřkl žádný z imámů.*“ (myšleno žádný z dvanácti imámů).[250]

Dle mého názoru je nutné tyto interpretace brát v potaz, jelikož tak můžeme pochopit pravé symbolické významy skryté v *karbalském paradigmatu* a kultuře mučednictví, jelikož tento citát není jenom pouhými slovy bez nějakého nelogického obsahu, či pouze náboženskopolitickou floskulí vedenou motivem agitace či demagogie. Jedná se *de facto* o filosofický pohled na smysl a význam samotné události *[c]ášúry* a celého existujícího diskursu, který je s tímto náboženským fenoménem asociován. Můžeme hovořit o nepřímé explanaci ší[c]itského étosu zármutku na úrovni myšlení a porozumění jedinců. V zásadě jinými slovy poukazuji na jasnou korespondenci citátu, který je mezi lidmi zaběhnutý na úrovni

[248]HORÁKOVÁ, Hana. *Peripetie konceptu kultury. Pohled Adama Kupera a Ernesta Gellnera.* Jedná se o překlad autorky. In: SKALNÍK, Petr.; ŠAVELKOVÁ, Lívia. (Eds.). *Okno do antropologie.* Univerzita Pardubice. Pardubice 2008. str. 32

[249] Inf. nar. 1976/1354AHS; žijící v Teheránu, úředník na poště, pouť do Qommu k hrobce Fátimy al-Ma[c]súme.

[250] Ve skutečnosti se připisuje autorství tohoto citátu šestému imámovi Dža[c]faru as- Ṣádiqovi.

individualit, s realitou náboženských prožitků. Jeho interpretací získáme svérázný obraz chápání paradigmatu Karbaly. Tento kognitivní pohled je víceméně nástrojem k odkódování myšlenkových procesů, které konstruují filosofickou percepci informátorů o kultuře mučednického étosu. Tímto rozborem vlastně získáme představu o tom, co ve skutečnosti onen složitý fenomén reprezentuje, nikoliv pouze to, co je demonstrováno vlivnými kruhy, ať už z politické nebo náboženské elity. Primárním cílem je v tomto ohledu spíše než původní interpretace, jež byla postulována autorem tohoto citátu, interpretace významů chápaných informátory, tedy obyčejnými věřícími.

Valná část zpovídaných informátorů z různých částí Íránu chápala poslání této nesmrtelné věty úplně odlišně, než jak zněl její původní výklad. Někteří respondenti například poukazovali na to, že *Koll jawm ᶜášúrá‘ wa koll ᶜarzᶻ Karbalá‘* znamená nutnost neustále lamentovat, a to každý den a kdekoliv jen je možné. Přibližně padesátiletý pracovník z banky ze Šírázu zdůraznil ve své proklamaci význam odkazu dlouhověkého zápasu. *„Šíᶜité každodenně čelí jistému tlaku, jsou neustále v bitevním klání. Nejedná se o bitvu u Karbalá', a ani toto nelze s ní srovnávat, ale jde o kontradikce, o duality, jako je střetávání dobra se zlem, lásky a nenávisti, pravdy a lži, spravedlnosti a příkoří, na něž neustále narážíme, jak v čase, tak prostoru. Může to být ve škole, v práci, doma i mezi přáteli. Prostě jsme vrženi do stálého zápasu, v kterém je nutno neustále bojovat, abychom docílili spravedlnosti.“*

Jistý vysokoškolský student práv z Tabrízu hovořil taktéž o trvalém zápolení, jež nikdy nekončí a o tom, že tato floskule vlastně slouží k tomu, aby lidé nezapomínali morální hodnoty, jež v sobě implikuje. Je to vlastně ponaučení do života. Jeho kamarád poukázal na to, že hlavní náplní fráze je odpor proti útisku, boj za lidskou důstojnost, postavení se za dobrou věc proti zlu, tedy stejné motivy jaké měl *Ḥažrat-e Ḥosejn*. *„Toto vše nás nutí být jako on, nebo alespoň nám ukazuje správnou cestu, jak toho docílit. ᶜÁšúrá‘ samozřejmě není všude a vždy, jak tento výrok říká, ale je to myšleno tak, že je v našich srdcích. Další důvod je ten, že útisk je univerzální, proto je ᶜášúrá‘ všude.“* Jeden řidič kamiónu z Iṣfahánu hovořil o tom, že nám citát připomíná každý den příběh o obětování třetího imáma a na každém místě na světě se pokoušíme zvítězit proti bezpráví a zlu.

Zajímavé bylo setkání s jedním Iráčanem v Jazdu, který bez rozpaků analogizoval historickou zkušenost s dnešní situací v Iráku. *Šíᶜité* jsou podle něho neustále napadáni potomky Jazídovců. Historie se ustavičně opakuje! *„Dochází k agresi proti stoupencům Ḥosejna! „No podívej se na bombové útoky, které jsou každoročně cíleny na členy ahl al-bajt! Je vidět, že dochází stále k boji dobra se zlem. Nenávist se dosud vůči nám (šíᶜitům)*

nevytratila ani po tolika staletích, ale je to taktéž důkaz toho, že se vyplatí stále bojovat za spravedlnost, protože i oni (odpůrci) si sílu našeho argumentu a přesvědčení o pravdě uvědomují.„

Jeden obchodník s koberci z Bandar-e ᶜAbbásu zase vyprávěl následující příhodu: „*Existuje jistý příběh, který se traduje, tedy že Ḥosejn na desátého muḥarramu stál v písečných dunách u Karbalá' a poté, co všechny ztratil, zvolal „je někdo, kdo mi pomůže? Hal min náṣir janṣurná? Najde se někdo, kdo odpoví na moje volání? Změnil směr a několikrát ještě toto provolal, ale nikdo mu neodpověděl*." Tato výzva k pomoci je chápána jako výzva ke všem šíᶜitům, a to nejen současníkům Ḥosejnovým, ale i jeho potomkům ve všech zemích a v jakémkoliv čase. Obrací se k celé islámské *ummě* a je nadčasová – platná neustále, tedy do té doby, dokud nepřijde dvanáctý spasitel v podobě Mahdího, který reformuje islám a prosytí svět spravedlností (ᶜ*adl*; ᶜ*adálat*).

6.4.1. Interpretace apelu

Srovnáme-li jednotlivé výpovědi a dosadíme je do jakéhosi řetězového vztahu, vznikne nám spojitost třech proměnných A, B a C, které jsou v příčinné relaci, přičemž proměnná B je závislá na aktivizaci A, a proměnná C je závislá na průběhu B. K takto uspořádané rovnici jsme přišli substituováním jednotlivých výkladů informátorů, jež disponují obdobným důrazem na stejné hodnoty, které jsou jako vidno univerzální povahy. Ty jsme potom zanesli do kauzálního vztahu, který je charakterizován výrokem, že „pokud dochází k uzurpaci a činění bezpráví jedné strany druhou, je třeba všemožnými prostředky na tuto situaci reagovat, aby bylo dosaženo nápravy a spravedlivého řádu.

A → **B** → **C**

Útisk, nespravedlnost (ẓulm) → povstání (qijám) → nastolení spravedlnosti (ᶜadl)

↓ ↓ ↓

D { Karbalské paradigma a jeho étos
Eschatologie návratu skrytého imáma a implementace spravedlnosti
Legitimita imamátu

▼

Podstata imámovského šíᶜitského islámu

Dle tohoto kauzálního vztahu můžeme interpretovat všeobecně citát „*Každý den je ᶜášúrá a každá země je Karbalá'*" **jako reakci na současný negativní stav světa, kdy se**

prostřednictvím neodvratného zápasu využívajícího různé prostředky (např. prostřednictvím *džihádu* a mučednictví) má usilovat o nápravu, jejímž cílem je ustavení spravedlivého řádu.

Časoprostorová dimenze této výzvy nemá hranic a je platná neustále a na jakémkoliv místě. Dovoluji si dále tvrdit, že tento apel, sic vychází z historické události a nabral náboženskou konotaci, je zamýšlen tak, aby byl aplikován ve všech rovinách společenského života, tedy zohledňuje jak složku sociální, tak kulturní i politickou.

Z výše vyobrazeného vztahu lze vyčíst jisté analogie, které korespondují s vlastním charakterem šíᶜitského myšlení a uvažování o univerzu. Jsou znatelné existenciální události v tomto případě: **A**- Karbalá'; dále způsoby a prostředky pro řešení problémů, tím jsou či mohou být například: **B**- *džihád*, smutek, lamentace, tryzna, mučednictví atd., tak i mesianistické vize: **C**- očekávání a příchod Mahdího na konci časů.

To vše nám dává ve svém výsledku jakousi množinu, jejímž ohraničením je celý kontextuální rámce šíᶜismu, v jehož útrobách jsou proměnné a vztahy mezi nimi – A, B, C, D. To znamená, že námi sledovaný citát *de facto* zosobňuje analogismus věrouky a zákonitosti šíᶜitského islámu. V jediné větě se takto dá vysledovat paradigmatický základ imámovské šíᶜi a její ústřední náboženstvo-myšlenkové hodnoty. Nutno dodat, že se jedná o symbolickou abstrakci, která má však svoji nespornou logiku. Námi rozebíraný slogan je tedy, zjednodušeně řečeno, filosofickou expresí hodnotového systému dvanácternického šíᶜismu a jeho symbolickým programovým prohlášením.

Z jiného pohledu můžeme odkaz věty, a *ipso facto* celého *karbalského paradigmatu*, nahlížet jako ukazatel správné cesty pro zbožného věřícího. Jedná se o jakýsi symbolický nástroj k předávání morálních hodnot a norem. Zde je znatelný odkaz na kulturu a náboženství, pokud kulturu chápeme, jakožto nositele hodnot, norem a idejí a islám, jakožto systém zahrnující a zprostředkovávající propracované právo s výkladem o morálce. Motiv je zde tedy i výchovný a dalo by se říci mravokárný. Slouží k vychovávání mladé generace prostřednictvím příkladné ukázky z historie a definování dichotomie dobra a zla.

6.5. Okultace skrytého imáma

V šíᶜe dvanácti imámů (*aš-šíᶜa al-imámija al-iṯnáᶜašaríja)* je za Mahdího , vládce či pána času (*ṣáḥeb az-zamán*),[251] který spasí Svět a naplní ho spravedlností a pravdou (*haqq*),

[251] Dvanáctý imám disponuje i mnoha dalšími tytuly jako např. *ṣáḥeb al-amr* (ten, který dává rozkazy); *al-qá'em* (ten který povstane), *al-imám al-muntaẓar* (očekávaný imám), *baqijjat Alláh*- (zbývající část – zbytek Boha).

pokládán dle zásad genealogie *imamátu* dvanáctý imám v pořadí. Vysvětlení, proč je tímto vykupitelem (*mundží*) právě v linii imámů číslo dvanáct, je nasnadě. Po roce 680 se toto společenství *de facto* vzdalo veškerých nadějí na ustavení legitimní vlády. Po smrti třetího imáma Ḥosejna je za oprávněného následníka, jakožto přímého pokrevního descendenta Proroka Muḥammada pokládán Ḥosejnův syn, čtvrtý imám ᶜAlí ibn Ḥosejn Zajn al-ᶜÁbidín. Po něm následuje v pokrevní linii ještě dalších sedm imámů.

Posledním v řadě je pak dvanáctý imám Muḥammad ibn Ḥasan (al-Mahdí), který se narodil v roce 869/255AH) v Sámarrá', tehdejším hlavním městě ᶜabbásovské říše. V roce 874/260 AH prý odešel po otcově smrti (Ḥasan al-Askarí – jedenáctý imám) kvůli své víře do úkrytu (*satr*), aby se zachránil před nepřátelským pronásledováním. Toto období je nazýváno jako období malé skrytosti resp. nepřítomnosti (per. *ghejbat-e sughrá;* arab. *al-ghajba al-sughrá*). V té době byl naposledy spatřen a komunikoval s veřejností skrze prostředníky, kteří jsou nazýváni jako *báb* (brána k imámovi), *náᶜib* (per. *nájeb* – zástupce) nebo taktéž *safír* (posel, vyslanec). Veškerá komunikace s Muḥammadem skončila po smrti posledního čtvrtého prostředníka Abu'l-Ḥussajna ᶜAlí b. Muḥammada as-Sámarrího v roce 941/329AH.

Po tomto datu nastává období veliké nepřítomnosti (per. *ghejbat-e kubrá;* arab. *al-ghajba al-kubrá*), jež trvá do dnešní doby. Šíᶜité drží myšlenku, že imám nezemřel a věří v návrat (*radžᶜa*) resp. objevení se (*ẓohúr*) tohoto „pána času", který je povede ke konečnému vítězství. Dojde k potlačení veškerého útisku a bezpráví a nastane univerzální světová vláda spravedlnosti (*ḥokúmat-e džahání*). Zmínku si v této záležitostí zajisté zaslouží poznámka Torábové, která není daleko od věci, když všímavě poukazuje na to, že v teoretické rovině tato víra v očekávání nastolení spravedlivého řádu *de facto* popírá legitimitu jakékoliv formy dočasné politické moci nebo vlády.[252]

Oproti *imámovské šíᶜe* (*iṯnáᶜašarija*), *ismáᶜílija* (též *sabᶜíja*) pokládá za Mahdího svého sedmého imáma Ismáᶜíla b. Džaᶜfara, staršího syna Džaᶜfara as-Ṣádiqa. Zatímco *imámovský* směr v historii v nepřítomnosti skrytého imáma tíhl spíše k politickému a náboženskému kvietismu za využití doktríny *taqijje*, *ismáᶜílité* si mnohdy vybírali cestu revolučního aktivismu.

Dvanáctnická *šíᶜa* vychází z přesvědčení, že v období narušení rovnováhy je Mahdího moc eliminována vládou Satana. Éra nového „zlatého věku" přichází v době

[252] TORAB, Azam. *Performing Islam: Gender and Ritual in Iran.* Volume 4. Brill. Leiden 2007. str. 42-43

souzení lidských činů, v době posledního soudu, tedy v den vzkříšení (per. *qijámat*).[253] Dvanáctý imám se vrátí krátce před tímto dnem se skupinou svých lidí. Zároveň se objeví i nepřátelé vedení jednookým Dadždžálem a Sufjáním. V konečné apokalyptické bitvě bude imám Mahdí vést síly ,,spravedlivých" proti těmto silám zla. Nakonec budou nepřátelé ,,pána času" poraženi a Mahdí se stane vládcem na několik let. Po něm potom přijde návrat Ježíše Krista (prorok ᶜÍsá)[254], imáma Ḥosejna a také jiných imámů, proroků a světců. Tento návrat se však týká pouze imámů, jejich přívržemců a nepřátel. Ostatní, kteří byli neutrální a nebyli nikterak s tímto zápasem asociováni, zůstanou ve svých hrobech do dne vzkříšení.[255] Návrat dvanáctého imáma je v historickém vývoji pro šíᶜitské společenství velice vážnou událostí. V souvislosti s jeho zmizením se mluví o *okultaci*, stavu někde mezi životem a smrtí, kdy se očekává jeho návrat.[256] Zatímco šíᶜité věří, že je Mahdí naživu a nachází se ve stavu *okultace*, kde je ochraňován Bohem a čeká na jeho rozkaz, aby se navrátil na zem, někteří *sunnitští* učenci zastávají názor, že se Mahdí ještě nenarodil. Argument sunnitů vychází z přesvědčení, že šíᶜítské pojetí skrytého imáma, kterému by v současnosti bylo skoro dvanáct set let, je nemožné z toho titulu, že žádná lidská bytost nemůže žít tak dlouho.[257] Na druhou stranu šíᶜíté poukazují na *ḥadíţy* Proroka a imámů, které přisuzují Mahdímu zázračné kvality, a tím pádem nepolemizují nad takovou možností či nemožností, nýbrž berou je za nediskutovatelnou skutečnost.

Zmizení a znovuobjevení Mahdího na konci času v tzv. zaslíbený den (*rúz-e mouᶜúd*) hraje významnou roli v lidové zbožnosti, a to především v mileniaristických krizích.

---

[253] Eschatologická víra v princip vzkříšení je jedním z nejzásadnějších pilířů v islámu vůbec. Ve svatém koránu přitom neexistuje sjednocený terminologický konsenzus, kterým se tento náboženský princip označuje. Můžeme narazit například na ,,den účtování" (*jawm al-ḥisáb*), ,,poslední den" (*jawm al-áchir*), ,,den probuzení" (*jawm al-baᶜţ*), ,,den vzkříšení" (*jawm al-qijáma*) atp. V tento den budou souzeny, jak víra a bezvěrectví, tak i dobré i špatné skutky. O tom, že nestačí být věřící, dokládají *ájáty* (4:122-124), kde se píše: *,,Těm však, kdož uvěřili a zbožné skutky konali, těm dáme vstoupit do zahrad, pod nimiž řeky tekou, v nichž nesmrtelní budou navěky, podle pravdivého slibu Božího. A kdo je pravdivější ve slovu svém než Bůh? To nezávisí na přáních vašich ani na přáních vlastníků Písma. Ten, kdo činí zlo, bude za to odměněn a nenalezne pro sebe kromě Boha ani ochránce, ani pomocníka. A ten, kdo koná dobré a je věřící- ať je to muž, či žena- ten vejde do ráje a nebude ošizen ani o slupku pecky datlové.*" Pro člověka tak existují pouze dvě možnosti jak u tohoto posledního soudu dopadnout. Buď skončit v ráji (*džanna*, též ᶜ*adn* nebo *firdaus*) nebo v pekle (*džahannam, nár*). Lidé musí na cestě do ráje přejít přes most, který vede do pekla. Zatracení se zřítí do propasti, kdežto vyvolení tuto překážku překonají. Mučedníci jsou výjimkou a vstupují do ráje hned po smrti automaticky. Většinou je tak interpretováno podle *ájátů* (2:149; 3:163).

[254] Podle mnoha ḥadíţú prorok ᶜÍsá (Ježíš) po svém návratu na Zem bude vyzývat křesťany a židy, aby zanechali svých současných pověr a žili podle Koránu. Křesťané poslechnou a islámský i křesťanský svět se spojí v jednu víru. Poté nastává období dlouhého míru, bezpečí, štěstí a blahobytu známého jako ,,zlatý věk". In: YAHYA, Harun. op. cit. str. 34

[255] MOMEN, Moojan. *An Introduction to Shi'i Islam. The History and Doctrines of Twelver Shi'ism.* Yale University Press. New Haven 1985. str. 166

[256] SATUREN, Valerie. *Divine Suffering In Shiism: Origins And Political Implications.* Iran Analysis Quarterly. Volume 2, Number 4. July-September 2005

[257] *A Brief History of the Fourteen Infallibles.* World Organization for Islamic Services. Tehran 2001. str. 178

Blízkost konce času, jak poukazuje Eliade, se ohlašuje ve všech tradicích radikálním úpadkem lidí a zvláštními znameními. *Kaʿba* zmizí, svazky Koránu se stanou prázdnými stránkami, kdo vysloví Alláhovo jméno, bude zabit atd. Mahdího epifanie nastolí podle muslimů období spravedlnosti a blahobytu, jakému na zemi nebylo rovno. Vláda Mahdího přitom potrvá pět, sedm nebo devět let. Čekání na jeho příchod dosahuje pohrom až záchvatovitých podob.[258]

Pátý imám Muḥammad b. ʿAlí al-Báqir (676-743) vykreslil situaci před příchodem spasitele neméně dramatickým způsobem: „Mahdí povstane v časech velkého neklidu, kdy budou lidé ponořeni do hlubokých krizí, zmatků, pohrom a nemocí, a kdy se budou dít na denním pořádku šílené masakry, násilné rozbroje, a náboženské konflikty. V této době se lidé budou cítit úzkostlivě a sklíčeně a budou jeden s druhým na nože. Jejich přáním bude den a noc bez života. Mahdí se objeví ve chvíli totálního nedostatku jakékoliv naděje.“ Následující v linii imámů Dʒaʿfar as-Ṣádiq (702-765) údajně řekl, že Mahdí udělá to samé, co učinil svatý Prorok. Rozbije stejným způsobem existující řád, jako zničil Muḥammad pohanský předislámský systém a nahradil ho islámem.[259]

Zprávy imámů popisující, jak proměněný řád plný spravedlnosti bude vypadat, ukazují spíše na odvěké utopické představy šíʿitského živlu, než na potenciálně možnou dosažitelnost tohoto ideálního stavu společnosti. V prastarých idejích, jež řeší budoucí společenský stav společnosti po návratu dvanáctého imáma, můžeme najít dokonce jisté znaky podobnosti s marxistickým pohledem na svět spojeným se směsicí myšlenek utopismu a víry v nadpřirozený zásah. Návrat imáma a implementace nového společenského systému je ve skutečnosti sociální revolucí. Stejně tak jako marxisté pokládají sociální revoluci – ve shodě s didakticko-materialistickým pojetím dějin – za obecně zákonitou, a charakterizují ji jako přechod od jedné společenské formace ke druhé, pokrokovější či jako střídání antagonistických společensko-ekonomických formací, šíʿité pojímají nástup vlády Mahdího za revoluci, která vede k ustanovení progresivnějšího a spravedlivějšího systému. Zatímco marxistická filozofie hovoří o protikladnosti dvou antagonistických tříd, vykořisťovatelů a vykořisťovaných, šíʿismus hledá filozofickou podstatu svého učení v boji mezi utlačovateli (*mostakbirín*) a utlačovanými (*mostażʿafán*). Slovy Khosrokhavara, utlačovanými jsou vyloučené proletarianizované masy a utlačovateli imperialisté nebo vládnoucí třída. Utlačovaní vyjdou ze svého zápasu s utlačovateli vítězně, protože spoléhají

[258] ELIADE, Mircea. *Dějiny náboženského myšlení III. Od Muḥammmada po dobu křesťanských reforem.* Oikoymenh. Praha 1997. str. 123
[259] BEHISHTI, M. H.; BAHONAR, J. *Philosophy of Islam. Islamic Publications.* Salt Lake City. str. 258-261

na islám, který je jako náboženství ochraňuje. Proto, aby se toto však stalo, musí muslimové přijmout mučednictví.[260]

Na jedné straně tedy stojí pozice historického materialismu vycházející z představy postupného střídání společensko-ekonomických systémů od prvobytně pospolné, otrokářské, feudální, kapitalistické, socialistické až k nejvyšší a nejspravedlivější formě – komunismu, a na straně druhé šíʿitský islám zavazující své světonázorové opodstatnění pochodu dějinného vývoje od tyranie a útlaku, ke globálně vzniklému světu Mahdího plného spravedlnosti, hojnosti a přebytku. Příchod imáma času znamená v tomto směru islámu konec dějin, finální dějinnou fázi, kterou již nelze překonat.

S marxistickým pohledem na různé koncepty v islámu koketoval již „ideolog íránské islámské revoluce" ʿAlí Šaríʿatí, podle kterého biblický příběh o Kainovi (ar. Qábíl) a Ábelovi (Hábíl) symbolizuje pouze třídní boj v historii mezi utlačovateli – vykořisťovateli (Kain) a utlačovanými – vykořisťovanými (Ábel). Návrat Mahdího pak neznamená pasivní čekání na spravedlnost, ale spíše aktivní zapojení se do boje proti bezpráví, do boje, ve kterém je dosažení cíle jistotou.[261] Víra v *enteẓár* (očekávaný návrat) je podle Šaríʿatího víra v Boží příslib muslimům, v konečné uskutečnění ideálů a nadějí zubožených mas, v definitivní triumfální vznik beztřídní společnosti, společnosti osvobozené od tyranie, nespravedlnosti a lži.[262]

6.6. Karbalá' jako elementární reprezentace zakotvená v kolektivní paměti

Traumatická událost bitvy u Karbalá je bezesporu ústředním tématem v šíʿitské *kolektivní paměti* a zdrojem mocného, starobylého i činorodého archetypu, který je zeširoka komunitou sdílen a je tvořitelem specifických symbolických projevů a vyjádření, jež dávají smysl a význam konkrétní podobě sociální reality, kterou Íránci konstruují. Takto nedocenitelnou a zásadní roli Karbaly pro existenci iṯnáʿašaríjské šíʿy můžeme doložit exemplárním vyjádřením Báqira Nisara Zaidiho, který s tímto étosem blízce asociuje jednotlivé doktríny obsažené v imámovských kořenech náboženství (*uṣúl ad-dín*[263]), kdy sděluje věřícím: „*pokud se podíváte na své vlastní náboženství, okamžitě poznáte, že je zcela*

[260] KHOSROKHAVAR, Farhad. *Suicide Bombers: Allah's New Martyrs*. Pluto Press. London 2005. str. 33
[261] BAYAT, Assef. *Shariati and Marx: A Critique of an „Islamic" Critique of Marxism*. str. 32 [online]. [cit. 2010-05-03]. Dostupný z: <https://openaccess.leidenuniv.nl/bitstream/1887/9774/1/12_606_015.pdf>.
[262] *'Ali Shari'ati: Islamic Fundamentalist, Marxist Ideologist and Sufi Mystic*. [online]. [cit. 2010-05-03]. Dostupný z: <http://www.angelfire.com/az/rescon/ALSHAR.html>.
[263] Per. *oṣúl-e dín*. (sg. *aṣl-* tj. kořen, princip, základ). Šíʿitští znalci do kořenů víry řadí pět principů. 1.) *tawḥíd* (monoteismus), 2.) *ʿadl* (spravedlnost), 3.) *nabuwiat* (proroctví) 4.) *imamát* a 5.) *qijámat* (den posledního soudu).

založeno na Karbale. […] *Jestliže se chcete naučit, co je jedinost boží (tawḥíd), musíte se toto naučit z Karbaly. Jestliže toužíte vědět, co je proroctví, pochopíte, co je Karbalá'. Jestliže si přejete následovat imamát, pohlédněte na Karbalu. Jestliže dychtíte získat znalost (maᶜrifa) tajemství wiláji, přemítejte hodně o Karbale. Jestliže lačníte po tom spatřit den vzkříšení (jawm al-qijáma) v tomto světě, okuste bolest Karbaly.*" Zaidi přesvědčuje věřící o tom, že vlastně netuší, kdo se stal u Karbaly mučedníkem. Nadneseně tvrdí, že se u Karbaly nestal mučedníkem imám Ḥosejn, ale že zde byl umučen celý islám, Alláh, Prorok boží (*rasúl Alláh*), imám ᶜAlí i imám Ḥasan. Islám a *ímán* může být tak nalezen pouze v těch srdcích, ve kterých Karbalá' přežívá, a ti kteří věří, že je Karbalá' jejich náboženstvím stojí na pravé stezce (*as-ṣiráṭu l-mustaqím*).[264]

Kolektivní pamětí šíᶜitů – která udržuje tuto tragickou a fatální bitvu neustále živoucí v srdcích tohoto minoritního islámského společenství –, rozumějme na tomto místě Halbwachsovo pojetí sociálně konstruované paměti, jež podléhá selektivnímu výběru členů komunity, kteří rekonstruují jen ty aspekty vzpomínek z minulosti, jež jsou významné a prospěšné pro existenci jejich sociální skupiny.[265] Tato kolektivní paměť podléhá rekonstrukci vzpomínek, jež se odehrává na základě sdílených informací a myšlenek, které se nacházejí jak v naší mysli, tak i v myslích ostatních. K tomuto sdílení informací dochází pouze v případě, že jsme dlouhodobě součástí stejného společenství, jež spojuje stejné směřování a obdobné zájmy, které jsou všem společné. Taková skupina se podle Halbwachse přiklání pouze k určitému aspektu konkrétně sdíleného myšlení a zachovává vzpomínky pouze na některé společenské aktivity. Díky tomu z toho vyplývá i vnik různých obrazů minulosti, z nichž ani jeden není skutečně pravdivý. O kolektivní paměť se jedná pouze tehdy, oživují-li členové skupiny událost ze života nahlíženou právě z pohledu této skupiny, a to i v případě nepřítomnosti členů tohoto sdíleného spojenství. Kolektivní paměť je souvislým proudem myšlení, který uchovává z minulosti, to co je stále doposud živé nebo co je schopné přežívat ve vědomí skupiny, která ji udržuje. Halbwachs nejenom že správně přisuzuje konceptu kolektivní paměti onu charakteristiku sociálně utvářené entity, ale zdůrazňuje i význam, který zaujímá při procesu utváření identit sociálních skupin. Podle něho je těžké představit si, jak by se v izolovaném individuálním vědomí mohlo probudit vědomí vlastní identity, možná proto, že zcela osamělý člověk nemůže nijak vzpomínat. Dále poukazuje na fakt, že konkrétní sdílená paměť nějakého společenství nemůže přesahovat hranice této skupiny, pokud ano, nemůže se již jednat o stejnou komunitu.

[264] ZAIDI, Baqir Nisar. *Kashaful aza.* WilayatMission 2011
[265] HALBWACHS, Maurice. *On Collective Memory*. The University of Chicago Press. Chicago 1992

Skupina tím, že přemýšlí nad svojí vlastní minulostí, cítí, že zůstává totožná a uvědomuje si tak svoji identitu jdoucí napříč časem. Vychází přitom z reprodukce pocitů a obrazů, jež vytvářejí podstatu skupinového myšlení.[266]

Kolektivní paměť zhmotňující se v selekcí [267] provedeném výjevu karbalských událostí utváří v rámci této komunity silný prvek skupinové sounáležitosti a je významným faktorem, který skupině napomáhá na základě předloženého kapitálu – vyvěrajícího z této sdílené minulosti – při vytváření kolektivní identity, jež je tradičně vymezuje oproti jiným náboženským denominacím (především sunnitům), či etnickým skupinám či národům (Osmanům, Arabům, Uzbekům). Tato identifikace na základě mučednického étosu byla a je pociťována i z druhé strany. Vymezování se proti sunnitům na základě truchlení za Ḥosejna předkládali nelibě šíʿitům ve svých kritických hodnoceních právě někteří sunnité a obviňovali je z cílené antagonizace. Například Ibn al-Hášemí napsal: *„Šíʿa oslavuje ʿášúru ze zášti k sunnitům. Šíʿité prokazují, že to byl Jazíd, který zabil Ḥosejna a tvrdí, že byl sunnita. Toto je úplný důvod jejich truchlení za Ḥosejna, protože obviňují ahl as-sunnu z této tragické události. Šíʿitský smutek na ʿášúru je proto nenávistnou, ve vzduchu vztyčenou pěstí proti sunnitské většině. Šíʿité nenechají žádný kámen na pokoji při svém očerňování lidu sunny, a tudíž chtějí, aby si každý pamatoval, že to byl Jazíd „velký špatný sunnita, který je zodpovědný.* […] *Šíʿitské truchlení na ʿášúru má málo co společného s láskou k Ḥosejnovi, ale má spíše co do činění s jejich nenávistí k sunnitům.“* [268] S takovou interpretací samozřejmě šíʿité nesouhlasí a své smuteční jednání zdůvodňují připomínkou milovaných imámů. Co je však jisté, že kolektivní paměť na tragickou událost z Karbaly hraje v utváření identity šíʿitů svoji nezpochybnitelnou centrální roli a napomáhá komunitě k vymezování se oproti ostatním, i přesto, že členové skupiny nehovoří explicitně o důvodu, kterým by byla nenávist k sunnitům, či jiným náboženským skupinám či národům.

Jako zdůvodnění významu Karbaly při vytváření šíʿitské identity můžeme prezentovat skutečnost, že deklarovaná kolektivní paměť oživovaná v šíʿitském společenství je vlivným původcem vlastní osobité interpretace minulosti a spatřované perspektivy

[266] HALBWACHS, Maurice. *Kolektivní paměť.* Sociologické nakladatelství. Praha 2009

[267] U konceptu kolektivní paměti lze hovořit o selekci dvojího druhu. Sociální skupina procesem selekce určuje a vybírá, co pokládá za významné a důležité pro uchování v paměti. Na druhé straně provádí i opačný postup, kdy na základě stejného výběrového principu vypouští události, které nereprezentují její cíle a snaží se o jejich eliminaci, jež má vést k zapomenutí. Tento proces selekce určitých témat, jež nemají být součástí kolektivní paměti je někdy nazýván *„kolektivní amnézie“*. Příkladem cíléné kolektivní amnézie v ranném porevolučním Íránu může být snaha islamistického režimu zatracovat veškerou preislámskou perskou minulost jako *džáhílíji* a naopak propagovat věk islámu, jakožto jediné pozitivní údobí dějin.

[268] *Azadari: Mourning for Imam Hussain*. str. 110-111. [online] [cit. 2011-12-24]. Dostupný z: <http://www.answering-ansar.org/answers/azadari/azadari.pdf>.

historických okolností, jež se liší od interpretací sdílené historie těch druhých, kteří svůj pohled na svět zhmotňují zase prostřednictvím jim vlastní kolektivní paměti. Šíᶜité prostřednictvím této interpretace na základě již zaniklých faktů a dávno uplynulých událostí, které žádný jedinec z nich nemohl osobně zažít, dali vzniknout rekonstrukci minulosti v podobě karbalského étosu plného reprezentace hluboce pociťovaného traumatu z více jak třináct set let staré události přenášené do současnosti. Tato interpretace rekonstruované minulosti v různých dobách byla (a je) výrazem společenské poptávky, kterou si žádaly (a žádají) specifické potřeby sociopolitického, náboženského i národního charakteru. Takto rekonstruovaná (pro šíᶜity) signifikantní historická událost ze vzdálené minulosti je na základě svérázných, ve skupině kolektivně přijímaných interpretačních rámců a vysvětlení aplikována na skutečnosti vyplývajících z potřeb a zájmů skupiny v přítomnosti.

6.7. Karbalá‘ jako kolektivní trauma konstruující šíᶜitskou identitu

Pro účely našeho tématu můžeme kolektivní paměť šíᶜitů a jejich bolestného historického údělu vyobrazovat prostřednictvím poměrně nového sociologického konceptu *kolektivního traumatu*[269] (v opozici *kolektivnímu triumfu*), jemuž Bernhard Giesen přisuzuje významnou roli při utváření kolektivních identit, a podle kterého jsou to právě vzpomínky zvěcněné v kolektivní paměti, které stojí za rekonstrukcí, jak konkrétních traumatických událostí, tak kolektivních identit.[270] Jeffrey Alexander v tomto smyslu používá výraz *kulturní trauma*, jež podle něho nastává v situaci, kdy členové kolektivity cítí, že jsou vystaveni nějaké hrozné události, která zanechává nesmazatelné stopy ve skupinovém vědomí, poznamenává navždy jejich paměť a mění zásadním a nezměnitelným způsobem jejich budoucí identitu. Alexander poukazuje na skutečnost, že tento empirický koncept neřeší pouze otázku kauzálního vztahu mezi nesouvisejícími událostmi, strukturami, percepcemi a akcemi, ale taktéž osvětluje otázku společenské zodpovědnosti a politické akce. Identifikací traumatu a předpokladem morální zodpovědnosti členové společenství definují svojí skupinovou solidaritu, což jim pomáhá sdílet utrpení jiných. Národní historie jsou konstruovány na základě traumatické události, jež zohledňuje újmu, kterou národ

[269] V následujícím textu je problematika konceptu *traumatu* řešena ryze z pohledu sociologické teorie. Zažitější a tradičnější paradigmata medicínských, psychologických či psychytrických přístupů zde nejsou pro zřejmou nevyužitelnost i účely práce reflektovány, jelikož je probírána dialektická povaha individua a kolektivity nikoliv pouze subjektivní perspektiva traumatizace jedince.
[270] GIESEN, Bernhard**.** *Triumph and Trauma*. Boulder. CO Paradigm Publishers.2004

vytrpěl, a to se všechno děje během procesu definování národní identity. Tato újma způsobená nepřítelem pak slouží jakožto ospravedlňující element pro odvetné akce.[271]

Zažitá, či v myslích představovaná traumata dávají do pohybu proces přizpůsobování kolektivní identity. Tato revize spočívá v hledání opětovného vzpomínání na kolektivní minulost. V situaci, že diskurs traumatu mizí, hovoří Alexander o procesu *rutinizace*, kdy se poučení z traumatu objektivizuje v monumentech, muzeích a sbírkách historických artefaktů. Nová kolektivní identita je potom zakořeňována do svatých míst a strukturována v rituální praxi.[272]

Zatímco je nezbytně nutné určit konkrétní událost (může se jednat i o sérii událostí) za významného původce traumatu, musí být vymezen a přijmut její traumatický význam. Tento proces si však žádá svůj čas, stejně tak jako zprostředkování a reprezentaci. Eyerman připouští možnost vytváření kulturního traumatu[273], bez toho aniž by existovali lidé, kteří ho osobně pamatují. Říká, že minulost je kolektivně formována i v případě, že není kolektivně prožita. Jinými slovy, pojetí kulturního traumatu naznačuje, že přímá zkušenost s událostí není nezbytnou podmínkou pro vznik traumatu. Tato možnost se nemusí týkat pouze některých jedinců, ale dokonce všech členů komunity, kteří přímou zkušenost s historicky traumatizující událostí mohou postrádat. Eyerman tuto možnost dokládá na příkladu otroctví amerických černochů, kteří, ať už měli či neměli přímou zkušenost s traumatizovaným zdrojem událostí, dokázali se spolu identifikovat na základě paměti a reprezentace otrokářství. Otrokářství v tomto ohledu není chápáno jako traumatický syndrom vyvolaný společnou zkušeností, ale traumatem těch, kdo sdílí společný osud. Kulturní trauma formuluje členství skupiny tím, jak identifikuje událost nebo zkušenost, jež stojí za utužováním individuální – kolektivní identity. Tak, jak plyne čas a traumatizující událost se vzdaluje, nastupující generace v důsledku měnících se sociálních okolností reinterpretují a reprezentují kolektivní paměť svázanou s touto příhodu v součinnosti se svými potřebami a prostředky. V takové případě, kdy je skupina konfrontována s traumatem, ale nebyla svědkem či účastníkem této traumatické příhody, tedy nesdílí přímou zkušenost, je její kolektivní trauma živeno, udržováno a zprostředkováváno často skrze masmedia, která v tomto směru sehrávají kardinální důležitost. Taková masmedializovaná zkušenost vždy představuje selektivní konstrukce a reprezentace, protože to, co je navenek spatřováno, je výsledek kroků a rozhodnutí profesionálů, pokud jde o skutečnosti, co je významné a jak by

[271] ALEXANDER, C. Jeffrey. *The Meanings of Social Life : A Cultural Sociology* . Oxford University Press. New York 2003. str. 85-91
[272] Ibidem. str. 103-104
[273] Eyrman používá taktéž jako ekvivalent kulturního traumatu termín „*národní trauma*“

toto mělo být prezentováno. Jak je tedy událost zapamatována, je hluboce spjato s tím, jak je reprezentována.[274] Není pochyb o tom, že ti, které nazývá Alexander „*carrier groups*" (ti, kteří jsou nositelé traumatu) usilují o to, aby traumatizované momenty v historii zprostředkovali co největšímu publiku, a utvořili u nich pocit, že traumatizující událostí byla v jistém ohledu dotčena jeho vlastní identita. Tito nositelé pocházejí z širokého spektra sociální struktury. Může se jednat o elity i marginalizované třídy, náboženské vůdce apod. Aby byla kolektivní reprezentace traumatu úspěšná, musí poskytovat pádné a přesvědčivé odpovědi týkající se 1.) povahy bolesti dopadající na skupinu či širší kolektivitu; 2.) určení a vymezení obětí; 3.) vztahu traumatu oběti s širší kolektivitou a 4.) přisouzení zodpovědnosti, tedy původce traumatu.[275]

Kellermann předkládá ve své studii přehled jednotlivých fází kolektivních reakcí na traumatické události (resp. fází kolektivního traumatu), které jsou, jak deklaruje kulturně univerzální.

1.) Počátek současné události (fáze šoku – *the shock phase*)
2.) Čas bezprostředně po události (reaktivní fáze – *the reactive phase*)
3.) Několik týdnů či měsíců po traumatické příhodě (fáze vypořádání – *the coping phase*)
4.) Mnoho měsíci nebo roků po události (dlouhodobé působení – *the long-term effect*)
5.) Generace po události (transgenerační přenos traumatu – *the transgenerational transmission of trauma*)
6.) Století po události (univerzální vliv traumatu na historii lidstva, etnické entity či národní skupiny)[276]

Z takto rozdělených etap intenzity traumatického zážitku je zřejmé, že v případě rekonstrukce vzpomínek na traumatickou událost, která proběhla na karbalské planině, hovoříme v zásadě o transgenerační transmisi traumatu, jehož historická podstata je symbolicky reprezentována v přítomnosti ve specificky interpretovaném podání, tak aby oslovila široké masy a navíc uspořádávala děje budoucí. Navíc je nutné dodat, že Karbalá' – ač primární zdroj společenského traumatu šíʿitského společenství – je kolektivně vzpomínaným instrumentem ve chvíli procesu v přítomnosti probíhající společenské desintegrace či stavu, který může předznamenávat potenciální možnost budoucího traumatu.

[274] EYERMAN, Ron. *Cultural Trauma: Slavery and the Formation of African American identity*. Cambridge University Press. Cambridge 2004. str. 1-22
[275] ALEXANDER, C. Jeffrey. *The Meanings…* op. cit. str. 93-96
[276] KELLERMANN, Felix. *Sociodrama and Collective Trauma*. Jessica Kingsley Publishers. London and Philadelphia 2007. str. 44

Tím může být současný vládnoucí represivní politický systém, okupace, vykořisťování, korupce apod. Tyto rozkladné procesy a společenské stavy mohou vyvolat kolektivní trauma vycházející z nepříznivé situace, jež je během následujících společenských snah po integraci a nápravě zobjektizován v primárním výchozím traumatu z října 680, kdy byl zmasakrován imám Ḥosejn a jeho družina. Tato vzpomínka uchovaná v kolektivní paměti tak slouží k řešení současných nepřijatelných podmínek (politických, sociálních, ekonomických), které mohou vyvolávat traumatické stavy a narušují společenský řád. Proto paradoxně výsledkem využívání kolektivní karbalského traumatu u íránských šíᶜitů není trauma samotné a s ním negativní psychické vlivy na obyvatelstvo, ale naopak obnovující potenciál, který léčí traumatické zdroje a vlivy v současnosti. V tomto smyslu je trauma této dějinné události integrujícím elementem, nikoliv dezintegrujícím, i přesto že je jeho obsahem stresový faktor. Jednoduše řečeno, tento kolektivně připomínaný moment je lékem na společenská traumata současnosti, tedy ta, jejichž přímými svědky lidé byli, a jež byla předmětem přímé zkušenosti. Trauma minulosti (Karbalá‘) aplikované do přítomnosti tak slouží k odvrácení či řešení současných traumat, (kterými mohou být pocity ztráty identity, uzurpace, imperiální vměšování, potenciální hrozba vojenského útoku) v budoucnosti, a nikoliv traumatu z bitvy u Karbalá.

7. K VÝZNAMU A FUNKCI SMUTEČNÍCH RITUÁLŮ

7.1. Ritualizace karbalského kolektivního traumatu

Šíʿitská rekonstrukce vzpomínek, jež dává smysl kolektivnímu traumatu, by nemohla existovat bez toho, aniž by nebyla ritualizována, jelikož právě rituální praktiky, ceremoniály, komemorativní akce, poutě na svatá místa a obdobná formalizovaná symbolická činnost slouží jako prostředek připomínání, udržování a utvrzování obsahu kolektivní paměti i symbolizace kontinuity mezi minulostí, přítomností i budoucností. Prostřednictvím těchto akcí čerpajících z událostí u Karbalá‘ dochází k reprezentaci sdílené minulosti, což ve svém důsledku upevňuje skupinovou sounáležitost a solidaritu[277], protože tato reprezentace napomáhá členům skupiny identifikovat se s ostatními právě na základě společného traumatu. Traumatická reprezentace je tak v tomto případě podstatným prvkem, který konstituuje šíʿitskou identitu. Ovšem na této skutečnosti není nic divného, když si představíme, že v případě jakýchkoliv kolektivně sdílených strastí, přírodních katastrof, národních tragédií a čehokoliv, co jistým negativním způsobem poznamenává různé skupiny, dochází k posilování vazeb mezi lidmi, formování vřelejších vztahů a jejich sjednocování se v jednom kolektivním postoji. Prohlubuje se tak právě solidarita mezi členy komunity, čímž dochází k unifikaci skupiny a sebeidentifikaci jednotlivců s touto skupinou. Tento proces identifikace v našem případě probíhá právě prostřednictvím rituálního jednání, jež má proto v tomto smyslu integrativní funkci, díky svému zprostředkování vědomí o vlastní skupinové výlučnosti na základě traumatických reminiscencí.

V podobné duchu přisuzuje význam rituální činnosti i Douglas, který píše, že příslušnost ke kolektivní identitě a podíl na ní závisí právě na zvláštních procesech indukce pokrývajících škálu od rozličných iniciačních obřadů k různým kolektivním rituálům, v nichž se symbolicky konstruuje a definuje atribut „podobnosti“ příslušníků v kontrastu k cizosti, odlišnosti a rozdílnosti druhých. Konstruování sociálních kolektivit vyžaduje konstrukci rovnosti mezi členy kolektivity, jinak se nerozvine důvěra a solidarita.[278]

Eisenstadt a Giesen správně zdůrazňují, že jádro konstrukce kolektivní identity představuje připomínání konkrétní osoby, lokality či historické události, a nestačí pouze znát mýtus, ale příslušníci komunity musí mytické místo navštěvovat a podílet se na pamětním

[277] Tato dnes již nezpochybnitelná myšlenka o funkci rituálu jako posilovače společenské koheze není v sociologii vůbec nová. Již Durkheim zdůrazňoval, že rituály posilují pouta sociální solidarity. Viz. DURKHEIM, Émile. *Elementary Form of Religious Life*. The Free Press. New York 1995

[278] DOUGLAS, M. cit.dle EISENSTADT, Shmuel Noah; GIESEN, Bernhard. *Konstrukce kolektivní identity*. In: HROCH, Miroslav (ed.) *Pohledy na národ a nacionalismus*. Slon. Praha 2003. str. 363

rituálu. Přestože komemorativní obřady konstruují a prodlužují tradice komunity určitými vzorci sociální praxe, členové komunity tyto tradice v podstatě nezpochybňují, spíše je hájí před lidmi zvenčí, kteří se je snaží napadnout univerzalistickými argumenty.[279] V našem případě je touto konkrétní historickou událostí trauma z Karbaly'.

Revitalizaci šíᶜitských rituálů můžeme v zásadě považovat za reakcí na traumatický společenský stav a terapeutický nástroj, který napomáhá k vyrovnání se s ním. Můžeme proto hovořit o léčivé i pomocné funkci performativních akcí, které jsou předmětem karbalského étosu obsazeného v kolektivně sdílené historické paměti šíᶜitů. V tomto ohledu mohou mít částečně komemorativní rituály pozitivní vliv na psychické zdraví jedinců resp. zotavující potenciál při emocionální rozkolísanosti způsobené traumatem. Tuto ozdravnou role však nelze přeceňovat, jelikož je nutno vzít v potaz obšírnost významů, které tyto rituální praktiky indikují.

Sztompka, který aplikuje koncept kulturního traumatu na proces probíhající (rapidní, náhlé a radikální) sociální změny, a až tak moc se nevěnuje tomuto tématu z pohledu kolektivní paměti, si vypůjčuje pro svoje závěry Mertonovu teorii individuální adaptace a vyrovnání se s anomií[280], kterou uplatňuje k popisu traumatu v kulturním kontextu. Podle něho existují čtyři typické způsoby přizpůsobení se. Dvě z nich považuje za aktivní strategie (inovace, rebelie), Zbylé dvě jsou naproti tomu charakterizovány pasivní formou adaptace. Na tomto místě se jedná o ustoupení (*retreatism*) a ritualizaci. Právě tuto – v posledně zmíněném případě – pasivní rituální reakci chápe jako možné obrácení se (nebo znovuobrácení se) k zavedeným tradicím a zaběhlé praxi, a jejich kultivaci jako prostředek odvrácení kulturního traumatu.[281] Rituál v případě karbalského paradigmatu můžeme pokládat za obojí, jak pasivní tak i aktivní adaptaci na kolektivní trauma. Pasivní je do té doby, dokud participanti performance zvěcňují paměť na tragický osud Ḥosejna pouze ritualizovaným, tj. symbolickým způsobem, kdy rituál slouží jako připomínka potvrzující uvědomění si společné minulosti prostřednictvím specifických rituálních praktik.

Šíᶜitské rituály spojené s karbalskými událostmi však vykazují i aktivní složku, která by spíše spadala do Sztompkova označení *rebelie*[282], a to ve chvíli, kdy neslouží k rituální

[279] EISENSTADT, Shmuel Noah; GIESEN, Bernhard. *Konstrukce…*op.cit. str. 371-372

[280] Viz. MERTON, K. Robert. *Social Structure and Anomie*. American Sociological Review. Vol. 3, No. 5. October 1938. str. 672-682

[281] SZTOMPKA, Piotr. *Cultural Trauma: The Other Face of Social Change*. European Journal of Social Theory. 2000; 3. str. 449-466

[282] Sztompka popisuje jakožto jeden ze způsobů aktivní adaptace na kulturní trauma *kulturní rebelii*, jež je dle něho radikálnějším úsilím cíleným na změnu stresového kulturního nesouladu prostřednictvím spontánní nebo účelové kulturní produkce zaměřené na fragmentární modifikace dané kultury nebo dokonce úplnou

praxi *par excellence*, ale stávají se manifestem, který má své jasně vymezené cíle, jež mají přetvořit, nahradit nebo odstranit nevyhovující sociopolitický řád. Tato přeměna z pasivního rituálu na aktivní je účastníky uvědomělá a dokonce cílená, přičemž vědomí lidí o jejich aktivní úloze v rámci určité motivované činnosti v rámci šíʿitských rituálů (např. s politickými cíli) je závislá na záměrné manipulaci určité vůdčí zainteresované skupiny s těmito lidmi. Příkladem může být využití reminiscence Karbaly v Íránu za konstituční revoluce (*enqeláb-e mašrúṭijat*) v letech 1905-1911, v roce 1963 při demonstracích proti šáhovi a jeho reformám „bílé revoluce" (*enqeláb-e sefíd*)[283], v letech 1977-1979 během islámské revoluce či v poslední době v prosinci 2009 při protirežimních demonstracích.[284] Masy Íránců si byly při těchto revoltách vědomy politických implikací, jež *muḥarramské* rituály obsahují, avšak musely být v prvé řadě o tomto potenciálu reprezentací vyrozuměny. Bez toho by nemohlo dojít k jejich revoluční mobilizaci, která by byla více než naplňováním náboženského komemorativního rituálu. Šíʿitské smuteční performance čerpající z kolektivního traumatu šíʿitské tragédie z 10. *muḥarramu* 61AH tedy produkují pro společnost možnost reagovat na neutěšený společenský stav a jejich předním významem je schopnost masově mobilizovat veřejnost nejen k symbolickým rituálním akcím, ale i k boji, demonstracím, revolucím aj. ve snaze měnit budoucí sociální podmínky či rovnou přetvářet institucionální řád. Výše deklarovaná transformace typu pasivní adaptace na kolektivní trauma prostřednictvím ritualizace na typ druhý, tedy aktivně-revolucionizující užití performativních akcí, lze vlastně přirovnat k procesu politizace šíʿitských rituálních

transformaci kultury, proto aby došlo k nahrazení traumatických podmínek úplně novým kulturním systémem. In: SZTOMPKA, Piotr. *Cultural Trauma.*…op. cit. str. 461

[283] Šáhův socioekonomický a politický reformní program (před revolucí označovaný jako *enqeláb-e šáh va mardom* – revoluce šáha a lidu) předložený v národním referendu a schválený v lednu 1963, jehož deklarovaným cílem bylo rapidně modernizovat íránskou společnost a přeměnit Írán na globální ekonomickou a industriální velmoc. Často se uvádí, že motivy byly spíše čistě politické a měly posloužit k oslabení vlivu opozice a utvzení autority vládce. Původně obsahoval šest bodů a postupně byl rozšířen do poloviny sedmdesátých let až na konečných osmnáct (či devatenáct). V první fázi se jednalo o: 1.) agrární reformu (*eṣláḥát-e arżí*); 2.) znárodnění lesů a pastvin (*mellí šodan džangalhá va maráteʿ* 3.) privatizace některých státních podniků za účelem financování pozemkové reformy; 4.) podíl industriálních pracovníků na ziscích ve velkých podnicích 5.) vytvoření „armády" vědění (*sepáh-e dáneš*); 6.) reforma volebního zákona, která zaručovala právo žen volit a být voleny (*eṣláḥát-e qánún-e entechábát*). Opozice složená z několika frakcí měla různé výhrady proti tomuto balíčku reforem. Náboženská opozice vystoupila především proti pozemkové reformě nebo volebnímu právu pro ženy, jež prý odporovalo islámu. Navíc obviňovala šáha z toho, že je jeho reforma pouhým diktátem imperiální supermocnosti – USA. Bílá revoluce pro ně představovala implementaci zkažených západních hodnot ztělesňujících morální úpadek. Jako primární zdroj k reformnímu programu viz: PAHLAVÍ, Rezá Muḥammad. *Enqeláb-e sefíd beqalam aʿlíḥażrat ehtešáh árjámehr Muḥammad Reżá šáh Pahlaví*. 1340. Dostupný z: [Online] [cit. 2011-12-31] <http://www.iranbanan.com/PDFS/WhiteRevolution.pdf>.

[284] Kolektivní paměť traumatu z Karbaly je tradičně oživována šíʿity i v jiných zemích. Zřetelno ukázkou může být libanonská občanská válka (1975-1990) a souvislosti s izraelskou okupací jižního Libanonu (1982-1985), sektářské násilí v Bahrajnu v roce 1953 či povstání za demokratické reformy v letech 1994-1999 v tytéž zemi. Soupis těchto situací, kdy byl použit étos mučednictví k protestu nebo k jiným politickým cílům v historii, by vydal na telefonní seznam, proto zde uvádím pouze několik málo příkladů.

performancí. Jde tedy o přeměnu symbolické podstaty náboženského rituálu na politicko-ideologicky motivovanou akci. Tomuto politickému, ale i socioekonomickému aspektu rituálních praktik a celého karbalského komplexu bude ještě později v textu v rámci imámovské kultury mučednictví věnována patřičná pozornost.

Smuteční ceremonie spjaté s *karbalským paradigmatem* vykazují velice významný rys, jehož potenciál si uvědomuje nemálo vůdců z náboženského i politického vedení, totiž jeho stmelující funkci, která dokáže unifikovat masy v jednu stejně smýšlející sociální entitu, v jejímž rámci je zapomenuto na odvěké choutky komunity hierarchizovat a porovnávat, nadřazovat se nebo podřizovat, či jiným způsobem zdůrazňovat sociální stratifikační nerovnosti ve vlastní skupině. Během těchto, ať už spontánních či účelově vyvolaných rituálních aktivit dochází k určitému společenskému sjednocení a konsolidaci, dalo by se říci ve smyslu toho, co Victor Turner nazýval *communitas*. Termín Turner používal v souvislosti s přechodovými rituály (*rites of passage*). Ve svých studiích se zaměřil především na van Gennepovo pojetí *liminální fáze* (přechodová fáze, od lat.*limen*: práh). V této fázi se lidé nenachází ve „struktuře", kde jsou diferenciováni sociálními rolemi a statusy a jsou často zařazeni v hierarchickém politickém systému, nýbrž stávají se právě součástí „*communitas*" nebo „*antistruktury*", což je prezentováno jako nediferenciovaná komunita sobě si rovných jedinců, kde jeden uznává druhého. *Communitas* se objeví tam, kde neexistuje sociální struktura. [285] Rituální performance v šíicismu asociované s mučednickým étosem považuji v tomto ohledu za typicky přechodovou fázi a masy lidí v nich účastnící se, za osobité participanty nacházející se v *antistruktuře*. Kdyby tomu tak nebylo, výše řešené atributy významu těchto praktik by pozbyly svůj elementární smysl, čímž by ztratily v zásadě vlastní *raison d'être*. Dle mého názoru, je právě tato povaha rituálu – naplněného lidmi spočívajících v *antistruktuře* – jednou za zásadních charakteristik smutečních performancí, a to proto, že by *karbalské paradigma* bez tohoto aspektu nemohlo vůbec existovat, poněvadž by přišlo o svůj mobilizující potenciál, který vychází právě z kolektivity.

[285] KUPER, Adam.; KUPER, Jessica. *The Social Science Encyclopedia*. 2 nd Edition. Routledge: Taylor&Francis Group. London and New York. 2005. str. 1286. Více viz: TURNER, Victor. *The Ritual Process: Structure and Anti-Structure*. Chicago 1969 nebo v češtině viz.: TURNER, Victor. *Průběh rituálu*. Computer Press. Brno 2004. str. 97

7.2. Rituální performance asociované s kulturou mučednictví

Náboženské (*mazhabí*) smuteční rituály (*marásem-e ᶜazá* resp. *ᶜazádárí*) [286] vycházející z karbalského paradigmatu je nutné považovat za významnou složku kultury mučednictví (*farhang-e šahádat*), která zásadním způsobem tuto kulturu konstruuje a zachovává naživu v kolektivní paměti participujících věřících. V průběhu celého roku mají věřící prostřednictvím neoficiálních i státem ustanovených svátků bezpočet příležitostí účastnit se rozličných rituálních praktik, které souvisí s uctíváním šíᶜitských imámů a vzpomínáním na jejich bolestné mučednictví. Mnohdy se nejedná ani o martyrologickou tématiku samotného výsledku bitvy u Karbalá', avšak jsou prováděny takové symbolické procedury, které se shodují s rituální činností při smutečních ceremoniích za třetího imáma. Dokonce je často při rituálech, které jsou zasvěcovány jiným světcům projevována i náklonnost Ḥosejnovi, jako by se jednalo o vzpomínkový rituál určený právě jemu.

Výslovně zde můžeme jmenovat dny v roce, které téma mučednictví reflektují a přitom nejsou spjaty s událostmi spojenými se smrtí třetího imáma. Přes tento fakt, je nutné zdůraznit, že filozofie takto definovaných rituálů, které jsou směřovány k odkazu někoho jiného, i tak vychází z všeobjímajícího karbalského paradigmatu Ḥosejnova sebeobětování se pro islám a spravedlnost. Navýsost významným dnem je pro šíᶜity v tomto smyslu bezesporu 21. ramaḍán, tedy výročí smrti prvního imáma ᶜAlího b. Abí Ṭáliba (*amír al-mu'minín*), který byl 19. ramaḍánu 40 AH při modlitební prostraci napaden v kúfské mešitě ᶜAbdulraḥmanem b. Muldžimem – přívržencem Cháridži (*Chawáridž*) a o dva dny později na následky svého zranění zemřel. Toto krátké období tří dní nazývají Íránci „nocí obrody" (*šáb-je eḥjá'*). Mnoho věřících v Íránu pokládá výročí zavraždění ᶜAlího za stejně tak závažné jako právě v tuto dobu současně probíhající vzpomínání na okolnosti zjevení Koránu (u šíᶜitů většinou 19., 21. a především pak 23. ramáḍánu – *laila al-qadr'*; per. *šáb-e qadr* [287]) na konci postního měsíce ramaḍán. Spíše než za oslavné období, je více považováno za obdobu zármutku a truchlení. Někteří informátoři význam tohoto výročí vyzdvihovali nad dění spojené s klasickým postěním se v ramaḍánu, jiní ho naopak pokládali za významný den, který však nikterak roli *sawmu* nesnižuje a popírali, že by ústředním důvodem postění byla připomínka mučednictví prvního imáma. Lidé se však, i

[286] V nejobecnějším smyslu, lze rituál bez přihlížení ke světské (*donjájí*) či náboženské (*mazhabí*) konotaci, respektive oslavné (*džašn* či *marásem-e šádí*) nebo smuteční (*ᶜázá*) povaze označovat termínem *madžles*, který v doslovném překladu znamená shromáždění, ale spíše je zvykem, že lidé jednotlivé typy rituálních performancí konkretizují podle jejich zaměření, povahy či události, čemuž odpovídá specifický název.
[287] K významu této „*noci úradku*" se vyslovuje Korán v súře 97:1-5.

přes různá individuální stanoviska scházejí v mešitách a naslouchají impresivním vyprávěním příběhů o okolnostech vraždy svého vzorového hrdiny, který prý svojí mučednickou smrt předjímal a šel ji dobrovolně vstříc, stejně jako jeho syn Ḥosejn.

Příkladem dalších svátků, které odkazují na mučednický charakter smrti neomylných imámů a jsou prostoupeny smuteční činností zhmotněnou v symbolických akcích rituálů, je den výročí mučednictví druhého imáma Ḥasana připadající na 28. ṣafar (*šahádat emám Ḥasan Modžtaba*), hned následující den osmého imáma Reży – *šahádat emám Reżá* (29. ṣafar). V duchu filozofie mučednictví se pak nese taktéž připomínka smrti šestého imáma 25. šawwálu (*šahádat emám Dža^{c}far Ṣádiq*) nebo Fáṭimy az-Zahrá, jež je oplakávána 3. džumádá at-ṯánija (*šahádat ḥažrat Fáṭeme*).

7.2.1. Rituály oslavující mučednictví imáma Ḥosejna v měsících muḥarram a ṣafar

Doposud jsme zatím pojednávali o svátcích, jejichž předmětem je uctívání mučednických osobností ší^{c}itského islámu, ale nikoliv vyloženě o výročí spojeném s nespravedlivou smrtí třetího imáma, která je pro ší^{c}ity centrálním jádrem traumatu, fatální kosmickou událostí a inspirací zároveň, jež je doprovázeno tradičně širokou paletou obřadné činnosti. Kolektivní paměť na sebeobětování imáma Ḥosejna u Karbalá‘ je utvrzována prostřednictvím expresivních smutečních rituálních performancí (ar. *aš-ša^{c}á‘ir al-ḥusajnijja)*, které se konají během prvních deseti dnů prvního lunárního měsíce *muḥarramu*. Toto krátké období se nazývá *dahe* (nebo *dahegí-je aval*), což je odvozeno od perského slova *dah* – deset. Svatému měsíci *muḥarramu*, se taktéž říká měsíc truchlení (*máh-e ^{c}azádárí)*, během něhož je věřícími jednomyslně pokládáno za něco nemístného, aby se pořádaly obřady oslavného charakteru (*marásem-e šádí*), jako jsou svatby a podobné ceremonie, místo toho je naopak ustanoven speciální komemorativní program (*ḥosejní ša^{c}á‘ir*). Prvních sedm dnů *muḥarramu* je pokládáno za jistou přípravu k pomalu přibližujícímu se nešťastnému jubileu, kdy největší postavě ší^{c}ismu vyhasl život. V této době dochází k shromažďováním lidí v mešitách za účelem poslouchání vyprávění příběhů o drastické smrti Ḥosejna, kde dávají prostor vyjádření svých emocí spojených s nepředstíraným a upřímným zármutkem. Následující tři dny jsou daleko okázalejší, obřadnější a především vážnější. Rituální euforie a intenzita smutku věřících za pána mučedníků (*sajíd aš-šuhadá‘*) narůstá geometrickou řadou s blížícím se výročím samotné nadčasové bitvy.

Významným je den, který tuto událost předchází a je znám jako svátek *tásuᶜá‘* (9. *muḥarram*). Vedle všeobecně rozsáhlé škály smutečních rituálních performancí, o kterých bude řeč později, je nutné poukázat na to, že existuje hluboká rozmanitost regionálních praktik, které jsou v souvislosti s *tásuᶜou* každoročně různými skupinami napříč Íránem znovuožívány. Jako příklad můžeme zmínit například lokální tradici provincie Lúristán nazývanou *čehel minbar*, která je vedle zasvěcení autoritě mučedníka Ḥosejna především symbolickým vyjádřením solidarity s jeho sestrou Zajnab.

Dovršením desetidenního smutečního komemorativního období je však bezesporu samotné výročí mučednictví Ḥosejna, jež připadá na desátý *muḥarram* a vstoupilo do islámských dějin jako *ᶜášúrá‘*, což je odvozeninou arabského slova deset.

Čtyřicátý den po *ᶜášúře* (podle lunárního kalendáře 20. ṣafar) připadá tradičně na svátek *arbaᶜín* (per. *čehelum*), který je taktéž připomínkou nesmrtelného odkazu imáma Ḥosejna v boji proti útisku, nespravedlnosti a bezpráví. Baron Baptiste vysvětluje čtyřicetidenní symboliku tím, že toto číslo prý disponuje ohromným spirituálním významem z hlediska nějaké transformace. Ježíš putoval pouští po čtyřicet dnů, aby došel očisty a dospěl k většímu pochopení sebe sama a své mise. Mojžíš a jeho lidé přecházeli přes poušť čtyřicet dní, než dorazili do svého domova ve Svaté zemi. Noe zachoval posvátnost života plavením se na své arše, a to trvalo taktéž čtyřicet dní a čtyřicet nocí. V kabale se pak píše, že trvá přesně takovou dobu proniknout do způsobu podstaty židovského systému.[288] Šíᶜité však těmto interpretacím nepřikládají žádnou váhu, spíše pak vysvětlují tuto tryznu po čtyřiceti dnech po událostech u Karbaly (20. ṣafar 61AH), tím že právě v tento den byla provedena jedním ze společníků Proroka (*ṣaḥába)* Džábirem b. ᶜAbdulláhem al-Anṣárím první pouť (*zijárat*) k místu, kde padl Ḥosejn a od té doby je tento svátek každoroční symbolickou připomínkou utrpení. Jiná vysvětlení vycházejí z představy, že Ḥosejnovy ženy a jeho syn, čtvrtý imám Zajn al-ᶜÁbidín přijeli do Karbaly v tento den, když byli na cestě z Damašku do Medíny, poté co je propustil ze zajetí Jazíd b. Muᶜawija. Někteří šíᶜité taktéž věří, že 20. ṣafaru se sešly dohromady ostatky Ḥosejna, jelikož mu byla v bitvě odříznuta hlava a zaslána Jazídovi.[289] Podle veliké šíᶜitské duchovní autority Muṭahharího, který v jedné své práci rozpracoval různorodou povahu existujících zkreslení a fabrikací (*taḥrífát*) týkajících se historické události Karbaly, jsou avizované příběhy o zajatcích, kteří přijeli na místo tragédie a o setkání čtvrtého imáma s Džábirem b. ᶜAbdulláhem al-Anṣárím na

[288] *20th Safar Chehlum/Arbaeen (40th day after Ashura)* [online]. Duas.org [cit. 2010-05-05]. Dostupný z: <http://www.duas.org/safar/arbaeen.htm>.
[289] NAKASH, Yitzhak. *The Visitation of the Shrines of the Imams and the Shi'i Mujtahids in the Early Twentieth Century.* Maisonneuve & Larose. Studia Islamica, No. 81. 1995

arba^{c}ín pouhé fabulace a klamná podání. Jak tento ájatolláh píše, kromě knihy Luhúf, jíž autorem je Sajjed b. Ṭávús, který ve svých ostatních pracích tyto příběhy popírá, nebo je minimálně neverifikuje. V žádných ostatních knihách nic takového není zmiňováno a neexistuje racionální důvod k ověřování. Muṭahharí tvrdí, že Džábir byl prvním poutníkem (*avalín zá'er*) Ḥosejnovy hrobky, a že předmětem *arba^{c}ínu* není taktéž nic kromě toho, že se jedná o vykonání *zijáratu* k místu spočinutí imáma. Tématem není obnovení smutku lidu domu (*ahl al-bajt),* ani příjezd *ahl al-bajt* do Karbaly.[290]

7.2.2. Stručný přehled rituálních forem a jejich praktik

7.2.2.1. Daste-je ^{c}azádárí

Rituální performance asociované s kolektivním šíc itským traumatem a pamětí na mučednictví ^{c}Alího syna Ḥosejna charakterizuje několik specifických forem, jež jsou v různé intenzitě současně jednotlivými komunitami participantů realizovány. V prvé řadě jsou významnou složkou komemorativních *muḥarramských* rituálních performancí smuteční procesí (*daste-je ^{c}azádárí* nebo *džalase* – doslova setkání; ar. *mawakib al-ḥusajnijja, má'tam*) flagelantů[291]. *^{c}Azádárí* (dosl. truchlení, lamentace) je vyjadřováno celou paletou fyzických praktik, které během rituálního zanícení věřící provádějí. Účelem této činnosti je zakusit Ḥosejnovo utrpení na vlastní kůži alespoň formou demonstrace násilí na vlastním těle. Fyzickou bolestí vlastně věřící evokuje morální odkaz, který imám Ḥosejn předal světu prostřednictvím svého sebeobětování. Je pravdou, že v Íránu je fyzická sebetryzna v posledních letech spíše symbolickou záležitostí, jelikož veškeré formy, jež vedly během rituálního zápalu ke krvavému výsledku nebo mohly dokonce ohrozit život kajícníků, byly nejvyšším vůdcem prostřednictvím *fatwy* v roce 1994 zakázány.[292] Jedná se především o zákaz rozsekávání hlavy mečem či jiným typem sečných a bodných zbraní (*šamšír zaní; qame zaní*), bičování důtkami, na nichž jsou žiletky a ostny nebo mlácení kamenem (*sang zaní*). Tato expresivní krvavá sebezničující vyjádření žalu jsou souhrnně nazývány v arabštině jako *taṭbír*. Situace, kdy by byla během smutečních procesí vidět krev se tak stávají ojedinělou raritou, a pokud nějaký hříšník někde toto provozuje, hrozí mu náležitý postih ze strany státních institucí. Naproti tomu bičování (*zandžír zaní*) za použití důtek

[290] MUṬAHARRÍ, Morteżá. *Ḥamáse-je ḥosejní.* Dželd aval. Ketábcháne-je sájat-e nasím-e moṭahar. str. 68

[291] Flagelanti (lat. *flagellare* – bičovat). Historicky Stoupenci asketického hnutí náboženských blouznivců vzniklého v roce 1260 v Perugii hlásajících sebemrskačství za projev kajícnosti. Podmětem vzniku hnutí byl hladomor, anarchie a proroctví Joachima de Vore.

[292] SHAERY- EISENLOHR, R. *Iran, the Vatican of Shi'ism?* [online]. [cit. 2008-09-06] Dostupný z: <http://www.merip.org/mer/mer233/shaery-eisenlohr.html>.

(*zandžír*), které jsou složeny z několika proudů řetízků a nemají na sobě ostré doplňky, je velice oblíbenou praktikou a je masově uplatňováno snad ve všech oblastech Íránu [obr. 10-15]. K podobným projevům tryzny pak tradičně patří i *síne zaní* (ar. *laṭm*) rytmické bušení dlaní do hrudního koše, přičemž existuje několik různých technik jako je metoda bouchání do prsou pravou rukou (*jek dast*), obouruč (*do dast*) nebo střídavé zvedání rukou a následné udeření do hrudníku (*ᶜadžamí*). Tyto popsané praktiky jsou většinou doprovázeny zpěvem elegických básní (*marsije;* dosl. oplakávání) připomínající čin sebeobětování třetího imáma. Samotné *marsije* obsahují menší celky, které se nazývají *nouḥe* (doslova elegie, oplakávání, žalozpěv). Proto se nezřídka kdy těmto smutečním setkáním říká *nouḥe chání.* Mezi nedílnou součást *muḥarramských* procesí kterou nelze opominout patří mnoho jiných paralelních tradičních praktik, jako je nošení Ḥosejnova katafalku (*tábút, nachl;* viz. obr. 6, 7, 9), posvátné standarty (*ᶜalam;* obr. 8, 23, 24), rituály roznášení vody (*saqqá'í*) a jiných aktivit, pro jejichž rozbor není v této práci dostatek prostoru.

Se zřetelem na reálnou praxi smutečních průvodů si zaslouží za zmínku skutečnost, že v současné době není zdaleka nijak výjimečnou záležitostí, že je konání těchto setkání spíše výsledkem konkrétního politického motivu prorežimních struktur, než živelnou akcí vycházejících ze smutných pohnutek reminiscence zármutku nad smrtí třetího imáma. Bylo pro mě až s podivem, jak často informátoři hovořili o ztrátě ryzosti *muḥarramských* rituálů. Podle nich jsou za prezidentského působení Maḥmúda Aḥmadínežáda některé *haj'aty* (*haj'at-e ᶜazádárán;* mužské náboženské smuteční asociace či výbory, které zajišťují přípravu a průběh veřejných rituálních tryzen) financovány přímo vládní garniturou a tato podpora má za cíl propagaci státní politiky a nikoliv náboženské lamentace za mučednickou smrt ᶜAlího syna. Jistý respondent ze Šírázu v této věci prohlásil, že zatímco před islámskou revolucí byly tryzny tradičně spontánní záležitostí, v dnešní době je působení *haj'atů* (a tím pádem i konání procesí) víceméně zdiskreditováno špinavými toky peněz, které jsou určeny na různé politické kampaně a propagandu. Jako příklad uvedl *muḥarramské* rituály, které se staly v posledních několika letech faktickou proaḥmadínežádovskou agitací.

7.2.2.2. Taᶜzije a rouże chání

Vedle *ᶜazádárí* můžeme jako další typ rituálních projevů asociovaných s tryznou za mučedníky u Karbalá' považovat rituální performance, které jsou dramatickým ztvárněním této tragické události [viz. obr. 25-40]. Toto skutečně jediné existující ritualizované islámské drama nese název *taᶜzije* (*taᶜzije chání* či *šabíh chání,* ar. *tašabíh*). V jistém ohledu se dají

připodobnit ke středověkým křesťanským pašijovým hrám (z lat. *passio* – utrpení), které taktéž obsahově zpracovávají téma utrpení a mučednictví – jen s tím rozdílem, že nikoliv Ḥosejna a jeho přátel, ale Ježíše Krista. Zásadním a nepopiratelným faktem je bezesporu skutečnost, že i přesto, že se jedná o dramatické ztvárnění bolestné historické události, nebyla tato forma vyvíjena pro divadelní účely. Záměrem je především vyvolání nepředstírané a ritualizované tryzny u diváků, kteří se tímto stávají aktivní složkou performance. Charakteristické je pro *taᶜzije* hluboká a téměř všudypřítomná symbolizace významů, jež reflektuje dění na karbalské planině. Co se týče scénáře, *taᶜzije* mají vždy stejný hlavní motiv, který se však vyskytuje v mnoha různých variacích či verzích. Existuje mnoho epizod, jež mohou být velice rozvleklé a improvizované. Tragédie u Karbalá', jejímž námětem je mučednictví prorokova vnuka Ḥosejna a jeho druhů, se sice odehrála v jeden jediný den na desátý *muḥarram*, ale samotná bitva je rozkouskována do mnoha různých částí a epizod, které jsou hrány od prvního *muḥarram*. Těchto *taᶜzijových* her je na několik stovek a popisují všemožné detaily z bitevního pole. Dějství samotné mučednické Ḥosejnovy smrti je však pevně stanoveno přímo na samotný svátek ᶜ*ášúrá*' a v jiné dny se zpravidla nehraje. Ostatní výjevy z Karbaly jsou však neomezeně předváděny v různé dny a v různém chronologickém sledu v měsíci *muḥarram* (např. o smrti Muslima b. Aqíla, o veliteli Ḥurrovi, ᶜAlí Akbarovi, Abolfažlovi apod.). Pašijové hry je možné taktéž spatřit např. při *arbaᶜínu* (20. ṣafar) nebo 21. ramaḍánu.

Jako další významnou a neodmyslitelnou rituální činnost v rámci šíᶜitského diskurzu kultury mučenictví spjatou s tragickou Karbalou nelze opominout *rouže chání*, jež není ničím jiným než formou recitací, žalozpěvů (*marsije*, resp. *nouḥe*) eulogiemi (*madḥ*) a vyprávěním příběhů asociovaných s okolnostmi Ḥosejnova mučednictví a s touto událostí spjatých dějových linií (*rouže*). Rituály probíhají jak ve sféře soukromé tak veřejné a jejich neodmyslitelnou centrální postavou, bez které by se neobešly, je zpěvák *rouže chán*, taktéž nezřídka nazývaný *maddáᶜ* (toto označení platí i pro zpěváky v *haj'atech*). Účelem těchto narativních struktur, je stejně tak jako u pašijových her, vyvolat u zúčastněného publika nepředstíraný zármutek, a to prostřednictvím dojímavých legend o statečnosti, skutcích a utrpení prorokova vnuka či jiných šíᶜitských mučedníků. Ženy se zpravidla těchto veřejných rituálních recitací nezúčastňují a simultánně truchlí za svého imáma v domácím prostředí, kde připravují obřadné jídlo *sofre* (*sofre-je nazrí*)[293] a poslouchají, obdobně jako jejich

[293] *Sofre* znamená doslova ubrus. Název tedy odkazuje na to, že je jídlo servírované na ubrus rozprostřený na zemi.

mužské protějšky, příběhy o mučednictví, které předzpívávají mnohdy samotné příslušnice něžného pohlaví.

7.2.2.3. Zijáraty

Během celoročního cyklu – dokonce i mimo náboženské (jako je *ᶜášúrá*‘) či státní svátky (např. *reḥlat emám Chomejní* – 14. *chordád*) – je mezi íránskými šíᶜity velice oblíbenou – doporučovanou (*mustaḥabb*), ale nikoliv povinnou (*wádžib*) – rituální praktikou, která má bezesporu původ již v předislámském perském *zarathuštrismu*, navštěvování mauzoleí imámů (v Íránu pouze Mašhad) a jejich příbuzných, ṣúfíských světců či básníků [obr. 41, 44]. Pro tyto poutě šíᶜitští Íránci užívají obecně termínu z*ijárat* a místa, která jsou předmětem jejich oddané přízně, nazývají *zijáratgáh*, ať už se jedná o mausolea imámů a jejich potomků (*emámzáde*), hrobky světců (*dargáh*), jeskyně, hory, stromy, mešity nebo jiné poutní destinace. Nejrozšířenějším typem *zijáratů* v Íránu jsou rozhodně návštěvy *emámzáde*[294]. Všichni, co jsou v *emámzáde* pochováni, jsou zpravidla uctíváni a nahlíženi jako prostředníci s Bohem (*safír*), k němuž mají velice blízký vztah. Lidé tato místa navštěvují proto, aby získali jejich duchovní sílu a materiální požehnání (*barakat*). Mezi nejvýznamnější šíᶜitská poutní místa patří Mašhad, Karbalá‘, Káẓimija, Sámarrá‘ a Nadžaf a jsou navštěvována během celého roku, i když některá data jsou pro vykonání *zijáratů* k těmto svatyním výlučná. Úplně nejzáslužnějšími *zijáraty* je pak v tomto ohledu návštěva hrobky imáma Ḥosejna v Karbale a hrobky ᶜAlího v Nadžafu a během jedenácti ustanovených speciálních termínů během roku (*machṣúṣa*).[295]

Poutní činnost, a výjimkou není ani účastenství na ostatních rituálních performancích, je často věřícími chápána jako možnost, jak dojít odpuštění či smazání hříchu, jak se zbavit nemoci nebo získat přímluvu u Boha v den posledního soudu (*šafáᶜa*).

[294] Pro hrobky světců se užívá v Íránu taktéž termín *ásetáne* (dosl. práh), *boqᶜe* (mausoleum) a pro hrobky mučedníků obecně potom výrazu *árámgáh-e šahídán*.

[295] Poutě do Nadžafu: 17. rabíᶜ al-awwal (*zijára al-mawlíd*) – narození proroka Muḥammada; 27. radžab (*zijára al-mabᶜaṯ*) – počátek prorokovy mise; *18.* ḏú al-ḥidždža (*zijára ᶜíd al-ghadír*) Prorok delegoval ᶜAlího za svého nástupce.; Poutě do Karbaly: 10. muḥarram (*zijára ᶜášúrá*‘) – mučednictví Ḥosejna a jeho druhů; 20. ṣafar (*zijára al-arbaᶜín, maradd ar-ra's aš-šaríf*) – výročí čtyřicátého dne po masakru u Karbalá‘; 1. radžab (*zijára awwal radžab*) – věří se, že tuto pouť doporučoval šestý imám DžaᶜfarAs-Sádiq; 15. radžab (*zijára nisf rajab*) – podle doporučení některých tradic, jejichž stopa vede v některých případech k osmému imámovi Režovi; 15. šaᶜbán (*zijára niṣf šaᶜbán*) – doporučeno šestým imámem, který považoval tuto pouť za vysoce záslužnou, taktéž narození dvanáctého imáma Mahdího; 19., 21., a 23. ramaḍán (*zijára laila al-qadr*), 21. ramaḍán – smrt ᶜAlího; 1. šawwál (*zijára ᶜíd al-fiṭr*) – první den po ukončení postního měsíce; 9. ḏú al-ḥidždža (*zijára ᶜarafát*) – den, kdy poutníci v Mekce navštěvují horu ᶜArafát; 10. ḏú al-ḥidždža (*zijára ᶜíd al-aḍḥá*) – výročí Ibráhímova (Abrahám) pokusu obětovat Ismáᶜíla (Isḥaq**)**. Poslední dva zmíněné *zijáraty* označují počátek poutní sezóny k iráckým hrobkám, které se konají především během měsíců ḏú al-ḥidždža, muḥarram, a ṣafar. In: NAKASH, Yitzhak. *The Visitation of the Shrines of the Imams and the Shi'i Mujtahids in the Early Twentieth Century*. Maisonneuve & Larose. Studia Islamica, No. 81 1995. str. 163-164

Na tento aspekt je v imámovské šíᶜe kladen veliký důraz a je prakticky přijímán jako nesporná a evidentní skutečnost, která se mnohým sunnitům může zdát jako projev nežádoucí inovace (*bidᶜa;* per. *bedᶜat*). Dokonce i veliký předrevoluční myslitel ᶜAlí Šaríᶜatí vyzdvihoval tuto úlohu imámů. Tehdy napsal: „*Neakceptuji pouze přímluvu Proroka, ale taktéž imámů, Fáṭimy, a dokonce přímluvu společníků a velkých mučedníků*. […] *Taktéž věřím, že navštěvování hrobky imáma Ḥosejna odstraňuje hříchy a jako takové ovlivňuje duši a myšlenky lidské bytosti, která přemýšlí o těchto velikých vzorech a jejich víra jim přivozuje revoluční změnu v jejich nitru*.“[296] Velké množství věřících považuje poutě včetně podobných rituálních aktivit, jejichž cílem je smutnit nad osudem imámů, dokonce za způsob, jak dojít k branám ráje. Ovšem tyto přísliby nejsou ani tak inovacemi, které by si věřící v průběhu let uzpůsobili k obrazu svému, ale dají se dohledat již v proslovech neomylných imámů (*a'eme-je maᶜṣúmín).* Například Muḥammad b. an-Nuᶜmán vypráví, že třetí imám vyslovil následující prohlášení: „*Kdokoliv za nás ze svých očí uroní slzu nebo pro nás naplňuje svoje oči slzami, Alláh mu udělí věčné místo v ráji*.“[297]

Co je významným a neopomenutelným faktem, který zaslouží vzít v potaz, je že prostřednictvím smutečních rituálních poutí *de facto* šíᶜité vyjadřují loajalitu a legitimitu vůdcovství neomylných imámů, tedy přijímají závazně jejich formální autoritu, což není nikterak překvapující s ohledem na skutečnost, že právě obecně rituál nezřídka kdy funkčně slouží k potvrzení nebo posílení náboženské či politické autority nebo moci, stejně tak jako k opačnému účinku tedy k tomu, co Kertzer nazývá *delegitimizací*, která je cílena na svržení politického řádu.[298]

Rituální praktiky zakořeněné v kultuře mučednictví jsou velice rozmanité, liší se v menší či větší míře region od regionu a na tomto místě rozhodně nelze dopodrobna pojednat o celkové šíři jejich vyjádření, a to v zásadě i s ohledem na to, že toto není předmětem práce. Nutné je taktéž zdůraznit, že jsou tyto rituály prodchnuty mnohovrstevnou a hlubokou symbolikou, která si zaslouží samostatné zpracování. Výše stručně nastíněné rituální formy pokládám za (pro smuteční *muḥarramské* performance) nejtypičtější praktikované aktivity, které jsou často improvizované, mnohdy samy sebe překrývají a mohou být prováděny v různém sledu po sobě. Neexistuje u nich nějaká přímá hranice či

[296] SHARIATI, Ali. *Fatemeh is Fatemeh*. The Shariati Foundation. Tehran. str. 202
[297] AL-MUFID, Sheikh. *Al-Amaali: The Dictations of Sheikh al-Mufid.* World Federation of KSIMC. 1998
[298] KERTZER, David. *Ritual, Politics, and Power*. Yale University Press. New Haven 1988

linie. Jeden rituál prostupuje druhý a naopak. Taktéž mohou být, jak již bylo avizováno, viděny i v jiné dny v roce při příležitosti nějaké jiné vzpomínkové smuteční akce.[299]

7.2.3. Panychida[300] jako primární záměr?

Zeptáte-li se jakéhokoliv šíʿitského věřícího (*ahl-e taššajoʿ* resp. *ahl-e šíʿe*), ať už pochází z jakékoliv společenské vrstvy na hlavní důvod k pořádání smutečních procesí, pašijových her či ostatních rituálních forem, které čerpají z *karbalského paradigmatu*, nenajdete snad nikoho, kdo by neuvedl jako nejsilnější pohnutku cílené evokování žalu a ze srdce vycházející vyvolání zármutku z brutálního konce, kterému byl prorokův vnuk a jeho druzi „svědky při své cestě do ráje". Otázky truchlení a vyjádření emocí jako motivu pro účastenství v rituálních performancích u nás nevyvolává pocit nějaké nejasnosti, která by zahalovala daný jev nepropustnou mlhou. Horší je to pak s problémem, co jsou šíʿité skutečně ochotni považovat za truchlení, a co ne, tedy na jedné straně, co vlastně pokládají za náležité konání během smutečního rituálu, tak aby bylo toto jednání možné označit za patřičné ve vztahu k posvátnému, a na straně druhé, jakému jednání naopak nepřikládají žádnou váhu posvátné důležitosti a posuzují ho spíše z negativního hlediska. Podle přibližně třicetiletého informátora z Birdžandu nelze pokládat něčí účast na rituálních performancích za skutečné truchlení, pokud dotyčný sleduje jiné cíle, než je jeho opravdová exprese hlubokého zármutku za Ḥosejna. Vyjádření upřímného smutku při *ʿazádárí* je pravým opravdovým cílem této připomínky mučednictví třetího imáma. Nestačí pouhá účast na praktikách rituálu, který bez jiných motivů, než je truchlení, pozbývá primární účel, a o to více smysl. Navíc se u takového člověka jedná o aroganci a znevážení víry. V podobném duchu rozebírá problematiku *ʿazádárí* i Zaidi, který poukazuje na to, že u truchlení za Ḥosejna je podstatné právě vyjádření smutku, nikoliv zabývání se nějakými jinými záležitostmi. Podle něho ten, který participuje v nějakém *madžlesu* a řeší tam světské problémy či vtipkuje, není *ʿazádár* (truchlící). Tento člověk je pouze tím, který stojí a dívá se, ale není skutečným účastníkem. Pokud jedinec participuje na smutečním rituálu a přitom nepřikládá situaci přílišnou vážnost, je toto projevem jeho nedostatečného respektu k Ḥosejnovi a Fátimě.[301]

[299] K detailnějšímu rozboru problematiky rituální činnosti (při *taʿziích, rouže chání, ʿazádárí* a *zijáratech*) během prvních deseti dní prvního lunárního kalendáře viz.: ČECH, L. *Muḥarramské rituální performance a koncept mučednictví v Íránu*. Univerzita Pardubice. Pardubice 2010. str. 25-70 a 133-143

[300] Panychidou zde metaforicky spíše zamyšlím obecně tryznu či smuteční ceremoniál, nikoliv její původní zúžený význam, který odkazuje na pravoslavné obřady za zemřelé.

[301] ZAIDI, Baqir Nisar. *Kashaful Salat.* WilayatMission. 2011

I přesto, že je vyjádření smutku hlavním cílem rituálního jednání (jak v prvé řadě avizují informátoři), představuje ve skutečnosti spíše pouze symbolickou demonstraci jiného ústředního tématu, jež dává těmto akcím skutečný význam, a proto není dle mého názoru na místě význam zármutku a žalu přeceňovat a činit z něho *raison d' être* smutečních rituálů. Pláč a truchlení je zástupným znakem – symbolem, který nemá vypovídat o kognitivních procesech v lidských individualitách, ale spíše jim tlumočit význam hodnot a náhledů na svět, jež se prostřednictvím upřímné tryzny stávají kolektivně sdíleným intelektuálním obsahem společenství. Truchlení a vyjádření hlubokého zármutku tak odkazuje primárně symbolicky na jev, kterým je objektivní existence všudypřítomné kosmické nespravedlnosti. Rituál tak dává lidem možnost vyvinout sdílené paradigma vymezující hranici mezi spravedlivým a nespravedlivým řádem a neustálé je utvrzovat v tom (a připomínat jim), že trvale existují režimy, jedinci i skupiny, které svými činy ztělesňují bezpráví, křivdu, útisk, zlo a vše, co chtěl Ḥosejn b. ᶜAlí prostřednictvím svého revoltnímu hnutí vykořenit. Explicitně jde o symbolické ztělesnění zažité nespravedlnosti, která potkala osudově třetího imáma, ale vlastní potenciál těchto projevů vypovídá více o přítomnosti než o minulosti. Nadčasová bitva ztvárňovaná v rituálech odkazuje sice na více jak třináct set let starou dávno odehranou událost, ale účastníci těchto shromáždění *de facto* (ať už vědomě či nevědomě) reagují nikoliv na sociopatologické jevy minulosti, nýbrž přítomnosti, a snaží se je eliminovat či omezovat do budoucnosti. Obřadné tryzny sebemrskačů tak ve skutečnosti nejsou symbolickým „proléváním krve a slz“ za Karbalu, ale za principy a hodnoty, které jsou odkazem Karbaly.

Šíᶜitský smuteční rituál není pouhým souhrnem praktik cílených na lamentování, oplakávání a spirituální prožitek, není prostým pietním vyjádřením emocí a sympatií s padlými imámy, neboť vykazuje mnohem více symbolických konotací, které prostupují celkově šíři toho, co v tomto textu konceptualizuji jako *kulturu mučednictví*. V tomto pojetí tak tato činnost získává mnohem rozsáhlejší opodstatnění, tím že postihuje celou sféru sociálních procesů. Nejznatelněji je toto patrno prostřednictvím politických intencí různých skupin, které *kulturu mučednictví* pojímají jako symbolickou platformu umožňující naplnění všemožných, jim vlastních utilitárních ideových hledisek a nikoliv jako spirituální záležitost spojenou s individuálním náboženským prožitkem.

7.2.4. Karbalá‘ jako reminiscence smutku nad vlastní životní zkušeností

Není sporu o tom, že šíᶜitské rituály připomínající mučednictví imámů jsou především záležitosti kolektivního charakteru, kdy skupina jako celek může prostřednictvím

této činnosti vznášet své nároky, ať už jsou jakékoliv podstaty. Úroveň individuálních pohnutek je však taktéž potřeba zmínit. Ebersole, který se ve své studii zabývá funkcí pláče v rituálech, poukazuje na to, že by bylo závažnou chybou rituální pláč a veškerý s ním související morální podtext redukovat do pouhého rámce, který je nastaven kulturním scénářem. Podle něho nejsou lidé roboti, kteří by pasivně reagovali na to, co vyžaduje zvyk. Jsou spíše motivování stanovisky z jejich osobního prostředí, přičemž je takové motivace někdy vedou k chování, které se vzpírá dominantní společenské logice a odchyluje se od existujícího kulturního scénáře.[302] Pokud pomineme to, že v našem konkrétním případě vyjadřuje jedinec smutečním šíʿitským rituálem svojí víru, přesvědčení a příslušnost k potomkům ʿAlího a Fáṭimy, může taktéž (ale nemusí) jeho působení v těchto akcích být vědomou a cílenou reifikací zkušeností z osobního života. Smutek a pláč za imámy v tomto pojetí může být expresí a prožíváním vlastních existujících problémů, kterým jsou nebo byli jednotlivci vystaveni, či snahou vyrovnat se s nějakou životní ztrátou. Jedna postarší dáma mi například při návštěvě hrobu svého syna na hřbitově Behešt-e Zahrá, který padl jako mučedník ve válce s Irákem řekla, že navštěvuje svého padlého potomka poměrně často, ale nejvíce si jeho památku připomíná v době smutku za imáma Ḥosejna a jeho druhy, tedy v měsíci *muḥarram* a *ṣafar*. Pro tuto zbožnou ženu tak představuje truchlení nad imámy spíše truchlení nad synem. Reminiscence tragické šíʿitké události ji tak slouží jako důstojné přirovnání k rodinné oběti válečného konfliktu. Podle jejího vyjádření, vždycky když si vzpomene na imáma Ḥosejna, evokuje ji tato představa padlého syna, a naopak když její myšlenky zabrousí k synovi, vytane ji na mysli osud imáma Ḥosejn, imáma ʿAlího nebo jiných význačných mučednických osobností. Možností smutku osobního charakteru u informátorů korespondujícího s *karbalským paradigmatem* si všímá taktéž David Thurfjell, který píše, že tragédie osobností jako jsou imám ʿAlí, Fáṭima az-Zahrá, ʿAlí Aṣghar a ostatních, vyobrazují či zrcadlí příběhy z života informátorů, ať už se jedná o ztrátu jejich ženy, manžela, otce, dítěte, vnuka apod. „*Je opodstatnitelné předpokládat, že lidé, kteří poslouchají příběhy a pláčou do určité míry vztahují jejich obsah na vlastní situaci a identifikují ji s charaktery v tragédii*.[…] *Tragédie lidu domu (ahl al-bajt) propojuje všechny aspekty lidské zkušenosti a z toho důvodu se přímo vztahuje k problémům a situacím lidí*.“[303] Takto lidmi slučovaný mučednický étos s prožívanými životními zkušenostmi Íránců je

[302] EBERSOLE, L. Gary. *The Function of Ritual Weeping Revisited: Affective Expression and Moral Discourse.* In: CORRIGAN, John. (ed.). *Religion and Emotion: Approaches and Interpretations.* Oxford University Press. Oxford 2004

[303] THURFJELL, David. *Living Shi"ism: Instances of Ritualisation Among Islamist Men in Contemporary Iran.* Brill. Leiden 2006. str. 119-120

nezpochybnitelnou skutečností, která však nelze zevšeobecňovat na všechny případy. Navíc většina lidí tuto možnost asociovat své životní problémy s charaktery od Karbaly spíše popírá a trvá na tom, že hlavním motivem jejich truchlení je právě smutek za Ḥosejna, i když v hlouby duše nebo ve vlastní mysli jsou ochotni připustit, že tomu je naopak.

7.2.5. Rituál modelem reality a pro realitu

V rituálních performancích reflektujících kulturu mučednictví lze ve své komplexnosti spatřovat prostředek, který obvyklým způsobem prostřednictvím obřadné činnosti a jednání v praxi, podsunuje šíʿitskému společenství modelový systém, jež je zdrojem soustavy určitých symbolických hodnot i společenských norem, jež standardizují jednání jednotlivců. Takto deklarované pojetí rituálu jako modelu chápu ve smyslu Geertzova přístupu k vymezení kulturních vzorců, jakožto systémů nebo soustav symbolů, které jsou vnějšími zdroji informací. Informacemi má Geertz na mysli symboly, které zprostředkovávají plán, šablonu či program pro ustavení sociálních a psychických procesů utvářejících veřejné chování. Kulturní vzorce jsou tak modely – sady symbolů, jejich vzájemné vztahy modelují vztahy mezi entitami, procesy, nebo čímkoliv dalším srovnáváním, imitací nebo simulací. Geertz však upozorňuje na dvojsmyslnost termínu model. Rozlišuje tak mezi tím, *být modelem něčeho* nebo *modelem pro něco*. U modelu něčeho je podle něho zdůrazněna manipulace symbolickými strukturami tak, aby se staly víceméně blízce paralelní s dřívějším nesymbolickým systémem. Výsledkem je tak srozumitelné vyjádření skutečnosti, čili model něčeho je modelem reality.

Model pro něco naproti tomu však implikuje manipulace nesymbolickými systémy ve smyslu vztahů vyjádřených v symbolické podobě. Rámcově se tak stává teorie modelem pro realitu. Kulturní vzorce tak vykazují dvojí aspekt, tím že dávají sociální a psychologické realitě význam, tedy objektivní konceptuální formu, jak tím, že se podle ní utvářejí, tak tím, že ji přetvářejí podle sebe.[304] V tomto analytickém pohledu chápu smuteční rituální činnost šíʿitů jako systém symbolů, které jsou, jak *modelem reality*, tak *modelem pro realitu*.

Tryzna za Ḥosejna a jiné mučedníky tak v prvém případě dává věřícímu srozumitelné vysvětlení základních otázek spjatých s odkazem, které *karbalské paradigma* implikuje a ukazuje mu cestu hodnot, kterými se má ve svém životě vydávat. Je to model, který osvětluje zažité kulturní vzorce ve společnosti, jež nejsou ničím jiným než symbolickým vyjádřením šíʿitské morálky, norem, hodnot a významů, které jsou v této

[304] GEERTZ, Clifford. *Náboženství jako kulturní systém.* In: *Interpretace kultur*. Sociologické nakladatelství (SLON). Praha 2000. str. 108-110

kolektivitě pokládány za signifikantní a kulturně nezcizitelné. Rituál proto zprostředkovává informaci i návod, jak se chovat, co vyznávat, co nedělat, i jak chápat martyrologické postuláty. Tento modelový scénář, kterým rituál je, zpřehledňuje v lidech na základě reálné filosofie mučednictví představu o dobrém a zlém, pomáhá jim diverzifikovat svět v pojmech klasické dichotomické konstrukce vymezující je samé od ostatních, a předkládá jim význam toho jak tuto realitu chápat a jak ji aplikovat na současné sociopolitické podmínky.

Šíʿitský smuteční rituál seznamuje věřícího se soustavou pravidel a norem, jež z kultury mučednictví vycházejí. Díky tomu se stává jakýmsi garantem společensky vyžadovaného chování, ne-li přímo modelem existování. Nelze popírat skutečnost, že participace na takto pojatých martyrologických ceremoniích je výrazným elementem ve vzdělávání nových nastoupivších generací, a je tedy aspektem, který působí přímo na *enkulturaci* [305] jedinců v rámci společenského systému. Smuteční rituály jednoduše napomáhají k pochopení komplexního filozofického obsahu karbalského étosu a jeho významům, proto jsou modelem reality.

V případě druhém, kdy rituální performance vytyčíme, jakožto model pro něco, je jejich potenciálem tvořit i přetvářet skutečnost. Muḥarramská procesí využívaná v revolučním podání nezastřeně v minulosti napomohla k vytvoření takového kultu mučednictví, jaký existuje v současné islámské republice, i ke zprostředkování nových společenských jevů, které stály za totálním přemodelováním sociální reality. V tomto smyslu tak může obsah kultury mučednictví získávat nové formy v závislosti na využití rituálního jednání, které může být důsledně manipulováno v područí různých cílů, jakkoliv definovaných.

7.2.6. Ostatní funkce

Komplex smuteční rituální činnosti ve své široké významové obsažnosti nabízí paletu zdůvodnitelných postulátů, které hovoří o mnohosti společenských funkcí i záměrů, kterými jsou skupiny motivovány při participaci na těchto praktikách. Významným determinantem je z tohoto hlediska problém času, jelikož významy, kterými rituály disponují, podléhají transformaci díky nátlaku způsobeným novými sociálními, politickými,

[305] Herskovitsův termín zavedený do kulturní antropologie v polovině minulého století, který odkazuje na projevy naučeného chování a získávní sociokulturních zkušeností, které odlišují člověka od subhumánních bytostí. Jedná se o vědomý i nevědomý proces osvojování systému obyčejů, mravů, zákonů a tabu dané kultury. Enkulturací jedinec během života nabývá kompetence ve své kultuře a dosahuje sociokulturní adaptace ve společnosti. Proces socializace je pak často nahlížen pouze jako dílčí část akulturace a vztahuje se především ke způsobu, jakým daná společnost zapojuje své členy do sociální struktury a připravuje je na plnění sociálních rolí. In: SOUKUP, Václav. *Dějiny antropologie*. Nakladatelství Karolinum. Praha 2005. str. 383

ale i ekonomickými podmínkami, v jejichž návaznosti dochází k neustálé reformulaci v područí synchronní společenské poptávky. Neustálé proměny účelů využití rituálů i důrazů na různé aspekty asociované s touto činností jsou proto nezpochybnitelnou skutečností. V souvislosti se smutečními rituály můžeme hovořit o rozlehlé dimenzi pokrývající škálu od aktivit spojených s pietou (*taqvá*) vycházejících z individuální zbožnosti až k revolučně pojatému významu, kdy se rituál stává prostředkem k aktivizaci lidových mas za účelem svržení politické moci v zápase za dosažení spravedlivého řádu, či jinak motivovanou akcí. V této chvíli už nabírá tryzna spíše nádech životatvorné politické ideologie než náboženského rituálu, i když je nezbytné připomenout, že náboženské či politické formy v rituálech jsou mnohdy od sebe neoddělitelné nebo nemají pevně stanovenou hranici, takže nelze ve skutečnosti v tomto ohledu provádět přímočaré a pevně ustanovené distinkce. Rolí rituálů a vesměs kultury mučednictví jako politického nástroje či prostředku k naplňování jiných rozmanitých utilitárních cílů bude konkrétně ještě věnována značná pozornost v následujících kapitolách.

Další nepřehlédnutelnou dimenzí šíʿitských smutečních rituálů je bezesporu taktéž jejich role sociální. Adjektivem *sociální* neodkazuji na tomto místě k nějaké skupině, která je charakterizována společnými zájmy, ale ke způsobu sociální pomoci potřebným vrstvám obyvatelstva, tedy funkci charitativní. Ve dnech smutečních tryzen probíhá zároveň s konající se rituální činností taktéž stará tradice *naẕr* (příslib, přísaha, milodar; od slovesa *naẕr kardan*), jejíž kořeny sahají již do předislámských dob. Jedná se o dobročinnou distribuci jídla chudým vrstvám obyvatelstva, ale nejenom jim, ale i přátelům či právě procházejícím obyčejným lidem na ulici. Samotné jídlo se nazývá *naẕrí* a je vařeno na počest šíʿitských imámů či dokonce Boha (per. *Chodá*) samotného.

Podstatou *naẕru* je prosba člověka k Bohu (*ḥádžat*), aby něco učinil nebo splnil a za oplátku se musí dotyčný dát závazek, resp. všemohoucímu přislíbit[306], že uvaří jídlo a rozdá ho zdarma potřebným. Mezi tradiční pokrmy se během *muḥarramu* rozdává především *ghejme* (*ghejme naẕrí*[307]), *ḥalím* (pšenice, ječmen, čočka a maso), *šole zard* (sladké jídlo z rýže), datle (*chormá*) a množství ostatních lokálních jídel. Zvířata (kuřata, ovce, a krávy)

[306] Šíʿité se mimoto, aby bylo přání vyplněno, zavazují k různým věcem při svých žádostech k imámům či Bohu. Zavazují se např. k tomu, že budou provádět *zijáraty*, dávat almužnu, provádět zasvěcující invokace Boha (*ḏikr*) apod.

[307] Podušené jehněčí maso s hráškem a specielně upravenou rýží na šafránu (v různých krajích jsou navíc používány různé další ingredience). Prakticky se jedná o *polo chorešt*, což je obecný výraz pro masa upravovaná dušením s rýží jako přílohou. Proto se též užívá specielně termínu *chorešt ghejme*, který je jedním z typů *choreštu*, kterých existuje po celém Íránu několik druhů, jako například *chorešt ghorme sabzí.*

jsou pro tuto příležitost náležitým způsobem rituálně zabita. Jídlo se připravuje na různých místech města, často u mešit a většinou ve velké kvantitě ve speciálních hrncích [obr. 19].

Jak bylo řečeno, jídlo je rozdáváno všem bez rozdílu. Mnozí Íránci, kteří zrovna nespadají do sorty lidí, kteří by díky svému nuznému sociálnímu postavení takovou pomoc potřebovali, nepokládají za nijak zahanbující, pokud jídlo přijmou a na místě se nerušeně a bez vytáček nasytí. Těch, kteří takto činí je veliké množství. Tito lidé, kteří si jídlo nenechají zdarma ujít, a přitom na něj ve skutečnosti mají peníze, nejsou v tomto případě v Íránu považováni za ty, které bychom obyčejně v českých poměrech podezřívali ze záměrného zneužívání dobrotivosti a prospěchářského kalkulu vedeného záchvatem chvilkového projevu hrabivosti při slastné vidině bezplatného naplnění žaludku. Vysvětlení však v případě Íránců musíme hledat úplně jinde, než v uplatňování vogelweideovské zásady: „čím více mám, tím více chci“. Jak bylo výše zmíněno, *nazrí* je vařeno v důsledku nějakého příslibu Bohu, za něco a na počest neomylných imámů. Není to jenom materiální statek, ale reprezentuje především duchovní a posvátnou podstatu. Vždyť je „zasvěceno“ (*be nijjat-e*) Bohu a imámům (od toho také například název jídla *áš-e emám Ḥosejn*[308]*)*! Proto i lidé, kteří nežijí na pokraji bídy a mohou si jídlo přitom dovolit koupit, velice o *nazrí* stojí, jelikož je pokládáno za posvátné a pro mnohé z nich reprezentuje léčebnou či nadpřirozenou sílu. Mnozí Íránci proto často nedokážou pochopit, že právě procházející cizinec nepřijal jejich *nazrí*, i přesto, že jim jako důvod odmítnutí předhodil tři obří porce jídla, které dostal v jiných ulicích či mešitách nedlouho předtím.

V rámci komemorativních akcí můžeme taktéž vysledovat i jiný významný aspekt, který se nekryje ani s náboženskou, politickou či sociální dimenzí, a to jsou případy, kdy je participace aktéru v rituálu motivována vlastním pobavením, tedy jednoduše pro zábavu. Jako příklad mohu uvést *ta*^{c}*zije*, které jsem navštívil na svátek *arba*^{c}*ín* 26. ledna 2011 v Šáhzáde Ḥasan nedaleko Iṣfahánu. Na místo dorazili řádově stovky lidí, které se za touto společenskou akcí museli dopravit vlastními auty, jelikož byl tento areál dosti daleko na to, aby se k němu dalo z města dojít. Samotné pašijové hry, kvůli, kterým jsem myslel, že na ně lidé tak houfně s celými rodinami přijížděli, nakonec sledovala tak třetina zúčastněných, která obklopovala ze všech stran rozlehlé venkovní jeviště. Ženy měly vyhrazeny vlastní prostor pro sledování smutečního mučednického dramatu, který byl věnován Abolfažlovi. Druhá polovina Iṣfahánců však vůbec nereflektovala, že by zrovna v jejich okolí probíhala tragická reminiscence Karbaly. Ba naopak, většina z nich se nechala paradoxně unášet

[308] Polévka s masem.

poměrně dobrou náladou z povedeného pikniku, jako kdyby se žádné šíᶜitské trauma v jejich dosahu nekonalo. Pašijové hry připomínající tragická mučednictví tak spíše připomínaly svým veselým pojetím „cyrilometodějské oslavy ve Velehradu“ než exaltovanou tryznu.

Návštěvníci *taᶜzijí* kolem celého komplexu rozložili deky, vytáhli jídlo a čaj a užívali volného svátečního dne. Jeden muž z Iṣfahánu, který byl přítomen s celou rodinou si nemohl vynachválit, jak se výlet vyvedl a jak pěkný den zažil, a to se prý za celou dobu, co se konalo několik performancí za sebou, nebyl ani na jednu z nich podívat. Hlavní účelem této návštěvy pašijových her byl výlet s rodinou při příležitosti volného dne. Jistý vesničan zase řekl, že ani tak nepřišel lamentovat nad smrtí Abolfažla, jako spíše podívat se na divadlo, k jehož návštěvě nemá během roku mnoho možností. Jeho kamarád k tomu dodal, že je tato akce dobrou příležitostí k tomu, jak v okolí něco zažít a společensky se pobavit. Tímto nechci přeceňovat, že je zábava masově přijímaným motivem konání rituálních performancí, ale nemůže být nebrána v potaz. To samé platí například i o *zijáratech*, kdy lidé obdobným způsobem navštěvují hrobky osob z pokolení imámů či světců kvůli rekreaci ve stínu *emámzáde* či stromů za přísunu zničujícího množství pochutin a černého čaje. Tryzny slouží nejenom jako jedinečná možnost zábavy, ale jak uvedlo několik lidí, ale i jako příležitost seznámit se s potenciálním partnerem nebo hovořit s lidmi. Tyto deklarované skutečnosti však nemění nic na tom, že zábava je stále druhotnou funkcí, a stále převažuje jeho rozměr náboženský-politický až revoluční.

Terapeutický či léčivý potenciál rituálů reagujících na traumatickou událost již byl avizován výše. K tomuto navíc rozhodně nelze popřít možnost, že tato činnost může na individuální úrovni napomáhat k emocionálnímu vybytí účastníků performancí, ventilaci jejich agresivity a vzteku či všeobecně sloužit ke zmírňování společenského napětí. Tyto projevy mohou být neuvědomělou snahou jedinců reagovat na frustrující a konfliktogenní faktory v osobním životě i společnosti, které stojí za nějakou psychickou tenzí, jež na ně působí.

8. REINTREPRETACE ŠÍ[C]ITSKÉHO KVIETISTICKÉHO KARBALSKÉHO ÉTOSU NA AKTIVNÍ REVOLUČNÍ IDEOLOGII

8.1. Archetyp Ḥosejna b. [c]Alího

Šáh ast Ḥosejn, pádišáh ast Ḥosejn
dín ast Ḥosejn, dín panáh ast Ḥosejn
sar dád, nadád dast, dar dast-e Jazíd
haqqá ke benáʻje lá illáh ast Ḥosejn[309]

Muḥammad Mu[c]ínuddín Čiští

Mučednická smrt Ḥosejna b. [c]Alího, třetího ší[c]itského imáma a přímého potomka proroka Muḥammada má, jak bylo zdůrazňováno výše, v imámovské ší[c]e navýsost zásadní symbolickou roli a svým významem, který zastává v sociálním životě, politické kultuře i religiózním vyžití věřících nechává daleko za sebou ostatní ší[c]itské mučednické ikony. Dokonce i postava proroka Muḥammada svojí důležitostí mnohdy u ší[c]itů znatelně zaostává za třetím imámem. Na tomto místě je však nutno, ještě předtím než rozebereme různé pohledy a interpretace o smrti ,,mučedníka mučedníků" vzpomenout na skutečnost, že oním skutečně původním archetypem mučednictví[310] v íránské kultuře není trýznivá smrt Ḥosejna na Karbalské planině, ale tímto pravzorem bývaly mnohem starší předislámské mučednické motivy, jež jsou z dnešního hlediska opomíjeny a nejsou mediátorem pro osobní či kolektivní uplatňování víry. Co však z těchto motivů zůstalo, je model mučednictví, které se

[309]Oblíbená a často recitovaná pasáž básně ṣúfíského světce známého též pod titulem Gharíb Naváz (1138-1236). *,,Ḥosejn je král, Ḥosejn je vládce, Ḥosejn je náboženství (resp. víra), Ḥosejn je záštitou náboženství, hlavu nastavil, ale ruku svoji do ruky Jazídovy nevložil, v pravdě, základem víry (tawḥídu) je Ḥosejn."* (překlad autora)

[310] Archetypem na tomto místě označuji preexistující formy, jakési konkrétní pravzory, které jsou konkrétní společností neustále oživovány. Jedná se o symbolickou prezentaci představ a myšlenek (jejichž zdrojem mohou být např. pohádky, mýtologie, náboženství apod.), které se opakovaně historicky vrací a neustále působí s hlubokou emocionální odezvou na prožívání jedince a společnosti. Snad nejznámější pokus o zpracování tématu (z hlediska psychologie) předvedl C. G. Jung, který pokládal archetypy za univerzální struktury či obsahy kolektivního nevědomí, které jsou prvopočátečními typy, resp. odpradávna existujícími obrazy. Podle tohoto význačného psychologa představují nevědomý obsah, který se uvědoměním a vnímáním mění, a to ve smyslu toho které individuálního vědomí, v němž se objevuje. Jedná se o typické formy chování, které se, když se stanou vědomými, projevují jako představa, stejně jako všechno, co se stává obsahem vědomí. Protože jde o charakteristicky lidské mody, můžeme v individuu zjistit psychické formy, které se nevyskytují pouze u protinožců, ale i v jiných tisíciletích. Motivy archetypů nepředstavují jenom něco, co bylo a dávno zaniklo, není to pouhý zbytek, nýbrž systém fungující i v přítomnosti, jehož účelem je smysluplným způsobem kompenzovat nebo korigovat nevyhnutelné jednostrannosti a extravagance vědomí, jehož podstatou je soustředění na několik málo obsahů, které tak mají být co nejzřetelnější. In: JUNG, Car Gustav. *Archetypy a nevědomí. Výbor z díla II.* Nakladatelství Tomáše Janečka. Brno 1998

za staletí hluboce zakořenilo v kulturním obsahu šíᶜitského íránského areálu, jen s tím rozdílem, že došlo k jisté substituci starých mučednických hrdinů za nové.

Íránská kultura honorifikavala mučednické osobnosti mnohem dříve než se na jejím území rozprostřel islám. Z tohoto pohledu můžeme jmenovat mučednictví perského prince Sijávuše (av. Sjávaršán), které je zaznamenáno ve Ferdousího monumentálním básnickém díle Šáhnáme. Podle historika desátého stoletní Abú Bakr Muḥammad Naršachího se konaly po tisíciletí v Bucháře smuteční rituály doprovázené písněmi nazývanými *kín-e Sijávúš* (Sijávúšova pomsta). Přitom oslavy hrdinství tohoto prince zavražděného túránským králem Afrásijábem nejsou zas až tak vzdálenou minulostí. Podle Daneshvara existovali například v jihoíránské provincii Fárs až do roku 1974 rituály *Sijávušún,* které korespondovaly s adorací tohoto bájného mučedníka.[311] Dalším starým íránským mučednickým archetypem je motiv smrti Zaríra, velitele íránské armády, obránce zoroastrismu (per. *mazhab-e zartušt*) v boji proti Chionitům. Tato legenda je písemně vyobrazena ve středo-perské pahlavštině (*pársíg*) v díle *Jádegár-e Zaríran* (připomínka Zaríra).

Uplynulá staletí však odsunula z náboženského hlediska význam nemuslimských mytologických či historických osobností na druhou kolej a jejich hodnota mučednictví byla nahrazena mučedníky islámskými. Původní starověký archetyp zůstal v podobě symbolické reprezentace mučednictví, ale nabral nové společenské významy a postupem času byl za jeho centrální motiv považován étos trpícího třetího imáma u Karbaly. Toliko zpracovávané mučednictví hrdinů v předislámských dobách došlo postupem času zapomenutí a bylo mu tak ubráno na důležitosti s výjimkou populárního lidového významu. Jednoduše vzato, morální martyrologické dědictví se systémem hodnot v íránské kultuře přetrvaly, avšak tento model načerpal nové významy, jež vycházely z jiného než dějinného (konkrétně předislámského) a náboženského kontextu (zarathuštrijského), čímž ho společnost začala vztahovat k jiné osobnosti a události. Není pochyb o tom, že se starodávný archetypální model mučednictví, jehož zprostředkovatelem byl Sijávuš, či jiné legendární postavy, našel své vyjádření v konkrétní ritualizované podobě íránské šíᶜitské kultury. Nejmarkantnějším příkladem je existence dramatické rituální reprezentace v podobě *taᶜzijí*. Nutno však doznat, že vliv předislámského kulturního a náboženského dědictví lze vysledovat v íránském šíᶜismu nejenom v podobě archetypu mučednictví, ale totálně v celém komplexu současných náboženských praktik a rituální činnosti. Vykořenění zarathuštrismu islámem tak fakticky nebylo úplným koncem tohoto náboženského systému *par excellence.* Jeho četné

[311]GAFFARY, Farrokh. *Evolution of Rituals and Theater in Iran.* Iranian Studies. Journal of The Society for Iranian Studies. Volume XVII. 1984

charakteristiky a doktrinální a zvykové podobnosti se zhmotnily v určité míře v konečné podobě současného íránského šíᶜitského islámu. Jistá paralela k zoroastrismu je u šíᶜy vysledovatelná například v otázce důrazu na eschatologii, chápání duality dobra (utiskovaní) a zla (utiskovatelé) nebo vyzdvihování spravedlnosti a empatie k strádajícím, deprivovaným či utlačovaným vrstvám. Obliba šíʿtů podnikat poutě (*zijárat*) ke svatyním a hrobkám imámů či jejich příbuzných (*emámzáde*) a ṣúfíským světcům (*dargáh*) není taktéž jistě náhodná a má své kořeny v původním perském náboženství. Tato místa jsou bez nadsázky natolik populární, že jsou mnohdy dokonce navštěvována více jak mešity. Jeden informátor z Torbat-e Ḥejdarije (provincie Chorásán-e Ražaví) byl dokonce přesvědčen o tom, že mešita je svědectvím působení proroka Muḥammada, avšak skutečnými místy, která ztělesňují misi třetího imáma a náboženství šíᶜitů jsou jen, a pouze *emámzáde*, *tekije* a *ḥosejnije.*[312]

Ve shodě s výše deklarovanými postuláty, souhlasím s tím, co píše Victor White, tedy že „archetypy nejsou něco fixního a neměnného, neovlivněného podněty, které je vyvolaly, či novým významem, jejž samy vyžádaly.“ Dále White cituje Frankforta který říká že, „*působivost náboženských symbolů nezávisí na správném porozumění jejich původnímu významu. Jakmile jsou jednou vytvořeny, jejich stálé formy jsou výzvou obrazotvornosti, lze je naplnit novým významem, jejž si samy vyžádaly, a mohou podnítit novou integraci v cizím prostředí.*“[313] V našem případě tak íránská kultura integrovala nový symbolický význam mučednictví do starého zaběhlého archetypu. Tímto novým symbolem mučednictví se stal imám Ḥosejn – imám, který se takřka na uplynulých čtrnáct století stal živoucím zosobněním a symbolem nevinnosti, odporu proti despocii a bezpráví menšinových šíᶜitů.

Mohlo by se na první pohled zdát, je že Ḥosejnův příběh uzavřenou historickou kapitolou a výpověď o jeho smrti není ničím, než skutečností, reprezentované vpiskem v pavučinami zapadaném archivu dějin muslimského společenství. Realita je však navýsost diametricky odlišná. 10. muḥarram 61 AH, jenž symbolicky u šíᶜitů zhmotňuje představu legitimního náboženskopolitického hnutí, či povstání proti despocii a mnoho jiných ctnostných asociací, byl v dějinách chápán různými pohledy a podléhal značnému množství

[312] Zajímavou studii o povaze šíᶜismu, otázkách vlivu zoroastrismu na jeho doktrinální vývoj a příčinách jeho hlubokého přijetí íránskou společností předkládá Moṭahharí, který vidí v přivlastnění si tohoto náboženského systému plně dobrovolný, mírumilovný a harmonický proces, bez činění jakéhokoliv vnějšího tlaku, čímž se staví do opozice názorům orientalistů či íránských nacionalistů, kteří v různé míře hodnotí šíᶜitský islám jako prostředek obrany proti islámu a dobyvatelským Arabům, a taktéž snahu o uchování starobylé zoroastrijské víry, tradic a rituálů. In: MOTAHHARI, Morteza. *Islam, Iran und was sie einander gaben*. Al Hoda. Tehran 2001. str. 74-92

[313] Cit. dle: WHITE, V. *Bůh a nevědomí. Teologie versus psychologie*. Vyšehrad. Praha 2003. str. 196

filozofických reformulací a stanovisek, které proklamovaly nespočetnou hojnost interpretací o cílech a motivech Ḥosejnovy mise (*naẓarijje-je dar báre-je hadaf emám Ḥosejn*), jež končila mučednictvím jeho a šestnácti pokrevních potomků Muḥammada. Esfandijárí se například přehledně a podrobně zabývá rozborem sedmi zásadních teoretických rámců o různých Ḥosejnových cílech, které jak říká, jsou ve vědecké obci nejčastěji formulovány. Jedná se o následující oblasti z hlediska motivací třetího imáma: 1.) odmítnutí loajality, tedy obrana (*emtená^{c} az bej^{c}at*) 2.) otázky vlády a mučednictví (*hokúmat – šahádat*) 3.) mystické mučednictví (*šahádat-e ^{c}erfání*); 4.) povinné mučednictví (*šahádat-e taqlífí*); 5.) *šahádat-e fedjeje*); 6.) politické mučednictví (*šahádat-e sijásí*) a 7.) vytvoření vlády (*taškíl hokúmat*).[314]

Tyto různé pohledy byly často v područí pragmatických záměrů jejích autorů, jindy zase pouhým projevem jejich citového vnímání této tragické události. Víceméně tato filozofická diverzita v postojích (*echteláf*) pomáhala definovat stanoviska k interpretaci dějin Ḥosejnova mučednictví především z dvou nejmarkantnějších pozic, na jedné straně z pohledu ší^{c}itské politické teorie, tedy revolučního potenciálu Karbaly, a na straně druhé z čistě mysticko-náboženského hlediska, jež se vzdává politických aspirací na změnu společenského řádu. Tento filozofický pohled na interpretaci tohoto historického mezníku, je po celou dobu islámských dějin nadmíru signifikantní v tom, že jeho časové chápání ovlivňuje podobu a aplikaci konceptu mučednictví v jednotlivých historických a politických souvislostech, což se bude tato kapitola na základě různých dosud postulovaných reinterpretačních modelů snažit potvrdit.

Různé filozofické výklady mučednictví imáma Ḥosejna velice přehledně zpracovává Rasúl Dža^{c}fariján. Z prvního hlediska poukazuje na interpretaci Karbaly jako na den truchlení. Takovýto pohled je vesměs *sentimentálního* charakteru, a je zaměřen výhradně na osobu imáma Ḥosejna, který měl na mysli jisté specifické cíle. Za základní premisu je zde zvolena skutečnost, že ší^{c}itskému společenství byla karbalským masakrem členů *ahl al-bajt* (per. *ahl-e bajt*) zasazena hluboká rána a tento zármutek se stal permanentním údělem jejím členům, v jehož důsledku se postupem času vytvořila celá řada komemorativních zvyklostí (návštěvy mauzoleí, smuteční ceremonie, psaní elegické literatury atp.). Druhým přístupem je pak předpoklad, že karbalské hnutí bylo politické povahy a bylo zahájeno buď za účelem sesazení umajjovské vlády, nebo v souvislosti s jinými politickými pohnutkami.

[314] ESFANDIJÁRÍ, Muḥammad. *^{c}Ášúrášenásí: Pažúheší darbáre-je hadaf emám Ḥosejn*. Entešárát-e ṣaḥífe-je cherrad. Qomm 1387

Do jiného spektra debat o mučednictví Ḥosejna patří otázka, jestli byl imám dopředu znalý osudu svého povstání či ne. Džafariján poukazuje na jistý rozpor. Předkládá tezi, že pokud by si byl Ḥosejn dopředu vědom svého mučednictví odporovalo by to možnosti prosazovat specifické politické cíle. Předpoklad je jednoduchý: V případě předešlé neznalosti jak bitva skončí, je nasnadě pokusit se o vítězství, z kterého lze později využít možnosti ustanovit nový řád, na straně druhé, pokud Ḥosejn znal, co bude následovat, oslabuje to jakýkoliv předpoklad politického vítězství a svržení stávajícího establishmentu. V tomto smyslu Džafariján prezentuje několik stanovisek, které se dosud v islámském diskurzu objevily:

1.) Pohled, kdy je v zásadě předešlá vědomost imáma odmítnuta. Většina šíᶜitských teologů tento přístup nepodporuje.

2.) Ḥosejn věděl o svém mučednickém konci, ale jenom v obecném rámci. Neznal detaily toho, kdy a kde zemře, tedy nevěděl ani, jestli to bude v Karbalá‘. Teze umožňuje předpoklad specifického politického cíle v podobě konsolidace jeho vlády.

3.) Imám Ḥosejn si byl vědom bezprostředně hrozícího mučednictví, nicméně se rozhodl pro Karbalu, aby zachránil náboženství od dalšího úpadku. Cílem hnutí bylo odkrytí a odmítnutí současných kritických podmínek, avšak nesignalizuje a nedokazuje to nic o záměru ustanovit podmínky nové, tedy převzít moc.

4.) Názor, že Ḥosejnova mise byla v intencích *amr bi´l-maᶜrúf, nahí ᶜani ´l-munkar* (per. *amr be maᶜrúf nahí az munkar* – přikazování dobra a zakazování zla), *čímž se moc neliší od předchozího bodu.* Ḥosejnovo předcházející vědomí o mučednické smrti jde ruku v ruce s příkazem od Boha.

5.) U tohoto bodu je třeba rozlišovat mezi konceptem *ẓáhir* (exoterické učení dostupné obyčejným lidem) a *báṭin* (esoterické učení), jež se vztahují k prorokům a imámům. Argumentem je, že imámové byli povinni jednat podle vnějších pravidel a vykonávat tak náležitě společenské povinnosti. Zároveň byli znalí toho, co jim Bůh předurčil za osud. Pokud bylo tedy Ḥosejnovým cílem svrhnout vládu Umajjovců a ustanovit nový řád pod jeho vedením, mohlo by to být racionální rozhodnutí. Tento pohled naplňuje politickou interpretaci Ḥosejnova hnutí.[315]

Enayat zdůraznuje dva důvody, proč je karbalské drama pro šíᶜity významné z politického hlediska. Prvním argumentem je to, že Ḥosejn b. ᶜAlí byl jediným dvanáctnickým šíᶜitským imámem, který zemřel v důsledku svých nároků o chalífát

[315] JAFARIYAN, Rasul. *The Philosophy of the Martyrdom of Imam Husayn (A.S.).* [online]. Imam Reza (A.S.) Network. [cit. 2011-7-3]. Dostupný z: <http://www.imamreza.net/eng/imamreza.php?id=428>.

prostřednictvím ozbrojené revolty. Ostatních jedenáct imámů docílilo politických pozic skrze konstitucionální principy (první a osmý imám), uzavřelo formální mír se současnými vládci po nerozhodném válečném stavu (druhý imám) nebo se odloučili do ústraní a žili poklidným životem soustřeďující se na zbožnost a vzdělání.

Druhým důvodem významu Ḥosejnova martyria u Karbaly pro všechna šíᶜitská hnutí je zřejmá vlivná přitažlivost imámova odmítnutí ustanoveného řádu. Ḥosejn je jediným imámem, jehož tragédie slouží jako positivní ingredience mytologie jakékoliv perzekuovaného společenství, ne-li militantní šíᶜitské skupiny imámovské školy. Enayat trefně poukazuje na skutečnost, že tato událost je tradičně šíᶜitskými muslimy chápána jako příležitost k představení smutku jako očistného prvku, který jednoduše uvolní bol nejenom na úrovni osobního neštěstí, ale taktéž na úrovni agonie, kterou zažívá věčně trpící komunita. S narůstající tendencí šíᶜitů přiklánět se spíše ke konceptu *taqijje,* a tedy podvolení se existujícímu řádu, převážil koncept Ḥosejnova mučenictví ve smyslu zástupného vykoupení nad jeho militantní interpretací uplatňování šíᶜitských záměrů. Díky tomu se pláč, nikoliv politická indoktrinace, stal jediným cílem všech reminiscencí na Ḥosejna. Tento aspekt je zřejmý z mnoha názvů titulů nejpopulárnějších knih o dějinách zabývajících se událostí spojených s Karbalskou tragédií. Jmenujme například *Miftáḥ al-buká*‘ (klíč k pláči), *Ṭúfán al-buká'* (povedeň pláče), *Moḥíṭ al-buká'* (oceán pláče), *Muṯhír al-aḥzan* (vyvolávač zármutku) *Lahf* (lamentace, smutek). Žádná z těchto připomínek Ḥosejna a Karbaly nezachází do sféry nějaké bojovné msty a drží se spíše v intencích žalu a držení smutku. Tento nepolitický charakter rituálního dramatu (*taᶜzije*) a šíᶜitské literatury spojené s *karbalský paradigmatem* osvětluje Enayat zdůvodněním, že byla tato rituální představení podporována a financována v minulosti politickou oligarchií, a to jak za Ṣafíovců (*ṣafaviján*) tak Qadžárovců. Tento étos měl být prostředkem ke konsolidaci moci těchto privilegovaných vládnoucích skupin.[316]

Džafarián poukazuje na skutečnost že Ṣafíovci byly celá léta pod vlivným spárem islámské mystiky, a to bylo důvodem těchto oprošťujících tendencí od politického potenciálu Karbaly. Pravdou zůstává, že sunitská ṣúfíská literatura si našla ve ztvárnění Karbaly a imámů vděčné téma a ve velké míře se v minulosti touto látkou zabývala. Identita imámů zde byla předkládána v podobě ryze nepolitické, i přes to, že imámové byli držiteli *wiláji*. Sunnitské mystické knihy se staly základem většiny analýz karbalského hnutí a měly nesmírný účinek při přeměně tohoto hnutí z politického na nepolitické, nebo lépe řečeno

[316] ENAYAT, Hamid. *Martyrdom*. In: NASR, Seyyed Hossein.; DABASHI, Hamid. (eds.) *Expectation of the Millennium: Shiìsm in History.* State University of New York Press. Albany 1989. str. 52-54

spíše na spirituální a emocionální.[317] Filozofická, apoliticky profilovaná koncepce Ḥosejnova hnutí a smuteční funkce *taᶜzijí* či obdobných rituálních performancí začínají být intenzivně a rapidně obohacovány o mobilizující politický potenciál, však až v relativně nedávné době – v druhé polovině dvacátého století, a to v rámci opozičního hnutí proti šáhovi Muḥammadovi Reżá Pahlavímu a postupného směřováním politického vývoje k islámské revoluci v Íránu, ale to bychom v zásadě zatím značně předbíhali okolnostem.

8.2. Postoje íránské společnosti k významu imáma Ḥosejna

Nepromlčitelným a zásadním doktrinálním přesvědčením pravověrného šíᶜitského muslima je vůdcovská legitimita imámů, jakožto pokrevních potomků z linie ᶜAlího a Fáṭimy, stanout v čele islámské obce (*ummy*). Třetí imám a jeho ctnostná smrt se svým výsadním postavením slouží mezi obyvateli Íránu jako modelová předloha, a to na různých úrovních sociálního života. Vzhledem k tomuto významu je pro interpretaci současného filozofického obsahu mučednictví v současném Íránu a imámovském šíᶜitském islámu, nezbytné se zabývat chápáním a postoji věřících Íránců v otázce významu Ḥosejna a jeho revolty v sedmém století, a to z několika následujících důvodů či argumentů. Jsem si však vědom, že následující výčet není a nemůže být vyčerpávající, o to více tato skutečnost potvrzuje závažnost a dopad Ḥosejnovy martyrologie na současnou společnost.

1.) Téma, které je avizováno, je svým významem *nadčasové* a jeho zkoumání poskytuje obraz podoby *univerzálních hodnot*, tak jak jsou rozuměny v íránské společnosti, především pak obraz filozofické konceptů úzce asociovaných s mučednictvím (spravedlnost, odpor proti bezpráví, útisk, apod.). Skrze výpovědi o roli a významu Ḥosejna, lze získat informace o hodnotovém systému díky tomu, že informátor *de facto* vlastní interpretací a chápáním tragédie u Karbaly formuluje svůj náhled na svět a percepci ústředních kategorií jako je dobro a zlo, spravedlnost a bezpráví, statečnost a zbabělost, ryzí povaha víry a hereze apod.

2.) Lze zjistit, co je z tohoto hodnotového systému podstatné a to na základě informátorovy podvědomé i vědomé selekce toho, čemu přikládá větší či menší míru důležitosti.

3.) Umožní rozpoznat, zdali se hodnotový systém informátorů uzpůsobuje novým podmínkám sociální změny a reaguje na současné poměry (politické, ekonomické, sociální) nebo je rigidně ustálen.

[317] JAFARIYAN, Rasul. op. cit.

4.) Může dešifrovat povahu stereotypů zažitých v íránské kultuře, čímž může napomoci k odrytí látky v antropologii zažité *par excellence*, totiž identity, v tomto případě identity obyvatel Íránu. Dovolím si zde citaci Kołakovského, který píše: *„studium národních stereotypů…může do značné míry přispět k pochopení „národních povah", nikoliv proto, že by nám stereotypy poskytovaly zrcadlový obraz ostatních národností, což zcela určitě nedělají, ale proto, že posuzujeme-li jiné, sami mimovolně odhalujeme naše vlastní způsoby vnímání a tím i naše vlastní nedostatky a přednosti…stereotypy nás poučují více o těch, kteří v ně věří, než o těch, jichž se týkají."*[318]

5.) Vypoví nejen o kognitivních, emocionálních a konativních procesech informátora, ale i o celkové náladě ve společnosti.

6.) Podá informaci o úhrnném vlivu společenského systému na utváření percepce informátora o konceptu mučednictví, a to v různých sférách společenské reality např. vypoví o povaze důrazu na mučednictví v socializačním procesu, v rodině, ve školství, v rámci teologické indoktrinace či politické propagandě apod., jelikož právě tyto instituce formují hodnotový systém a představy o světě.

7.) Vysvětlí jevy z oblasti politické kultury, teologie (doktríny šíᶜitského islámu)

8.) Vypoví o motivacích a tužbách jedinců a společnosti

Mučednická smrt Ḥosejna je v Íránu nedotknutelná, ctnostná a závažná záležitost. Pokud se najde člověk, který jenom sebeméně zpochybní ušlechtilou podstatu tohoto sebeobětujícího se aktu pro vyšší cíle, staví sám sebe v očích svých spoluobčanů, buď do role pomateného blázna, nebo heretika. Šíᶜitské společenství si – jak jsme již v předešlém výkladu komentovali – připomíná tuto událost v přemíře komemorativních rituálních ceremonií, které jsou prostoupeny hlubokou trýzní, expresivními lamentacemi a drásavými nářky, žalozpěvy a projevy s nekalou pachutí dávného zmaru, bolesti a pokoření. Při takovéto mysl zatemňující představě o tragičnosti karbalského dějství a osudu legitimního potomka prorokova, však můžeme shledat jistý paradox, který lze formulovat jednoduchou otázkou, na kterou by měla být potenciálně i jednoduchá odpověď.

Pokud se zamyslíme nad tím, že islámská teologická věrouka předkládá zřetelné ubezpečení, že každý mučedník, který umírá „na stezce Boží", odchází po své smrti přímo do rajských zahrad a neumírá, tj. je stále živ.[319] Tak dle této logiky tedy i imám Ḥosejn užívá

[318] KOŁAKOWSKI, L. *Malé úvahy o velkých věcech.* Academia. Praha 2004. str.148

[319] Viz. např. Q (3:169-171) *„A nepokládej ty, kdož na stezce Boží byli zabiti, za mrtvé! Naopak, oni jsou živí a u Pána svého odměnu svou užívají a radují se z toho, co Bůh jim z přízně Své uštědřil, a radují se, že ti, kteří je následují, avšak dosud se k nim nepřipojili, nemusí se ničeho obávat a nebudou zarmouceni. A radují se z přízně Boží a laskavosti Jeho a z toho, že Bůh nedopustí, aby ztratila se odměna věřícím patřící."* nebo též

vitálně plnými doušky světlých dnů v rajských zahradách. Otázkou tedy vlastně zůstává proč šíᶜité pláčou nad někým, kdo stále žije, má se dobře a navíc je nositelem tak vysoce ceněného a ušlechtilého titulu? Jaký je vlastní důvod tohoto prolévání slz? Proč není jeho mučednictví naopak spíše oslavováno ve veselém duchu jako něco věhlasného a okázalého, jako čin vskutku pompézní, když imám duchovně posílil šíᶜitské společenství, revitalizoval hodnoty islámu a ještě užívá odměny v ráji? Odpověď na tuto otázku nelze však s určitostí hledat v teologii. Musíme opustit věroučné doktríny a svaté knihy, a spíše doznat faktu, že vysvětlení lze dojít spíše ve sféře profánní. Podstata smutku nachází své pravé opodstatnění až v této nereligiózní rovině

Jedinci participující na rituálních ,,praktikách smutku" využívají v náboženském pohroužení, ať už vědomě či úmyslně nebo nevědomě a bezděčně, více než tisíc let staré zbraně k formulování svých politických požadavků a cílů. Pláč nad Ḥosejnem má zřetelně pragmatický účel. Námět tragédie hovoří jazykem náboženství, ale pointa skrývá mobilizující potenciál v pravdě pozemský, a to určitou filozofii politického nástroje. Kdyby věřící tento étos přijímali jako radostný svátek (*marásem-e šádí*) oslavující šíᶜitského hrdinu a jeho noblesní smrtelné svědectví, samovolně by se připravili o možnost zasahovat skrze rituály do společenskopolitického uspořádání. Šíᶜitští Íránci si jsou tohoto faktu vědomi a často tuto roli zdůrazňují. Zde je však namístě poznámka, že na tomto uvědomování si možnosti působení v jiné, než náboženské oblasti, se zajisté ve velké míře podepsala revoluční a porevoluční islamistická indoktrinace ,,kultury smrti" více jak třicet let vládnoucími duchovními autoritami státu.

Výše zmíněná slova například potvrzuje výpověď informátora z Mákú, který mi v rozhovoru sdělil, že podstata historické připomínky bitvy u Karbaly a její současný význam mezi Íránci netkví pouze v truchlení a smutku za imáma, i když tak může být na první pohled zřejmé, ale v *uvědomování si cílů*, které si Ḥosejn vytyčil v rámci své nevydařené mise[320]. Základem je z dnešního hlediska jeho filozofie vytvoření lepšího společenského řádu a odporu proti tyranii, jež šíᶜítům zprostředkoval skrze své vědomé sebeobětování. ,,*Myslím, že zásadní důležitost v tomto osobním sebeobětování má poselství, jež v sobě nese. To předkládá lidem podobu ctnostných univerzálních hodnot, jež je nutno aplikovat na společenské dění v jakékoliv době. Toto poselství je právě definováno cíli, jež*

Q(4:74) ,,*Nechť tedy bojují na stezce Boží ti, kdož kupují za život pozemský život budoucí! A těm, kdož bojují na stezce Boží a budou zabiti či zvítězí, těm dáme odměnu nesmírnou*."

[320] Mnoho lidí je přesvědčeno naopak o úspěšnosti Karbaly, i přes zdrcující vojenskou porážku a masakr, kterého Ḥosejn a jeho družina byli oběťmi. Toto vítězství je chápáno jako duchovní a ideové, tj. vítězstvím je v tomto ohledu skutečnost, že je odkaz této události stále mezi šíᶜity živ a nepřetržitě předáván z generace na generaci, čehož důkazem je reflexe v religiozitě i politických procesech.

mají mobilizující potenciál proti jakémukoliv bezpráví a nepravostem. Záměr tohoto úsilí musíme proto pokládat za princip filozofie Karbaly a postavu neomylného imáma za člověka, který byl k naplnění tohoto záměru předurčen […] *Pokud je v některé současné muslimské zemi nelegitimní vládce, je nutné použít model Ḥosejna pro mobilizaci, ale co je především hybným faktorem, je nicméně univerzální cíl a motiv, kterého chtěl Ḥosejn při své revoltě dosáhnout. Tento cíl je zásadní ideou jakéhokoliv současného šíʿitského sociálního hnutí, které potenciálně usiluje o nějakou změnu ve společnosti.*" [321] Mnoho Íránců nechápe mučednictví Ḥosejna jako historický fakt, ale jako fakt budoucího příslibu. Ve své podstatě je Ḥosejn zbraní věřících proti jakýmkoliv despotickým vládcům či vládám, které se v muslimských zemích objeví a taktéž prototyp, jehož prostřednictvím bude možné tuto situaci řešit.

Informátor z Kermánu [322] vyjádřil svůj názor na Ḥosejna v tomto smyslu slovy: „*…v případě, že si přestaneme (Íránci) připomínat pána mučedníků (sejjed-e šuhadá'), zapomeneme na dar, který nám jeho smrt poskytla. Tím je znalost toho jak se bránit proti zlu jakéhokoliv druhu. Filozofie jeho mučednictví není fyzické povahy obětování života či utrpení, ale povahy především ideové. Zpráva, kterou nám odkázal, říká lidem ve špatných dobách, že je třeba vynakládat co největší úsilí za prosazení řádu založeného na skutečných hodnotách islámu a nekompromisně brojit proti těm, kteří páchají zlo a dopouštějí se ohavností, které odporují lidskosti* […] *Posláním této zprávy je ukázat správnou cestu a způsob jak na tuto cestu přijít…*" Podle tohoto respondenta je touto „správnou cestou" (*ráh-e haqq;* dosl. cesta pravdy) jakýkoliv stav společnosti, který vychází z ryzích hodnot islámské věrouky a z principů práva na obranu, boje za záchranu víry apod. Způsob, jak na tuto cestu přijít, vidí v potenciálu sebeobětování, tedy napodobení Ḥosejnova mučednictví, které je modelovým příkladem svržení tyranského systému. Jak vzápětí uvedl, jeho bratr se taktéž stal mučedníkem v boji proti „satanovi" (myšleno Ṣaddám Ḥusajn) před více jak dvaceti lety v íránsko-irácké válce. Jak dodal:„*moje matka stále pláče nad jeho smrtí, stále ji chybí, ale na druhou stranu je šťastná a hrdá, že se její syn stal mučedníkem za účelem obrany vlasti a svržení iráckého tyrana*." Jako kdyby byl filozoficky spojen se slavným výrokem vyřknutým samotným imámem Ḥosejnem při jeho cestě blížíc se Karbale vstříc

[321] Rozhovor byl veden krátce poté, co propukly nepokoje v Egyptě proti Ḥusnímu Mubárakovi (konec ledna 2011). Informátor nastalou situaci v severní Africe značně prožíval a poukazoval ve své úvaze na to, že by bylo výhodné definovat cíle odporu proti egyptskému režimu prostřednictvím Ḥosejnovy martyrologické ideologie. Dle jeho názoru, by takto ideově podpořený potenciál protestních akcí byl mnohem silnější a důraznější a měl by mnohem větší šanci na úspěch. [Mubarak odstoupil o několik dní po tomto interview z úřadu (11.2) i bez lidového využití šíʿitského revolučního nástroje, jež upředl karbalský mýtus. Pozn. autora].

[322] Obchodník, nar. 1339 AHS/1961

jisté smrti: „…*Nevšimli jste si, že je pravda ignorována a zlo není zakázáno? Takové podmínky dostačují k tomu, aby začali věřící být žádostiví po setkání s Bohem. Pro mne není smrt nic jiného než štěstí a život s tyrany nic jiného než potupa*…“[323]

Jak sám uvedl, v současné době by bylo dobré využít Ḥosejnovo mučednické poselství – stejně jako za islámské revoluce proti šáhovi či za vnucené války (*džang-e taḥmílí*) v osmdesátých letech – v současném Iráku, kde by tato varianta byla nejlepší možností, jak řešit problémy a dojít k smíru.

Podstatou celé myšlenky je tedy pro imámovskou šíᶜitskou větev islámu v současné době myšlenka aktivního odporu proti despocii[324], a to na jakémkoliv místě v jakýkoliv čas pomocí předlohy Ḥosejnovy revoluce. Podobný výklad volí i veliká šíᶜitská autorita *mardžaᶜ* Muḥammad Šírází. Podle jeho stanoviska, v případě, že se k moci dostane tyran (*Ṭághút*)[325], je přirozenou záležitostí, že nebude sesazen nejenom pouhou modlitbou, ale i prostřednictvím *akce*. Příznačné je, že se despotický vládce přitom objevuje v té společnosti, kde již existuje zkažený sociální řád. Naopak ve společnosti, která je bohatá na reformisty a zodpovědné jednotlivce, existuje prostor pro prosperitu, reformy a rozvoj, a tyto podmínky znemožňují tyranovi v takovém prostředí vůbec vzklíčit. Významné je v této věci vymezení, koho považuje Šírází za reformátora. V podstatě zdůrazňuje aktivistickou složku, před „pasivní rétorickou“, kdy říká, že reformistou nemůžeme mínit někoho, kdo káže lidem ve smyslu klasických zásad *amr bi´l-maᶜrúf, nahí ᶜani ´l-munkar* (per. *amr be maᶜrúf nahí az munkar*), ale ten, kdo může věci měnit a postavit se utiskovateli.[326]

Z rozhovorů s informátory vesměs vyplývaly podobné názory na postavu a poslání imáma Ḥosejna a vypovídaly o jeho značné až přecitlivělé oblíbenosti u šíᶜitských Íránců (bez ohledu na sociální status nebo etnickou skupinu). Tyto názory nejenom, že

[323] IBN SHU’BA AL-HARRANI,. *Tuhaf ul-uqoul. The Masterpieces of the mind.* (přesný ar. přepis *Tuḥaf al-ᶜuqúl*). Ansariyan Publications. Qum 2000. [online]. [cit. 2011-07-05]. Dostupný z: <http://www.scribd.com/doc/7020586/Tuhaf-Al-Uqul>. et. MUTAHHARI, Murtada. *'Ashura - Misrepresentations and Distortions.* [online]. [cit. 2011-07-05]. Dostupný z: <http://gadir.free.fr/eng/books/Ahlulbayt/html/eng/ahl/article/imam_husain/e2.htm>.

[324] Oproti jistým dobám minulým, kdy se spíše upřednostňovala v imámovském prostředí koncepce *taqijje*.

[325] Šírází definuje *Ṭághúta* jako despotu, který nerespektuje žádná pravidla jednání, zákony, ideály, ani hodnoty apod. Rozlišuje dvě kategorie utlačovatelů, kdy první typ je charakterizován lstivostí a prohnaností. Je pro něho příhodná zrádnost a zákeřnost v době války a podlost a ohavnost v době míru. Jako příklad tohoto typu použil Muᶜáwiju. Do druhé skupiny pak patří člověk, který je pomalu chápavý a hloupý, v době války je extrémně zlý a krutý a v časech míru nezodpovědný a neuctivý. Do této charakteristicky Šírází substituuje Jazída. Vzhledem k dvěma kategoriím těchto lidí, reformisté, kteří se budou potýkat s nějakým uzurpátorem, budou muset využít odlišných prostředků a následovat buď příkladu imáma Ḥasana, jestli se střetnou s prvním typem despotického vládce, nebo jít ve šlépějích strategie imáma Ḥosejna, pokud tyran bude vykazovat charakteristiky druhého typu. Podle Šírázího se budou v budoucnosti tyrani jako Muᶜáwija a Jazíd objevovat pokud nebude sháňka po reformistech, jako byl Ḥasan a Ḥosejn. Ti jsou modelem pro budoucí generace.

[326] SHIRAZI, H. *Husayn, the Sacrifice for Mankind*. Fountain Books. London 2003. str. 8-13

zohledňovaly využití Ḥosejnovy martyrologie jakožto manifestu k navrácení principů humanity a spravedlnosti do společnosti, ale taktéž zdůrazňovaly ctnosti a hodnoty imáma, čímž vlastně informátoři vyjevili svůj vlastní žebříček hodnot a poukázali na to, že filozofie rezistence třetího imáma slouží i jako vzorec sociálního jednání, což je vlastně skutečnost, která zase až tak nepřekvapuje, s ohledem na jednoznačně snadno definovanou polarizaci Ḥosejna, jako zprostředkovatele dobra a Jazída, jakožto zosobnění všeho prohnilého a hříšného.

Dá se říci, že na základě výpovědí jednotlivých respondentů lze sestavit tabulku založenou na příčinnosti vztahů, které jsou složeny z proměnných, jimž informátoři ve svých úvahách přikládali víceméně největší závažnost, a které nejčastěji zdůrazňovali. Následující přehled řeší ve své první části povahu revolty Ḥosejna a v druhé části filozofii využívání tohoto étosu jako modelu v současných sociopolitických podmínkách. První sloupec vypovídá o potenciálních příčinách, které jsou aktivátorem uplatnění hodnot mučednického étosu a prostředkem legitimizace odporu. V zásadě netřeba dodávat, že ty jsou již z logiky filozofie Karbaly charakteru společensky desintegrativního. Do druhého sloupce spadají možné nástroje či prostředky a nástroje, které jsou využity pro nápravu. Třetí sloupec vypovídá o motivech a cílech, které jsou hybnou silou celé revolty založené na karbalské paradigmatu.

Povstání Ḥosejna b. ᶜAlího proti umajjovskému chalífovi Jazídovi			
Příčina	**Nástroje**	**Cíle**	**Důsledky&výsledky**
-prohnilost Jazídova režimu *-politická a náboženská nelegitimita vlády* *-tyranie, útisk a nespravedlnost* *-úpadek islámu a odklon od jeho věrouky*	*-džihád proti ummajovské moci* *-povstání a boj* *-sebeobětování, a mučednická smrt*	*-obrana Božího zákona* *-implementace islámských hodnot a obecně reformovat náboženství a islámskou obec* *-uvést do praxe principy amr bi´l-maᶜrúf a nahí ᶜani ´l-munkar* *-politický převrat a praktické naplnění imamátu* *-konsolidace spravedlivého řádu*	Negativní výsledky *-fyzická prohra na bitevním poli a mučednická smrt imáma i jeho blízkých* *-prakticky ztráta možnosti převzít vládu nad islámskou ummou* Pozitivní výsledky *-vítězství v rovině ideologické, jelikož je poselství cílené budoucím generacím prostřednictvím aktu sebeobětování stále živé a inspirující* *-dodnes modelem a platformou v boji proti útisku* *-záchrana islámu*

Aktivní rezistence založená na prototypu mučednického étosu karbalského paradigmatu			
Příčina, která je důvodem k revitalizaci mučednického étosu imáma Ḥosejna	**Nástroje, které věřící využívají k řešení nevyhovující společenské situace**	**Cíle, jež by mělo hnutí čerpající z Ḥosejnovy revolty sledovat**	**Důsledek, resp. výsledek úsilí sociálních a politických změn**
úpadek islámských hodnot *-despotický a autoritářský režim* *-obrana vlasti, vojenská hrozba, obsazení území* *-nespravedlnost, bezpráví, útisk, perzekuce, korupce, licoměrnost,* *-jakékoliv projevy nesnášenlivosti (etnická, náboženská aj.)* *-nesvoboda*	*-komemorativní smuteční rituály během svátků ᶜášúrá', arbaᶜín apod.* *-smuteční procesí (ᶜazádárí)* *-pašijové hry (taᶜzije)* *-elegické recitace a zpěvy (rouže chání)* *poutí na svatá místa (zijárat), které v případě potřeby přerostou z náboženské exaltovanosti na politicky motivované akce* *-propagace mučednictví v ideové i faktické rovině.* *-smrt jako prostředek odporu a revoluce*	*-návrat k islámským hodnotám tj. čistému islámu* *-přeměna politického systému* *-oživení morálních hodnot* *-odkrytí skutečné pravdy, zasazení úderu farizejství a lži* *-mír a spravedlivý, svobodný řád, jak sociální, tak politický* *-unifikace islámské ummy*	**V případě úspěchu:** *-Dosažení cílů ze sloupce 3* *-výsledkem mučednictví lidí, kteří byli zabiti či se obětovali* *-významný je apel, který toto mučednictví nese dalším generacím* **V případě neúspěchu:** *-je třeba ještě více zdůrazňovat mučednictví* *-pokračování ve stejné mučednické ideologii* *V opačném případě: rezignace (jako tomu bylo častokrát v minulosti viz. využití doktríny taqijja)* *-zůstává poslání, jež sebou mučednictví nese do další potenciální revolty*

8.3. Proces a příčiny politizace karbalského paradigmatu

Karbalské události spojené s Ḥosejnovým smrtelným „svědectvím krve" sehrávaly odjakživa v šíᶜitském společenství nezanedbatelnou roli a potvrzovaly u jeho věřících skupinovou identitu k řetězci dvanácti descendentům proroka Muḥammada v podobě vůdcovských autorit „neomylných" imámů. Srdcervoucí mučednický příběh vypovídající o oběti třetího imáma a jeho druhů na nehostinné pouštní pláni, není pouhou zapomenutou historickou zmínkou v historických análech. Je to živoucí fenomén, který je aspektem minulosti a tvořitelem současnosti. V mnoha myslích věřících šíᶜitů vyvolává emoce, které

vycházejí z procesu připomínání si trýznivých mezníků, kterým tato komunita byla vystavena, ať už se jednalo o uzurpaci na sunnitských územích nebo později o necitlivé kolonializační tlaky. Ústředním předpokladem k tomuto připomínání je bezesporu historická paměť, skrze niž může člověk oživovat staré události minulosti a zasazovat je do kontextu přítomnosti. Podle Assmana jsou v rámci historické paměti „pamatování a nepamatování" dva vzájemně propojené způsoby rekonstrukce minulosti, a tím i utváření vlastní identity. Jak píše chorvatský teolog Miroslav Wolf, vzpomínka na zlo je štítem proti zlu. Poukazuje na dvojí funkci tohoto štítu. „*Postaven mezi mne a mého nepřítele, mě chrání před násilím; poskytuje úkryt, protože zdvojuje dělící čáru mezi mnou a „tím druhým*". Vzpomínky na zločin přikládá k obrazu druhého ještě příběh o jím způsobené křivdě; i hříšník, jemuž bylo odpuštěno, zůstává minulým hříšníkem, nejsou-li jeho hříchy zapomenuty. Vzpomínka na vytrpěné zlo je také zdrojem mé vlastní nevykoupenosti. Dokud si minulost pamatuji, není to jen minulost; je to také aspekt mé přítomnosti. Zranění, které chovám v paměti, je zranění, které zakouším.[327] V tomto smyslu si komunita legitimující autoritu svých imámů pamatuje tato zranění a ublížení proti svým stoupencům velice živě a uchovává je ve své paměti. Rozdíl je jenom v tom, že tato historická paměť šíʿitů definuje protivníka, který stál za smrtí třetího imáma u Karbaly v podmínkách přítomnosti, tedy adaptuje vlastnosti Jazída I. a zkušenosti s ním na soudobé osoby a skupiny, proti kterým je třeba se vymezit a bojovat. Za reprezentativní příklad této substituce archetypálního zla v podobě Jazída můžeme jmenovat islámskou revoluci, kdy se ulice íránských měst staly krvavou Karbalou, v níž se Ḥosejnovi druzi – demonstranti rozhodli skoncovat s šáhem – „Jazídem své doby" (*Jazíd-e zamán*).

Do této chvíle by osvětlení tohoto specifického způsobů využívání historické paměti nemělo činit nějaký zásadnější problém. Kritéria selekce vzpomínek a jejich význam v přítomnosti zůstávají stejné platné a v zásadě neměnné. Rozdíl tkví spíše ve způsobu, jak je tato historická paměť užívána, jaké motivy si klade za cíl k uskutečnění a taktéž jaké prostředky jsou preferovány při její revitalizaci. Tyto otázky si zaslouží nemalou pozornost. Při hledání odpovědi na roli fenoménu mučednictví v íránské společnosti nabývá řešení těchto aspektů esenciálního charakteru, a to právě v posledních dekádách, kdy zůstal zdroj či traumatický obsah historické paměti neměně konstantní, jen s tím rozdílem, že byl značně rozšířen jeho význam do sféry politična, čímž byly logicky sledovány nové motivy a to v zásadě ideologické, politické a revoluční. Z tohoto titulu můžeme s prokazatelnou platností

[327] WOLF, M. *Odmítnou nebo obejmout. Totožnost, jinakost a smíření v teologické reflexi.* Vyšehrad. Praha 2005.str. 151-152

ve věci politického aspektu využívání rituálů souvisejících s reminiscencí *karbalského paradigmatu* avizovat skutečnost, že je tento fenomén veskrze modernějšího charakteru, než by se mohlo na první pohled zdát. Proklamace o ,,neotřesitelnosti" primordiální ukotvenosti šíᶜitské martyrologie v kontextu politična by se neměly přeceňovat, právě z toho důvodu, že je tento politický a revoluční potenciál oproti historii zdůrazňován spíše v nedávné době. Tento trend se sice začal objevovat postupně s nástupem devatenáctého století, kdy celá koncepce Ḥosejnovy martyrologie stále více začala být definována jako účinná zbraň proti jakýmkoliv projevům politické zvůle, charakterizované politickou a sociální nespravedlností směřovanou vůči trpící šíᶜitské komunitě, avšak k zásadní reformulaci mučednictví, jakožto politické ideologie, došlo však až v druhé polovině dvacátého století.

Do té doby se šíᶜité po tisíc let zúčastňovali *muḥarramských* procesí a oplakávali ukrutnou příhodu zavraždění ᶜAlího druhorozeného syna. Tyto smuteční performance měly stále ve své povaze totožnou ritualizovanou náplň. Stejně tak jako v současné islámské republice, tak i v minulosti byla města a vesnice v tehdejší Perské říši svědky průchodů flagelantů a plačících žen a mužů lamentujících nad svými mučednickými idoly. V té době se spíše než o cílené akce k postulování politických požadavků jednalo primárně o připomínkové akce motivované smutkem a pláčem. Lamentace a exprese upřímného zármutku byly výchozím popudem k provádění této činnosti. Z historie víme, že *iṯnáᶜašaríja* ve své dějinné evoluci spoléhala spíše na poklidné řešení problémů, řízena pragmatickým postojem doktríny umožňující přežití (*taqijje*) v nepříhodných politických podmínkách pod vlivem sunnitské ortodoxie (Umajjovci, ᶜAbbásovci) či jiných tlaků (Mongolové, Osmanská říše, Britové, Carské Rusko apod). Koncept mučednictví byl tak po celou dobu své existence až do druhé poloviny dvacátého století zahalen rouchem pasivity a rezignace. Jak poznamenává Ibrahim, s koncem islámských výbojů mezi lety 718 a 750 a vznikem islámských říší, které se táhly od Indie do Afriky, došlo k úpadku významu mučednictví na bojišti. K tomuto přispěly takové faktory jako vznik islámských ministátů na původně dobytých územích, vnitřní roztržky a konflikty uvnitř muslimské komunity a decentralizace náboženské autority následovaná rozkvětem bezpočtu myšlenkových a právních škol. Výsledkem bylo, že hlavní proud muslimské komunity postupem času zvolil na více než tisíc let cestu pragmatického kvietismu a tedy chápání konceptu mučednictví jako pasivního aktu.[328]

[328] IBRAHIM, Fouad. *al-Shahada: a Centre of the Shiite System of Belief*. In: AL-RASHEED, Madawi.; SHTERIN, Marat. (Eds.). *Dying for Faith: Religiously Motivated Violence in the Contemporary World*. I.B.Tauris. London & New York 2009. str. 113-114

Byl to právě jiný směr v šíᶜitském islámu, který oproti zachování kvietistického náhledu trpného smíření se s lidským údělem a odmítání jakékoliv veřejné činnosti, volil naopak aktivistickou cestu politicky motivovaného násilí za hluboké nápomoci filosofie mučednictví. Jednalo se v zásadě o příslušníky *nizárijského ismáᶜílismu* (*nizárijjún*) a především jejich středověkou odnož tzv. asasínů sídlících v pevnosti Alamút. Zatímco v této sektě mučednictví kvetlo v praktické rovině, u imámovské šíᶜi bylo otázkou soužení, smutku, a utrpení, nikoliv motivovaného úsilí změnit běh okolností.

Momen osvětluje rozdíly mezi sunnitským a šíᶜtským pohledem na inkorporaci politična do sféry náboženství a naopak. Zatímco sunnité rozvíjeli svoji konstituční teorii za přítomnosti sunnitského státu, tedy že politická sféra byla začleněna do doktrín náboženské sféry a náboženství se stalo jedním ze základních pilířů podpory státu, rozvoj šíᶜitského islámu se odehrával po většinu času mezi šíᶜity, jakožto perzekuovanou minoritou v rámci sunnitského státu. Sunnité žili své životy v systému, kde byly politické záležitosti integrovány do sakrální komunity, kdežto šíᶜité žili současně ve dvou odlišných systémech, v sakrální i profánní komunitě. Momen hovoří o úpadku politické autority šíᶜitského imáma, díky tendenci depolitizovat imamát prostřednictvím postavení dvanáctého imáma do stavu okultace. K zesílení této depolitizace došlo v době Ílchánů a Timurovců, kdy pod vlivem *ismáᶜílitů* a ṣúfíských řádů byl imám více nahlížen jako náboženský vykupitel, přimlouvající se za člověka u Boha v nebi, spíše než pozemská bytost. Tak se koncept *imámátu* posunul ve svém chápání ze sféry politické autority a stal se teologickým konceptem. Výsledkem je to, že šíᶜitský islám nevyvíjel na této úrovni žádnou reálnou politickou teorii a *ᶜulamá'* považovali politiku za záležitost stojící mimo jejich zájem. Skutečnost vzniknuvší rivality mezi politickým vůdcem a *ᶜulamá'* ve vztahu k ovládání lidu měla za následek časté tenze mezi šíᶜity, kteří byly rozděleni do dvou komunit. Momen uvádí tři různě způsoby jak *ᶜulamá'* přistupovali ke státu, a to že buď 1.) politicky kooperovali, 2.) byli politicky aktivní nebo 3.) politicky lhostejní.[329] Mysticko-kontemplativní pohroužení a vůbec pasivní odmítání jakékoliv zpolitizované iniciativy šíᶜitského kléru, jakoby začalo ztrácet nebo alespoň zeslabovat v předvečer koloniální snah o mocenskou infiltraci do oblasti, ať už se jednalo o zájmy Ruska, Britského impéria či jiných mocností. Staletí přikrmovaná kvietistická strategie hledající legitimitu v eschatologické okultaci imáma Mahdího a strategii přežití (*taqijje*) začala náhle ztrácet vážnost. Po staletí *ᶜulamá'* absentovali v jakékoliv možnosti podílet se na politickém životě, ale po roce 1501, kdy se stal oficiálním

[329]MOMEN, Moojan. *An Introduction to Shi'i Islam. The History and Doctrines of Twelver Shi'ism*. Yale University Press. New Haven 1985. str. 191-194

náboženstvím Perské říše imámovský šíᶜtismus, začaly se objevovat hlasy z řad islámských učenců po převzetí soudních funkcí příslušníky kléru.

Původně od dob Bújovské dynastie byla imámovskými *ᶜulamá'* bráno na zřetel, že od doby zmizení imáma Mahdího do okultace a nepřítomností čtyřech zvláštních (speciálních) zástupců (*na'ib al-cháṣṣ*) zvaných *báb* (brána) během malé okultace, všechny funkce uložené imámovi odpadají (*sáqit*). Tato doktrína u dvanáctnických šíᶜitů stála za nerevolučním charakterem, který byl v ostrém kontrastu *ismáᶜílitské* moci v Káhiře a její aktivní propagandě směřující k destabilizaci a svržení Bujovců. Brzy se ukázalo, že situace zapříčiněná konceptem *sáqit* je velice nepraktická a ponechává imámovskou komunitu ve veliké nevýhodě bez vedení, organizace i bez finanční struktury. Proto byla již během 11. století tato doktrína reinterpretována, aby dovolovala delegování imámovi bohem seslané autority na ty, kteří studují *fiqh*, tedy *fuqahá'*. Prvním, kdo navrhl, že by měli být *ᶜulamá'* obecnými zástupci (*na'ib al-ᶜámm*) skrytého imáma byl Muḥaqqiq al-Kararí. Aplikaci tohoto argumentu omezil na předpoklad povinnosti vedení pátečních modliteb. Teprve *Aš-šahíd at-ṯání*[330] (druhý mučedník) zasadil koncept *na'ib al-ᶜámm* do náboženské sféry a aplikoval ho na všechny náboženské funkce a výsady skrytého imáma. Bohem seslaná autorita dvanáctého imáma byla tak delegována na *ᶜulamá'*. Podle *at-ṯáního ᶜulamá'* mohou dokonce vyhlásit a vést v případě nutnosti defensivní *džihád*. Faktem zůstává, že až do dob vlády Qádžárovců bylo založeno toto rozvíjení autority *ᶜulamá'* pouze na teoretickém základě. Právě qádžárovský vládce Fatḥ ᶜAlí Šáh se během první rusko-íránské války (1804-1813) obracel na *ᶜulamá'* pro posvěcení defensivního džihádu. Nakonec získal od prominentních *ᶜulamá'* vyhlášení obranného *džihádu* proti Rusku.[331] Jak poukazuje Freamon, mezi lety 1804 a pozdním dvacátým stoletím se ještě objevilo mnoho situací, kdy byly *ᶜulamá'* žádáni o vyhlášení *džihádu* proti koloniálním, imperiálním nebo nepopulárním tuzemským režimům (např. následující qádžárovské revolty proti carskému Rusku, tabáková rebelie roku 1891, íránská konstituční revoluce v letech 1905-1909 nebo povstání iráckých *ᶜulamá'* v Nadžafu v roce 1920 proti Britům). Tento aspekt však nevedl k nějakým trvalým islamistickým aktivitám. Většina *ᶜulamá'* se celkem vzato konzistentně navrátilo na cestu kvietismu a vyvarování se jakýchkoliv forem angažovanosti se v politických otázkách. Tento stav přetrval až do šedesátých let dvacátého století.[332]

[330] Mezi šíᶜity tímto přízvyskem označována veliká šíᶜitská autorita své doby – Zajn ad-Dín al-Džubaᶜí al-ᶜÁmilí (1506-1558)

[331] MOMEN, Moojan. op.cit. str. 189-191

[332] FREAMON, Bernard. K. *Martyrdom, Suicide, and the Islamic Law of War: A Short Legal History*. Fordham International Law Journal. Volume 27. Issue 1. 2003. str. 333-334

Náznaky politizace šíᶜismu a přehodnocení mučednictví do aktivistického obalu se objevilo již v padesátých letech dvacátého století[333] jako reakce na měnící se poměry, jakými byl neúspěch Moṣaddeqova a Kášáního hnutí v Íránu, jež vedl k návratu šáha k moci, ústup íránských a iráckých šíᶜitských *ᶜulamá'* z politického života a vystavení íránských šíᶜitských intelektuálů vlivům sekulárních ideologií a marxistické revoluční literatuře prostřednictvím *Ḥezb-e túde Írán* (levicově profilovaná *Íránská strana mas/lidu;* často je vyobrazována jako komunistická). Tyto faktory byly v této době primární při přehodnocení šíᶜitského systému víry, který měl být motorem revoluční sociální změny. Zdá se, že šíᶜitská intelektuální generace jak v Íránu, tak Iráku, byla posedlá politickou a intelektuální transformací v sunnitském islámu během padesátých let, zvláště se vznikem náboženských a sekulárně-liberálních hnutí s protizápadním učením. Mezi tyto intelektuály patřil bezesporu Džalál Ál-e Aḥmad, který jako první formuloval revoluční podobu šíᶜismu.[334] Značný vliv Túde i sunnitských frakcí (jako Muslimského bratrstva) na islamisty a jejich revoluční ideologii zdůrazňuje i Murawiec. Píše, že se proponenti islámského tradicionalismu museli naučit umění, jak přistupovat k masám právě od komunistické strany. K propojení marxismu a šíᶜitské gnostické tradice jim posloužil jako neocenitelný zdroj ᶜAlí Šaríᶜatí a Navváb Ṣafaví. Druhý zmiňovaný, zakladatel teroristické skupiny *Džamᶜijjat-e fedá'iján-e eslám*, který se mnohému přiučil od sunnitských fundamentalistů, jako byli Ḥasan al-Banná a Sajjid Quṭb, ukázal íránským šíᶜitským islamistům cestu, jak učinit teror předním nástrojem politiky. Člověkem, který propojil ideově oba vzory a čerpal, jak ze Šaríᶜatího učení tak ze Ṣafavího byl ájatolláh Muṭahharí.[335]

Zajímavé a podstatné z hlediska našeho tématu je, že marxisticko-leninské proudy čerpaly stejně jako islamisté ve své revoluční rétorice z šíᶜitského mučednického archetypu a identifikovaly se v boji proti šáhovi s imámem Ḥosejnem u Karbalá'. Příkladem může být tvorba známého předrevolučního básníka a komunistického aktivisty Chosrou Golsorchího (1944-1974), kterého Hooman Majd označil za člověka, který byl pro mladé Íránce v roce 1974 zosobněním Che Guevary. Golsorchí byl popraven v tomto roce společně se svým přítelem, komunistickým básníkem a aktivistou Kerámat Dánešijánem za údajné osnování únosu korunního prince.[336] I přes jistý paradox vycházející z nesouměřitelnosti marxistické

[333] Obdobná snaha o politizaci islámu a reinterpretaci *džihádu* a mučednictví byla znatelná v téže době v sunnitském prostředí. Jmenujme díla egyptského muslimského myslitele Sajjida Quṭba a pakistánského politického filosofa a teologa Sajjid Abú'l-Aᶜlá Maudúdího.
[334] IBRAHIM, Fouad. In: AL-RASHEED, Madawi.; SHTERIN, Marat. (Eds.). op. cit. str. 114
[335] MURAWIEC, Laurent. *The Mind of Jihad*. Cambridge University Press. Cambridge 2008. str. 269
[336] MAJD, Hooman. *The Ayatollah Begs to Digger: The Paradox of Modern Iran.* Anchor Books. New York 2008. str. 241

ideologie a víry v posmrtný život, koncept mučednictví poměrně hluboce zakořenil u íránských marxistických kruhů této doby a stal se součástí náplně politicko-revolučního programu, který měl v zásadě podobné cíle jako ostatní opoziční skupiny, tedy svrhnout tyrana a despotu. Javadzade tento ideologický protiklad osvětluje pragmatickým argumentem, se kterým do značné míry souhlasím, a to, že by marxisté bez lpění k islámskému konceptu mučednictví nemohli být skutečnou politickou alternativou v očích íránských mas. Marxistická aplikace islámu do politického života byla proto jak strategickou, tak taktickou záležitostí. Smrt marxistických revolucionářů poskytla lidu nejen autentičnost zasvěcení konkrétního jedince pro věc, ale taktéž mobilizovala masy. Mučednictví se touto měrou stalo zároveň pro levici i muslimy veličinou pro poměřování věrohodnosti, jelikož *de facto* neexistovalo žádného autentičtějšího a hodnověrnějšího vyjádření v rámci boje proti šáhovi, než sebeobětování. Podle Javadzadeho to bylo právě mučednictví, které vytvořilo obraz marxistů, jako opravdových revolucionářů. Mnohaletá skepse Íránců o marxistech vyprchala ve chvíli, kdy se tito začali stávat mučedníky. Javadzade v tomto vidí ironii, kdy říká, že se jednalo zrovna o mučednictví, jež dopomohlo marxistům k získání skutečné hodnověrnosti.[337]

Vedle těchto zmíněných vlivů se za významné centrum propagace nově pojaté myšlenky revolučního aktivismu šíʿitského islámu proměnilo tradiční prostředí šíʿitských seminářů a škol v iráckém Nadžafu. V roce 1958 založili prominentní *ʿulamáʻ* v tomto svatém městě, kde se nachází hrobka ʿAlího – prvního imáma, politickou organizaci *Džamáʿat al-ʿulamáʻ fíʿl-Nadžaf al-Ašraf* (Sdružení nadžafských ʿulamáʻ). O deset let později na tomto základě vznikla Strana islámské výzvy (*Ḥizb ad-daʿwa al-islámijja*).

Znatelný odvrat od snášenlivě pojatého nepolitického charakteru šíʿitského duchovenstva[338] k politické mobilizaci nastal přibližně právě v době politického předělu, který nadešel se změnou režimu v Iráku v roce 1963, kdy byl svržen ʿAbd al-Karím Qásim a k moci se dostal ʿAbd as-Salám ʿÁrif jehož režim vylučoval z politického života veškerou sekulární i náboženskou opozici. S nástupem nového režimu se zhroutila veškerá naděje na ustanovení jakékoliv formy demokratického politického života založeného na

[337] JAVADZADE, Abdy. *Iranian Irony: Marxists Becoming Muslims*. Dorrance Publishing Company, Inc. Pittsburgh 2011

[338] V islámu není chápán termín duchovenstvo (per. *rúḥánijjat*) ve stejném smyslu jako je tomu v případě křesťanství. Jak správně zdůrazňuje Lewis, duchovní byli v rozporu s původní tradicí a pravidlem časem zprofesionalizování, a tak se stali spíše duchovními v sociologickém, ale nikoli teologickém smyslu. Islám nezná žádný obřad vysvěcení na kněze, žádné udílení svátosti, mezi Bohem a věřícím nestojí žádný prostředník v podobě kněze. Taktvaný duchovní je chápán jako učitel, rádce a odborník v teologii a právu, ale nikoliv jako kněz. LEWIS, Bernard, Kde se stala chyba. Vliv Západu na Střední východ a jeho následná odpověď. Volvox Globator. Praha 2003. str. 117

zastupitelských institucích, a namísto toho vznikl systém, jehož jediný zdroj legitimity představovala vojenská síla a vlastnictví monopolu na donucovací prostředky.[339]

Radikalizace šíᶜitského sebeuvědomění po roce 1968 byla přirozeným výsledkem konfliktu mezi narůstající státní diskriminací a omezením šíᶜitské náboženské svobody na straně jedné, a šíᶜitskými klerikálními zájmy a lidovým sentimentem na straně druhé. Po uchvácení baᶜaṯistické[340] moci v roce 1968 následovaly tvrdé zákroky na šíᶜitské instituce, zákazy mnoha šíᶜitských praktik a deportace tisíců šíᶜitských rodin. Během sedmdesátých a osmdesátých let stíhal režim šíᶜitské islamisty s nemilosrdnou brutalitou a zaměřoval svůj hněv především na přívržence *Ḥizb ad-daᶜwa al-islámijja*. Situace došla tak daleko, že byl dokonce devátého dubna 1980 dokonce popraven i prominentní veliký ajatolláh Muḥammad Báqir as-Ṣadr spolu se svoji sestrou Bint al-Hudá.[341] Tyto trýznivé podmínky, které znemožňovaly navození svobodného žití šíᶜitské irácké komunity vedly přední imámovské intelektuály ke snahám o novou reinterpretaci *džihádu* a konceptu *šahádat,* a taktéž o revitalizaci étosu mučednické smrti imáma Ḥosejna.

Politizace těchto náboženských hodnot začala získávat svoji staronovou formu, avšak v dosud nevídané podobě. Báqir as-Ṣadr, Rúḥolláh Chomejní, Morteżá Muṭahharí, Neᶜmatolláh Ṣáleḥí Nadžafábádí, Muḥammad Ḥosejn Faḍlalláh, ᶜAlí Šaríᶜatí, Džalál Ál-e Aḥmad a Maḥmúd Ṭáleqání byli jedni z předních učenců a intelektuálů, kteří přispěli k takto nově politicky reinterpretovanému pohledu na tradiční šíᶜitský mučednický étos a vesměs celé *karbalské paradigma*. Podle Khosrokhavara, šíᶜitské interpretace, které pocházejí z období šedesátých a sedmdesátých let nebo období spějícím pomalu, ale nezadržitelně k íránské islámské revoluci, představovaly pokus o odmítnutí nadlidského zpodobnění trpícího Ḥosejna, který se vědomě obětoval, aby zachránil šíᶜitské společenství. Podle tradiční koncepce jsou Ḥosejnovi přisuzovány transcendentální kvality, které z něho činí jedinečnou nenapodobitelnou entitu. Nové interpretace naopak zdůrazňovaly Ḥosejnovu lidskou podstatu a vyobrazily ho spíše jako aktéra své vlastní smrti ve chvíli bezvýchodné situace. [342]

[339] FAROUK-SLUGLETTOVÁ, Marion. SLUGLETT, Peter. *Irák od roku 1958. Od revoluce k diktatuře.* Volvo Globator. Praha 2003. str. 107
[340] *Ḥizb al-baᶜaṯ al-ᶜarabí al-ištirákí*; (Socialistická strana arabské obrody**)**
[341] FULLER, Graham. E.; FRANCKE, Rend. Rahim. *The Arab Shi'a. The Forgotten Muslims*. Palgrave. New York 2001. str. 100-101
[342] KHOSROKHAVAR, Farhad. *Suicide Bombers: Allah's New Martyrs*. Pluto Press. London 2005. str. 37

8.4. Zdroje nového pohledu na využití šíᶜitských doktrín v politice a revolučním boji

Nové myšlenky intelektuálních šíᶜitských předáků reformulující pohled na Ḥosejnovu martyrologii, měly značný vliv jak v Íránu, tak Iráku. Jisté je, že v obou státech představovaly tyto snahy svým způsobem osobitou reakci na restriktivní autoritářské praktiky vládnoucích režimů. V případě Íránu odezvu na vládu Muḥammada Reży Pahlavího a v Iráku na vládu strany Baᶜaṯ. V klasickém šíᶜitském pohledu šlo pak o uplatnění nároku na sociální revoltu ve jménu boje utlačovaných proti utlačovatelům za dosažení spravedlnosti a svržení tyranie. Podobná reakce vyvolaná v obou státech a oživující mučednictví jako strategii k politické akci vypovídá i o odvěké historické symbióze šíᶜitských komunit, a to především prostřednictvím *ᶜulamá'*. Iráčtí šíᶜité mnohokrát v historii potřebovali politickou podporu íránského šíᶜitského kléru proti sunnitské nadvládě. V tomto duchu hrála zřetelnou roli skutečnost, že byl šíᶜismus v perské říši od roku 1501 oficiálním náboženstvím a tento stát tak tvořil určitou protiváhu ostatním sousedícím sunnitským režimům.

Na druhé straně však existoval znatelný a citelný respekt íránských šíᶜitů ke svatostánkům, které se nenacházely a nenacházejí na jejich území (Karbalá', Nadžaf, Sámarrá', Káẓimijja).[343] Tyto skutečnosti zajisté měly určitý vliv na to, proč se šíᶜitské aktivistické myšlenky šířící z Iráku setkávali s tak vřelým přijetím za islámské revoluce a naopak proč íránský vliv po roce 1979 vábil šíᶜitské duchovní v Iráku. Evoluci mučednického politického diskurzu lze tak pouze pochopit pokud budeme brát intelektuální šíᶜitské kruhy v obou zemích jako jednu spojitou nádobu.

8.4.1. „Věčný mučedník" Neᶜmatolláh Ṣáleḥí Nadžafábádí

V perském prostředí uznávaného náboženského střediska Qomm spatřilo světlo světa roku 1968 kontroverzní dílo ájatolláha Neᶜmatolláha Ṣáleḥí Nadžafábádího nesoucí název *Šahíd-e džávíd* (Věčný mučedník), kterému není historiky přikládána taková pozornost ve vztahu k šíření politického šíᶜismu, jako je tomu u rozvíjení tohoto hnutí jinými osobnostmi (jako Bázargán, Šaríᶜatí, Á-le Aḥmad, Chomejní apod.). Siegel v této věci tvrdí, že v anglojazyčné literatuře sice převažuje názor, že *Šahíd-e džávíd* představoval v dějinách

[343] Wehrey polemizuje spíše o jistém stupni soutěživosti, kdy se Írán, jakožto země s majoritním šíᶜitským obyvatelstvem, a navíc nejpočetnější šíᶜitskou populací na světě, cítí jako kolébka islámské revoluce a Irák na druhé straně je zemí, kde se nacházejí nejdůležitější a nejposvátnější šíᶜitská poutní místa. In: WEHREY, M. Frederic ;BENSAHEL, Nora. et al. *Dangerous but not omnipotent: exploring the reach and limitations of Iranian Power in Middle East*. Rand Project Airforce. Pittsburg 2009. str. 110-111

významný přínos k rozvoji karbalského příběhu v revolučním směru, ale tento obecně přijímaný pohled je prý vadný.[344]

I přes tyto pochybnosti o úloze jeho díla, kniha vstoupila do širšího povědomí studentů islámu (nikoliv mezi masy, jež zažehly plamen islámské revoluce), kteří byli v této době již hluboce inspirováni Chomejního myšlením a aktivně působili proti Pahlavího despotismu a jeho reformnímu modernizačnímu programu Bílé revoluce (*Enqeláb-e sefíd*). Reakce z počtení přišla záhy a názorově rozdělila studenty na dva tábory, kdy jedna strana stála v opozici k Nadžafábádího stanoviskům a pokládala jeho interpretace za heretické, a ta druhá – menšinová, stala se obhájcem jeho myšlení a byla podporována osobnostmi jako je ájatolláh Montaẓerí a ájatolláh Meškíní.[345] Spíše než u náboženských kruhů, probudila kniha pozitivní zájem u části veřejnosti. Konzervativní *ᶜulamá'* byli zděšení tím, co pokládali za arogantní manipulaci s ústředními šíᶜitskými doktrínami. Šíᶜitští modernisté to odmítali, protože předložená verze příběhu Ḥosejnovy revolty sloužila jako cenné podobenství revolučního sebeobětování. *ᶜUlamá'* vesměs adresovali věřícím vzkaz, aby tuto knihu, jež devastuje jejich víru, bojkotovali.[346]

Nadžafábádí ve „Věčném mučedníkovi", který byl mimochodem doposud již patnáctkrát reeditován, nabízí nový pohled na dějinné události spojené s Karbalou a mučednictvím třetího šíᶜitského imáma. Ḥosejna líčí jako člověka řídícího se politickými motivy. Dle jeho názoru Prorokův vnuk usiloval o politickou moc a v zásadě lpěl na tom stát se chalífou, stejně tak jako jeho protivník Jazíd I. V kontrapozici zažitému šíᶜitskému učení o apriorní mučednické smrti Ḥosejna, autor předkládá tezi o nevědomosti třetího imáma z nadcházejícího skonu. Určujícím hlediskem mučednické smrti imáma byla především politická transformace za pomoci revolty, nikoliv samotné mučednictví, jež by bylo chtěné a předem uvědomělé. Imámovo mučednictví se tak stává prototypem šíᶜitského politického aktivismu. Jednoduše řečeno, Ḥosejn se nedopravil do Karbaly proto, aby podal „svědectví" své víry, ale aby svrhl nespravedlivou, s islámem nesouměřitelnou Jazídovu vládu a jeho motivem bylo pokud možno uspět, nikoliv trpět. Toto mučednictví tedy bylo vedlejším produktem jeho politické činnosti a nebylo konečným cílem. Ukrutná smrt, s níž byl konfrontován byla pouhým výsledkem neúspěchu obyčejné „lidské bytosti", které se za daných okolností při povstání nepodařilo převzít moc.

[344] SIEGEL, Evan. *The Politics of Shahid-e Javid*. In: BRUNNER, Rainer.; ENDE, Werner. (eds.). *The Twelwer Shia in Modern Times. Religious Culture and Political History.* Brill. Leiden 2001. str. 152
[345]SADEGHI, Fatemeh. *Fundamentalism, Gender and the Discourses of Veiling (Hijab) in Contemporary Iran.* In: SEMATI, Mehdi. (Ed.) *Media, Culture and Society in Iran. Living with Globalization and the Islamic State*. Routledge. New York 2008. str.209
[346] SIEGEL, Evan. op.cit. str.151

Podle Nadžafábádího je tradiční *ḥosejnologie* dobrá jenom pro to, aby lidi přinutila ronit slzy. Povaha tohoto tradičního přístupu je čistě supernaturální a nereprezentuje žádný model pro věřící, kterého by se měli držet či ho dokonce následovat. Autor naopak horlivě zastává pohled, který demonstruje povstání třetího imáma jako vojenský spor o chalífát. Nadžafábádí předkládá vyobrazení imáma, jakožto zdráhavého bojovníka, a jeho zápas staví do intencí defenzivní povahy. Vzdává mu úctu za to, že bojoval ze všech svých sil, aby zachoval veřejnou bezpečnost a vyvaroval se vojenské srážky. Od začátku konfrontace to nebyla ofenzíva proti chalífátu, ve skutečnosti se jednalo mimo jedné fáze o akt sebeobrany.[347]

Nadžafábádí po přezkoumání všech šíᶜitských tradic (i sunnitských), vyjádřil názor, že mnoho z nich jsou nevěrohodné nebo pouze z části autentické, a proto je taktéž odmítl. Po islámské revoluci opakovaně tyto klamné šíᶜitské *ḥadíty*, které se mu zdály nekompatibilní s racionálním porozuměním islámu, zpochybňoval.[348]

Interpretace Ḥosejnovy martyrologie, jež Nadžafábádí předkládá má v zásadě politicky aktivizující potenciál, a to díky již zmíněnému reinterpretování *jsoucí* povahy třetího imáma. V této nové netradiční, až rouhavé reformulaci dochází k rozporu s tradicionalistickým šíᶜitským pohledem na imáma, jakožto supernaturalní entitu, něco co je pokládáno za *maᶜsúm* – neomylné a celá tato entita je odtranscendentněna do lidské podstaty. Jak poukazuje Khosrokhavar, tato humanizace znamená, že obyčejní smrtelníci mohou pokládat Ḥosejna za model. Ḥosejn se přibližuje člověku natolik, že je možné ho sledovat v jeho šlépějích, a *ipso facto* ho napodobovat, a to i v podobě nejvyššího obětování.[349] Tento proces imitování Ḥosejnova aktu sebeobětování je následně možno aplikovat na mučednické akce jednotlivců i skupin v područí různých zájmů a motivů, a to jak prostřednictvím uvážení konkrétního aktéra o smrtelné akci vedoucí k mučednictví, tak i prostřednictvím politicky cíleného apelu ze strany mocenských politicko-náboženských elit. Zlidštění Ḥosejna tak vede k dostupnosti stejného jednání masám, a tím pádem k možnosti využití sebeobětující akce pro různé sociopolitické cíle.

Enayat se vyjadřuje v podobném duchu. Dle jeho názoru nejdůležitějším cílem Nadžafábádího „Věčného mučedníka“ je politizace pohledu šíᶜitské imamologie, která byla do nedávné doby obecně interpretována v mystickém, lyrickém a emocionálním rámci.

[347] SIEGEL, Evan. op.cit. str. 156-161
[348] BUCHTA, Wilfried. *The Failed Pan-islamic Program of the Islamic Republic: Views of the Liberal Reformers of the Religious „Semi-opposition“*. In: KEDDIE, R. Nikki.; MATTHEE, Rudolph. (eds.). *Iran and the Surrounding World: Interactions in Culture and Cultural Politics.* University of Washington Press. Washington 2002. str. 286-287
[349] KHOSROKHAVAR, Farhad. *op.cit.* str. 38

Výsledkem tak byla opatrná, avšak rostoucí tendence šíᶜitských militantů nakládat nezbytně s *karbalským paradigmatem* jako s lidskou tragédií a současně snaha o vyvarování se toho aby bylo považováno Ḥosejnovo hrdinství jako unikátní a nenapodobitelná historická událost.[350]

8.4.2. „Pátý mučedník“[351] Muḥammad Báqir as-Ṣadr

Za zosobňující symbol šíᶜitské opozice proti státnímu režimu a zároveň dalšího vlivného zprostředkovatele nové ideologie politického šíᶜismu oživujícího revoluční pojetí Ḥosejnova mučednictví, musíme bez jakýchkoliv výhrad označit velikého ájatolláha (*ájatolláh al-ᶜoẓmá*) Muḥammada Báqir as-Ṣadra. Ten ve svém díle představil komplexní teorii sociální a politické revoluce pro ustanovení islámského politického zřízení, které nakonec nalezlo svoji realizaci v sousedním Íránu, poté co byl svržen prozápadně a sekulárně smýšlející Reżá Pahlaví íránskou islámskou revolucí.

Ṣadrův záměr konsolidace islámské republiky nebyl omezen pouze na Irák, ale byl cílen na celý islámský svět. Tyto úmysly byly zvěčněny v programu *Ḥizb ad-daᶜwa al-islámijja*, kterou sám Ṣadr založil. Nešlo jenom o uchvácení moci na úkor „zkaženého“ vládnoucího režimu a ustanovení islámského státu, ale taktéž v rámci další fáze implementaci islámského práva a export islámské revoluce do zbytku světa.[352]

V jednom ze svých spisů, který je adresován nejen šíᶜitům, ale i sunnitským muslimům Ṣadr volá po zavedení islámské řádu: *„Už od prvních století svého vzniku se zásady islámského náboženství řádně nedodržovaly, ty však byly přesto hlavním a jediným rozhodujícím činitelem islámského zřízení. V těch dobách stačilo napravovat nešvary. Avšak poté, co islámský svět opanovaly imperialistické mocnosti, islám ztratil svou základní funkci jako základ pro vytváření společenského uspořádání a jeho místo zaujaly v podstatě cizorodé principy, například kapitalistická demokracie a marxistický socialismus. Tyto ideologie tak začaly určovat vnější směřování islámské společnosti a zároveň měly nepříznivý účinek na rozvoj muslimského myšlení v tom smyslu, že mnozí muslimové přestali být schopni pojímat islám jako všeobjímající duchovní základ svých životů. V této situaci už*

[350] ENAYAT, Hamid. *Martyrdom*. In: NASR, Seyyed Hossein; DABASHI, Hamid. (Eds.) *Expectation of the Millennium: Shiìsm in History.* State University of New York Press. Albany 1989. str. 56-57.
[351] *Šahíd chamís*. Pět mučedníků (*šuhadá al-chamsa*) je označení pro pět význačných šíᶜitských ᶜ*ulamá*‘, kteří byli v průběhu dějin popraveni sunnitským establishmentem. Za pátého v řadě je pokládán právě Muḥammad Báqir as-Ṣadr.
[352] AZIZ, T. M. *Biography of Shaheed Muḥammad Baqir Al-Sadr*.[online]. [cit. 2010-11-08]. Dostupný z: <http://www.aimislam.com/resources/17-biography/311-biography-of-shaheed-Muḥammad-baqir-al-sadr.html>.

pouhá reforma či náprava nestačí. Různé typy neislámských společenských uspořádání a jejich ideologické zásady je třeba nahradit zásadami islámskými. Dosažení tohoto cíle je revolučním úkolem.“[353]

Ṣadrovým prvním dílem je *Falsafatuná* (Naše filosofie) vydaná v roce 1959. v zásadě se jedná o rozsáhlou kritiku evropské filozofie. Autor zde předkládá argumentace proti komunismu, materialistickým myšlenkovým proudům a dialektickému materialismu. Je přesvědčen o mnoha vadách a nedostatcích, které komunismus obnáší, a jelikož jsou jeho předpoklady chybné, nemůže představovat odpověď na společenské problémy. Druhým počinem tohoto šíʿitského intelektuála je *Iqtisáduná* (Náš hospodářský systém) vydaný v roce 1961. Tematicky se Ṣadr zabývá kritikou ekonomických komunistických a kapitalistických teorií a předkládá islámskou teorii politické ekonomie ve snaze postavit protiargument sekularismům a komunistům, kteří tvrdí, že islám pozbyl řešení na problémy člověka v moderní době. *Iqtadásuná* je formulací islámské ekonomické doktríny založené na islámském právu.[354]

Jak poukazuje Sluglett, Ṣadrova kniha se ani jednou neodvolává na práce Chomejního. Sice tito dva muži nebyli v době Chomejního nadžafského exilu v těsnějším kontaktu, ale jejich názorové pojetí vhodné formy islámského zřízení se v mnohém podobají, což se zřetelně ukázalo v roce 1979, kdy Ṣadr nadšeně podpořil íránskou revoluci.[355] Není žádnou náhodou, že se íránské rádio vysílající v arabštině zmiňovalo o Ṣadrovi jako o „irácké Chomejním“ resp. „budoucím Chomejním Iráku.“ Poté, co byl popraven, byl Írán uvržen do národního smutku.[356]

Ale zatím bychom předbíhali událostem. Nelze nezmínit krvavé události spojené s šíʿitským smutečním svátkem *ʿášúrá*‘ v sedmdesátých letech, které byly více než kdy jindy známkou stále více narůstajícího politického potenciálu a revolučního mučednického odkazu třetího imáma. Politická aktivizace šíʿitského živlu proti represivnímu baʿaṯistickému režimu se v masovém měřítku projevila v roce 1974. Irácká města byla svědkem oživeného mučednického étosu, tentokráte nikoliv ve formě smutku a tryzny, ale ve formě politicky motivované akce. Protesty probíhající na desátý *muḥarram* vyústily v hromadné zatýkání a v odpověď přišly represe ze strany baʿaṯistů. Režim se snažil zakázat ceremonie spojené s tryznou za Ḥosejna již v roce 1970 (především v Nadžafu a Karbale), ale nikterak

[353] FAROUK-SLUGLETTOVÁ, Marion. SLUGLETT, Peter. op. cit. str.226-227
[354] AZIZ, T. M. op. cit.
[355] FAROUK-SLUGLETTOVÁ, Marion. SLUGLETT, Peter. op. cit. str.226
[356] DEKMEJIAN, R. H. *Islam in revolution: fundamentalism in the Arab world*. Syracuse University Press. Syracuse and New York 1995. str. 125

nepochodil. To se podařilo až během roku 1977. Tehdy se na desátý *muḥarram* policejní složky snažily zatarasit poutníkům cestu mezi Karbalou a Nadžafem. Reakcí na tento zákaz tradičních *muḥaramských* ceremoniálů a rituálů spojených s flagelacemi a lamentacemi, byl značně neočekávaný hněv ze strany širokých šíᶜitských mas a ᶜ*ulamá*‘. Během oslav svátku ᶜášúrá‘ tehdy přicházelo ke svatyním v Nadžafu a Karbalá‘ tisíce poutníků. Došlo k rozsáhlým protestním akcím, které režim zcela zaskočily. Organizátoři akcí distribuovali letáky vyzívající lidi k obraně svých náboženských práv a aktivnímu odporu proti prohnilým sekulárním úřadům.

Na řešení vzniklé krizové situace byla povolána armáda, aby rozprášila jakékoliv projevy odporu. Bylo pozatýkáno na 2000 osob, mezi nimiž byl i jeden z předních šíᶜitských duchovních vůdců Muḥammad Báqir al-Ḥakím (1939–2003), syn neméně známého ájatolláha Muḥsina al-Ḥakíma at-Ṭabáᶜṭabáᶜího (1889–1970). Vláda využila vzniklé situace jako záminky k zintenzivnění kampaně proti Sýrii, s níž Irák vedl v té době mnohaletý spor ohledně vypouštění množství vody po dokončení přehrady Tabqa. Důvodem bylo dopadení syrského vojáka v hlavní karbalské mešitě při kladení výbušnin. Tato záminka sledovala jediný cíl. Nalezením jiného viníka nepokojů, zastínit fakt, že demonstrace do značné míry svědčily o existenci opozice organizované náboženskými šíᶜitskými kruhy.[357] Nepříznivý sled událostí asociovaný s náboženskými restrikcemi odváděl Báqira as-Ṣadra stále více od politické pasivity k politickým činům. V době těsně před vyhoštěním Chomejního z nadžafského exilu, spolupracoval Ṣadr s Chomejním až do doby jeho odletu do exilu ve Francii. Tato kooperace byla nadále obnovena s vítězstvím islámské revoluce.

8.4.3. ᶜAlí Šaríᶜatí

Jedním z nejvýznamnějších intelektuálů předrevolučního Íránu byl bezesporu ᶜAlí Šaríᶜatí (†1977), jež je často označován za ,,ideologického otce islámské revoluce“. Šaríᶜatí získal v 60. letech doktorát ze sociologie a islámských studií v Paříži a jeho myšlenkový záběr osciloval na široké ploše mezi šíᶜitským islámem (někdy až fundamentálními představami), mysticismem, marxismem, západním myšlením či antiimperialismem.

Islámská sociologie, kterou předložil, byla redefinicí humanismu v kontextu islámu a reagovala na ideologickou potřebu Íránců najít progresivní řešení mimo to, co nabízejí v odpověď *mullové* a šáhův korupční prozápadní styl vládnutí.[358] Šaríᶜatí se ve své práci

[357] FAROUK-SLUGLETTOVÁ, Marion. SLUGLETT, Peter. op. cit. str.228
[358] *Dr. Ali Shariati and the Role of Sacred Morality*. [Online]. [cit. 2010-11-18 Dostupný z: <http://www.aliseriati.com/kitaplar.php?Kat_id=16>

snažil nabídnout program, který by vyvinul humánní a sociálně spravedlivý řád v íránské společnosti. Reakce na tento záměr byly dvojznačného charakteru. Na jedné straně byl obdivován proto, že chtěl mezi přívrženci socialismu v Íránu propagovat propojení islámu a socialismu, a na druhé strpěn kritizován za to, že až příliš často argumentoval z pozic šíʿitské dogmatiky, takže se zdálo, že vylučuje z procesu revolučních společenských přeměn sunnitské pospolitosti. Pro některý šíʿitské učence byly jeho názory ztělesněním politického synkretismu, který překrucuje islám, pro jiné zase strážcem revoluční identity šíʿy a jejího nároku být na straně utlačovaných.[359]

Po svém návratu z Paříže do Íránu v roce 1965 přednášel v Ḥosejniji Eršád v Teheránu. Jeho přednášky byly velice populární a šířily se po celé zemi v kopiích nahrávek. Šaríʿatí se stal velice populárním spisovatelem zabývajícím se islámem, a to především mezi předrevoluční mládeží a městským obyvatelstvem, které se domnívalo, že by modernizace měla být konzistentní s tradičními islámskými hodnotami. Šaríʿatí ve své práci brojil proti monopolu *ʿulamá'* na náboženství, což v podstatě bylo později důvodem snah islámské republiky stavět se do opozice Šaríʿatího učení i přesto, že měly jeho myšlenky nadále silný vliv na íránskou společnost.[360] Aghajari ve své zapálené řeči při příležitosti dvacátého pátého výročí předčasného úmrtí Šaríʿatího řekl: *„Dlouhá léta se mladí lidé obávali otevřít korán. Říkali, musíme se chodit ptát mullů, co Korán říká. Potom se objevil Šaríʿatí a řekl mladým lidem, že tyto myšlenky přivádějí k úpadku. Podle něho lze Koránu porozumět prostřednictvím vlastních metod. Vztah mezi ʿulamá' a lidmi by měl být vztahem mezi učitelem a žákem, nikoliv mezi vůdcem a stoupencem, ani mezi ikonou a imitátorem, lidé nejsou opice, které pouze napodobují.*[361]

Šaríʿatího myšlenky kloubící islám a marxistickou filosofii vytvořily typ revolučního mučednictví, které bylo pro masy hnacím motorem ke svržení šáhova režimu prostřednictvím sebeobětování vlastních životů. Šaríʿatího reformulace Ḥosejnova odkazu z Karbaly přeměnila jeho úlohu z čistě mučednické role na roli revolucionářskou. Ačkoliv nepatřil do okruhu nadžafských *ʿulamá'* a popisoval sám sebe za bohouctívačského socialistu, jeho ideologické pojetí konceptu mučednictví uznal později i Chomejní, který potvrdil Šaríʿatího dílo za vysoce vlivné.[362] Jak píše Schulze, Šaríʿatího pojetí islámu

[359] SHULZE, Reinhard. *Dějiny islámského světa ve 20. století*. Atlantis. Brno 2007. str. 203
[360] RUBIN, Michael.; CLAWSON, Patrick. *Patterns of Discontent: Will History Repeat in Iran?* [Online]. *Middle East Review of International Affairs* March 2006 [cit. 2010-11-13]. Dostupný z: <http://www.meforum.org/921/patterns-of-discontent-will-history-repeat-in-iran>.
[361] ERSHAGHI, Lawrence Reza. *The Forgotten Revolutionary Ali Shariati*. [Online]. February 24, 2003 [cit. 2010-11-13]. Dostupný z: http://www.iranian.com/Opinion/2003/February/Shariati/
[362] FREAMON, Bernard. *op. cit*. str. 341-342

nechalo hranice religiozity daleko za sebou. Šarí[c]ati trval na tom, že islám je nyní ideologie, nikoli náboženství a to jej dovedlo dokonce tak daleko, že přeformuloval důležitý koránský výrok „*Náboženství ve vztahu k Jedinému Bohu je islám*" na výrok „*Ideologie v naší škole myšlení je islám"*.[363] Jeho formulace islámu jako ideologie vychází z teze, že struktury dominance spočívají na trojúhelníku ekonomické moci, politického útisku a vnitrním ideologicko-kulturním ospravedlnění. Tyto tři „pilíře útisku" v Íránu poeticky vykreslil v termínech *zar*, *zúr* a *tazvír* (zlato, nátlak, klam) nebo *tigh*, *ṭalá*, *tasbíḥ* (meč, zlato a růženec).[364] V období revolučních nepokojů v době kdy byl Šarí[c]ati již po smrti mnoho jeho myšlenek posloužilo jako mocný ideologický nástroj, který napomohl převrácení snah politického směřování ve prospěch islamistického spektra, jež si Šarí[c]atího pojetí revolučního mučednictví vzalo za své.

Šarí[c]ati upozorňuje na to, že nahlížet na třetího imáma a Karbalu isolovaně od historických a sociálních okolností nutí lidi přistupovat k tomuto mučednictví a s tím spojenou událostí jako k něčemu tragickému a za což je potřeba pouze ronit slzy, namísto toho pokládat toto paradigma za nekonečný a transcendentální fenomén. Podle jeho přesvědčení není mučenictví v ší[c]itské kultuře krvavou záležitostí nebo otázkou nějaké nešťastné události. Nejedná se o nějakou útrpnou nehodu, tragédii nebo neštěstí, ale spíše o „hodnost, stupeň či pozici". Mučednictví je bojovníky vytoužené a sami si ho volí za plného vědomí a po svém uvážení. Podle Šarí[c]atího není mučednictví prostředkem, ale přímo cílem samotným. [365] Pokládá u mučednictví za zásadní hodnotu „myšlenku" nikoliv samotný akt obětování své existence. Podle něho je *šahíd* osoba, která pochová celou svojí existenci pro posvátné ideály. Posvátnost těchto ideálů a cílů dává potom *šahíd* na roveň své existence. Existenciální bytí jedince přechází náhle do stavu neexistence, ale tento jedinec absorbuje hodnotu myšlenky, pro kterou se obětoval. V myslích lidí se stává posvátností samou. Tento mučedník není nadále osobou, která se obětovala pro myšlenou, nýbrž stává se samotnou myšlenkou, ideou. Dle Šarí[c]atího tak Ḥosejna nepovažujeme za specifickou osobu, která je [c]Alího synem. Ḥosejn je naopak pojmenováním pro islám, spravedlnost (*[c]adl*), *imámát* a Božskou jedinost (*tawḥíd*). Podstata, proč ho velebíme, neleží v jeho individualitě, ale v myšlence, která ho činí všudypřítomným a přetrvávajícím v čase. Šarí[c]atího u mučednictví zdůrazňuje nadčasový aspekt, který z mučedníka udělá přítomný fenomén. Mučedník je dle jeho slov „*srdcem historie*" (*qalb-e tárích*). „*Stejně tak jako srdce dává krev tělu, mučedník*

[363] SHULZE, Reinhrad. *op. cit*. str. 204
[364] GHAMARI-TABRIZI, Behrooz. *Contentious Public Religion: Two Conceptions of Islam in Revolutionary Iran: Ali Shari`ati and Abdolkarim Soroush.* International Sociology2004. SAGE Publications. str. 511
[365] SHARIATI, Ali. *Arise and Bear Witness.* The Ministry of Islamic Guidance. Tehran 1981

ji dává historii. Ve společnosti, která umírá, ve společnosti, kde její lidé ztrácejí svojí víru, ve společnosti, která je zaplétána do postupné smrti, ve společnosti, která kapituluje ve společnosti kde je ignorována zodpovědnost, ve společnosti, kde byly zapomenuta víra v bytí člověkem, ve společnosti, která ustala ve své tvořivosti a směřování, mučedník jakožto srdce dává krev výsušné, odumřelé a nehybné mrtvole společnosti.“ [366]

Šarí[c]atí rozlišuje ve své práci dva druhy *šahídů*, kteří byli oba v historii islámu oslovováni jako *sajjid aš-šuhadá‘* (pán mučedníků). I přes užití stejného titulu, je mezi oběma typy zásadní rozdíl a nelze je zaměňovat či srovnávat. První typ je symbolizován strýcem Proroka Ḥamzou b. [c]Abd al-Muṭṭalibem titulovaným jako „lev boží“ (*asad Alláh*), který podal své mučednické svědectví v bitvě u Uḥudu (*ghazwa Uḥud;* 3. šawwál 3 AH/625 AD). Druhý typ ztělesňuje imám Ḥosejn. Ḥamza je *mudžáhidem* a hrdinou, který jde do bitvy, aby dosáhl vítězství a porazil nepřátele. Namísto toho je poražen a zabit, a tak se stává *šahídem*. Jeho smrt přichází v rámci *džihádu*. Tento akt reprezentuje individuální *šahádu*. Jeho jméno není zaneseno na vrchol seznamu těch, kteří položili život za víru. V tomto případě si smrt vybírá samotného Ḥamzu, nikoliv obráceně. Slovy Šarí[c]atího jde o případ druhu mučednictví, které si vybírá *šahída*.

Na druhé straně imám Ḥosejn nejde do bitvy se záměrem uspět v zabíjení nepřátel a dosáhnutí vítězství, jako je tomu u Ḥamzy. V tomto případě není ani zavražděn za podmínek, tak jak byl ukončen Ḥamzův život etiopským otrokem Wahši b. Ḥarbem. Ačkoliv mohl třetí imám zůstat doma a nadále užívat života, bouří se a vědomě vítá smrt. Opouští domov a bouří se, aby položil život, protože pro svůj boj proti nepříteli nedisponuje jinými prostředky. Jediným nástrojem jeho *džihádu* je smrt a příjezd do Karbaly je v zásadě aktem vědomého rozhodnutí vyjít vstříc exekuci. V Šarí[c]atího podání je mučedníkem osoba která nemá možnost zvítězit nad nepřítelem, vítězí prostřednictvím své vlastní smrti, a jestli nemůže porazit nepřítele, může ho alespoň potupit.

Zatímco *šahádat* kterou vybírá Ḥamza a jiní *mudžáhidi* je cílena vítězstvím *šahádat, šahadát* Ḥosejna je nesena intencí sebeobětování se pro posvátnost (ideálů). Ḥosejn dosahuje *šahádat* ještě před svojí smrtí. Je *šahídem* nejen na místě svého mučednictví, ale i ve svém vlastním domě. *Šahíd* představuje osobu, která od začátku svého rozhodnutí vybírá svojí vlastní *šahádat*, ačkoliv mezi učiněním tohoto rozhodnutí vlastní smrtí mohou uplynout měsíce nebo dokonce roky. Oproti Ḥamzovi si Ḥosejn vybírá svojí vlastní smrt,

[366] SHARIATI, Ali. op. cit.

což znamená, že *šahíd* volí cestu své vlastní *šahádat.*[367] Šarícatí mučednickému étosu Ḥosejna přikládá veliký význam a považuje ho za cenný zdroj, který dává společnosti, národům, rasám a historii ,,živou duši".

Jak již bylo poznamenáno výše, ačkoliv Šarícatí souhlasil s islámskou revolucí, nedůvěřoval íránskému duchovenstvu, na něž pohlížel dle svých slov jako na: *,,reakční sílu, která je schopná nad imámem Ḥosejnem jen sborově ronit slzy, namísto toho, aby se mu snažila vyrovnat.*"[368] Ve své eseji *Red Shi'sm vs. Black Shi'ism* si všímá duálních aspektů šícismu v historické perspektivě. Kritizoval v něm ṣafíovské duchovní za to, že vnesli do íránského šícismu mnoho rituálních dogmat. Brojil proti vyvolávání tzv. *,,černého šícismu"*, který představuje neustále rojení slz a truchlení nad padlými imámy. Naproti tomu vyzdvihoval *,,červený šícismus"*, který nabádal věřící k tomu, aby předstihli imáma Ḥosejna a bojovali proti nespravedlnosti. V červeném šícismu spatřoval čistou formu náboženství, které je spojeno se sociální spravedlností a spásou pro lidi, a též vyvarováním se modlářských rituálů a tradičního duchovenstva.[369] Význam, který Šarícatí připisoval mučednictví lze nakonec demonstrovat na následující proklamaci, která hovoří srozumitelným jazykem a nepotřebuje komentář: *,,Země, která je naplněná vírou a láskou, národ, národ který má Korán a Nahdž al-balághu*[370]*, lidé kteří mají cAlího, Fáṭimu, Ḥasana, Ḥosejna a Zajnab mají červenou historii, avšak černý osud. Mají kulturu a náboženství mučednictví…*"[371]

8.4.4. Ṣamad Behrangí: „Černá malá rybka, jejíž osudem se stala řeka Aras"

Princip sebeobětování a symbolické vyjádření mučednictví doznalo svého zpracování i v literárním světě, a to především z pera Ṣamada Behrangího (1939-1968), íránského intelektuála, levicově smýšlejícího spisovatele, etnografa[372], politického aktivisty

[367] SHARIATI, Ali. *Jihad And Shahadat.* [online]. Iran Chamber Society. [cit. 2010-11-17]. Dostupný z: <http://www.iranchamber.com/personalities/ashariati/works/jihad_shahadat.php>.
[368] MOLAVI, Afshin. *Toulky Persií. Putování po Íránu.* BB/art s.r.o. Praha 2003
[369] SHARIATI, Ali. *Red Shi'ism: The Religion of Martyrdom, Black Shi'ism: The Religion of Mourning.*[online]. [cit. 2008-08-29]. Dostupný z: <http://www.shariati.com/>, nebo *Red shiism*, Trans., Habib Shirazi. The Shariati Foundation and Hamdami Publishers, Tehran. 1979
[370] *Nahdž al-balágha* (Vrchol výmluvnosti) je mezi šícity velice ceněná a oblíbená sbírka promluv a dopisů imáma cAlího, vyprávění o jeho osobě a činnech, kterou zkompletoval aš-Šaríf ar-Raḍí (cAbdul-Ḥasan Muḥammad b. al-Ḥusajn al-Músawí). Celý text je dostupný v angličtině z: RAḌÍ, Šaríf**.** *Peak of Eloquence. Nahjul Balagha: Sermons, Letters and Sayings of Imam Ali ibn Abi Talib.* [online]. [cit. 2011-12-25]. Dostupný z: <http://www.iric.org/Nahjul-Balagah-English.pdf>.
[371] SHARIATI, Ali. *Fatemeh...* op. cit. str. 202
[372] Pokládán za jednoho z nejvlivnějších íránských folkloristů. Ve svých etnografických pracích se zabýval především rurálními populacemi íránského Ázerbájdžánu. Fazeli rozděluje Behrangího etnografické studie do

a sociálního kritika v jedné osobě. To je jenom stručný výčet rolí, které tento rodák z Tabrízu zosobňoval.

Za vysoce hodnocené dílo oceněné dokonce v roce 1969 v Bratislavě na dětském knižním veletrhu, je pokládána kniha s názvem Malá černá rybka (*Máhí-je sijáh-e kúčúlú*)[373], která ač byla adresována dětským čtenářům, skrývala symbolicky politická a filozofická témata, čehož si byl dobře vědom i mocenský aparát šáha Reže Pahlavího. Tato *de facto* politická alegorie neměla v předrevolučním Íránu rozhodně na růžích ustláno a byla okamžitě po svém vydání šáhovým režimem zakázána. Přestože se příběh jeví jako klasická pohádka, skrývá v sobě spíše symbolický obraz reality, která v Íránu šedesátých let existovala. Vyobrazuje svět chudoby obyčejných lidí a jejich nesnadného přežívání pod správou represivního systému, z kterého je třeba se vymanit. Zprostředkovává symbolický pohled na nerovnoprávnost a útisk od privilegovaných vrstev. Jeho kniha podává náznaky revolučního smýšlení, pokus o návod k revoltě a ukazuje statečnou vlastnost jedince dokázat se sebeobětovat pro vyšší cíle za cenu ztráty vlastního života. Tento aspekt sebeobětování byl tehdy veřejností přijmut jako její neoddělitelná ideologická součást.

Samotným námětem knihy je příběh o malé černé rybce, jež vypráví stará ryba svým dvanácti tisícům potomkům a vnukům. Malá rybka se jednoho dne rozhodne opustit svůj domov a poznat svět. Odkazem této cesty je revolta proti zažitým normám, symbolický vzdor proti hodnotám a systému a nechuť ustrnutí ve *status quo*, i když není tento výklad takto explicitně postulován.

Jak hrdinka říká, chce poznat, jestli existuje ve světě jiný způsob života. Vydává se na strastiplnou cestu, kde se setkává s povýšeností, arogancí, neznalostí a nebezpečenstvím. Při konfrontaci s různými živočichy získává přehled o jejich omezeném myšlení a negativních vlastnostech. Všechny tyto vlastnosti vykazují symbolický význam, který je možný aplikovat na společnost. Například se rybka v jedné epizodě setkává v rybníku s arogantními pulci, kteří se považují za aristokracii a jejich elitářský postoj vůči všemu ostatnímu živému je ve shodě s jejich omezeným pohledem na to, kde končí svět, tedy že svět je záležitostí rybníka a za ním již nic není.

---

třech kategorií. 1.) sběr ázerbájdžánského folkloru a jeho zprostředkování lidem do perštiny. 2.) kritická etnografická diskuse o folkloru a vesnických kulturních problémech, zvláště pak o problémech vzdělání a 3.) literární práce soustředící se na ázerbájdžánskou lidovou kulturu s ohledem na lidový jazyk. In: FAZELI, N. *Politics of Culture in Iran Anthropology: Politics and Society in the Twentieth Century*. Routledge. New York 2006. str. 127

[373] *Ṣamad Behrangí bá máhí-je sijáh-e kúčúlújaš az ábhá-je aras tá džávedánegí.* [online]. [cit. 2010-11-21]. Dostupný z: <http://7thghoghnoos.blogfa.com/post-47.aspx>.

V jiné části příběhu zase malá rybička poznává při proplouvání řekou malé rybky, které se chtěly vydat na cestu společně s hrdinkou a poznat širší svět tedy to, „kde končí řeka“, ale měly strach z pelikána (symbolicky vzato strach lidí ze svévole privilegovaných, vládnoucích vykořisťovatelů a jejich pramalá schopnost měnit sled svého životního směřování.). Malá rybka vybízí k potlačení strachu z nebezpečí a vybízí k akci. V této chvíli se veškeré obavy vytratí. Rybky se nakonec rozhodnou plout s hrdinkou, ale v zápětí, kdy jsou všechny sežrány Pelikánem, odvracejí se od naší hrdinky a začínají ji klást výčitky, že je ovlivnila a dostala do této fatální situace. V příhodné chvíli podlézají svému vězniteli a svalují vinu na malou černou rybku, která je „svedla na tuto špatnou cestu“ a pokouší se jí obětovat za vidinou získání své vlastní svobody[374], čímž vlastně Behrangí implicitně kritizuje společenské nešvary, jako jsou pokrytectví, udavačství, zrada, prospěchářství, zbabělost, neschopnosti dokončovat předsevzaté cíle apod.

Samotné Behrangiho východisko sebeobětování jedince a kolektivu či výzva k mučednictví, která byla tak vyslyšena v revolučních událostech a při následném íránsko-iráckém masakru osmdesátých let, je obsažena v pasáži, kde malá šťastná černá rybička bezstarostně pluje v rozlehlém moři a přemítá nad myšlenkou, jež formuluje následujícím způsobem: *„…Smrt může v této chvíli přijít ke mně velmi snadno, ale dokavad jsem však schopná zůstat naživu, neměla bych vyjít vstříc smrti. Pochopitelně pokud budu nucena čelit smrti, jakože budu – nezáleží na tom. Na čem však záleží, je vliv, který bude mít můj život či smrt na životy jiných…“* [375] Tato formulace nese jasný apel potřeby revoluční potřeby ochoty sebeobětování a vzdoru proti zvůli nespravedlnosti a tyranie. Přenesenou symbolickou důležitost mučednictví může představovat i věta, kterou se snaží rybka zachránit svůj život v situaci, kdy je napadena a odnesena volavkou v zobáku. Obrátí se k volavce s otázkou, proč ji nespolkne zaživa? Říká doslova: *„Man az án máhíháje hastam ke ba^{c}d az mordan, badanišán por az zahr míšavad.“*[376]

Zde jako by chtěl Behrangí poukázat na skrytou sílu potenciálu mučednictví, na jeho ideu, která bude působit i po smrti mučedníka. Jeho smrt se stává jedem pro ty, kteří zastupují stranu utlačovatelů a uzurpátorů. Smrt je zbraní, která má význam díky své myšlence, jež zprostředkuje ostatním, kteří ji využijí pro své cíle. Vzpomeňme například na

[374] BEHRANGÍ, Ṣamad. *Máhí-je sijáh-e kúčúlú*. Ketáb-e arzán. London 1383. str. 1-15. [online]. [cit. 2010-11-10]. Dostupný z: <http://www.iwsn.org/aashr/3/smad/mahi/0.pdf>.

[375] BEHRANGI, S. *op. cit.* str. 16. Vzhledem k významu jaký tato věta měla pro interpretaci díla v předrevoluční společnosti, předkládám i doslovnou transliteraci z *fársí*: *„Marg chejlí ásán mítavanad al'án be surágh-e man bijájad, ammá man tá mítavanam zendegí konam nebijájad be píšváz marg beravam. Albate agar jek wa qatí náčár bá marg rúberú šodam- ke míšavam- mohemm níst, mohemm ín ast ke zendegí já marg-e man, če asarí dar zendegí dígarán dášte bášad“*

[376] *„Patřím mezi ryby, jejichž tělo je po smrti naplněno jedem.“*. In: BEHRANGI, S. *op.cit.* str. 16

euforii, kterou vyvolávaly jednotlivá úmrtí demonstrantů-mučedníků během vyhrocených událostí v rámci islámské revoluce. Jeden mučedník zrodil další nové mučedníky, a ti byli napodobováni stovkami dalších, a takto řady mučedníků neustále geometrickou řadou rozrůstali. Smrt mučedníka se tedy stává jedem pro ty, kteří zosobňují zlo, protože zpráva o smrti osoby, která obětovala svůj život, se stává ideologickou zprávou masám, jak reagovat na nespravedlivý stav věcí a aktivizovat své jednání v podobě dalších sebeobětujících se akcí nových mučedníků. Symbol jedu je vzkazem a poselstvím aroganci moci, a taktéž představuje novou sílu, která má účinnou možnost proti této moci vystoupit podobnými ideovými prostředky. Tou jedovatou silou jsou řady nových mučedníků.

Behrangího dny byly paradoxně sečteny (s ohledem na jeho knižní postavu malé rybky která se obětovala) v proudu řeky Aras na hranicích mezi SSSR (Republika Ázerbájdžán) a Íránem, kde za více než záhadných okolností utonul. Bylo mu pouhých dvacet devět let. Veřejné mínění pojalo za své přesvědčení, že mladému nepohodlnému autorovi knížek pro děti napomohli svým přičiněním z tohoto světa agenti SAVAKu[377] (obdobné teorie provázely i podivnou smrt ᶜAlího Šaríᶜatího a další intelektuály předrevolučního Íránu). Tato teorie nikdy nebyla s prokazatelnou platností dokázána, ale to nezabránilo odpůrcům šáhova režimu pojmout Behrangího do seznamu svých mučedníků.

8.4.5. Muḥammad Ḥosejn Faḍlalláh

Nepřehlédnutelnou postavou šíᶜitského světa druhé poloviny dvacátého století je libanonský *mardžaᶜ* (narozen v Nadžafu) Muḥammad Ḥosejn Faḍlalláh (1935-2010), který byl žákem takových nadžafských autorit jako byli Abúlqásim al-Chú‘í, Muḥsin al-Ḥakím, Maḥmúd aš-Šáhrúdí nebo Ḥossejn al-Ḥillí.[378] Tento prominentní ájatolláh byl často Západem neuváženě označován za jakéhosi duchovního vůdce (*al-muršid ar-rúḥí*) či mentora Ḥizballáhu vzniknuvšího za pomoci Íránu. Faḍlalláh se však sám nikdy nesnažil stylizovat do role autority ve struktuře organizace a popíral jakékoli funkční napojení na ni. V roce 1989 se dokonce od Ḥizballáhu, který ho jmenoval za svého *mardžuᶜ* po smrti Chomejního, distancoval. Faḍlalláh původně podporoval Chomejního a islámskou revoluci

[377] SAVAK (*Sázmán-e amnijjat wa eṭṭeláᶜát-e kešvar*) „Státní bezpečnostní a informační služba.“ Velice obávaná a neoblíbená šáhova tajná policie, vzniknuvší s podporou CIA, fungovala od roku 1957 do 1979, kdy byl Pahlavího režim svržen islámskou revolucí.

[378] *An interview conducted by Al-Afaq Satellite Channel with Sayyed Ja’afar Fadlullah: Features of the personality of the late Religious Authority, His Eminence, Sayyed Muḥammad Hussein Fadlullah (ra), and stages of his life.* [online]. Bayynat. [cit. 2010-05-12]. Dostupný z: < http://english.bayynat.org.lb/Biography/>.

v Íránu, ale postupem času se stal tichým kritikem revoluční ideologie, která soustřeďovala veškerou politickou moc do rukou *ᶜulamá*‘.[379]

Pokud se konkrétně zaměříme na Faḍlalláhova stanoviska ohledně *džihádu*, lze jeho pojetí přirovnat k značně rozšířeným názorům duchovních osobností šíᶜitského světa, které vymezují tuto koncepci z čistě defenzivní povahy. Dle jeho slov se jedná o bojovné hnutí, jehož cílem je ochrana před vnucováním hegemonie nepřátel nad zemí a lidmi v situaci, kdy tito agresoři za pomoci násilí zbavují obyvatele svobody, zabíjejí je, parazitují na jejich zdraví a brání jim v jejich lidských právech. Proto se *džihád* tváří v tvář násilí staví proti němu taktéž násilím a v konfrontaci s užitou silou reaguje taktéž silou, což mu někdy vtiskuje obrannou povahu a jindy zase preventivní. Faḍlalláh nepovažuje *džihád* za nic jiného, než lidský koncept sebeobrany, který se týká vrozené vlastnosti jedince nebo obrany jiných před možností náhlé agrese. V *džihádu* nejde tak prý nejde o využívání násilí proti bezvěrcům, ale proti bojechtivému agresorovi.

Podle Faḍlalláha bomboví útočníci, kteří ,,zabíjejí nevinné lidi, nebo ti, kteří obviňují jiné z bezvěrectví jen proto, že se s nimi rozcházejí v nějakém sektářském pohledu uvnitř stejného náboženství, nebo ti, kteří vyhazují do vzduchu auta, vraždí ženy, děti, starce a mladé, kteří nemají nic společného s válečnou agresí, ti všichni provádějí nehumánní brutální akce, které nemají nic do činění s islámem a čeká je Boží hněv, nikoliv jejich satisfakce.“ Faḍlalláh zdůrazňuje i vytvoření špatného pohledu na islám, který je jako takový prostřednictvím těchto činů servírován ostatním.[380]

Na druhou stranu Faḍlalláh schvaluje sebevražedné mučednictví, pokud je cílem člověka při této operaci politický účinek na nepřítele, s kterým nelze bojovat konvenčním způsobem, potom může být jeho *sebevražda* součást (malého vojenského) *džihádu*.[381] Bolestnou událostí byla pro Faḍlalláha izraelská invaze do Libanonu v červnu 1982, po níž volal po otevřené ozbrojené rezistenci proti Izraeli. Tehdy řekl že: „ *Jaké mučednictví je větší než vytvoření bomby sama ze sebe a její odpálení mezi nepřáteli? Jaký spiritualismus je větší než spiritualismus, při kterém jedinec ztrácí všechny city těla a života pro svůj cíl a misi?*“[382] Faḍlalláh otevřeně říká, že nepatří mezi ty, kteří uvedli do pochodu myšlenku

[379] CAMBANIS, Thanassis. *Grand Ayatollah Fadlallah, Shiite Cleric, Dies* at 75. [online]. The New York Times. July 4, 2010 [cit. 2010-11-10]. Dostupný z:<http://www.nytimes.com/2010/07/05/world/middleeast/05fadlallah.html>.

[380] *Jihad, apostasy and women in Islam* [online]. Bayynat [cit. 2010-12-04]. Dostupný z: <http://english.bayynat.org.lb/Issues/Jihad.htm>.

[381] ALAGHA, J. *The Shifts in Hizbullah's Ideology: Religious Ideology, Political Ideology and Political Program.* Amsterdam University Press. Amsterdam 2006. str. 111

[382] Ayatollah Fadlullah: “Hezbollah’s Spiritual Leader” [online]. AhlulBayt News Agency. [cit. 2010-12-04]. Dostupný z:<http://www.abna.ir/data.asp?lang=3&id=194342>.

sebevražedných bombových akcí, ale vyjadřuje se v jejich prospěch. Podle jeho přesvědčení musí být však brán v potaz rozdíl mezi legitimními útoky a útoky, jejichž cílem jsou lidé ve stavu míru, jako například při 11. září 2001 v New Yorku. Opačnou situaci prý zažívají Palestinci, protože jsou ve stavu války s Izraelem. Jejich cílem není zabíjení civilního obyvatelstva, ale mučednické operace jsou jejich jedinou zbraní proti izraelskému útisku.[383]

8.4.6. „Otec revoluce", „rudý"[384] ájatolláh Maḥmúd Ṭáleqání

Revoluční potenciál mučednictví a nezbytnost poselství *džihádu* ke svržení tyranských a despotických vládních systémů v mezích záměru dosažení ekonomické a sociální spravedlnosti, svobody a pluralitní společnosti, zdůrazňoval v předrevolučním Íránu i ájatolláh Sajjed Maḥmúd Ṭáleqání (1911-1979), jedna z nejdůležitějších postav íránské islámské revoluce, zatvrzelý odpůrce šáha Pahlavího a všeho, co jeho vláda reprezentovala. Ṭáleqání zapřisáhle zdůrazňoval potřebu uzpůsobit šíʿitský islám tak, aby ho bylo možné využívat pro revoluční změny. Byl jedním z prvních, kteří byli politicky aktivní proti starému prozápadnímu a sekulárně profilovanému režimu. Mezi jeho nejhlavnější ideologické cíle můžeme řadit boj proti absolutismu, snahy o implementaci sociální spravedlnosti, boj proti kolonialismu a unifikaci muslimské *ummy*. V padesátých letech podporoval Moṣaddeqa a jeho Národní frontu (*Džebhe-je mellí-je írán*) a udržoval velmi blízké vazby na Navvába Ṣafavího, zakladatele *Fedá'ián-e eslám*. V roce 1953 spoluzakládal opoziční organizaci *Nehžat-e moqávemat-e mellí* (Hnutí národního odporu).[385] Ṭáleqání stál taktéž společně s Mehdím Bázargánem, Jadolláhem Saḥábím a ʿAlím Šaríʿatím u zrodu politické organizace *Nehžat-e ázádí-je írán* (Hnutí za svobodu Íránu) vzniknuvší v roce 1961, která si kladla podle svého programového prohlášení za cíl svobodu, nezávislost a demokracii na základě moderní interpretace islámských principů.[386] Při vyhlášení svého vzniku organizace deklarovala: „*Jsme muslimové, Íránci, konstitucionalisté a moṣaddeqovci. Muslimové, protože odmítáme oddělení náboženství od politiky, a protože*

[383] *We could provide a million suicide bombers in 24 hours.* [online]. The Telegraph; 2002-09-04 [cit. 2010-12-06]. Dostupný z: <http://www.telegraph.co.uk/news/worldnews/middleeast/lebanon/1400406/We-could-provide-a-million-suicide-bombers-in-24-hours.html>.

[384] Nelichotivý titul, kterému se Ṭáleqánímu dostalo díky jeho snaze o dialog s marxisticko profilovanou organizací *Modžahedín-e chalq*. Zatímco se šíʿitští *ʿulamá'* v roce 1975, ve chvíli zjištění zjevné marxistické orientace od *modžahedínů* distancovali, Ṭáleqání s jejich ideologií sympatizoval. In: KHATAMI, S. *Iran, a view from within: political analysis.* Janus Publishing Company Ltd. London 2004. str. 72. Taleqání byl masami svých stoupenců nazýván taktéž jako jejich otec „*pedar Táleqání*"

[385] HANEEF, Mohamed Aslam. *Contemporary Islamic Economic Thought: A Selected Comparative Analysis.* Abdul Majeed & Co. Kuala Lumpur. str. 93

[386] Freedom Movement of Iran. *Brief History: Its Establishment and Activities before the 1979 Islamic Revolution.*. [online]. [cit. 2010-11-10]. Dostupný z: <http://www.nehzateazadi.org/english/history.htm>.

je šíᶜitský islám integrální součástí naší lidové kultury. Íránci, protože respektujeme naše národní dědictví. Konstitucionalisté, protože chceme politickou svobodu a rozdělení moci a moṣaddeqovci, protože usilujeme o svobodný Írán bez cizího vykořisťování.“ Existence Hnutí za svodu neměla však dlouhého trvání. Během nepokojů v červnu 1963 byla vládním aparátem zakázána a mnoho jejich předních vůdců bylo uvrženo do vazby, včetně Ṭáleqáního, který dostal deset let za podkopávání konstituční monarchie.[387] V polovině sedmdesátých let byl odsouzen znovu díky výpovědi jednoho zadrženého člena marxistické organizace *Modžáhedín-e chalq* při výslechu, tentokráte za napojení na tuto organizaci.[388]

Po propuštění (1978) se Ṭáleqání během revolučních událostí stal jedním z nejaktivnějších ideologických vůdců v odporu proti stávajícímu systému. 10. prosince 1978 svolával lidi k demonstracím na smuteční náboženské svátky *tásúᶜá‘* a *ᶜášúrá‘*, kdy lidé v odpověď na tuto výzvu zaplavili masově ulice v celém Íránu. V té době se jednalo o největší shromáždění v dějinách. Ṭáleqání sice podporoval Chomejního islámskou revoluci a byl jedním z jejích předáků, kteří formulovali její fundamentalistickou ideologii, ale neztotožňoval se zcela s myšlenou vytvoření teokratického státu. Ve svém posledním projevu před smrtí, v den výročí „černého pátku“ na hřbitově Behešt-e Zahrá varoval lidi před autokracií pod pláštíkem náboženství.[389] Jeho obavy pramenily z potenciální možnosti návratu k despotismu. Jeho stanoviska, která se rozcházela s Chomejního představami o islámském státu a systému *velájat-e faqíh*, stála za rozkolem s vůdcem islámské revoluce a dostala ho dokonce několik měsíců před smrtí do domácího vězení. Umírá za nevyjasněných a podezřelých okolností 9. září 1979.[390] Jeho rodina v té době trvala na tom, že za jeho smrtí stojí *ᶜulamá‘*, kvůli jeho příliš nebezpečným názorům. Žádná z těchto spekulací se však nikdy neprokázala.[391] Zřejmě nepřekvapí, že mezi jeho nejvěrnější stoupence patřili spíše mladí muslimští intelektuálové, než šíᶜitské konzervativní duchovenstvo (*rúḥánijjat* nebo *rúḥánijjún*), které se dostalo k moci za islámské revoluce.

Konceptem mučednictví a *džihádem* se Ṭáleqání zabývá ve své práci *Džihád va šahádat*, jež byla vydána krátce před sociálními nepokoji roku 1963. Obdobně jako ostatní

[387] ABRAHAMIAN, Ervand. *Radical Islam: the Iranian Mojahedin*. I. B. Tauris Publishers. London 1989. str.83-84
[388] ABBOTT, Kenrick. *Contemporary Shi'ism as Political Ideology:The Views of Sharî'atmadârî, Tâliqânî, and Khumaynî.* Institute of Islamic Studies. McGill University. Montreal 1990. str. 45
[389] PARSA, Misagh. *States, Ideologies, and Social Revolutions: A comparative Analysis of Iran, Nicaragua and Philippines.* Cambridge University Press. Cambridge 2000. str. 143-144. nebo FISHER, Michael. J. *Iran: from religious dispute to revolution.* The University of Wisconsin Press. Madison 1980. str. 222
[390] BEEMAN, William O. *The "Great Satan" vs. the "Mad Mullahs": How the United States and Iran Demonize each other.* The University of Chicago Press. Chicago 2008. str.76
[391] BOWDEN, Mark. *Guests of the Ayatollah: The Iran Hostage Crisis: The First Battle in America's War with Militant Islam.* Grove Press. New York 2006. str. 26

znalci islámu, vychází i on z představy obranného charakteru *džihádu*. Bůh podle něho vytvořil *hněv* tedy jistou „sílu v lidském instinktu“, jehož funkcí je zachování práva na život. Hněv je využíván, jakožto nástroj k obraně práv, teritoria, důstojnosti, nezávislosti, a všeho čím lidská bytost disponuje. Podstatnou záležitostí je, že vše musí být v souladu s Božími záměry. Pokud něco odporuje Božskému přesvědčení, stává se jeho podstata deviantní a konečným výsledkem jsou dobyvačné války pro materiální expanzi a zánik lidskosti. Hněv má na jednu stranu přirozenou povahu a na stranu druhou musí být veden Božskou legislativou. Namísto válek a zabíjení islám nabízí koncept *džihádu*, který je spojen s idiomem „*fí sabíli'lláh*“ (na stezce Boží), což je podle Ṭáleqáního cesta, jež vede k blahobytu společnosti. Je to stezka spravedlnosti, pravdy a lidské svobody ve světě, kde jisté skupiny a třídy neovládají osudy lidí, za účelem pozastavení lidského intelektuálního hnutí nebo zabránění užívání přirozených zdrojů, které Alláh vytvořil pro společný užitek všech lidí. *Džihád* je záležitostí uctívání Boha, tedy zapadá do podkategorie islámského práva, jež je označován za *ᶜibádát*[392] V případě, že někdo popadl meč a vyrazil do boje

[392] Za zřetelný projev Božího slova ve svatém Koránu řešící otázku podřízenosti člověka a jeho naprosté oddanosti stvořiteli můžeme chápat Q (51:56), ve kterém Alláh oznamuje světu, že džiny a lidi stvořil jedině proto, aby ho uctívali. Nezbytná nutnost poddajnosti a poslušnosti vůči Bohu je však prostoupena celým Koránem a vyjadřuje vcelku jasně podobu vztahu člověka k všemohoucímu. Člověk je zcela odevzdán do vůle svého Boha a pravověrný věřící muslim koná a jedná v područí motivace, aby se mu neznelíbil a nepřišel tak k nadpozemskému trestu, který by ho zajisté neminul. Devótnost, jíž člověk v islámském světě projevuje svoji lásku ke svému Pánu, je *de facto* jejich totální službou vůči němu. Veškeré jednání individua podléhá této nadpřirozené instanci. Pro tento vztah podřízenosti či lépe řečeno princip uctívání se tradičně používá označení *ᶜibádát*, což doslovně znamená „*sebezotročení jedince Bohu*“. Slovo je odvozeno z arabského *ᶜabd*, jež znamená otrok, respektive podřízenost. Můžeme hovořit o celkové odevzdanosti, poslušnosti a závazku. Podle Maudúdího, termín vykresluje představu, že Alláh je Pánem člověka a člověk je jeho otrokem a cokoliv otrok dělá pro poslušnost a pro potěšení svého Boha je pokládáno za *ᶜibádát*. In: MAUDUDI, Syed Abul ʻAla. *Towards Understanding Islam.* International Islamic Federation of Student Organizations. 1996. str. 99

Koncept *ᶜibádat* je v islámu obecně nahlížen jako součást islámského práva *šarí'a*, která zahrnuje veškeré složky života od rituálních praktik až po ekonomické transakce. *ᶜIbádát* je jednou ze tří složek tohoto božího zákona. Není potom divu, že se často používá spojenina *fiqh al-ᶜibádát*. Vedle *ᶜibádát*, který slouží jako právní vymezení vztahu mezi člověkem a Bohem řeší pak islámské právo vztah člověka a člověka respektive člověka a společnosti (*muᶜámalát;* dosl. transakce), což se týká majetkového, rodinného či dědického práva a za třetí jeho odvětví se vyděluje trestní právo (*ᶜuqúbát;* dosl. sankce), jež vypočítává zakázané či nevhodné činy a za překračování zákazů stanoví systematicky rozpracovaný soubor trestů. In: MENDEL, Miloš. *Džihád: Islámská koncepce šíření víry*. Atlantis. Brno 1997. str. 19-20

Často se *ᶜibádát* vztahuje významově k povinnostem člověka vůči Bohu a je silně spojován s pěti pilíři islámu (*arkán ad-dín*)[392] a *ipso facto* s náboženskými praktikami, často se hovoří o islámských náboženských rituálech. Jak poukazuje Muhaimin, všichni muslimové jednomyslně souhlasí s tím, že pět pilířů je nepopiratelně a nepochybně *ᶜibádát.* Co je však podstatné, autor doplňuje své tvrzení argumentem, který se staví proti názoru, jež redukuje tento koncept pouze do sféry *fiqhu* (islámská jurisprudence). Podle něho islám nemůže být omezen jen na *fiqh* a tím pádem je *ᶜibádát* více než nařízení pěti pilířů. Existuje mnohem více aktivit, které nelze zasadit do právní vědy. Možnost přirovnávání rituálu v islámu k termínu *ᶜibádát* a následně k pěti pilířům je do jisté míry zaručena, ale neměla by být přeceňována. Koncept samotný může v různých kontextech souviset s jinými konotacemi. In: MUHAIMIN, Abdul Ghoffir. *The Islamic Traditions of Cirebon. Ibadat and Adat Among Javanese Muslims*. ANU E Press. Canberra 2006. str. 81. Dokonce i Maudúdí zasazuje *ᶜibádát* do širšího kontextu, než jenom úzkého pole rituálních zasvěcovacích praktik zasazených v rámci dodržování pěti sloupců víry. Dle jeho názoru je tento koncept velice obšírný. Pokud například člověk oprostí svůj projev od oplzlosti, falešnosti, zloby a urážek, hovoří pravdu a vede dialogy v dobrém a činí tak, protože

bojovat s bezvěrci, bez toho aniž by činil pro potěšení Boha, nemůže být oceněn a pokud je zabit, nemůže být považován za mučedníka. Ṭáleqání tento akt, který není proveden ,,na stezce boží" znehodnocuje na roveň sebevražedného aktu, tedy činu, jež islám zakazuje.

Vedle třech druhů války nařízené islámem, tedy 1.) *džihádu* s cizinci pro rozvoj islámu, 2.) *džihádu* na obranu islámu a islámských států a 3.) *džihádu*, který má zabránit chráněné komunitě, aby se stala nepřátelskou (*muḥárib*), zdůrazňuje Ṭáleqání typ *džihádu*, který je cílen proti despotickým vládcům (*Ṭághút*). Tento typ *džihádu* má zabránit existenci jakéhokoliv systému tyranské vlády v muslimské zemi a je povinností každého muslima ,,svádět tyto despoty na správnou stezku." Pokud despotický režim odmítá zanechat tohoto způsobu, který poškozuje zemi a společnost, pak jen nutné řešit situaci vojensky. Ṭáleqání hovoří nejdříve o nutnosti takového vládce přesvědčit o špatnosti svého jednání, a jestliže tuto slovní výtku k vykonání nápravy nevezme v potaz, je nutno použít sílu. Lidi, kteří takovéto jednání tyranů v tichosti schvalují, Bůh pošle do pekla jako samotné spoluviníky.

Ṭáleqání konkrétně brojil proti prozápadnímu sekulárnímu režimu Reža Pahlavího. Jeho vláda a stoupenci si prý ,,*zvolili být podřízeni satanovi, opustili poslušnost Bohu, zrušili Božská nařízení, přisvojili si veřejné fondy, povolili to, co bůh zakázal a zakázali to, co bůh povolil.*" Proti takovému systému, kterému vládne *Ṭághút* je třeba bojovat prostřednictví *džihádu* a mučednictví. Mučedníka přitom definuje jako jedince, který zakusil *šuhúd* (vizi) pravdy. Obětování jeho vlastního života není založeno na iluzi či zmítání jeho emocí, jako spíše na tom, že *šahíd* spatřil skutečnou pravdu a cíl. Z tohoto důvodu si vyhledal cestu spočinutí v krvi a prachu. Díky uzření pravdy je pro *šahída* jednoduché zemřít, a to mu pomáhá nebát se smrti. Mučedník dochází své smrti se záměrem navození důvěrného přátelství s Bohem nikoliv pouhého rozmaru a osobních tužeb. Je povznesen nad tyto světské záležitosti. Důvodem tohoto sprovození sama sebe ze světa je porozumění hodnoty pravdy a toto dle Ṭáleqáního vystihuje výraz *faná' fí Alláh* (sebe-zánik v Bohu). Proto osoba, která dosáhla stavu být připravena na sebe-anihilaci skrze vizi, jež vede k dosažení pravdy, je titulována označením *šahíd*. V případě že někdo dobrovolně dojde smrti

---

Bůh sám tak ustanovil, vytváří tento jedinec to, co je nazýváno *[c]ibádát*. V případě pomoci potřebným a strádajícím, poskytnutí jídla hladovým, pomoci churavým a postiženým, a pokud dotyčný toto vše nečiní pouze pro svůj osobní zisk, ale hledá zalíbení u Boha, jedná se téměř o *[c]ibádát*. Maudúdí tak shrnuje, že veškeré aktivity a celý život jedince je *[c]ibádát*, a to tehdy pokud jsou ve shodě s Božím zákonem. Konání dobrého nebo vyvarování se zla v jakékoliv životní sféře a na poli aktivit je vykonáváním islámských povinností. To je skutečným významem *[c]ibádát*., totiž totální podřízenost přání Boha. Koncept ,,uctívání" tak byl vytvořen, aby bylo dosaženo těchto cílů, a slouží taktéž jako kurz výchovy. In: MAUDUDI, Syed Abul 'Ala. op. cit. str. 99-100

z pozemských nebo mylných důvodů nemůže být považován za *šahída* a navíc ztrácí oba dva životy, jak život současný, tak život posmrtný.[393]

8.4.7. Mučedník revoluce Morteža Muṭahharí

„Krev mučedníka není prolita nadarmo, je infuzí čerstvé krve do žil společnosti“[394]

Morteža Muṭahharí

„Dejme vědět příznivcům zla, že s odchodem Muṭahharího nás neopustila jeho islámská osobitost, jeho filozofie a učení. Úkladné vraždy nemohou zahubit islámskou svéráznost velkého muže islámu. […] *Islám posiluje prostřednictvím obětování a mučednictví jeho stoupenců.* […] *Od doby jeho objevení až do současnosti, byl islám vždy doprovázen mučednictvím a hrdinstvím.“*[395] Tato slova pronesl zdrcený Chomejní v Qommu ve své řeči po smrti uznávaného íránského ájatolláha, který byl pro něho, jak sám řekl „*drahým synem*“, „*ovocem jeho života*“ i „*součástí jeho těla*“. Tento významný šíʿitský učenec zemřel na následky střelného zranění nedlouho po vítězství islámské revoluce 1. května 1979.[396]

Muṭahharí zdůrazňoval ve své islámské teorii spíše než náboženství založené na zbožnosti, náboženství akce.[397] Koncept mučednictví pokládal stejně tak jako několik jeho současníků za revoluční nástroj šíʿitských mas a otevřeně odsuzoval jeho nahlížení za cosi pasivního. Rozlišoval mezi islámskou revolucí a revolučním islámem. Islámská revoluce znamená dle něho metodu, přičemž cílem je islám a islámské hodnoty. Revoluce a boj jsou v jeho podání toliko potřeba pro ustanovení islámských hodnot.[398]

Muṭahharí se staví do opozice názorům obhájců totálního míru, kteří se vyslovují proti válce (a to i té obranné), jelikož, se prý jedná z jejich strany o závažný omyl v tom smyslu, že si tito lidé pletou pojem míru a kapitulace. Zatímco stav žití v míru je ctihodnou koexistencí, stav kdy se komunita vzdává je pravým opakem – zneuctěním na obou stranách.

---

[393] TALEQANI, Sayyid Mahmud. *Jihad and Shahadat.* [online]. [cit. 2010-11-30]. Dostupný z: <http://www.imamreza.net/eng/imamreza.php?print=4586>

[394] DORRAJ, Manochehr. *Symbolic and utilitarian political value of a tradition: Martyrdom in the Iranian political culture. The Review of Politics.* Vol. 59, Iss. 3. Notre Dame: Summer 1997. Vol. 59, Iss. 3

[395] *Jádnáme-je ostád-e šahíd Morteza Mutahharí.* str. 3-5. cit. dle MUTAHHARÍ, M. *Guiding the Youth of the New Generation.* World Federation of Shia Ithna-Asheri Muslim Communities, UK.[online]. [cit. 2011-07-10]. Dostupný z: <http://www.al-islam.org/guiding_the_youth/

[396] MUTAHHARÍ, Morteza. *Guiding the Youth.*…op. cit.

[397] MARTIN, Vanessa. *Creating an Islamic State: Khomeini and the Making of a New Iran*. I. B. Tauris. London 2007. str. 91

[398] EUBEN, Roxanne Leslie; ZAMAN, Muhammad Qasim. *Princeton Readings in Islamist Thought: Texts and Contexts from al-Banna to Bin Laden.* Princeton University Press. Princeton 2009. str. 251

Na straně jedné se jedná o agresi a na straně druhé o sklonění se tváří v tvář nespravedlnosti, tyranii a útisku (*ẓulm*). Obhajoba takového míru se rovná v podstatě přijímání příkoří a ponížení. Jakákoliv agrese tak musí být dle jeho stanoviska plně odsouzena a pro lidskou existenci je nezbytností povstání (*qijám*). Názory, které tvrdí, že náboženství musí za každé situace odmítat válku a obhajují mír, protože mír je „dobrý" a válka „zlá", jsou ze zásady špatné a chybné. Náboženství podle Muṭahharího musí sice obhajovat mír, ale musí taktéž obhajovat válku, kterou ospravedlňuje zákon *džihádu*, který je v jistých momentech urgentní nezbytností k odporu proti uzurpaci, agresi, útisku a nespravedlnosti. Muṭahharí neomezuje podmínky, jež jsou příhodné pro využití *džihádu* pouze na situaci napadení. Říká, že když jistá strana nezamýšlí útok na naši skupinu, ale je nespravedlivá k jiným lidským bytostem (muslimům i nemuslimům), v naší moci je tyto bytosti zachránit ze spárů agresora. Pokud je nezachráníme, neděláme ve skutečnosti nic jiného, než napomáháme utiskovateli v útisku. Obrana utiskovaných není v tomto případě nepřípustným jednáním, ba naopak je nejen povolená ale i povinná. V Muṭahharího pojetí, je legitimní pouze obranný *džihád*, který je z podstaty věci zákonný a jehož cílem je obrana života, majetku, půdy, nezávislosti a počestnosti. Co je však významnější a posvátnější než individuální nebo národní práva, je obrana univerzálních hodnot lidskosti (do kterých spadá například svoboda) tedy obrana, která nespočívá v obraně někoho, ale v obecné obraně lidských práv. *Džihád* je omezen na jednu stranu na typ obrany v případě agrese, ale taktéž pro rozšiřování lidských hodnot, i v případě, kdy nejsou tyto hodnoty ohroženy. Muṭahharí chápe přitom agresi v širokém smyslu, nikoli tedy jen z hlediska ohrožení života, majetku, počestnosti, půdy, nezávislosti či svobody, ale považuje za ní takový stav, kdy se skupina proviní proti hodnotám, které jsou pokládány za lidské hodnoty. Z tohoto titulu je *džihád* obranou nikoli v limitovaném smyslu, ale obranou materiálních a duchovních hodnot nezbytných pro lidskou prosperitu a štěstí.[399]

[399] MUTAHHARI, Morteza. *Jihad: The Holy War of Islam and Its Legitimacy in the Quran*. Islamic Propagation Organization. Tehran 1985

8.4.8. Rahbar Rúḥolláh Chomejní

„Život se skládá z víry a džihádu, a mučednictví je třeba dávat přednost před ubohým žitím.“[400]

Rúḥolláh Chomejní

V předešlém pojednání jsme se doposud zabývali několika vlivnými osobami, které v předrevolučním Íránu nebo v šíʿitském světě obecně napomohly více či méně k přeměně chápání *karbalského paradigmatu* z podoby pasivního smutečního charakteru rituálních lamentací na něco, co je definováno svým aktivním politicko-revolučním pojetím vyzdvihujícím povstání proti bezpráví, nespravedlnosti a útisku. Z těchto vlivných intelektuálů (*rúšanfekrán*) a islámských učenců však bezpochyby nejvíce vyniká samotný iniciátor islámské revoluce ájatolláh Chomejní (1902-1989), který šíʿitskou mocenskou teorii a karbalskou martyrologii ocejchoval oním revolučním potenciálem nejznatelněji. Právě Chomejního propagace a šíření konceptu mučednictví byla zásadním důvodem širokého přijetí lidových mas.

Snad vůbec nemůže být překvapující, že jen co lidem nedočkavě očekávaný imám dosedl s letadlem na plochu teheránského letiště Mehrábád po svém dlouholetém exilu, zamířily jeho první kroky na hřbitov Behešt-e- Zahrá, aby symbolicky poukázal na význam padlých mučedníků islámské revoluce, a jako by chtěl predestinovat lidu své budoucí ideologické směřování v následující epoše nově konsolidované islámské republiky, tedy svůj vehementní důraz na koncept mučednictví a nutnost využití této „kultury smrti“, tam kde bude nekompromisně zapotřebí.

Skutečností bezesporu je, že již od šedesátých let se mu dařilo předkládat široké veřejnosti odlišný ideologický pohled, který odmítal martyrologii spojenou s *ʿášúrou*, jako něčím pasivním, založeným na pietně zaměřeném lamentování. Z kvietistického trpitelství povýšil imámovský šíʿitský islám na náboženství vzdoru a protestu *(mazhab-e eʿteráż)*. Tato perspektiva vykládala Ḥosejnovo mučednictví jako archetyp pro nadčasový, všudypřítomný boj pravdy proti lži, spravedlnosti proti bezpráví a tyranii, lidské důstojnosti proti odlidštění, revoltě utlačovaných proti utlačovatelům. Lidovou platformu pak získala takto vštěpovaná ideologická indoktrinace právě v *muḥarramských* rituálech, kde se stala příhodnou zbraní proti despotismu Muḥammada Reży Pahlavího, imperialismu a západní dominanci, zvláště

[400] MUZIKÁŘ, Josef a kol. *Islám v politice*. Nakladatelství Svoboda. Praha 1987. str. 128-130

pak supermocnosti v podobě USA.[401] Staletí proklamovaná nutnost pasivity při přijímání bezpráví a spočinutí v ústraní mimo politický život v dobách vyčkávání na skrytého imáma, měla být v brzké době minulostí, díky Chomejního novému poselství, jež se naopak obracelo k šíᶜitům s apelem nikoliv poklidně a trpělivě vyčkávat na příchod „pána času", ale uspíšit jeho příchod prostřednictvím aktivního zapojení při svržení nelegitimních vlád a režimů.

Jak vcelku trefně namítá Küntzel, tento aktivismus měl více společného spíše s myšlenkami egyptského Muslimského bratrstva (*al-Ichwán al-muslimín*), než s šíᶜitskou tradicí. I přes značný vliv jaký na Chomejního Muslimské bratrstvo mělo se svým mottem „Vítězství nebo mučednictví" byla podstata konceptu mučednictví v revolučním šíᶜismu aplikována jinak. Zatímco Muslimské bratrstvo apelovalo na muslimy, aby v případě beznadějné situace obětovali svůj život, než aby kapitulovali, chomejnismus, tak jak se ideologicky rozvinul, vyráběl za íránsko-irácké války mučedníky, kteří spěchali na jistou smrt, aniž by jejich situace byla pokládána za beznadějnou.[402]

Abychom však nepředbíhali sledu událostí, Chomejního uvažování nebylo určitě od samého počátku tak revoluční. Jistým způsobem lze předpokládat, že začal koncept mučednictví přehodnocovat až s postupem doby, kdy v jeho mysli začaly dozrávat konkrétní myšlenky, jak by měl vypadat systém vlády odborníků zběhlých v islámském právu (*velájat-e faqíh*). Ve svých raných pracích zřídkakdy užíval termín *šahíd* a pokud se tak stalo, bylo to užito v tradičním smyslu odkazujícím na oblíbené šíᶜitské světce, kteří uposlechnuvší vůle Boží, šli v ústrety vlastní smrti. Málokdy označoval tímto titulem běžného občana, který zemřel na ulici. Například ve svých prohlášeních z let 1963-64 vyslovujících se k obětem zabitých v červnové revoltě nemluvil o *šahídech*, ale o „bezmocných" (*bíčárehhá*). V průběhu islámské revoluce, však již každého jedince, který padl v pouličních potyčkách, chvalořečil tímto vznešeným titulem. Chomejní se ve své změně rétoriky uchýlil k pohledu, který již veřejnosti představili v minulosti například íránští komunisté ze strany Túde, kteří publikovali titul *Jádnáme-je šahídán* připomínající

401 AKHTAR, Sayyed Wahid. *Karbala: An Enduring Paradigm of Shi'a Revival.* [online]. Shia Teaching Centre; 2010-12-11 [cit.2011-8-16]. Dostupný z: <http://www.shiatc.com/index.php?option=com_content&view=article&id=1360%3Akarbala-an-enduring-paradigm-of-shia-revival&catid=105%3Aimam-husain-as&Itemid=394&lang=en>.

402 KÜNTZEL, Matthias. *Ahmadinejad's World.* [online]. 2006-7-30. [cit. 2011-10-26]. Dostupný z: <*http://www.matthiaskuentzel.de/contents/ahmadinejads-world*>

komunistické mučedníky zabité Pahlavím, nebo pamflet *Nahzat-e Ḥosejní* vydaný organizací *Modžáhedín-e chalq* (Lidovi mudžáhedíni) a mnoho jiných.[403]

Samotné „mučednictví na cestě Boží" nahlížel vůdce revoluce jako „nekonečnou čest a poctu, pýchu světců, klíč ke štěstí a záhadám slávy." Hledání mučednictví pokládal za výsledek lásky k Bohu. Prohlásil za ignoranty (ve smyslu omezenosti a neznalosti) „*mamonisty a ostatní, kteří hledají hodnoty mučednictví v kronikách světa a snaží se najít jeho popis v písních, epice a poezii, pátrají po něm za pomoci umění imaginace a obšírného svazku úvah. Chyba lávky, řešení této záhady není možné bez lásky (k Bohu)*".[404]

Toto mi poněkud přeneseně evokuje příběh Yvese le Breton, o kterém referoval známý slovinský filosof Slavoj Žižek. Yves le Breton popsal, jak potkal během sedmé křížové výpravy na ulici stařenu, která držela v pravé ruce misku s ohněm a v levé ruce misku s vodou. Tázal se jí tedy, proč sebou tyto dvě nádoby nosí, a ona mu odpověděla, že ohněm sežehne Ráj, aby z něj nic nezbylo, a vodou uhasí plameny pekelné, aby z nich nic nezůstalo: „ *Nechci, aby někdo činil dobro kvůli rajské odměně nebo ze strachu z pekla; ale výhradně z lásky k Bohu.*" [405]

Stejně tak jako stařena fundamentálně staví své přesvědčení na lásce k Bohu, obává se nepravých motivací, tak i Chomejní tuto lásku podstupuje Bohu, a aktu mučednictví přisuzuje ty pravé konotace a určuje správné úmysly. Mučednictví je vlastně, jak vidno dle *rahbara*, akt morálky a dobrý skutek. Skrze něj pak mučedník získá Boží přízeň. Ve skutečnosti je tento čin sebeobětování sám o sobě odměnou.

Sadeq Koushki hovoří o tom, že v Chomejního myšlení se šíᶜitské politické a náboženské myšlení rovnalo mučednictví, které neznamená pouze to být zabit. Kultura obětování a mučenictví je pak v tomto ohledu situací, ve které jedinci dosahují takového stupně hlubokého porozumění náboženství, že jsou připraveni oddělit se od jakéhokoliv druhu chtíče za účelem uzdravení lidstva, společnosti i celého světa. Předpokladem mučednictví tak není smrt, ale způsob života a tak je nutné, aby člověk žil ve všech aspektech dobře. Mučednictví v tomto smyslu představuje niterný fenomén a kvalitu života.

[403]ABRAHAMIAN, Ervand. *Khomeinism: Essays on the Islamic Republic.* University of California. Berkeley 1993. str. 28

[404]ANSARI, Hamid. *The Narrative of Awakening. A Look at Imam Khomeini's Ideal, Scientific and Political Biography (Form Birth to Ascension).* The Institute for Compilation and Publication of the Works of Imam Khomeini. International Affairs Division. Tehran 1994. str. 260-261

[405]ZIZEK, Slavoj. *Defenders of the Faith.*[online]. The New York Times; 2006-3-12. [cit. 2011-08-16]. Dostupný z: <http://www.nytimes.com/2006/03/12/opinion/12zizek.html>.

Z tohoto titulu osoba, která ,,umírá dobře“ není pokládána za mučedníka, ale v opačném případě ten který ,, žije dobře“, náleží mu tato ctnostná hodnost. [406]

Co stojí taktéž za zmínku u Chomejního myšlení, je skutečnost, že poselství mučednického étosu během revolučních událostí a íránsko-irácké války neadresoval ve svých prohlášeních pouze mužskému pokolení, ale zaměřoval se často i na ženskou část populace. Roli žen v islámské revoluci v boji proti despocii a v následném dlouhotrvajícím íránsko-iráckém konfliktu pokládal za stěžejní. Například při proslovu na Iṣfahánské univerzitě v březnu 1981 prohlásil, že nejdůležitějším úspěchem v porevolučním Íránu je přeměna, která nastala mezi ženami. Podle něho sehrávaly ženy významnější roli v revoluci, než samotní muži, a dokonce i na frontě, kde byl prý jejich přínos větší. Tento vysoký vklad, který daly revoluci, je dán tím, jak Chomejní osvětlil, že jsou zodpovědné za výchovu dětí, a to jak svých vlastních doma, tak ve školách a jiných institucích. Rahbar zdůraznil jejich podíl při výchově mladých mužů a jejich vysílání na frontu a hrdost těchto žen za jejich mučednictví pro islám, a dokonce ochotu obětovat další mladé syny.[407] Signifikantní a nepřehlédnutelná role žen či lidí, kteří se nemohli účastnit, ale nějakým způsobem přispívali v boji proti nepřátelskému Iráku ve válečných osmdesátých letech byla reprezentována prostřednictvím hesla ,,*pošt-e džebhe*“ (za přední linií).

[406] KOUSHKI, Sadeq. *Examination of Imam Khomeini Views on the Explanation of the Martyrdom in the Islamic Republic Paradigm.* [online]. Martyr Foundation and Isargaran Affairs; 2011-03-07 [cit. 2012-03-09]. Dostupný z: <http://navideshahed.com/en/index.php?Page=definitionnews&UID=300185>.

[407] KHOMEINI, Ruhollah. *The Role of Women in the Revolution and in all Areas of the Country* [online]. Jamārān, Tehran; 1981-05-23 [cit. 2011-8-16]. Dostupný z: <http://en.imam-khomeini.com/sedefaultblue/default.aspx?page=NewsItemShow&app=News&PageNumber=1&docParId=11571&docId=12205>.

9. STÁTNÍ PROPAGANDA KULTURY MUČEDNICTVÍ

9.1. Způsoby užití propagandy

Martyrologické koncepce představené intelektuálními a klerikálními kruhy před islámskou revolucí dodnes nezapadaly prachem a jejich ideologický odraz stále obohacuje životy obyčejných občanů Íránu na každém kroku, a to v různé míře. Děje se tak prostřednictvím masivní propagandy ve státní televizi, rádiích, na internetu, díky nepřebernému množství pouličních billboardů oslavujících mučednictví jako nejvyššího poslání a jiných všemožných dostupných prostředků, jež mají za cíl psychicky manipulovat s lidmi a vytvářet u nich potřebné povědomí o těchto idejích. Na proslulém teheránském hřbitově Behešt-e Zahrá byla v osmdesátých letech postavena dokonce veliká fontána na počest padlých mučedníků, ve kterých po odstupňovaných kaskádách stékala z propagandistických i symbolických důvodů namísto čiré vody, voda obarvená na červeno, aby připomínala co nejrealističtěji prolitou krev mučedníků. V současnosti již protéká touto fontánou obyčejná voda. Názory na to, proč tomu tak však je, se rozcházejí.

Mediální prostředky, jako rádio a televize jsou bezesporu nejmocnějším nástrojem propagandy a vděčným zprostředkovatelem informací o kultuře mučednictví širokému spektru íránské veřejnosti. Z tohoto hlediska nelze nezmínit IRIB[408], gigantickou mediální korporaci, která má pod kontrolou radiové a televizní vysílání, jež pravidelně tyto programy zasvěcené kultuře smrti vřele servíruje divákům na stříbrném podnosu. Ve velkém množství se jedná o dokumenty s tematikou vojáků padlých v íránsko-irácké válce či rozhovory s jejich rodinnými příslušníky. Co tyto příběhy vesměs spojuje, jsou ideály a hodnoty revoluce, které mají v divákovi utvrdit pocit jeho zasvěcení islámskému řádu, revoluci i nejvyššímu vůdci Chámene'ímu, a to i za cenu vlastního sebeobětování v případě nutnosti.

Ve všech městech i vesnicích po celé zemi jsou hlavní bulváry zdobeny fotografiemi padlých mučedníků islámské revoluce, z íránsko-irácké války, obětí teroristických útoků, v protidrogové válce na východě země, či dokonce lidí zahynuvších při automobilových či leteckých neštěstích. Obrazy jsou často doplňovány hesly některých velikých osobností, které koncept *šahádat* tak úpěnlivě v minulosti propagovaly, včetně koránských *ájátů*. Mnoho teheránských budov přitahuje pozornost lidského oka svými obřími nástěnnými malbami plnými martyrologické tématiky, jejichž vznik financoval stát placením loajálních umělců režimu. Neodmyslitelnou složku této rozsáhlé vizuální reprezentace tvoří zřetelný

[408] *The Islamic Republic of Iran Broadcasting*; per. *Sázmán-e Ṣedá va símá-je džomhurí-je eslámí-je Írán.*

šíᶜistský symbolismus prostoupený v těchto dílech výjevy holubic, tulipánů, postav imámů, rukou Fátimy či svatých míst islámu. Propaganda však nezůstává poplatná pouze tématům rané fáze porevolučního islámského státu, ale reaguje i na nové situace a politické podmínky v regionu, jako například na souvislosti asociované s americkou invazí do sousedního Iráku (2003) či na dlouho přetrvávající palestinsko-izraelský konflikt.

Velice často se po mučednících shlížejících ze zdí či billboardů utvářejících tak přirozený kolorit veřejných míst, pojmenovávají ulice, náměstí či jiná přístupná místa. Jako reprezentativní příklad hovořící za vše můžeme uvést propagaci mučednictví významného brigádního generála ᶜAlího Ṣajjád Šírázího (přezdívaného jako *mard-e rulád* – ocelový muž), o kterém ve své stati referoval Chenar. Tento muž, jenž byl za íránsko-irácké války náčelníkem štábu ozbrojených sil, byl zavražděn 10. dubna 1999 při atentátu provedeným organizací *Modžáhedín-e chalq*, která ho naopak honosí neméně expresivním přízviskem „*kurdistánský řezník*" (*qaṣṣáb-e kordestán*, respektive *qátel-e mardom-e kordestán* – tj. vrah kurdistánského lidu).

Stejně jako získává v islámu padlý bojovník titul *šahída*, bylo okamžitě po jeho smrti deklarováno, že byl dva týdny před atentátem povýšen do hodnosti generálmajora a poté mu byla udělena nová hodnost generálporučík. Od jeho skonu se záštitou jeho jména honosí mnoho budov a významných dopravních cest, jako například nová dálnice v Teheránu. Jsou po něm pojmenovávány střední školy, průmyslové podniky, bezpočet úředních budov, armádní výcvikový tábor v severním Íránu a jiné menší vojenské komplexy. Vyšlo taktéž dosud několik biografických knihy o jeho způsobném a příkladném životě. Propaganda Šírázího vyobrazuje jako zbožného muslima velikého bojovníka, který horlivě věřil v islámskou republiku a nejvyššího vůdce. Příběhy o jeho osobě zdůrazňují jeho zbožné chování a zasvěcenost islámskému systému. Je taktéž prezentován jako perfektní voják a velitel. Chenar poukazuje na to, že většina příběhů o této osobě postrádá detaily místa, času, zúčastněných osob nebo historického pozadí. Vypravěči prý často zapomínají zmínit, že byl poslední rok války povolán z částečného důchodu zpět do služby, aby bojoval proti *Modžáhedín-e chalq* na západě. Často je naopak líčen úspěch, jak se mu povedlo tyto složky převálcovat, a že sláva tohoto počinu ho o deset let postavila tváří v tvář vlastnímu mučednictví. Pohodlné ticho taktéž vládne o neshodách mezi veliteli revolučních gard a veliteli jako byl Šírází, které přetrvávaly po dobu celé války nebo o skutečnosti, že nebyl Šírází povýšen na generálmajora ihned po válce, jako tomu bylo u jeho protějšků v revolučních gardách. Chenar si klade otázku, proč se stal Šírází tak uctívaným, když byl po válce naopak skoro zapomenut, a nebylo o něm nikde vidu ani slechu. Proč tedy jeho

smrt vše změnila? „Toto je jeden z největších ironií islámské republiky, že hrdinové tíhnou ke sklonu být uctívání, jen když jsou mrtví.“[409]

Cílem vnucené všudypřítomnosti mučednické kultury prostřednictvím prostředků umělecké prezentace jakéhokoliv typu má být reminiscence mučedníků a propagace mučednictví, což koresponduje se snahou establishmentu legitimizovat porevoluční teokratický systém na základě hodnot, jež ho přivedli k moci. Významným původcem tohoto úsilí jsou fundamentalisté (*ᶜosulgará*) z jednotek *Basídž*, kteří vidí v šíření této kultury možnost udržet se u moci a k tomu ji navíc posilovat.

Politická propaganda neustále cílí své spáry do širokého lidového povědomí, jež má zahrnovat všechny skupiny obyvatelstva, především mládež nevyjímaje. Právě ta je svým způsobem tomuto tlaku vystavena nejvíce. Martyrologické a mesianistické vize tvoří součást výuky ve školství. Obsah porevolučních učebnic pro děti vykazuje zřetelné snahy o propagaci a vštěpování kultury mučednictví a ostatních šíᶜitských principů, a to v různém rozsahu a hloubce v závislosti na stupni vzdělávacího systému, který je v současnosti rozdělen na pět etap.[410]

Zajímavá je výzkumná zpráva SAIC z roku 2007, která vycházela z analýzy osmdesáti pěti perskojazyčných učebnic pro základní a střední školy. Za cíl si kladla určit rozsah zdůrazňování různých konceptů v íránských školních učebnicích, a jak jsou tyto koncepty interpretovány. Mezi hodnocené kategorie patřil například nacionalismus, vztah k menšinám, íránské chápání vztahu mezi Izraelci a Palestinci a v neposlední řadě koncept mučednictví a *džihádu*. Autoři této zprávy shrnuli některé rysy, které vykazují všechny rozebírané učebnice. Podle jejich závěru je ve všech knihách akcentováno náboženství a nezbytnost „obětovat se za islám“. Koncept mučednictví spolu ostatními doktrínami šíᶜitského islámu nejsou přehlédnuty v žádné z těchto učebnic. Autoři uvádějí některé pasáže z vybraných knih, které vypovídají o indoktrinaci mučednictví a *džihádu* mladé generaci. Příkladem může být učebnice společenské nauky, kde se píše, že mučednictví je nejvyšším stupněm obětování. (str. 162). V učebnici perského jazyka a literatury pro páté třídy jsou zase děti vybízeny nejen k velebení mučednictví ale i k jeho aktivnímu přijetí (str. 121) V obdobné učebnici pro třetí ročník střední školy se uvádí proklamace: Islámská revoluční

[409] CHENAR, Ali. *Exploiting Martyrs for Propaganda*. [online]. Tehran Bureau; 2010-04-02. [cit.2012-02-16]. Dostupný z: <http://www.pbs.org/wgbh/pages/frontline/tehranbureau/2010/04/exploiting-martyrs-for-propaganda.html>.

[410] 1.) předškolní vzdělávací program; 2.) základní škola (6-11 let) 3.); vedení - *de facto* střední škola (11-13 let); 4.) střední škola (14-17 let); 5.) univerzita. Podrobný přehled íránského vzdělávacího systému viz. *Education System in Iran*. [online]. [cit. 2011-04.08]. Dostupný z: <http://www.iran-embassy-oslo.no/embassy/educat.htm>

literatura volá po *džihádu*, obdivu k mučednictví, lásce k vedení, lamentacím během náboženských připomínkových akcí jako je *ᶜášúrá*‘, povolává k jednotě a víře v Mahdího (str. 133).[411] Ve velké míře je honorifikace mučednictví doplňována klasickou představou útisku utlačovaných vrstev mocnými a nápravou tohoto stavu skrze globální islámskou revoluci pod vedením navráceného dvanáctého imáma.

Nezisková instituce IMPACT-SE v jedné ze svých zpráv v úvodu dokonce tvrdí, že děsivé zdůrazňování mučednictví je jedním z nejmarkantnějších rysů současného íránského vzdělávání a metaforicky konstatuje, že jsou íránští studenti vychováváni v „krvavé atmosféře“. Podle tohoto institutu se íránské učebnice zabývají mučednictvím ve dvou hlavních kontextech. V prvém případě v tradiční souvislosti s umučenými šíᶜitskými imámy a v případě druhém v kontextu islámské revoluce a osmileté íránsko-irácké války.[412]

Stejně tak jako v rovině teoretické, tedy prostřednictvím učebních materiálů, je dětský íránský mozek vystaven i praktickému „hledání pravdy“ o mučednictví. Tak třeba, školní výlety jsou naučně koncipovány, tak aby svým přínosem obohatily děti o vědomosti týkající se skonu osobností, které se stali věčnými *šahídy*. Jedním z mnoha příkladů mohou být časté školní výlety k hrobce zavražděného ájatolláha Muḥammada Ḥosejní Beheštího (1928–1981) a ostatních mučednických ikon na hřbitově Behešt-e Zahrá za Teheránem [obr. 3, 4]. Děti zde dostávají výklad o životě těchto hrdinů. Celé školní třídy sedají kolem jejich hrobek a naslouchají mnohdy rozvleklým přednáškám, jež se mučednickými výzvami jenom hemží. Propagátoři těchto akcí moc dobře vědí, jak je dětské srdce ovlivnitelné, a že veliká potenciální základna milovníků mučednictví se nejlépe utváří v mladé generaci, jež je současně i budoucností a nositelem těchto myšlenek.

V íránské společnosti je však (i přes masivní a intenzivní propagandu konceptu mučednictví) znatelný i diskurz, který pokládá šíření martyrologických konceptů ze strany státního aparátu mezi řady obyvatelstva za nedostatečný. Tento aspekt podle proponentů tohoto názoru implikuje mnoho závažných nedostatků, které by se měly řešit prostřednictvím intenzifikace propagace a podpory (*tarvídž*) filozofie mučednictví ve veřejné praxi.

Zajímavý je z tohoto pohledu Ṣafájího a ᶜErfáního výzkumná zpráva, ve které se autoři zaměřili na identifikaci překážek při propagaci a vštěpování kultury obětování se

[411] *Iranian Textbooks: Content and Context* [online]. Science Applications International Corporation Research Report. 2007 -12-31. [cit. 2011-04-08]. Dostupný z: <http://www.fas.org/irp/dni/osc/irantext.pdf>
[412] GROISS, Arnon.; TOOBIAN, Nethanel Navid.; BEINER, Gabriel. (en. ed.). *The Attitude ‘to the Other‘ and to Peace in Iranian School Books and Teacher’s Guides.* [online]. IMPACT-SE. October 2006 [cit. 2011-04-08]. Dostupný z: <http://www.impact-se.org/research/iran/index.html>.

(*íṣár*) a mučednictví (*šahádat*) a možné strategie na podporu těchto dvou konceptů u Íránské populace. Na základě dotazníkového šetření ve vzorku 200 osob (z nichž 80 respondentů bylo z rodin mučedníků tj. 40 %, a zbylých 60 % vzorku tvořili obyčejní lidé tj. 120 osob; průměrného věku 41 let. 57 % vzorku reprezentovaly ženy) upozornili autoři na některé současné nedostatky a závažné překážky, které stojí za neefektivním šířením kultury mučednictví a jmenovitě určili jejich podstatu. V návaznosti na toto stanovili potenciální strategie, které by případně měli zlepšit šíření těchto konceptů.

Dle jejich názorů je třeba třicet let po islámské revoluci (v době kdy v zemi tvoří hlavní populaci adolescenti a děti, které jsou třetí generací revoluce) více než kdy jindy nezbytné zasadit se o zachování dědictví hodnot, které za sebou zanechali mučedníci a veteráni. Tato potřeba je dle jejich stanoviska nyní o to víc nevyhnutelná, díky působení nepřátel islámu a revoluce a jejich kulturní invaze, kdy se tito (myšleno Západ – *gharb*) snaží každodenně odpoutat mladé Íránce od jejich věroučných hodnot ve prospěch Západní identity. Z tohoto důvodu pokládají prosazování kultury hodnot *íṣár* a *šahádat* za nevyhnutelnou nutnost.

Důležitým nástrojem k docílení náležitého povědomí o hodnotách asociovaných s mučednictvím je podpora účasti lidí na takových akcích jako jsou přednášky, pořádání seminářů, konferencí a kongresů, kde je nejdůležitější využívat zpětnou vazbu publika, které okamžitě může na prezentované poselství přednášky reagovat a nějakým způsobem ho komentovat. V případě propagace, která není cílena divákovi tváří v tvář, je neopominutelnou složkou využívání takových zdrojů, jako jsou knihy, hry, film, rozhlas, televize, či noviny.

Ṣafájí a [C]Erfání sestavili přehled základních bodů, které jsou podle závěru jejich analýzy dotazníků předními překážkami v propagaci deklarovaných konceptů v následujícím pořadí: 1.) nevalná činnost některých úřadů a vedoucích veřejných činitelů při podpoře kultury mučednictví a obětování; 2.) nedostatečný výběr schopných a talentovaných osob s vědeckým a etickým potenciálem; 3.) nedostatečná koordinace mezi institucemi propagujícími kulturu obětování a mučednictví (*farhang-e íṣár va šahádat*); 4.) nedostatečné vedení a patřičné vědecké plánování pro šíření konceptu a 5.) ambice a mocenský zápas, který si nárokuje politika revoluce a islámu; 6.) neuspokojivé znalosti adolescentů o revoluci a válce [413]; 7.) nedostatek vytrvalosti i uchýlení se k extrémům v oblasti podpory mučednictví 8.) užití instrumentů kulturních hodnot obětování a mučednictví; 9.) nárůst

[413]Myšlena konkrétně íránská Islámská revoluce (1978-79) a íránsko-irácká válka (1980-88).

nepříznivých sociálních jevů u mladistvých jako je drogová závislost, rozvody, deprese a 10.) většina na veřejnosti nijak strhujících kustodů, včetně učitelů a univerzitních profesorů.

Podle výsledné analýzy šetření autoři výzkumu jmenovitě popisují následující body, které jsou navýsost podstatné pro podporu propagace a vštěpování kultury mučednictví íránské obyvatelstvu. Mezi ně patří následující body: 1.) využít patřičných technologií při šíření mučednictví jako je internet a satelit; 2.) ozřejmit a odstranit nejednoznačnou ambivalenci hodnot, tak jak je vnímá mladá generace; 3.) využít mnohem více mladých lidí k propagaci konceptu; 4.) neomezovat kulturu mučednictví a obětování jen na některé konkrétní třídy a skupiny; 5.) prezentovat resp. poskytnout mládeži symboly jednání a chování kultury mučednictví; 6.) zanést tradice mučedníků a tradice, jež jsou spřízněné s kulturou mučednictví a obětování do školních učebnic; 7.) pomocí konzultantů a sociálních psychologů zlepšit veřejné mínění ve vztahu k mučednictví; 8.) pořádat setkání mládeže s *ís̲árgarány*, kde by byl prostor na otázky a odpovědi týkající se mučedníků a mučednictví; 9.) provádění praktických vědeckovýzkumných projektů týkajících se podpory mučednictví a 10.) vytvoření komise a lidových sdružení k propagaci mučednictví.[414]

I přes tuto výzkumnou zprávu, jež delimituje jisté nedostatky a zádrhele při propagaci mučednictví, lze bez jakýchkoliv výčitek svědomí tvrdit, že směs propagandistických nástrah spjatých s mučednickou obsažností číhá v Íránu na každém kroku. Zůstává však zásadní otázka, totiž jaký vliv má však toto všudypřítomné ideologické vnadidlo ve skutečnosti u široké části íránské populace? Je opravdu účinek deklarovaného mučednictví tak silný, jak se zdá na první pohled? Odpověď je v zásadě zcela ambivalentní povahy a to ,,ano i ne“. Deklarované otázky a povaha této dvojznačnosti je předmětem další podkapitoly.

9.2. Současný dopad martyrologické propagandy na íránskou veřejnost

S ohledem na nastíněné otázky po dopadech indoktrinace mučednictví, musíme brát v potaz skutečnost, že ne každý íránský šíᶜitský muslim (*ahl-e tašajjoᶜ*) prožívá svojí víru do hloubky svázán pevnými pouty, tak jak si žádá rigidní skripturální tradice. Ne každý je ochoten stát se propagátorem smrti a prezentovat tuto kulturu jako něco krásného a chtěného. Valná část obyčejných šíᶜitů vyznává své náboženství v pravdě nezaníceně, bez vykonávání valné časti předepisovaných povinností. Dalo by se říci, že se jedná o značně

[414] ṢAFÁJÍ, Ṣafíolláh.; ᶜERFÁNÍ, Naṣralláh. *Mavánec va ráhkárhá-je tarvídž-e farhang-e íṣ̲ár va šahádat dar džámeᶜe*. [Online]. [cit. 2011-05-12]. Dostupný z: <http://www.navideshahed.com/fa/index.php?Page=definition&UID=260982>.

širokou skupinu věřících. Často se můžeme setkat s těmi, kteří jsou šíᶜité jenom slovem a svým individuálním pojímáním víry a každodenních praktik stojí spíše na hranici lidového islámu, ne-li nějaké religiózní synkreze. Někteří se dokonce svojí nezaujatostí a názory v náboženských otázkách přibližují – použiji v antropologii problematický termín – z pozice „vysoké tradice" neznabožství a herezi.

Je navýsost zřejmé, že úspěch cíleného nástroje propagace mučednictví k posilování politické moci v populaci je diskutabilní, i přes svoji dlouhodobou intenzitu. Důvodem je již zmíněná značná diverzita v prožívání individuální víry (*ᶜibádát* versus *ᶜurf*) a jejich politické uvědomění, které se buď uzpůsobuje současným politickým postojům, nebo s nimi stojí v rozporu a zamítá je jakožto nepatřičné.

Značné procento lidí v Íránu můžeme přistihnout denně při vyřčení zvolací formule „*já ᶜAlí!*" (ó Alí!) nebo „*já Ḥosejn*" (ó *Ḥosejne*), aniž by nad tímto výrokem přemýšleli, proč tak učinili. Je to úplně to samé, jako když si Čech v nějaké situaci pro sebe povzdechne, nebo si lidově zakleje „*pane Bože, pro Krista Pána, Ježíši Kriste nebo Marjá panno*". Pro Íránce ve stejném duchu stačí jenom zvolat jméno prvního a třetího imáma ve chvíli, kdy se něco nepovede, kdy člověk volá nevědomky o pomoc či jen prostě povzdechují, kdy uvažují nad tím, jak by se měly konkrétní záležitosti dát věci do pohybu, a kterým směrem. ᶜAlí a Ḥosejn jsou v tomto smyslu pro ně zárukou zbožné inkarnace. Takoví šíᶜité, kteří uctívají k smrti řetězec svých dvanácti imámů a každodenně čtou pětkrát za den *namáz*, paradoxně nejsou ti, kteří by mučednictví dávali překotný význam. Jsou to obyčejní věřící. Martyrologii pojímají vesměs střízlivým a uvážlivým pohledem. Význam mučednictví spatřují spíše v historicko-symbolické rovině, jakožto součást svého náboženského paradigmatu. Politické konotace mučednictví a vůbec zdůrazňování tohoto jevu v současném životě pokládají často za zbytečné, ba dokonce v některých případech mylné. Mučednictví a s tím spojená ztráta vlastního života není pro ně nic lákavého. Mučednictví sice přikládají vznešené postavení a *šahídy* opěvují jako hrdiny, ale tento diskurz v současnosti ve velké míře nezapadá do jejich představ o naplňování života. Symbolická rovina náboženského paradigmatu povětšinou stojí nad snahou uvádět ho do praxe.

Z výše řešeného pohledu různorodosti a předpokladů pro míru zasvěcení jednotlivců v otázkách prožívání víry a individuálních představ o svém věroučném systému, lze podle autorů Imam Reza Network rozdělit šíᶜity na pět skupin. Do první kategorie spadají šíᶜité v geografickém smyslu, tedy ti, kteří se narodili v zemi, kde je tradičně vysoké procento imámovské populace (Írán). Podle autorů nezáleží na tom, jestli je dotyčný věřící nebo není, jestli je znalý náboženství či ne, nebo jestli je schopen vzpomenout jména imámů nebo není.

Tato osoba je opatřena nálepkou, jež ho z geografického hlediska řadí mezi šíᶜity.[415] S tímto bodem nelze dle mého názoru zas až tak doslovně souhlasit, neboť popírá individuální sebeidentifikaci jedince, který může sice žít na určitém geografickém území, pro které je příznačná nějaká převažující etnická či náboženská skladba, ale jeho vlastní představa o své identitě k jiné sociální skupině je v rozporu s potenciálním prezentováním tohoto člověka jakožto člena majoritní skupiny v dané geografické jednotce. Jen proto, že žiji například v Kambodži a pokládám se za příslušníka nějaké etnické skupiny horských Khmerú (*Khmer Loeu*), neznamená to přeci automaticky, že mě někdo označí za člena majoritních Khmerú z nížin, kteří se liší náboženstvím, jazykem i historií. Co vidím v této věci za podstatné je aspekt, který Frederik Barth nazýval sebepřipisováním (*self-ascription*) etnické identity, nikoliv zveličování geografické determinace.

Vraťme se však k nastíněnému rozdělení šíᶜitů, který předložili autoři IRN. V druhém případě hovoří o šíᶜismu zděděném, tedy o situaci, kdy matka či otec jsou šíᶜitského vyznání, ale potomek neusiluje o zasvěcení do islámského vědění. Třetí skupinu tvoří šíᶜité, kteří jsou stoupenci tohoto menšinového islámského směru pouze ,,podle názvu". Jedná se osoby, které se samy stylizují do šíᶜitské konfese ale, když mají dokázat skutky a činy tak selhávají. Předposledním případem jsou povrchní šíᶜité, kteří se sice účastní například *muḥarramských* smutečních rituálů za Ḥosejna nebo navštíví mešitu Džamkarán, ale to je tak celé, co si z šíᶜismu odnesli, nic víc – nic míň. A nakonec do poslední skupiny patří skuteční šíᶜité – zběhlí v náboženské věrouce a věrně následující její učení a školu *ahl al-bajt*. [416] Podle Buchmana jsou v současné době Íránci velmi mnoho zasaženi nemuslimskými vírami a praktikami. Stejně jako mnoho muslimských zemí, které se modernizovali využitím evropských sekulárních hodnot a institucí jako modelů, tak i v Íránu existovala do islámské revoluce kromě šíᶜitského světonázoru různorodost religiózních a nereligiózních způsobů života odvozených ze západní sekulární filozofie i východních náboženství. Od revoluce je dosud hojnost této rozmanitosti stále naživu, avšak byla značně privatizována a omezena na domácí sféru, kde má vláda ztíženou možnost kontroly. Domácí aktivity jsou jasným vzdorem proti režimem vnucovanému veřejnému islámu.[417]

Informátor Aḥmad z Nadžafábádu například prohlásil, že se cítí být pravověrným šíᶜitským muslimem, i přesto že nikdy nezavítá do mešity a modlitby provádí v skrytu svého

[415] Attributes of Shias. [Online]. 2010-05-05 [cit. 2011-05-12]. Dostupný z: <http://shiastudies.net/article/english/Article.php?id=1482>.
[416] Ibidem
[417] BUCHMAN, David. *Shi'ite Islam in Contemporary Iran. From Islamic Revolution to Moderating Reform*. In: FEENER R. Michael.(ed.). *Islam in World Cultures. Comparative Perspectives*. Santa Barbara 2004. str. 80

domova. Důvodem je jeho odpor k *áchundům* a veškerému šíᶜitskému kléru, který je symbolem konsolidovaného režimu po islámské revoluci. Imáma Ḥosejna miluje a veškeré imámovské koncepce s ním spojené, jen neuznává špetku z toho, co vychází z úst – podle něho – ,,nedůvěryhodných" *ᶜulamá*'). V jeho uvažování je kultura smrti něco, co nepatří do moderního civilizovaného státu. ,,Kulturu smrti" by měla nahradit ,,kultura života". Podle Aḥmada je celý tento komplex servírován od zlodějských *áchundů* a rahbara Chámeneʻího a nemá nic společného s tak chtěným bohabojným životem v Íránu. Áchundové jenom přesvědčují lidi, aby zahazovali svůj život pro nicotné pohnutky, zatímco sami okrádají věřící. Aby se íránská společnost vyléčila, je prý třeba přeměnit stávající navyklé zkažené hodnoty. ,,Zatímco v posledních třiceti letech je za něco významného považováno, trýznění, pláč a smrt, můj pohled je úplně opačný. Já vyzdvihuji lásku, smích a život." Šíᶜitský islám je v podstatě skutečně dobré náboženství, jen je v Íránu prostředkem k vedení politiky a obchodních transakcí jistých vrstev. Proto, aby se změnil v náboženství, které dá lidstvu štěstí, je nutností odstranění tohoto systému hamižných *mullahů*.

Vůbec dosti informátorů z různých částí Íránu často ve svých výpovědích častuje ,,pekelné" *áchundy* za zdroj jejich bídy a nuzného života. I v hovorech nepolitického či nenáboženského charakteru mnohdy sklouznou tematicky k důvodu svého neštěstí a symbolicky rukou ukazují gestem na svoji hlavu, aby naznačili oválnou pokrývku hlavy (*ᶜammáme*), skrze kterou se dá rozpoznat šíᶜitský duchovní. Skoro by se zdálo, že dnešní situace v Íránu spěje ke značné liberalizaci. Někteří lidé otevřeně na ulici hovoří o prohnilém teokratickém režimu a žertovně přetřásají vtipy o náboženských učencích ze seminářů ve svatých městech. Stejně jako je společnost hluboce rozdělena v názorech na prezidenta, tak posuzuje podobu islámského zřízení a výzvy k mučednictví, které tento režim deklaruje. Jistý muž středního věku z Jazdu podotkl, že jestli někdo z prominentů volá po mučednictví, měl by jít lidu sám příkladem. Pokud tedy *áchund* povolává lid k smrti, měl by tak učinit v prvé řadě on, aby ukázal svůj morální kredit, kterého by mohlo být následováno. V případě že toho není schopen, měl by zanechat hlásání smrti a všímat si svých záležitostí. Na toto stanovisko odvětil jeho kolega štiplavou poznámkou, že jestli má umřít jako mučedník, ochotně se přihlásí jako první, ale bude to sebeobětování nikoliv za Islámskou republiku, ale proti současné Islámské republice.

Jiný respondent, vysokoškolský student z téhož města jakoby hovořil v duchu Nietscheho Antikrista i přesto, že s jeho filosofickým hlediskem zřejmě nepřišel do styku. Jeho argument se opíral o skutečnost, že deklarovaný mučednický étos, kterému společnost v Íránu tradičně čelí – jež má lidu zprostředkovávat ideové principy odporu proti jakýmkoliv

formám utlačovatelství a uzurpacím, konceptuální rámec veškeré zjevené pravdy, která má komunitě poskytovat duchovní oporu a náplň, a dokonce vodítko k akci –, jsou jen mylné skutečnosti, ba spíše falešné. Mučednická idea ztráty vlastního života není řešením a toto poslání nevypovídá nic o pravdě a spáse, jak je avizováno. Mučednictví je pouhou lží a nástrojem politických a náboženských činitelů, nikoliv původcem jakkoliv opravdového a poctivého motivu.

Jmenovaný Nietzsche se při své kritice křesťanství v podobném duchu odvolával na pojetí pravdy u mučednictví v křesťanství. Napsal doslova: *„Že mučedníci něco dokazují pro pravdivost nějaké věci, v tom je tak málo pravdy, že bych popíral, že kdy jaký mučedník měl něco společného s pravdou. „Tónem, jímž mučedník hází světu na hlavu, co považuje za pravdu, projevuje se už tak nízký stupeň intelektuální poctivosti, taková tupost v otázce „pravdy" že není nikdy třeba mučedníka vyvracet."* Nietzsche odmítá pojetí, kdy měla mít monopol na pravdu jedna skupina, a to že se tak děje značí o tom, že se ještě nezapočalo s onou kázní ducha a sebepřemáháním, jichž je třeba k nalezení nějaké malé sebemenší pravdy. Mučedníci tak škodili pravdě… Nietzsche si pokládá otázku, jestli mění něco na hodnotě nějaké věci, že za ní někdo položí život? Mučednictví připisuje konotaci omylu a uznává, že pokud se tento omyl stane ctihodným, je obdařen svůdným kouzlem. Podle něho to byla právě „světodějná hloupost všech pronásledovatelů, že dodali věci protivníků zdání ctihodnosti, – že jí dali darem fascinaci mučednictví. " Mučednická smrt je prý pošetilostí, kdy se krví dokazuje pravda. *„Krev je však pravdy nejhorším svědkem; krví se otráví též nejčistší učení a zvrhne se v blud a nenávist srdcí."*[418]

Přes intenzitu a šíři propagandy mučednictví v porevolučním Íránu, nelze její účinek a dopad na veřejnost v současnosti přeceňovat. Íránští šíʿité jako jeden celek hodnotí koncept mučednictví jako neoddělitelnou součást své věrouky a zařazují ho hodnotově tradičně na vysokou příčku. Není snad nikdo, kdo by řekl křivého slova proti svým imámům nebo jejich signifikantní roli v islámu. Jsou to lidé, kteří považují mučednictví za aspekt víry i systém tradic předávanými po věky z otců na syny. Účast na rituálech asociovaných s *karbalským paradigmatem* lze označit jak za projev jejich věrnosti náboženskému přesvědčení a naplnění spirituálního prožitku, tak současně za tradici hluboce ukotvenou v tom, co bychom mohli označit za folklor. Tito lidé jsou si taktéž velice dobře vědomi politického potenciálu, který mučednictví implikuje a jsou ochotni v případě potřeby ho využít. V rámci této skupiny se však najde veliké množství těch, kteří jsou již znaveni

[418] NIETZSCHE, Friedrich. *Antikrist*. Votobia. Olomouc 2001. str. 83-85

vštěpovaným drilem honorifikace smrti a spíše se zaobírají problémy, které je bezprostředně trápí. Mnozí taktéž chápou předkládanou kulturu mučednictví jako zosobnění současné státní politiky, se kterou se názorově neshodují, avšak neváhají paradoxně využívat étosu mučednictví proti tomuto systému, který ho tak úpěnlivě propaguje, jako tomu bylo při střetech policie a jednotek *Basídž* se stoupenci zeleného hnutí (*džonbeš-e sabz*) po kontroverzních prezidentských volbách v roce 2009. Od islámské revoluce propaganda mučenictví nikterak nepolevila, avšak co výrazně polevilo, je optimistická a více než vřelá touha Íránců po sebeobětování či podpoře revolučních idejí spjatých s mučednictvím. Tento trend byl již očividný během pokročilé fáze íránsko-irácké války, v době kdy bylo obyvatelstvo již bezútěšně znaveno intenzivní propagandistickou masáží plnou apelací k zásobování fronty novými a novými mučedníky. Již v této traumatizující a vyčerpávající etapě války s neustálým nárůstem množství krvavých obětí, jež měl na svědomí ve svém důsledku irácký nepřítel, stejně jako nepochybně íránská revoluční ideologie, začal mučednický entusiasmus lidí vyprchávat a celková ochota obětovat život pro absurdní, nic neřešící válku, vyrovnala se bodu mrazu. Sehnat „dobrovolné dárce orgánů“ (*Basídž*) na frontovou linii bylo pro režim čím dál pracnější a nepřekvapí proto, že po osmi letech neudržitelných jatek íránského národa musel Chomejní nakonec přistoupit na příměří, které přirovnal k „vypití otráveného poháru“ (*núšídan džám-e zahr*).

V poválečných letech a v zásadě se dá říci, že do dnešní doby pokračuje mezi obyčejným obyvatelstvem postupný trend snižování pochopení pro hrubě zpolitizované pojetí kultury mučednictví, jakou jim předhazuje státní aparát v čele s duchovním vůdcem. Na druhé straně barikády však stojí zapřisáhlí propagátoři a nejvěrnější zastánci této chomejnistické ideologie, kteří nejenom, že pro tuto revoluční martyrologii mají pochopení, ale jsou i jejími zarputilými obránci, kteří se neštítí použít násilí proti odpůrcům. Jedná se především o struktury konzervativního jádra úzce spjaté a sympatizující se státním aparátem, především Revoluční gardy a jejich, již zmiňovanou podsložku Basídž (Sázmán-e *basídž-e mostaż^{c}afán* resp. *Nírú-je moqávemat-e basídž)* anebo polooficiální paramilitární skupinu *Anṣár-e ḥizballáh*. Není podstatné, že v poměru k počtu obyvatel Íránu se nejedná o nijak zvláště vysoké číslo lidí působících v těchto organizacích, avšak co je významné, je jejich celospolečenský vliv, kterým disponují, jakožto obranný val režimu, který jede v kolejích náboženskopolitického systému *velájat-e faqíh*.

9.3. Bonjády: sociální zabezpečení rodin mučedníků a další alternativní prostředek propagace kultury mučednictví a sebeobětování

Neopomenutelným institutem významným pro propagaci íránské islámské revoluce a jejího ideologického odkazu kultury mučednictví a sebeobětování je existence nadací (*bonjád*), které byly vytvořeny záhy po svržení Pahlavího dynastie. Podnětem k jejich vzniku se stalo Chomejního prohlášení z 28. února 1979 adresované Radě islámské revoluce (*Šúrá-je enqeláb-e eslámí*), kde bylo rozhodnuto o konfiskaci veškerého movitého i nemovitého šáhova majetku, který byl zpronevěřen muslimům během jeho nezákonné vlády. Chomejní nařídil, aby byl veškerý majetek spravován islámskou revoluční radou a mohl tak být určen k prospěchu chudých a potřebných ze všech vrstev společnosti. Významnou vizí bylo i to, že tento majetek měl být spravován nevládní institucí.[419] Prostřednictvím tohoto zásahu spadlo ohromné jmění Pahlavské dynastie do rukou šíʿitských *ʿulamá*' a tehdejším či současným revolucionářským vládnoucím činitelům, a to v podobě nově vytvořených nadačních organizací *bonjád*, které si postupem času získaly nezměrnou politickou a ekonomickou moc.

V současnosti se udává, že v Iránu existuje 123 různých *bonjádů*. Odhaduje se, že se podílejí na HNP státu až z 35 % a spravují přes 40 % neropného sektoru íránské ekonomiky.[420] Tyto organizace jsou sice často popisovány jako nevládní či veřejné instituce, ale jak korektněji poukazuje Maloney, můžeme spíše hovořit o para-státních či kvazi-veřejných heterogenních organizacích či skupinách.[421] Katzman upozorňuje na to, že *bonjády* nespadají technicky pod dohled Ministerstva sociálních věcí a sociálního zabezpečení (*Vezárat-e refáh va tá'mín-e edžtemáʿí*)[422] a proto jsou kritéria *bonjádů* pro rozhodování, o tom kdo obdrží sociální pomoc, nahodilé a neodůvodněné. Podle mnoha

[419] Znění Chomejního verdiktu o konfiskaci šáhova majetku. [online] Mostazafan Foundation of the Islamic Revolution; [cit. 2011-11-02]. Dostupný z: <http://www.irmf.ir/En/About-Us/History.aspx>. Majetky nebyly však zabavovány pouze šáhově rodině, ale konfiskací nebyli ušetřeni ani prominentní průmyslníci a boháči, kteří byli obvinováni z toho, že ke svým ohromným statkům přišli díky pevným vazbám na šáhovu rodinu.

[420] RAKEL, Eva. *Conglomerates in Iran: The political economy of Islamic Foundations.* str.109 In: JILBERTO, A.E.Fernández; HOGENBOOM, Barbara (Eds.). *Big Business and Economic Development Conglomerates and Economic Groups in Developing Countries and Transition Economies Under Globalisation.* Routletge. New York 2007

[421] MALONEY, Suzanne. *Agents or Obstacles? Parastatal Foundations and Challenges for Iranian Development.* In: ALIZADE, Parvin (Ed.). *The economy of Iran: Dilemmas of an Islamic State*. I.B.Tauris. New York 2000. str.150

[422] Tato instituce byla 3. srpna 2011 rozpuštěna a její kompetence přešly do nově vzniklého Ministerstva vzájemné pomoci (kooperace), práce a sociálních věcí (*Vezárat-e taʿávon, kár va refáh-e edžtemáʿí*).

pozorovatelů tak z tohoto důvodu profitují na sociální podpoře někteří Íránci, jejichž existence na systému dávek vůbec nezávisí.[423]

Přestože je u těchto organizací uváděn jako primární cíl pomáhat na základě principu dobročinnosti chudým a strádajícím, či jinak deprivovaným vrstvám obyvatelstva, tato myšlenka jako by se zakrátko začala kamsi vytrácet. Během několika let po revoluci vyrostly z *bonjádů* obří polo-soukromé konglomeráty, jejichž předním cílem se stala akumulace bohatství a zisku do rukou vyvolených. Navíc značné zisky plynou ve formě finanční podpory členům íránské islamistické politické elity.[424]

Sice je v zásadě oficiálně proklamováno, že tyto zisky z finančně nesoucích podniků jsou využívány čistě v souladu s avizovaným charitativním záměrem, ve skutečnosti na benefity dosáhnou spíše než ti, co to opravdu potřebují, osoby s úzkými vazbami na vládnoucí politické struktury a ti, co jsou plně loajální porevolučnímu chomejnistickému ideologickému směřování.

Mezi největší íránský *bonjád*, který se prezentuje svým statusem jako nezisková organizace, patří Nadace utlačovaných islámské revoluce (*Bonjád-e mostaż^{c}afán-e enqeláb-e eslámí*), jež byla dříve známa pod názvem *Nadace utlačovaných a válečných veteránů* (*Bonjád-e mostaż^{c}afán va džánbázán*[425]). Někteří kritici této instituce nahlížející tento podnik jako ztělesnění korupce, hnízdo klientelismu či konglomerát, který pouze akumuluje nesmírné bohatství ve prospěch úzké skupiny lidí, nazývají nadaci nevybíravě sarkastickým názvem *Bonjád-e mostakbirín* (Nadace utlačovatelů).[426] Takto negativní pohled je ve veřejnosti posilňován takovými kauzami, jako byl například korupční skandál, který byl odhalen na základě vyšetřování *madžlesu* na přelomu let 1994-95. Tehdy muselo složit rezignaci několik duchovních.[427]

Bonjád-e mostaż^{c}afán je organizace, která je přímo podřízena nejvyššímu vůdci (*maqám-e mo^{c}aẓẓam-e rahbarí*) Chámene'ímu a paradoxně je jakožto polosoukromý subjekt osvobozena od daní. Jedná se o gigantický holdingový subjekt, často se tvrdí, že o největší ekonomický konglomerát na středním východě, který kontroluje více jak 173 (např.

[423]KATZMAN, Kenneth. Overview of Iran's Political Economy. [online] Joint Economic Committee Hearing on Iran; 2006-07-25. [cit. 2011-11-3]. Dostupný z: <http://www.house.gov/jec/hearings/testimony/109/07-25-06_iran_Katzman.pdf>.
[424] Srov. RAKEL, Eva. op.cit. str.109
[425] Slovo *džánbáz* se spíše překládá jako hrdina. Jedná se o neologismus, který doslova odkazuje na ty, kteří si přejí umřít. Koncovka – *báz* znamená ve složeninách milovník a slovesa, která obsahují slovo *džán* (duše), vždy popisují stav, který se nesnoubí s životem, jako například *džán nesárí kardan*- obětovat život, *džán báchtan*- přijít o život, *džán kandan*- umírat apod.
[426]Rozhovor s respondentem v Jazdu (nar. 1950) v lednu 2011
[427] BEININ, Joel; STORK, Joe (eds.) *Political Islam: Essays from Middle East Report.* University of California Press. Berkeley 1997. str. 113

MMF uvádí 350) společností, podniků a továren s přibližně 60 tisíci zaměstnanci. Tento kolos působí snad ve všech možných významných odvětvích průmyslu a obchodu, které si člověk může jenom představit. Od potravinářství, zemědělství, důlního průmyslu, rekreace a sportu, dopravy, živočišné výroby, petrochemického průmyslu, až ke komerčním a finančním službám a mnoho dalších odvětví.[428] Výdělky z těchto sektorů jdou potom na pokrytí nákladů spojených s pomocí 120 000 rodinám veteránů a obětí (mučedníků) íránsko-irácké války, a taktéž sociálně slabým vrstvám, nemocným či jinak deprivovaným obyvatelům Íránu. Nadace utlačovaných taktéž vynakládá finanční prostředky na aktivity libanonského Ḥizballáhu. Kraus dodává, že kromě financování sociálních projektů Ḥizballáhu (jako je výstavba škol, nemocnic, zemědělských družstev, mešit apod.) se *bonjád* podílí na vyplácení kompenzací rodinám mučedníků nebo lidem zraněných v konfrontaci s izraelským nepřítelem nebo s konkurenčními libanonskými skupinami.[429] Tato podpora není omezena jen na šíʿitské libanonské osvobozenecké hnutí, ale týká se i sunnitských organizací jako je *Palestinský islámský džihád* a *Ḥamás*.

Na finanční podpoře rodin mučedníků této libanonské organizace se podílí i neméně významná vládní íránská nadace *Bonjád-e šahíd va omúr-e džánbázán* (Nadace mučedníků a záležitostí veteránů, taktéž *Bonjád-e šahíd va omúr-e ísárgarán* – Nadace mučedníků a záležitostí sebeobětujících se) v jejímž čele stojí od roku 1992 Muḥammad Ḥasan Raḥímiján. Tento *bonjád* byl založen z příkazu ájatolláha Chomejního v březnu 1980. Důvodem jeho vzniku bylo poskytování podpory rodinám mučedníků padlých při revolučních událostech či invalidům. S rozhořením vleklého íránsko-irácského konfliktu se důraz podpory přesunul na – v té době stále více narůstající – postiženou skupinu rodin (sirotci, vdovy) po mučednících, kteří zahynuli během íránské „svaté obrany" (*defáʿ-je moqaddas*). Pomoc *bonjádu* taktéž byla adresována válečným invalidním veteránům, či rodinám nezvěstných, nebo zajatých vojáků. Peníze pro rodinné příslušníky pocházely z vládních zdrojů, náboženských fondů a příjmů Íránců žijících v exilu. Na zajištění vdov a rodičů byla vynakládána měsíčně částka 280 USD a navíc k tomu dostávali rodiny přídavky na děti, které činily 56 USD měsíčně. Rodiny pozůstalých měly kromě této finanční podpory přednost při přidělování nedostatkového spotřebního zboží, jako byly automobily, motocykly, ledničky nebo bydlení. Výhody se týkaly i možnosti v přístupu na vysoké školy.

[428] Celý přehled ekonomických aktivit a odvětví jimiž se bonjád zabývá, včetně seznamu průmyslových, a obchodních společností, jež vlastní, je ke stažení, jak v perštině, tak angličtině na oficiálních webových stránkách *bonjád-e mostažʿafán-e enqelább-e eslámí.* Dostupný z: <http://www.irmf.ir/default.aspx>.
[429] KRAUS, Josef. *Komparace strategie íránské podpory terorismu na příkladu Hamásu a Hizballáhu*. str.56 [online]Obrana a strategie; 2010-12-14. [cit. 2011-11-3]. Dostupný z: <http://www.defenceandstrategy.eu/>.

Vláda tyto materiální pobídky cílené rodinám mučedníků pragmaticky užívala vzájemně s výzvou k islámské horlivosti při budování a motivování svých vojenských sil.[430]

V dnešní době peníze pro tyto rodiny pocházejí stejně, jako tomu bylo v době války z vyvlastněného majetku i vládních subvencí. Podle MMF se v roce 1994 jednalo řádově o 400 milionů IRR.[431] *Bonjád-e šahíd* poskytuje tisícům členů *Basídž* a rodinným příslušníkům mučedníků v současnosti úvěry na bydlení. Údajně je městským rodinám poskytováno 120 miliónů IRR a vesnickým pak 150 miliónů IRR.[432] Tato charitativní činnost není určena všem výše zmíněným skupinám bez rozdílu. Některé rodiny k ní v zásadě nemají rovný přístup oproti jiným rodinám. Ten mají jenom politicky privilegovaní, tedy lépe řečeno rodiny a veteráni, kteří byli a jsou loajální ideologickému odkazu islámské revoluce, anebo se zřetelně profilují v provládním kursu.

Finanční podpora rodinám mučedníků však není jediným cílem, který tento *bonjád* deklaruje. Jeho vedoucí představitelé často hovoří o významu podpory propagace kultury mučednictví. Svoji činností se snaží tuto kulturu šířit mezi všechny společenské vrstvy, udržovat ji při životě a zamezit tomu, aby se na ni zapomnělo. Při tomto úsilí je bezesporu významným fenoménem zakládání mučednických muzeí (mnohdy nazývané jako „poklady mučednictví" – *gandžínahá-je šuhadá'*), která v posledních letech rostou v zemi jako houby po dešti. Gruberová například v této věci píše o tom, že se mučednická muzea stávají v této době, kdy léta utíkají, bitevní pole mizí a mladší generace nemá přímou zkušenost z revoluce a války, nepostradatelnými centry vzpomínání, ve kterých je konstruována, upevňována, doplňována a znovupotvrzována individuální i kolektivní paměť. Největším takovým institutem, který *Bonjád-e šahíd* spravuje je Muzeum mučedníků v Teheránu (*Múze-je šuhadá'*), kde se na čtyřech podlažích a ve více jak tři sta místnostech může návštěvník seznámit s porevoluční mučednickou kulturou.[433]

O tom, že je tento *bonjád* hluboce ideologicky propojen s šíitským mučednickým odkazem svědčí i samotné logo, které užívá. Na tuto použitou kombinaci symbolů v logu *Bonjád-e šahíd* poukazuje například Ulrich Marzolph. Samotný znak [viz. obr. 3a] obsahuje klasické šíitské mučednické symboly: vyobrazení Koránu, červený tulipán (symbol

[430] NAFZIGER, F. George; WALTON, W. Mark. *Islam at War: A History.* Praeger Publishers. Westport 2003. str.193

[431] *Islamic Republic of Iran: Statistical appendix.* International Monetary Fund. Country Report No 07/101. Washington March 2007

[432] WEHREY, Frederic.; GREEN, D. Jerrold. et.al. *The Rise of the Pasdaran: Assessing the Domestic Roles of Iran's Islamic Revolutionary Guard Corps.* RAND; National Defense Research Institute. Santa Monica 2009. str. 100

[433] GRUBER, Christiane. *The Martyrs' Museum in Tehran: Visualizing Memory in Post-Revolutionary Iran.* Visual Anthropology. Vol. 25, n. 1-2 January-April 2012

mučednictví), který markantně připomíná vojenskou helmu, bílou holubici v letu (symbol odlétající mučednické duše do ráje[434]), za holubicí je zpodobnění zemského globu a nad globem tvoří hranici znaku červená linka, v níž je vepsaná část koránského verše (33: 23) [435,] jež celý zní: *„A mezi věřícími jsou muži, kteří věrně dodržují úmluvu, již s Bohem uzavřeli; a jsou mezi nimi někteří, jichž osud již se naplnil, a jiní, kteří ještě čekají a nezměnili se změnou žádnou.*

Není pochyb o tom, že *Bonjád-e šahíd* mimo avizované cíle působit jakožto dobročinná nezisková organizace slouží režimu jako významná ideologicky zaštiťující instituce, která pomáhá získávat islamistickému establishmentu širší lidovou oporu ve snaze udržet, upevnit a propagovat porevoluční politický řád. Je víceméně evidentní, že tato nadace je nástrojem politické agitace, jež má udržovat *status quo* v nasměrované islamisticko-fundamentalistické politice. Kultura mučednictví je pak v tomto ohledu zásadním tematickým elementem, který má k této popularizaci současné politické kultury přispět, a taktéž stavebním kamenem celého současného náboženskopolitického paradigmatu.

O tom, že existence Nadace mučedníků není založena primárně na charitativně stimulované činnosti ve prospěch příbuzných mučedníků a veteránů, ale především *inter alia* na šiřitelském apelu obyvatelstvu, který má zprostředkovat kulturu mučednictví a hodnoty revoluce, svědčí i samotná vyjádření předních představitelů organizace. Nezřídka tito lidé poukazují na to, že hlavním smyslem mise *bonjádu* je popularizace a šíření mučednického étosu a hodnot spojených se sebeobětováním. V tomto smyslu se nechává slyšet například vedoucí činitel *Bonjád*-e *šahíd* Raḥímiján, který pokládá propagaci kultury obětování a mučednictví za centrální poslání nadace. Důvod k takto postulovanému záměru vysvětluje tím, že je tento koncept významným motivem a důvodem pro vytvoření islámské revoluce a taktéž příčinou, jež chrání její stabilitu. Raḥímiján zdůrazňuje význam propagandy a intelektuálních aktivit, a taktéž poskytování informací lidem o vědeckých, kulturních a

[434]Někteří informátoři bílou holubici symbolicky spojovali s *džihádem*, válečným stavem nebo situací, kdy muslimové umírají během nějaké situace, kdy jsou oběťmi určitého, nelegitimně vládnoucího establishmentu nebo nespravedlivého řádu. Často je bílá holubice doslova synonymem mučednictví. Stejná symbolická reprezentace je méně častěji prý taktéž chápána jako projev míru, ale to by mohlo být vysvětlováno jako klid či mír duši mučedníka, která odlétá užívat rajských zahrad.

[435]MARZOLPH, Ulrich. *The Martyr's Way to Paradoxe: Shiite Mural Art in te Urban Context.* In: BENDIX, Regina; BENDIX, John (Eds.). *Sleepers, Moles and Martyrs: Secret Identifications, Societal Integration and the Differing Meaning of Freedom*. University of Copenhagen. Copenhagen 2003. str. 90

uměleckých úspěších rodin mučedníků. Právě propaganda a intelektuální aktivity relevantní ve vztahu ke kultuře mučenictví a obětování jsou jedním z poslání *bonjádu*.[436]

Podle některých zdrojů usiluje nadace o to, aby přesvědčila vdovy po mučednících k novému dohodnutému sňatku. UN CAT ve své zprávě popisuje příběh jisté íránské občanky A.S., která usilovala o získání statutu uprchlíka ve Švédsku. Její zesnulý manžel byl v roce 1991 prohlášen státem za mučedníka a následně se jí ujmul *Bonjád-e šahíd*, který ji všemožným způsobem podporoval. Z tohoto nově vzniklého svazku vyplynulo, že musela striktně dodržovat pravidla islámské společnosti, a to ještě svědomitěji než dříve, a navíc byla nucena do nového sňatku, který rezolutně odmítla. O několik let později v roce 1996 byla *bonjádem* přinucena vstoupit do krátkodobého dočasného manželství (v jejím případě v délce jednoho a půl roku), který je příznačný pouze pro imámovksý šíʿitský islám a je znám jako institut *nikáḥ al-mutʿa* (per. *ezdevádž-e movaqqat* – dočasná svatba či *ṣíghe* – dosl. dočasná manželka)[437]. Údajně se od této ženy – *ṣíghe* neočekávalo, že bude sdílet s novým mužem stejnou domácnost, nýbrž že mu bude sexuálně po vůli, kdykoliv se mu zlíbí. Poté co se provalilo, že se žena scházela s jistým křesťanem, do kterého se zamilovala, byla zatčena a po následném propuštění byla nucena pod náporem nepříznivých podmínek utéct do Evropy, kde se později dozvěděla o tom, že revoluční soud vynesl v její nepřítomnosti nad její osobou rozsudek smrti kamenováním (*sangsár*), a to za trestný čin cizoložství (*ziná*).[438]

Ve vztahu ke kultuře mučednictví si zaslouží zmínku taktéž *Bonjád-e panzdah-e chordád* (Nadace 15. chordádu) vzniklý roku 1979, který je připomínkou událostí spojených s protesty proti šáhově rozvojovému reformnímu programu „Bílé revoluce“, které se konaly 5. června 1963. *Bonjád* vešel do notorického povědomí v roce 1989, poté co Chomejní vyhlásil *fatwu* odsuzující k smrti autora Satanských veršů Salmana Rushdieho. Tehdy organizace přislíbila dva miliony dolarů odměnu tomu, kdo tuto výzvu převede do reality a

[436]*The Key Mission of the Foundation of Martyrs and Veterans Affairs is Dissemination of the Culture of Martyrdom and Sacrifice.* [online] 2011-09-25 [cit. 2011-11-10]. Dostupný z: <http://www.navideshahed.com/en/index.php?Page=definitionnews&UID=316615>.

[437]Hlavní důvod existence tohoto typu sňatku je snaha o eliminaci možnosti nezávazného sexu, a taktéž se jedná o strategii, jak mít pod kontrolou nežádoucí prostituci. V jistém ohledu by se dalo říci, že se jedná nepřímo o její legalizaci. Taktéž si nelze nevšimnout dimenze možnosti ekonomického přilepšení pro chudé, zoufalé a nemocné ženy, či vdovy. *Ṣíghe* je v zásadě dočasný kontrakt s možností určení doby platnosti od jedné hodiny až do 99 let. V smluvním ujednání je taktéž nutno specifikovat částku či hodnotu zboží (*de facto* věno – tzv. *mahrije*), které bude druhé straně poskytnuto v případě uzavření sňatku. Počet dočasných manželek není pro jednoho šíʿitského muže nijak limitován, ale naopak žena může být provdána pouze za jednoho chotě. Tyto smluvené dočasné vdavky znali staří arabové již v době působení proroka Muḥammada, ale za druhého chalífy ʿUmara b. al-Chaṭṭába byly postaveny mimo zákon. Zvyk zavedl zpět až první šíʿitský imám ʿAlí b. Abí Ṭálib.

[438] EMERTON, Robyn; ADAMS, Kristine.(Eds.)et.al. *International Women's Rights Cases.* Cavendish Publishing. London 2005. str.203

nesnášeného „odpadlíka“ od víry zabije. *Bonjád* je tradičně veden spíše konzervativci a lidmi napojenými na *bázár*.[439] V roce 2000 organizace ohlásila svůj záměr začít s výstavbou škol na počest palestinských mučedníků. Ḥasan Ṣáneʿí, leader *bonjádu*, prohlásil v íránském televizním vysílání, že bude postaveno na tisíc škol, a že každá z nich bude nést jméno některého mučedníka *intifáḍy*. V těchto zařízeních se potom studenti budou učit ,,boji proti sionistickému nepříteli“.[440]

[439] MALONEY, Suzanne. op.cit. str.149; taktéž viz. KAZEMI, Farhad. *Civil Society and Iranian Politics*. In: NORTON, A. Richard. (Ed.) Civil Society in the Middle East, Volume 2. Brill. Leiden 2001. str. 143

[440] DAVIS, M. Joyce. V. *Martyrs: Innocence, Vengeance, and Despair in the Middle East*. Palgrave Macmillan. Hampshire 2003. str. 62-63

10. MUČEDNICKÝ ARCHETYP JAKO DETERMINANT SPOLEČENSKO-POLITICKÝCH PROCESŮ

10.1. Muḥarram jako prostředek sociálního protestu

O tom, že islámská revoluce (*enqeláb-e eslámí*) na konci sedmdesátých let použila pro svůj úspěch symboliky starých šíᶜtských náboženských motivů nemůže být žádných pochyb. Právě tyto symboly sehrály významnou roli v utváření staronové identity a určení směru, kudy by se měl porevoluční Írán ubírat. Muzikář doslova říká, že se Chomejního stoupencům podařilo probudit k životu po staletí opěvovanou mučednickou ideologii šíᶜitského lidového islámu, zbraň, která byla silnější než moderní potlačovací prostředky.[441] Mezřický zase předkládá islámskou revoluci jakožto příklad reakce na globalizaci, kdy vzrůstá vliv náboženského fundamentalismu nebo nacionalismu. Tradiční náboženství se podle něho revitalizovala jako „kontrakultura“ v zápase oproti zvnějšku vnucené „modernizaci“ a sekularizaci, proti prozápadnímu režimu Reży Pahlavího.[442] Nyní se však pokusíme nastínit některé zásadní otázky využití *muḥarramských* rituálů a symbolů v praktickém revolučním boji. Přední odborníci zabývající se naším tématem nehovoří v této věci o ničem jiném, než o notoricky v povědomí ustáleném fenoménu *karbalského paradigmatu*, jež snoubí Ḥosejnův význam mučednictví se symboly a institucemi, které tomuto významu přispívají. [443] Právě toto paradigma a jeho symbolický přesah byly zásadními mobilizujícími silami, které aktivizovaly milionové masy rozčilených šáhových odpůrců během jednoho z nejdůležitějšího íránského, potažmo středo-východního historického mezníku celého dvacátého století.

Nebylo by příliš spravedlivé, kdybychom významnou roli *karbalskému paradigmatu* přisuzovali pouze ve spojitosti s islámskou revolucí. Musíme na tomto místě neodkladně poznamenat, že *muḥarramské* performance (především na svátek *ᶜášúrá‘*) byly využívány jako nástroj protestu, již v dobách, které předcházely samotné revoluci. Zatímco zakladatel Pahlavské dynastie Reżá Chán za svého vládnutí zakročil proti kultuře mučednictví a snažil se vykořenit veškeré projevy s ní spojených, zákazem *taᶜzijí* i pořádáním smutečních ceremonií, jeho syn již provedl vůči *ᶜulamá‘* jisté ústupky, kdy do určité míry povolil jejich znovuobnovení. To umožnilo po dlouhé době duchovním zorganizovat *ᶜášúru* a posílit tak

[441] MUZIKÁŘ, Josef. a kol. *Islám v politice*. Nakladatelství Svoboda. Praha 1987. str. 164
[442] MEZŘICKÝ, Václav. *Globalizace*. Portál. Praha 2003. str. 144
[443] POULSON, Stephen. C. *Shi'i Religious Culture and Social Movement Strategies: Framing Collective Action in Iraq. Criticle Mass Bulletin.* Newsletter of the Section on Collective Behavior and Social Movements, American Sociological Association. vol. 28 (2). Podzim 2003

svůj vliv na široké masy šíᶜitských věřících. V roce 1944 získaly *muḥarramské* ceremonie do té míry protistátní charakter, že byla v Teheránu a jiných městech nasazena policie a vojsko k rozehnání davů. Jako reakce na tyto akce byl vydán výnos o tom, že organizátoři smutečních procesí musí předem upozornit městské úřady o trase, kudy se procesí vydají. Dále nařízení obsahovalo zákaz konání smutečních ceremonií jindy, než na devátého a desátého *muḥarramu*. Tato pravidla byla však čas od času porušována.[444]

Další událost vrytá hluboce do dějin Íránu, kdy byl znovu a ještě vehementněji, než dříve, oživen nikdy nedřímající duch Karbaly, byla spojena s nahromaděnou eskalací nespokojenosti se zkorumpovanou, prozápadní a autoritářskou povahou šáhova vládnutí. Tyto nepokoje probíhaly v roce 1963 a Chomejní v té době využil *muḥarramských* tryzen ke svému politickému výpadu. Jak píše Muzikář, 3. června, tedy přímo na svátek *ᶜášúrá'*, budoucí vůdce Íránu vyhlásil, že nad šáhem visí nejvážnější obvinění z vědomého porušování víry (*takfír*), které se trestá smrtí.[445] Těchto protistátních akcí v létě 1963, které se konaly v Teheránu, Qommu a jiných městech se účastnili představitelé (tradičních) středních městských vrstev, taktéž náboženská učiliště a aktivní roli převzalo i studentstvo.[446] Při těchto procesích byli lidé oblečení v černém a rytmizovanými pohyby za pronášení modliteb a vyvolávání slávy Ḥosejnovi, bičovali své hřbety a ramena řetězy.[447] Tito lidé byli neustále skličováni státní mocí za pomoci policie a vojenských oddílů. Všechny tyto snahy, které zpočátku cílilo duchovenstvo především proti agrární reformě, jež byla součástí dalekosáhlého šáhova reformního programu známého pod názvem *enqeláb-e sefíd* (Bílá revoluce), byly nakonec krvavě potlačeny a ájatolláh Chomejní byl mezitím vypovězen do exilu do Turecka. Krvavé oběti těchto potyček se státní mocí však nepřišly v zapomnění a posloužily jako klasické mučednické asociace s karbalskými mučedníky. Naproti tomu nechvalný šáh získal paralelně archetypální nálepku zla – Jazída.

10.2. Význam mučednictví během islámské revoluce

Ájatolláh Chomejní ve svém nejznámějším spise *Ḥokúmat-e eslámí: Velájat-e faqíh* (Islámský stát: Vláda faqíha), který je *de facto* souhrnem třinácti přednášek, které přednesl za svého pobytu v irácké Nadžafu, vyzývá k šíření islámu, jako je *ᶜášúrá'*. Říká zde: „*Jak*

[444] DOROŠENKO, E.A. *Šiitskoje duchovenstvo v sovremennom Irane*. Izdatelstvo (Nauka) Glavnaja redakcija vostočnoj literatury. Akademija nauk CCCR. Moskva 1985. str. 73-74
[445] MUZIKÁŘ, Josef. a kol. *Islám v politice*. Nakladatelství Svoboda. Praha 1987. str. 124
[446] ALIEV, S. A.; POLONSKAJA, L. P. *Islam v sovremennoj politike stran Vostoka. (konec 70. - načalo 80. godov XX. v.).* Glavnaja redakcia vostočnoj literatury izdatelstva. „Nauka". Moskva 1986. str. 134
[447] DOROŠENKO, E.A. *op. cit.* str. 74

jsme si pevně uchovali ᶜášúru a nedovolili, aby byla zapomenuta (mír buď s jejím zakladatelem). Lidé se dosud shromaždují při muḥarramu a bijí se v prsa. Měli bychom nyní dělat co nejvíce proto, aby se zvedla vlna protestů proti státu a vládě; nechte shromáždit lidi, kazatele a rouže chány, aby ᶜášúrá' zůstala živá v myslích lidí."[448] V jiném spise doslova označuje islámskou revoluci za radiaci nekonečného vzestupu imáma Ḥosejna na den *ᶜášúry*, který znamenal záchranu islámu od chapadel krutých korupčníků.[449] Karbalský diskurz založený na náboženské symbolice se skutečně dle snah islamistického vedení stal v revolučním období zásadní mobilizující ideologií. Jak píše Fischer, islámská revoluce byla pátou revolucí od roku 1873, u které se dohromady spojila aliance sekulárních a náboženských sil, buď aby si vynutila změnu v politickém systému, nebo v politickém směřování, ale bylo to poprvé, kdy byly náboženské síly schopny hrát v revoluci dominantního hráče.[450]

Náboženství za islámské revoluce nabídlo stejně jako v roce 1963 vytvoření analogií pro organizování sociálního hnutí, jež spočívaly v lidovém ztotožnění šáha s umajjovským Jazídem I., jakožto absolutní metaforou pro zlo. Toto užití symbolu chalífy Jazída není výjimečné a dá se říci, že je obecně aplikováno při *muḥarramských* rituálech do současné doby. Tento aspekt však nemůže nikterak udivit, jelikož právě symbolická asociace minulosti s přítomností je podstatou politické filozofie karbalského paradigmatu, bez nichž by ztratil svůj smysl.

Za další zřetelnou negativní symbolizaci nepřítele můžeme pokládat užití prastarého označení *Ṭághút*, jež bylo vládci Íránu revolucionáři připsáno. Tento termín je sám o sobě dosti obšírný a používá se v mnoha různých významových konotacích. V teologické reflexi tradičně odráží jakoukoliv osobu či entitu, která je uctívána či poslouchána namísto jediného skutečného Boha, jedná se tedy primárně o modlu, či nějaký falešný objekt uctívání, jako je například *šejṭán*, džinové, andělé, slunce, lidské bytosti, jiná božstva apod. Termín je v praxi – mimo tyto substance – užíván obecně jako pojmenování kohokoliv či čehokoliv, co odporuje Bohu a islámu a v politickém náboženském diskurzu je potom jednoduše nejčastěji vztahován na tyranské a uzurpátorské režimy a vládce, kteří se vzpírající Božímu zákonu. Jistý informátor z Kermánu, který termín používal taktéž pro tyrany a despotické

[448] KHOMEINI, Ruhallah. *Islamic Government. Governance of the Jurist.* The Institute for Compilation and Publications of Imam Khomeini's works. International Affairs Department. Tehran 2002. str. 119
[449] ANSARI, Hamid. *The Narrative of Awakening. A Look at Imam Khomeini's Ideal, Scientific and Political Biography* (Form Birth to Ascension). The Institute for Compilation and Publication of the Works of Imam Khomeini. International Affairs Division. Tehran 1994. str. 260
[450] FISCHER, Michael. J. *Iran: From Religious Dispute to Revolution.* The University of Wisconsin Press. Madison 2003. str. xxvi (introduction to the 2003 Edition)

autoritativní vládce, za Ṭághúta označoval například bývalého republikánského prezidenta USA George W. Bushe ml. (2001-2009), či na druhé straně spektra, prezidenta islámské republiky Maḥmúda Aḥmadínežáda. Ať už je skutečnost jakákoliv, z toho hlediska jestli si někdo zaslouží, či nezaslouží přídomek *Ṭághút*, patří tento ,,pochvalný" termín stále mezi ty, na které lidové masy během politické aktivizace stále slyší, a v tomto duchu tomu nebylo jinak ani v případě revolučního hnutí proti šáhovi Pahlavímu. Je očividné, že předkládaná symbolizace v sobě logicky nese zřetelné poselství dichotomie významů dobra a zla. Právě proto, aby mohl Chomejní transformovat náboženské performance a praktiky do revolučního hávu tak, aby oslovily celý národ, musel nejdříve definovat, co tyto dvě kategorie prezentuje, a popsat toto v souladu s *džihádem*, který potom používal jako nástroj boje proti šáhovi – *Ṭághútovi*, v čemž mu pomáhalo rétorické užití ritualizace. Tvrdil například, že Pahlavího vláda byla pomahačem cizáckého útisku a její odstranění bylo proto nejen zákonné, ale dokonce povinné, neboť bez správného vedení musí lid nutně sejít na bezbožnou cestu. Odmítal teologické výklady doporučující trpělivost a politickou zdrženlivost do příchodu skrytého imáma. Takový postup byl podle něho nejen nesprávný, ale přímo škodlivý, neboť za dané situace jsou *džihád* a revoluce nevyhnutelné.

Chomejní a jeho stoupenci si byli vědomi silného potenciálu, který jim poskytne symbolika náboženských svátků a především mučednických úmrtí. Ší[c]tská vize světa se svými martyrologickými symboly jim stoprocentně tehdy posloužila jako účinný nástroj protestu proti státní politice. Ona ideologie byla prostředkem pro největší lidové demonstrace proti vládě v historii. *Muḥarramských* procesí se účastnili i ti, kteří se jindy o *[c]ášúru* a obdobné události nezajímali. Jak dokresluje Kropáček, v duchu sebeobětování se v první fázi íránské islámské revoluce na podzim roku 1978 demonstrující davy vystavovaly bez váhání střelbě šáhových vojáků. Extáze *ší[c]itských* pašijí ve vzpomínkový den *[c]ášúrá'* bezprostředně přerostla v revoluční, třebas sebezničující odhodlání.[451]

Chomejní 23. listopadu 1979, tedy týden před začátkem svatého měsíce *muḥarramu*, vydal íránskému lidu z francouzského sídla *Neauphle-le-Chateau*, kde pobýval v exilu prohlášení s názvem ,,*Muḥarram: vítězství krve nad mečem.*" V tomto provolání explicitně urgoval lidi ke svržení jakýchkoliv despotických režimů bez ohledu na to, v jakém čase vládnou. V případě, že se islám ocitne v nebezpečí, je nezbytností, aby se lidé obětovali a byli připraveni prolít svoji krev. Chomejní hned na začátku apelu vyzdvihuje význam revolučního potenciálu mučednictví a *muḥarramu* a jeho symbolického odkazu pro

[451] KROPÁČEK, Luboš. *Islám a Západ. Historická paměť a současná krize.* Vyšehrad. Praha 2002. str. 104-105

nadcházející vítězství utiskovaných: „*…chystáme se započít měsíc eposu hrdinství a sebeobětování – měsíc, ve kterém krev zvítězila nad mečem, měsíc ve kterém pravda odsoudila na věčné časy lež a vtiskla znamení hanby na čela všech utiskovatelů a satanským vládám; měsíc, který učil po sobě jdoucí generace v dějinách cestě vítězství nad bajonetem, měsíc, který dokazuje supermocnostem, že mohou být poraženy slovem pravdy, měsíc ve kterém nás vůdce muslimů učil, jak bojovat proti všem tyranům historie, ukázal nám, jak mohou zaťaté pěsti těch, kteří hledají svobodu, touží po nezávislosti a provolávají pravdu vítězit nad tanky, kulomety a armádami satanovými, jak slovo pravdy může zasadit úder lži…*“[452]

V návaznosti na probíhající demonstrace a jako reakci na rozšiřující se řady obětí demonstrací během revolučních událostí na přelomu let 1978-79 Chomejní prohlásil že: „*Naše hnutí je prozatím jen sotva vzešlý klíček. K tomu, aby z něj vyrostl silný strom, potřebuje krev mučedníků.*“[453] V podobném duchu se vyjádřil i později v deníku Libération, kde postuloval obdobnou výzvu. „*Je třeba, aby krev tekla, neboť čím víc bude Írán krvácet, tím spíše revoluce zvítězí.*“[454]

Podobné apelace a revoluční provolání měly značný vliv a martyrologická mánie během islámské revoluce skutečně zachvátila ohromné zástupy odhodlaných Íránců ke ztrátě života za vyšší věc, ale tento fenomén nelze zas až tak přeceňovat. Respondenti, kteří se účastnili demonstrací během revolučních událostí, tvrdili, že si přes výzvy duchovních k mučednictví zpočátku nebyli vůbec vědomi a jisti, zdali jsou připraveni umřít a spíše u nich zvítězil strach ze ztráty pozemského života. Proto se v rané fázi revoluce protišáhových manifestací spíše, nebo dokonce vůbec nezúčastňovali. Existenciální pud záchovy převládl nad tak chtěnou politickou mobilizací. Teprve až ve chvíli, kdy demonstrace přerostly v masovější záležitost, strach z restriktivních opatření a vlastní mučednické smrti polevil. Kolektivní popud zintenzivnil revoluční rozhodnost a nebojácnost během mžiku a počet stoupenců připravených nasadit život v cílené revoluční transformaci stávajícího řádu rostl geometrickou řadou. Obdobně se vyjadřuje i Kurtzman, který píše o tom, že participace informátorů v revolučním hnutí závisela na síle opozice. Většina Íránců nebyla příliš dychtivá po mučednictví. Když náboženští vůdci apelovali na lidi v pozdních měsících roku 1977 a začátkem roku 1978, aby se obětovali pro islám, jen málo z nich na výzvu reagovalo.

[452] ALGAR, Hamid.; KHOMEINI, Ruhollah. *Islam and Revolution. Writings and Declarations of Imam Khomeini*. Mizan Press. Berkeley 1981. str. 242-245
[453] PAHLAVÍ, Farah. *Paměti.* Argo. Praha 2004. str. 235
[454] Libération .7. března 1979. cit. dle JANEČEK, Martin. *Jedenáctého září 2001 a jedenáctého září 1978*. [online]. 2007-09-10, Eurabia [cit. 2010-04-60]. Dostupný z: <http://www.eurabia.cz/PrintArticle/1249-jedenacteho-zari-2001-a-jedenacteho-zari-1978.aspx >.

Teprve až s čím dál více naplněnými ulicemi protestujících se přidávali k hnutí ostatní. Fungovala tak nepřímá úměra, kdy strach lidí opadal se vzrůstajícími davy v ulicích. Většina Íránců se tak připojila až koncem roku 1978.[455] Mnoho z nich tak mělo možnost skutečně dojít mučednické smrti, jak si to žádala Chomejního důrazná výzva. Podle znění preambule íránské ústavy, za více než rok pokračujícího neúprosného boje byl *„stromek revoluce zalit krví více než šedesáti tisíci mučedníků a sto tisíci zraněných a zmrzačených…“*[456]

Z pohledu užití karbalského étosu během revolučních událostí je taktéž významný pohled na strategii, jak byla tato smrtonosná a režimy válcující mučednická harpie probouzena k životu. Aby totiž mohla opravdu protišáhovská opozice využít smrt svých bližních ve svůj prospěch, musela vytvořit různé taktiky, jak si mučedníky vyrobit. Skupiny demonstrantů tak prý objížděly márnice a odvážely mrtvoly lidí, co zemřeli přirozenou smrtí nebo například při autonehodách. Poté chodily po ulicích s takto získanými těly, která nesly na márách a vykřikovaly hesla, jež za viníka označovala šáha a jeho mocenský aparát. Takovým způsobem se snažily vyvolat u lidí hněv a mobilizovat je proti stávajícímu režimu. Pokud nemohli tito demonstranti získat mrtvoly z márnic, polili se někteří z nich sami barvou a nechali se nosit od ostatních na ramenou. Reža Pahlaví v této věci kdysi prohlásil: *„Cynismus buřičů neznal mezí. Byl jsem informován o lidech zesnulých přirozenou smrtí následkem nemoci nebo havárie, jejichž těl, právě přivezených na hřbitov, se zmocnili vůdci, naložili si je na ramena, vyrazili do ulic a pokřikovali: Další oběť režimu! Další oběť SAVAKu.“* Jak napsala ve svých Pamětech poslední manželka šáha Faraḥ Pahlaví, tyto informace o taktikách výroby mučedníků za islámské revoluce potvrdil i bývalý velitel jednotek *Pásdárán*[457] Moḥsen Rezʾáʿí. Ten tyto techniky shrnul slovy: *„Pořádali jsme*

[455]KURZMAN, Charles. *Structural Opportunity and Perceived Opportunity in Social-Movement Theory: The Iranian Revolution of 1979.* American Sociological Association. American Sociological Review, Vol. 61, No. 1; Feb. 1996. str.166-167

[456]*Constitution of the Islamic Republic of Iran of 24 October 1979 as amended to 28 July 1989* . [online]. [cit. 2011-8-5]. Dostupný z: <www.mpil.de/shared/data/doc/constitution_iran.doc>.

[457] *Sepáh-e pásdárán-e enqeláb-e eslámí* („Armáda strážců islámské revoluce“). Někdy se taktéž pro tuto instituci používá alternativního označení Jednotky islámských revolučních gard. V britském a americkém diskurzu můžeme narazit na zkratky IRG (Iranian Revolutionary Guards) či IRGC (Iranian Revolutionary Guard Corps). Jednotky *Pásdárán* vznikly záhy po islámské revoluci 5. května 1979 za účelem konsolidace několika paramilitárních sil do jedné složky, která měla být loajální novému režimu, a taktéž aby sloužila jako vlivná protiváha pravidelné armády, jež byla zpočátku nahlížena jako potenciální zdroj opozice a oddanosti svrženému šáhovi. Toto mocenské militární uskupení bylo zamýšleno jako subjekt, který má ochraňovat revoluci a asistovat vládnoucímu kléru v zavádění nové islámské morálky. Jako jedna z prvních revolučních institucí pomohla legitimizovat revoluci a poskytla novému režimu ozbrojenou podporu. *Pásdárán* je oddělen od íránské armády a skládá se z pozemích, námořních a leteckých jednotek, čímž se podobá struktuře pravidelné armády. Disponuje vlastní výzvědnou službou i speciálními silami. Má kontrolu taktéž nad strategickými střelami a raketovými systémy. In: Pasdaran: Iranian Revolutionary Guard Corps (IRGC) [online]. Globalsecurity.org [cit. 2010-01-01]. Dostupný z: <http://www.globalsecurity.org/military/world/iran/pasdaran.htm>. Za zmínku stojí to, že pod křídla těchto

falešné pohřby, podrobně popisované v tisku, s rakvemi plnými zbraní, hlavně bodných, připravených k okamžitému použití v případě zásahu pořádkových sil. Na hřbitovy jsme okamžitě umístili oplakávače a plačky jakožto politicko-náboženskou zbraň k zajištění vítězství revoluce. Nosili jsme oděvy s červenými skvrnami jakožto psychologickou, politickou a propagandistickou zbraň k pobuřování lidu a ovlivňování veřejného mínění.“[458]

O nápaditosti mučednické ideologie v revolučním hnutí proti šáhovi svědčí i zneužití tragédie z Ábadánu, kterou islamisté použili jako propagandu proti Pahlavímu režimu. 19. srpna 1978 totiž lehlo popelem kino Rex, v jehož útrobách nalezlo smrt více jak čtyři sta lidí. Muḥammadi uvádí dokonce až čtyři sta třicet obětí na životech.[459] Tato událost byla *de facto* roznětkou islámské revoluce. Pahlaví sice obviňoval ze založení požáru islámské militanty, ale lidé vesměs slyšeli na obrácenou verzi toho, jak sled této tragické události proběhl. Podle této druhé verze za masakrem několika stovek „mučedníků“ stála šáhova represivní tajná služba SAVAK. Islamisté tvrdili, že jistý agent vtrhl do kina, pozamykal dveře, aby se nešťastníci uvnitř nemohli dostat ven a budovu zapálil. Domnělým důvodem režimu pro takový čin bylo shodit vinu na islamisty, zdiskreditovat je a usměrnit jejich rostoucí vliv ve společnosti. Dalším předkládaným údajným motivem šáha bylo zbavit se politických disidentů, kteří se prý v kině sešli na protivládním filmu *Gavaznhá* (Jeleni) režiséra Behrúze Vossughího.[460] Mučednická smrt stovek lidí v Ábadánu posloužila jako odrazový můstek následujících revolučních událostí. I přes islamistickou propagandu, jež vyrobila nové mučedníky, kteří měli zahynout rukou SAVAKu, postupem času vyšla na světlo světa pravda. V roce 2001 se v deníku *Ṣobḥ-e emrúz* objevila informace, že za teroristickým útokem na kino stáli právě islamističtí radikálové.

---

revolučních gard spadají i paramilitární dobrovolnické oddíly *Nirúj-e moqavemat-e basídž* (Mobilizační síly odporu). Možno též zaslechnout pod názvem *Basídž-e mostaᶜafán* (Mobilizace utlačovaných) vzniknuvší v listopadu 1979. V současné době je IRCG zanesena na seznam teroristických organizací (od roku 2007), a to konkrétně ve směrnici exekutivního nařízení č. 13224, která vyšla v platnost 23. 9. 2001. Celé znění exekutivního nařízení č. 13224 dostupné [online] z: U.S. Department of State: Executive Order 13224 [cit. 2010-01-01]. <http://www.state.gov/s/ct/rls/other/des/122570.htm>. Úplný seznam teroristických organizací viz. [online] <http://www.treasury.gov/offices/enforcement/ofac/programs/terror/terror.pdf>.

[458] PAHLAVÍ, Farah. op. cit. str. 235

[459] MOHAMMADI, Kamin. *The Hero and the Heroin*. [online] 2005-07-28; Payvand [cit. 2010-04-20]. Dostupný z: <http://www.payvand.com/news/05/jul/1233.html>

[460] AVILA, Robert. *The unvanquished Exiled Iranian film superstar Behrouz Vossoughi traded persecution in Iran for obscurity in the United States. Twenty-three long years later, he's ready for a comeback.* [online]. San Francisco Film Festival. [cit. 2010-04-20]. Dostupný z: <http://www.behrouzvossoughi.com/bg.html>.

10.3. Aplikovatelnost Karbaly na nižší úrovni sociopolitického uspořádání?

Oživování šíʿitských martyrologických koncepcí, které nesou břímě revolučního záměru, není historicky pouze doménou odporu proti politickému systému či vládnoucímu tyranovi, jako tomu bylo například během oné fatální revoluce konce sedmdesátých let. Využití této symbolizace, jakožto nástroje k popření nějakého řádu lze doložit i na společenské *mikroúrovni*. Reprezentativním příkladem může být zajímavá studie Mary Hooglundové zabývající se lokální revolucí rolníků ve vesnici ʿAlíábád nedaleko Šírázu proti místním hospodářům z rodiny Askarí v důsledku dlouhodobých rozporů v otázce držení půdy. Po vyčerpání všech oficiálních prostředků jak získat znovu konfiskovanou půdu zpět nabral boj venkovanů o stará práva na půdu nových měřítek, a to prostřednictvím zdůraznění šíʿitských symbolů na lokální úrovni. Vesničané začali diskutovat předešlé skutky hlavního protagonisty Sajjeda b. ʿAlí Askarího v jazyce slovníku revolucionářů vítězné islámské revoluce: *ẓulm* (tyranie), *zúr* (násilí, síla), *žede-enqeláb* (kontrarevoluce), *estebadád* (despotismus), *savakí* (agent SAVAKu), *mofsed* (provokatér, štváč), *rošve* (úplatkářství). Stejně jako byla mešita centrem v době revoluce, tak ʿAlíábádská mešita se stala místem seskupování aktivistů, a to paradoxně přes to, že Askaríovci dříve řídili a financovali veškeré aktivity mešity.[461] Takto pojatý rezistentní tlak proti místnímu „uzurpátorovi" je důkazem široké aplikovatelnosti šíʿitské mučednické ideologie na jakékoliv úrovni společenského uspořádání.

Netřeba dodávat, že i v dnešní době je *muḥarramské* paradigma pokládáno za politický prostředek a neztratilo nic ze svého charakteru, jaký mělo za islámské revoluce před třiceti lety. Informátoři povětšinou zdůrazňovali právě politickou dimenzi smutečních ceremonií v procesu revoluční aktivizace, spíše než náboženský rozměr. Pro upřesnění je však nutno dodat, že politický symbolismus *ʿášúry* při různých protestech není pouze doménou Íránců. Jako příklad nám může posloužit využití karbalské tragédie v Libanonu pro propagaci šíʿitské skupinové identity a mobilizaci šíʿitů proti izraelské invazi do jižního Libanonu.[462]

[461] HOOGLUND, Mary. *One Village in the Revolution*. [online] MERIP Reports. No. 87. *Iran's Revolution: The Rural Dimension.* (May, 1980). str. 7-12. [cit. 2010-01-12]. Dostupný z: <http://www.jstor.org/stable/3011410>.

[462] AGHAIE, Kamran Scott. *The Passion of 'Ashura in Shiite Islam.* In: CORNELL, V. J. (Ed.) *Voices of Islam: Voices of the Spirit. Volume Two*. Praeger Publishers. Westport 2007. str. 112

10.4. Koncept mučednictví a irácko-íránská válka

„První válka v zálivu“ – osmiletý konflikt mezi porevolučním islamistickým Íránem a *ba^{c}at̲istickým* Irákem v osmdesátých letech (1980-1988) – se zapsala do dějin jako nejdelší konvenční válka dvacátého století a počtem svých obětí lze hodnotit taktéž jako jedna z nejkrvavějších. Nejednalo se však jen o konflikt zbraní, ale především o konflikt ideologií (*džang-e e^{c}teqádí*). Příznačným rysem onoho období se stala rutinní oboustranná obvinění z kacířství, jež je neslučitelné se zásadami islámu. Zatímco Íránci osočovali režim v Baghdádu z neznabožství, Iráčané předhazovali Teheránu staroperské mágovství. Írán označoval válku s Irákem za cestu ke konečnému osvobození Jeruzaléma. Jednotky revolučních gard *Pásdárán* a oddíly dobrovolníků *Sázmán-e basídž-e mostaž^{c}afán (Nírú-je moqávemat-e basídž)*, používaly hojně při svých operacích všemožné islámské symboly, přičemž byly vojenské akce pojmenovávány podle významných islámských míst, osob nebo pojmů.[463] Ájatolláh Chomejní úspěšně vydával tento konflikt za íránskou národní křížovou výpravu, jejímž cílem bylo vyhnat Ṣaddáma Ḥusajna[464] coby Satana ze země.[465] Boj proti tomuto sousedskému nepříteli a obranu vlasti pokládal za náboženskou povinnost, což potvrzuje jeho definování tohoto konfliktu za svatou obranu (*defá^{c}-je moqaddas*), svatou válku (*džang-e moqaddas*) nebo *džihád* na stezce boží (ar. *džihád fí sabíli ‘lláh*; per. *džahád dar ráh-e chodá*), přičemž účastenství v boji prohlásil za osobní povinnost (*farḍ ^{c}ajn*).[466] Někdy taktéž toto „posvátné“ defenzivní úsilí Íránců vyjadřoval prostřednictvím podobného slovního spojení „džihád na stezce přesvědčení“ (*džahád dar ráh-e ^{c}aqíde*).[467]

Stejně neochvějně se však za vlajkou islámu skrýval i irácký protivník Ḥusajn. Například 19. října 1980 v baghdádském rozhlase prohlásil: *„Vojáci, vedete džihád, svatou válku proti perským nevěřícím, udeřte na ně vší silou, protože jste skutečně Alláhovým mečem na zemi. Krky, které podřežete, patří agresorům, soukmenovcům šílence Chomejního. Vzpomeňte si na rok 637, kdy arabští muslimové porazili perskou armádu zarathuštrovských Sásánovců.“*[468] Jak vidno, Ḥusajn ve své propagandě analogizoval svoje válečné dobrodružství s významným historickým mezníkem bitvy u al-Qádisijje (*ma^{c}raka*

[463] KROPÁČEK, Luboš. *Islámský fundamentalismus*. Vyšehrad. Praha 1996. str. 190
[464] Celým jménem Ṣaddám Ḥusajn ^{c}Abd al-Madžíd at-Tikrítí
[465] FAROUK-SLUGLETTOVÁ, Marion. SLUGLETT, Peter. *Irák od roku 1958. Od revoluce k diktatuře*. Volvox Globator. Praha 2003. str. 296
[466] BAR, Shmuel. *Iranian Terrorist Policy and “Export of Revolution”*. str. 10 [online]. The Ninth Annual Herzliya Conference on the Balance of Israel’s National Security and Resilience. February 2-4.2009. [cit. 2011-08-05]. Dostupný z: <http://www.herzliyaconference.org/_Uploads/2903Iranian.pdf>.
[467] GIELING, Maria Saskia. *Religion and War in Revolutionary Iran*. I. B. Tauris. London 1999. str. 44
[468] BROŽ, Ivan. *Husajn kontra Chomejní. Irácko-íránská válka 1980-1988*. Nakladatelství Epocha. Praha 2007. str. 47-48

al-Qádisijja), kde utrpěli Peršané zdrcující porážku. Symbolicky tak irácký diktátor vydával sám sebe za dalšího Sa^{c}d b. Abí Waqqáṣe, který ve jménu islámu porazil v této bitevní vřavě „heretické", zoroastrovské Peršany.

V dnešní době v této otázce nepanuje úplná shoda mezi obyvateli Íránu, zdali byl konflikt opravdu svatou válkou za islám, tak jak hlásala propaganda nebo pouhým sekulárním bojem o pozemské statky. Především mladí respondenti z městského prostředí, kteří se narodili až po válce nebo byli příliš malí, aby si ji pamatovali, tvrdili, že se nejednalo o žádný sakrální konflikt. Vaḥíd, asi dvacetiletý pracovník v čajovně se začal nezadržitelně smát ve chvíli, kdy jsem toto osmileté válečné dobrodružství označil podle zavedeného chomejnistického termínu *džang-e moqaddas.* Řekl, že je to naprostý nesmysl, a že válka přinesla namísto mučedníků akorát „potoky krve a hromady mrtvol". Podle něho nešlo v boji o žádné vznešené hodnoty jako je obrana proti neznabožství či záchrana islámu, nýbrž byla pouhým absurdním proléváním krve obyčejných lidí za účelem šíření ideologie smrti. Australský antropolog Loeffler poukazuje na obdobnou pochybnost Íránců o svaté povaze konfliktu a dokládá to výpovědí jednoho otce ve válečných letech v jisté vesnici v jižním Íránu. Otec v této věci udal: „*Syn mi nyní vypráví o pravém islámu. [říká, že] oni musí bojovat ve svaté válce a pokud bude nezbytné, nechat se zabít. Já mu zase říkám, že není svaté války během absence skrytého imáma. Křičí na mě, že tomu nerozumím. Tito mladíci jsou jako neopeření ptáci. Když chtějí zkusit letět, spadnou ze stromu a sežere je kočka. Neumějí rozlišit správnou cestu. Říkám mu, aby se do všeho nepletl a hleděl si svého a pokračovat ve studiích, ale nechce poslouchat. Spálí se.*"[469] Z těchto dvou srovnání s časovým odstupem téměř pětadvaceti let je zřejmé, že se náhledy jednotlivců na povahu tohoto konfliktu víceméně proměňují. Zatímco mládež za války přidávala boji konotace svátosti, dnešní generace zastává spíše střídmější sekulárnější stanoviska.

Pro vnitropolitický vývoj v porevolučním Íránu bylo příhodné jeho pokračování v revolučním řešení mocenského uspořádání. Právě v této době se upevnil model šíʿitského islámského státu vyjádřený v již zmíněné Chomejního koncepci „*vlády znalce islámského práva – faqíha*" (*velájat-e faqíh*). Jak správně tvrdí Gombár, výsledek irácko-íránského konfliktu byl však evidentním neúspěchem univerzalistické koncepce vývozu revoluce (*ṣáderat-e enqeláb-e eslámí*), která si kladla především za cíl export do arabských zemí.[470] To vycházelo z panislamistického přesvědčení imáma Chomejního, že islám není náboženstvím

[469]LOEFFLER, Reinhold. *Islam in Practice: Religious Beliefs in a Persian Village.* State University of New York Press. Albany 1988. str. 237

[470]GOMBÁR, Eduard. *Dramatický půlměsíc. Sýrie, Lybie, Írán v procesu transformace.* Univerzita Karlova v Praze. Nakladatelství Karolinum. Praha 2001. str. 122-141

pro jednotlivý konkrétní národ. Neshledává žádné diference mezi Turky, Íránci, Araby nebo ne-Araby. Islám patří podle něho všem, bez ohledu na rasu, kmen, jazyk nebo barvu… Všichni jsou bratři a jsou si rovni.

Ústředním íránským ideologicko-náboženským motivem se v íránsko-iráckém konfliktu stalo adorování mučednického kultu a tento fenomén poskytl napadené straně mocnou strategií jak masově mobilizovat lidský kapitál proti nepřátelskému agresorovi. Stejně tak, jako bylo *karbalské paradigma* využíváno k politickým protestům během íránské islámské revoluce, tak byl zužitkován její chomejnisticky reformulovaný revoluční potenciál i v následujících válečných letech osmdesátých. To se týkalo, jak vyzdvihování morálního odkazu vycházejícího z oživování kolektivní paměti na Ḥosejnovu smrt u Karbaly, tak propagace všemocného šíᶜitského konceptu mučednictví. Podobně jako byli během revolučních událostí, které vedly k pádu šáhova režimu a konsolidaci islámské republiky, za mučedníky pokládáni demonstranti, kteří byli zabiti vládními složkami (v některých případech bylo jen sehráno divadlo ze strany demonstrantů), tak i v krvavém blízkovýchodním konfliktu osmdesátých let byla vytvářena paralela mučedníků padlých u Karbalá' na podzim 61. AH s muži, kteří položili život v boji proti iráckému nepříteli. Byla široce podporována myšlenka nynějšího pozemského života v utrpení a života vykoupení a spásy v budoucím životě. „*Mučedníci neumírají, ale žijí díky tomu, kvůli čemu zemřeli.*" Tato myšlenka, jak popisuje Torab, byla taktéž vyjádřena v populárním revolučním sloganu: „*Mučedníci jsou naživu, Alláh je největší, spojili se s pravdou (Alláhem), Alláh je největší*" (*šahídan zendehand, Alláh-u akbar, be haqq pejvastehand, Alláh-u akbar*).[471] Ve stejném duchu nemalého významu martyrologie pro Íránce se vyjadřovalo heslo, „*ᶜÁšúrá' je epos víry, epos krve*", které si vojáci nechávali tisknout na helmy a uniformy.[472] Na doplnění však musíme konstatovat, že v této „první válce v zálivu" íránské vedení neomezilo svůj výčet mučedníků pouze na ty, kteří padli přímo v boji na frontě v rámci *džihádu*, ale rozšířilo značně kritéria pro výběr lidí, kteří se stanou nositelem tohoto čestného titulu. Díky této skutečnosti mohlo dojít k tomu, že jsou za mučedníky například prezentováni civilisté, kteří zahynuli v sutinách během iráckého bombardování nebo kdekoliv jinde v jiné situaci. Příhodným dokladem může být nechvalně proslulé sestřelení íránského civilního letadla

[471] TORAB, Azam. *Performing Islam: Gender and Ritual in Iran.* Volume 4. Brill. Leiden 2007. str. 142-143

[472] GULEVICH, Tanya. *Understanding Islam and Muslim Traditions: An Introduction to the Religious Practices, Celebrations,Festivals, Observances, Beliefs, Folklore, Customs, and Calendar System of the World's Muslim Communities, Including an Overviewof Islamic History and Geography.* Omnigraphics. Detroit 2004. str. 263

s 290 osobami na palubě 3. července 1988 Američany.[473] Všechny oběti této tragické události získaly neodkladně po svém skonu titul *šahíd*, stejně tak, jako tomu bylo u aktivních bojovníků zápolících „na stezce Alláhově" kdesi na frontové linii.

Kardinální mučednickou roli však bezesporu v těchto letech sehrály, v podobě dobrovolníků ochotných obětovat svůj život a dojít tak mučednictví, jednotky *Sázmán-e basídž-e mostaż[c]afán* (Organizace pro mobilizaci utlačovaných). Uskupení vzniklo v listopadu 1979 z příkazu samotného rahbara Chomejního proti vzrůstající domácí i mezinárodní hrozbě proti nově konsolidované Islámské republice. Ani ne rok poté, co se rozhořela válka, stala se organizace jednotkou podléhající íránským revolučním gardám. Tato paramilitární milice byla sestavená z dobrovolníků, kteří byli po rekrutování vycvičeni a v zápětí poslání na frontovou linii. V souvislosti s *Basídž* se často hovoří o dvaceti milionech členů, ale toto číslo je zřejmě nadsazené a je spíše založeno na Chomejního usnesení o založení *Basídž* z listopadu 1979, kde ájatolláh prohlásil, že země s dvaceti miliony mladíky musí mít dvacet milionů střelců nebo armádu dvaceti milionu vojáků. Taková země nebude dle jeho názoru nikdy zničena. Velitel *Basídž,* brigádní generál Muḥammad Ḥedžází odhadoval v březnu 2004 počet členů na 10,3 milionů a v březnu 2005 na 11 milionů. Jiné odhady hovoří naopak pouze o 400 tisících příslušníků.[474] V letech 1990-91 nařídil nejvyšší vůdce Chámene'í změnu názvu jednotky na *Níruj-e moqavamat-e basídž* (Mobilizační síly odporu) a ty byly zařazeny mezi pět hlavních divizí revolučních gard. V roce 2009 byl organizaci opětovně navrácen její název z konce sedmdesátých let, a zároveň byl deklarován její nový cíl, kterým má být odpor proti politickým a kulturním hrozbám režimu. Jednotky se tak rázem staly zbraní proti opozičním silám a tuto nechvalnou a neoblíbenou roli naplňují dodnes.[475] V současné době *Basídž* slouží především jako pomocná složka vnitrostátní bezpečnosti a donucovací aparát při dodržování zákona.[476] Dá se říci, že jsou tyto milice velice aktivní při monitorování aktivit obyvatelstva. Známé jsou zásahy *Basídžů* (včetně polooficiální paramilitární skupiny *Anṣár-e ḥizballáh*) proti

[473] Let společnosti Iran Air č. 655 z Bandar-e [c]Abbásu do Dubaje. Sestřelen raketovým křižníkem USS Vincennes v důsledku chybné identifikace, kdy byl zaměněn za nepřátelské bojové letadlo.

[474] In: *Niruyeh Moghavemat Basij Mobilisation Resistance Force* [online]. [cit. 2010-01-02]. Dostupný z: <http://www.globalsecurity.org/intell/world/iran/basij.htm>. Basídž klasifikuje své členy podle výcviku, úrovně jejich zapojení a ideologickém odevzdání na tři skupiny: pravidelné, aktivní a speciální členy. Golkar pak odhaduje počet pravidelných členů na více než tři miliony, aktivních na 800 tisíc a speciálních na 200 tisíc. In: GOLKAR, Saeid. op.cit.

[475] GOLKAR, Saeid. *The Ideological-Political Training of Iran's Basij*. [online]. Brandeis University. Crown Centre for Middle East Studies; Septemer 2010, No.44 [cit. 2011-10-26]. Dostupný z: <http://www.brandeis.edu/crown/> .

[476] Za zmínku též stojí vznik brigády *[c]Ášúrá'*, která byla údajně založena po protivládních demonstracích v roce 1993, které vypukly v různých íránských městech. V roce 1998 se skládala ze17 000 milicionářů, a to jak žen, tak mužů, kteří byli součástí složek Pásdárán a Basídž.

vysokoškolským studentům při nepokojích v letech 1999 a 2003. Naposledy se nechvalně zapsali do paměti při použití nepřiměřeného násilí při potírání nepokojů po kontroverzních prezidentských volbách v roce 2009. Přestože je více než dvacet let po válce, lze konstatovat, že *Basídž* postupně zaujímá stále významnější postavení v politickém rozhodování. Se vzrůstajícím vlivem nijak neopadá martyrologická indoktrinace, tím spíše tato ,,kultura mučednické smrti a sebeobětování" je jejím klíčovým poselstvím, skrze něhož deklaruje svoji ideologii islámské revoluce masám. Jedním z cílů *Basídž* je právě šíření a propagace této kultury, a to ve všech sférách společenského života.

Vraťme se však v čase zpět do osmdesátých let minulého století, kdy měl *Basídž-e mostaẓ^{c}afán* ještě širokou lidovou podporu a disponoval u obyvatelstva značnou oblibou, jelikož nesloužil v té době jako represivní a donucovací aparát *par excellence*, ale spíše jako jednotka bojující v deklarované svaté válce, obranném *džihádu* za vlast (*vaṭan*), národ (*mellat*), náboženství a víru (*dín va ímám*) a Boha (*Alláh*). Právě v této době během krvavého blízkovýchodního konfliktu se příslušníci *Basídž* nejvíce vepsali do paměti díky dobrovolníkům z řad náctiletých (i mladších) chlapců, kteří statečně, pod příslibem odměny (*s*aváb; dosl. odplata od Boha za dobrý čin) za mučednictví, umírali při čištění minových polí, a to přímo vlastními těly, tedy tzv. taktikou ,,lidských vln". Poté co byla zaminovaná území náležitě vyčištěna za cenu bezpočtu dětských obětí, přišel čas na ofenzivu profesionálního vojska nebo jednotek revolučních gard (SPEE). Na začátku války byla sice na tuto smrtelnou práci posílána zvířata jako osli, koně či psi, ale tato taktika se začala zdát být záhy neužitečná, jelikož poté, co několik oslů vyletělo do vzduchu, začala ostatní zvířata v hrůze úprkem utíkat zpět, aby si zachránila kůži. Na rozdíl od zvířecích tvorů, kteří měli strach o život, lidské vlny poháněné hlubokou vírou a bez bázně ze smrti, plnily mučednické poselství na jedničku.

Dětským vojákům, kteří se účastnili bojových operací a umírali po tisících na západních íránských hranicích, bylo mnohdy pouhých devět až dvanáct let, když odjížděli na frontu. Rekrutování probíhalo nejčastěji přímo ve škole, kam *Pásdáráni* vysílali speciální školitele, kteří prováděli výběr nových mučedníků, na základě povinného polovojenského cvičení. K indoktrinaci jim sloužily taktéž propagandistické filmy. Dalším instrumentem režimu k úspěšnému získávání nové obětní krve, byli lákavé finanční pobídky. Byla rozjeta kampaň s názvem ,,Obětuj své dítě pro imáma". Každě rodině byl nabídnut při ztrátě dítěte bezúročný úvěr a jiné štědré výhody. Zapsání se mezi *Basídž-e mostaẓ^{c}afán* bylo vlastně pro největší chudáky šancí, jak vyváznout z úrovně sociálního bahna a náležitě si přilepšit. Příznačným znakem bylo právě to, že většina těchto dobrovolníků pocházela z chudých

rurálních poměrů a jednalo se spíše o jedince vyrůstající v konzervativnějším prostředí.[477] Samotní rodiče chlapců nemohli odhodlaným mladíkům bránit v odjezdu nebo jim jakýmkoliv způsobem jejich misi na obranu vlasti zakázat. Odchod na frontu závisel především na jejich osobním rozhodnutí.

Před každou mučednickou operací byl *Basídž* obdarován plastikovým klíčkem na krk, jež mu měl zajistit vstup do bran ráje. Takových bylo z Tchaj-wanu objednáno na půl milionů kusů. O tom, že se prováděné smrtící mise rovnaly sebevraždě, svědčí i to, že dobrovolníci mnohdy běželi skrze zaminované území vstříc nepříteli beze zbraní pouze s hlubokou vírou, že bojují na straně imáma Ḥosejna.

Starší informátoři si veskrze všichni vybavovali všeobjímající mučednickou propagandu v osmdesátých letech. Jeden respondent – válečný veterán [478] tvrdil, že například heroismus, který byl ústředním motivem pašijových her (*ta^{c}zije*), byl využíván k utvrzování vojenského ducha íránských mladíků, kteří byli hnáni jak na běžícím pásu do pekla zákopové války k iráckým hranicím. Mučednická smrt měla být samozřejmostí. Tento náhled oslovil i našeho respondenta, který byl v roce 1981 ve svých patnácti letech nahnán jako *Basídž* do přední linie k Ábádánu, kde byl vážně poznamenán bojovým chemickým plynem, který tehdy Iráčané použili. Jak poznamenal, neznal snad nikoho, kdo by v té době nechtěl být v přední linii a obětovat svůj život ideálům pravdy a zemřít náležitou mučednickou smrtí. Dnes však ideály z jeho mládí pominuly a smrt *šahída* už není prioritou, ba co víc, už ho neoslovuje. Potýká se spíše s problémy politickými, finančními a zdravotními. Baer popisuje rozhovor s jedním členem Basídže, který mu řekl: ,,*Naším cílem nebylo nechat se zabít. Odjeli jsme na frontu, abychom bránili naši vlast proti útoku nepřítele. A přitom jsme věděli, že umírání prostě k válce patří. Říkám si, jak byste asi mluvil o vojákovi, který padl při obraně vaší země. Asi byste nepoužil slova ,,nechal se zabít, nebo ano? Pro to by snad měl existovat nějaký jiný, zdvořilejší výraz, ne?*“ Baer poukazuje na to, že mučednictví tento mladík spíše ztotožňoval s íránským vlastenectvím.[479]

Podle rozhovorů s mnoha informátory, (kteří povětšinou nebyli kritičtí k porevolučnímu režimu, snad jen měli výtky volající po dílčích reformách nikoliv změně či nahrazení systému *velájat-e faqíh* jiným systémem), lze usuzovat na to, že míra obliby a popularity jednotek *Basídž* v posledních letech mezi obyvatelstvem prudce klesla. Tito lidé si uvědomují, že se z dřívějšího uskupení dobrovolníků bránících vlast a národní hrdost stala

[477] KÜNTZEL, Matthias. *Ahmadinejad's World.* [online]. 2006-7-30. [cit. 2011-10-26]. Dostupný z: <*http://www.matthiaskuentzel.de/contents/ahmadinejads-world*>
[478] Bandár-e Búšehr; nar.1966/1344 AHS
[479] BAER, R. *Jak naložit s ďáblem*… op.cit. str. 243

organizace, která slouží k zlovolnému útisku íránských mas volajících po liberálnějším přístupu státní moci. *Basídž* v současnosti chápou jako instituci dobrovolníků, kteří jsou zprostředkovateli násilí a metod, jejichž účelem je vnucovat lidu loajalitu fundamentalistickému systému proti jejich svobodné vůli a vlastnímu uvážení. Jeden student ze Šírázu prohlásil, že existují v tomto ohledu dvě skupiny lidí, buď ti, kteří mají z *Basídž* strach a vyloženě ho nesnášejí nebo ti, kteří *Basídž* milují a jsou jeho členy. Nic mezi tím neexistuje. Přihlášení do této organizace je prý jinak velmi jednoduché. V každé mešitě či na univerzitách a jiných významných institucích působí jeden či více členů *Basídž*, kteří mají zprostředkovávat obyvatelům informace, indoktrinovat je a postarat se o nábor nových členů. Někteří informátoři hovořili o tom, že většina lidí působících v této instituci jsou lidé, kteří nedisponují žádným formálním vzděláním a jedná se o ,,jednoduché" jedince, kteří mají omezený pohled na svět, který je determinován jejich vrozenou prostoduchostí a vysokou inklinací k přebírání cizích ideologických stanovisek. Pokud se podíváme na otázku, z jakých vrstev obyvatelstva se tyto osoby rekrutují nejvíce, nelze říci, že by existovala příznačná či specifická skupina v rámci sociální stratifikace, ze které by tito lidé pocházeli nejčastěji. Proto jsou v praxi členy Basídž lidé z rurálních i urbánních oblastí, z nízkých, středních i vysokých tříd, mladí i staří či z osoby pocházející z různých profesních skupin. Co je všechny spojuje, není náboženská fundovanost, ale ryzí fundamentalismus. Podle jistého, asi třicetiletého prodejce z Teheránského *bázáru*, nelze u člena *Basídž* hovořit o znalosti náboženství, nýbrž pouze o letmém vědění základních pravidel jako je *ṭahára*, dodržování *sawmu* či vyřčení *šahády*, nikoliv o hlubším vhledu do náboženské věrouky. Tito lidé nikdy neprochází náboženskými semináři, ale dozvídají se otázky související s vírou v rámci základních škol. Proto, aby mohli působit v organizaci, postačuje pouze projití základní vojenskou službou.

Navraťme se však zpět do doby největší mučednické slávy *Basídžů*, do doby války Íránu s Irákem. Skutečnost, že se k dobrovolnému zmaru života v zákopech hlásily tisíce mladíků proto, aby se stali *šahídy* podtrhuje skutečnost, která na tomto místě nelze být opominuta. V této věci je namístě hovořit o hlubokém patriotismu, či dokonce o formě svárlivého a nesnášenlivého nacionalismu. Jak si věcně všímá Kazemi, nebylo v Íránu nic nového na tom, že by náboženství hrálo svoji úlohu v politice. Novinkou je však integrace šíᶜitismu právě s íránským nacionalismem (to dokládá několika hnutími, která spojila dohromady náboženské vůdce, liberální reformátory a prodejce z *bázáru* ve společném

zápase proti penetraci Západu – *gharb* a monarchistickému absolutismu).[480] Nacionalismus se projevil ve svých maligních formách právě v osmiletých íránsko-irácких zákopových jatkách. Byl to boj Peršana proti Arabovi a Araba proti Peršanovi. Podle Kepela jsou „Peršané vášnivými vyznavači nadřazenosti své kultury nad kulturou Arabů, „požíračů ještěrek" nebo neotesaných Turků či Afghánců."[481] V tomto letitém sporu nezabránilo krveprolití ani náboženství, tedy jedna ze základních složek kolektivní identity, jak Peršanů, tak Arabů. Oba národy spojuje šíʿismus[482], a přesto šly cestou příslušnosti k národu či svému vůdci, do jaké míry však v důsledku strachu či donucení, je otázkou. Jak zvažuje přední ruský specialista na Írán Vladimir Sažin z Institutu orientalistiky Ruské akademie věd, perská národní psychologie představuje směs velmocenského imperiálního nacionalismu a představ o vyvolenosti šíʿitů. Současná vládní garnitura toto jen potvrzuje. Stačí se podívat například na kontroverzní názory prezidenta Aḥmadínežáda, třeba ohledně kulturní politiky, kdy říká: *„Způsob života íránského národa „musí odpovídat historickým, národním a náboženským tradicím", a svobodná volba způsobu života musí být omezena „pobožností většiny íránského obyvatelstva a dodržováním hlavních rituálů a zákonů islámů a šaríʿi. Například kulturně-imperialistický vliv Západu narušuje íránskou islámskou identitu."*[483] Podle Friedlanda je Írán příkladem země, kde náboženský nacionalismus vznikal dříve a měl živnou půdu díky tomu, že náboženství nebylo kontrolováno státem vzhledem k tomu, že si nepolitické náboženské autority byly schopny udržet autonomii od šáhů.[484] Z jiného pohledu můžeme nahlížet na zakořeněnou hlubokou identitu Peršanů (a též ji tím vysvětlit) skrze prizma toho, co norský antropolog Eriksen nazývá „Simmelovým pravidlem", které vychází z toho, že vnitřní soudržnost skupiny je odvislá od míry vnějšího tlaku.[485] Ten byl na Íránskou kulturní oblast a její etnika stále historicky patrný a nelze ho pomíjet. Tento aspekt nám taktéž objasňuje, proč je pocit příslušnosti Íránců (Peršanů) ke své skupině tak silný.

---

[480] KAZEMI, Farhad. *Models of Iranian Politics, the Road to the Islamic Revolution, and the Challenge of Civil Society*. str. 565 [online]. [cit. 2008-10-13]. Dostupný z: <http://www.jstor.org/stable/2950702>.

[481] KEPEL, Gilles. *Válka v srdci islámu*. Univerzita Karlova v Praze. Nakladatelství Karolinum. Praha. 2006. str. 198

[482] V Iráku je podílové zastoupení šíʿitů menší než v Iránu. Jejich počet se odhaduje na 60-65% populace. *Sunnitská* část obyvatelstva je však též nezanedbatelná. Tvoří ji 32%-37% obyvatel. In: CIA- *The World Factbook* [online]. [cit. 2009-03-20].
Dostupný z: <https://www.cia.gov/library/publications/the-world- factbook/>

[483] SAŽIN, Vladimir. *Kyvadlo íránské demokracie*. Rusko v globální politice. Únor 2006. str. 130- 131

[484] FRIEDLAND, Roger. *Religious Nationalism and the Problem of Collective Representation.* Annual Review of Sociology. Vol. 27. 2001. str. 144

[485] ERIKSEN, T. Hilland. *Antropologie multikulturních společností. Rozumět identitě.* Triton. Praha/Kroměříž. 2007. str. 73-74; Obdobně by mohlo být na tuto problematiku z teoretické roviny nahlíženo prostřednictvím Castellsova konceptu „*identity resistence*" (*resistance identity*), jež v jeho pojetí jednou ze třech možných typů identit. In: CASTELLS, Manuel. *The Power of Identity*. Blackwell Publishing. Oxford 2004

10.5. Ḥosejn Fahmíde

Hrdinský étos mučednictví z íránsko-irácké války z osmdesátých let je stále živý a slouží do dnešní doby jako příklad nejvyšších hodnot, kterých lze pro obranu národa dosáhnout. Politické elity se předhánějí v honorifikování kultu mučednictví v tomto vleklém krvavém konfliktu a snaží se ovlivnit svými prohlášeními dnešní mladou generaci, která nezažila ani šáha, islámskou revoluci, a dokonce ani válku. Mučednictví má být chápáno jako prostředek rezistence proti nepříteli a jako nejúčinnější zbraň k motivaci Íránců k hrdinskému boji v případě náhlého vojenského ataku, a taktéž k následné demoralizaci protivníka.

Často je za modelové chování nejvyššího naplněného aktu heroické smrti považován mučedník Muḥammad Ḥosejn Fahmíde (1967-1980). Tento mladý třináctiletý chlapec, příslušník jednotek *Basídž,* odpálil na sobě ve válečném dobrodružství proti baᶜatistickému režimu v říjnu 1980 pod iráckým tankem pás s několika ručními granáty, které měl přidělané k hrudníku. Chomejní tehdy prohlásil Fahmídeho za národního hrdinu a jeho čin za inspiraci pro další mučednické akce. *„Naším vůdcem je toto dítě ve věku třinácti let, které se vrhlo se svým malým srdcem proti nepříteli. Je ceněn více, než by mohlo být popsáno stovkami per a stovkami jazyků.“*[486]

V roce 1986 vyšly na jeho počest dokonce poštovní známky. Prakticky ve všech městech po celém Íránu je možné spatřit obrazy zdobené tulipány a záhonky květin či všemíru nástěnných maleb s jeho podobiznou. Fahmídeho obličej je vyobrazen dokonce na tisícirijálové bankovce z roku 1992, a to v jejím vodotisku. Propaganda ho do dnešní doby označuje na plakátech jako vnuka islámské revoluce. Mučedníkova hrobka se stala národním monumentem a významným poutním místem, který ročně navštěvují statisíce Íránců. Chomejního nástupce Sajjed ᶜAlí Chámeneʿí v roce 1990 vyhlásil den výročí Fahmídeho smrti (8. ábán) za „den studentů *Basídž*.“

Slavná mučednická smrt tohoto nezletilce vyvolává do současnosti u politických elit i občanů země značnou pozornost a je využívána reprezentací k různým propagandistickým účelům. Příkladem může být prohlášení vysoce postaveného brigádního generála revolučních gard ᶜAlího Fadavího při výroční ceremonii výročí Fahmídeho úmrtí, během něhož pohrozil uprostřed rostoucího napětí s USA, že *Basídž* jsou připraveni, pokud to bude nezbytné, přistoupit k sebevražedným operacím v Perském zálivu. Zdůraznil, že v případě potřeby bude využito živlu hledačů mučednictví a poukázal na skutečnost, že tento přístup je

[486] SATUREN, Valerie. op.cit.

převažující duchovní náplní revolučních gard, které čerpají příklad právě z Fahmídeho mučednictví. Tito hledači mučednictví se stanou lidem *ᶜášúry.*[487]

Den po tomto výstupu, reagoval Aḥmadínežád v reakci na Fadavího slovy, že miliony Íránců by byly připraveny obětovat sama sebe v boji proti nepřátelům země (USA a jejich spojencům). Taktéž neopomněl zmínit vzorového mučedníka z íránsko-iráckého konfliktu. Podle jeho názoru *„nepřátelé íránského národa musí vědět, že i přes smrt mučedníků jako je Fahmíde, nejsou ruce íránského lidu prázdné. V dnešní době jsou přichystány milióny Fahmídeů, a tito Fahmídeové jsou silnější a připravenější.“* [488]

Fahmíde více jak třicet let po svém skonu stále platí za významný symbol ctnosti, která je shrnuta v jeho smrtelném poselství. Režim nikdy nevynechá jedinou příležitost, aby jeho mučednický odkaz nepřipomněl. Největší příležitostí, kdy je nejpříhodnější prezentovat tyto hodnoty je zaručeně v době prvních deseti dnech svatého měsíce *muḥarramu*, při arbaᶜínu v měsíci *ṣafar* nebo při různých výročích, která mají spojitost s nějakým mučednickým motivem, třeba při výročí konce války s Írákem nebo připomínky na *šahídy* padlé ve válce.

[487] *Iranian general warns of Gulf suicide bombings.* [online]. Khaleej Times Online; 2007-10-29. [cit. 2010-04-26]. Dostupný z: <http://www.khaleejtimes.com/DisplayArticleNew.asp?xfile=data/middleeast/2007/October/middleeast_October423.xml&section=middleeast&col=>.

[488] *Millions of Iranians ready for martyrdom: Ahmadinejad*. [online]. Iran Focus; 2007-10-30. [cit. 2010-04-26]. Dostupný z: <http://www.iranfocus.com/en/iran-general-/millions-of-iranians-ready-for-martyrdom-ahmadinejad-12984.html>.

11. „MUČEDNICKÉ OPERACE“ NEBO „SEBEVRAŽEDNÝ TERORISMUS“? ... ANEB ÚČEL SVĚTÍCÍ PROSTŘEDKY

Krátce po revoluci vzniká doposud bezprecedentní situace, která v dějinách zatím neměla obdoby, a kterou vytvořila průrazná chomejnistická ideologie islámské revoluce. Farhad Khosrokhavar hovoří o vzniku „*patologického mučednictví*“ či „*fabrice na mučedníky*“, kdy se z ojedinělého případu mučednictví stala masová záležitost.[489] Řeč není o ničem jiném, než o nové formě mučednictví v historii doposud nepoznané, a to o sebevražedné lidské bombě.

Ḥosejn Fahmíde posloužil v následujících letech jako model pro nový typ sebeobětování vlastního života vlastní rukou. Rozjel se nezastavitelný vlak sebevražedného terorismu charakterizovaného chodícími lidskými bombami. Tyto nové praktiky se brzy rozšířily po celém středním východě a v žádném případě se neomezily na íránské zápolení s Irákem v letech 1980-88.

Brzy na sebe nenechaly čekat události, za které byl do značné míry zodpovědný Írán díky svému ideologickému vývozu revoluce a jeho financování. Jako příklad můžeme uvést Libanon, kde za přispění jednotek revolučních gard *Pásdárán* vznikla militantní šíʿitská organizace *Ḥizballáh (al-Muqáwamat al-islámijja fí Lubnán)*, které je přisuzována zodpovědnost za bombový útok na kasárna francouzských a amerických vojenských sil v Bejrútu, ke kterému došlo 23. října 1983 s hrůznou bilancí několika stovek mrtvých, či následné, do dnešní doby prováděné sebevražedné bombové praktiky sunnitských Palestinských organizací jako je Islámský džihád (*Ḥarakat al-džihád al-islámí fí Filisṭín*), Ḥamás (*Ḥarakat al-muqáwamat al-islámijja*) či Brigády mučedníků al-Aqṣá (*Katá‘ib šuhadá‘ al- Aqṣá*) apod.

Mučednictví, tak jak je chápáno v koránském kontextu, vždy odkazovalo na smrt uplatněnou v rámci *džihádu* a podání svědectví na cestě Boží (*fí sabíli ‘lláh*). Otázkou je, zdali se jednalo o koncept *šahádat*, který vycházel ze sebevražedného aktu. Naléhavě musíme poukázat na fakt, že mučedníci neumírali vlastní rukou, jak předpokládá definice sebevraždy, nýbrž stávali se *šahídy* vždy s pomocí nepřátel, kteří je zabili. Jako sebevražedný akt to můžeme hodnotit pouze z toho titulu, že jedinec bojující za svatou věc v rámci *džihádu* svoji smrt předpokládá a jde do boje s vidinou svého skonu. Tento skon je však dílem protivníků.

[489] INTROVIGNE, Massimo. *Hamás: Islámský terorismus ve Svaté zemi*. Vyšehrad. Praha 2003. str. 67

V tomto smyslu můžeme z historie jmenovat stoupence tajné *šíʿitské* extremistické sekty Ḥasana b. as-Ṣabbáḥa tzv. *asasíny* (*ḥaššášín* nebo *al-Daʿwa al-džadída*), kteří sídlili přibližně od roku 1088 na hradě Alamút uprostřed pohoří Elborz v oblasti Rúdbár (severní Írán; provincie Gílán). Tito následovníci *nizárijského ismáʿílismu* (*nizárijjún*) otevřeně brojili proti seldžucké říši, která vládla Íránu, a podnikali proti svým nepřátelům sebevražedné mise. Cílem vražedných ataků nebyli pouze seldžučtí hodnostáři, ale taktéž sunnitští náboženští vůdci. Snahou bylo především obnovit vládu islámu nezávislou na sunnitské ortodoxii, aby připravili cestu pro „konec časů" a „den vzkříšení".[490] Faktem je, že *asasínové* při těchto diverzních útocích sice očekávali svoji smrt, ale nejednalo se o sebevraždu, poněvadž původcem jejich smrti nebyli oni sami, ale protivník.

Sebevražedný způsob boje za islám, tedy takový akt, při kterém si útočník bere život svojí vlastní rukou, je jevem veskrze moderním. Musíme přihlédnout k tomu, že v minulosti neexistovaly prostředky, které by tuto sebezničující možnost zabít sama sebe a navíc i ostatní umožnily. Z toho plyne další debata hojně diskutovaná, jak muslimskými učenci a intelektuály, tak západními akademiky, zdali je možné například dnešní sebevražedné bombové atentátníky pokládat za *šahídy* nebo za hříšníky páchající *intiḥár*. Většinou se má za to, že čistě sebevražedné praktiky proti nepříteli se objevily až v době nedávné, a to po islámské revoluci v Íránu.

V tomto tématu je navýsost důležité ještě poukázat na skutečnost, že šíʿitský islám vykazuje v otázce sebevražedných misí diametrálně odlišnou podstatu, než jak je tomu v sunnismu. Jak již bylo nastíněno výše, není pochyb o tom, že tento typ strategie rozvinul především Írán v 80. letech v Libanonu proti Izraelské okupaci prostřednictvím potomka revolučních gard Ḥizballáhu.

Baer se snaží ve své knize o současném rozmachu íránského impéria osvětlit samotné jádro rozdílů mezi sunnitským a šíʿitským sebevražedným terorismem. Poukazuje na rozdílnost cílů v obou islámských skupinách. Zatímco sunnité při použití svých sebevražedných atentátníků zabíjejí nevinné civilní oběti a nesledují svým aktem jakýkoliv taktický záměr, čímž se dopouštějí bezobsažného násilí, šíʿité používají tuto praktiku jako pragmatický nástroj a zbraň s taktickým vojenským účelem. Sunnité provádějí útoky na civilní cíle, jako tomu bylo mnohokrát, například v Londýně 7. července 2005, oproti tomu íránští šíʿité se zpravidla v minulosti drželi útoků na vojenské a diplomatické cíle – na

[490] KHOSROKHAVAR, Farhad. *Suicide Bombers: Allah's New Martyrs*. Pluto Press. London 2005. str. 24

izraelskou armádu, americkou námořní pěchotu, americká velvyslanectví.[491] Baer věcně a správně argumentuje skutečností, že sunnité nejsou organizovaní pod nějakou náboženskou autoritou, která by jejich počínání posvětila *fatwou*, jako je tomu u šíᶜitů, a jsou v zásadě negramotní v otázkách víry. Jednají na základě iracionality a nemají dostatečně jasno, čeho chtějí dosáhnout.

Baer srovnává ve své úvaze londýnské bombové útoky provedené sunnity s íránskými bombovými atentáty v Paříži osmdesátých let. V případě Londýna útočníci vyrůstali v prostředí západní demokracie nikoliv na Středním východě. Nikdo z nich neuměl číst korán v originále. Nebyli vystaveni křivdám, které v zemích jejich původu k takovémuto masakrování civilistů dohánějí. Cíle této skupiny jsou nejasné. Jejich požadavkem bylo zastavení ,,útlaků muslimů", což je nejasně definovaný motiv, který lze těžce na Britech požadovat. Naproti tomu Írán se v osmdesátých letech potýkal s existenciálním problémem způsobeným válečným konfliktem s Irákem a cíl jeho útoků proti civilistům v Paříži byl více než pragmatický, tedy donutit francouzskou vládu, aby přestala Iráku dodávat rakety.[492]

11.1. Íránská koncepce mučednictví z širší extrateritoriální perspektivy, jakožto důsledek vývozu revoluce

Výzkum mučednictví a jeho role ve sféře nábožensko-politických doktrín a postojů v kulturně ohraničeném prostoru vymezeném politickými hranicemi toho, co je deklarováno za současnou Islámskou republiku Írán nelze omezovat pouze na tento ,,vnitřní svět". Islámská revoluce jakožto důsledek markantní politické transformace za využití prostředků náboženského jazyka vytvořila mocnou ideologickou zbraň v podobě rozšíření nové interpretace konceptu mučednictví a jeho adaptaci do světa, jak šíᶜitského (např. u Ḥizballáhu v Libanonu), tak i sunnitského (např. Palestinský islámský džihád). Vzhledem k této íránské revoluční indoktrinaci ostatních islámských arabských i nearabských národů a podporování různých frakcí a islamistických hnutí, zapustila ,,kultura obětování a mučednictví" (*farhang-e íṣár va šahádat*) v mnoha oblastech Středního východu své kořeny a ovlivnila tak změnu náhledu místních lidí i ideových stanovisek organizací (často vzniklých z podnětu Íránu) z tradičního pasivního pojetí konceptu mučednictví v islámu (ve smyslu toho co ᶜAlí Šaríᶜatí nazývá *černým šíᶜismem*) na pojetí aktivní a revoluční. Nahlížený problém má tedy doširoka extrateritoriální povahu.

[491] Od konce íránsko-irácké války v roce 1988 nebyl zaznamenán případ útoku íránského sebevražedného útočníka.
[492] BAER, Robert. *Jak naložit s ďáblem. Íránská velmoc na vzestupu*. Volvox Globator. Praha 2010. str. 235-260

Íránská indoktrinace tento proces ukotvení ideje a praxe šíʿitského významu martyrologie neovlivnila jenom v cizích oblastech, kde z onoho podnětu došlo k implementaci mučednického poselství, ale nepřímo bezděčně taktéž hodnoty a postoje v samotném Íránu, které byly reakcí na nově vniklou realitu v zemích, které sama ovlivnila.

V tomto ohledu zde probíhá jakási zpětná difúze postojů, skrze niž íránská společnost – především prostřednictvím politických institucí – reflektuje skutečnosti vyplývající z adaptace konceptu mučednictví v cizích areálech, které byly zasažené islamistickým univerzalismem v područí doktríny vývozu revoluce (*ṣáderat*). Jednoduše řečeno, íránský vliv šíření konceptu mučednictví je kauzální proces, kdy Íránem podnícená ideologie, jež sleduje své určité cíle, stane se součástí politických procesů v dané oblasti, avšak v návaznosti na to nově utvořená realita a vzniklé skutečnosti v difuziovaném regionu (ať už pozitivní nebo negativní) nutí zcela logicky íránské politické struktury k náležité reakci, která je odvislá na výsledku úspěšnosti adaptace kulturních prvků, v tomto případě konceptu mučednictví a veškeré ideologické revoluční platformy.

Za zářný příklad můžeme ukázat vývoz kultury mučednictví do Libanonu v době izraelské invaze v roce 1982. Úspěchy na ideologickém poli, které se Íránu podařily prostřednictvím vzniku Ḥizballáhu a sebevražedných „mučednických“ operací zajisté vyvolaly odraz v propagandistické podobě na íránské scéně. Tyto kladné výsledky ještě více utvrdily politickonáboženskou elitu k propagaci šíření této kultury, a co je podstatné, skrze tento diskurz íránská politika mohla snadněji zprostředkovávat obyvatelstvu své zahraničně politická stanoviska o „sionistickém nepříteli“, imperialismu západních i socialistických mocností, panislámské unifikaci *ummy* a vůbec ideologické teze, na kterých revoluční euforie sklidila sladké plody vítězství. Nejenže se toto zrcadlení reflektovalo jako nápomocná zbraň k propagaci, ale pomáhalo i jako legitimizující prostředek nastolené ideologie či zahraničně politického směřování.

Z výše postulovaných závěrů proto pokládám za přínosné pro pochopení charakteru porevoluční úlohy konceptu mučednictví v Íránu, zohlednění ideologie mučednictví i v této deklarované extrateritoriální perspektivě. Procesy utváření obrazu tohoto konceptu a jeho chápání pokládám tedy i mimo jiné za výsledek kauzální reflexivní difuze idejí, a nikoliv tedy za uzavřený osamoceně utvářený a modifikovaný projev izolovaný v hranicích Íránu. U takto deklarovaného přístupu zkoumat fenomén mučednictví v širším kontextu považuji za přínosné, že napomáhá k pochopení povahy současného *karbalského paradigmatu* v Íránu a dává mimo jiné prostor výzkumu především v následujících oblastech:

1.) Vysvětluje ideologické příčiny, dopady a povahu sebevražedného terorismu, a to komplexně v celé muslimské společnosti, nevyjímaje sunnitská společenství, včetně důsledků, jež vývozní artikl mučednické smrti vyvolal či nevyvolal.

2.) Pomáhá k pochopení porevolučního íránskému ideologického směřování, státní propagandy a vesměs politické kultury, tedy toho co Skalník definuje jako *„hodnoty, postoje a praktiky, obvykle odvozené z minulosti, které způsobují, že politický proces se liší od jedné země ke druhé, od regionu k regionu, od skupiny ke skupině. Je to společenský komplex pojmů a praktik, které předpokládají jistý konsensus mezi aktéry té které země či kulturní oblasti, musí být uznáván jako společný či sdílený větším počtem lidí.“*[493]

3.) Zodpovídá otázku rozsahu, úspěšnosti a stavu vývozu islámské revoluce a kultury mučednictví do muslimského světa

4.) Řeší otázku zahraničních válečných, politickoideologických, ekonomických a náboženských konfliktů a povahu zájmů a motivů Íránu se v těchto konfliktech angažovat. Taktéž pak odráží domácí politické souvislosti.

5.) Napomáhá komplexnějšímu historickému pohledu na šíření islamismu a politického islámu

11.1.1. Mučednictví a ideologie vývozu islámské revoluce

Ideologická koncepce vývozu islámské revoluce (*ṣáderat-e enqeláb-e eslámí*; taktéž *ṣudúr*) a strategický nástroj v podobě mučednictví a *džihádu* měly v osmdesátých letech na růžích ustláno. Íráncům se jednoduše povedlo v různých oblastech Středního východu více či méně protlačovat šíᶜitské revoluční vize, které se sice v první fázi omezovaly především na imámovské společenství v Libanonu, Iráku a státy perského zálivu, ale v pozdější fázi ideologického vývozu revoluce byly vesměs cíleny i sunnitským Arabům a ne-Arabům. V podstatě nelze popřít skutečnost, že ne náhodou má Chomejního íránská revoluce v názvu adjektivum „islámská“ a nikoliv šíᶜitská.

Vůdce revoluce koncipoval cíle tohoto zápasu v rysech panislamistických vizí šíření myšlenky nutnosti islámské jednoty.[494] Chomejního univerzalistická byla zřetelná už v době

[493] SKALNÍK, P. *Politická kultura v postkoloniální Africe*. In: SKALNÍK, P. (ed.). *Politická kultura: antropologie, sociologie, politologie.* Set Out. Praha 2004. str. 182

[494] V tomto smyslu se vyjadřuje koránský verš 21:92, kde se píše: „*Hle, tato vaše obec je obcí jedinou a Já Pánem jsem vaším, uctívejte Mne tedy*!“ Tento *ája* zdůrazňuje i článek 11 v 1. kapitole íránské ústavy, kde se píše, že všichni muslimové tvoří jediný národ, a vláda Islámské republiky Írán má za povinnost formulovat celkovou politiku se záměrem rozvíjení přátelství a jednoty všech muslimů, a o toto musí být neustále usilováno k dosažení politické, ekonomické a kulturní jednoty islámského světa. In: *Constitution of the Islamic Republic of Iran of 24 October 1979 as amended to 28 July 1989*. [online]. [cit. 2011-8-5]. Dostupný z: <www.mpil.de/shared/data/doc/constitution_iran.doc>.

po revoluci, kdy prohlásil, že pád Pahlavího dynastie není vítězstvím, ale pouze prvním krokem, a přestože je ustanoven islámský stát, neznamená to, že se stal islámským. Cílem bylo konsolidovat islámský stát a náboženskou civilizaci. Jednoznačným ideologickým záměrem vývozu bylo rozšířit do celé muslimské společnosti revoluční poselství utlačovaných (*mostaż[c]afán*), svrhnout v celém světě nelegitimní systémy vlád despotických tyranů (*ṭághútí*) nebo reprezentantů jednajících v područí cizáckých imperialistických mocností, které odporují islámskému charakteru panování (*kufr*).[495] Tento unifikující přístup islámského společenství má přinést totální vítězství deprivovaných a utiskovaných muslimů nad despotismem, tyranií, okupacemi, různými formami kolonializace a imperialismu a postavit tak základ spravedlivému muslimskému řádu založeného na univerzálním systému *velájat-e faqíh*.

S odstupem několika let od íránské islámské revoluce lze říci, že tato koncepce vývozu vskutku poměrně úspěšně zaklíčila i mezi mnoha arabskými sunnitskými muslimy a skupinami (i když pouze v omezeném smyslu) a dokázala získat značné množství stoupenců, i přes jejich rozdílné vyznání definované schizmatem v islámu. Hlavním hnacím motorem přijmutí této šíʿitské revoluční ideologie v sunnitském prostředí byla především poměrně dlouhodobě zdařilá íránská politika obrany (*defáʿ*) a boje proti Izraeli prostřednictvím šíʿitského Ḥizballáhu a antiokcidentální rétorika definující zkažený Západ jako zosobnění světové arogance (*estekbár-e džahán*) a imperialismu (*esteʿmár*) a zdroj veškerého příkoří, kterému jsou muslimské národy podrobeny. Celý tento mobilizující komplex revolučních idejí je zprostředkován v rámci dichotomií zla a dobra, boje utlačovaných (*mostaż[c]afán*) proti utlačovatelům (*mostakbirín*), islámských hodnot a bezvěrectví (*kufr*) či odpadlictví (*irtidád*,) apod.

Cíle koncepce vývozu revoluce a ideologický důraz na výše zmíněné hodnoty jsou ospravedlněny a podtrženy taktéž v íránské ústavě (*qánún-e asásí*) z roku 1979, a jednoznačně se svým obsahem kryjí s porevoluční praxí šíření vlivu šíʿismu, revoluční ideologie (*eʿteqádát-e enqelábí*) a kultury mučednictví a džihádu do dalších částí islámského světa. Jak je v tomto ohledu v ústavě zmíněno, mezi povinnosti íránské vlády například patří následující cíle: „*kompletní odstranění imperialismu a zamezení zahraničního vlivu* (I:3:5), *odstranění všech forem despotismu a autokracie a veškerých pokusů monopolizovat moc* (I:3:6), *odstranění jakékoliv formy diskriminace…* (I:3:9) *a budování zahraniční státní*

[495]KHOMEINI, Ruhollah. *Islamic Government. Governance of the Jurist.* The Institute for Compilation and Publications of Imam Khomeini's works. International Affairs Department. Tehran 2002. str. 28-31

politiky na základě islámských kritérií, bratrském závazku všem muslimům a podpoře utiskovaných (mostaẓ[c]afán) tohoto světa (I:3:16).

Snaha globalizovat revolučně-ideologické postuláty a ospravedlnění k jejich praktickému šíření do světa je znatelná v následujících úryvcích článků ústavního zákona. „ *Zahraniční politika Íránu je založena na odmítání všech forem nadřazenosti* […] *ochraně nezávislosti země ve všech ohledech a teritoriální integritě, obraně práv všech muslimů, neangažovanosti s ohledem na hegemonistické velmoci, a udržování vzájemných mírových vztahů s neagresivními státy* (X:152). *Islámská republika Írán* […] *považuje dosažení nezávislosti, svobody a vlády spravedlnosti a pravdy za právo všech lidí na světě. Proto, ačkoliv se svědomitě zdržuje jakýchkoliv forem vměšování do vnitrních záležitostí jiných národů, podporuje spravedlivý zápas utlačovaných proti utlačovatelům v každém koutu země* (X:154). Následující fragment ještě naléhavěji stvrzuje náboženskou justifikaci zásahu do ostatních islámských oblastí prostřednictvím *džihádu*: „*…armáda a Revoluční gardy nejsou zodpovědné pouze za střežení a ochranu hranic země, ale také za naplnění ideologické mise džihádu na stezce Boží, který je šířením svrchovanosti božího zákona v celém světě* (preambule ústavy)[496]

Uvedení těchto výše zmíněných bodů do praxe v rámci cílené indoktrinace vývozu revoluce za hranice země bylo do určité míry v porevolučním období úspěšně provedeno (v limitované míře v sunnitském prostředí) a posloužilo tak k zvýšení vlivu Íránu v určitých oblastech Středního východu. Nejmarkantnějším příkladem působení íránské revoluční ideologie, jak již bylo řečeno výše, je založení libanonského Ḥizballáhu, který se stal sladkým plodem íránských snah vyvézt islámskou revoluci, při jehož vzniku měly neoddiskutovatelnou roli revoluční gardy známé jako „Armáda strážců islámské revoluce“ (*Sepáh-e pasdáráne enqeláb-e eslámí*). Ty začaly operovat v oblasti Libanonu začátkem osmdesátých let, jednak z podnětu nutnosti uskutečnění islámské povinnosti *džihádu* proti Izraelské okupaci, jednak z titulu výše nastíněné politické ideologie šíření revolučního islámu a ší[c]itského íránského vlivu. Jak poukazuje Shmuel Bar, íránská podpora teroru proti Izraeli má praktickou stránku. Je spojena s reálným zhodnocením Izraele jak strategické hrozby íránským národním zájmům na Středním východě a jako strategickým zástupcem Spojených států. Kromě toho slouží Íránu jako vhodný nástroj k penetraci do arabského sunnitského světa skrze podporu teroristických organizaci, které působí proti Izraeli. Ač jsou *Pásdáráni* nejdůležitější režimní složkou, která je zapletena v plánování, poskytování

[496] *Constitution of the Islamic Republic of Iran of 24 October 1979 as amended to 28 July 1989* . [online]. [cit. 2011-8-5]. Dostupný z: <www.mpil.de/shared/data/doc/constitution_iran.doc>.

logistické podpory, ideologické indoktrinaci a implementaci terorismu, nejsou jediní. Mimo ně je do této činnosti údajně zapleteno například i Ministerstvo informací a státní bezpečnosti VEVAK (*Vezárat-e eṭṭelá^{c}át-e va amnijat-e kešvar*)[497], jež je nástupnickou zpravodajskou službou šáhova SAVAKu vzniknuvší v roce 1984 nebo Organizace islámské propagace (*Sázmán-e tablíqát-e eslámí*) či Světové shromáždění pro sblížení islámských škol (*Madžma^{c}-je džahání baráje taqríb mazáheb-e eslámí*), které se podílí na rekrutování a řízení sunnitských teroristů, především nearabského původu, kteří jsou přístupnější šíʿitskému odkazu a íránskému mecenášství. Tyto dvě posledně zmíněné organizace pořádají konference, organizují studium pro sunnitské muslimy v qommských *madrasách* a řídí misionářskou činnost prostřednictvím vysíláním učitelů a kazatelů do sunnitských oblastí v zahraničí.[498] Za další vládní orgán můžeme jmenovat Ministerstvo kultury a islámského vedení (*Vezárat-e farhang va eršád-e eslámí*), které si klade za svou metu propagaci hodnot a cílů islámské revoluce a obeznámení lidí ve světě s jejími principy. Dále přikládá důležitou roli kulturní nezávislosti a ochraně společnosti od vlivu cizích kultur, podpoře kulturních vazeb s různými národy – zvláště pak s těmi, které jsou islámské a utlačované, a podněcování odporu proti tyranii a přípravě zázemí pro jednotu mezi muslimy. Podstatným bodem ve strategii ministerstva je taktéž z hlediska našeho tématu „kultury smrti“ vyzývání a povzbuzovaní ke statečnosti (*salaḥšúrí*), kultuře obětování (*farhang-e íṡár*), *džihádu* a hledání (resp. volání po) mučednictví (*šahádaṭṭalabí*) a odmítání ponížení.[499]

11.1.2. Íránských odchovanec Ḥizballáh[500]

Libanonsko-íránské vazby nejsou v historii ničím neobvyklým a jejich utváření nezapočalo až v rámci ideologického programu vývozu revoluce. Existovaly již v hluboké minulosti, v době vlády perských ṣafíovských šáhů, tedy několik staletí před tím, než se dostali chomejnisté k moci. Když tato dynastie uchvátila v Persii začátkem 16. století

[497] Pod anglickým akronymem známá jako MOIS (*The Ministry of Intelligence and Security*)

[498] BAR, Shmuel. *Iranian Terrorist Policy and "Export of Revolution"*. str. 12-14 [online]. The Ninth Annual Herzliya Conference on the Balance of Israel's National Security and Resilience. 2009-02-02-4. [cit. 2011-08-05]. Dostupný z: <http://www.herzliyaconference.org/_Uploads/2903Iranian.pdf>.

[499] Přehled všech bodů, které ministerstvo postuluje za své cíle a strategie, a za jaké témata přebírá zodpovědnost, je přehledně zpracováno v angličtině, perštině i arabštině na webových stárnkách této instituce. [online]. Vezárat-e farhang va eršád-e eslámí [cit. 2011-08-06]. Dostupný z: <http://farhang.gov.ir/>.

[500] Doslova „Strana Boží“. Organizace se tak identifikovala s koránským veršem 5:56 a od něho také odvodila svůj název: „*A kdo si bere za přátele Boha a Jeho posla a věřící, ten patří ke straně Boží – a tito zvítězí*.“ V zásedě se tímto stylizuje do role zosobňující vše dobré a vymezuje se proti „straně Satana“, kterou řeší Q (58:19). „*Satan je ovládl a dal jim zapomenout na přípomenutí Boží; a oni patří ke straně satanově. Což však strana satanova ztrátu neutrpí*?“. Tyto abstraktní dichotomie jsou zřejmou symbolizací šíʿitské percepce (i hlavní ideologie Ḥizballáhu) zapasu utlačovaných (*mostaż^{c}afán*) proti utlačovatelům (*mostakbirín*)

moc a zavedla šíᶜitský islám dvanácti imámů (*aš-šíᶜa al-imámija al-iṯnáᶜašaríja)* jako státní náboženství (1501), obrátila se na libanonské duchovní, aby učili lidi nové víře, což zahájilo náboženské, společenské i osobní vazby, které zůstaly neporušené a pevné dodnes. Úzké politické styky charakterizovaly zase období vlády Muḥammada Reży Pahlavího, který v letech 1950 až 1979 nechal operovat v Libanonu íránské důstojníky zpravodajské služby vedené motivem eliminace radikálního arabského nacionalismu a později z toho titulu, aby spravovali evidenci o íránských disidentech, kteří byli cvičeni palestinskými militanty.[501]

V dnešní době, více jak třicet let po revoluci jsou zřetelným svědectvím o přetrhajícím úzkém a vzájemném napojení Íránců na Libanon (dnes již především na libanonský Ḥizballáh) četná prohlášení předních íránských politických i náboženských představitelů i činitelů Ḥizballáhu. Následující proklamace Íránců je jedním příkladem za všechny: *„Írán a Libanon jsou jeden lid v jedné zemi"; „Budeme podporovat Libanon politicky a vojensky jako kdybychom podporovali jednu z našich vlastních íránských oblastí."; „Hlásíme celému světu, že íránská islámská revoluce je naše matka, náboženství, Kaᶜba a naše žíly*.[502] Provolání tohoto typu poukazují na zaběhnutou hlubokou ideologickou propojenost islámské republiky s libanonským osvobozeneckým hnutím, které po zahájení izraelské invaze roku 1982 vzniklo z podnětu nového porevolučního íránského vedení – a co je nutné zmínit –, za přímé intervence Armády strážců islámské revoluce (*Sepáh-e pásdárán)*

V té době poslal íránský režim několik stovek členů revolučních gard do údolí Biqáᶜ [503], kde dal vzniknout nové šíᶜitské teroristické a guerillové organizaci a v intencích ideologie obranného *džihádu* zahájil své tažení proti imperialistickému nepříteli. Jak píše Baer, libanonský Baᶜalbek se stal Sodomou a Gomorou terorismu. Každý terorista, radikál nebo šílenec, který myslel, že by mohl vypudit Izraelce z Libanonu, si založil své sídlo v tomto městě. Právě zde se 21. listopadu 1982 na příkaz Teheránu, zmocnil vůdce Islámského Amalu [504] Ḥusajn al-Músawí kasáren šejcha ᶜAbdalláha, které patřily

[501]WARD, Steven. R. *Imortal: A Military History of Iran and Its Armed Forces.* Georgetown University Press. Washington 2009. str. 267-268

[502] Al-'Ahd (21. *Dhul-Qadah* 1404/ 17. August 1984). Cit. dle: ALAGHA, Joseph Elie. *The Shifts in Hizbullah's Ideology: Religious Ideology, Political Ideology, and Political Program.* ISIM / Amsterdam University Press, Leiden 2006. str. 99

[503] Údaje o počtech vyslaných *Pásdáránú* do Libanonu v období po invazi se v literatuře značně liší. Například Alagha uvádí, že Sýrie svolila v červnu 1982 k přesunu patnácti set příslušníků Revolučních gard do údolí Biqáᶜ. Jinde se naopak uvádí čísla o hodně střídmější. In: ALAGHA, J. op.cit. str. 34

[504] Odtržená frakce Amalu (*Afwádž al-muqawama al-Lubnanija)*, šíᶜitské politické strany v Libanonu. Existence Islámského Amalu neměla dlouhého trvání. Některé zdroje uvádí, že vzniknul v roce 1982 v údolí Biqáᶜ, ale záhy byl v polovině osmdesátých let rozpuštěn. Někteří jeho stoupenci se údajně postupně vklínili do řad Ḥizballáhu.

libanonskému četnictvu a proměnil je záhy v sídlo jednotek revolučních gard, čímž Írán získal v Libanonu kousek suverénního území pro své „antiimperialistické“ aktivity.[505] Pásdáráni ihned započali svojí roli misionářů a pustili se do ideologické propagace silového potenciálu mučednictví a jeho roli v obranném *džihádu* proti izraelskému nepříteli. Samotný Sajjid ᶜAbbás al-Músawí, pozdější vůdce Ḥizballáhu, který byl zabit v roce 1992 Izraelci, sám vypověděl, že ve výcvikovém táboře ho Pásdáráni učili o nezbytnosti obětování a mučednictví. Podle jeho názoru „škola islámských revolučních gard naučila mladé muslimy lásce k mučednictví.[506]

Íránský přínos pro Ḥizballáh netkvěl v přímé vojenské podpoře, která byla značně omezená, ale spíše v nezanedbatelné finanční pomoci (například skrze *Bonjád-e šahíd*), jež mu umožnila jeho vybudování. Gardisté spolupracovali s nově rodící se organizací při výcviku a indoktrinaci nových členů. Ti byli rekrutováni z řad obyčejných libanonských šíᶜitů (často i z řad OOP – arab. *Munaẓẓamat at-taḥrír al-filasṭínija*) a posílání k vštěpování náboženských a ideologických postojů do mecenášské země Íránu. K navýšení přitažlivosti hnutí přispěli Pásdáráni taktéž rozvíjením sociálních služeb a zakládáním fundraisingových sítí. V rámci snah dojít sociálního blahobytu prostřednictvím výstavby škol, klinik, zemědělských družstev, televizních a radiových stanic, nemocnic a mešit získali Íránci lidovou podporu pro Chomejního a revoluci, která zdůrazňovala hodnotu mučednictví a démonizovala Íránské nepřátele a zvláště pak USA.[507]

Jak zohledňuje Bar, pro Íránce naplňuje Ḥizballáh několik následujících funkcí. Je prototypem pro doktrínu exportu islámské revoluce do šíᶜitských komunit, zástupnou organizací v přední linii v boji proti Izraeli a prodlouženou paží proti jiným nepřátelům (např. Iráku v osmdesátých letech nebo Západu), přímou oporou v Libanonu uvnitř srdce arabského Středního východu, subdodavatelem pro íránský terorismus proti izraelským cílům v zahraničí a v posledním případě odstrašující a odvetnou zbraní v případě útoku na íránská jaderná zařízení.[508]

Nejčastěji se hovoří o aktivitách revolučních gard a jejich vlivu na Ḥizballáh především v souvislosti s tzv. Jeruzalémskými jednotkami (*Nírúj-e Quds*) známými taktéž

[505] BAER, Robert. *Nevidět zlo. Pravdivý příběh pěšáka ve válce CIA proti terorismu.* Volvox Globator. Praha 2006. str. 90

[506] WÄRN, Mats. *Staying the Course: The Lebanonization" of Hizbollah- The Integration of an Islamist Movement into a Pluralist Political System.* Department of Political Science. Stockholm University. May 1999. [online]. Master Thesis. [cit. 2011-08-06] Dostupný z:
<http://almashriq.hiof.no/lebanon/300/320/324/324.2/hizballah/ warn2/index.html>

[507] WARD, Steven. R. op. cit. str. 267-268

[508] BAR, Shmuel. op. cit. str. 16

pod alternativním označením *Bírún marzí* (vně hranic), které, jak se obecně věří, byly právě tou složkou, jež poskytovala v osmdesátých letech ideologickou indoktrinaci v nastoleném *džihádu* a mučednických a teroristických operacích proti Izraeli. Tato odnož revolučních gard má svoje ospravedlnění v desáté kapitole íránské ústavy o zahraniční politice (*sijásat-e cháredží*) v článku 154. Název Jeruzaléma má přitom demonstrovat brzké osvobození tohoto svatého města z područí ,,sionistů".

Nírúj-e Quds, jakožto jedna ze speciálních tajných složek revolučních gard podléhá v současné době velení brigádního generála Qásima Sulejmáního. Jejich ústředním cílem je financování, organizování, výcvik guerillových band a poskytování logistické podpory a materiálního vybavení islámským revolučním hnutím *mimo hranice* Islámské republiky Írán. Jeruzalémské jednotky byly v minulosti strůjcem mnoha únosů individuálních osob i letadel, bombových sebevražedných teroristických útoků, vražd a atentátů.

Jednou z tváří úzce napojenou na tyto jednotky podléhající Teheránu byl [c]Imád Fájez Mughnija (známý též pod pseudonymem Ḥádždž Raḍwán) původně člen speciální jednotky Fataḥu 17 a bodyguard Jásira [c]Arafáta. Později začal spolupracovat s íránskými revolučními gardami, ale jeho činnost a napojení na islámskou republiku bylo po mnoho let přísně utajováno. Jeho kariéra se poměrně rychle rozeběhla ve strukturách íránské revolucionářské chiméry. Obdržel důstojnickou hodnost a stal se velitelem tajné skupiny známé jako *Amn al-ḥáras* (bezpečnost gard), pro kterou měl rekrutovat rodinné členy a kamarády z časů jeho působení ve Fataḥu a vést nový *džihád* pod praporem organizace Islámského džihádu.[509] V jeho pověření došlo ke spáchání bezpočtu teroristických operací, únosů, které byly záměrně maskovány za tuto neexistující organizaci. Tato skutečnost značně ztěžovala léta práci tajných služeb dojít k závěru, kdo za těmito činy stál. Jméno Mughniji a Islámského džihádu v područí íránského vlivu se postupem času dostalo do souvislosti se sebevražednou mučednickou operací z 18. dubna 1983 cílenou proti ambasádě Spojených států v Bejrútu. Jak píše Victorová, navzdory několika úspěšným a okázalým útokům bylo v této době poměrně složité najít dobrovolníky ochotné usednout do aut naložených trhavinou a vydat se na poslední cestu do ráje. Podle důvěrných zdrojů blízkých Fáṭḥímu aš-Šaqáqímu, organizátoři těchto akcí často ,,vložili do aut dva spínače a řekli řidičům, že mohou odpálit bombu a utéci. Z tohoto důvodu se těmto raným útokům přezdívalo ,,zaparkuj a uteč",

[509]K historii působení Imáda Mughnii viz. např. *Special Report: Iranian Intelligence and Regime Preservation.* str.4 [online]. June 21, 2010. Stratfor [cit. 2011-8-6] Dostupný z: <http://www.scribd.com/doc/34164265/Intel-Services-Iran>. V češtině je dopodrobna problematika rozpracována viz. BAER. *Jak naložit s ďáblem*… op.cit.

ačkoliv ve skutečnosti organizátoři vyhodili do vzduchu řidiče i s autem dálkovým spínačem, a tak z nepřipravené a nevědomé oběti udělali mučedníka.[510]

Do údajné sbírky dalších Mughnijových akcí patří neméně nechvalně známá bombová demolice kasáren amerických a francouzských sil z 23. října 1983 nebo obdobné operace proti Izraelskému velvyslanectví v Buenos Aires v březnu 1992 či proti židovskému komunitnímu centru AMIA (*Asociación Mutual Israelita Argentina*) v témže městě v červenci 1994. Argentinské státní zastupitelství obvinilo z teroristické akce v Buenos Aires Írán a Ḥizballáh a žádalo zatčení Akbara Hášemí Rafsandžáního a sedmi dalších tehdejších íránských pohlavárů. Obě dvě strany se proti nařčení vehementně ohradily a popřely jakékoliv zapletení do masakru. Íránské ministerstvo zahraničí v návaznosti na obvinění vystoupilo na svět s prohlášením, že jsou tyto fabrikace dílem sionistického spiknutí.[511] Ritter píše o tom, že izraelská zpravodajská služba vydala proklamaci, že rozhodnutí provést útok padlo na zasedání íránské Nejvyšší rady národní bezpečnosti (*Šúrá-je ᶜálí-je amnijat-e mellí*) v srpnu 1993. Útokem byla pověřena zámořská jednotka patřící k Ḥizballáhu a asistovala jí přitom íránská tajná služba. Podle některých zdrojů hrála v pátrání po informacích, které Izrael nakonec dovedly k íránským původcům útoku, důležitou roli izraelská „kurdská spojka".[512]

To by však doposud neměl být výčet všech Mughnijových akcí, ve kterých by měl mít nějakým způsobem prsty. Tento terorista taktéž vypracoval v osmdesátých letech nespočet operací, jejichž výsledkem byly únosy cizinců v Libanonu, včetně několika letadel (let TWA 847 ze 14. června 1985 z Athén do Říma, nebo let č. 422 kuvaitských aerolinií z 5. dubna 1988 mířícího z Bangkoku do Kuvajtu). Dalším známým incidentem nemalého rozsahu, který je taktéž některými zdroji připočítáván zodpovědnosti kooperace ᶜImáda Mughniji a revolučních gard, je výbuch způsobený nárazem cisterny do kasáren Al-Chubar nedaleko Zahránu v Saúdské Arábii 25. června 1996. Jak píše Beránek, Saúdské úřady o vyšetřování nevydaly skoro žádné informace, přesto se ale objevily domněnky, že za tímto činem saudských šíᶜitů stojí v pozadí Írán.[513]

12. února 2008 byl ᶜImád Mughnija zabit v syrském Damašku nastraženou výbušninou ve svém automobilu. Ḥizballáh neotálel a ihned k tomuto atentátu vydal

[510] VICTOROVÁ, Barbara. *Armáda růží: Cesta do mučednického ráje*. Ikar. Praha 2006. str. 76
[511] *Iran denies Argentina bomb charge.* [online]. BBC News; 26 October 2006. [cit.2011-8-10] Dostupný z: <http://news.bbc.co.uk/2/hi/middle_east/6089788.stm>.
[512] RITTER, Scott. *Cíl Írán: Pravda o plánech Bílého domu na změnu íránského režimu.* Mladá fronta. Praha 2008. str. 50
[513] BERÁNEK, Ondřej. *Saúdská Arábie: Mezi tradicemi a moderností. Domácí politika, salafíjská ideologie a zahraniční vztahy.* Volvo Globator. Praha 2007. str.116

prohlášení, že po Mughnijově životě plném *džihádu*, obětování a výsledků zemřel tento mučedník rukou „izraelských sionistů“. Kdo však skutečně za akcí stál je nezodpovězenou otázkou. Co je jisté, že Izrael svoji odpovědnost na Mughnijově smrti v zápětí rezolutně popřel. V kuloárech se nejvíce mimo nařčení izraelského Mossadu propírala taktéž možnost zapojení Sýrie v této věci. Jako poukazuje Bazzi, je zajímavou skutečností, že byl Mughnija zabit v blízkosti syrského velitelství rozvědky – ve velmi chráněné oblasti Damašku–, což napomáhá spekulacím o tom, jak vůbec bylo možné docílit za takových podmínek, tak závažné bezpečnostní penetrace.[514]

Ḥizballáh dodnes na svých webových stránkách vede Mughniju jako vůdce, a jeho „mučednictví“, stejně tak jako jeho život a skutky označuje za světelný maják bojovníků odporu.“[515] Zřejmě nepřekvapí, že Mughnijova smrt nenechala chladnou ani špičku ledovce íránské politické scény, která okamžitě přispěchala s propagandistickou vizí mučednické smrti tohoto teroristy a využila nastalé situace ke klasickému vštěpování aspektů kultury mučednictví a připomínky obrazu nepřítele skrze domácí i zahraniční tiskové agentury. Vcelku se mi zde zdá namístě uvést jako příklad zajímavý, a co do tématu konceptu mučednictví, podnětný úryvek dopisu nejvyššího vůdce ᶜAlího Chámene'ího adresovaný vůdci Ḥizballáhu Ḥasanu Naṣralláhovi. „…*Mučednictví našeho mudžáhida, zasvěceného a nezištného bratra Ḥádždž ᶜImáda Mughniji bylo velkým vítězstvím a jeho zdárným koncem, a je zdrojem pocty pro libanonský národ – národ, který byl schopen vytvořit tak velikého muže a nabídl mu možnost bojovat za svobodu a vzdor proti útlaku* […] *Zločinem řízení a krvelační sionisté musí vědět, že svatá krev mučedníků jako ta ᶜImáda Mughniji vytvoří tisíce jiných Mughnijů a tato skutečnost násobí sílu odporu proti útisku a zkaženosti. Muži, jako je tento vznešený mučedník vzdali se míru a fyzického majetku, aby bránili utlačované a bojovali proti útisku a aroganci.* […] *tímto způsobem bych vám chtěl vyjádřit projev soustrasti a gratulaci nad tímto vznešeným mučednictvím...*“ Výmluvné je taktéž Chámene'ího prohlášení o jeho přesvědčení, že svatá krev mučedníků, jako je právě Mughnijova, napomůže propagaci kultury rezistence a mučednictví, a že je vzorem mladé generaci k následování.[516]

[514]GWERTZMAN, Bernard. *Bazzi: Who Killed Imad Mugniyah?* [online]. The Council on Foreign Relations, 14-2-2008. [cit. 2011-8-10] Dostupný z: <http://www.cfr.org/israel/bazzi-killed-imad-mugniyah/p15507>.

[515] *Martyr Haj Imad Moghnieh* [online]. Hizbullah Official Website, 14-02-2010 [cit. 2011-8-9] Dostupný z: <http://www.english.moqawama.org/essaydetails.php?eid=10196&cid=257

[516] IRNA, Iran, February 14, 2008. cit. dle: *Iranian Leaders To Nasrallah: Mughniya "Example For Young Generation To Follow," Assassination "Will Boost Resistance"* [online]. The Middle East Media Research Institute [cit. 2011-8-9] Dostupný z: <http://www.thememriblog.org/iran/blog_personal/en/5436.htm>.

11.1.3. Ḥizballáh – „těsto uválené z íránské ideologie“

O nezeslabujícím vlivu mučednické martyrologie implementované islámskou revolucí v dnešní době může svědčit Ḥizballáhem vyhlášený Svátek mučedníků spadající na 11. listopad, tedy na den, kdy se v roce 1982 v autě naládovaném výbušninami odpálil patnáctiletý *šahíd* Aḥmad Qásir v budově izraelských okupačních sil. V den tohoto výročí v roce 2007 Ḥasan Naṣralláh ve svém projevu označil tento akt za první „mučednickou operaci“ tohoto formátu v historii arabsko-izraelského konfliktu a zdůraznil, že byla „ohlášením mučednické éry“. Qásir dle jeho slov vydláždil všem ostatním cestu do mučednické arény. „*Tato prvotřídní operace a děsivý šok, který vyvolal, vytvořil předzvěst sionistické porážky v Libanonu*.“ Ve smyslu omšelých a otřepaných pouček Naṣralláh akcentoval u této mučednické operace roli, kterou zastává jako model pro *džihád* a rezistenci, a jejíž obsah je podle jeho tvrzení nejvyšší formou zbožnosti. Tento den označil nejen za den všech mučedníků Ḥizballáhu (od Rágheba, přes jeho bojovníky až k civilistům), ale i za den mučedníků z jiných hnutí odporu, libanonské armády, palestinských a iráckých mučedníků i vesměs z celého arabského a muslimského světa, kteří se vzdorovitě staví podrobení a okupaci, a odmítají ponížení.[517]

Íránská politickoideologická indoktrinace Ḥizballáhu využívající symbolizaci náboženského jazyka v područí zpolitizovaného diskursu islámské revoluce je ústředním tvořitelem percepce konceptu mučednictví, *džihádu* a obětování v prostředí šíʿitského libanonského odporu proti Izraeli, a to jak na úrovni institucionální, tak individuální. V tomto smyslu íránská Chomejního islámská revoluce posloužila jako neoddiskutovatelná inspirace a stavební kámen pro konečnou formulaci mučednictví, a jeho všemožného praktického a utilitárního využívání pro naplňování cílů a motivů.[518] Skrze tuto inspiraci, dostává se vůdcům Ḥizballáhu teologické rozřešení o správnosti sebevražedných (mučednických) misí a cílech jejich útoků. Islámská revoluce tak poskytla ospravedlňující princip mučednictví, jak na základě náboženského výkladu, tak i po stránce politicko-ideologické. V jejich podání je otázkou legitimního nástroje a strategií utlačovaných během

[517] *Full Text Given by H. E. Sayyed Nasrallah Speech in Central Celebration Held by al-Shahid Foundation.* [online]. Hizbullah Official Website, 11-11-2007 [cit. 2011-8-9] Dostupný z: <http://www.english.moqawama.org/essaydetailsf.php?eid=653&fid=1>.

[518] Samozřejmě jsou u Ḥizballáhu vlivná i stanoviska, která zastával ke konceptu mučednictví Ḥosejn Faḍlalláh.

defenzivního *džihádu* proti všem utlačovatelům, který je v této podobě vyjádřením nejvyšší formy zbožnosti.[519]

Legitimita je však zachována pouze v případě, že je mučednická operace vedena pod záštitou posouzení vysoké duchovní autority (*mardža^{c}-je taqlíd*), která akci schválila. Proto nelze pokládat sebevražedné jednání jedince v rámci nějaké individuální akce za mučednictví, a to proto, že nepodléhá náboženskému zhodnocení znalce islámského práva (*valí-je faqíh*).[520] V podobném duchu zdůraznění role zásahu právní autority se vyjadřuje i známý manifest Ḥizballáhu, kde je prohlášeno: ,,*Každý z nás je bojovník ve chvíli, kdy si to hlas džihádu žádá a každý z nás bere na sebe v boji jeho těžký úkol v souladu s jeho zákonným pověřením, a to v rámci akce, jež je pod dozorem (resp. opatrovnictvím) předního znalce práva (faqíha).*“[521]

Zřejmá podobnost a paralela (nebo spíše vliv) myšlenkové provázanosti íránské aktivisticko-revoluční ideologie s pojetím Ḥizblaláhu je v tomto manifestu navýsost patrná. Hned ze začátku je deklarováno stanovisko oddané poslušnosti Ḥizballáhu vůdci islámské revoluce Rúḥolláhovi Chomejnímu. ,,*My, synové národa Ḥizballáhu, jehož předvoji seslal Bůh v Íránu vítězství, a který založil jádro ústředního světového islámského státu, řídíme se jedinými moudrými a spravedlivými nařízeními v současné době reprezentovanými nejvyšším ajatolláhem Rúḥolláhem al-Músawí al-Chomejním, správně vedeným imámem, který v sobě sdružuje všechny kvality absolutního imáma, který zažehl plamen revoluce muslimů, a který uskutečňuje islámské obrození.*[522]

Tento významný programový dokument spatřil světlo světa ne náhodou 16. února 1985. V tento den tomu bylo přesně rok od té doby, co byl zavražděn izraelskými agenty regionální leader a duchovní, symbol hnutí odporu a (pro Ḥizballáh) mučedník Rágheb Ḥarb (1952–1984). Ideologické a programové proklamaci vydané v den tohoto výročí vtiskli její tvůrci název „Otevřený dopis Ḥizballáhu poslaný utiskovaným v Libanonu a ve světě“ (*Naṣṣ ar-risála al-maftúḥa al-latí wadždžahahá Ḥizballáh ilá-'l-mustaḍ^{c}afín fí Lubnán wa-'l-^{c}álam*), a jak již titulek napovídá, nese se tento spis pokojně na ideologickém mraku íránského revolučního prototypu. Ruka pisatelova byla nepochybně vedena duchem

[519] Přístup k mučednictví, který je diskutován, odpovídá především tomu, co bylo již dříve deklarováno jako *Basídž* (ar. *ta^{c}bi'a*) a definováno prostřednictvím své aktivní, respektive mobilizující povahy, což stojí v opozici kvietistickému ustrnutí v taqijji.

[520] Výpověď z rozhovoru s níže postaveným duchovním v Jazdu 19. ledna 2011, který se uskutečnil při příležitosti pravidelné regionální návštěvy Aḥmadínežáda při projevu na Mejdán-e Amír Čaqmaq [obr. 16-18].

[521] *Libanon: Hizballah Issues ,,Open Letter“ on Goals, Principles.* [Text: *Open Letter Addressed by Hizballah to Downtrodden in Libanon and World*]. Near East/ South Asia Report. JPRS-NEA-85-056. Foreign Broadcast Information Service. 19. April 1985. str. 3.

[522] *Open Letter Addressed by Hizballah to Downtrodden in Libanon and World.* op. cit. str.2

chomejnismu a ideologie exportu revoluce. Centrální myšlenka je opřena o několik axiómu, kterými jsou 1.) *apel panislamismu* adresovaný všem muslimským národům zapojit se do islámských revolucí, přičemž je tato výzva řešena v 2.) *dichotomických konceptuálních kategoriích strukturované nerovnosti* mezi a.) utlačovateli (*mostakbirín*) a b.) utlačovanými (ar. *mustaḍᶜafín*), kdy muslimské národy spadají do této druhé kategorie a mají vést odpor proti kategorii první, kterou představují konkrétně imperialistické, kolonialistické a arogantní státy, proti nimž je v rámci tohoto 3.) *povinného defenzivního džihádu* voláno po vznešené strategii 4.) *mučednictví.* Imperialistickými, kolonialistickými či arogantními zeměmi jsou častovány západní kapitalistické mocnosti v čele s USA a Francií, které jsou „*příčinou všech katastrof a zdrojem veškeré zloby*". Do odsouzeníhodného bloku, však patří i země z opačného politického spektra, tedy toho východního socialistického – SSSR, včetně ostatních přisluhovačských států. O nenáviděném sionistickém Izraeli, proti kterému zaznívá rétorika Ḥizballáhu nejhlasitěji netřeba nic dodávat. Zde v této věci je poselství jasné: „*je nutné smazat Izrael ze světa,*" což je „*zodpovědností všech muslimů na zemi,, nikoliv pouze synů Džabal ᶜÁmilu a západního údolí Biqáᶜ*".

Ḥizballáh zde vybízí muslimy k tomu, aby byli dobrým příkladem při vyslovení se pro správnou věc, tedy aby stanuli tváří v tvář utiskovatelům a tyranům. Mají být modelem v povznesení se nad pozemským životem a v touze po ráji a mučednictví na cestě Boží. Agresi lze odpudit pouze prostřednictvím obětováním krve a svobodu lze znovuzískat obětováním obojího, jak srdce, tak duše. Díky krvi mučedníků a zápasu jeho hrdinů, jak avizují autoři manifestu, mohl Ḥizballáh poprvé v historii vnutit efektivně svojí sílu.[523]

Z textu je zřejmé, že Ḥizballáh (ve stínu íránské ideologie) hledá ospravedlnění a opodstatnění mučednických operací v příkořích, kterým se na nich nepřítel dopustil. Jeho vynaložené prostředky (v podobě využití sebevražedného mučednictví nebo jeho ideologie) k dosažení deklarovaných cílů nejsou z jeho uvažování projevem nekonvenčního násilí a teroru, ale činěním spravedlnosti. Z různých ideologických prezentací ať už Ḥizballáhu, tak i Íránců vyplývá, že oběma stranám záleží na vytvoření mediálního obrazu, který říká, že jejich zásadou je nepáchat teroristické akce, a dokonce je odsuzovat, avšak je zde jedna výjimka, kdy jsou tyto nekonvenční praktiky ospravedlnitelné, tedy v rámci *džihádu* při obraně práv utiskovaných. Pokud tedy nastane situace, která vede ke strádání muslimů v područí tyranie a nespravedlnosti, je stejný akt – který by ve své podstatě naplňoval ze západního pohledu definici terorismu – rázem ze strany utiskovaných šíᶜítů ospravedlněn a

[523] *Ibidem*. str.1-19

nahrazen libozvučnějším označením, kterému je jednoznačně přidána pozitivně laděná příměs expresivity a emocionality. Taková pojmenování pro různé akty, (třebas násilné) potom vyjevují se masám prostřednictvím jejich ideologů v termínech „svaté obrany" (*defá^{c}-je moqaddas*) a podobně vznešeného názvosloví. Nezáleží tedy na vynaloženém prostředku, kterým je ta či ona operace provedena, ale na vznešenosti, respektive „správnosti" náležitého motivu. Motiv tedy definuje to, jaká akce získá pozitivní nebo negativní konotace, jestli bude mučednictvím nebo terorismem, svatou obranou nebo agresí, přičemž koncept správnosti motivu je zcela v kompetenci jejich ideologů. Pro dosud deklarovaný názor si dovolím názornou citaci bývalého íránského prezidenta ájatolláha Rafsandžáního, který prohlásil v reakci na Mughnijovo fyzické odstranění nepřátelskými zpravodajskými službami: „*stavíme se proti teroristickým činům všech typů, ale nepovažujeme džihád, rezistenci za účelem uskutečnění svrchovaných práv a kampaň proti okupaci cílenou na osvobození vlasti, za teroristické útoky, neboť tato hnutí jsou spravedlivým povstáním.*"[524] Asociace s Machiavelliho silně pragmatickou zásadou „*cui licitus est finis, etiam licent media*" (kdo má dovolen účel, má dovoleny i prostředky, tedy lidově „účel světí prostředky") je ve výkladu ideologického diskurzu islámské revoluce příhodným stvrzením.

Na straně druhé „utlačovatelé" svými akty páchají podle jejich názoru na muslimech neospravedlnitelnou intervenci za použití prostředků útočného militantního aktu, což je posuzováno jako cesta k ještě většímu podmanění utlačovaných vrstev „všech" muslimů, tedy jednoduše vzato, jedná se o projevy vedoucí k popření chtěného společenského stavu v podobě spravedlivého řádu, o který tak *mostaž^{c}afán* ve své mučednické zanícenosti usilují.

Ḥizballáh i íránský režim tak například v tomto smyslu používá pro politiku Izraele a jeho akce nálepku „násilného státního terorismu" a jiných záporných emocionálních zabarvení, což je projevem strategické snahy o *mravní devalvaci nepřátel*, která je podle Ibañeze charakterizována například atributy jako je *kriminalizace* (přívlastky stvrzující sklony k porušování práv a jejich zodpovědnost za nespravedlnost a pokoření, které je potřeba napravit), *odosobnění* (posílení odosobněného vnímání nepřítele a obětí a zdůraznění jejich společenské identity), *démonizace* (extrémní forma dehumanizace za použití přeměny nepřátel v démonické bytosti), *kontraidentita* (utváření vlastní identity za pomoci výběru takových příznaků, které odlišují tuto skupinu od jejich nepřátel) a

[524]IRNA, February 15, 2008. cit. dle: *Iran Friday Sermon: Joy Expressed Over Mughniya's Assassination – A Blot On Reputation Of Global Arogance*. [online]. The Middle East Media Research Institute. [cit. 2011-08-10] Dostupný z: <http://www.thememriblog.org/iran/blog_personal/en/5437.htm>.

formování obrazu svých členů prostřednictvím stereotypů *oběti* a *hrdinství* pod přívlastkem *mučednictví*.[525]

11.1.4. Írán a indoktrinace mučednictví v sunnitských palestinských organizacích

V jedné z předešlých kapitol byla zmíněna role íránských revolučních gard a především pak jejich odnože známé jako „Jeruzalémské jednotky", a to především ve vztahu k libanonskému areálu. Tyto elitní supertajné jednotky, založené pro zahraniční operace (odtud alternativní název *Bírún marzí*) však mají v zásadě širší záběr a svoji činnost neomezují jenom na koordinaci činnosti Ḥizballáhu v Libanonu. Předpokládá se, že v občanské válce v Jugoslávii podporovali bosenské Muslimy, v íránsko-iráckém konfliktu zase sunnitské Kurdy i šíᶜitskou opozici. V listopadu 1982 byla v Íránu založena tzv. Nejvyšší rada pro islámskou revoluci v Iráku (*al-Madžlis al-aᶜalá li-´t-ṯaura al-islámija fí ´l-ᶜIráq*; pod anglickým akronymem známá jako SCIRI) vedená ajatolláhem Muḥammadem Báqir al-Ḥakímem (1939-2003)[526], zavražděným při bombovém útoku v Nadžafu v roce 2003. Programovým cílem vzniku rady bylo svrhnout Ḥusajnův *baᶜaṯistický* režim a učinit přítrž jeho vojenské agresi do Íránu prostřednictvím tzv.„Brigády Badr" (v současnosti přejmenováno na „Organizaci Badr" – *Monaẓim Badr*), a taktéž konsolidovat islámskou republiku v Iráku na základě íránské předlohy. Irán v té době prostřednictvím revolučních gard posílal zbraně a prováděl výcvik jejích členů za účelem vedení guerillové války. Zapletení jednotek revolučních gard ve vztahu k Íráku platí i v případě šíᶜitské opoziční strany *Daᶜwa*.

Tímto však výčet zdaleka nekončí. Orientace a záběr revolučních gard a jejich zahraniční odnože *Quds* na všechny světové strany je vskutku obšírná. Svojí operativní působnost zaměřili v bližší či vzdálenější minulosti na Jordánsko, Afghánistán, Pákistán, Indii, Turecko, státy arabského poloostrova, státy bývalého SSSR, západní evropské a severoamerické státy a státy severní Afriky jako je Egypt, Tunis, Alžír, Súdán a Maroko.[527]

Významné je z hlediska šíření ideologie vývozu islámské revoluce a implementace kultury mučednictví především skutečnost, že Írán prostřednictvím Jeruzalémských jednotek

[525] IBAÑEZ, Luis de la Corte. *Logika terorismu*. Academia. Praha 2009. str. 187-195

[526] Syn velkého ájatolláha Muḥsina al-Ḥakíma at-Ṭabáᶜṭabáᶜího, duchovního vůdce šiitského islámu v letech 1955-1970

[527] Viz. např. CORDESMAN, A. H.; AL-RODHAN K. R. *The Gulf Military Forces in an Era of AsymmetricWar: Iran.* str.21. Working Draft for Review and Comments. [online]. Center for Strategic and International Studies; June 28, 2006. [cit. 2011-8-14] Dostupný z:<http://csis.org/files/media/csis/pubs/060728_gulf_iran.pdf>

revolučních gard získává vliv nejen hlavně v oblasti šíᶜitských komunit a diaspor, ale taktéž v sunnitském radikálním prostředí, a to i v rámci teroristických organizací. Pokud se tak neděje prostřednictvím aktivit Pásdáránů zastoupí toto místo Ḥizballáh, který je však stejně tak zapleten v pavoučí síti finanční závislosti na Íránu.

Stejně tak jako Írán financuje sobě navýsost loajální šíᶜitský Ḥizballáh, nalévá taktéž tučné částky například do protiizraelských organizací na Západním břehu Jordánu (*Aḍ-ḍaffa ´l-gharbijja*) nebo v Gaze, jako je Palestinský islámský džihád (*Ḥarakat al-džihád al-islámí al-filasṭíní;* dále jen PID), jehož zakladatel Fatḥí Šaqáqí (1951-1995) byl silným obdivovatelem poselství islámské revoluce a v záměru dosažení panislámských ideových cílů sjednocení světa do jednoho islámského státu a zničení Izraele, udržoval blízké kontakty s Pásdárány v Libanonu a s jejich íránským zmocněncem – Ḥizballáhem. Na tomto místě nelze o některých náznacích odvěké nevraživosti – tak charakteristické v některých sunnitských společenstvích – vůči šíᶜitskému islámu v kontextu vztahu PID a dvanáctníkům vůbec hovořit, ba naopak, PID spíše proklamovala filozofii souznění a rovného přístupu k náboženství „strany ᶜAlího“.

Lze jednoznačně hovořit o tom, že v rámci palestinských hnutí byl PID organizací nejvíce zasaženou ideologií íránské revoluce a vzorně přebíral íránské šíᶜitské aktivistické vize *džihádu* a revoluční chápání využití mučednictví a obětování na trnité cestě k navození nezbytné spravedlnosti a zbavení se nenáviděného „malého satana“ (Izraele).

Podle zprávy nejmenovaného západního zpravodajského zdroje uveřejněného v týdeníku *Al-waṭan al-ᶜarabí* z března 1995, Írán společně s Ḥizballáhem, Islámským džihádem, Ḥamásem a jinými radiálními islámskými hnutími, vyvíjejí mimořádné úsilí k rekrutování mladých muslimů v Evropě k jejich výcviku pro sebevražedné teroristické mise. Je zde citován i Šaqáqí, který deklaruje použití sebevražedných lidských bomb, nejen proti izraelským cílům, ale taktéž proti jakémukoliv nepříteli islámu, za povinnost. Jak píše Elie Rekhess, kontakt mezi PID a Íránem byl v minulosti zprostředkováván skrze íránské velvyslanectví v Bejrútu a Damašku, revoluční gardy působící v Libanonu a Ḥizballáh, a sponzorství z íránské strany probíhalo na úrovni politické, finanční a vojenské, přičemž obsahem podpory byla mimo jiné i výstavba mešit nebo nalévání financí do systému socioekonomické pomoci v regionech. [528]

[528] REKHESS, Elie. *The terrorist Connection-Iran, The Islamic Jihad and Hamas.*"Justice", Vol. 5 (May 1995) [online]. Federation of American Scientists [cit. 2011-8-7] Dostupný z: <http://www.fas.org/irp/world/para/docs/950500.htm>

Íránská výhra v ideologickém podmanění sunnitského PID však výčtem palestinských organizací přimykajících se k dědictví islámské revoluce končí. Hlavním důvodem je u těchto ostatních institucí především zkostnatělejší a nekompromisnější náhled na problematku schizmatu v islámu vydělující šíʿíty, jako něco méněcenného a heretického. Zřetelným důkazem je Ḥamás vzniknuvší a čerpající a z ideologického odkazu egyptského islamistického Muslimského bratrstva (*al-Ichwán al-muslimín*), který ač přes jisté styky s Íránem na politickém stupni jedná, odmítá jakoukoliv šíʿitskou interpretaci a sbližování, což z něj v zásadě činí nezávislou entitu na íránském vlivu.

11.2. Mučednický relativismus…

11.2.1. Rekrutování dobrovolníků k mučednickým operacím

„ Národ, který je vyzbrojený vírou a mučednictvím nezakusí nikdy porážku či podrobení.“
Maḥmúd Aḥmadínežád; 26. září 2006[529],

Mučednické operace uskutečňované v podobě „lidských časovaných nálož“ – pokud si vypůjčíme termín hojně užívaný představiteli současné státní moci – jsou z hlediska současného íránského politického diskurzu stále prezentovány, jako kdyby stále probíhal zápas osmdesátých let proti satanskému Ṣaddámovi a bylo potřeba chrlit statisíce mučedníků pro dostatečné ukojení žízně frontové linie po krvi. S příchodem nového tisíciletí sice již nebylo nutno zásobovat žádný konflikt v podobě živoucího mučednického arzenálu, ale stále nepominula tato potřeba na úrovni ideologické indoktrinace. Za Aḥmadínežádova funkčního období rozhodně nelze hovořit o úpadku martyrologie, ba naopak, důraz vládní garnitury na rekrutování lidí k mučednickým operacím zaznamenal přímo obrozující tendenci. Stroj na výrobu zasvěcených dobrovolných mučedníků v podobě kampaní a mediálního tlaku se rozjel právě kolem roku 2004, kdy se ve velkém množství objevily snahy státního aparátu přihnat do svého hangáru vojenských a paramilitárních struktur novou krev. Především je na tomto místě řeč o revolučních gardách a *Basídž*. Po celém státě byla ve všech provinciích vytvořena ústředí a centrály pro mučednické operace, často deklarující svojí existenční povahu z hlediska svého nevládního charakteru, ale přítomnost revolučních gard spíše poukazuje na opačnou skutečnost.

[529] ALEXANDER, Yonah.; HOENIG, Milton. M. *The New Iranian Leadership: Ahmadinejad, Terrorism, Nuclear Ambition, and the Middle East*. Praeger Security International. London 2008. str. 35

Arasli jmenuje některé nejznámější mučednické centrály a jednotky spadající pod revoluční gardy: 1.) *Setád-e pásdášt-e šohadá-je nehżat-e eslámí*; 2.) *Qarárgáh-e ᶜášeqán-e šahádat*; 3.) Organizace vyjadřující úctu bombovým mučedníkům; („*Honoring Martyrdom Bombers*“ *Organization*); 4.) Lidové ústředí pokračování ve stezce mučedníků; („*The People's Headquarters in Continuation of the Path of the Martyrs*“) nebo 5.) *Tálár-e sajjid aš-šuhadá*'.[530] Zmiňme taktéž konzervativní skupinu *Zejtún* vzniknuvší několik měsíců před prezidentskými volbami v roce 2005 vedenou Elijásem Náderánem[531], podporovanou ajatolláhem Meṣbáḥ-Jazdím, která si klade za cíl zprostředkovávat mučednické operace íránské veřejnosti proti nepřátelům islámu a Íránu (USA, VB, Izrael).

Již zmiňovaný Štáb vzpomínající mučedníky islámského hnutí (*Setád-e pásdášt-e šohadá-je nehżat-e eslámí*) byl založen v roce 2004. Jedná se o organizaci, která vnikla jako reakce na Chátamího snahy o zlepšení íránsko-egyptských vztahů. Jak deklaroval její mluvčí Muḥammad ᶜAlí Ṣamedí, důvodem a motivy bylo to, že od ledna 2004, kdy zanikl název ulice pojmenované po Chálidu Islámbúlímu[532], vrahovi Anwara Sádáta (1918-1981), objevil se trend spějící k separaci Íránu ze světových islámských hnutí, a to podnítilo potřebu organizovat lidi proti tomuto trendu. Podle Ṣamedího je ústředním cílem vyhlásit, že hnutí v Íránu je přímo napojeno na ostatní islámská hnutí, a v prvém případě především na ta palestinská.[533] Záměrem má být unifikace bojových sil islámského světa proti heretickým silám „vedených agenty světové arogance“ tedy Západu a sionismu.[534]

Jak organizace avizuje, je svým statusem nevládním subjektem, jakousi vůlí lidu nemající s vládnoucí garniturou nic společného. Například jistý člen *Setádu* v roce 2005 prohlásil: „ *Jsme prvně a především muslimové a je naší povinností chránit naše bratry a sestry na celém světě. Nepotřebujeme povolení od nikoho. Souvisí to pouze s naší náboženskou povinností a zodpovědností. Toto je naše volba a nemáme žádný strach.*

[530] ARASLI, Jahangir. *Obsolete Weapons, Unconventional Tactics, and Martyrdom Zeal: How Iran Would Apply its Asymmetric Naval Warfare Doctrine in a Future Conflict*. [online]. Georgie C. Marshall, Eropean Center for Security Studies. Apríl 2007. No. 10 [cit. 2011-08-21]. Dostupný z: <http://www.marshallcenter.org/mcpublicweb/MCDocs/files/College/F_Publications/occPapers/occ-paper_10-en.pdf>.

[531] Dříve zpravodajský důstojník íránských revolučních gard, v současnosti vůdce konzervativní strany v iranském *mádžlesu* a blízký spojenec prezidenta Aḥmadínežáda.

[532] Přejmenováno na *Ulici intifády* 6. ledna 2004

[533] SAVION, Ayelet. *The Internal Debate in Iran: How to Respond to Western Pressure Regarding Its Nuclear Program.* [online]. MEMRI; Inquiry & Analysis Series Report No. 181, 2004-6-17. [cit. 2011-8-21]. Dostupný z: <http://www.memri.org/report/en/0/0/0/0/0/0/1155.htm>.

[534] *Iranian Martyr Recruitment Website: Coalition Forces In Iraq Be Warned – Iranian Martyr Forces on Alert to Move In*. [online]. Intelligence and Terrorism Information Center at the Center for Special Studies (C.S.S); 2006-03-06. [cit. 2011-10-22]. Dostupný z: <http://www.terrorism-info.org.il/malam_multimedia/English/eng_n/pdf/mm_iran0306.pdf>.

Zůstáváme věrni odkazu našeho zesnulého vůdce imáma Chomejního.“[535] Skutečností však zůstává, že *Setád* proklamuje, že do té doby, dokud nebudou mučednické operace schváleny a nařízeny Chámene’ím, organizace se bude zabývat operacemi jen v teoretické rovině a nebude vysílat žádnou sebevražednou brigádu do zahraničí. Přes jistou rezervovanost vládních orgánů k *Setádu*, ale i opačně, nelze nezmínit, že hnutí využívalo k tréninkům vládní budovy, nemluvě o pozitivním přístupu některých členů revolučních gard k organizaci.[536] To samé platí o nepříliš skryté podpoře hnutí politicky vysoce vlivným konzervativním klérem.

V čele organizace, jejímž cílem je rekrutovat hledače mučednictví k sebevražedným misím (*esteshádijún*)[537] stojí šéfredaktorka *Ṣobḥ-e do kúhe* – nejkonzervativnějšího časopisu v Iránu Fírúz Radžaífar[538], která jak sama přiznala, byla jedním ze studentů, kteří se podíleli na převzetí amerického velvyslanectví v listopadu 1979 a poznamenala, že v případě znovuotevření této instituce, by bylo její vůlí udělat to samé znovu.[539] Podle Radžaífárové je použití mučednických operací zamýšleno na den, kdy bude Írán okupován nebo oficiální vojenské složky, jako jsou revoluční gardy budou v rozkladu.

Rekrutování mučedníků není omezeno pouze na mužskou část společnosti, ženy jsou taktéž vítaným materiálem, včetně dětí. Šéfka organizace ospravedlnila působnost žen při mučednických operacích *fatwami*, které uvádějí, že obrana vlasti je náboženskou povinností spočívající na každém muslimském muži či ženě a není potřeba ani povolení otce či manžela, a dokonce ani *valí-je faqíha*. Pokud má nějaká žena osobní problém s uznáním od mužských rodinných příslušníků, je to v zásadě její problém, a organizace do toho nikterak nezasahuje, nechá ji, ať si to vyřeší sama.[540] Zajímavou skutečností je, že samotní

[535] *Iran's New President Glorifies Martyrdom.* [online]. MEMRI; Special Dispatch No. 945; 2005-7-29. [cit. 2011-8-21]. Dostupný z: <http://www.memri.org/report/en/0/0/0/0/0/0/1426.htm>.
[536] Ibidem
[537] Výraz *esteshádijún* odkazuje k osobě, která se o mučednictví pokouší, respektive ho hledá, ale ještě ho nestvrdila svojí smrtí, kdežto *šahíd* je ten, který již za svůj smrtelný pozemský akt sebeobětování zahrady ráje vychutnává.
[538] Zpráva MEMRI píše o tom, že Radžaífarová vedla již v roce 2002 jistou Organizaci mučednických brigád (*Katá‘ib al-istišhadijún*), která byla nezávislá na vládě i revolučních gardách. Zdali se však jedná o předchůdce *Setádu*, stejnou organizaci nebo úplně jinou frakci, která později zanikla, je z dostupných materiálů složité zjistit.
[539] *Top Iranian Military Commanders: In Case of Attack on Iran, We'll Target U.S. Troops in Gulf; U.S. Warships ‘Have No Maneuverability and Are Easily Sunk’; Iranian Suicide Squad Commander: We'll Carry Out Suicide Operations in Gulf Countries.* [online]. MEMRI; Special Dispatch No.1378. 2006-12-6 [cit. 2011-08-21]. Dostupný z: <http://www.memri.org/report/en/0/0/0/0/0/143/1964.htm>.
[540] Tyto informace pocházejí z investigativního článku ženského časopisu *Zanán* publikovaného v lednu 2008 s názvem *Košte míšavand tá bekešand*, díky jehož uveřejnění byla činnost magazínu ukončena. Podle avizovaných zpráv bylo důvodem zrušení aktivit redakce porušení zákona a pomluva vojenských a revolučních institucí včetně *Basídž*, a taktéž publikování zpráv a vznášení otázek, které podkopávají společenskou duchovní bezpečnost, morálku, a ideologickou stabilitu, vytváří vědomí nejistoty ve společnosti a diskreditují

představitelé organizace přiznávají, že se jim daří zrekrutovat k mučednickým operacím více žen než mužů. Íráncům jsou předkládány na ústředí, kde dochází k registraci, fotografie palestinských žen, které byly pachatelkami mučednických operací nebo obrazy žen bez *ḥidžábu*, které se chtějí stát mučednicemi. Tato vyobrazení mučednic jsou rozvěšována taktéž na billboardech v různých částech Teheránu. Přitom všem jsou zdůrazňovány koránské verše, jež hlásají rovnost mezi muži a ženami během *džihádu*. Tyto propagační praktiky jsou jistým způsobem náznakem zvláštního zájmu organizátorů o rekruty z řad íránských dívek a žen.[541]

Možnost přihlásit se k tomu být fyzickou aktivní součástí smrtelného odchodu za mučednickou slávou prostřednictvím nabízené sebevražedné mise mají i děti. Velitelka Radžaífárová nepokládá věk za kriterium určující možnost stát se *šahídem* během mučednické operace. Jak sama poznamenala, k zápisu přicházejí celé rodiny, a zatím zaznamenala zapsání dobrovolníků ve věkovém rozpětí od sedmiletého dítěte, až po sedmdesátiletou babičku. Podle jejího názoru je smyslem mučednické operace zranit nepřítele, která však vede ke ztrátě života. Dokonce i dítě pak může uskutečnit tuto misi, pokud si to okolnosti žádají, a jako příklad uvádí historickou bitvu u Karbaly, kde taktéž děti nebyly vyňaty z toho, aby nešly do války. Radžaífarová ospravedlňuje dokonce mučednické operace vedené proti civilistům, protože podle ní, násilí při mučednické operaci je stejné, jako násilí ve válce a není vůči tomu tedy žádnému vyhnutí. Cíl operace je sice vojenský, ale civilisté mohou být taktéž při ní zabiti, což dle jejích slov dělají Američané. Odmítá nahlížet na mučednické operace jako na teroristické akce. V podobném duchu se vyslovil i mluvčí organizace Ṣamedí, který též připouští možnost civilních obětí během mučednických operací. Jeho slova netřeba komentovat. „*Neuznáváme entitu, která se nazývá Izrael, a Izraelci ať už ženy, děti staří nebo mladí jsou okupanti*“. Podle jeho chápání obvinění za zabíjení Izraelských civilistů padá na jejich vlastní ramena.[542] V jiném prohlášení řekl: „*Jak každý může vidět, sionisté nepřikládají žádný význam arabským a islámským vládám. Pokračují ve své agresivní politice v naplňování svých cílů. Svět považuje izraelskou armádu za pátou nejmohutnější sílu na světě a jejich bezpečnostní aparát za druhý nejsilnější.*

status žen v islámské republice. Originální článek je možné stáhnout v Perštině již pouze na stránkách Voice for Democratic Iran-Chándaníhá: <http://www.khandaniha.eu/items.php?id=244>. Zkrácený překlad textu do angličtiny In: NISSIMOV, M. et al. *Iranian Women's Magazine Shut Down for Publishing Investigative Article on Martyrdom Movement.* [online]. MEMRI; Inquiry & Analysis Series Report No.439, 2008-5-22. [cit. 2011-08-21]. Dostupný z: <http://www.memri.org/report/en/0/0/0/0/0/0/3228.htm>.

[541] *Iranian Martyr Recruitment…*; 2006-03-06. [cit. 2011-10-22]. op. cit.

[542] SAVION, Ayelet. 2004-06-17; [cit. 2011-8-21]. op.cit.

Zatímco Izraelci rozumí pouze jazyku síly, naše nová zbraň „mučednické operace“ je odrazem změn v rovnováze sil.“[543]

V jeho chápání je mučednická operace: „*ozbrojená operace provedená pomocí prostředků střelných nebo jiných zbraní, kdy ji dobrovolník uskutečňuje za plného vědomí, že se stane šahídem, a že pro něho nebude cesty návratu. Při mučednické operaci je důraz kladen na efekt překvapení a na úder proti cílům, které nemohou být zasaženy takovými prostředky, jaké jsou vynaloženy při běžné operaci.*“.[544]

Na tomto místě je třeba vzít v potaz i stanoviska významných šíᶜitských náboženských autorit, které mají překvapivě odlišný výklad a zdůrazňují jiné parametry, než jak deklarují současní ideoví propagátoři mučednických operací. Ájatolláh Júsef Ṣáneᶜí mučednictví zasazuje pouze do situace válečného stavu. Rozdíl mezi mučednictvím na bitevním poli a bombovými útoky, včetně jinými aktů terorismu je podle něho stejný, jako rozdíl mezi světlem a tmou nebo mezi pravdou a lží. Jedná se o entity, které nelze ani srovnávat. Mučednické a sebeobětující se operace jsou povoleny pouze v časech války v konfrontaci s nepřítelem na bitevním poli. Mimo bojiště není povolen žádný akt mučednictví, vraždy či terorismu, jinak tyto akty nelze pokládat za nic jiného než formu sebevraždy. Ṣáneᶜí zdůrazňuje, že vražda někoho jiného je závažným hříchem v islámu. A pokud tedy někdo zabije sebe a dokonce jinou osobu, a neděje se tak na bitevním poli, je to jako kdyby zabil celý svět.[545]

Zajímavý je i pohled již zesnulého ájatolláha ᶜAlího Montaẓerího, který zastával stanovisko, že pravidla mučednické operace závisejí na okolnostech, na principech *šarīᶜi* a jiných rozličných faktorech. Takové operace požadují opatrné a pečlivé zvažování. Pokud jsou na některém místě v některou dobu požadovány mučednické operace, aby chránily islám a životy muslimů proti vojenskému útoku nepřítele a tyto operace nezpůsobují zabití civilních osob nebo páchání jiných hanebností, potom jsou povoleny. Rozhodnutí této záležitostí je plně v kompetencích náboženského experta.[546] Autorizace náboženské autority k provedení mučednické operace je v šíᶜitském prostředí vysoce vyžadována a její slovo má velikou váhu. V tomto smyslu lze v některých případech u současných snah rekrutování Íránců k mučednickým operacím pochybovat o vůli organizátorů k loajálnímu přijetí *fatew* šíᶜitských právních znalců.

[543] MEMRI; Special Dispatch No. 945. op. cit.
[544] SAVION, Ayelet. 2004-06-17; [cit. 2011-8-21]. op.cit.
[545] NISSIMOV, M. et al.; [2008-05-22] op. cit.
[546] *Ibidem*

Vraťme se ale ve výkladu do roku 2004, roku kdy byl ještě Maḥmúd Aḥmadínežád starostou Teheránu. V té době byli zřejmě poprvé prostřednictvím distribuovaných formulářů rekrutováni dobrovolníci, aby se zařadili do řad ctižádostivých bombových útočníků. Téhož roku byly rozdány desítky tisíc registračních tiskopisů na místních islámských univerzitách, které byly adresovány právě potenciálním mučedníkům. Této distribuci ,,přihlášek k dobrovolné smrti" předcházely projevy v mešitách, jež byly cíleny především mladým mužům a ženám, aby je nalákali k registraci.[547]

V odpověď proti americkému zásahu proti rebelii v irácké Fallúdže, *Setád* vyhlásil zformování první sebevražedné jednotky, která dostala název po členovi Ḥamásu Jaḥjá [c]Ajjášovi, známému taktéž jako ,,inženýr" (*muhandis*), který jako první navrhl sebevražedný pás. Tento technik výroby bomb byl zavražděn 5. ledna 1996 izraelskou zpravodajskou službou *Šábák* (*Šin Bet*). Tato první jednotka uzpůsobená pro mučednické operace byla složena ze třech týmů neznámé velikosti, Každý tým pak dostal symbolicky odpovídající „vznešené" jméno. První se honosil přízviskem po Rím Ṣáleḥ ar-Rijášíové (1982-2004) osmé palestinské sebevražedné atentátníci a vůbec první, kterou vyslal Ḥamás, druhý tým své jméno získal v paměť na Muṣṭafu Maḥmúda Mázeḥo, neúspěšného atentátníka, který se pokusil naplnit výzvu Chomejního *fatwy* proti Rushdiemu v Paddingtonském hotelu v Londýně v roce 1989, a nakonec do třetice tým nesoucí jméno po již dříve jmenovaném Aḥmadu Qásirovi.[548] Některá z těchto mučednických jmen jsou v současném Íránu tak honorifikována, že jsou jim dokonce stavěny prázdné hrobky. Například Mázeḥ obdržel symbolicky hrobku na Behešt-e Zahrá, na níž je mimo jiné vytesán nápis „první mučedník, který zemřel při misi, aby zabil Salmana Rushdieho". Podle Loyda je tak toto oznámení pokusem o stvrzení vražedného pokusu, který britské bezpečnostní složky nikdy nepřiznaly. Návštěvník hřbitova najde jeho – ostatky neobsahující hrob – v sekci mezi ostatními teroristy a mučedníky. Na jedné straně stojí pomník vrahů Sádáta, na druhé straně palestinské matky, jisté sebevražedné atentátnice, a nedaleko od tohoto místa spočívají dva anonymní bomboví útočníci, kteří zabili 241 Američanů a 58 Francouzů v roce 1983 v Bejrútu.[549]

[547]RAMACHANDRAN, S. *Wanted: Aspiring martyrs*. [online]. Asia Times Online. [cit. 2010-04-01] Dostupný z: <http://www.atimes.com/atimes/Middle_East/GH09Ak03.html >.
[548] ALFONEH, A. *Iran's Suicide Brigades. Terrorism Resurgent.* [online]. The Middle East Quarterly; Volume XIV. Number I. Winter 2007. [cit. 2011-8-21]. Dostupný z: <http://www.meforum.org/1059/irans-suicide-brigades>.
[549]LOYD, Anthony. *"Tomb of the Unknown Assassin Reveals Mission to Kill Rushdie"*. [online]. The Times; 2005-06-08. [cit. 2012-03-11]. Dostupný z: <http://www.pressmon.com/cgi-bin/press_view.cgi?id=875695>.

V rámci procesu utváření „nových mučednických zásob“ bylo 22. července 2005 ohlášeno brigádním generálem revolučních gard (*Pásdárán*) Muḥammadem Režou Dža^{c}farím otevření nové vojenské základny pro dobrovolníky hledající příležitost k mučednickým operacím. Organizace těchto lidových sil byla údajně přímo instruována nejvyšším vůdcem ^{c}Alí Chámene'ím. Nábor nováčků, kteří touží po provedení sebevražedných operací proti západním cílům, mají provádět v perském eufonickém slovním podobenství tzv. „milovníci mučednické základny“ (*Qarárgáh-e ^{c}ášeqán-e šahádat*).[550] V týdeníku *Parto-je sochan*, který je publikován v Qommu Chomejního vzdělávacím a výzkumným institutem (*Mo'assese-je ámúzeší va pažúheší-je emám Chomejní*) [551], pravidelně vychází odvodový formulář pro dobrovolníky, kde se píše:„ *Abychom docílili toho být všude připraveni proti nepřátelům islámu a svaté islámské republice a ochránili zásady islámu, „milovníci mučednické základny“ plánují vytvořit „oddíly hledačů mučednictví“ pro každou provincii v zemi ze statečných lidových sil pocházejících z těchto provincií a poskytnout jim zvláštní a specializovaný výcvik. Proto žádáme všechny naše oddané bratry a sestry, kteří jsou odevzdáni a odhodláni bránit islám – jestli jsou ochotní – aby odevzdali dvě fotografie své osoby, kopii průkazu totožnosti a vyplněný formulář…aby přípravy na jejich organizaci a trénink mohl začít.“* [552]

Ve formuláři se po uchazečích taktéž žádá, aby potvrdili svoji připravenost pro realizaci mučednické operace, a je zde prezentována nabídka volby tří cílů, z nichž prvním jsou „okupanti islámských svatých míst“ (má se zde na mysli americká přítomnost v šíc itských centrech v Nadžafu, Karbale, Káẓimiji a Sámarrá‘), v druhém případě „okupanti Jeruzaléma“ (*Quds*), tedy Izrael a v poslední řadě je cílem nenáviděný autor knihy Satanské verše (per. *Áját-e šejṭání*) Salmán Rushdie.[553] Cíle, které jsou uchazečům předloženy, aby si

[550] Ve *fársí* slovo *qarárgáh* znamená taktéž stanoviště, sídlo, umístění, pozice či rozmístění (vojenské).
[551] Šíc itská vzdělávací výzkumná instituce založená v roce 1991. Vedoucím je konzervativní ájatolláh Muḥammad Taqí Meṣbáḥ-Jazdí.
[552] *Iran Weekly Advertises “Application Form” for Suicide Operations.* [online]. Iran Focus; 2005-07-22. [cit. 2009-12-12] Dostupný z: <http://www.iranfocus.com/en/terrorism/iran-weekly-advertises-application-form-for-suicide-operations-02948.html>.
[553] Smrtelná *fatwa*, kterou Chomejní vynesl na sklonku života nad Rushdiem, byla představena v íránském státním rádiu 14. února 1989. „*Pocházíme z Boha a k Bohu se navrátíme (koránský verš). Oznamuji všem statečným muslimům na světě, že autor Satanských veršů, textu sepsaného, vydaného a publikovaného proti islámu, prorokovi islámu a Koránu, společně se všemi vydavateli a nakladateli znalými obsahu tohoto díla, jsou odsouzeni k trestu smrti. Vyzývám všechny odvážné muslimy kdekoliv na světě, aby tyto lidi bezodkladně zabili tak, aby si od nynějška nikdo netroufal urážet posvátnou víru muslimů. A kdokoliv z tohoto důvodu padne, stane se mučedníkem. Mezitím pokud je někdo, kdo má přístup k autorovi knihy, ale je neschopný provést popravu, měl by informovat ostatní, tak aby byl (Rushdie) potrestán za své činy.*“ Podepsán Rúḥolláh al-Músaví al-Chomejní. In: Ayatollah Khomeini's fatwa against Salman Rushdie read on Iran's state radio on February 14, 1989. [online]. [cit. 2010-03-12] Dostupný z: <http://www.iranian.com/Pictory/2003/February/fatwa.html>.

vybrali, zřetelně odkazují na ideovou podstatu hnutí, které je zakořeněno v islamistické politické ideologii. Souhlasím s Baršou, který poukazuje na to, že antagonismus těchto islamistických hnutí proti Západnímu světu či Izraeli je dán spíše než na neslučitelnosti civilizačních východisek, existencí ambivalentních vztahů ke společnostem euroamerického okruhu. Navzdory deklarovanému návratu k čistému islámu a ke kořenům, lze spíše hovořit o odpovědi islamistů na potřebu kulturního a morálního sebepotvrzení muslimů v dekolonizačním procesu. Barša v tomto smyslu například říká, že ohlas *fatwy* proti Salmanovi Rushdiemu pochopíme lépe v termínech ponížení a touhy po satisfakci, než prostřednictvím nepřekročitelné kulturní diference, která nás údajně dělí od islámské civilizace.[554]

V souvislosti s nově vzniklým projektem náboru a výcviku dobrovolníků k mučednickým operacím se v roce 2005, v již zmíněném týdeníku *Parto-je sochan,* objevil rozhovor s Dža[c]farím, který nesl v nadpisu název „*Uvědomte Ameriku a Izrael, že se každý z našich sebevražedných dobrovolníků rovná jaderné bombě.*“ V tomto interview velitel Dža[c]farí použil Chomejního citát, který ajatolláh před lety vyhlásil do světa, totiž že Izrael musí být smazán z povrchu zemského. Podle tohoto důstojníka však dosud nebyly učiněny praktické kroky k tomu, aby bylo tohoto cíle dosaženo. „*Proto musí tyto složky najít, rekrutovat, organizovat a vycvičit osoby usilující o mučednictví, aby byly schopny zhmotnit tento plán. Každé zpoždění a odkládání naplnění strategie imáma a nejvyššího vůdce, bude v tomto ohledu pro islám a revoluci hrát v jeho neprospěch. Spojené státy by měly vědět, že máme jaderné zbraně, ty jsou však v srdcích našich sebevražedných bombových útočníků.*“[555] Podobné proklamace politických reprezentantů íránského státu nejsou nikterak v tomto smyslu vzácné. Například v prosinci 2001, se tehdejší íránský prezident Hášemí Rafsandžání poprvé pochlubil, že *"jediná atomová bomba by v Izraeli zničila všechno", zatímco škody případného nukleárního protiúderu by pro islámský svět byly ohraničitelné. "Uvažovat o takové možnosti není iracionální." Zatímco islámský svět by mohl při izraelském odvetném úderu obětovat statisíce "mučedníků", aniž by zanikl, podle Rafsandžáního logiky by se Izrael stal minulostí už po první bombě*“.[556]

[554]BARŠA, Pavel. *Západ a islamismus: Střet civilizací, nebo dialog kultur?* Centrum pro studium demokracie a kultury. Brno 2001. str. 96-99

[555] *Iran Opens Garrison to Recruit Suicide Bombers Against West*. [online]. Iran Focus; 22 July 2005 [cit. 2009-12-12]. Dostupný z: <http://www.iranfocus.com/en/terrorism/iran-opens-garrison-to-recruit-suicide-bombers-against-west-02944.html >.

[556] KÜNTZEL, M. *Proč Írán popírá holocaust? Poznámky ke konferenci popíračů v Teheránu.* [online]. Revue Politika.2007-01-20 [cit. 2011-05-19]. Dostupný z: <http://revuepolitika.cz/clanky/136/proc-iran-popira-holocaust>.

23. srpna 2005 velitel Dža[c]farí na mítinku tisíců rekrutů z Aráku, Naṭanzu, Iṣfahánu a Búšehru (tedy měst, která jsou nejblíže jaderným íránským aktivitám) přislíbil, že jeho sebevražední dobrovolníci budou ničit zájmy Spojených států po celém světě, což bude odplata za jakýkoliv pokus USA narušit íránský jaderný program. K tomuto bodu řekl doslova: „*Kdyby Amerika udělala chybu a provedla útok proti svatému státu Islámské republiky Írán, pak zasadíme oheň jejím zájmům všude po celém světě a nenecháme jí žádnou únikovou cestu*“. [557]

Organizace rekrutů k mučednickým operacím získala dle dostupných zpráv velice rychle na značné popularitě. To lze demonstrovat údaji Middle East Media Research Institute (MEMRI), které byly zveřejněny ve vysílání televize Al-[c]Arabíja. Írán během krátké chvíle rekrutoval kolem čtyřiceti tisíc dobrovolníků připravených stát se mučedníky za osvobození islámských zemí.[558] Samotný Džafarí prohlásil v jednom ze svých dřívějších rozhovorů v *Parto-je sochan*, že je odvedeno více jak padesát tisíc „hledačů smrti“.[559] Údaje o počtech dobrovolníků prahnoucích po mučednické slávě jsou však předkládány pouze z jednoho konce spektra, buď od organizací, které se rekrutováním zabývají nebo autoritami, které vyznávají a ospravedlňují politicko-ideologickou indoktrinaci kultury mučednictví a její praktickou aplikaci při řešení všemožných problémů. Tato proklamativní data je velice těžké verifikovat či vyvrátit a nelze s přesností říci, zdali se nejedná o pouhou propagandu. Někteří obyčejní Íránci sami o těchto počtech pochybují a hovoří spíše o značně nadsazených číslech, která mají íránskému lidu naservírovat pozitivní obraz mučednické ideologie a přimět je k přemýšlení nad jejich osobní účastí zapsat se k mučednické operaci a na straně druhé se jedná o zastrašující taktiku adresovanou„arogantním“ nepřátelským vládám a režimům (íránské vedení většinou hovoří obecně o těchto mocnostech jako o „světové aroganci“ – *estekbár-e džahán*). Informátor Sohejl z Teheránu řekl, že: „*je výsadou Íránců přeceňovat a zastírat jisté skutečnosti, a to nejenom v politice, ale i v otázkách každodenního života. Jestli někdo deklaruje, že má desetitisíce mučedníků připravených k vykonání estišhádu, ve skutečnosti říká, že jich má desetkrát méně*“.

Značnou pozornost si *Qarárgáh-e [c]ášeqán-e šahádat* získali za oceánem, v souvislosti se zadržením jistého Gholám Reży [c]Ámelího na Pearsonově mezinárodním

[557] *Iran's "suicide operations" chief vows to hit U. S. interests*. [online]. Iran Focus; 2005-08-22. [cit. 2010-04-12]. Dostupný z: <http://www.iranfocus.com/en/terrorism/iran-s-suicide-operations-chief-vows-to-hit-u.s.-interests-03429.html>

[558] *Public recruitment for suicide bombers sanctioned by new Iranian president.* [online]. Militant Islam Monitor.org. [cit. 2010-04-12]. Dostupný z: <http://www.militantislammonitor.org/article/id/1057>.

[559] Z článku, který byl napsán v srpnu 2005, není možné určit, kdy případné interview proběhlo. In: Iran Focus 23 August 2005 op. cit.

letišti v Torontu 18. října 2006, kde dotyčný ihned nato požádal o azyl. Při výslechu vyšlo najevo, že je členem šíᶜitského fundamentalistického seskupení Mahdavije, jejíž hlavou je ajatolláh Mílání a přiznal, že vedl skupinu, která byla zodpovědná za pokus o atentát na ᶜAlího Rázíního, někdejšího šéfa teheránské justice v roce 1999. Tento atentát se uskutečnil na základě Miláního fatwy, která přikazovala Razíního smrt.[560]

ᶜÁmelí sebou převážel jemu adresovaný odvodový dopis od „ústředí milovníků mučednictví" podepsaný přímo Muḥammadem Režou Džaᶜfarím, ale napojení na organizace usilující o mučednické operace odmítl s argumentem, že žádný duševně zdravý jedinec by necestoval s takovým dokumentem, aby přijel na místo (Toronto) a konstatoval ,,tady mě máte. Jsem terorista, přijměte to![561]

V dopise se poukazuje na nezbytnost jít ve šlépějích mučednictví, pokud chce člověk dosáhnout vnitřní důstojnosti, tak jak to muslimy naučil prostřednictvím svého mučednictví imám Ḥosejn. Potenciální adept mučednické operace se dále v psaní dozvídá: „*…touto registrací v mučednických armádách jsi dokázal, že bys mohl být opravdový rytíř Boha a vskutku jsi uskutečnil svůj první krok v „bitvě přátel drahého vůdce" a pro Boha. Toto je považováno za veliké vítězství pro tebe a tvoje chlouba v této zkoušce, která je spojením statečnosti, obětování, zbožnosti, počestnosti a připravenosti bránit a bojovat stejně jako ᶜAlí a je taktéž pokládáno samo o sobě za veliký krok směrem k mučednictví. Proto připojit se k ústředí milovníků mučednictví znamená zaregistrování se k mučednictví a nadále je tvoje hrdinské jméno zaregistrováno v organizaci mučednické armády v provincii tvého bydliště*." Dále jsou zde vyjmenovány programové instrukce a rady, kterými se má mučedník řídit, aby bylo dosaženo cílů islámské revoluce. Především se tyto instrukce týkají získávání znalosti skripturální tradice mučednictví v islámu, udržování se v dobré fyzické kondici, schopnosti definování a rozpoznání nepřítele (islámu a muslimů, revoluce, imámů a *rahbara*), následování pokynů Boha, posla a islámských vůdců, vyzývání ke kultuře mučednictví (dalo by se říci na způsob misionářství) apod.[562] Odborníci, kteří dopis zkoumali, nebyli sto určit, jestli má dokument nějaký závažný význam, a zdali je vůbec autentický. Moḥsen Sázegárá, dříve vysoce postavený politik ve vládě Mír-Ḥosejn

[560]Gholam Reza Ameli: Public Hearing-Reasons and Decision; 2009 CanLII 80048 (IRB) [online]. Canadian Legal Information Institute; 2009-12-08 [cit. 2011-8-23]. Dostupný z:< http://www.canlii.org/en/ca/irb/doc/2009/2009canlii80048/2009canlii80048.html>.

[561] BELL, S. *Canada Stuck wit Radical: Had Martyrdom Lovers Letter, but Iran Blocks Return.* National Post Friday; 2010-04-09. In: Border Security Matters [online]. Borderpol. Issue 44. [cit. 2011-08-24] Dostupný z:<http://www.ciu-local16.ca/Documents/Issue%2044.pdf>.

[562]*Document: Iran refugee's 'martyrdom' letter.* [online]. National Post; 2010-4-8. [cit. 2011-8-23] Dostupný z:<http://network.nationalpost.com/NP/blogs/posted/archive/2010/04/08/document-iran-refugee-s-martyrdom-letter.aspx>. Pozn.: dopis je datován: 2004-10-18/1384-07-26 AHS

Músavího, který je se nyní nachází pro názorové neshody s íránským režimem v exilu v USA, prohlásil, že i kdyby malá radikální skupina hledala mučedníky, nedostala by oficiální schválení íránské vlády, která chápe, jakým neblahým následkům by musela čelit díky takové akci. Jestli by chtěl Írán provést teroristické útoky v zahraničí, nepoužil by nasazení takovýchto dobrovolníků jako je [c]Ámelí, ale najmul by nebo rekrutoval někoho z místní populace.[563] Lze usuzovat především na to, že hrozba, které čelí Západ s Amerikou v čele, je symbolické povahy a deklarované mučednické operace jsou jenom kalkulem psychologické strategie, který má deklarovat neotřesitelnou bezpečnostní pozici Íránu ve vztahu k nepřátelským mocnostem. Jedná se čistě o pragmatickou a na teoretickém základě ustanovenou taktiku vyjádřenou symbolickým jazykem, nikoliv o neracionální, nepromyšlené a afektované náboženské poblouznění volající po krvi nepřítele.

11.2.2. Vznik nových „sebevražedných jednotek“

V dubnu 2005 íránský režim dokázal světu, že možnost být součástí mučednické operace a dobrovolně sebeobětovat svoji existenci není jenom doménou mužů, ale je nabízeno jako sladký plod rajských zahrad i ženské části populace. V té době bylo ohlášeno vytvoření jednotky sebevražedných bombových útočnic, která dostala název „Olivové dcery“ (*Dochtarán-e zejtún*). Íránské webové stránky ohlásily, že tyto ženy následovaly kroky „svatých ženských palestinských bojovnic.“[564]

Jen o měsíc později, přesně 13. května vnikla oficiálně další, již v pořadí druhá jednotka určená pro mučednické operace, složená ze 300 dobrovolníků. Podrobnosti o okolnostech vzniku třetí a čtvrté jednotky nejsou známy nebo jsou značně spekulativní.

V lednu 2008 se na hřbitově Behešt-e zahrá v Teheránu, tedy na místě ve vztahu k „mučednické kultuře“ vskutku nejpříhodnějším, konala slavnostní inaugurace páté mučednické jednotky, která dostala název po Nádirovi Mahdavímu – námořnímu veliteli, který zemřel při sebevražedné misi proti americkému námořnictvu v Perském zálivu v roce 1987. Význam konání událostí, jako je tato, nesmí být z hlediska antropologické teorie podceňována, neboť tyto „oficiální akce“ nejsou ničím jiným než formou rituálu, která slouží k iniciaci nových členů a upevnění jejich identit s organizačními a myšlenkovými postuláty prezentované mučednické ideologie. Tento iniciační rituál je vlastně dokladem přijetí loajality nových členů k ideovému programu a nově konsolidované mučednické

[563] BELL, S. 2010-4-9. op.cit.
[564] ACOSTA, Benjamin. T. *The Suicide Bomber as Sunni-Shi'i Hybrid*. [online]. WAY, A.. L. (Ed). Progressive Conservative, USA. An Online Journal of Political Commentary & Analysis; Volume XII, Issue # 183, September 7, 2010. [cit. 2011-08-24]. Dostupný z: <http://www.proconservative.net/>.

jednotce, a zároveň osobním prohlášením o vlastní nově nabyté identitě a přesvědčení. To vše je zprostředkováno skrze mediální prostředky široké veřejnosti, která se ceremoniálu neúčastní, ale ,,má být u toho“. Oslavná inaugurace, iniciační rituál a ceremonie v jednom zastává v tomto (i jiném) případě roli „divadla, které má hluboce působit na percepce ostatních a determinovat jejich ideologické postoje a stanoviska.

Velitelka Radžáifarová během této akce v rozhovoru, který byl otištěn v již zmíněném ženském časopise *Zanán* (*Ženy*) uvedla, že v současnosti je registrováno 55 000 Íránců, kteří se dobrovolně upsali k mučednické operaci a kolem 20 000 z nich jsou ženy. Prý neexistují nijaké speciální požadavky na uchazeče a každý se může zapsat, ale ve chvíli, kdy jsou dobrovolníci roztřídění do jednotek, jsou jejich schopnosti brány v potaz. Připravenost těchto lidí je dosaženo prostřednictvím výcviku, který je pro všechny stejný, a to i pro ženy. Každý je trénován pro podobné operace. Do ledna 2008 tak touto drezúrou prošlo 1300 osob a dosáhly tak „nezbytného stupně připravenosti“. Většina programu se zabývá kulturními a politickými záležitostmi. Co se týče psychologické přípravy pro mučednickou operaci, ta je zaměřena na to, jak infiltrovat nepřátelské pozice. V jejím rámci má adept nezbytné ideologické vedení, které mu napomáhá např. při zbavení se strachu ze smrti. Jiná část programu tréninku se pak zabývá přípravou pro způsoby guerillového boje. Vzhledem k tomu, že mučednická operace není klasickým typem vedení války, není na vojenský výcvik brán zřetel.[565]

11.2.3. Mučednická operace jakožto obranná strategie a vojenská metoda

Rekrutování k mučednickým operacím – ať už je míra zahrnutí státu v těchto aktivitách jakákoliv – nelze deklarovat zjednodušujícími citově zabarvenými nálepkami radikalismu, fundamentalismu, terorismu apod. V současném politickém diskurzu jde naopak o velice pragmaticky vypracovaný nástroj, který slouží k přesně vymezeným cílům. Mučednická operace se stala vojenskou bezpečnostní strategií, která má podle všech zjištění, jak značně odstrašující potenciál pro nepřítele, tak mobilizující účinek pro Íránce. Tento způsob negování své existence prostřednictvím sebeobětování v rámci *džihádu na stezce Alláhově* (*džahád dar ráh-e chodá*) se tak stává spíše než náboženským fenoménem, strategickou metodou obrany a boje. Slovy Baera, Írán bere sebevražedné atentátníky jako součást svého vojenského arzenálu, jako zbraně s taktickým vojenským účelem a zároveň v jejich očích představuje tu nejvíc „inteligentní bombu“. Nijak zvlášť se neliší od

[565] NISSIMOV, M. et. al.; [2008-5-22] op.cit.

klasického vojáka ve válce, který se během útoku na kulometné hnízdo nepřítele řítí vstříc jisté smrti […] Íránci mučednictví vnímají jenom jako další zbraň, která se od dálkově naváděných protitankových střel, raket Silkworm nebo kalašnikovů liší pouze tím, že při jejím použití někdo musí položit život.[566] Na tomto místě je však příhodné poznamenat, že pojímání kultury mučednictví, jakožto zastrašující strategie není omezeno pouze na šíʿitský okruh, ale je charakteristické i pro různé radikální sunnitské skupiny, jako je třeba Ḥamás, který konkrétně hovoří o úloze mučednických operací proti izraelské technologické a konvenční vojenské převaze jako o strategickém zastrašování, ne-li přímo o „rovnováze strachu" (*tauázen raʿb*).[567]

Podle prohlášení íránského námořního velitele revolučních gard Morteży Ṣaffáríího je v tomto strategickém smyslu dokonce existence hrozby proti Íránu požehnáním. Jak prohlásil v květnu 2008, „*když nepřítel ohrozí zemi vojenským útokem, Íránci oživí kulturu džihádu a mučednictví a mladí lidé vystupňují své přípravy pro vykonání mučednické operace.*" Zástupce námořního velitele ʿAlí Fadaví v říjnu 2007 zdůraznil připravenost jednotek revolučních gard bojovat proti nepříteli v Perském zálivu. Řekl, že dokonce i malé operace mohou mít značný účinek ve strategicky významném Hormuzském průplavu (*Tange-je hormoz*) a Perském zálivu. Podle něho nejde o počet jednotek *Basídž* realizujících tento plán, ale o jejich kvalitativní prezentaci, protože každý z vojáků je schopný vykonat znamenitou práci, čímž měl na mysli mučednictví, když dodal, že každý z mužů může hrát roli mučedníka Fahmídeho. Tyto plány mají být uvedeny v praxi v případě troufalého útoku nepřítele na zemi. Jak dodal *Sepáh-e Pásdárán* a *Basídž* úzce spolupracují a ovoce těchto plánů bude dle jeho slov utrženo ve chvíli, kdy se nepřítel stane tak bláhovým, že se skutečně pustí do ohrožování Íránu.[568] Kultura mučednictví je obecně často současnou administrativou prezentována jako styčný bod podstatný pro přežití islámské íránské společnosti. Zdůrazňována je především role mučednictví pro obyvatele státu v bezpečnostním ohledu, kdy výhružné poselství mučednických operací záměrně znejišťuje potenciálního nepřítele, který by mohl jakýmkoliv způsobem ohrozit zájmy a suverenitu Íránu. V tomto bodě se skutečně Íránci nepletou, když kalkulují se smrtelnou hrozbou, jež protivníka uvádí ve stav bdělé soustředěnosti a přecitlivělé všímavosti k jakýmkoliv známkám potenciálně hrozícího nebezpečí. USA jsou si naprosto vědomy závažnosti

[566] BAER, Robert. (2009); op. cit. str. 235, 259
[567] LITVAK, Meir. *"Martyrdom is Life": Jihad and Martyrdom in the Ideology of Hamas.* Routledge: Taylor & Francis Group. *Studies in Conflict & Terrorism* 33. 2010
[568] *Commander Stresses IRGC Readiness to Combat Enemy Troops in PG.* [online]. Fars News Agency (FNA); 2007-10-29. [cit. 2011-0 8-22] Dostupný z:<http://english.farsnews.com/newstext.php?nn= 8608070681>.

deklarovaného nebezpečí. Albrightová například varovala ve své knize adresované budoucím americkým prezidentům, že v případě, že by USA zaútočily na Írán, mohla by tato země klidně odpovědět zorganizováním teroristických útoků na americké cíle. A protože by si lidé v regionu případný vojenský úder pamatovali po staletí, mohli by tak očekávat, že k nejrůznějším odvetným akcím by docházelo v průběhu celého milénia.[569] Íráncům se tedy jak vidno strategie vyhlášení mučednických operací na mezinárodním poli pro případ agrese proti jejich státu daří, a v dohledné době s ní nepřestanou. Proč by také tak činili, když je tato preventivně obranná taktika tak úspěšná?

Příslib mučednického teroru proklamovaného nejvyššími špičkami vládního aparátu pro případ agrese z jiné strany pragmaticky kalkuluje, jak s ohlasem Íránců, kteří mají být utvrzeni v identifikaci s jejich věcí, tak s nepřítelem, který má být odrazen od možných protiíránských plánů jakéhokoliv druhu. Prostřednictvím kultury mučednictví tak vláda přesvědčuje o bezpečí před protivníky a ochranném významu, který tato kultura poskytuje. Význam vyzdvihování této kultury tkví tedy čistě v racionálním zvážení strategií bezpečnosti a obrany státu a muslimské *ummy*. Pro funkčnost těchto argumentů v ideově-praktické rovině je proto neustále koncept propagován a vštěpován skrze různé druhy agitačních kampaní, především pak masmedia.

V žádném případě někoho nepřekvapí, že nejvyšší vůdce Chámene‘í je taktéž velikým propagátorem kultury mučednictví a ve svých proslovech vyzdvihuje význam mučednických operací. Ve jménu utiskovaných – za předpokladu odmítání západní zkaženosti a arogance – považuje tyto akce za řešení problému i bojovnou strategii zároveň. Záležitosti domácí íránské politiky i problémy islámského světa pokládá za vzájemně propojené a tento předpoklad se týká i palestinského problému s „izraelským tyranem“, který je záležitostí všech muslimských států, nikoliv pouze Palestinců samotných. Ve své řeči vyjadřující se k současné situaci v Palestině z 1. května 2002 prohlásil, že jako jedno ze dvou řešení boje proti izraelské tyranii, které jsou Palestinci vystaveni je pokračování v *intifádě*. Toto východisko definované rezistencí je prý nevyhnutelné a každý ho musí vzít v potaz. Samotným zlatým hřebem tohoto odporu jsou prý mučednické operace, které označil za vrchol pocty pro muže, chlapce i dívky, kteří jsou připraveni obětovat život pro službu zájmů svého národa a svého náboženství. Výhodou je, že jsou mučednické operace skutečností, které se nepřítel obává a v jeho ospravedlňujících úvahách nejsou ničím jiným než legitimním nástrojem při obraně vlasti v případě agrese cizích armád. Chámene‘í je

[569] ALBRIGHTOVÁ, Madeleine. *Doporučení budoucímu prezidentovi. Jak vrátit Americe dobrou pověst a vůdčí roli ve světě.* Práh. Praha 2008. str. 228

přesvědčen o tom, že za těchto skutečností nikdo nemůže jakýmkoliv způsobem mučednické operace odsuzovat.[570]

Obdobné stanovisko zdůrazňující legitimnost použití mučednických operací na základě odporu proti cizí agresi a útisku vyjadřuje, stejně jako mnoho jiných státních činitelů, i ájatolláh Rafsandžání, který se vyslovil následujícím způsobem: „*Patříme mezi lidi, kteří nepodnikají vůči nikomu výpady. Rezistence v Libanonu bylo hnutí, které bránilo zemi, lidi a důstojnost, a zůstává jím i nadále. V současné době intifáḍa v Palestině, je taktéž stavem obrany. Palestinci na nikoho nezaútočili. Nenapadli Rusko, Ukrajinu, Polsko nebo Etiopii, aby zabíjeli Židy. Naproti tomu sionisté se stáhli z celého světa, aby se zmocnili země, svatých míst, měst a vesnic jiných. Palestinci nedělají nic jiného, než že se brání a veškeré mučednické operace se všemi svými cíli jsou morální, humánní, legitimní, ctihodné a jedná se o přípustné aktivity, protože jsou cíleny na eliminování tyranie, okupace, zla, rakoviny a zkaženosti*." Rafsandžání nakonec dodal, že v případě agrese kohokoliv na muslimské země naleznou tito okupanti v napadené oblasti muže a ženy, kteří jsou ochotní obětovat se prostřednictvím mučednické operace při odmítnutí ponížení. [571]

S ohledem na neustálé zhoršování zahraničněpolitických vztahů a narůstající intenzifikaci hrozeb války s příchodem roku 2012, jež souvisí – jak je oficiálně avizováno – primárně se strachem Západu z íránského jaderného programu [572] lze stoprocentně předpokládat, že kultura mučednictví bude hrát přímo úměrně stále podstatnější roli při strategii zastrašování před potenciálním útokem, a to s každou novou hrozbou USA, i kdyby mělo zůstat pouze u plamenné rétoriky. Íránská strana rozhodně tuto tezi potvrzuje průběžnými prohlášeními, jež vydávají tiskové agentury. Jedná se o jasný vzkaz, který má veškeré nepřátelské hráče odradit od neuvážených kroků vyvolání nového konfliktu na Středním východě. Typické je pro tato poselství značná míra entusiasmu z morální i strategické přesily (kterou poskytuje zbraň v podobě kultury mučednictví) a ujišťování protistrany o její hrozivé budoucnosti, která ji postihne se vstupem prvního vojáka na

[570] *Martyrdom-seeking Operations: "Zenith of Courage and Bravery"*.[online]. [cit. 2011-09-10] Dostupný z:< http://members.multimania.co.uk/amnuur/matyr.html>.

[571] *Ayatullah Rafsanjani highlights role of Ulema.* [online]. ShiaChat.com; 2005-04-29. [cit. 2011-09-10] Dostupný z:<http://www.shiachat.com/forum/index.php?/topic/54814-ayatullah-rafsanjani-highlights-role-of-ulema/>.

[572] Přikláním se spíše k pozici, která předpokládá tvrzení, že záminkou Západu k sankcionování Íránu a vyvolávání hrozeb války proti němu není strach z íránského jaderného programu, nýbrž důvod čistě prozaičtější, totiž svrhnout současný režim. Obdobná stanoviska předkládá i Rusko, které dlouhodobě nesouhlasí s embargem, které EU uvalila na íránskou ropu. Podle vyjádření Sergeje Lavrova nemají sankce nic společného s ochranou proti šíření jaderných zbraní, jak argumentuje Západ. Sankce mají zhoršit ekonomickou situaci v islámské republice a „popohnat" tak Íránce k odstranění současné íránské vlády. Více viz. JUST, Jiří. *Západ chce v Íránu rozdmýchat revoluci, tvrdí Moskva*. [online]. Aktualně.cz; 2012-01-23. [cit. 2012-03-11]. Dostupný z: <http://aktualne.centrum.cz/zahranici/evropa/clanek.phtml?id=730049>.

íránské území. Výroky, které vypadají jako ujištění adresované Íráncům, jsou záměrně formulovány tak, aby byly ujištěními, které jsou vzkazem nepříteli. Příkladem za vše je záruka neohroženosti, kterou na sklonku ledna 2012 deklaroval velitel pozemních sil Aḥmad-Reżá Púrdastán: *„Írán se v současnosti nachází v delikátním okamžiku. Nepřítel „vstoupil na pole“, ale netroufne si k žádnému manévru proti zemi.* […] *Nepřítel si je totiž vědom, že nemůže zahájit vojenskou invazi proti Íránu díky kultuře mučednictví, která v zemi existuje*.“[573]

11.2.4. Vymezení „mučednické operace“ v íránsko-šíᶜitském pojetí

Definovat a přesně vymezit obsažnost pojmu „mučednická operace“ (per. *ᶜamalijját-e estešhádí*, *ᶜamalijját-e šahádat*) je poměrně problematické, jelikož toto substantivní ustálené spojení v sobě implikuje několik proměnných, které by bylo možné taktéž přiřadit k projevům terorismu, nebo pro islamisty pejorativního označení *sebevražedné operace* (*ᶜamalijját-e enteḥárí*), kterou islám ze své podstaty hluboce odsuzuje. Problém vychází z různých představ jednotlivých jedinců a skupin, kteří přikládají specifickým projevům a osobité povaze jevů odlišné konotace a nálepky, jež jsou v konečném výsledku zdrojem diametrálně odlišných pozic, které zapříčiňují situace, kdy jeden určitý jedinec označuje například akce Ḥizballáhu za *obranou*, *ctnostnou* a *legitimní* mučednickou operaci, a jiný za hrůzný *akt teroru* a neoddiskutovatelný *zločin proti lidskosti*. Uspokojivého řešení této nejednoznačnosti lze docílit dle mého názoru pouze tehdy, zdali ohraničíme pojem z hlediska *emické* perspektivy, tedy v našem případě z hlediska íránských a šíᶜitských pozic a postojů se zvláštním zřetelem na okruh teologický, etický a politický.

Pokud tedy přijmeme proměnné, kterými si členové šíᶜitské íránské komunity představují komplexní martyrologickou podstatu a jednotlivé související jevy (útisk, okupace apod.) a hodnoty (statečnost, víra v Boha, sebeobětování aj.) lze z výše deklarovaných skutečností pro analytické účely vyvodit vymezení, co lze pokládat za mučednickou operaci a čím se od této operace liší akt, který je projevem teroru.

Na základě nejčastějších argumentů íránských informátorů, šíᶜitských náboženských vůdců a duchovních autorit, jež jsou ve velké míře konsensuálně přijímány, budu mučednickou operací (*ᶜamalijját-e estešhádí*), vymezovat následující pracovní definicí, jejíž obsah odráží asi nejblíže ji povahu charakteristických vlastností a vztahů, na něž Íránci

[573] *Enemies Dare not to Make any Movement Against Iran: Army Chief.* [online]. Mehr News Agency; 2012-01-29. [cit. 2012-02-15]. Dostupný z: <http://www.mehrnews.com/en/NewsDetail.aspx?NewsID=1520221>.

v zásadě kladou důraz, a porozumění tohoto sebeobětujícího se činu. Mučednickou operací je tedy:

„takový dobrovolný, vědomý a předem plánovaný akt vedoucí prostřednictvím sebeobětování ke ztrátě života, který je ospravedlněn a nařízen šíʿitskou právní autoritou v reakci na probíhající válečný, či jiným způsobem neuspokojivý společenský stav volající po defenzivních opatřeních, při kterém jedinec či skupina přesvědčená o správnosti a legitimitě svého jednání (např. z důvodu perzekuce, okupace, vykořisťování) využívá všemožných militárních nekonvenčních prostředků, jejichž účelem je v kontextu samotné akce paralyzovat či usmrtit nepřítele, který však nikdy nemá status civilního cíle[574], a v kontextu obecném formulovat a vynutit na cílené skupině skrze tuto zastrašující akci konkrétní požadavky.“

Poselství mučednické operace, ať už je jeho náplň jakékoliv povahy, má prostřednictvím obětí působit na veřejné mínění lidí, kteří nejsou bezprostředně cílenou mučednickou operací fyzicky postižení, avšak dopad má být a je veskrze psychologické povahy. Tato mučednická operace je z teologického hlediska důsledkem vyhlášeného *džihádu* a je jeho – dalo by se říci – nejvyšší formou, kterou věřící na stezce Alláhově dosvědčil hluboké zasvěcení víře v jedinost Boží (*tawḥíd*).

Vlastní smrt je v šíʿitském prostředí chápána za nevyhnutelnou, nikoliv však chtěnou ve všech případech. Mučednická operace jakožto reakce na příkoří a agresi není pouhým obranným *džihádem*, ale naplňuje především vojenskou a politickou strategii, která má odstrašující dopad na protivníka, a to i v případě kdy žádná operace není fyzicky provedena a je pouze diskutována v rámci různých propagandistických prohlášení sloužících k výhružné kampani nebo posílení identitární uvědomělosti. V tomto případě je podstatou mučednické operace samotná její *idea*. Je pouhou představou v myslích šíʿitů i jejich nepřátel, avšak i přes pouhou ideovou povahu má stejně tak hluboký účinek, jako kdyby byla skutečná. Z tohoto hlediska můžeme hovořit o dvou entitách mučednické operace, na jedné straně o dokonaném sebeobětujícím smrtelném fyzickém aktu sloužícímu určitým cílům, na straně druhé o myšlenkové symbolické prezentaci, která funguje na základě specifických významů jako vzkaz „někomu k něčemu“. V íránském kontextu jde v obou

[574] U malé části vysoce postavených představitelů moci lze v otázce legitimity zabíjení civilistů během mučednické operace shledat v tomto bodě názorový nesoulad. Ájatolláh Meṣbáḥ-Jazdí například otevřeně zabíjení izraelských civilistů ospravedlňuje, a to včetně dětí. Zákaz zabíjet civilisty podle něho platí pro situaci, kdy se Izraelci veřejně profilují jako opozice proti jejich vládě. Přípustným jednáním je taktéž cílit na civilisty, kteří jsou používání jako živé štíty. Srov. Iranian Ayatollah Approves Killing Israeli Civilians, Including Children. [online]. Right Side News; 2011-5-30 .[cit. 2011-10-19]. Dostupný z: <http://www.rightsidenews.com/ 2011053013687/world/terrorism/iranian-ayatollah-approves-killing-israeli-civilians-including-children.html>.

případech o záležitost racionální a pragmatické povahy než projev náboženského fanatismu. Motivy nejsou cíleny v čistě transcendentálním stylu dosažení rajských zahrad, ale spíše postaveny na ryze rozumovém základu politického úsilí, což činí z íránských šíʿitů, spíše než zakonzervované náboženské tmáře – pečlivě a přízemky uvažující osobnosti, které si ve filozofii smrti v rámci mučednické operace našly novou formu guerillového způsobu boje, který fungoval jak v praxi (např. Libanon), tak v teorii jako technika zastrašení nepřítele a posílení íránské identity a sounáležitosti s globální islámskou komunitou.

Zajímavý názor na mučednické operace mi sdělil jistý, asi čtyřicetiletý obchodník z Báfqu (provincie Jazd). Sice v náboženských otázkách spíše chladnější, ale i přesto věřící šíʿita, poukázal kriticky na strategii mučednických operací. Dle jeho názoru, i když bude mučednická operace schválena duchovní autoritou a cílem útoku bude voják, policista, politická osobnost nebo jiná autorita reprezentující nepřátelskou stranu, nikdy není jistota, že nedojde ke smrti nevinných obětí, takže se může bezděčně takováto akce potenciálně zvrhnout i s legitimním pověřením duchovního vůdce v úkladnou vraždu, a navíc jedinec, který operaci provádí, ztrácí v mžiku status *šahída* a stává se sebevrahem. Znalec islámského práva sice vydá *fatwu*, která posvětí provedení činu, ale sám pak na místě kde k tomuto má dojít není účasten, tudíž nemůže opětovně v určité situaci akt opatřit legitimitou, nehledě toho, že by toho ani i tak nebyl schopen díky nepřehledným podmínkám na místě operace. Toho totiž není schopen nikdo, vyhodnotit v napjaté situaci například na rušném vojenském postu kdo je nepřítel, kdo je civilista, a kdo voják, a jaké pokrytí škod způsobí nálož připevněná na těle, v zavazadle nebo kdekoliv jinde.

V logice tohoto uvažování je tedy mučednická operace vystavěná na předpokladech oprávněnosti a výše zmíněných atributů ospravedlnitelná pouze vesměs v teoretické rovině, nikoliv v praxi, kdy je její provedení nemožné díky předurčenosti nedodržení a porušení zásad spravedlivých nástrojů, čímž se mění mučednictví na teror, vraždu a sebevraždu.

Důvod proč je nutné vymezovat definičně šíʿitské teoretické pojetí mučednické operace je takový, že se radikálně odlišuje od pohledů jiných sunnitských skupin, které je taktéž využívají v rámci svých cílů. Každá skupina tak v podruží své ideologie opatřuje mučednické operaci jiné legitimizující rámce a významové obsahy, a tak například Palestinský Islámský *džihád* oproti šíʿitům ospravedlňuje během jejího provedení taktéž zabíjení izraelských civilistů. Z tohoto důvodu je nezbytné mučednickou operaci definovat v návaznosti na determinaci kulturních, náboženských, sociálních a politických faktorů a nikoliv na základě společných rysů. V tomto ohledu zastávám stanovisko, že v kontextu islámského fundamentalismu a praktik sebevražedného terorismu musíme hovořit o několika

pojetích mučednických operací, než o jednom reprezentativním univerzálním vzoru shodujícím se ve všech sociopolitických podmínkách. Je třeba brát zřetel na místní faktory, které jsou specifické pro daný stát a na vztahy s ostatními státy v regionu a jejich geopolitické a jiné zájmy.

11.2.5. Teroristický útok nebo legitimní mučednická operace osvobozeneckých hnutí?

Násilný akt cílený proti nějakým živým lidským objektům v podobě samoodpálení sebevražedného útočníka někde na vojenské základně nebo na rušném tržišti, který za sebou zanechá ničivou spoušť s větším či menším počtem obětí na životech a škodách na majetku, je problematické zařadit a přidat mu bud nálepku legitimního činu nebo zločinu proti lidskosti. V bipolárním diskurzu mezi muslimským světem a tím západním visí ve vzduchu principální otázka, jestli má být tomuto činu přidáno adjektivum ,,teroristický“ anebo ,,mučednický“. Rozhodně lze v tomto ohledu spatřovat naprostou absenci konsensu. Obě slova implikují absolutně morální protipólnou podstatu, a přitom v podobě svého fyzického výsledku hovoří o tom samém, tedy o aktu vedoucího k faktické negaci vlastní existence během nějaké násilné operace. Je jednoznačné, že obojí, jak „mučednická“, tak i ,,teroristická“ operace bude různorodě používána mnoha lidmi a skupinami jako označení pro jeden konkrétní projev, jen s tím rozdílem, že ti, jejichž členové či spojenci byli předmětem útoku nazvou čin aktem terorismu, a ti kteří útok provedli, nebo jsou jeho sympatizanty, označí ho za vznešenou mučednickou operaci hodnou následování.

Výsadní problém v morálně ambivalentním chápání určitého typu násilné akce s následkem mrtvých tkví především v *neexistenci univerzálně přijaté definice terorismu*. Z tohoto důvodu dochází ve skutečnosti k situacím, kdy západní sdělovací prostředky často například píšou obraty typu, že ,,Chámene‘í je zastáncem podpory palestinského sebevražedného terorismu“ nebo že ,,je Írán přední teroristický stát“ a na druhé straně bariéry, v prorežimních íránských mediích se objevují informace o tom samém fenoménu, jen s tím rozdílem, že ho popisují jako ,,legitimní obranný *džihád*, ctnostnou mučednickou smrti bojovníků za svobodu, svatou obranu národa a islámu apod.

Je nutné si uvědomit, že označování té či oné operace za projev terorismu závisí nejenom na kulturním vnímání včetně eticko-morálních principů, ale především na politické propagandě a ideologické indoktrinaci. Zásadní roli má při posuzování toho, co je pokládáno za ,,teroristické“ , subjektivní pohled jedné strany daný stereotypem a politickými cíli vůči druhé straně. Deklarování někoho za teroristu dává státním mocím účinný nástroj jak

definovat nepřítele, a to jak vnitrostátního, tak vnějšího a na základě vlastních legislativních sankcí náležitě proti němu vykonávat svoji vůli. Existence národních definic terorismu, nikoliv jedna globální, tedy přijatá všemi státy má za následek, že neslouží všem státům, které se s terorismem potýkají, ale předně vlastním národním zájmům, které mohou na základě této definice v rámci svého právního řádu „legálně" postupovat proti jedincům a skupinám, které spadají do jejího definičního vymezení jako „teroristické".

V tomto pojetí může docházet k situacím jako je ta, že např. Íránu je Spojenými státy přisuzována etiketa označujícího ho za jeden ze „států osy zla" [575] a je prezentován po několik desítek let jako přední přispěvatel terorismu. U.S. Department of State například ve své zprávě o terorismu za rok 2010 popisuje Írán za nejaktivnější stát sponzorující terorismus v roce 2010. Irán se prý podílí jak finančně, materiálně, tak i logisticky na podpoře militantních skupin na Středním východě a ve Střední Asii. Zpráva jmenuje především aktivity Jeruzalémských jednotek (*Nírúj-e Quds*) operujících v zahraničí. Je zde deklarována íránská podpora Ḥamásu, Palestinskému islámskému džihádu, Lidové frontě za osvobození Palestiny, Ḥizballáhu v Libanonu, Ṭálibánu v Afghánistánu či šíʿitským militantům v Iráku.[576]

Naproti tomu v Íránu jsou však zase paradoxně za hlavního šiřitele světového terorismu pokládány USA (nevyjímaje Izrael a některé evropské státy). Íránská strana veřejně prezentuje přes deset let trvající americkou intervenci do Afghánistánu, misi v Iráku nebo izraelskou politiku v Libanonu za jednoznačné projevy teroristických aktů (*ʿamal-e teroristí*). Proklamací na adresu Spojených států manifestujících jejich povahu „předního světového teroristy" existuje v moderním Íránu nepočitatelně a člověk na ně může narazit v různé intenzitě na různých místech. Jako jeden příklad této negace USA hovořící za všechny je možné uvést citaci ájatolláha Taschíríh z roku 1987: „*Je skutečně komické, že Spojené státy americké, které jsou matkou mezinárodního terorismu a autorkou všech poměrů spojených s útlakem a podrobením lidí, posilováním diktátorských režimů a podpory okupací různých oblastí, či zběsilých útoků v civilních oblastech atd., by se měly snažit o svolání sympozia o boji proti „terorismu" tj. o jakýhokoliv úkon, který je v rozporu*

[575] Tímto termínem nazval ve svém projevu 29.1.2002 ve *State of the Union Address* G. W. Bush ml. Írán, Irák a Severní Koreu, tedy státy, které opakovaně označoval za podporovatele terorismu a obviňoval je ze shánění zbraní hromadného ničení. Brzezinski píše o tom, že začlenění Severní Koreje do „osy zla" se interpretuje jako záměrná snaha zastřít, že se americké starosti s šířením zbraní hromadného ničení ve skutečnosti týkají pouze Středního východu. In: BRZEZINSKI, Zbigniew. *Volba: globální nadvláda nebo globální vedení.* Mladá Fronta. Praha 2004. str. 50

[576] *Country Reports on Terrorism 2010: State Sponsors of Terrorism* [online]. U.S. Department of State; 2011-08-18 [cit. 2011-09-20]. Dostupný z: <http://www.state.gov/s/ct/rls/crt/2010/170260.htm>.

s jejich imperialistickými zájmy.“ [577] Na tomto místě je však na místě souhlasit a uvědomit si Brzezinskiého poznámku, že ztotožnění terorismu se samotným nepřítelem bezstarostně přehlíží, že terorismus je pouze smrtonosná zastrašovací technika, s níž pracují jednotlivci, skupiny i stát. Nebojuje se proti technice nebo taktice. Na počátku druhé světové války by například nikdo neprohlásil, že bojuje proti „*blitzkrieg*“.[578]

Proto, aby bylo možné pro analytické účely jasně formulovat a osvětlit, co je míněno íránským a šíᶜitským konceptem mučednické operace, je nezbytně nutné pochopit co šíᶜitští Íránci chápou pod terminologií teroru a terorismu resp. sebevražedného terorismu a jaký přikládají těmto jevům konotace a tyto informace komparovat s chápáním terorismu v západní společnosti. Z tohoto hlediska je třeba postavit proti sobě tato distinktivní chápání pojmů a na základě odlišných proměnných v jednotlivých formulacích jednotlivých stran vyjádřit povahu mučednické operace v íránském šíᶜitském diskurzu. Skutečné vysvětlení tohoto fenoménu závisí na íránské formulaci konceptu teroristické akce, který stojí v absolutní kontrapozici íránském konceptu mučednické operace, bez ohledu na stejnou skutkovou podstatu a výsledek násilného činu.

Takto prezentovaná *emická* reflexe skrze níž se pokusím dostat k vytvoření rámce, který bude popisovat dané ambivalentní symbolické projevy, ať už deklarovaného zatracovaného či oslavovaného jednání, nemá v žádném případě ospravedlňovat nebo nějakým způsobem morálně hodnotit námi sledované fenomény, ale spíše dojít poznání jak jsou společensky přijímány, a co v symbolické rovině reprezentují. Co si lidé pod pojmem mučednická operace představují, za jakých okolností ji obhajují a co naopak pokládají za akt teroru. Na tomto místě se nechci zabývat množstvím existujících teorií o terorismu, ani neusiluji o představení jeho uceleného výkladu, jelikož to není předmětem práce a navíc nutno doznat, že není tento nesnadný úkol z prostorového a faktického hlediska ani možný. Víceméně je pro analýzu samotného íránského paradigmatu mučednické operace třeba najít nejčastěji přijímané argumenty, a to jak náboženskopolitických autorit, tak běžných občanů a přitom přihlédnutím k vlastním legislativním normám, které terorismus formulují. To vše

[577]TASKHIRI, Mohammad Ali. *Towards a Definition of Terrorism.*[online]. al-Tawhid; A Quarterly Journal of Islamic Thought & Culture; Vol V No. 1; Qum 1987. [cit. 2011-09-21]. Dostupný z: <http://www.al-islam.org/al-tawhid/>. Plamenným rétorickým demonstracím amerického démona se nevyhýbá ani nejvyšší vůdce Chamene‘í, který např. *vyslovil výrok: „Jestliže je někdo, kdo si vybírá pro své vlastní cíle, za cíl nevinné, potom největší teroristé jsou ukryti pod pláštíkem Spojených států. V současnosti je ztělesněním terorismu sionistický režim.*“ In: ALIDOUSTI, Ghasem. *Iran’s Strategy to Define and Prevent Financing of Terrorism.* In: KADKHODAEE, *Abbas-Ali*; SAED, Nader. (eds.). *Terrorism: Actors and Pathology Islamic.* World Peace Forum; International Conference on Global Alliance against Terrorism for a Just Peace. 2011. [online]. [cit. 2011-09-22]. Dostupný z: <*www.peacetribune.com*>.

[578] BRZEZINSKI, Zbigniew. op.cit. str. 44-45

může významně napomoci delimitovat signifikantní proměnné, kterým Íránci při stanovení morálního odsouzení terorismu či adorování mučednické operace přisuzují relevanci. Věřím, že přijmutí emické perspektivy při definování tohoto typu šíitské mučednické operace může vést k odstranění značného metodologického problému, který vychází z již deklarovaného neexistujícího konsensu při hledání obsažnosti univerzální definice terorismu v globálním měřítku.

Můžeme se stoprocentní jistotou říci, že na světě neexistuje snad jediný stát, který by slovo terorismus hodnotil jako něco pozitivního a ospravedlnitelného. Ve všech případech, když označíme některou násilnou agresi teroristickým aktem, vynášíme nad ní bez rozmyslu rozsudek mravního odsouzení. Žádná vláda na světě si nevezme za svoji rétoriku vychloubání se, že podporuje nějakou teroristickou frakci. I v případě že ji financuje, či jiným způsobem napomáhá k jejímu působení, nehovoří o této entitě jako o teroristické a přiřazuje ji jenom ryze pozitivní vlastnosti. Jak píše Ibáñez, terorismus porušuje nejméně dvě ze základních kritérií eticko-právních konvencí, které omezují vojenské násilí a válečné operace. Těmi je princip imunity pro osoby, které se nezúčastní bojů a princip minimalizace náhodných nebo souběžných či vedlejších škod spáchaných na stejné kategorii osob.[579]

Existujících definic terorismu existuje přehršel, avšak jak již bylo avizováno, málokdo se shodne nad její globální podobou, jelikož každý stát je více nebo méně ochoten z obsahu definičního rámce uznat či neuznat konkrétní skupiny za teroristické. Konsenzus přitom nepanuje ani na půdě OSN, kde do dnešní doby nebyly členské státy sto domluvit se na jasně formulované podobě definice terorismu. Největší potíže, které jsou důvodem neshod, vycházejí z neochoty západních států vyloučit z této definice hnutí, která se prostřednictvím svých defenzivních vojenských akcí staví proti cizím okupacím. Irán a muslimské státy naopak volají po rozlišování mezi státním terorem (jehož strůjcem je podle nich např. Izrael) a praktikami osvobozeneckých hnutí působících v rámci legitimní obrany proti agresi cizích mocností. Nutnost této dichotomizace mezi zločinným teroristickým činnem a legitimním zápasem za osvobození zdůrazňují představitelé Islámské republiky Írán v OSN vždy, kdy se začne projednávat otázka terorismu. Příkladem může být Chátamího projev na 56. Valném shromáždění v roce 2001, kde se nechal slyšet, že

[579]IBÁÑEZ, L. C. *Logika terorismu*. Academia. Praha 2009. str. 28

koncensulně přijatá definice terorismu by nejenom zabouchla dveře státnímu terorismu a plánovaným zločinům, ale taktéž by stála za uznáním legitimní obrany lidí proti okupaci.[580]

Co se zdá být v současné době jisté, je skutečnost, že dokud nebude západním světem přijata koncepce, která by nehodnotila sebevražedné praktiky v rámci osvobozeneckých hnutí za teroristické, nebudou muslimské státy ochotny uznat globální definici terorismu. To samé platí i ze strany Západu, který pokládá islámské praktiky (v islámském diskurzu „mučednické operace osvobozeneckých hnutí“) za teroristické. Jednoduše vzato, jestli nedojde ze strany Západu k uznání doktríny, jež by odlišovala entitu terorismu od osvobozeneckého boje islamistických hnutí, nelze dojít skutečnému univerzálně přijatému konsensu na mezinárodní úrovni.

Uznání ideového vymezení je víceméně závislé na prosazování vlastních státních zájmů. Brzezinski například píše o tom, že si jiné státy snaží přihřát vlastní polívčičku na americké válce proti terorismu a že hrozí riziko, že bude tato válka politicky ukořistěna jinými mocnostmi. Především izraelský premiér Ariel Sharon, ruský prezident Vladimír Putin a předcházející čínský prezident Jiang Zemin se chopili slova „terorismus“, aby prosazovali vlastní zájmy. Pro všechny tři je tak americká vágní definice terorismu s globálním dosahem velmi příhodná a prospěšná, když se snaží potlačovat Palestince, Čečence a Ujgury.[581] V podobném duchu chápe problematiku i Írán, který razí přesvědčení o americké „válce proti terorismu“ jako o mocenském instrumentu k naplňování imperiálních cílů. Írán proto shledává v univerzalizaci definice terorismu krok dopředu a vidí v tom lék na řešení problému. Definice má být vystavěna ve světle univerzálních norem, které podporují všechny rozvojové státy.[582]

Vágnost a obecnost je v americké definici zřetelná na první pohled. Terorismus je podle ní popisován jako „záměrné, politicky motivované násilí páchané proti nebojujícím cílům podnárodními (*subnational*) skupinami, nebo tajnými agenty (*clandestine agents*).[583] V zásadě je více než jasné, že je tato formulace pro naše účely díky své strohosti, nejasnosti a neurčitosti víceméně nepoužitelná.

Spolehlivější a příhodnější se mi zdá Ibáñezovo akademické (nikoliv politické) vymezení terorismu jako: *„promyšlené série násilných a zastrašujících činů, které míří proti*

[580] *Islamic Republic of Iran Statement By His Excellency Seyed Mohammad Khatami.* [online]. The 56th Session of The United Nations General Assembly; 2001-11-10. [cit. 2011-10-12]. Dostupný z: <http://www.un.org/webcast/ga/56/statements/011110iranE.htm>.
[581] BRZEZINSKI; op.cit. str. 50
[582] ALIDOUSTI, G. *Iran's Strategy.*…op.cit. str. 89
[583] United States Code. Title 22 (Foreign Relations and intercourse), Chapter 38 (Department of State). Section 2656f (Annual country reports on terrorism). str. 871. [online]. [cit. 2011-9-20]. Dostupný z: <http://frwebgate.access.gpo.gov/cgi-bin/usc.cgi?ACTION=BROWSE&TITLE=22USCC38&PDFS=YES>.

nebojujícím obyvatelům a jsou naplánovány tak, aby psychologicky zapůsobily na mnohem větší počet osob, než jsou přímé oběti, a tak posloužily k dosažení konkrétního, skoro vždy politického cíle.[584] Tato definice je důležitá v tom, že zdůrazňuje symbolickou hodnotu sdělení teroristické akce a psychologický vliv na přímé i nepřímé diváky. Navýsost podstatná je skutečnost, že ataky se většinou obracejí proti nebojujícímu obyvatelstvu, tedy nevinným obětem, které nemají s teroristovým problémem nic společného. Ibáñez však neopomněl ve svém rozboru terorismu na věc nejdůležitější, která pramení ze samotného významového kořenového slovního základu terorismu tedy termínu *teror*, jež je vždy ideálním taktickým a strategickým cílem teroristické kampaně. Podle něho nelze mluvit o terorismu tam, kde nešlo o plánované a předpokládané rozsévání hrůzy, strachu a děsu. Proto chápe terorismus jako terorizování či nahánění hrůzy ne jakýmkoliv způsobem, nýbrž prostřednictvím akcí nebo činnosti, které zahrnují fyzické násilí proti osobám nebo objektům, nebo vyhrožování podobným násilím. Tento psychologický moment je ještě k tomu obohacen o ideologickou a programovou propagaci, která je součástí samotného šíření děsu.[585] Slovo teror v dnešním smyslu se objevilo s rozbřeskem Francouzské revoluce během tzv. *la régime de la terreur* (vlády teroru), která byla záměrně upevněna, aby konsolidovala křehkou vládu a zastrašila všechny, kteří by mohli působit proti nové politické moci, což ve svém výsledku znamenalo připuštění jakobínského teroru jako instrumentu řízení ve své hrůzné podobě soudních tribunálů, zatýkání a exemplárních hromadných poprav.[586]

Teror jako synonymum šíření strachu a hrůzy v tomto smyslu přešel i do perského slovníku. Obvykle se používá stejné slovo *teror* nebo termín *tars-e zijád* (dosl. velký strach) či *vaḥšat* (hrůza, děs). Všechna tři slova tedy zřetelně přikládají teroru, jakožto společenskému stavu, který je formou uplatňovaného nelegitimního násilí, obdobné konotace a popisují ho prostřednictvím kategorií jako je tomu v západní tradici, tedy prostřednictvím hrůzných a děsivých dějů a šíření extrémně nevýslovného strachu. Juergensmeyer zabývající se univerzálností násilí v náboženství poukazuje na skutečnost, že nejenom v ritualizovaných představeních násilí (např. *muḥarramské* rituály) lze hledat jako funkci ventilaci pocitů agrese a snahu o dosažení sociální soudržnosti. Dokonce i při situacích, kdy je násilí využíváno přímým a nesymbolickým způsobem, zapadá do vzorce ústícího v pozitivní očištění násilí, tak jak je tomu u ritualizovaných forem náboženského

[584] IBÁÑEZ, L. C. op. cit. str. 18
[585] Ibidem, str. 16-18
[586] WHITTAKER, D. J. *Terrorists and Terrorism in the Contemporary World*. Routledge. London 2004. str. 20

násilí. Vysvětlením je, že při teroristických aktech (ať už spáchaných sikhskými a sinhálskými revolucionáři nebo libanonskými a egyptskými muslimy) dochází stejně, jako je tomu u rituálu k tomu, že je násilí pácháno téměř symbolickým a dramatickým způsobem. Jedná se o ilegální, abnormální a šokující skutky, jež jsou provedené s úmyslem barvitě vystavit ničivou moc násilí. Tyto skutky jsou ještě násilnější, než zabíjení během válečných konfliktů díky tomu, že mají symbolický dopad a jejich cílem je vyvolání pocitu odporu a strachu v těch, kdo jsou jejich svědky.[587]

Doposud jsme se zabývali etymologií slova terorismu, jež je jak jsme zjistili synonymickým vyjádřením šíření *hrůzy* a *strachu*. Na tomto místě je však nezbytné poukázat na fakt, že tento termín je poměrně nového data v žitém právním systému Islámské republiky. V souladu s legislativními potřebami byl terorismus spíše konceptualizován na základě tradiční islámské právní terminologie. Proto je často označení protistátního teroristického činu substituováno prostřednictvím zažitého tradičního označení zločinu *moḥárebe* nebo *efsád-e fí'l-arż,* jež spadají v současném íránském trestním zákoníku (*qánún-e modžázát-e eslámí-je írán*) do trestných činů, za něž jsou ukládány tresty určované sunnou a Koránem, známé jako *ḥadd* (pl. *ḥudúd* – doslova hranice, mez; přeneseně hranice přijatelného jednání).[588]

Arabština pro stejnou kategorii zločinů, které jsou v perštině označovaných jako *moḥárebe* užívá synonymum *ḥirába*. V obou případech, jak ve smyslu perského *moḥárebe*, tak arabského *ḥirába* se jedná o mnohem obsáhlejší kategorii zločinů než pouze terorismus. Vedle zúženého vymezení *moḥárebe* a *efsád-e fí'l-arż* jako terorismu odkazují tyto nábožensko-právní konstrukty na mnohem širší škálu trestných činů jako je například loupežné přepadení (*ráhzaní*)[589] Nově jsou do kategorie trestu *moḥárebe* a *efsád-e fí'l-arż* podle čl. 228/10 přijatého návrhu zákona třeba zahrnuty trestné činy jako je distribuce nebezpečných bakterií a toxických látek (*mavád-e samí va mikrobí va chaṭarnák*), žhářství (*átešsavází*, dosl. požár), zakládání nevěstinců (*marákez-e fásed va faḥšá;* dosl. centra zvrhlosti a smilstva), rozvracení ekonomického systému země (*echlál-e dar neẓám-e*

[587]JUERGENSMEYER, Mark. *Proč jsou náboženské konfrontace násilné.* In. LUŽNÝ, Dušan. *Řád a moc: vybrané texty ze sociologie náboženství.* Masarykova Univerzita. Brno 2005

[588] Trestní zákoník podle čl. 12 vedle trestů *ḥadd* (*ḥodúd*) rozlišuje další čtyři kategorie: *qeṣáṣ* (krevní msta), *diját* (kompenzace, „cena krve"), *ta'zírát* (tresty, které nejsou stanoveny islámským právem) a *modžázáthá-je bázdárande* (odstrašující tresty).

[589] viz. čl. 185 a 653 tr.zk; In: *Matn-e kámel-e qánún-e modžázát-e eslámí-je írán.* (úplné znění trestního zákoníku) [online]. Haq gostar. [cit. 2011-10-13]. Dostupný z: <http://haghgostar.ir/up%20files/1389/7/ghanoone%20mojazate%20islami_www.haghgostar.ir.pdf>.

eqtesádí-je kešvar) aj. [590] Nejedná se tedy pouze o synonymum k západnímu pojetí skutkové podstaty terorismu, ale i o právní vymezení jiných trestných činů. Významná je skutečnost, že je přisuzována tomuto termínu v islámské právu obdobná elementární charakteristika jako u definice terorismu v tradici západního světa. I zde je definujícím předpokladem cílené šíření strachu, hrůzy a teroru. Za povšimnutí však stojí i pohled na – Íránci pozitivně chápané – „mučednické operace", poněvadž i u těch se stejně jako u terorismu v islámských právních stanoviscích nebo západním diskurzu počítá s šířením strachu, a to díky tomu, že je kultura mučednictví mimo jiné íránskou stranou adresována nepřátelům, aby je zastrašila a naplnila pocitem nejistoty a všudypřítomné bázně.

Zatímco termín *moḥárebe* je doslova překládán jako „vedení války s Bohem" (*moḥárebe bá chodá), efsád-e fí-l-arż* označuje šíření „zkaženosti na zemi", tedy způsob narušení sociálního řádu. Zločiny *moḥárebe* a *efsád-e fí-l-arż* a jejich způsoby trestů jsou vymezeny koránem ve verši 5:33, kde je deklarováno: *„A odměnou těch, kdož vedli válku proti Bohu a Jeho poslu a šířili na zemi pohoršení, bude věru to, že budou zabiti anebo ukřižování či budou jim useknuty jejich pravé ruce a levé nohy anebo budou ze země vyhnáni. A těm dostane se hanby na tomto světě, zatímco na onom světě je očekává trest nesmírný."* V článku č. 183 současného íránského trestního zákoníku je pak trestný čin *moḥárebe* definován takto: *„Každý kdo se zbraní v ruce vytváří strach (ro^{c}b) a paniku (harás), upírá lidem svobodu a veřejnou bezpečnost je moḥárebe a mofsed-e fí-l-arż* [591]

Podle zavedeného řádu jsou oba termíny od islámské revoluce využívány mimo jiné v politickém smyslu pro označení aktivit jednotlivců a skupin, které stojí v opozici porevolučnímu islamistickému establishmentu a slouží tak k jejich kriminalizaci a možnosti tyto projevy sankcionovat nejvyššími tresty. Ve stínu vítězné revoluce konce sedmdesátých let byli popravování představitelé bývalého „despotického" roajalistického režimu. Následující osmdesátá léta též zaznamenala nově definované nepřátele vládního systému založeného na islámském teokratickém systému. Ze zločinů *moḥárebe* byli ne zřídkakdy obviněni kurdští separatisté, členové organizace *Modžáhedín-e chalq* nebo jiní ozbrojení protirepublikoví aktivisté, nevyjímaje náboženské a etnické minority. O tom, že je však *moḥárebe* i v současnosti využíváno k politické kontrole projevů protistátních živlů může

[590] Více viz. *Láje*ḥ*e-je qánún-e modžázát-e eslámí*. [online]. [cit. 2011-10-19]. Dostupný z: <http://www.dadkhahi.net/law/Ghavanin/Ghavanin_Jazaee/layehe_gh_mojazat_eslami.htm>.

[591] *Matn-e kámel-e qánún-e modžázát-e eslámí-je írán*. (úplné znění trestního zákoníku) [online]. Haq gostar. [cit. 2011-10-13]. Dostupný z: <http://haghgostar.ir/up%20files/1389/7/ghanoone%20mojazate%20islami_www.haghgostar.ir.pdf>. Zatímco osoba, která spáchá *mohárebe* je *mohárеb*, pachatel trestného činu *efsád-e fí-l-arż* je označován jako mofsed-e *fí-l-arż* .

jako příklad posloužit projev ájatolláha Meṣbáḥa-Jazdího vyslovujícího se proti demonstrantům účastnících se živelných protivládních nepokojů během června 2009 a *muḥarramského* svátku *ᶜášúrá'* v prosinci téhož roku. Tehdy prohlásil doslova, že osoby, které se účastnily demonstrací proti režimu, jsou „*moḥáreb*", tedy teroristi bojující proti islámu a protesty obecně nazval zkažeností na zemi (*efsád-e fí-l-arż*)[592] Seznam zatčených na základě přečinu *moḥárebe* proti republice je však velmi široký a není omezen ani na vysoce postavené ájatolláhy. Jmenujme třeba zatčení ne příliš loajálního, liberálního a proreformního ájatolláha Sajjed Ḥosejn Kážemajní Borúdžerdího 8. října 2006.[593]

Současný platný íránský Trestní zákoník označuje konkrétně jedince či skupiny za *moḥáreb* ve smyslu protistátního terorismu v článcích 186-188, kde je explicitně řečeno, že je *moḥáreb* ten, kdo provádí ozbrojené povstání proti islámské vládě (*ḥokúmat-e eslámí*) nebo jakýmkoliv způsobem tato hnutí podporuje.[594] Není pochyb, že je terminologický aparát právní kategorie koncepce *moḥárebe* (pro stát) účelným prostředkem legitimizace možnosti zásahu proti jakýmkoliv projevům jakkoliv profilované protirežimní opozice a obrany stávajícího islámského zřízení.

Pokud se však vrátíme zpět k problematice vymezení terorismu a mučednictví v kontextu osvobozeneckého boje definovaného na základě íránského pohledu je nutné odkázat na skutečnost, že v šíᶜitském íránském prostředí se pokusil terorismus v širší perspektivě (jak z pozice islámu, tak s přihlédnutím univerzálnímu stanovisku celého lidského rodu) vymezit v roce 1987 ájatolláh Muḥammad ᶜAlí Taschírí, a to tak, aby byl tento jev zprostředkován lidskému druhu jako celku, nikoliv jako fenomén, který si partikulárně definují jednotlivé politickými systémy v područí svých úzkých zájmů, jak se bezesporu do dnešní doby děje. Terorismus je podle jeho formulace „*akt realizovaný pro dosažení nelidských a zkažených (ar. mufsid*[595]*) cílů týkajících se bezpečnostní hrozby jakéhokoliv druhu a porušení práv uznaných náboženstvím a lidstvem.*" Jeho pojetí je snahou o předložení obecné definice odsouzeníhodného terorismu tj. terorismu, který je v rozporu s islámem, čímž je nekompromisně zamítnut. Významné je v jeho explanaci terorismu podstata rozlišování toho, co je humánní a nehumánní, a to v rámci obecného

[592]*Ayatollah Mesbah-Yazdi, accused the Jews and the Zionist of corruption and fanning resistance against the regime as part of their effort to "take over the world and destroy Islam"* [online]. Intelligence and Terrorism Information Center; 2010-1-25 [cit. 2011-10-12]. Dostupný z: <http://www.terrorism-info.org.il/malam_multimedia/English/eng_n/html/iran_e048.htm>

[593]Viz např. *Annual Report of United State Commission on International Religious Freedom.* Washington May 2010. str. 56

[594]*Matn-e kámel-e qánún-e modžázát-e eslámí-je írán.* op.cit.

[595]Taschírí termínem „*mufsid*" označuje atributy doprovázející nehumánní cíle, tedy např. šíření zkaženosti v zemi.

souhlasu lidstva. Kritériem pro identifikaci lidskosti je úmysl pachatele, a obecná přijatelnost jeho činu závisí na náboženství (*dín*) s jeho zákony a koncepty. Taschírí zdůrazňuje, že islám odsuzuje jakýkoliv útok na nevinné lidi a považuje je za nejvyšší hřích. Soustředí se na obranu slabých, ponížených a utlačovaných a pro jejich ochranu užívá *džihádu*. Postavit se na stranu takto utiskovaných je povinností všech muslimů do té doby, než tito nezískají svá práva. Skutečnost, že je nějaká operace násilná neznamená nezbytně, že je projevem teroristického aktu. Následující případy v tomto ohledu podle Taschíríh nezapadají do definičního rámce terorismu:

a.) akty národního odporu proti okupačním silám, kolonizátorům a uzurpátorům;
b.) rezistence proti zájmovým skupinám vnucující svoji sílu zbraněmi;
c.) odmítnutí diktatury a jiných forem despotismu a úsilí podkopat jejich instituce;
d.) obrana proti rasové diskriminaci;
e.) odvetná opatření proti agresi, jestli neexistuje jiná alternativa.

Naproti tomu se výše zmíněná definice terorismu vztahuje na zavrženíhodné situace, jako jsou:

a.) akty pirátství na zemi, ve vzduchu i na moři;
b.) všechny koloniální operace včetně válek a vojenských výprav;
c.) veškeré despotické akty proti lidem a všechny formy obrany tyranie;
d.) vojenské metody odporující lidskosti, jako je užití chemických zbraní; bombardování oblastí osídlených civilisty, vysidlování apod.;
e.) všechny typy znesvěcení, resp. poskvrnění geografického, kulturního a duchovního (*informational*) prostředí;
f.) všechny kroky, které podkopávají stav mezinárodní a národní ekonomiky, působí negativně na situaci strádajících a sociálně slabých, prohlubují socioekonomické rozdíly národů a svazují je horentními dluhy;
g.) veškeré konspirační úkony zaměřené na maření odhodlání národů po svobodě a nezávislosti a ukládání hanebných smluvních ujednání.[596]

Íránská filozofie exprese terorismu bezesporu vychází z principu existence polarity aktu násilí. Prvním z nich je násilný čin, který je nezákonný, nehumánní, a odporující islámským normám, cílený proti nevinným. Ten tvoří skutkovou podstatu teroristického činu. Na druhé straně je násilný čin legitimní povahy, který je definován ospravedlnitelným

[596]TASKHIRI, Mohammad Ali. *Towards a Definition of Terrorism.*[online]. Al-Tawhid; A Quarterly Journal of Islamic Thought & Culture; Vol V No. 1; Qum 1987. [cit. 2011-9-21]. Dostupný z: <http://www.al-islam.org/al-tawhid/>.

násilí, jež je prostředkem k defenzivní potřebě pro nevinné. Více než dvacet let poté, co se ájatolláh Taschírí pokusil přijít s definicí terorismu, vystoupil ten samý muž v březnu 2011 na *International Conference on Global Alliance against Terrorism for a Just Peace* v Teheránu, kde v návaznosti na svá teoretická stanoviska – jež se příliš v proměnách času nezměnila –, vyslovil zjednodušenou definici terorismu. Podle ní je terorismem „*všechno, co je agresivní a ohrožuje lidskou bezpečnost*[597]. Tento projev agrese je opět nápadně postaven do opozice tomu, co je pokládáno za obranný počin. V této věci upozornil na význam konceptu spravedlnosti, jakožto esence absolutního dobra.[598] Právo na obranu prostředky – které západní svět shledává jako projevy terorismu –, Írán však prosazuje od rané fáze vzniku islámské republiky. Významným předělem, který jasně tento neměnný íránský pohled, a veskrze pohled islámský, dokládá a potvrzuje, bylo mimo jiné schválení Konvence pro boj proti terorismu na půdě OIC[599] v roce 1999. Členské státy zde přijali následující definici terorismu v článku 1.2: „*Terorismem se rozumí jakýkoliv akt násilí nebo hrozby, bez ohledu na jeho motivy nebo záměry spáchané provedením individuálního nebo kolektivního zločinného plánu s cílem terorizovat lidi nebo ohrožovat je ublížením na těle či na životě, cti, svobodě, bezpečnosti nebo právech, či vystavení životního prostředí nebo jakéhokoliv veřejného a soukromého majetku nebezpečí, okupaci nebo uchvácení, ohrožování národních zdrojů nebo mezinárodních zařízení či ohrožování stability, teritoriální integrity, politické jednoty a suverenity nezávislých států.*“ Nepřekvapí, že byl z této definice v druhém článku odstavce b. výjmuty z teroristických zločinů praktiky osvobozeneckých hnutí. Je zde přímo explicitně deklarováno, že zápas lidí, včetně ozbrojeného boje proti cizí okupaci, agresi, kolonialismu a hegemonii cílený k osvobození a sebeurčení ve shodě s principy mezinárodního práva, by neměl být pokládán za teroristický zločin.[600]

Íránský pohled na problematiku fenoménu terorismu můžeme pokládat za víceméně velice prozaický. Neměnné stanovisko je přednostně determinováno premisou nelegitimní agrese, proti které je nezbytné bojovat prostřednictvím strategické zbraně v podobě *džihádu* a mučednictví, které jsou v takové situaci pokládány nejen za legitimní nástroje, ale i za

[597] Zdeje slovo „agresivní“ chápáno ve smyslu výbojnosti, či dobyvačnosti.
[598] *Ayatollah Taskhiri: Terrorism is a Great Obstacle in Achieving Global Peace.* [online]. International Conference on Global Alliance against Terrorism for a Just Peace. [cit. 2011-10-4]. Dostupný z: <http://www.peacetribune.com/news/100215/>.
[599] *The Organisation of Islamic Cooperation.* Dříve známá pod názvem *The Organization of the Islamic Conference*. Organizace byla založena na zasedání představitelů 25 muslimských států v Rabatu 25. září 1969. V současnosti se skládá z 57 členských států a je pokládána za druhou největší nadnárodní organizací po OSN. Deklarovaným cílem je ochrana zájmů muslimského světa v duchu rozvoje světového míru a harmonie mezi národy. Více informací viz. domovská webová stránka OIC. Dostupný z: <http://www.oic-oci.org/index.asp>.
[600] *OIC Convention to Combat Terrorism*. [online]. The Organization of the Islamic Cooperation, 1999. [cit. 2011-10-7]. Dostupný z: <http://www.oicun.org/7/38/>.

povinnost (*farḍ*, *wádžib*) pravověrných muslimů. Státní a náboženští představitelé pak chápou tuto obranu za oprávněný boj, který je veden taktikou mučednické operace, kterou Západ naopak označuje za projev sebevražedného teroristického aktu. Taschírí v této věci hovoří o tom, že jenom díky kultuře *džihádu* a mučednictví jsou muslimové schopni porazit povýšené vlády.[601] V případě palestinského lidu je pokračování v *intifáḍě* a provádění mučednických operací jediným způsobem, který může vést k vítězství proti nehumánnímu sionistickému vpádu izraelského režimu. Vydávání náboženských dobrozdání (*fatwá*), jež se staví proti mučednickým operacím, pak pokládá za závažnou zradu islámu i palestinských ideálů.[602] Jiným příkladem prominentního duchovního vůdce, který přisuzuje souvislosti mučednictví a obrany značný význam, je pojetí ájatolláha Ṣáneᶜího, která se vyslovuje k stanovisku považujícímu mučednictví za ,,obranu něčí kultury, náboženství, a víry a umírání utvrzující takovou víru, která promění pouhou smrt na mučednictví. Mučednictví není v jeho chápání ničím jiným než obnovou svobody, spravedlnosti, rovnosti a stabilizováním práv člověka. Mučednictví je považováno za akt sebeobětování, jehož zdrojem je vysoký a ctnostný cíl.[603]

Z výše nastíněných argumentů jednoznačně vyplývá, že Írán vnímá mučednictví jako plně legitimní prostředek boje proti všem formám útisku, okupacím, rasismu a ostatním aktům nátlaku či agrese a disponuje tak konotací, která ho staví do opozice tomu, co je povazováno z pohledu Západního světa za koncept terorismu.

11.2.6. Podvědomý kalkul s nehrozícím nebezpečím smrti?

Oproti palestinským sebevražedným útočníkům lze hovořit v současnosti v íránském kontextu, spíše než o reálné možnosti vykonání připravované mučednické operace, o *ochotě* lidí nechat se narekrutovat k mučednické operaci, která je však plánována na neurčito do nespecifikované budoucnosti, pro případ, co kdyby náhodou bylo nezbytně nutné někdy obětovat život. Skutečné vzdání se života je tak v tomto smyslu mlhavou a nezřetelnou představou, která se příliš nekryje s realitou. Jak již bylo řečeno dříve, íránská praxe náborů obyvatelstva k mučednickým operacím má spíše charakter zastrašující psychologické strategie působící na nepřítele, než reálné možnosti uskutečnění v současných podmínkách.

[601] *Ayatollah Mohammad Ali Taskhiri: Jihad and Martyrdom Enriches our Culture.* [online]. Rohama.org; 2011-7-28. [cit. 2011-10-07]. Dostupný z: <http://www.rohama.org/en/pages/?cid=5399>

[602] *Martyrdom Operations are the Only Way to Victory* [online]. ShiaChat.com; 2003-8-25. [cit. 2011-10-07]. Dostupný z: <http://www.shiachat.com/forum/index.php?/topic/16192-martyrdom-operations-are-the-only-way-to-victory/>

[603] *The Essence of Thoughts. An Introduction to the Views of Grand Ayatollah Saanei.* Meytham-e-Tammar Publication. Qom 2008. str. 43-44

Situace není totiž stejná jako v palestinském prostředí, kde jedinci v pověření různých organizací doženou svůj mučednický čin do zdárného konce, nehledě na to, že jsou k tomuto společensky nepřímo nuceni, poněvadž by v případě snah odstoupit od spáchání plánovaného útoku utržili od ostatních členů komunity ostudu. Íránci naopak ohlášením vzniku jednotek rekrutů k mučednickým operacím nedělají nic jiného, než taktizují a odkládají možnost uplatnění této smrtelné strategie na neurčito do časů, kdy bude nezbytně naléhavé její užití.[604]

V tomto bodě zastávám přesvědčení, že tento faktor má z psychologické podstaty určitý vliv při rozhodování íránských občanů, zdali vstoupí do jednotky mučedníků. Toto rozhodnutí není pouze čistě vědomě rozumovou a utilitární asociací, ale vychází taktéž z podvědomého myšlení. Je nepochybné, že rozhodování člověka (třebas i bezděčně) o vstupu do mučednické jednoty je determinováno představou ztráty života, která je však v této chvíli nedosažitelná a neuchopitelná. Tato smrt, která má být naplněna „možná někdy“ v případě potřeby, je tak pro rekruta tak vzdálenou imaginací, že u představy jejího naplnění není jeho strach z ní na pravém místě. Pro dotyčného jedince je to jen čirá a neuchopitelná idea o možném sebeobětování vlastního života pro nějakou ušlechtilou věc v nějakou dobu na nějakém místě ve vzdálené budoucnosti, která ani nemusí někdy přijít, a tedy není nikoliv vypořádáním se s konkrétní neodvratnou realitou – jako je tomu u sunnitských palestinských jedinců, kteří v současnosti ve skutečnosti sebevražedné útoky skutečně provádějí – že se příští pondělí podívám smrti tváří v tvář na izraelském vojenském postu a vezmu s sebou na onen svět za největšího rozruchu co největší množství nepřátelských vojáků.

Jednoduše vzato, pro potenciální íránské rekruty je v současné době obraz vlastního skonu zamlžen nereálností a imaginárním nádechem, který může vědomě i neuvědoměle ulehčit rozhodování jedince vstoupit do mučednické jednotky a být tak odhodlán někdy v neurčeném čase provést mučednickou akci. Naverbovaná osoba má nejenom ve chvíli náboru představu o nebezpečí pro svoji osobu značně zeslabenu, ale možná si ani není patrně z lidské podstaty vědoma důsledků svého jednání. Je možné, že právě ve chvíli tohoto zdánlivého, iluzorního a nedosažitelného nebezpečí v době míru, je vedena jinými motivy a odhodláním k naverbování se do mučednické jednotky, než jak by tomu bylo ve chvíli skutečného válečného konfliktu či agrese.

[604] Pro toto tvrzení stačí vzít v úvahu skutečnost, že jen s velkými těžkostmi bychom hledali od íránsko-iráckého konfliktu případ provedení sebevražedného útoku, resp. mučednické operace Íráncem (samozřejmě s výjimkou např. radikálů ze sunnitského Džundalláhu, který je však namířen proti íránské vládě).

Jeden student žijící v Záhedánu konstatoval myšlenku, že díky mírovému stavu[605], který v současnosti v Íránu vládne si lidé hlásící k těmto mučednickým operacím nejsou schopni možnost smrti vůbec představit, a to právě díky její vzdálenosti a dočasné nereálnosti, tudíž ji ani neberou v potaz, a tak je pro ně důsledkem jednoduššího rozhodování se do organizace vůbec přihlásit. „Ve chvíli skutečného nebezpečí by jejich zájem o vstup do jednotek opadl a rozhodně by si každý zodpovědně rozmyslel, zdali se nechá zabít. Motivace se dle jeho názoru určitě proměňují v závislosti na společenské situaci a odhodlanost jedinců ke vstupu do mučednické jednotky roste neuvědoměle díky nereálnému nebezpečí ztráty života.

Člověk si v hlubokém podvědomí uvědomuje, že i přesto, že se hlásí na smrt, umře spíše u rodinného krbu v důsledku stáří, než že na sobě odpálí pás s výbušninami, jako to učinil „mučednický Bůh Ḥosejn Fahmíde“. Tedy existují zde v této věci dvě skutečnosti.

V prvé se vyskytuje uvědomělé přesvědčení o vlastní oběti za určité cíle a vedle toho současně probíhá v hlouby mozkových pochodů v důsledku podvědomých procesů něco, co by se dalo nazvat *logickým kalkulem* či *nezamýšlenou vypočítavostí*, kterými si člověk, i přes avizované rozhodnutí negovat svoji existenci snaží paradoxně nevědomky bránit svoje existenciální bytí.

Významná je též skutečnost, že ač prorežimní zdroje hovoří o masovosti hnutí lidí dychtících po naplnění mučednického úkonu v sebevražedné jednotce, realita je naprosto odlišná díky tomu, že obyčejní Íránci raději řeší vlastní pozemské záležitosti (*donjaví*) a mučednictví přenechávají provládním zarputilcům z loajálního tvrdého jádra fundamentalistů.

11.2.7. Mučednictví jako nástroj antiokcidentální propagandy nebo zakrývání vnitrostátních problémů spojených s ekonomickým úpadkem?

Antisionistická, protiamerická či vesměs antiokcidentální rétorika, která je jedním z hlavních rysů íránské zahraniční (ale i domácí) politiky sice dává na jednu stranu neustále oživovat mučednický étos statečné smrti, jež má být nejvyšším posláním muslima, ale na druhou stranu je zde kladena otázka, do jaké míry je pravděpodobná a reálná možnost aplikace tohoto náboženského konceptu, který íránský režim postuluje, do současné praxe sebevražedného terorismu. To, že je mučednictví v šíʿismu ústřední hodnotou a prostředkem pro mobilizaci mas i nástrojem k směřování politiky a ovlivňování politických procesů, není žádných pochyb.

[605] Rozhovor veden v Kermánu v srpnu 2007

Z druhého pohledu však, i přes svoji významnost v náboženském i politickém duchu, nelze jeho vlivnou dimenzi přeceňovat. Politická praxe využití sledovaného konceptu *šahádat* v íránské společnosti je nedozírná, ale v zásadě taktéž iluzorní. Iluzorní ve smyslu obrazu politické propagandy, jež není s to plány uskutečňovat, nýbrž pouze, jak značí latinské *prōpagāre*, rozhlašovat. Propagandistické ideje a politické teorie se od islámské revoluce vesměs nemění, snad jen s občasnou obměnou důrazu a intenzity proti cíli své kritiky (např. prezidentství Chátamího versus Aḥmadínežáda). Západ zůstává, jakožto „imperialistická" síla zla v ohnisku odmítavého hodnocení a proti jeho rozpínavosti má být bojováno s armádou mučedníků.

Podstatou zůstává to, že se jedná spíše o propagandu, a využití mučednictví v podobě sebevražedných útoku je dosti vzdálené. Íránský režim potřebuje pomocí tématu mučednictví především odvrátit pozornost od domácích problémů jako je nevalný stav ekonomiky, nezaměstnanost, vysoká inflace, chudoba, korupce, problém drogové závislosti, prostituce, ekonomická, kulturní i politická izolace země apod. Vytvořením obrazu nepřítele tak nechává zapomenout masám na vnitropolitické otázky a ještě k tomu posiluje jejich identitu skrze odvěký ší'ítský morální princip. Náznakem toho, že šíᶜtští Íránci postulují v současnosti smrtelnou hrozbu mučednické operace spíše v taktickém (jako zastrašující strategii) a teoretickém ohledu, než že by je skutečně prováděli v praxi, mohou nastínit data z Iráku, ve kterém má Írán své dlouhodobé zájmy. Kelly se pozastavuje nad skutečností, že nejvíce sebevražedných útoku je v Iráku spácháno cizími sunnitskými bojovníky ze zemí jako je Egypt, Sýrie, Súdán, Saúdská Arábie apod., nikoliv však šíᶜitskými Íránci, i přes to že má v geografickém smyslu Írán s Irákem nejdelší hranici a jedná se o jedinou sousedící šíᶜitskou zemi. Na území Iráku došlo do dnešní doby pouze k jednomu jedinému sebevražednému útoku, jehož pachatelem byl šíᶜitský bojovník cizí národnosti. Ten však nebyl íránského původu, ale pocházel z Libanonu. Írán tak nevyprodukoval jediného mučedníka na území Iráku, i přesto že by měl potenciálně díky svému historickému zdůrazňování kultury mučednictví inklinovat k provádění sebevražedných misí ze všech států v regionu nejvíce.[606]

Rétorika mučednického étosu v politickém životě Íránu nezaznívá jen v teoretizujícím strategickém ohledu, ale i ve vztahu k řešení ekonomických problémů v zemi. Prezident Aḥmadínežád například v Hamadánu v dubnu 2008 prohlásil, že ekonomická bída v Íránu může být řešena „kulturou mučednictví"*.„ Jestliže chceme*

[606] KELLY, M. Brian. *Martyrs in Mesopotamia: The Logic of Suicide Terrorism in Iraq*. University of Pennsylvania. CUREJ - College Undergraduate Research. Electronic Journal. 2008. str. 63-64

budovat naši zemi, udržovat si důstojnost a řešit ekonomické problémy, potřebujeme kulturu mučednictví.“ Mučednictví přitom popsal jako zkratku k dosáhnutí vrcholu spásy, ale přitom neřekl, jakým způsobem by mučedník mohl ekonomice, která je zasažena nebývalou inflací, pomoci. [607]

Předkládané mučednictví a s ním spojené odvody dobrovolníků – rekrutů nejsou však pouze signály namířené k obyvatelům Íránu. Je více méně nepochybné, že jsou určeny taktéž bezbožnému Západu jako varování a výhružka. Koncept mučednictví a hrozba sebevražedného útoku, která z něho plyne, má mít odstrašující tendenci pro jakékoliv potenciální akce proti Islámské republice a slouží jako prevence před vměšováním „imperialistických států světové arogance“ (*estekbár-e džahán*) do vnitřních záležitostí Íránu (v současné době především problematika jaderného programu). Předkládané nasazení lidí do mučednických akcí a z toho vycházející hrozba sebevražedných útoků je pak spíše iluzí, kterou živí agitace usilující o diskreditaci protivníka a vytvoření atmosféry strachu. Tato propaganda zaznívá od íránských politických i náboženských špiček poměrně pravidelně a často sebou nese nadsazené radikální ideály, kterých by islámská *umma* měla dosáhnout. Rétoricky je využíváno takových spojení a analogií, které *šahádat* staví na vrchol všech hodnot, kterých lze dosáhnout. Cílem je to, aby slova nezůstala slovy, ale přeměnila se v akci, tedy aby měla okamžitý dopad na širokou společenskou základnu. Řečníci stojící za těmito proslovy sázejí na osvědčené používání dichotomické konstrukce dobra a zla, jak je tomu v dějinách Íránu a imámovském šíʿismu zvykem a poukazují na konceptuální základy morálky, jež mučednictví implikuje.

Mučednictví taktéž využívají jako zbraň pro zdůraznění možnosti odporu proti již zmíněnému Okcidentu, a dokonce se zde dá vysledovat rovina šiřitelská, tedy odvěká snaha o účastenství v *džihádu*, o vynaložení úsilí na cestě Boží (*fí sabíli ‘lláh*), a to nejen ve smyslu zápasu muslimů k dosažení a udržení jejich víry, ale i v podobě vývozu (rozšíření) islámu do jiných zemí. Výše zmíněné parametry obsažnosti projevů íránských vůdců k mučednictví můžeme vykázat například na projevu Aḥmadínežáda odvysílaného v prvním programu íránské televize 25. 7. 2005, v době krátce po jeho zvolení do prezidentského úřadu.[608]

Tehdy hlava státu vytvořila zajímavou paralelu mučednictví s uměním: “*Chceme umění, které by bylo průbojné/útočné. Průbojné umění velebí a brání ušlechtilé principy a*

[607] *Martyrdom would solve Iran's economic woes: Ahmadinejad.* 24 April 2008. [online] AFP. [cit. 2010-04-12]. Dostupný z: <http://afp.google.com/article/ALeqM5jelVVHDZfukEAiK80qF88B6Q1Tpg>.
[608] Zvolen v druhém kole volebního klání 24. června 2005.

napadá principy, které jsou zkažené, vulgární, bezbožné a nelidské. Umění dosahuje dokonalosti, když zpodobuje nejlepší život a nejlepší smrt. A ostatně, umění vám říká, jak žít. To je podstatou umění. Existuje umění, které je krásnější, božštější a věčnější než umění mučednictví? Národ, který zná mučednictví, nezná podrobení. Ti, kteří chtějí podkopat tento princip, podkopávají základy naší nezávislosti a národní bezpečnosti. Podkopávají základy naší věčnosti. […] *Odkaz (islámské) revoluce je globální a není omezený na zvláštní místo nebo čas. Je to humánní odkaz a bude dál postupovat... Nepochybujte... jestli je to vůle Alláhova, Islám dobije... co? Dobije všechny vrcholky hor světa.*“[609]

[609] *Ahmadínežád: Sebevražedné "mučednictví" je nejvyšší formou umění…a má přispět ke světovému vítězství Islámu.* [online]. Svoboda pro Írán; 2006-07-23. [cit. 2010-04-16]. Dostupný z: <http://svobodaproiran.blogspot.com/2006/07/ahmadned-sebevraedn-muednictv-je-nejvy.html>. Televizní přenos dostupný z SHIATV: [online] [cit. 2010-04-16] <http://www.shiatv.net/view_video.php?viewkey=a979778923af77b40dd8>.

12. VYUŽÍVÁNÍ KULTURY MUČEDNICTVÍ V POLITICKÉM ŽIVOTĚ SOUČASNOSTI

12.1. Prezidentské volby v červnu 2009

Červen roku 2009 se nesl ve znamení – z dnešního hlediska značně kontroverzních – prezidentských voleb, které na svém počátku nesignalizovaly předzvěst nějakých velikých nepokojů a masových násilností, které z nich poté vyvstaly. Cílem těchto protestů ze strany protiaḥmadínežádovské opozice byla účelová snaha o přehodnocení výsledků voleb (přepočítání hlasů a vyhlášení nových voleb) a jejich úplné anulování. Volební klání, které bylo naplánováno na 12. června 2009, do něhož byli Radou dohlížitelů (*Šúrá-je negahbán-e qánún-e asásí*)[610] připuštění čtyři kandidáti (z celkového počtu 475 přihlášených) [611], skončilo naprostým fiaskem z pohledu důvěryhodnosti výsledků, a *ipso facto* i legitimity vítězství staronového prezidenta Dr. Maḥmúda Aḥmadínežáda. Mezi tyto čtyři vybrané prezidentské kandidáty patřili:

1.) již zmíněný dosavadní konzervativní prezident Maḥmúd Aḥmadínežád

2.) reformní kandidát, bývalý předseda vlády (1981-89) Mír-Ḥosejn Músaví Chámene

3.) konzervativec a bývalý velitel revolučních gard *Pásdárán* Moḥsen Reżá'í

4.) reformní politik, demokratický aktivista, bývalý předseda parlamentu (1989-1992 a 2000-2004) a leader *Ḥezb-e ᶜetemád-e mellí* (Strana národní důvěry) Mahdí Karrúbí.

Obecně vzato, nejvíce šancí na vítězství se připisovalo tradicionalisticko-konzervativnímu Aḥmadínežádovi a jeho umírněnému proreformnímu sokovi Músavímu. I přes podezřelé skutečnosti, které spíše podporují verzi, že došlo k volebním manipulacím, zvítězil na plné čáře s poměrem hlasů 62,63 % Aḥmadínežád, oproti Músavímu s nečekaným ziskem pouhých 33,75 % hlasů. Ministerstvo vnitra oznámilo tyto překvapivé

[610] „Rada dohlížitelů ústavy". Nejvyšší íránský zákonodárný orgán skládající se ze dvanácti členů- šesti islámských právníků „*ᶜádel fuqahá*" znalých současných potřeb a každodenních otázek, volených vůdcem (*rahbar*) a šesti právníků specializujících se na odlišné oblasti práva. Ti jsou voleni Islámským poradním shromážděním (parlamentem) z muslimských právníků nominovaných šéfem soudní moci. Zákony navrhuje v první fázi jednokomorový parlament, ale než je zákon uveden v platnost musí být potvrzen Radou dohlížitelů (ta má právo veta), která posuzuje jeho soulad s ústavním pořádkem a islámským právem. Vzhledem k tomu, že rada disponuje pravomocí přezkoumávat kandidáty na prezidenta s možností jejich vyloučení z kandidatury, naskýtá se zde problém možnosti nestranného rozhodování při výběru kandidátů a příliš velikého politického vlivu. Rada dohlížitelů mimo jiné dohlíží podle ústavy i na volby do *Madžles-e chobregán-e rahbarí* (shromáždění expertů) či *Madžles-e šúráj-e eslámí* (Islámské poradní shromáždění; parlament). K úloze Rady dohlížitelů v íránské legislativě viz články 91-99 íránské ústavy: Ústava v anglickém znění In: *Islamic republic of Iran Constitution* [online]. [cit. 2010-01-01].
Dostupný z: <http://www.iranonline.com/iran/iran-info/Government/constitution.html>.

[611] *Hlavní kandidáti íránských voleb zůstali na konečném seznamu.* [online]. [cit. 2010-01-01]
Dostupný z: <http://pda.ceskenoviny.cz/zah_view.php?id=377892>.

výsledky voleb 13. června 2009 (23. *chordád* 1388), kterých se údajně účastnilo 85 % oprávněných voličů.[612]

Aḥmadínežád byl již před volbami konfrontován s kritickými hlasy opozice, která vládu obvinila ze snah o uplácení chudých rodin, studentů a učitelů v rurálních oblastech poukázkami v nominální hodnotě pět set tisíc až milion IRR (1000-2000 Kč). Objevila se i tzv. *bramborová aféra*, kdy měl Aḥmadínežád nabízet lidu v zápase o přízeň mas brambory. Podle různých komentátorů však toto populistické předvolební jednání nebylo až tak úspěšné. Jedni si stěžují, že plodiny byly staré a červivé, jiní zase na druhou stranu chtějí vysvětlit, kde se vzaly a kolik stály. Podle listu The New York Times nechal Aḥmadínežád rozdat kolem 400 tisíc tun brambor. Músaví pak v návaznosti na tuto aféru vystoupil proti kupčení s hlasy voličů a poukázal na to, že stát nemá volné brambory na to, aby je rozdával lidem zdarma.[613]

Závažnější obvinění padla na hlavu prezidenta v souvislosti s nařčením, že prý využíval státní média k propagaci své kandidatury se značným předstihem oproti ostatním uchazečům o funkci prezidenta. Došlo též k zablokování sociální sítě Facebook, kterou používal Músaví ve své předvolební kampani, což mohlo jeho šance vcelku značně potenciálně omezit, vezmeme-li v úvahu věkovou skladbu íránské společnosti (60 % Íránců je mladších 30 let) a zvyšující se počet uživatelů internetu.

Za zvlášť závažný argument opozici posloužila skutečnost, že dosavadní prezident zvítězil i v provinciích, kde je velmi nepravděpodobné, že by se tak skutečně mohlo stát (např. provincie Ázerbajdžán). Cole píše, že v Tabrízu Aḥmadínežád získal 57% hlasů i přesto, že je Músaví původem Ázer (*Ázerí*), a v zásadě měl být ve své domovině velmi populární, což vyvrací volební výsledek, který tímto pádem nedává valný smysl.[614] Na druhou stranu je však nutno taktéž zdůraznit dvě fakta a to, že i Aḥmadínežád ovládá zcela plynule jazyk *ázerí* (osm let působil jako vyšší státní úředník ve dvou provinciích s

[612] *Natájedž-e entechábát-e rijásat-e džomhúrí-je Írán bar asás e[c]lám vezárat-e kešvar*. [online]. BBC Fársí. [cit. 2010-01-01]. Dostupný z: <http://www.bbc.co.uk/persian/iran/2009/06/090612_op_ir88_latest_result.shtml.>.

[613] *Íránské volby: Ahmadínežád už si podal přihlášku a rozdal brambory*. [online]. 2009-05-09, iHNed.cz. [cit. 2010-01-01] Dostupný z: <http://zahranicni.ihned.cz/c1-37017030-iranske-volby-ahmadinezad-uz-si-podal-prihlasku-a-rozdal-brambory>.

[614] COLE. Juan. *Stealing the Iranian Election. Top Pieces of Evidence that the Iranian Presidential Election Was Stolen*. [online]. [cit. 2010-01-01].
Dostupný z: <http://www.juancole.com/2009/06/stealing-iranian-election.html>.

většinovou převahou *ázerského* obyvatelstva) a hojně toho využíval při prezidentské kampani, kdy se mu přesvědčivě dařilo citovat *ázerskou* i tureckou poezii v originále.[615] Druhým argumentem hrajícím ve prospěch znovuzvoleného prezidenta je v této věci skutečnost, že *maqám-e moᶜaẓẓam-e rahbarí* (nejvyšší duchovní vůdce Íránu) ᶜAlí Chámeneʻí je po svém otci původem taktéž *Ázer*, a přesto vyslovil podporu Aḥmadínežádovi a nikoliv Músavímu, jakožto etnickému soukmenovci. V podstatě je nezbytné k této realitě přihlédnout, ale nelze s ní nakládat jako s příliš vlivným elementem, který obrátil volební výsledky naruby ve prospěch ne-*ázerského* kandidáta. Z pohledu opozičního hnutí je též navýsost podezřelá skutečnost, že mimoto, že zřejmě došlo k manipulaci s počty odevzdaných hlasů, trvalo volební sčítání hlasů tak krátkou dobu, a to pouhých dvanáct hodin.

Ať už proběhly červnové prezidentské volby jakkoliv (ne)seriózně,[616] odstartovaly zatím největší protestní akce od samotné islámské revoluce v roce 1979, které si vyžádaly své krvavé oběti. Režim tak poskytl protestující opozici dle klasického scénáře konkrétní mučedníky. Tentokrát to nebyli demonstranti, kteří položili život v zápase proti tyranii šáha, jak tomu bylo před třiceti lety, nýbrž demonstranti protestující proti samotné vládě (třeba však zdůraznit, že ne proti samotnému systému islámské vlády)[617] schovávající se za hodnoty Chomejního revoluce. O symbolismus mučednictví se opírá i samotný opoziční vůdce Músaví, který ve svém projevu 20. června ke svým stoupencům v jižní teheránské čtvrti Džajhún řekl, že je *„připraven na mučednictví a bude pokračovat v nastoupené*

[615] LEVERETT, Flynt.; LEVERETT, Hillary Man. *Ahmadinejad won. Get over it.* [online]. Politico; 2009-06-15.[cit. 2010-04-22] Dostupný z: <http://www.politico.com/news/stories/0609/23745.html>.

[616] V souvislosti s požadavkem opozice na anulování výsledků prezidentských voleb reagovala íránská Rada dohlížitelů 26. 6. 2009 prohlášením: *„Rada dohlížitelů téměř dokončila posuzování stížností poražených kandidátů... Můžeme s jistotou prohlásit, že při hlasování nedošlo k žádným podvodům... Posuzování ukázalo, že volby byly nejspravedlivější od revoluce“* In: *Volby v Íránu byly podle Rady dohlížitelů nejspravedlivější za 30 let*. [online]. [cit. 2010-01-02].
Dostupný z: <http://www.ct24.cz/svet/59238-volby-v-iranu-byly-podle-rady-dohlizitelu>.

[617] Akademička Adib-Moghaddamová řekla: *„Navzdory úsilí některých komentátorů prezentovat to, co se stalo jako masovou revoltu proti všemu, co symbolizuje Islámská republika, střízlivá analýza odhaluje, že jsme svědky vyjednávání politické moci. Protagonisté představují různá křídla uvnitř jednoho systému. Írán je v post-revolučním stavu, nikoliv v předrevolučním.“* In: BLACK, Ian. *Resilient Iranians still dream of a new revolution. ‘Stolen‘ election fuels dissent amid fears of new flashpoint at Shia festival.* [online]. [cit. 2010-01-05]. Dostupný z: <http://www.guardian.co.uk/world/2009/dec/11/iran-new-revolution-dream>.
Samotný Músaví na svých webových stránkách napsal: *„Nejsme proti islámskému systému a jeho zákonům, nýbrž proti lžím a úchylkám, chceme ho jen reformovat*“. [online]. [cit. 2010-01-03]. Dostupný z: *V Teheránu vybuchla bomba, íránská policie zasáhla proti opozici.* <http://zpravy.idnes.cz/v-teheranu-vybuchla-bomba-iranska-policie-zasahla-proti-opozici-p8i-/zahranicni.asp?c=A090620_101700_zahranicni_lpo>.

cestě‘‘[618] Tím poukazoval na to, že nehodlá ustoupit ze svého požadavku na anulování výsledků voleb a vypsání nového hlasování, a že se v žádném případě nevzdá.

12.2. Anděl zelené revoluce: mučednice Nedá Áqá Solṭán

Snad nejvýraznějším symbolem těchto povolebních událostí se stala šestadvacetiletá studentka filozofie Nedá Aqá Solṭán, která byla 20. června zastřelena při protestech v Teheránu provládním milicionářem (zprávy o tom, kým byla zabita se výrazně liší: od zastřelení ostřelovačem ze střechy, až po výstřel ze zbraně dvou kolem projíždějících příslušníků milice *Basídž* na motorce atd.). Nejvíce pravděpodobné je však, že byla Solṭánová zavražděna právě příslušníkem *Basídž* jménem [c]Abbás Kárgar Džávíd, jehož hned po činu lidé chytili, a video s ním se objevilo na internetu.

Slovo Nedá znamená doslova ve *fársí* hlas (svědomí), volání či výzvu, a snad i tato skutečnost okamžitě povznesla v lidovém duchu její smrt symbolicky na ,,hlas lidu bojující proti vládnoucího režimu‘‘ či ,,hlas Íránu“. Z minuty na minutu poté, co byla zveřejněna nahrávka jejího skonu z mobilního telefonu, stala se Solṭánová bezprostředně opoziční mučednicí *par excellence.* Mladá dívka si získala svoji smrtí hluboké sympatie po celém světě a v následujícím období posloužil její odkaz rázem jako prostředek k dalším protivládním akcím. Hluboce prodchnutá symbolika mučednictví v ší[c]itském islámu se ani zde opět nezapřela. Studentka Nedá si získala v krátké době po své nešťastné smrti přízvisko „anděl revoluce“.

Ani samotní opoziční kandidáti nezůstali neteční, k tomu aby nereagovali na Nedinu mučednickou výzvu. Například samotný Karrúbí ji za mučednici prohlásil ihned na svých webových stránkách. Řekl doslova, že: „*mladá dívka, která nemá zbraň ve svých jemných rukách nebo granát v kapse, stává se obětí zločinců, kteří jsou podporováni hrůzným zpravodajským aparátem*.“[619]

Samotná vládnoucí garnitura si taktéž začala být vědoma pro ní nebezpečného dědictví dívčiny smrti, a to s poukazem na využívání mučednictví v minulosti v revolučních zápasech. Proto taktéž započala podnikat kroky k tomu, aby zeslabila její úlohu a negovala její mučednictví. Zatímco opozice nechala tisknout její plakáty pro potřebu dalších akcí, vláda začala rozsévat spekulace o příčinách jejího úmrtí. Samotný Aḥmadínežád poslal

[618] *Desítky zraněných a chaos. Nevzdáme se, volá opozice v Íránu.* [online]. [cit.]. Dostupný z: <http://vyhledavani.ihned.cz/c3-37512080-M00000_d-desitky-zranenych-a-chaos-nevzdame-se-vola-opozice-v-iranu>.

[619] FATHI, Nazila. *In a Death Seen Around the World, a Symbol of Iranian Protests.* [online]. World Security Network; 2009-06-23 [cit. 2010-01-02]. Dostupný z: <http://www.worldsecuritynetwork.com/showArticle3.cfm?article_id=17695>

šéfovi justice ájatolláhovi Maḥmúd Hášemí Šáhrúdímu dopis, ve kterém žádal o vyšetření vraždy Nedy, která se podle něho udála za zcela podezřelých okolností‘‘ daleko od demonstrací. Ve svém dopise dále píše: *„enormní propaganda, která činí poprask nad tímto srdceryvným incidentem, stejně jako masivní špinavá kampaň západních médií a existence jiných jasných signálů, prokázaly zapletení oponentů a nepřátel íránského národa do snah o získání politického prospěchu z incidentu a zničení čistého obrazu Islámské republiky.“* [620]

Íránský velvyslanec v Mexiku Moḥammad Ḥasan Ghadírí se nechal slyšet, že za podivnou smrtí Nedy stojí americké zpravodajské služby. Podle jeho názoru, pokud chce CIA zabít nějaké lidi a přisuzovat to vládním složkám, potom je výběr ženy příhodnou volbou, protože smrt ženy vyvolá více sympatií. [621] Další spekulací v případu mladé mučednice byla pro-režimní zpráva o tom, že Nedu zavraždila sama opozice. V tomto smyslu se vyjádřil i Solṭánové snoubenec Káspjan Mákán, který prozradil, že se ho a rodiče Solṭánové snažil režim donutit říci, že byla Nedá zavražděna opozicí a nikoli vládním milicionářem na motorce, jak hovořili svědkové. Rodiče dívky byli též nuceni za viníka smrti svého dítěte označit nepřátele Íránu, kteří tak chtěli režimu uškodit. Bylo jim řečeno, že pokud tak učiní, bude jejich dcera prohlášena za mučednici a oni dostanou penzi. V říjnu matka Nedy vydala prohlášení, kde říká: *„Nedá zemřela pro svoji zemi, ne proto, abych dostávala měsíční příjem od Nadace mučedníků…I kdyby mi dali svět, nepřijala bych tuto nabídku.*[622]

Tisková agentura IRNA přišla s ještě zajímavějším tvrzením týkajícím se vyšetřování úmrtí dívky. Střelec, který smrtelný projektil vypálil, si prý spletl Solṭánovou se sestrou íránského teroristy z organizace *Monáfeqín* (pokrytci), který byl nedávno popraven v provincii Mázandarán.[623] Termín *Monáfeqín* je pokládán za původní označení pro muslimy, kteří se zpronevěřili Muḥammadovu odkazu. Později název začala íránská vláda používat jako slovo odkazující na organizaci *Modžáhedín-e chalq* (*Sázmán-e modžáhedín-e chalq-e írán;* Organizace íránských lidových mudžáhedínů) [624], jež filozoficky osciluje mezi marxismem a cestou islámského náboženství.

[620] *President urges Judiciary chief to inquire into Neda’s murder.* [online]. IRNA. [cit. 2010-01-02]. Dostupný z: <http://www.irna.ir/En/View/FullStory/?NewsId=567891&idLanguage=3>.
[621] *Iran's Press TV disputes story of Neda's death.* [online]. CNN. [cit. 2010-01-02] <http://www.cnn.com/2009/WORLD/meast/06/28/iran.neda.dispute/index.html?iref=allsearch.>.
[622] FLETCHER, M. *Grave of Neda Soltan desecrated by supporters of Iranian regime.* [online]. [cit. 2010-01-05]. Dostupný z: <http://www.timesonline.co.uk/tol/news/world/middle_east/article6917831.ece>.
[623] *Iran says Neda's death may be tied to 'terrorist' group.* [online]. CNN. [cit. 2010-01-02]. Dostupný z: <http://www.cnn.com/2009/WORLD/meast/06/24/iran.neda.death/index.html?iref=allsearch>.
[624] V anglojazyčné literatuře označováni zkratkou PMOI (*The People’s Mujahedin of Iran*)

Organizace vznikla v roce 1965 pod vedením Muḥammada Hanífnežáda jako opoziční hnutí proti despotickému režimu Muḥammada Reży Pahlavího. V sedmdesátých letech byla obviňována z provedení několika vražd amerických občanů pracujících v Íránu. Během islámské revoluce výrazně přispěla ke svržení monarchie. Je jim taktéž přičítána aktivní účast na převzetí amerického velvyslanectví v Teheránu v roce 1979. Po revoluci však začalo být hnutí chomejnisty pronásledováno, proto se jeho příslušníci jali profilovat proti nově ustanovenému režimu různými teroristickými akcemi. Nejznámější je v tomto ohledu bombový útok na ředitelství Strany Islámské republiky v roce 1981. Při tomto aktu zahynulo sedmdesát vysoce postavených činitelů, mezi nimiž byl například prezident Muḥammad ᶜAlí Radžáʿí, předseda vlády Muḥammad Džavád Bahonar nebo šéf justice ájatolláh Muḥammad Beheští. Za íránsko-irácké války bojovali *modžáhedíni* proti Íránu a byli podporováni Ṣaddámovým režimem. Mezi další významné diverzní akce můžeme zařadit například útoky z dubna 1992, kdy byla napadena íránská velvyslanectví ve třinácti zemích. Za zmínku stojí i výbuch nastražené bomby přímo v hrobce osmého imáma ᶜAlího b. Músá ar-Reży ve svatém městě Mašhadu 20. června 1994, který si vyžádal dvacet šest mrtvých, nebo útok, který se odehrál před touto svatyní 17. září 1999 se dvěma oběťmi na životech a několika zraněnými.

Ve vztahu *Modžáhedín-e chalq* k úmrtí Nedy Solṭánové při protestních akcích v povolebním Teheránu je více méně pravděpodobné, že se režim snažil propojením této teroristické organizace s touto událostí spíše o diskreditaci reformního hnutí.[625] Dokonce se šířily zvěsti o tom, že nešlo pouze o omyl v identifikaci sestry teroristy ze strany provládních složek, ale že Nedá, byla zavražděna přímo *Modžahedín-e chalq.*

Se stále více narůstající popularitou Solṭánové započal vládní aparát podnikat nezbytné kroky k minimalizování tohoto trendu. Rodině zesnulé bylo přikázáno sundat černé smuteční standarty z jejich domu na Teheránském předměstí, aby nedošlo k tomu, že by se náhodou místo stalo vyhledávanou destinací pro oplakávající poutníky. Pozůstalí naplánovali smuteční obřad v mešitě v severním Teheránu, ale úřady ceremonii zakázaly, a

[625] Organizace *Modžahedín-e chalq* byla zařazena v USA na list teroristických organizací v roce 1997 a Evropská unie je následovala o pět let později v roce 2002. Na toto rozhodnutí reagovali Mudžahedíni sedmi žalobami u evropských soudů a ve všech sporech zvítězili. V návaznosti na rozhodnutí Evropského soudního dvora, který zrušil v roce 2008 zmrazení účtů této instituce, byla 26. ledna 2009 za českého předsednictví PMOI nakonec vyškrtnuta z unijního seznamu zakázaných teroristických skupin. Íránské velvyslanectví v Praze, v reakci na tuto skutečnost, podalo oficiální protest proti tomuto rozhodnutí a vyzvalo k okamžitému přehodnocení situace. Argumentovalo především teroristickým charakterem PMOI a údajným faktem porušení unijního závazku bojovat proti terorismu. Podle iránské strany též došlo k porušení rezoluce Rady bezpečnosti OSN číslo 1373 z 28. září 2001, která ustanovila rozsáhlé strategie pro boj proti terorismu, a zejména pro boj proti financování terorismu.

navíc tělo odvezly do vzdálené mešity. Pohřeb byl neveřejný a mohli se ho účastnit pouze rodinní příslušníci. Všem mešitám bylo zakázáno pořádat kolektivní smuteční modlitby za Nedu, a její rodině bylo dáno hrozbou na vědomí, že by potenciální shromáždění mohla mít pro ni vážné následky.

O tom, že si současná íránská opozice i režim uvědomuje význam smutku a symbolů spjatých s tryznou v politicko-mocenském zápolení, ať už jsou avizované motivy jakékoliv, není žádných pochyb. Situace, která nastala po prezidentských volbách a přinesla sebou statistiky o mrtvých mučednících padlých v krvavých demonstracích, je toho důkazem. Opoziční hnutí neopomnělo využít jediné možné příležitosti, aby nepoukázalo na statečnou smrt svých martyrů, kteří umřeli za správnou věc ve jménu spravedlnosti a proti tyranii. Reformisté zužitkovali každou situaci, která se jim naskytla k vyjádření nesouhlasu prostřednictvím svolaných rozsáhlých manifestací. Těmito situacemi mám na mysli *šíʿitské* státní svátky nebo dny avizované jako připomínka na padlé *šahídy*. Nelze si nevšimnout historických analogií, které se neustále opakují.

V šíʿitském islámu se za mrtvého truchlí třetí den, sedmý a nakonec čtyřicátý den po smrti nebožtíka. Za islámské revoluce tyto připomínkové akce za zabité mučedníky posloužily jako záminka organizovaného protestního shromaždování proti nenáviděnému šáhovu režimu. Náboženský koncept mučednictví a smuteční tryzny byly použity k politickým účelům cílených na svržení diktátorského režimu. Ke konfrontacím šáhových lidí s demonstranty docházelo právě ve dny, které byly spjaty s šíʿitským cyklem smutečních tryzen za mrtvé. Většinou se tak dělo po čtyřiceti dnech. Královna (*šahbánú*) Faraḥ Pahlaví se ve svých Pamětech vyjádřila kriticky na adresu „manipulátorů“, kteří zneužívali „taktiku truchlení“ v islámské revoluci. Podle ní se nikde jinde na světě nezneužila smrt bližních tak hanebně a k politickým cílům, jako právě při svržení jejího manžela.[626] Jak píše Wright, první srážky v únoru 1978 vyprodukovaly dva mrtvé, za které se konala právě čtyřicátý den po jejich smrti masová připomínková shromáždění, jež vedla k novým srážkám a dalším obětem na životech. Tato nová úmrtí vytvořila další čtyřicetidenní periodu truchlení, nové konflikty a další mrtvé. Cyklus se neustále opakoval až do pádu šáhova režimu v únoru 1979.[627]

V současném povolebním stavu, můžeme spatřovat úplně stejné modelové chování. Opoziční Músavího stoupenci například vyzvali 22. 6. 2009 na svých webových stránkách

[626] PAHLAVÍ, Farah. *Paměti.* Argo. Praha 2004. str. 234

[627] WRIGHT, Robin. *In Iran, One Woman's Death May Have Many Consequences.* [online]. Time World; 2009-06-21.[cit. 2010-01-03]. Dostupný z: <http://www.time.com/time/world/article/0,8599, 1906049,00.html>.

všechny občany k pietě. Obrátili se také na všechny řidiče, aby zapnuli na dvě hodiny světla, a ukázali tak „solidaritu s rodinami mučedníků zabitých při nedávných událostech“. Na odpoledne téhož dne byl svolán protest, jenž měl uctít památku Nedy Solṭánové. V návaznosti na to tisíce stoupenců opozice nereagovaly na zákazy úřadů, a vyrazily protestovat proti výsledkům voleb. Scénář byl i tentokráte podobný. Policie a paramilitanti *Basídž* brutálně proti těmto vystoupením zakročili.

V souvislosti s již zmíněnou *šíᶜitskou* tradicí, došlo k velikým nepokojům 30. 7. 2009, tedy na čtyřicátý den výročí smrti Nedy. Desetitisíce demonstrantů se vydaly na protest proti její smrti do ulic Teheránu, kde se střetly s bezpečnostními jednotkami. Několik stovek lidí přišlo i na teheránský hřbitov Behešt-e Zahrá[628], kde se měla konat tryzna za dvacet obětí nedávných povolebních nepokojů. Strážci revoluce *Pásdárán* již dopředu dali vědět, že proti shromáždění zasáhnou, ale to stoupence opozice nikterak nepřesvědčilo vzdát se svého cíle, a dostali se až k Nedině hrobu. Demonstranti křičeli hesla ,,smrt diktátorovi“ a ,,Nedá žije a Aḥmadínežád je mrtvý“. Jako odpověď následně přišly rány obušky a použití slzného plynu. Mnoho z nich bylo oblečeno v černém a měli na zápěstích zelené pásky, jakožto symbol Músavího kampaně. Sám Músaví s Karrúbím byli pozváni Nedinou matkou Hadžar Solṭánovou, aby se účastnili konce tradičního *arbaᶜínu*, čtyřicetidenní smuteční periody za deset lidí zabitých 20. června, včetně Nedy Solṭánové. Matka sdělila BBC, že děkuje těmto politikům a vůdcům, kteří si na její dítě vzpomněli. ,,*Její smrt je natolik bolestivá, že slovy nemohu nikdy popsat svoje skutečné pocity. Ale vědomí toho, že za ní plakal svět, mi dává útěchu.*“[629] Oponentští leadeři skutečně dorazili, ale Músavímu bylo znemožněno přiblížit se k hrobu a hned po příjezdu byl donucen nasednout zpět do auta a odjet. Vzápětí byl dav rozehnán obušky a několik ,,hříšníků“ bylo pozatýkáno. Později se ještě sešlo kolem dvou tisíc přívrženců opozice u modlitebny Grand Moṣalá, právě na místě, kde se měla původně konat modlitební pieta za oběti červnových represálií. Akce skončila prudkými boji za použití násilí ze strany policejních složek.

12.3. Smrt ájatolláha Ḥosejna ᶜAlího Montaẓerího

O několik měsíců později dává předzvěst příchodu svátku *ᶜášúrá‘* íránskému režimu tušit, že stejně tak, jako dosud využívala opozice jiné šíᶜitské významné dny a výročí smrti

[628] Největší íránský hřbitov. Místo spočinutí mučedníků islámské revoluce, jako například mučedníků íránsko-irácké války, Islámské republikánské strany nebo mučedníků „černého pátku“ ze 17. šahrívaru 1357 (8. prosince 1978); Najdeme zde i hrobky čelných představitelů režimu ájatolláha Táleqáního či Chomejního.

[629] DEHGHAN, Saeed Kamali. *Iranian protesters clash with security forces during Neda Soltan memorial.* [online]. The Guardian; 2009-06-30 [cit. 2010-01-03]. Dostupný z: <http://www.guardian.co.uk/world/2009/jul/30/iran-protesters-clash-neda-soltan>.

zabitých mučedníků, tak i stejným způsobem naloží ve svém cíleném reformním zápasu s nejvýznamnější náboženskou událostí roku, totiž tryznou za imáma Ḥosejna, zavražděného u Karbalá'. Co navíc tento strach ze znovu vzplanuvších emocí ze strany opoziční umírněné lidové frakce ještě utvrdilo, bylo úmrtí velkého ájatolláha Ḥosejna ᶜAlího Montaẓerího[630], předního disidentského íránského duchovního, který považoval Chámeneʿího a Aḥmadínežádovu vládu za diktaturu. Montaẓerí řekl doslova, že: *„Politický systém založený na násilí, represi, volebních podvodech, vraždách, věznění a mučení na stalinský či středověký způsob, cenzura, to vše je nepřijatelné"* s tím, že *„zásah proti opozici může způsobit brzký pád režimu"*. [631] Montaẓerí se stal velice nepohodlnou osobností, která však disponovala na úkor současného íránského režimu velikou náboženskou autoritou. Jeho provokativní názory ho postavily nejen do role opozičního aktéra politického dění, ale odsunuly ho do ústraní nařízeného domácího vězení, ve kterém strávil až do své smrti dvacet let. Podle tohoto velikého ájatolláha je současný politický systém oligarchickou nadvládou jedné skupiny nad společností. Tato vláda není „ani islámská, ani republikánská", ale pouze diktátorská. Z jeho pohledu bude velice těžké zachránit Islámskou republiku z hluboké krize vlastní legitimity, do níž se v důsledku jednání státní moci a nejvyššího vůdce dostala.[632] V září 2009 zaslal Montaẓerí dopis islámským učencům a náboženským seminářům, ve kterém píše: *„Každý ví, že jsem obhájce teokratického zřízení a jeden ze zakládajících otců systému vlády faqíhů, ačkoliv ne takového, jaký je ve své současné formě. Spíše rozdíl tkví v tom, že jsem zamýšlel, aby si lidé vybrali právníka (faqíha) a dohlíželi na jeho práci. Vynaložil jsem značné úsilí, proto abych zajistit realizaci této stránky, jak na akademické úrovni, tak v praktické rovině. Nyní se však cítím zahanben před všímavými Íránci, kvůli tyranii*

[630] Ḥosejn ᶜAlí Montaẓerí (1922-2009). Jeden z předních vůdců islámské revoluce. Po zavraždění ájatolláha Beheštího se jevil jako nejvhodnější kandidát na místo nejvyššího vůdce po smrti imáma Chomejního. Na konci osmdesátých let však došlo k názorové neshodě s Chomejním, a tak tento post nástupce zdědil v *šíᶜitské* hierarchii nepříliš vysoce postavený Chámeneᶜí, který byl po smrti Chomejního narychlo titulován z *hodždžatolesláma* na *ájatolláha*. Jedním z bodů této rozepře byl například Montaẓerího nesouhlas s popravami tisíců příslušníku organizace Lidových mudžáhedínů v srpnu 1988. 22. listopadu 1997 byl poprvé zveřejněn v deníku *Abrar* Chomejního dopis ze 6. farvardínu 1368 adresovaný Montaẓerímu, ve kterém Chomejní tohoto muže odstavil z postu budoucího nejvyššího vůdce. V této korespondenci *rahbar* píše doslova: *„…Od té doby, co je stále více jasné, že po mě předáš tuto zemi, naší drahou islámskou revoluci a íránské muslimy liberálům, a díky tomuto pokrytcům (má na mysli Modžahedín-e chalq), nejsi nadále vhodným nástupcem a legitimním vůdcem státu…Láme mi to srdce a moje hruď je naplněna trýznivou bolestí, když vidím ovoce mého celoživotního úsilí, tak nevděčné…Přísahám Bohu, že jsem od začátku byl pro to, vybrat tě za mého nástupce, ale neuvědomil jsem si včas, že jsi tak lehkověrný. Pro mě jsi nebyl pohotový vůdce, ale vzdělaná osoba, která by mohla prospět náboženským seminářům. Jestli budeš pokračovat ve svých skutcích, budu s konečnou platností nucen s tebou něco udělat. A ty mě znáš, že nikdy neopominu svoji povinnost…"* Celý dopis v angličtině je možné najít online: In: *Translation of Ayatollah Khomeini Letter Dismissing Montazer*. [online]. [cit. 2010-02-12]. Dostupný z:. <http://www.baabeilm.org/khomeini/montezari.pdf>.

[631] NOVOTNÝ, P. *Zemřel ajatolláh, který byl hlasem íránské opozice*. Mladá Fronta Dnes; 22. 12. 2009

[632] SIEGL, Erik. *Lidská práva v Íránu- trvale zataženo. Mezinárodní politika.* 11-12 2009. Ústav mezinárodních vztahů. Praha 2009. str. 57

probíhající pod tentýž vlajkou. Činím se zodpovědným před Bohem a podvoluji se jeho výtkám za prolitou krev našich drahých mučedníků, za tyranii snesenou na nevinné lidi.“ Dále v této stati pokračuje v neúprosné kritice krutostí, které se objevily v období po prezidentských volbách. Montaẓerí píše, že namísto toho, aby úřady vzaly v potaz hlasy lidí hledajících spravedlnost a obnovu jejich narušených práv, označily mnohamilionové masy demonstrantů za rebely, anarchisty a cizí agenty. Poté pokračovaly v potlačování těchto projevů za použití nejvyššího stupně násilí, mlácení bezbranných mužů a žen, z nichž mnoho bylo zadrženo, a vyrábění mučedníků na ulicích a v jejich hrůzných žalářích. Současné jednání vlády označuje Montaẓerí za jasný příklad *biʿda,* protože se uchýlila k prostředkům, jež jsou v opozici ideálům revoluce a navíc jsou představovány pod praporem náboženství a *šaríʿi.*[633]

Vládnoucímu aparátu se zajisté zrovna nemohlo hodit do krámu, že Montaẓerí umírá 19. 12. 2009, tedy pouhých osm dní před *ʿášúrou* v době, kdy byly v plném proudu přípravy obou stran na vypořádání se s potenciální situací.[634] Na jednu stranu by se mohlo zdát, že ztráta Montaẓerího je nenahraditelnou citelnou ranou pro reformisty, ale na stranu druhou je paradoxně citelnou ranou stávajícímu režimu, který zrovna konfrontaci s opozicí a masové potyčky v ulicích měst nepotřeboval. K těm došlo právě při příležitosti ájatolláhova pohřbu v Qommu, kterého se účastnily statisíce lidí se zelenými šátky či náramky, kterými dávali najevo opoziční smýšlení. Po smutečním obřadu začal dav skandovat protivládní hesla a došlo ke střetům s policií.

Na desátý *muḥarram,* který vycházel na 27. prosince 2009, získala opozice další nové mučedníky během nové vlny odporu. Policejní zásah proti nepokojům v ulicích nepřežilo jen v Teheránu kolem pěti lidí, celkově pak v Íránu devět demonstrantů. Fakt, že byly protesty zorganizovány právě na *ʿášúru,* vypovídá o určité taktice opozice. Ta si je vědoma politické důležitosti tohoto náboženského rituálu v revolučním boji, a navíc taktéž toho, že státní režim nemůže příliš zasahovat proti konání těchto smutečních shromáždění, protože by sám sebe zdiskreditoval. *ʿÁšúrá‘* a její filosofický obsah, zahrnující mučednictví s konotacemi spravedlnosti a utrpení, je přeci jen jedním z hlavních odkazů, které propagovala islámská revoluce, a díky kterým zvítězila. Zakázat zbožným Íráncům účastnit se smutečních procesí si nemůže dovolit žádný vládní aparát (včetně toho současného íránského), a už vůbec ne ten, který usiluje o vzájemný konsensus s šíʿitskou frakcí.

[633] *Grand Ayatollah Montazeri's Letter to Marjas, Islamic Scholars and Seminaries.* [online]. Khordaad 88. 2009-09-15. [cit. 2010-04-01]. Dostupný z: <http://khordaad88.com/?p=570>.

[634] Strach z nepokojů jistě umocnila i skutečnost, že šíʿitský zvyk připomínat si smrt zesnulého sedmý den po smrti vycházel přesně na 9.*muḥarram*, tedy svátek *tásúʿá*.

Do dnešní doby si monopol na *ᶜášúru* každoročně vyhrazoval post-revoluční režim, který stál za ustavením Islámské republiky. *Muḥarramské* události íránského roku 1388 však svědčí o změně, kdy otěže třináct set let staré tradice přebírá nová opoziční skupina v politickém spektru Islámské republiky, a to se všemi jejími motivy a symboly. Opoziční masy využily ve svém neúprosném boji tradiční strategii, tedy aplikaci historického motivu mučednické smrti třetího imáma Ḥosejna a jeho snah o vedení islámské *ummy*, zbavení se utlačovatelů a nastolení spravedlivého řádu. Stejně tak jako za islámské revoluce připodobnili revolucionáři šáha Pahlavího k umajjovskému chalífovi Jazídovi I., tak učinili i současní pro-reformističtí účastníci protestů, kdy současného prezidenta Aḥmadínežáda analogizovali s tímto „ďáblem", a co víc, při těchto *muḥarramských* nepokojích nenechali poprvé v klidu ani nejvyššího vůdce Chámene'ího, což do dnešní doby nemá v historii obdoby. Tento aspekt poukazuje na to, že se motivy umírněného hnutí, původně stojícího proti výsledkům voleb, rozšířily na svržení celého vládního aparátu, nikoliv však systému islámské vlády ve smyslu Chomejního koncepce *velájat-e faqíh.*

Známý filmový režisér Moḥsen Machmalbáf, který se za mlada v sedmdesátých letech účastnil revolty proti šáhovi a nyní je stoupencem opozice, ve svém prohlášení na svých webových stránkách taktéž využil ke svému kritickému hodnocení použitého násilí na demonstrantech na posvátný den *ᶜášúrá'* metaforizaci Chámene'ího s Jazídem. Sarkasticky zde nejvyššího vůdce chválí za to, že překonal chalífu Jazída. Nevybíravým způsobem napsal: *„Chámene'í! Jsi pečlivější než Jazíd. Zvítězil jsi! Jazíd už není vítězem v zabíjení lidí na ᶜášúru. Porazil jsi ho. Omlouvám se, že jsem bojoval proti šáhovi, když mi bylo sedmnáct let. Šáh opustil zemi, když si uvědomil, že ho lidé déle nemohou vystát, ale ty kladeš odpor do té doby, než opustí zemi všichni ostatní…Postav se na odpor; zabij více lidí; znásilni další. Chtěl jsi zachránit Aḥmadínežáda a ztratil jsi svoji vlastní moc. Chtěl jsi zachránit sebe a ztratíš pozici nejvyššího vůdce. Dobrá práce. Prosím vzpírej se více, tak abychom mohli dosáhnout dalších vítězství."* V neúprosné antichámene'íovské proklamaci však zachází Machmalbáf ještě dále: *„Chámene'í, my tě svrhneme…posvítíme si na tebe…Tato lucerna bude patřit studentovi* (nikoliv americkému vojákovi, jako tomu bylo v případě Ṣaddáma v Iráku). *Tento student tě nezabije. Zanechá tě příští rok mezi truchlícími na svátek ᶜášúrá' a lidé se budou upřeně dívat na tvoji osamocenost. Chámene'í, Jazíde, my tě sesadíme čtyřicátý den po zabíjení našich mučedníků z dneška."* Machmalbáf nakonec tvrdí, že násilí na nedělní *ᶜášúru* byla „strategická chyba"…*„žádný pobožný člověk by*

neakceptoval zabíjení muslimů v tento den. Nyní, díky zabití synovce Mír-Ḥosejna[635]*, je v paměti mnoha lidí Mír-Ḥosejn imámem Ḥosejnem a Chámene'í Jazídem.*"[636] Nemilosrdná kritika byla vznesena na bedra režimu, který použil 27. prosince na demonstranty smrtící sílu, i z úst Mahdího Karrúbího, který poznamenal, že dokonce i šáh Pahlaví akceptoval zákaz násilí v den tohoto svátku.[637]

Samotní protestující označovali Aḥmadínežáda na ulicích přízviskem diktátor a provolávali slogany jako *„muḥarram je měsíc krve , Jazíd bude sesazen!"* nebo *„Ó Hodždžat ibn al-Ḥasane, vykořeň zdroj nespravedlnosti," „smrt Chámene'ímu."*[638] Na Amírábádské třídě (Chijábán-e Kárgar) v Teheránu například demonstranti křičeli *„diktator, ru-j-at siják, to írán rá Karbalá' kardi"* (Diktátore, očerni svoji tvář (studem), udělal jsi Íránu jinou Karbalá').

Na druhou stranu, *„zelená opozice"* svého tažného koně Músavího označovala za nového Ḥosejna, což nebylo ani tak těžké, vezmeme-li v úvahu, že se tak neúspěšný kandidát na prezidenta křestním jménem opravdu jmenuje. Teheránskými bulváry tak zaznívalo obohacené staronové heslo: „Já Ḥosejn, Mír-Ḥosejn", což hovoří v diskurzu *ᶜášúry* samo za sebe. Samotný Músaví byl tímto zpodobněním pomyslně vykreslen jako ten, kterému byla upřena právoplatná vláda (stejně tak jako Ḥosejnovi v sedmém století). Stal se též tím pádem symbolicky bojovníkem proti všudypřítomnému útisku a útlaku a člověkem, který disponuje legitimitou k vládnutí, jež má vést k nevyhnutelnému prosazení spravedlnosti.

Zelená barva, kterou si zvolil Músaví pro svoji prezidentskou kampaň, taktéž mnohé napoví. Nejdříve byla považována pouze za barvu jeho kampaně, později po volbách však

---

[635] Zastřelen 27. 12. 2009 na *Mejdán-e enqeláb-e eslám* (Náměstí islámské revoluce) v Teheránu při násilných střetech opozice s policií a *Basídž*. Deník New York Times píše o tom, že vůdcové v Teheránu nechali synovce Músavího zabít. Prý ho mělo nejdříve přejet před domem auto, z kterého vyběhli muži a naložili ho do vozidla, kde ho potom zastřelili. Měl to být přímý vzkaz Músavímu. In: SHEMESH, Jana. *Brutalita íránského režimu stúpa*. Denník SME; 2009-12-29.; Tělo ᶜAlího Músavího podle dostupných informací později zmizelo z nemocnice. Bratr ᶜAlího k tomu řekl, že byla mrtvola odvezena z nemocnice na neznámé místo, a že se nikdo nepřihlásil k zodpovědnosti za odnesení pozůstatků, tím pádem nemůže rodina vystrojit pohřeb, dokud se tělo nenajde. In: *More than 15 killed in Tehran clashes: state TV;Mousavi nephew's body missing from hospital.* [online]. Al-Arabiya News; 2009-12-28. [cit. 2010-01-05]. Dostupný z: <http://www.alarabiya.net/articles/2009/12/28/95530.html>. Úřady se zřejmě tímto způsobem snaží zabránit tomu, aby nedaly truchlícím demonstrantům záminku scházet se u jeho hrobu. Obavy mohou pramenit z toho, že by mohlo dojít k vytvoření nového poutního místa a využívání jistého potenciálu mučednictví pro opoziční cíle.

[636] MACKEY, Robert. *Updates on Protests and Clashes in Iran*. [online]. The New York Times; 2009-12-27. [cit. 2010-01-05].
Dostupný z: <http://thelede.blogs.nytimes.com/2009/12/27/updates-on-protests-and-clashes-in-iran/>.

[637] *Iran.* [online] The New York Times; 2010-02-11. [cit. 2010-04-21] Dostupný z: <http://topics.nytimes.com/top/news/international/countriesandterritories/iran/index.html>.

[638] *Iran: Anti-regime protests on night of Ashura at Tehran's Kaj Square*. [online]. [cit. 2010-01-05]. Dostupný z: <http://www.ireport.com/docs/DOC-375254>.

získala symbol sjednocení či naděje pro demonstranty.[639] Jak již bylo dříve uvedeno, zelená je barvou islámu a v zásadě je důležitou složkou *muḥarramských* rituálů *ᶜášúry*, především pak v pašijových hrách *taᶜzijích.* Právě v nich jsou herci hrající Ḥosejna a jeho druhy oblečeni do historických oděvů zelené barvy, jež symbolizuje dobro, spravedlnost, odpor proti despocii a útisku, a veškeré morální hodnoty, které si lze jen představit. Symbolický význam této barvy v období nepokojů po prezidentských volbách tak nelze zpochybnit.

V současné době, pokud se hovoří o tzv. „zeleném hnutí", nemá se na mysli pouze frakce Músávího stoupenců, ale celého opoziční hnutí brojícího proti výsledkům prezidentských voleb, vedeného dalšími reformisty jakými jsou Mahdí Karrúbí, Sajjed Muḥammad Chátamí či nedávno zesnulý Ḥosejn ᶜAlí Montaẓerí. Navíc nutno dodat, že Músaví založil v srpnu novou politickou stranu, která nese název ,,Asociace zelené stezky naděje" (*Ráh-e sabz-e omíd*). Músaví prohlásil, že: ,,*Zelená barva je symbolem tohoto hnutí, jehož požadavkem je kompletní implementace ústavy. Nespočetné sebe-motivující nezávislé společenské sítě utvoří kostru tohoto hnutí…Zelená stezka naděje je vytvořena kvůli zákonným požadavkům lidí a pro uplatnění jejich práv.*"[640]

Z pohledu používání náboženských symbolů v íránských politických otázkách stojí za zmínku velice zajímavý fakt, že režim, respektive příslušníci revolučních gard-strážci revoluce *Pásdárán,* přichystali na den následující po *ᶜášúře* (28. 12.) rozsáhlou odvetu proti opozici za masové nepokoje, jejíž název nesl cynické pojmenování ᶜÁšúrá' II.[641] Ministr zpravodajských služeb Ḥejdar Moṣleḥí oznámil v televizním interview bezprostředně po protestních akcích, jež se konaly na *ᶜášúru*, že jeho ministerstvo podnikne veškerá opatření k identifikaci elementů, které stály za těmito rebeliemi. Dále dodal: ,,*tyto nepokoje jsou odlišné od těch v minulosti a jsou předem připraveným kontrarevolučním hnutím zkonstruovaným protistátními agenty.*" Samotný prezident Aḥmadínežád vystoupil dva dny

[639] Na tomto místě je důležité zmínit například vydávání Músavího novin *Kalám-e sabz* (Zelené slovo). Existence tohoto opozičního deníku neměla dlouhého trvání. Již 15. června 2009 přestal být díky nátlaku režimu publikován. Restrikce pro samotné novináře na sebe nenechaly dlouho čekat. 22. června bylo dvacet pět zaměstnanců ve svých kancelářích na náměstí Haft Tír v Teheránu pozatýkáno. Podle prohlášení Fars News Agency z 23. června policie provedla razii a zatkla několik lidí. Důvodem k takovému zákroku mělo být to, že se v domě konaly aktivity ve prospěch jednoho z prezidentských kandidátů včetně organizování nelegálních shromáždění podněcující lidi k nepokojům a ohrožující bezpečnost země. V tomto centru prý byly odhaleny důkazy dokumentující ,,vazby na nepřátele", média a vměšování cizinců. In: Iran: *Urgent Action Appeals for Journalists, including Kalameh Sabz.* [online]. Amnesty International. [cit. 2010-04-16]. Dostupný z: <http://www.amnestyusa.org/actioncenter/actions/uaa17209.pdf>. Podobně jako skončil Músavího deník, tak dopadly i Karrúbího noviny *ᶜEtemád-e mellí*, které ukončily činnost 17. srpna díky publikování Karrúbího článku o obětech sexuálního obtěžování a znásilňování ve vazbě. In: *World Report 2010. Events of 2009.* str. 496. [online]. Human Rights Watch. [cit. 2010-04-16]. Dostupný z: <http://www.hrw.org/world-report-2010>.

[640] *Green path of hope, Mousavi's new organization*. [online]. [cit. 2010-01-06]. Dostupný z: <http://www.ilna.ir/fullStory.aspx?ID=71086>.

[641] NOVOTNÝ, P. *Plamen rebelie se šíří Íránem.* Mladá Fronta Dnes. 2009-12-28

po inkriminovaných protivládních protestech s tvrzením, že za nepokoji, které doprovázely nejsvatější *šíʿitský* svátek smutku, stojí v pozadí Spojené státy americké a Izrael. Události z tohoto krvavého dne popsal jako „odpornou hru", a podle něho jsou Američané a sionisté jediným publikem v této hře, kterou si objednali a vyprodali.[642]

V podobném duchu nesmířlivosti zazněla slova na adresu zeleného hnutí z úst bývalého hlavního íránského vyjednavače o jaderném programu a současného předsedy parlamentu Lárídžáního.[643] Ten v reakci na protivládní demonstrace na desátý *muḥarram* volal při svém proslovu 1. 1. 2010 v Mašhadu po nejtvrdších možných trestech pro iniciátory nepokojů, tedy pro ty, kteří stojí za urážkami třetího šíʿitského imáma, jakož i islámských hodnot a svátostí. Podle něho některé politické osobnosti zažehly v Íránu po prezidentských volbách plamen politických rozepří a jejich akt hodný vichřice poštval nepřátele země, aby uráželi a podkopávali islámské cennosti, včetně systému *velájat-e faqíh*.[644] Lárídžání se dále nechal slyšet, že je nutno rozlišovat mezi kontrarevolucionáři, pro které žádá trest nejvyšší, a reformátorskou opozicí uvnitř režimu. Jeho očekávání, jak uvedl, se nesla ve znamení oddělení těchto reformátorů, kteří si stěžovali na volby, od „škodlivého" kontrarevolučního hnutí.

V odpověď na proklamaci západních států odsuzujících postup íránských úřadů proti demonstrantům si na jejich adresu neodpustil štiplavou poznámku. I v této situaci bylo nutné posilovat protizápadní rétorikou zásady, z kterých je režim více jak třicet let živ. Slovy Lárídžáního jsou *„komentáře amerických, britských a izraelských představitelů k protináboženským incidentům během svátku ʿášúrá odporné"* a *varoval, že „taková prohlášení mohou islámský režim přinutit jedině k tomu, aby jednal pevněji"*.[645] Navíc provládní stoupenci obvinili členy opozice z vyvolání násilí a volali po jejich stíhání.

---

[642] *Ahmadinejad Says Protests, 'U.S., Israeli Scenario'* [online]. Tehran Times; 2009-12-31. [cit. 2010-04-21] Dostupný z: <http://www.tehrantimes.com/Index_view.asp?code=210978>.

[643] ʿAlí Ardašír Lárídžání (1958, Nadžaf). Syn velikého šíʿitského ájatolláha Ḥádždž-Mírzá Hášem Ámolího a zeť ájatolláha Morteży Muṭaharrího . Významný politický činitel v porevolučních institucích. V osmdesátých letech působil v revolučních gardách *Pásdárán*. Za Rafsandžáního se ujal postu ministra kultury a islámského vedení *(Vezárat-e farhang o eršád-e eslámí).* Od roku 1994 do 2004 působil v čele IRIB (per. *Sázmán-e ṣedá wa símá-je džomhúrí-je eslámí-je írán;* an. *Islamic Republic of Iran Broadcasting*). V následujícím roce se neúspěšně pokusil o získání křesla prezidenta spolu s dalšími sedmi kandidáty. Od 15. srpna 2005 působil jako tajemník Nejvyšší rady národní bezpečnosti (*Šúrá-je ʿálí-je amnijjat-e mellí*) a přední jaderný vyjednavač. 20. 10. 2007 na funkci tajemníka rezignoval. Důvodem odstoupení byly údajně rozpory s Aḥmadínežádem, které se týkaly různých pohledů na strategii vyjednávání o jaderném programu se Západem. Oficiálně se však hovořilo o tom, že za odchodem Lárídžáního stojí osobní důvody a jeho jiné budoucí politické aspirace. Od května 2008 doposud zastává funkci předsedy parlamentu (*Madžles-e šúrá-je eslámí-je írán*).

[644] *Speaker Demands Harshest Possible Punishment for Ashura Rioters.* [online]. IRNA. [cit. 2010-04-10]. Dostupný z: <http://www.irna.ir/En/View/FullStory/?NewsId=872179&idLanguage=3>.

[645] *V Íránu zatkli sestru nositelky Nobelovy ceny míru Ebadiové.* [online]. iDNES.cz. [cit. 2010-04-10]. Dostupný z: <http://zpravy.idnes.cz/v-iranu-zatkli-sestru-nositelky-nobelovy-ceny-miru-ebadiove-p5d-/zahranicni.asp?c=A091229_095532_zahranicni_btw>.

Polooficiální Fars News Agency přišla s oznámením, že revoluční gardy *Pásdárán* vydaly prohlášení, ve kterém označily násilí vyvolané protestujícími za „ odpornou urážku *ᶜášúry*" a očekávají tvrdé tresty těch, kteří za touto očividnou pohanou stojí.[646]

Mezitím Músaví odsoudil všechny ty, kteří znevažují náboženskou víru íránského národa, a odmítl jakékoliv manifestace o tom, že jeho stoupenci znesvětili svatý korán a smuteční ceremonie na *ᶜášúru* 27.12 2009 v Teheránu. Řekl, že pokud došlo k znevážení *ᶜášúry*, on a jeho přívrženci to odmítají. Odsoudil též zabíjení lidí během demonstrací na *ᶜášúru* a označil to za nejhorší akt projevu neúcty ke svatému měsíci *muḥarram*.[647]

V tento fatální den předložila své vyjádření k nastalé situaci politického chaosu i Marjam Radžáví[648]. Vzplanutí miliónů Íránců na svátek *ᶜášúrá'* a krev dnešních mučedníků podle ní signalizuje nevyhnutelnost a naléhavost pádu „ohavného režimu *mulláhů*". K tomu dodala, že: *„Ačkoliv vládnoucí náboženský fašismus prolil v Íránu na ᶜášúru krev mladých našeho národa…všechny indicie ukazují na odčítávání času k zániku tohoto zřízení. Velký den osvobození íránského národa se blíží."* Radžáví uctila ty, co byli v tento den zabiti a řekla, že jsou dny klerikálního režimu sečteny a ,že neexistuje žádná síla, která by *mulláhy* zachránila. Vyjádřila soustrast rodinám padlých na desátý *muḥarram*, kteří položili život kvůli íránské svobodě a vyzvala všechny Íránce k honorifikování mučedníků a k projevení solidarity a podpory rodinám martyrů a politickým vězňům.[649]

Z pohledu tématu mučednictví a šíᶜitských *muḥarramských* rituálních performancí je velice podnětné sledovat všeobjímající náboženskou symboliku, která je však využívána situačně, a co je paradoxní, skupinou, která je v opozici současné vládě. Íránský režim, který tak úpěnlivě hlásal mučednictví a kulturu truchlení v minulých dekádách, nyní zakazuje truchlení. Tento aspekt odkazuje spíše na hluboce zakotvené politicko-náboženské podhoubí

---

[646] *Iran.* [online] The New York Times; 2010-02-11. [cit. 2010-04-21] Dostupný z: <http://topics.nytimes.com/top/news/international/countriesandterritories/iran/index.html>.

[647] *Iran 'takes significant steps in identifying rioters'*. [online]. Press TV. [cit. 2010-01-05]. Dostupný z: <http://www.presstv.ir/detail.aspx?id=115104&sectionid=351020101>.

[648] Od roku 1985 byla ve vedení *Modžáhedín-e chalq*. O čtyři roky později se stala generální tajemnicí organizace. V srpnu 1993 byla dvě stě třiceti pěti členy Národní rady íránského odporu jednomyslně zvolena za budoucí íránskou prezidentku, a to na přechodné období, které nastane po svržení systému vlády duchovních. Následně po zvolení odstoupila z funkce generální tajemnice u *modžáhedínů* a taktéž se vzdala postu zástupkyně velitele Íránské armády národního osvobození *(National Liberation Army of Iran- NLA).* In: *Marjam Rajavi: Her Life, Her Thoughts.* [online] The National Council of Resistance of Iran. Foreign Affairs Committee. July 1995. [cit. 2010-04-19].
Dostupný z: <http://www.iran.mojahedin.org/links/books/maryam_rajavi_860508.pdf>.
Její manžel Massᶜúd Radžáví je prezidentem Parlamentu íránského odporu (Iranian Resistance's parlament) a vůdce *Modžahedín-e chalq.*

[649] *Mrs. Maryam Rajavi: Today's uprising signal inevitable and imminent downfall of mullahs.* [online]. Secretariat of the National Council of Resistance of Iran. 2009-12-27. [cit. 2010-01-05]. Dostupný z: <http://ncr-iran.org/content/view/7609/171/>.

mučednictví v íránské kultuře, než nově vzniknuvší paradigma po islámské revoluci. Revoluční ideologie spjatá s proklamací mučednictví zajisté přinesla nový pohled a posílila tento konceptuální prvek, ale s jistotou již měla na čem historicky stavět, a v zásadě tak mobilizovala něco, co již bylo součástí zažitého étosu v íránském kulturním společenství. Mučednictví bylo po revoluci rozhodně hybatelem rychlé kulturní a sociální změny ve všech sférách života obyvatel Íránu, a nikdy v minulosti tomu tak nebylo, co se týče rozsahu a rychlosti transformačních procesů, ale tento fakt nic nemění na tom, že v dnešní době tento samý fenomén využívá opoziční hnutí, které se staví do pozice proti, islámskou revolucí ustanovenému řádu. Díky tomu můžeme hovořit o kulturně zakódovaném náboženském konstruktu, který je živ po staletí a je probouzen podle soudobých potřeb, ať už sociálních, politických nebo ekonomických, a to různými frakcemi.

Rozhodně nelze koncept mučednictví chápat pouze jako nástroj, který má legitimizovat současný, po revoluci konsolidovaný, politicko-náboženský řád, i když se tak může na první pohled zdát. Naopak na něho můžeme nazírat jako na instrument, který je používán k ospravedlnění a legitimizaci potenciálních budoucích politických systémů a přeměnám vládnoucích aparátů, které mají stát za vyvoláním sociálních změn, jež povedou k implementaci spravedlnosti a blahobytu.

12.4. Aḥmadínežád a politizace Mahdího epifanie

O tom, že je návrat Mahdího vskutku živoucí záležitostí, svědčí i politická scéna současného Íránu. Jako příklad nám může posloužit rétorika současného prezidenta Maḥmúda Aḥmadínežáda. Ten v době, kdy byl ještě starosta Teheránu (2003-2005) neodbytně navrhoval, aby hlavní ulice Teheránu byly rozšířeny tak, aby v den návratu „pána času" z okultace mohl tento spasitel kráčet prostornými bulváry. Později při rozhovoru s indickým ministrem zahraničí řekl, že „*do dvou let bude všechno hotové*", což politik nesprávně pochopil tak, že Írán očekává, že bude do dvou let vlastnit jaderné zbraně. Aḥmadínežád naopak chtěl tímto výrokem sdělit, že se Mahdí objeví do dvou let a zmizí všechny světské problémy (*omúr-e donjaví*). Za další důkaz nezměrného významu, který Aḥmadínežád přikládá Mahdího návratu, je jeden z jeho prvních počinů, které jako prezident po dosazení do úřadu vykonal. Prosadil darování řádově dvaceti miliónů dolarů na zrestaurování a opravu mešity Džamkarán, o které se tvrdí, že se v ní zjevil dvanáctý imám. Mešita Džamkarán leží šest kilometrů východně od svatého města Qomm. Věřící *šíʿité* se v této mešitě scházejí každé úterý k modlitbě za Mahdího návrat a vhazují do místní studny

dopisy se svými přáními, která jsou adresována „pánovi času“. Jak píše Beranová, tím kdo studnu zpopularizoval, není nikdo jiný než právě Aḥmadínežád. Na dříve zanedbávaném místě nechává stavět megamešitu, modlitebny, minarety a parkoviště. Stylizuje se do role člověka, který připraví Mahdího příchod. Tato skutečnost se však nesetkává s přílišným nadšením duchovních v Qommu, kteří Aḥmadínežádovu „lidovou zbožnost“ a fakt, že svou vládu svévolně spojuje s chystáním návratu Mahdího, považují za amatérismus, a dokonce rouhání.[650]

Podle některých informátorů z Qommu je význam Džamkaránu v poslední době značně přeceňován, a to jenom z toho důvodu, aby se zakryly politicko-ekonomické a sociální problémy, kterým jsou střední vrstvy vystaveny. Džamkarán tak slouží k upoutání pozornosti věřících k mesianistickému étosu a dává jim zapomenout své rozhořčenosti vycházející z každodenního údělu uživit rodinu, sehnat práci a vůbec přežít. Informátor [c]Alí z Qommu poukázal na nesmyslnost toho, že vůbec došlo k tak zásadnímu posunu v uctívání tohoto místa. Dle jeho názoru patří skrytý imám do Sámarrá‘ a ne do Džamkaránu, který byl odjakživa obyčejnou minimešitkou kdesi za městem. Nový kult *zijáratů* do Džamkaránu a značná oblíbenost této svatině u poutníků jsou pouhým výsledkem mediálního drilu, který ve velké míře v poslední době toto nové místo proslavil a zpropagoval. Jak někteří Íránci vypověděli, dokonce si ani nepamatují, že by se někdy v minulosti na toto místo s rodinami podívali, ba ani je to nenapadlo, i přesto, že pocházejí z Qommu, který je od Džamkaránu coby kamenem dohodil.

Význam, který současný íránský prezident přikládá mesianismu, není omezen pouze na jeho snahy proslavit mešitu skrytého imáma v blízkosti svatého města Qomm. V zásadě se týká veškerého úsilí v politickém životě, který by měl být podřízen právě přípravě na návrat ,,mesiáše“. To je možno doložit například Aḥmadínežádovým prohlášením ve kterém řekl, že: *„hlavní misí revoluce je vydláždit cestu pro znovuobjevení se dvanáctého imáma Mahdího. Měli bychom definovat naši ekonomickou, kulturní a politickou politiku na politiku Mahdího návratu.“*[651]

Zdůrazňování nezbytnosti návratu pána času není současným prezidentem redukováno zdaleka jen pouze na proslovy vnitrostátní povahy. Jeho rétoriku reflektující mesianistická přání ukazuje i například jeho projev na 64. Valném shromáždění OSN, jenž

[650]BERANOVÁ, Lucie. *Malý mesiáš.* [online] Hospodářské noviny; 2009-06-15. [cit. 2010-04-17] Dostupný z|: <http://hn.ihned.cz/c1-37446790-maly-mesias>.
[651] FARTASH. *Dreams of Chaos. The Hojjatieh Society*. [online]. Iranian.com; 2010-04-14. [cit. 2010-04-14]. Dostupný z: <http://www.iranian.com/main/2010/apr/dreams-chaos>.

se zabýval především otázkami nespravedlivých poměrů ve světě, jež vycházejí především z kapitalismu a liberalismu.[652]

Kritika se dotýkala, jak otázek souvisejících s intervencemi do Iráku a Afghánistánu či „sionistickou" politikou v Palestině, tak i nespravedlivého imperialismu států usilujících o svoji hegemonii nad jinými. Podle Aḥmadínežáda všechny existující problémy v současném světě vycházejí ze skutečnosti, že se vládci distancovali od lidských hodnot, morálky a učení poslů Božích. Proto jako řešení těchto problémů nabízí prezident návrat k monoteismu (*tawḥíd*), tedy návrat k náboženství, jež bude s to zamést s útlakem, agresí, terorem a nespravedlností a nastolit spravedlivé vládnutí, morálku a mír ve světě. Tohoto očekávaného stavu bude dosaženo až s příchodem Mahdího.

O velikém důrazu, který Aḥmadínežád přikládá právě této události, svědčí celková struktura jeho projevu, kdy je o pánovi času v různých úsecích textu diskutováno. Již v druhé větě se modlí k všemohoucímu: „*Ach bože, urychli příchod imáma al-Mahdího a dopřej mu dobrého zdraví a vítězství a učiň z nás jeho následovníky a ty, kteří dosvědčí jeho legitimitu.*" V další fázi ujišťuje o kolektivní možnosti pokroku v nastoleném řešení problémů: „*Pokud se víra v enteẓár (očekávání imáma) stane společnou a spojíme své síly, abychom dosáhli prosperity pro všechny, pak bude naděje na reformu skutečnější a větší.*"

Celý projev zakončuje osvětlením významu příchodu dvanáctého imáma a ujištěním o lepších zítřcích, které prostřednictvím této události nastanou. Taktéž *de facto* nabádá přísedící diplomaty, aby přispěli k položení základů a přípravám podmínek pro vytvoření této skvělé budoucnosti: „*Svět prochází neustálými změnami a vývojem. Slíbeným osudem lidstva je nastolení čistého humánního života. Nadejde čas, kdy spravedlnost zvítězí na celé planetě a každičká lidská bytost se bude těšit respektu a důstojnosti. To bude doba, kdy se otevře lidstvu cesta k morální a spirituální dokonalosti, cesta k Bohu, a bude naplněno vyjevení Božích jmen. Lidstvo by mělo vyniknout při vyjádření Božích „znalostí a*

[652] Kapitalismus je častým oblíbeným cílem Aḥmadínežádovy kritiky a v zásadě je v jeho myšlení chápán jako element, kterému je nutno zasadit poslední ránu. Dle jeho názoru, po kolapsu socialistických ekonomik, je na pořadu dne zhroucení systému kapitalistických ekonomických systémů. Při své řeči v OSN na adresu „prohnilého" kapitalismu nešetřil jedem: *„Motor divokého kapitalismu s jeho nespravedlivým systémem uvažování a vnucování něčích názorů mezinárodnímu společenství, s cílem ovládnout svět ve jménu globalizace, a éra vytváření impérií je pryč. Není již nadále možné ponižovat národy a uvalovat na světové společenství politiku dvojího metru… Liberalismus a kapitalismus, které lidským bytostem odcizily Božské a morální hodnoty, nikdy štěstí lidstvu nepřinesou, protože jsou hlavním zdrojem všech osudových válek, chudoby a strádání… Z boží přízně je marxismus pryč. Je nyní historií. Expanzionistický kapitalismus potká nepochybně stejný osud. Neb na základě Božských tradic zmiňovaných v posvátném Koránu, špatní zmizí stejně jako bubliny na vodní hladině. Zůstane jen to, co lze použít navěky, v zájmu lidské společnosti...*" In: *Plné znění Aḥmadínežádova projevu na valném shromáždění OSN* [online] New World Order Opposition; 2009-09-26. [cit. 2010-04-17] Dostupný z: <http://www.nwoo.sk/2009/09/plne-zneni-ahmadinezadova-projevu-na.html>. Překlad L. Jandy

moudrosti", jeho „soucitu a benevolence", jeho„spravedlnosti a čestnosti", jeho „moci a umění" a jeho „laskavosti a odpuštění". To vše se vyplní za vlády dokonalého člověka, posledního Božského zdroje na Zemi, ḥažrat-e Mahdího (mír jeho duši); potomka proroka islámu, který se znovu objeví, a Ježíše Krista (mír jeho duši) a dalších vznešených, kteří ho doprovodí při dosažení tohoto velkého kosmického poslání. A to je vírou v enteẓár. Trpělivé čekání na vládu dobroty a vládu nejlepších, což je univerzální lidská představa a zdroj naděje všech národů na lepší svět. Přijdou a za pomoci spravedlivých lidí a skutečných věřících zhmotní dlouhodobé přání člověka ohledně svobody, dokonalosti, dospělosti, bezpečnosti a pokoje, míru a krásy. Přijdou, aby ukončili války a agresi a předložili kompletní znalosti, a stejně tak spiritualitu a přátelství celému Světu. Ano; Vskutku, zářná budoucnost lidstva nadejde."[653]

Jestli tato slova na Valném shromáždění OSN padla na úrodnou zem, je otázkou. Na jednu stranu slova libozvučně poslouchatelná, jež jsou plná optimistických ohledů, na straně druhé lze vesměs pochybovat o tom, že zahraniční účastníci této mezinárodní události jsou zběhlí ve znalostech doktrín *šíʿitského* islámu a jen z poloviny byli schopni porozumět Aḥmadínežádovu vyslovenému odkazu. Co je však jisté, i přes nevalnou možnost hlouběji zapůsobit na světové společenství prostřednictvím mesianistického étosu, dokázala íránská hlava státu svoji hlubokou zbožnost, která se často infiltruje do nastolených politických otázek sekulární povahy, a to jak státního, tak zahraničně-politického charakteru.

Jak píše Murawiec, Aḥmadínežádova politika nemůže být nahlížena jako radikální v opozici k umírněnému směru. Jeho politika je spíše apokalyptická a eschatologická. Navíc není jenom mileniární a apokalyptická, ale taktéž autistická. Aḥmadínežád společně s vládnoucí garniturou věří, že všechno co stojí ve světě proti jejich zvrácenému chápání, tedy to, co existuje, musí být vymýceno. Ve své revoltě proti světové realitě jsou rozhodnuti zavést řád, který je nekompatibilní s většinou institucí a lidmi a jsou připraveni zničit svět, který odmítá jejich *daʿwu* nebo jejich islámské poselství.[654]

12.5. Andžoman-e ḥodždžatíje mahdavije

Nadšení současného šestého prezidenta islámské republiky pro mesianistické otázky můžeme částečně osvětlit nepotvrzenou informací, podle které se proslýchá, že je

[653] *Aḥmadínežádův projev na 64. valném shromáždění OSN* [online], op. cit. [cit. 2010-04-17]
[654]MURAWIEC, Laurent. *Deterring Those Who Are Already Dead*. In: FRISCH, Hillel.; INBAR, Ifraim. (eds.) *Radical Islam and International Security. Challenges and Responses.* Routledge: Taylor & Francis Group. New York 2008. str. 180-181

Aḥmadínežád údajně zastáncem, ne-li stoupencem sekty *Andžoman-e ḥodždžatíje mahdavije*[655], ve zkrácené verzi *Ḥodždžatíje*. Tato tajná *šíʿitská* organizace vznikla v roce 1953 (někde se udává 1954) z podnětu mašhadského klerika Šajcha Maḥmúda Ḥalabího. Nejvýše postaveným představitelem *Ḥodždžatíje* (taktéž údajně) v současnosti ultrakonzervativní ájatolláh Muḥammad Taqí Meṣbáḥ Jazdí, který však ustavičně své spojení s touto organizací odmítá.

Původně se sekta silně se profilovala proti *bahá'istům* a byla aktivní v jejich potírání. Učení *bahá'í* pokládala za heretické a odporující islámské věrouce. Ústředím tématem *Ḥodždžatíje* je mesianismus a za svůj hlavní cíl pokládají urychlení návratu pána času. Podle nich je nutné být bdělý před blížícím se příchodem Mahdího a brojit proti těm, kteří popírají návrat spasitele Mahdího. Mezi tyto popírače zařadili především věřící *bahá'í*, proto se alternativně užívalo dříve i pro *Ḥodždžatíji* pojmenování „společnost proti *bahá'istům*" (*Andžoman-e žedd-e bahá'íjat*).

Za islámské revoluce se tato pospolitost stavěla taktéž proti Chomejního konceptu vlády islámských právníků „*velájat-e faqíh*". *Ḥodždžatíje* sice uznává alespoň veřejně autoritu těchto znalců islámského práva ve svých zákonných mezích, ale pouze v meziobdobí před příchodem skrytého imáma. To je v jasné kontrapozici k názoru chomejnistů, kteří *faqíhovi* přisuzují status totální autority. Hněv *rahbara* na sebe nenechal dlouho čekat a organizace byla v roce 1983, mimo jiné pro své protiválečné (v té době zuřila íránsko-irácká válka) názory zakázána.[656]

Jistý vysokoškolský student ze Šírázu vysvětloval důvod, proč se členové tohoto tajného uskupení neúčastnili revolučních událostí a nikterak jiným způsobem nezasahovali do vypjaté situace. Podle něho sice *Ḥodždžatíje* chápe příchod dvanáctého imáma jakožto primární cíl a snaží se o jeho uspíšení, ale zároveň upřednostňuje ve své reakci na negativní jevy ve světě a na vše co je špatné a zlé (např. nelegitimní despotické politické systémy, okupace apod.) nečinný přístup. Na revoluci prý neparticipovali, protože podle jejich logiky díky tomu, že řídil šáh zemi takovým tyranským a autoritářským způsobem, sám *de facto* aktivně pomáhal brzkému návratu „pána času" (*válí-je ʿaṣr*) a proto nebylo nutné zasahovat. Jeho vlastní nepřípustné jednání bylo předzvěstí , že se šíʿíty dlouho očekávaná chvíle uspíší a na zemi zavládne spravedlnost (*ʿadl*, *ʿadálat*). Podle *Ḥodždžatíje* je jakýkoliv projev něčeho špatného, co se děje ve světě znamením pro lidi, že se blíží konec čekání (*enteẓár*) a

[655] Dříve známa pod názvem *Andžoman-e imám-e zamán* (Společnost imáma času). Přejmenována po islámské revoluci.
[656] AMANAT, Abbas. *Apocalyptic Islam and Iranian Shi'ism*. I. B. Tauris. London 2009. str. 67-68

návrat imáma. Lidé by neměli zasahovat proti nespravedlnosti a příkoří, které se jim děje, ale spíše zůstat v pasivním očekávání a sledovat tato znamení, která jsou predestinací brzkého ustanovení spravedlivého řádu, který bude vytvořen po jeho návratu. Dvanáctý imám vlastně vykoná všechno sám za lidi, tedy nemá cenu jakkoliv zasahovat do dění.

V poslední době zaznívají v Íránu vtipy i kritické názory, že se Aḥmadínežád snaží využívat hrozby války ze strany Izraele kvůli jaderným zařízením k uspíšení návratu Mahdího. Podle výše nastíněné logiky pasivity členů *Ḥodždžatíje* při vyčkávání dvanáctého imáma, skutečně jednání prezidenta vypadá, jakoby poddajně čekal, až se bude dít něco špatného, co bude zdrojem existenciální nespravedlnosti (v tomto případě útok na Irán), což bude jasným signálem Mahdímu, že je čas se vrátit. V tomto smyslu by bylo napadení Íránu Izraelem Aḥmadínežádovým zbožným přáním, jelikož by vyřešilo jeho veškeré mesianistické vize a ideály a napomohlo by k zbavení se všech režimů, kde vládne *Ṭághút*. Do jaké míry je tento postulát pravdivý a reálný by bylo pouhou spekulací posuzovat. Nejlépe snad doporučit konfrontovat samotného prezidenta a uvést tak věci na pravou míru.

Ḥodždžatíje se díky neaktivnímu pojetí vyčkávací politiky markantně liší od pohledu, jakým způsobem na věc nahlíží obyčejní íránští šíʿité. Běžní věřící chápou boj imáma Ḥosejna s Jazídem jako faktické uplatňování dvou šíʿitských principů *amr bi´l-maʿrúf* a *nahí ʿani ´l-munkar*,, (přikazování dobrého a zakazování špatného), jež jsou součástí *furuʿ ad-dín* (odvětví víry). Boj třetího imáma proti nespravedlnosti prezentované Jazídem chápou jako model pro současnost a odpor proti různým formám zkaženosti pokládají za povinnost každého muslima. Nezáleží ani tak na výsledku, který (je stejně podle scénáře bitvy u Karbalá‘ předurčen jako porážka), jako spíše na povinné aktivní účasti věřících v zápase proti zlu a tyranii (*ẓulm*). Tento aktivní postoj, jehož předlohou je Ḥosejnovo jednání během jeho revolty je nezbytností a zdůrazňuje skutečnost, že současná šíʿa není náboženství pláče a smutku, ale – použiji Dabashiho popis šíʿitského islámu – „náboženstvím protestu“.

Podle již zmiňovaného respondenta mnoho lidí ví, že organizace *Ḥodždžatíje* existuje, ale jen málo jedinců má o ní nějaké faktické informace díky jejímu tajnému statutu. Pokud se někdo pokládá za jejího člena, nerozhlašuje to na veřejnosti, a jestli se konají nějaké ceremonie či setkání, jedná se o činnost běžnému oku skrytou. Zdá se, že sekta působí ve všech íránských provinciích a rekrutují se do ní lidé ze všech společenských vrstev, jak z vesnic tak měst. Zřejmě však její řady prorůstají lidé více fundamentalistického či konzervativního smýšlení (sg. *oṣúlgará*) než vysokoškolsky vzdělaní reformisté (sg. *eṣláḥṭalab*), kteří mají často hluboké povědomí o náboženských otázkách. Míra vzdělání

však (a to ani ve vzdělání náboženském) není určujícím parametrem pro dobrovolný vstup jedinců do organizace. Členové pocházejí jak z městského, tak vesnického prostředí.

Íránské obyvatelstvo zastává k organizaci spíše záporné stanovisko a slovo *oblíbenost* není tím pravým ekvivalentem, který by správně vyjadřoval skutečný vztah lidí k této sektě. Lidem se například nelíbí výše zmíněná pasivita. *ʿÁšúrá'* a vůbec celkově *muḥarramské,* či jiné smuteční rituály spojené s martyrologií jsou mezi Íránci velmi oblíbené. Tyto performativní události jsou pokládány za významnou součást náboženského přesvědčení a kultury a jejich ideová náplň přesně stojí v opozici tomu, co je vyzdvihováno *Ḥodždžatíjí*. *ʿÁšúrá'* je opakem mentality této sekty, která hlásá neaktivní politiku vyčkávání pána času a to je jeden z důvodů, proč Íránci nepřijímají masově její učení a spíše se k ní otáčejí s nepřátelstvím. Informátor zdůraznil, že přilnavost širokých mas věřících spíše ke konceptualizaci *muḥarramských* rituálů a ostatních šíʿitských smutečních ceremonií jako revolučního modelu pro aktivní zavádění spravedlnosti, je taktéž výsledkem ohromného množství existující literatury o kultuře mučednictví a *ʿášúry*, která lidi učí jak aktivně participovat v *džihádu*. Tento pohled je tak snadněji přijímán jakožto správná cesta, a je taktéž logicky více rozšířen než sektářské pojetí minoritní mesianistické organizace.[657]

12.6. Devátý bahman 1385 a sakralizace jaderného programu

9. *bahman* 1385 (10. *muḥarram*; 29. ledna 2007) v Teheránu nebyl významný pouze jako *ʿášúrá'*, ale byl to i den, kdy se blížilo výročí vítězství islámské revoluce 11. února 1979 (22. *bahman* 1357). To byl právě patřičný důvod zorganizovat velkolepé oslavy spojené s tryznou. Do ulic vyšlo několik milionů lidí (tak akci propagovala íránská televizní zpravodajství) a tito směřovali k památníku *Bordž-e ázádí* (Věž svobody).[658] Celá akce s sebou nesla jasný politický podtext a byla přímo prodchnuta propagandistickou nálepkou. Účastník tohoto velkolepého setkání mohl spatřit několik různých možností využití několik set let starého historického faktu k vyjádření se k soudobým politickým otázkám.

Při mé cestě ze západního nádraží do centra (hlavní tahy byly uzavřeny, kvůli průvodům tisíců lidí), postávali na každém přechodu a křižovatce mladí chlapci a rozdávali do okýnek projíždějících aut plakáty se zesměšňujícími karikaturami obličejů

[657] Tyto informace pocházejí z rozhovoru s informátorem ze Šírázu (nar. 1359 AHS/ 1980), který byl proveden 13. 11. 2011.

[658] Dříve známý jako *Šahjád árjámehr*. Tento monument byl postaven při příležitosti dvou a půl tisíciletého výročí existence Perské říše v roce 1971 [viz obr. 43]. Zajímavostí může být, že architektem této stavby je vyznavač bahá'í Ḥosejn Amánat, který jisté symbolické prvky této víry zakomponoval i do designu díla. Tato skutečnost je paradoxní s ohledem na post-revoluční represivní státní politiku vedenou proti bahá'ismu.

Bushovy administrativy či představitelů britského vládního aparátu. Oblíbená byla především vyobrazení Condoleezy Riceové a samozřejmě „zkaženého satanáše“ George Bushe (ml.), či ilustrativní zpodobnění bývalého britského labouristického předsedy vlády Tonyho Blaira.

Tato kampaň se nesla v duchu protiamerické démonizace a kritiky americké zahraniční politiky. Jak známo, Írán neudržuje se Spojenými státy diplomatické vztahy od roku 79 a bývalá americká ambasáda slouží jako muzeum islámské revoluce. Tento komplex velvyslanectví v Teheránu byl 4. 11. 1979 obsazen radikálními studenty, kteří byli rozezleni svolením amerického prezidenta Jimmy Cartera (1977-1981) vpustit na území USA uprchlého šáha, aby se zde mohl léčit s rakovinou. Únosci zadržovali na ambasádě šedesát tři amerických diplomatů a další tři ještě na íránském ministerstvu zahraničí. Během třech týdnů bylo propuštěno několik žen a afro-Američanů. Později propustili i jednoho nemocného. Carter reagoval na nově vzniklou krizi s rukojmími nařízením vojenské záchranné mise s kódovým označením operace „*Eagle Claw*“ (Orlí spár). Akce, která proběhla 24. dubna 1980, však skončila totálním neúspěchem, při němž zahynulo osm amerických vojáků. Rukojmí si tak na vysvobození museli ještě nějaký čas počkat. Teprve až 20. ledna 1981, chvíli poté, co složil slavnostní prezidentskou přísahu Ronald Wilson Reagan (1981-1989), byli všichni zadržovaní propuštěni na svobodu. Bylo tak učiněno po čtyři sta čtyřiceti čtyřech dnech jejich zajetí.[659]
Na obvodových zdech někdejšího amerického velvyslanectví se to do dnešní doby hemží obrazy proti-amerických symbolů a nápisy typu: DOWN WITH USA; WE WILL MAKE AMERICA FACE A SEVERE DEFEAT (Chomejního citát); A PORTRAYAL OF GREAT SATAN FROM STATE STROKE OF 19 AUGUST TO NOVEMBER 1998 nebo AMERICA…OCCUPIER REGIME IS THE MOST HATED STATE BEFORE OUR NATION atp. Tyto nápisy jsou i v perštině. Obrazy nad nápisy zpodobňují například sochu svobody jako smrtky, symbol americké vlajky jako revolver atd. [viz obr. 45-47].

I přesto všechno, že je íránská státní politika neustále do dnešní doby zapálená k všudypřítomné protiamerické démonizaci, je neoddiskutovatelnou skutečností, jak tvrdí Gombár, že došlo k jistému posunu íránské zahraniční politiky (za druhé republiky) od islámského universalismu k principu národního zájmu, k ideologizaci politického rozhodování a posílení střízlivého, věcného a pragmatického přístupu. Zmizelo pět

[659] *Iran-U.S. Hostage Crisis* (1979-1981). [online] The History Guy Website [2010-03-12]. Dostupný z: <http://www.historyguy.com/iran-us_hostage_crisis.html>.

strategických hesel: *„Válka až do úplného vítězství“*, *Válka je požehnání“*, *Pryč se satanskými mocnostmi“*, *„Vývoz islámské revoluce“ a „Ani Východ ani Západ“*.[660]

Nelze říci, že by v Íránu k protizápadním náladám či antagonismu docházelo až s nástupem islámské republiky. Tyto projevy mají své kořeny již v kolonizaci (v případě Persie spíše semikolonizaci) a dekolonizaci. Na počátku šedesátých let se například objevil pro cizí vlivy, v nichž mnozí viděli kořeny všeho zla, expresivní novotvar *gharbzadegí*, přeložený jako „západní mor“ nebo „*okcidentóza*“. Takto nazval v roce 1962 svoji esej Džalál Ál-e Aḥmad, jež se šířil jako samizdat a ještě po vítězství islámské revoluce si udržel pozici bestselleru.[661]

Podle vyjádření mnoha informátorů přetrvává nahlížení na Ameriku jakožto „velkého satana“ (*šejṭán-e bozorg*), co se týče vměšování se do oblastí Středního východu nebo zasahování do vnitřních záležitostí íránského státu, ale paradoxně pro ně znamená (hlavně pro ty mladé) vzor životního stylu, který má v Íránu dimenzi přiklánějící se k oproštění se od náboženství a od tradicionalistické zkostnatělosti. Tito lidé jsou íránskými patrioty, vyznávají hodnoty předávané z generace na generaci, jsou hrdí na svůj národ, ale na druhou stranu jsou nespokojeni s vývojem a směřováním svého státu. Amerika je pro ně nesnášený stát, ale taktéž jakási mucholapka, která je přitahuje díky liberálnímu zázemí (stačí se jen zaměřit na počet Íránců v USA). Této generaci se nelíbí především nenaplnění ideálů islámské revoluce. Většina informátorů se shodovala v tom, že islámský režim je dosti represivní a chybí mu demokratické zásady. Jistý mladý Íránec se v čajovně v Iṣfahánu rozvášnil na téma politiky versus náboženství tak horlivě, že křičel na celé kolo, že *„Islam is over“*, a *„Islam has finished“*, že nastává nová doba, i když to zatím není vidět. Tato doba však podle jeho slov přijde brzy. S jistou dávkou rouhačství jsem se setkal i jinde, a to je nutno dodat, že ve své otevřené formě přímo na ulici, kde je nebezpečí detence ze strany všudypřítomné tajné náboženské policie.

Ale vraťme se k připomínkovým *muḥarramským* událostem z konce ledna 2007 v Teheránu. Demonstrace, respektive masová setkání, kterých jsem byl svědkem, probíhaly v klidu a nikde nedošlo ani podle médií k žádné významné šarvátce. Symbol Jazída I. nahradil „velký imperialistický Satan“ z USA, G. W. Bush[662], a byl označován při veřejných projevech za pokrytce (*monáfeq*), který strká prsty, kam nemá. Tento den byl, dalo by se

[660] GOMBÁR, Eduard. *Dramatický půlměsíc. Sýrie, Libye, Írán v procesu transformace*. Univerzita Karlova v Praze. Nakladatelství Karolinum Praha 2001. str. 141
[661] KROPÁČEK, Luboš. *Islámský fundamentalismus*. Vyšehrad. Praha 1996. str. 59
[662] Zatímco Amerika dostala před lety od čelních představitelů Íránu přízvisko „velký satan“ (*šejṭán-e bozorg*), tehdejší SSSR (*Etteḥád-e džamáhír-e šouravíj-e sosiálistí*) si vysloužil nálepku „malého satana“ (*šejtán-e kúček*).

říci, využit nejenom jako protiamerická agitace, ale taktéž jako kampaň protiizraelská či přesněji řečeno antisionistická.

Stejně tak jako probíhaly v poměrně nedávné době (2008) v ČR demonstrace proti chystanému americkému systému protiraketového radaru, v Teheránu v den *ʿášúry* za hlavní téma platil kontroverzní problém jaderné íránské energetiky. Lidé vyzdvihovali nad hlavy žluté letáky popsané z jedné strany ve *fársí* a z druhé anglicky. Stálo na nich „*Nuclear energy*“. Pod těmito nadpisy stála dvě okénka: ano/ne, kde bylo výrazně červenou barvou zaškrtnuto *áre*: ano. Tato záležitost týkající se mezinárodního tlaku na kontrolu využití jaderné energetiky v Búšehru a Naṭanzu ještě více podtrhovala protiamerické nálady ze strany demonstrujících (truchlících), kteří rozzlobeně spílali smrt nenáviděné Americe.

Z těchto konaných akcí je očividné, že vládnoucí garnitura obšírně medializuje a politizuje koncept truchlení při příležitosti *muḥarramských* tryzen k tomu, aby si naklonila masy skrze využívání dlouhodobě zaběhlých témat, na které lid slyší, a to jak témat vnitrostátní, tak i zahraničněpolitické povahy. V tomto případě je vděčnou dojnou krávou fobie z okcidentu a hrozba zeslabení národní a islámské identity, leč otázkou zůstává, do jaké míry je tento strach a styl argumentace elit delegovaný obyvatelstvu opodstatněný, a zdali vychází z jistých projevů paranoie a vyumělkovanosti nebo skutečně odůvodněných pohnutek.

Nezměrný význam, jaký Írán tématu jaderného programu přisuzuje, dosvědčuje nejenom plamená rétorika pranýřující sionisty a západní imperialisty, ale taktéž způsoby mediální prezentace případů smrtících atentátů na elitní íránské jaderné vědce v posledních letech, jejichž smrt je obohacena o duchovní rozměr ušlechtilosti mučednictví. Posledním obětí vražedného útoku byl vědec Moṣṭafá Aḥmadí Roušan 11. ledna 2012, kterému neznámí pachatelé v severním Teheránu připevnili na vozidlo magnetickou nálož. Íránská strana nejenom, že měla jasno v tom, že je teroristický útok dílem Mossadu, CIA a MI6, ale dokonce jeho skon označovala za mučednictví[663], čímž jeho smrti dodala posvátný charakter a zdůraznila tak nevinnost a ctnost jeho oběti, a taktéž zřetelněji prostřednictvím této „nespravedlnosti“ namířila prstem na zkaženou povahu politiky iniciátorů celé akce, jež je v jejich očích personifikací vlády *Ṭághúta*. Tím, že státní aparát přiděluje jaderných vědcům zabitým při atentátech mučednické tituly, vlastně připisuje jadernému programu posvátné konotace, jako by se jednalo o božské dílo a vůli zároveň, a mučednictví těchto osob bylo činem, který se dá označit za *džihád* na stezce boží (džihád *fí sabíli ʻlláh* / per. *džahád dar*

[663]*Iran will retaliate its scientists' assassinations: Moslehi.* [online] Islamic Republic News Agency/IRNA; 2012-01-15 [cit. 2012-02-13]. Dostupný z: <http://irna.ir/ENNewsShow.aspx?NID=30766420>.

ráh-e chodá). Jméno šahída Roušána může čtenář dohledat i v encyklopedii mučedníků, kteří se stali obětí teroru (především ze strany *Modžáhedín-e chalq*), jež spravuje íránská lidsko-právní nezisková organizace *Kánún-e Habíliján*[664] skládající se z členů rodin, které ztratily blízké v teroristických operacích v počátečních letech existence Islámské republiky.

Dalším svědectvím, že současní islamisté vidí v mučednictví nástroj účelné propagandy, můžeme spatřovat na tematicky korespondujícím příkladu. V roce 2007 konzervativní studentská skupina *Etteḥádije-je andžomanhá-je eslámí-je dánešámúzán* (Svaz studentských islámských asociací), přišla na trh s videohrou pod názvem *Speciální operace 85: osvobození rukojmích* (*ᶜAmalijját-e víže 85: azádí-je gerougánhá*), která je simulací pokusu zachránit dva íránské jaderné experty unesené americkými vojenskými silami v Iráku. Podle jejich tvůrců je hlavním cílem hry propagace ideologických hodnot obětování mučednictví se zvláštním ohledem na otázku nukleárního programu. Nepřekvapí proto skutečnost, že první dějství zanáší hráče do prostředí svatého města Karbalá', kam odcestoval mladý sezdaný pár s cílem vykonat *zijárat* k hrobce imáma Ḥosejna. Oba jsou přitom íránskými jadernými experty, kteří jsou po svém zajetí nepřízní osudu zaváti až do Izraele, odkud mají být osvobozeni spolu s dalšími čtyřmi vězni.[665] Není pochyb o tom, že hra je primárně silným politickým poselstvím především mladé generaci Íránců, která má jejím prostřednictvím získat pozitivní povědomí a vztah k obětavosti k mučednictví a zasvěcení se ideálům obrany vlasti před nepřítelem. Tento počin je v zásadě skloubením efektivních a mocných témat, která jsou inspirována skutečnými událostmi a problémy, na které populace slyší – íránský nukleární program, záhada zmizení třech íránských diplomatů a jednoho fotografa v severním Libanonu v roce 1982, či vztah k nenáviděným satanským mocnostem Izraeli a USA.

[664] Webové stránky organizace Habíliján dostupné z: <http://www.habilian.ir/fa/>.
[665] *Iran Unveils 'Rescue the Nuke Scientist' Game*. [online] USA Today; 2007-07-16 [cit. 2012-02-13]. Dostupný z: <http://www.usatoday.com/tech/world/2007-07-16-iran-video-game_N.htm>.

13. ZÁVĚR

Koncept mučednictví urputně zarytý v hloubi íránské kultury tvořící fundament šíᶜitské náboženské teologie a víry i mocný hybatel dějinných událostí a politických procesů vydává od dob islámského schizmatu bez ustání svědectví své evidentní a nesporné síly, která povšechně tříští ideologická dogmata, zeslabuje imperiální úsilí cizích mocností, svrhává uzurpátorské a tyranské vlády a posiluje vnitřní konzistenci vlastního národa a náboženské komunity. Tuto neutuchající životaschopnost čerpá z historického dějství drastické smrti vnuka prorokova a odkazu jeho aktu sebeobětování, jež zůstává být morální platformou celého paradigmatu. Duch jihoirácké Karbaly přežívající vitálně v íránské společnosti je odrazem zhmotněného obsahu kolektivní paměti na historické trauma, jež oslovuje svým poselstvím doposud široké masy šíᶜitské veřejnosti, která v tomto étosu spatřuje hozené pomocné lano pro řešení nejen sociálních a politických problémů, ale taktéž naléhavou složku spirituálního a religiózního naplnění.

Kouzlo nepolevující síly mučednictví Ḥosejnova spočívá v tom, že si šíᶜité uchovávají intenzivně jeho poselství ve své paměti a brání ho jako cenný poklad před možností, že by expresivní reminiscence na něho pod náporem času zvětraly, jako je tomu u skalních útvarů dlouhodobě vystavených nepřízni počasí. Díky tomuto faktu si nemůžeme být nikdy jisti, kdy dojde k jeho oživení, jež může nastat na „jakémkoliv místě v jakýkoliv čas.“ Vzpomeňme jen na oblíbený, a především výstižný obrat šestého imáma Džaᶜfara aṣ-Ṣádiqa: „ *Koll jawm ᶜášúrá‘ wa koll ᶜarż Karbalá‘*. Konkrétní lokální místo ve spojitosti se soudobými poměry tak mohou být v mžiku čteny jako symbolická reprezentace tohoto srdcervoucího dramatu krveprolití třetího imáma a jeho druhů.

Pointa tohoto odkazu spočívá v zásadě v tom, že šíᶜité dokážou analogizovat konkrétní soudobý stav s minulostí a tím si otvírají cestu modelového vzoru. Z tohoto důvodu proto není mezi nimi považována tato kosmická bitva, jež byla z pohledu výsledku – který lze označit za totální masakr – považována za zdrcující porážku, ale naopak za výhru, jelikož její duchovní dědictví předávané z generace na generaci stále zprostředkovává hodnoty, které nezůstaly ležet na bitevním poli, jako se stalo s těly karbalských mučedníků. Ostatně toto přesně koresponduje s filozofií toho, oč se pokoušela šíᶜitská hagiografie, jež nám v množstvích legend předkládá známé vyobrazení zdrceného třetího imáma stojícího na písečné duně a volajícího do všeobjímající prázdnoty nesmrtelnou větu: „*Hal min náṣirin janṣurná?* (Je někdo, kdo mi pomůže?) Toto volání není dočasnou žádostí o pomoc, ale

nadčasovou výzvou adresovanou všem následujícím generacím muslimů v boji proti útisku, tyranii a nespravedlnosti.

Karbalské paradigma je bezesporu poselstvím, které hlásá, že utrpení člověka a komunity je prostředkem i zbraní k naplnění spravedlnosti a nikoliv pouze průvodním jevem perzekuce. Průběžná eskalace utrpení je zárukou posílení šíᶜitského skupinového uvědomění a narůstajících tendencí šáhnout po třináct set let starém nástroji, jež v přítomnosti vytváří prototyp pro užití mučednické zbraně. Smrt Ḥosejna představuje pro šíᶜity průvodce učení o eticko-morálních ustanoveních a hodnotách jejich náboženství. Její fyzické naplňování, respektive využívání jejího ideového kapitálu, pak slouží k návratu k těmto hodnotám a implementaci těchto hodnot ve společenském systému. Významná je z tohoto hlediska odvěká otázka všudypřítomné nespravedlnosti a útisku (*ẓulm*), proti nimž nabízí koncepce mučednictví vzorové řešení při implementaci spravedlnosti (*ᶜadl*).

Celý diskurz mučednictví čerpající z fatalismu historické tragédie je zpřítomněn především (avšak nikoliv pouze) ve dvou vzájemně prostupujících sférách, které se jen ztěžka dají od sebe oddělit. Jednou z ní je sféra spirituálně-mystická, která mučednictví prezentuje jako ústřední doktrínu šíᶜitské věrouky a vlivně utvrzuje a doplňuje ostatní centrální imámovské principy, jako je například *imamát*, *džihád* či *entezár* dvanáctého imáma. Druhou sférou, ve které nabývá kultura mučednictví svůj zásadní význam je sféra politická. V praktické rovině tak můžeme hodnotit rituální činnost svázanou s tryznami za třetího imáma v měsíci *muḥarramu* a *ṣafar* jako reprezentativní a nejkřiklavější příklad a ukázku toho, jak je tato mučednická filozofie neodmyslitelně provázaná a to, jak s plačtivě pojatou pasivní náboženskou spiritualitou, tak novodobě reinterpretovanou politicko-aktivistickou ideologií. Zatímco po staletí byla v íránském prostředí upřednostňována taková povaha *muḥarramského* étosu, která sloužila účelově a primárně k vyvolání smutku a lamentací, jež věřícím nabízely možnost přímluvy (*šafáᶜa*) imáma Ḥosejna u Alláha, v posledních dekádách je tentýž náboženský symbolismus reminiscence na karbalskou revoltu reformulován do formy ryzí ideologie, jež má za cíl mobilizovat masy k politicky motivovaným činům. Tento fenomén můžeme jednoduše s trochou nadsázky formulovat jako rapidní transformaci z „náboženství smutku“ na „náboženství protestu“.

Takto zpolitizovaná filozofie mučednictví, jež je využívaná různými frakcemi (ať už státem nebo opozičními skupinami), je založena spíše na racionálním a pragmatickém zhodnocení pozemských motivů, než hledání nějakého jsoucna a věčné slávy v nadpozemském ráji, jak je v západním mediálním diskurzu nešťastným zvykem prezentovat. Ideologie Karbaly zprostředkovaná prostřednictvím náboženského jazyka, tak

slouží víceméně k prosazení světských záměrů komunity či státu, jež nejsou ničím jiným, než snahami o politickou, ideologickou, ekonomickou nebo sociální změnu. Není žádných pochyb o tom, že potenciál této prastaré mučednické esence oživované v současných podmínkách za účelem dosahovaní různorodých záměrů je nesmírný, o čemž svědčí jeho schopnost zasahovat do přeměn sociopolitických řádů, nebo je naopak zachovávat a udržovat při životě. Exemplárním příkladem zásahu a pokusu o změny, kterých bylo dosaženo prostřednictvím karbalského paradigmatu je svržení šáha během íránské islámské revoluce. Na druhou stranu, ukázkou snahy o zachování *status quo*, je pak úsilí současné islamistické garnitury vydávat koncept mučednictví za svou ústřední ideologii, která jí pomáhá legitimizovat konsolidovaný systém *velájat-e faqíh* a udržet tento systém vitální. Existuje však ještě jeden významný aspekt, a to, že mučednictví – ať už je vázáno na jakékoliv motivy – není pouze efektivním nástrojem současného politického vedení, ale taktéž celého spektra šíᶜitského obyvatelstva, které v reakci na sociopolitické a ekonomické podmínky samo definuje, kdy a kde je nutno „étos červených tulipánů“[666] probudit k životu, a to i v případě, že by se tím obrátilo proti *rahbarovi* Chámene'ímu, který je symbolickým i faktickým ztělesněním aparátu, jež revoluční politizaci kultury mučednictví zpopularizoval.

Nebude od věci poukázat na skutečnost, kterou si málokdo uvědomí a to, že ačkoliv filozofie mučednictví adoruje smrt (ať už uvažujeme v teoretickém rámci sféry náboženství nebo politické ideologie), jejím záměrem je paradoxně naprostý opak. Zdůvodnění významu kultury mučednictví v šíᶜismu vychází především ze sdíleného vědomí historického zažívání nespravedlnosti a příkoří. Formulace tohoto konceptu pak byla v minulosti odpovědí i adaptací na tyto neschůdné podmínky zároveň. Konceptualizací a institucionalizací mučednictví ve společnosti se šíᶜité nesnažili propagovat smrt, ale naopak zabránit zániku komunity a vyvarovat se útisku a smrti. I přesto, že proběhla deklarovaná rozsáhlá transformace významu mučednictví v šíᶜismu, která stála v posledních několika desetiletích za zrodem nepřehlédnutelného ideologického instrumentu, je nutno doznat fakt, že motivy a cíle kohokoliv (ať už se jedná o režim, opozici režimu či jiné zájmové skupiny) prostřednictvím propagace smrti ukazovaly především na touhu po hodnotách obrany vlasti, ustanovení spravedlnosti, svržení tyranie apod., tedy lačnost po hodnotách, které korespondují spíše se záchranou, zkvalitněním či naplněním života jedinců a komunity,

[666] Červený tulipán (*lále-je sorch*) představuje jeden z šíᶜitských symbolů asociovaných s konceptem mučednictví. Symbol tulipánu má však mnohem starší původ a byl již přítomen v předislámské mytologii, kde odkazoval na smrt mladých vojáků, kteří umřeli za svoji vlast či národ. Podle této prastaré víry vyrůstají na hrobech, kde je rozlita mučednická krev právě tulipány. Prominentní místo zastává symbol tulipánu mimo jiné dokonce na vlajce Islámské republiky, kde tvoří její hlavní emblém, který je současně stylizací nápisu Alláh. Tento tulipán je symbolicky složen ze čtyř půlměsíců a meče. Těchto pět částí pak odkazuje na *uṣúl ad-dín*.

nikoliv jejich touhu masově umírat a užívat plnými doušky života s milostnicemi v rajských zahradách. Mučednická smrt je proto v tomto zorném úhlu prostředkem k dosažení cílů (fakticky nebo ideově), nikoliv cílem a záměrem jednání. Z tohoto hlediska by proto bylo značně nemístné například hovořit o současném íránském režimu (který je zaníceným propagátorem kultury mučednictví) jako o skupině islamistických blouznivců snažících se ze všech sil naplnit hroby mučedníky z řad vlastního lidu za rozbřesku potenciální války s Izraelem či USA. Pointa – oproti tomuto ze zásady nesprávnému předpokladu – tkví naopak ve snahách porevolučního vedení prostřednictvím kultury smrti chránit „pozemské statky“ nikoliv je negovat.

Globální povaha konceptu mučednictví a jeho hluboká zakotvenost v íránské kultuře jsou zřetelnými důkazy svědčícími o důležitosti a šíři společenských významů, kterými tento fenomén disponuje. S jistotou lze říci, že určité reformulace, ke kterým u tohoto fenoménu občas dochází, neznamenají jeho potenciální ohrožení ve smyslu postupného zeslabování jeho role v šíʿitském Íránu. Jeho povaha je dozajista archetypální a trvalá natolik, že jakékoliv připouštění myšlenek o dočasnosti signifikance étosu mučednictví se všemi svými morálně-etickými konotacemi je iluzorní a neopodstatněné, o to více v soudobé porevoluční Islámské republice, která mučednictví pojala jako štít i meč své politické ideologie.

14. SEZNAM LITERATURY

14.1. Bibliografie

2. Kniha Makabejská

A Brief History of the Fourteen Infallibles. World Organization for Islamic Services. Tehran 2001

ABBOTT, Kenrick. *Contemporary Shi'ism as Political Ideology:The Views of Sharî'atmadârî, Tâliqânî, and Khumaynî.* Institute of Islamic Studies. McGill University. Montreal 1990

ABDUL HAI'ARIFI, Muḥammad. *The Islamic Way in Death.* Idaratul-Qur'an. Karachi 2001

ABEDI, Mehdi; LEGENHAUSEN, Gary. (eds.) *Jihád and Shahádat. Struggle and Martyrdom in Islam*. The Institute for Research and Islamic Studies. Houston 1986

ÁBIJÁR, Rezá. *Šahídán íngúne budand*. Našr šáhid. Tehrán 1388

ABRAHAMIAN, Ervand. *Khomeinism: Essays on the Islamic Republic.* University of California. Berkeley 1993

ABRAHAMIAN, Ervand. *Radical Islam: the Iranian Mojahedin*. I. B. Tauris Publishers. London 1989

ADAMS, Isaac. *Persia by a Persian- being Personal Experience of Manners, Customs, Habits,*Religious and Social Life in Persia. Elliot Stock. London 1906

AGHAIE, Kamran Scot. *The Martyrs of Karbala: Shi'i Symbols and Rituals in Modern Iran*. University of Washington Press. Seattle 2004

AGHAIE, Kamran Scot. *The Passion of 'Ashura in in Shiite Isla*m. in: CORNELL, J. Vincent (ed.). *Voices of Islam: Voices of the spirit.* Praeger Perspectives. Westport 2007

AGHAIE, Kamran Scot. *The Women of Karbala: Ritual Performance and Symbolic Discourses in Modern Shi'i Islam* 2005

ALAGHA, Joseph Elie. *The Shifts in Hizbullah's Ideology: Religious Ideology, Political Ideology, and Political Program.* ISIM / Amsterdam University Press, Leiden 2006

ALBRIGHTOVÁ, Madeleine. *Doporučení budoucímu prezidentovi. Jak vrátit Americe dobrou pověst a vůdčí roli ve světě.* Práh. Praha 2008

ALEXANDER, C. Jeffrey. *The Meanings of Social Life : A Cultural Sociology* . Oxford University Press. New York 2003

ALEXANDER, Yonah.; HOENIG, Milton M. *The New Iranian Leadership: Ahmadinejad, Terrorism, Nuclear Ambition, and the Middle East*. Praeger Security International. London 2008

AL-FAWZÁN, Ṣáliḥ. *A Summary of Islamic Jurisprudence.* Volume 1. Al-Maiman Publishing House. Riyadh 2005 str. 472-475

ALGAR, Hamid.; KHOMEINI, Ruhollah. *Islam and Revolution. Writings and Declarations of Imam Khomeini*. Mizan Press. Berkeley 1981

ALIEV, S. A.; POLONSKAJA, L. P. *Islam v sovremennoj politike stran Vostoka. (konec 70. - načalo 80. godov XX. v.).* Glavnaja redakcia vostočnoj literatury izdatelstva. „Nauka". Moskva 1986

AL-JIBOURI, Yasin T. *Mary and Jesus in Islam*. Ansariyan Publications of Qum. Qum 1997.

AL-KULAJNÍ AR-RÁZÍ, Muḥammad b. Jaᶜqúb. *Kitáb al-káfí. Uṣúl al-káfí (Vol. 2). Kitáb al-ímán wa'l-kufr*. H. 2231

AL-MUFID, Sheikh. *Al-Amaali: The Dictations of Sheikh al-Mufid.* World Federation of KSIMC. 1998

AL-QAZWINI, Sayed Moustafa. *Inquiries About Shia Islam*. The Islamic Educational Center of Orange County**.** Costa Mesa 2005

AL-RASHEED, Madawi.; SHTERIN, Marat. (Eds.). *Dying for Faith: Religiously Motivated Violence in the Contemporary World*. I. B.Tauris. London & New York 2009

AMANAT, Abbas. *Apocalyptic Islam and Iranian Shi'ism*. I. B. Tauris. London 2009

AMIR-MOEZZI, Mohammad Ali. *The Spirituality of Shi`i Islam: Beliefs and Practices.* Institute of Ismaili Studies. London 2011.

ANDERSON, B. *Pomyslná společenství*. In: HROCH, Miroslav. (ed.). *Pohledy na národ a nacionalismus*. Slon. Praha 2003

Annual Report of United State Commission on International Religious Freedom. Washington May 2010

ANSARI, Hamid. *The Narrative of Awakening. A Look at Imam Khomeini's Ideal, Scientific and Political Biography (Form Birth to Ascension).* The Institute for Compilation and Publication of the Works of Imam Khomeini. International Affairs Division. Tehran 1994

ARDESTÁNÍ, Aḥmad Ṣádeqí. *Emám Ḥosejn va ᶜášúrá'ján*. Našr-e ᶜelm. Tehrán 1386

ASAD, Talal. *On Suicide Bombing.* Columbia University Press. New York 2007

ASAD, Talal. *The Idea of an Anthropology of Islam.* Occasional Papers Series. Washington D. C. Center for Contemporary Arab Studies. Georgetown 1986

AXWORTHY, M. *Dějiny Íránu. Říše ducha- od Zarathuštry po současnost*. Nakladatelství Lidové Noviny. Praha 2009

AYOUB, Mahmoud. *Redemptive Suffering in Islam: A Study of the Devotional Aspects of Ashura in Twelver Shi'ism.* Mouton. The Hague 1978

AYOUB, Mahmoud. *The Islamic Concept of Justice*. In: BARAZANGI, Nimat Hafez,

ZAMAN, M. Raquibuz; AFZAL, Omar. *Islamic Identity and the Struggle for Justice.* University Press of Florida. Gainesville 1996.

BAER, Robert. *Jak naložit s ďáblem. Íránská velmoc na vzestupu*. Volvox Globator. Praha 2010

BAER, Robert. *Nevidět zlo. Pravdivý příběh pěšáka ve válce CIA proti terorismu.* Volvo Globator. Praha 2006. str. 90

BARŠA, Pavel. *Západ a islamismus: Střet civilizací, nebo dialog kultur?* Centrum pro studium demokracie a kultury. Brno 2001

BEEMAN, William. O. *Language, Status, and Power in Iran Advances in Semiotics.* Indiana University Press Bloomington 1986.

BEEMAN, William O. *The "Great Satan" vs. the "Mad Mullahs": How the United States and Iran Demonize each other.* The University of Chicago Press. Chicago 2008

BEHISHTI, M. H.; BAHONAR, J. *Philosophy of Islam. Islamic Publications.* Salt Lake City

BEHRANGÍ, Ṣamad. *Máhí-je sijáh-e kúčúlú*. Ketáb-e arzán. London 1383
BEININ, Joel; STORK, Joe (eds.) *Political Islam: Essays from Middle East Report.* University of California Press. Berkeley 1997
BERÁNEK, Ondřej. *Saúdská Arábie: Mezi tradicemi a moderností. Domácí politika, salafíjská ideologie a zahraniční vztahy.* Volvo Globator. Praha 2007
BERÁNEK, Ondřej.; ŤUPEK, Pavel. *Dvojí tvář islámské charity.* Centrum pro studium demokracie a kultury. Brno 2008
BIBLE: *Překlad 21. Století*. Biblion. Praha 2009
BILL, James A.; WILLIAMS, John Alden. *Roman Catholics and Shi'i Muslims: Prayer, Passion, and Politics.* The University of North Carolina Press. London 2002
BLOOM, Mia. *Dying to kill : The Allure of Suicide Terror.* Columbia University Press. New York 2005
BONNER, Michael. *Jihad in Islamic History: Doctrines and Practice.* Princeton University Press. Princeton 2006
BOWDEN, Mark. *Guests of the Ayatollah: The Iran Hostage Crisis: The First Battle in America's War with Militant Islam.* Grove Press. New York 2006
BROWN, Jonathan A. C. *The Last Days of al-Ghazzálí and the Tripartite Division of the Sufi World: Abú Ḥámid al-Ghazzálí's Letter to the Seljuq Vizier and Commentary.* The Muslim World, volume 96, no. 1. January 2006
BROŽ, Ivan. *Husajn kontra Chomejní. Irácko-íránská válka 1980-1988.* Nakladatelství Epocha. Praha 2007
BRZEZINSKI, Zbigniew. *Volba: globální nadvláda nebo globální vedení.* Mladá Fronta. Praha 2004
BUDIL, I. *Mýtus, jazyk a kulturní antropologie*. Triton. Praha 2003
BUCHMAN, David. *Shi'ite Islam in Contemporary Iran. From Islamic Revolution to Moderating Reform*. In: FEENER R. Michael.(ed.). *Islam in World Cultures. Comparative Perspectives*. Santa Barbara 2004.
BUCHTA, Wilfried. *The Failed Pan-islamic Program of the Islamic Republic: Views of the Liberal Reformers of the Religious „Semi-opposition"*. In: KEDDIE, R. Nikki.; MATTHEE, Rudolph. (eds.). *Iran and the Surrounding World: Interactions in Culture and Cultural Politics.* University of Washington Press. Washington 2002
BURMAN, Edward. *The Assassins*. Thorsons Publishing Group. 1987
CASTELLS, Manuel. *The Power of Identity*. Blackwell Publishing. Oxford 2004
COOK, David. *Martyrdom in Islam*. Cambridge University Press. Cambridge 2007
COOK, David. *Understanding Jihad*. University of California Press. Berkeley 2005
COOK, Michael. *Commanding Right and Forbidding Wrong in Islamic Thought.* Princeton University. Cambridge University Press. Cambridge 2004
COOPER, Barry. *New Political Religions, or An Analysis ofModern Terrorism.* University of Missouri Press. Columbia and London 2004
CORMACK, Margaret. (ed.) *Sacrificing the Self: Perspectives on Martyrdom and Religion*. Oxford University Press. Oxford 2002
ČECH, L. *Muḥarramské rituální performance a koncept mučednictví v Íránu*. Univerzita Pardubice. Pardubice 2010
DABASHI, Hamid. *Shi'ism: A Religion of Protest*. The Belknap Press of Harvard University

Press. London 2011
DABASHI, Hamid. *Islamic Liberation Theology: Resisting the Empire*. Routledge. Oxon 2008
DAJÁNÍ, Maḥmúd. *Negáhí be farhang-e šahádat.* Našr šáhid. Tehrán 1388
DAVIS, M. Joyce. V. *Martyrs: Innocence, Vengeance, and Despair in the Middle East*. Palgrave Macmillan. Hampshire 2003
DEKMEJIAN, R. H. *Islam in revolution: fundamentalism in the Arab world*. Syracuse University Press. Syracuse and New York 1995
DISMAN, M. *Jak se vyrábí sociologická znalost.* UK. Praha 2000
DOROŠENKO, E. A. *Šiitskoje duchovenstvo v sovremennom Irane*. Izdatelstvo (Nauka) Glavnaja redakcija vostočnoj literatury. Akademija nauk SSSR. Moskva 1985
DORRAJ, Manochehr. *Symbolic and utilitarian political value of a tradition: Martyrdom in the Iranian political culture. The Review of Politics.* Vol. 59, Iss. 3. Notre Dame: Summer 1997. Vol. 59, Iss. 3
DURKHEIM, É. *Suicide*. *A Study in Sociology*. Routledge. London and New York 2002
DURKHEIM, Émile. *Elementary Form of Religious Life*. The Free Press. New York 1995
EBERSOLE, L. Gary. *The Function of Ritual Weeping Revisited: Affective Expression and Moral Discourse.* In: CORRIGAN, John. (ed.). *Religion and Emotion: Approaches and Interpretations.* Oxford University Press. Oxford 2004
EISENSTADT, Shmuel Noah; GIESEN, Bernhard. *Konstrukce kolektivní identity*. In:
HROCH, Miroslav (ed.) *Pohledy na národ a nacionalismus*. Slon. Praha 2003
ELIADE, Mircea. *Dějiny náboženského myšlení III. Od Muḥammmada po dobu křesťanských reforem.* Oikoymenh. Praha 1997
EMERTON, Robyn; ADAMS, Kristine. (eds.) et. al. *International Women's Rights Cases.* Cavendish Publishing. London 2005
ERIKSEN, T. Hilland. *Antropologie multikulturních společností. Rozumět identitě.* Triton. Praha/Kroměříž. 2007
ESFANDIJÁRÍ, Muḥammad. *ᶜÁšúrášenásí: Pažúheší darbáre-je hadaf* emám Ḥosejn. Entešárát-e ṣaḥífe-je cherrad. Qomm 1387
EUBEN, Roxanne Leslie; ZAMAN, Muhammad Qasim. *Princeton Readings in Islamist Thought: Texts and Contexts from al-Banna to Bin Laden.* Princeton University Press. Princeton 2009
EYERMAN, Ron. *Cultural Trauma: Slavery and the Formation of African American identity*. Cambridge University Press. Cambridge 2004
EZZATI, A. *The Concept Of Martyrdom In Islam* . Tehran University, Ahlul Bayt Digital Islamic Library Project Team. Al-Serat. Vol XII. Tehran 1986
FAROUK-SLUGLETTOVÁ, Marion. SLUGLETT, Peter. *Irák od roku 1958. Od revoluce k diktatuře*. Volvo Globator. Praha 2003
FAY, B. *Současná filosofie sociálních věd. Multikulturní přístup.* Slon- sociologické nakladatelství. Praha 2002
FAZELI, N. *Politics of Culture in Iran Anthropology: Politics and Society in the Twentieth Century.* Routledge. New York 2006
FIALA, P; HANUŠ, J.; VYBÍRAL, J. *Autorita v abrahamských náboženstvích. Náboženské a politické aspekty autority v judaismu, křesťanství a islámu*. Centrum pro studium

demokracie a kultury. Brno 2004
FISCHER, M. J. Michael. *Iran: From Religious Dispute to Revolution.* The University of Wisconsin Press. Madison 2003
FISCHER, M. J. Michael; ABEDI, Mehdi. *Debating Muslims: Cultural Dialogues in Postmodernity and Tradition.* The University of Wisconsin Press. Madison 1990
FLASKERUD, Inqvild. *Visualizing Belief and Piety in Iranian Shiism.* The Continuum International Publishing Group. London 2010
FREAMON, Bernard. K. *Martyrdom, Suicide, and the Islamic Law of War: A Short Legal History*. Fordham International Law Journal. Volume 27. Issue 1. 2003
FRIEDLAND, Roger. *Religious Nationalism and the Problem of Collective Representation.* Annual Review of Sociology. Vol. 27. 2001
FULLER, Graham. E. *The Future of Political Islam*. Palgrave Macmillan. New York 2004
FULLER, Graham. E.; FRANCKE, Rend. Rahim. *The Arab Shi'a. The Forgotten Muslims*. Palgrave. New York 2001
GAFFARY, Farrokh. *Evolution of Rituals and Theater in Iran.* Iranian Studies. Journal of The Society for Iranian Studies. Volume XVII. 1984
GEERTZ, Clifford. *Interpretace kultur*. Sociologické nakladatelství (SLON). Praha 2000
GHAMARI-TABRIZI, Behrooz. *Contentious Public Religion: Two Conceptions of Islam in Revolutionary Iran: Ali Shari`ati and Abdolkarim Soroush.* International Sociology2004. SAGE Publications.
GIELING, Maria Saskia. *Religion and War in Revolutionary Iran*. I. B. Tauris. London 1999
GIESEN, Bernhard**.** *Triumph and Trauma*. Boulder. CO Paradigm Publishers.2004
GOLDMAN, E. Alfred. *The Group Depth Interview. Journal of Marketing 26.* 1962
GOMBÁR, Eduard. *Dramatický půlměsíc. Sýrie, Lybie, Írán v procesu transformace.* Univerzita Karlova v Praze. Nakladatelství Karolinum. Praha 2001
GRAILING, Anthony C. *Wittgenstein: Průvodce pro každého*. Dokořán. Praha 2007
GRUBER, Christiane. *The Martyrs' Museum in Tehran: Visualizing Memory in Post-Revolutionary Iran.* Visual Anthropology. Vol. 25, n. 1-2 January-April 2012
GULEVICH, Tanya. *Understanding Islam and Muslim Traditions: An Introduction to the Religious Practices, Celebrations,Festivals, Observances, Beliefs, Folklore, Customs, and Calendar System of the World's Muslim Communities, Including an Overviewof Islamic History and Geography.* Omnigraphics. Detroit 2004.
HAFEZ, Mohammed M. *Manufacturing Human Bombs: The making of Palestinian Suicide Bombers*. United States Institute of Peace. Washington 2006
HÁJEK, Martin a kol. *Praktiky ne/spravedlnosti: pojmy, slova, diskurzy*. Matfyzpress. Praha 2007
HALBWACHS, Maurice. *Kolektivní paměť.* Sociologické nakladatelství. Praha 2009
HALBWACHS, Maurice. *On Collective Memory*. The University of Chicago Press. Chicago 1992
HALM, Heinz. *Shiism*. Edinburg University Press. Edinburg 1991
HANEEF, Mohamed Aslam. *Contemporary Islamic Economic Thought: A Selected Comparative Analysis*. Abdul Majeed & Co. Kuala Lumpur
HINDLEY, Geoffrey. *Saladin a počátky džihádu*. Baronet. Praha 2009

HROCH, Miroslav (ed.) *Pohledy na národ a nacionalismus*. Slon. Praha 2003. str. 363
CHELKOWSKI, P. *Islam in Modern Drama and Theatre*. In: Die Welt des Islams. New Series. Bd. 23. Nr. Ľ. 1984
CHELKOWSKI, Peter. *Eternal Performance: Taziyeh and Other Shiite Rituals*. Seagull Books- Enactments. London 2010
CHELKOWSKI, Peter. *The Ta'ziyeh: Ritual and Drama in Iran*. New York Press. New York 1979
IBAÑEZ, Luis de la Corte. *Logika terorismu*. Academia. Praha 2009
IBRAHIM, Fouad. *al-Shahada: a Centre of the Shiite System of Belief.* In: AL-RASHEED, Madawi.; SHTERIN, Marat. (Eds.). *Dying for Faith: Religiously Motivated Violence in the Contemporary World*. I.B.Tauris. London & New York 2009
Imam Khomeini (r.a.) on Exportation of Revolution. International Affairs Department. The Institute for Compilation and Publication of the Works of Imam Khomeini. 2001
INTROVIGNE, Massimo. *Hamás: Islámský terorismus ve Svaté zemi*. Vyšehrad. Praha 2003
Islamic Republic of Iran: Statistical appendix. International Monetary Fund. Country Report No 07/101. Washington March 2007
ISRAELI, Raphael. *A Manual of Islamic Fundamentalist Terrorism.*str. 30. In: Terrorism and Political Violence, Vol.14. No.4. Frank Cass. London. Winter 2002
ISRAELI, Raphael. *Islamikaze: Manifestations of Islamic Martyrology*. Frank Cass Publishers. London 2005
JAFRI, S. Husain M. *The Origins and Early Development of Shi'a Islam*. Oxford University Press. Oxford 2002
JARVIE, Ian Charles. *Thinking About Society: Theory and Practice.* Boston Studies in the Philosophy of Science, Volume 93. D. Reidel Publishing Company. Dordrecht 1986
JAVADZADE, Abdy. *Iranian Irony: Marxists Becoming Muslims*. Dorrance Publishing Company, Inc. Pittsburgh 2011
JOHNSON, Paul. *Dějiny židovského národa*. Rozmluvy. Řevnice 1995
JUERGENSMEYER, Mark. *Proč jsou náboženské konfrontace násilné.* In. LUŽNÝ, Dušan. *Řád a moc: vybrané texty ze sociologie náboženství.* Masarykova Univerzita. Brno 2005
JUNG, Carl Gustav. *Archetypy a nevědomí. Výbor z díla II.* Nakladatelství Tomáše Janečka. Brno 1998
KAPUŚCIŃSKI, Ryszard. *Na dvoře šáha šáhů*. Panorama Praha. Edice Cesty. Praha 1981
KAZEMI, Farhad. *Civil Society and Iranian Politics*. In: NORTON, A. Richard. (Ed.) Civil Society in the Middle East, Volume 2. Brill. Leiden 2001
KELLERMANN, Felix. *Sociodrama and Collective Trauma*. Jessica Kingsley Publishers. London and Philadelphia 2007
KELLY, M. Brian. *Martyrs in Mesopotamia: The Logic of Suicide Terrorism in Iraq*. University of Pennsylvania. CUREJ - College Undergraduate Research. Electronic Journal. 2008
KEPEL, Gilles *Beyond Terror and Martyrdom: The Future of the Middle East.* The Belknap Press of Harvard University Press. Cambridge 2008
KEPEL, Gilles. *Válka v srdci islámu*. Univerzita Karlova v Praze. Nakladatelství

Karolinum. Praha. 2006
KERTZER, David. *Ritual, Politics, and Power*. Yale University Press. New Haven 1988
KHATAMI, S. *Iran, a view from within: political analysis.* Janus Publishing Company Ltd. London 2004
KHOMEINI, Ruhallah. *Islamic Government. Governance of the Jurist.* The Institute for Compilation and Publications of Imam Khomeini's works. International Affairs Department. Tehran 2002
KHOSRAVI, Shahram. *Young and Defiant in Tehran*. University of Pennsylvania Press. Philadelphia 2008
KHOSROKHAVAR, Farhad. *Suicide Bombers: Allah's New Martyrs*. Pluto Press. London 2005
KOŁAKOWSKI, L. *Malé úvahy o velkých věcech.* Academia. Praha 2004
KORÁN. Odeon. Praha 1972; (překlad Ivan Hrbek)
KRAFT, Hartmut. *Tabu: Magie a sociální skutečnost*. Mladá fronta/ Edice Kolumbus. Praha 2006
KROPÁČEK, L. *Islámský fundamentalismus*. Vyšehrad. Praha. 1996
KROPÁČEK, Luboš. *Duchovní cesty islámu*. Vyšehrad. Praha. 2004
KROPÁČEK, Luboš. *Islám a Západ. Historická paměť a současná krize.* Vyšehrad. Praha 2002
KROPÁČEK, Luboš. *Islámský fundamentalismus*. Vyšehrad. Praha 1996
KUPER, Adam.; KUPER, Jessica. *The Social Science Encyclopedia*. 2 nd Edition. Routledge: Taylor&Francis Group. London and New York. 2005
KURZMAN, Charles. *Structural Opportunity and Perceived Opportunity in Social-Movement Theory: The Iranian Revolution of 1979.* American Sociological Association. American Sociological Review, Vol. 61, No. 1; Feb. 1996
LÉON-DUFOUR, Xavier. *Slovník biblické teologie*. Academia. Praha 2003
LEWIS, Bernard. *From Babel to Dragomans: Interpreting the Middle East.* Oxford University Press. New York 2004
LEWIS, Bernard, Kde se stala chyba. Vliv Západu na Střední východ a jeho následná odpověď. Volvox Globator. Praha 2003
Libanon: Hizballah Issues „Open Letter" on Goals, Principles. [Text: *Open Letter Addressed by Hizballah to Downtrodden in Libanon and World*]. Near East/ South Asia Report. JPRS-NEA-85-056. Foreign Broadcast Information Service. 19. April 1985
LITVAK, Meir. *"Martyrdom is Life": Jihad and Martyrdom in the Ideology of Hamas.* Routledge: Taylor & Francis Group. *Studies in Conflict & Terrorism* 33. 2010
LOCICERO, Alice.; SINCLAIR, Samuel J. *Creating Young Martyrs: Conditions That Make Dying in a Terrorist Attack Seem Like a Good Idea.* Praeger Security International. London 2008
LOEFFLER, Reinhold. *Islam in Practice: Religious Beliefs in a Persian Village.* State University of New York Press. Albany 1988
LUŽNÝ, Dušan. *Řád a moc: vybrané texty ze sociologie náboženství.* Masarykova Univerzita. Brno 2005
MAJD, Hooman. *The Ayatollah Begs to Digger: The Paradox of Modern Iran.* Anchor

Books. New York 2008
MALEKPOUR, Jamshid. *The Islamic Drama*. Frank Cass Publishers. London 2004 H. Nasr. *Islamic art* and *spirituality*. Suny Press, 1987
MALINOWSKI, Bronisław Kasper. *Vědecká teorie kultury*. Krajské kulturní středisko. Brno 1968
MALONEY, Suzanne. *Agents or Obstacles? Parastatal Foundations and Challenges for Iranian Development.* In: ALIZADE, Parvin (Ed.). *The economy of Iran: Dilemmas of an Islamic State*. I. B. Tauris. New York 2000
MARLOW, Louise. *Hierarchy and Egalitarianism in Islamic Thought*. Cambridge University Press. Cambridge 1997
MARRANCI, Gabriele. *Jihad Beyond Islam*. Berg. Oxford 2006
MARRANCI. Gabriele. *The Anthropology of Islam.* Berg. Oxford and New York 2008
MARTIN, Richard. C.; ARJOMAND, Said Amir. (eds.) et al. *Encyclopedia of Islam and the Muslim World*. Vol. 1. Macmillan Reference USA. New York 2004
MARTIN, Vanessa. *Creating an Islamic State: Khomeini and the Making of a New Iran*. I. B. Tauris. London 2007
MARZOLPH, Ulrich. *The Martyr's Way to Paradoxe: Shiite Mural Art in te Urban Context.* In: BENDIX, Regina; BENDIX, John (Eds.). *Sleepers, Moles and Martyrs: Secret Identifications, Societal Integration and the Differing Meaning of Freedom*. University of Copenhagen. Copenhagen 2003
MAUDUDI, Syed Abul ʻAla. *Towards Understanding Islam.* International Islamic Federation of Student Organizations. 1996
MENDEL, Miloš. *Džihád: Islámská koncepce šíření víry.* Atlantis. Brno 1997
MENDEL, Miloš. *Islám mezi dialogem a střetem civilizací.* Mezinárodní politika 12/2004
MENZEL. Wolfgang. *The History of Germany: From the Earliest Period to the Present Time, Vol. 1*. Bell & Daldy. London 1869
MERTON, K. Robert. *Social Structure and Anomie*. American Sociological Review. Vol. 3, No. 5. October 1938
MEZŘICKÝ, Václav. *Globalizace*. Portál. Praha 2003
MIDDLETON, Paul. *Martyrdom: A Guide for the Perplexed.* T&T Clark International. London 2011
MOGHADAM, Assaf. *The Globalization of Martyrdom: Al Qaeda, Salafi Jihad, and the Diffusion of Suicide Attacks*. The Johns Hopkins University Press. Baltimore 2008
MOḤADDESÍ, Džavád. *Farhang-e ᶜášúrá'*. Našr-e maᶜrúf. Qomm 1389
MOLAVI, A. *Toulky Persií. Putování po Íránu.* BB/art s.r.o. Praha 2003
MOMEN, Moojan. *An Introduction to Shi'i Islam. The History and Doctrines of Twelver Shi'ism.* Yale University Press. New Haven 1985
MOTAHHARI, Morteza. *Islam, Iran und was sie einander gaben*. Al Hoda. Tehran 2001
MUHAIMIN, Abdul Ghoffir. *The Islamic Traditions of Cirebon. Ibadat and Adat Among Javanese Muslims*. ANU E Press. Canberra 2006
MURAWIEC, Laurent. *Deterring Those Who Are Already Dead*. In: FRISCH, Hillel.; INBAR, Ifraim. (eds.) *Radical Islam and International Security. Challenges and Responses.* Routledge: Taylor & Francis Group. New York 2008
MURAWIEC, Laurent. *The Mind of Jihad*. Cambridge University Press. Cambridge 2008

MUṬAHARRÍ, Morteżá. *Ḥamáse-je ḥosejní.* Dželd aval. Ketábcháne-je sájat-e nasím-e moṭahar
MUṬAHHARÍ, Morteżá. *ᶜAdl-e illáhí*. Daftar-e entešárát-e eslámí. Qomm 1980
MUTAHHARI, Morteza. *Jihad: The Holy War of Islam and Its Legitimacy in the Quran*. Islamic Propagation Organization. Tehran 1985
MUZIKÁŘ, Josef a kol. *Islám v politice*. Nakladatelství Svoboda. Praha 1987
NAFZIGER, F. George; WALTON, W. Mark. *Islam at War: A History.* Praeger Publishers. Westport 2003
NAKASH, Yitzhak. *The Visitation of the Shrines of the Imams and the Shi'i Mujtahids in the Early Twentieth Century.* Maisonneuve & Larose. Studia Islamica, No. 81. 1995
NANA, Moulana Abdullah. The *Maidens of Jannat (Paradise).* Zam Zam Publishers. Karachi 2004
NASR, Seyyed Hossein. *Islam: Religion, History and Civilization*. Harper Collins Publishers. San Francisco 2007
NASR, Seyyed Hossein; DABASHI, Hamid. (eds.) *Expectation of the Millennium: Shiìsm in History.* State University of New York Press. Albany 1989
NASR, Seyyed Hossein. *Ideals and realities of Islam,* Allen and Undin. Washington 1975
NASR, Seyyed Hossein. et al. (eds.). *Shi'ism: Doctrines, Thought and Spirituality.* State University of New York Press. Albany 1988
NIETZSCHE, Friedrich. *Antikrist*. Votobia. Olomouc 2001
NOVÁK, Josef (ed.). *Druhá patristická čítanka.* Viz. „*Ignatios Římanům*" (Teologické studie). Ústřední církevní nakladatelství. Praha 1985
PAHLAVÍ, Farah. *Paměti.* Argo. Praha 2004
PARSA, Misagh. *States, Ideologies, and Social Revolutions: A comparative Analysis of Iran, Nicaragua and Philippines.* Cambridge University Press. Cambridge 2000
PARVIN, Manoucher. *Cry for my Revolution, Iran.* IBEX Publishers, Inc. Bethesda 2004
PAVLINCOVÁ, H., HORYNA B. *Judaismus, křesťanství, islám*. Olomouc, 2003
PEDAHZUR, Ami.(ed.) *Root Causes of Suicide terrorism: the Globalization of Martyrdom*. Routledge. New York 2006
PINAULT, D. *The Shiites: Ritual and Popular Piety in a Muslim Community.* St. Martin's Press, Inc. New York 1993
POULSON, Stephen. C. *Shi'i Religious Culture and Social Movement Strategies: Framing Collective Action in Iraq. Criticle Mass Bulletin.* Newsletter of the Section on Collective Behavior and Social Movements, American Sociological Association. vol. 28 (2). Podzim 2003
PUTNAM, Robert D. *Bowling Alone: America's Declining Social Capital*. Journal of Democracy 6:1. Jan 1995
RAKEL, Eva. *Conglomerates in Iran: The political economy of Islamic Foundations.* In:
JILBERTO, A. E. Fernández; HOGENBOOM, Barbara (Eds.). *Big Business and Economic Development Conglomerates and Economic Groups in Developing Countries and Transition Economies Under Globalisation.* Routletge. New York 2007
RICHARD, Yann. *Shi'ite Islam, Polity, Ideology, and Creed.* Blackwell. Oxford 1995
RITTER, Scott. *Cíl Írán: Pravda o plánech Bílého domu na změnu íránského režimu.* Mladá fronta. Praha 2008

SADEGHI, Fatemeh. *Fundamentalism, Gender and the Discourses of Veiling (Hijab) in Contemporary Iran.* In: SEMATI, Mehdi. (Ed.) *Media, Culture and Society in Iran. Living with Globalization and the Islamic State.* Routledge. New York 2008

ṢADR, Mahdí Vaḥídí. *Šahádatnáme. Farhang-e alefbá-je ᶜášúrá‘ va šahádat*. Entešárát-e čáf. Qomm 1388

Ṣaḥíḥ Bucharí

Ṣaḥíḥ Muslim

SACHEDINA, Abdulaziz A. *Islamic Messianism: The Idea of the Mahdi in Twelver Shi'ism.* State University of New York Press. Albany 1981

SAMII, Abbas William. *The Changing Landscape of Party Politics in Iran: A Case Study*. *Journal of the European Society for Iranian Studies.* Vol 1., No 1. 2005

SARDAR, Ziauddin.; BADAWI, Zaki. M. A. (eds.). *Hajj Studies.* Volume 1. Biddles Ltd. Guildford, Surrey. Rok vydání neuveden.

SARDARÚDÍ, Muḥammad Ṣaḥtí. *Taḥríšenásí-je ᶜášúrá‘ va tárích-e imám Ḥosejn.* Šerkat-e čáp o našr-e bejn-ol-mellal. Tehrán 1386

SATUREN, Valerie. *Divine Suffering In Shiism: Origins And Political Implications.* Iran Analysis Quarterly. Volume 2, Number 4. July-September 2005

SAŽIN, Vladimir. *Kyvadlo íránské demokracie*. Rusko v globální politice. Únor 2006

SEDDON, David. *A political and economic dictionary of the Middle East. An Essentials Guide to the Politics nad Economics of the Middle East.* First Edition. Europa Publications. London 2004

SHAH-KAZEMI, Reza. *Justice and Remembrance: Introducing the Spirituality of Imam Ali*. I. B. Tauris & Company. London 2007

SHARIATI, Ali. *Fatemeh is Fatemeh*. The Shariati Foundation. Tehran

SHARIATI, Ali. *Martyrdom: Arise and Bear Witness.* Ministry of Islamic Guidance. Tehran. 1981

SHARIATI, Ali. *Red shiism*, Trans. Habib Shirazi. The shariati Foundation and Hamdami Publishers, Tehran 1979

SHEMESH, Jana. *Brutalita iránského režimu stúpa*. Denník SME; 2009-12-29

SHIRAZI, H. *Husayn, the Sacrifice for Mankind*. Fountain Books. London 2003

SHOMALI, Mohammad Ali. *Shi‘i Islam, Origins, Faith and Practices.* Islamic College for Advanced Studies. London 2003

SHULZE, Reinhard. *Dějiny islámského světa ve 20. století*. Atlantis. Brno 2007

SIEGEL, Evan. *The Politics of Shahid-e Javid.* In: BRUNNER, Rainer.; ENDE, Werner. (eds.). *The Twelwer Shia in Modern Times. Religious Culture and Political History.* Brill. Leiden 2001

SIEGL, E. *Lidská práva v Íránu- trvale zataženo. Mezinárodní politika.* 11-12 2009. Ústav mezinárodních vztahů. Praha 2009

SKALNÍK, P. *Politická kultura v postkoloniální Africe*. In: SKALNÍK, P. (ed.). *Politická kultura: antropologie, sociologie, politologie.* Set Out. Praha 2004

SKALNÍK, Petr.; ŠAVELKOVÁ, Lívia. (Eds.). *Okno do antropologie*. Univerzita Pardubice. Pardubice 2008

SKELLY, Joseph Morrison. *Political Islam from Muhammad to Ahmadinejad: Defenders, Detractors, and Definitions.* Greenwood Publishing Group. Santa Barbara 2010

SOBHANI, Ja'far. *Doctrines of Shi'i Islam: A Compendium of Imami Beliefs and Practices.* I. B.Tauris Publisher. London 2001

SOUKUP, Václav. *Dějiny antropologie*. Nakladatelství Karolinum. Praha 2005

SPIEGEL, Paul. *Kdo jsou Židé?* Společnost pro odbornou literaturu- Barrister & Principal. Brno 2007

STRAUSS, Anselm; CORBINOVÁ, Juliet. *Základy kvalitativního výzkumu. Postupy a techniky zakotvené teorie*. Sdružení Podané ruce. Brno; Nakladatelství Albert Boskovice 1999

STRENSKI, I. *Sacrifice, Gift and the Social Logic of Muslim 'Human Bombers'* . In: Terrorism and Political Violence. Vol.15. No.3. Frank Cass. London. Autumn 2003

SZTOMPKA, Piotr. *Cultural Trauma: The Other Face of Social Change*. European Journal of Social Theory. 2000

ŠEBEK, Luděk; HOFFMANNOVÁ, Jana. *Metoda focus group a možnosti jejího využití v kinantropologickém výzkumu*. Fakulta tělesné kultury. Univerzita Palackého. Olomouc, 2010

ŠUBRT, Jiří. *Sanguis martyrum, semen Christianorum: Idea mučednictví v rané církvi. In:*

KIZTLER, Petr (ed.). *Příběhy raně křesťanských mučedníků: Výbor z nejstarší latinské a řecké martyrologické literatury.* Vyšehrad. Praha 2009

TABATABA'I, Sayyid Muḥammad Husain. *Shi'ite Islam*. State University of New York Press. New York 1975.

TAMIMI Azam. *The Islamic Debate over Self-inflicted Martyrdom*. In: AL-RASHEED, Madawi.; SHTERIN, Marat.(eds.). *Dying for Faith:Religiously Motivated Violence in the Contemporary World.* I. B.Tauris. New York 2009

The Essence of Thoughts. An Introduction to the Views of Grand Ayatollah Saanei. Meytham-e-Tammar Publication. Qom 2008

THIESSEN, M. *An Island of Stability: The Islamic Revolution of Iran and the Dutch Opinion.* Sidestone Press. Leiden 2009

THURFJELL, David. *Living Shi"ism: Instances of Ritualisation Among Islamist Men in Contemporary Iran.* Brill. Leiden 2006

TORAB, Azam. *Performing Islam: Gender and Ritual in Iran.* Volume 4. Brill. Leiden 2007

TURNER, Victor. *Průběh rituálu*. Computer Press. Brno 2004

TURNER, Victor. *The Ritual Process: Structure and Anti-Structure*. Chicago 1969

TYLOR, Edward Burnett. *Primitive Culture: Researches into the Development of Mythology, Philosophy, Religion, Art, and Custom.* Volume 1. Cambridge University Press. Cambridge 2010

VAṬANDÚST, Šahábodín. *Parváz tá chodá*. Našr šáhid. 1385

VICTOROVÁ, B. *Armáda růží: Cesta do mučednického ráje.* Ikar. Praha 2006

WAARDENBURG, Jacques. *Islam: Historical, Social and Political Perspectives.* Walter de Gruyter. Berlin 2002

WARD, Steven. R. *Imortal: A Military History of Iran and Its Armed Forces.* Georgetown University Press. Washington 2009

WASSERMAN, James. *Templáři a assasínové. Nebeští bojovníci.* BB/art. Brno 2004

WEHREY, Frederic M.;BENSAHEL, Nora. et al. *Dangerous but not omnipotent: exploring the reach and limitations of Iranian Power in Middle East*. Rand Project Airforce.

Pittsburg 2009
WEHREY, Frederic M.; GREEN, D. Jerrold. et. al. *The Rise of the Pasdaran: Assessing the Domestic Roles of Iran's Islamic Revolutionary Guard Corps.* RAND; National Defense Research Institute. Santa Monica 2009
WHITE, V. *Bůh a nevědomí. Teologie versus psychologie*. Vyšehrad. Praha 2003
WHITTAKER, D. J. *Terrorists and Terrorism in the Contemporary World*. Routledge. London 2004
WOLF, M. *Odmítnou nebo obejmout. Totožnost, jinakost a smíření v teologické reflexi.* Vyšehrad. Praha 2005
YAHYA, Harun. *End of Times and the Mahdi. Khatoons.* Clarksville 2003
ZAIDI, Baqir Nisar. *Kashaful Aza.* WilayatMission 2011
ZAIDI, Baqir Nisar. *Kashaful Salat.* WilayatMission. 2011

14.2. Dokumentární filmy

BATTY, David; TOOLIS, Kevin. *Cult of the Suicide Bomber.* [Dokumentární film]. Velká Británie 2005. 95:37 min.

14.3. Internetové zdroje, noviny a periodika

20th Safar Chehlum/Arbaeen (40th day after Ashura) [online]. Duas.org [cit. 2010-05-05]. Dostupný z: <http://www.duas.org/safar/arbaeen.htm>.
ABUFARHA, Nasser.; WHITEHEAD, Neil. L. *Suicide, violence, and cultural conceptions of martyrdom in Palestine*. [online]. CBS Interactive Business Network Resource Library; Summer 2008. [cit. 2009-02-01]. Dostupný z: <http://findarticles.com/p/articles/mi_m2267/is_2_75/ai_n28030516>
ACOSTA, Benjamin. T. *The Suicide Bomber as Sunni-Shi'i Hybrid*. [online]. WAY, A. L. (Ed). Progressive Conservative, USA. An Online Journal of Political Commentary & Analysis; Volume XII, Issue # 183, September 7, 2010. [cit. 2011-08-24]. Dostupný z: <http://www.proconservative.net/>.
Ahmadinejad Says Protests, 'U.S., Israeli Scenario' [online]. Tehran Times; 2009-12-31. [cit. 2010-04-21] Dostupný z: <http://www.tehrantimes.com/Index_ view.asp?code=210978>.
Ahmadínežád: Sebevražedné "mučednictví" je nejvyšší formou umění…a má přispět ke světovému vítězství Islámu. [online]. Svoboda pro Írán; 2006-07-23. [cit. 2010-04-16]. Dostupný z: <http://svobodaproiran.blogspot.com/2006/07/ahmadned-sebevraedn- muednictv-je-nejvy.html>.
AKHTAR, Sayyed Wahid. *Karbala: An Enduring Paradigm of Shi'a Revival.* [online]. Shia Teaching Centre; 2010-12-11 [cit. 2011-08-16]. Dostupný z: <http://www.shiatc.com/index.php?option=com_content&view=article&id=1360%3Akarbala-an-enduring-paradigm-of-shia-revival&catid=105%3Aimam-husain-as&Itemid=394&lang=en>.
ALFONEH, A. *Iran's Suicide Brigades. Terrorism Resurgent.* [online]. The Middle East

Quarterly; Volume XIV. Number I. Winter 2007. [cit. 2011-8-21]. Dostupný z: <http://www.meforum.org/1059/irans-suicide-brigades>.

ALIDOUSTI, Ghasem. *Iran's Strategy to Define and Prevent Financing of Terrorism.* In: KADKHODAEE, Abbas-Ali; SAED, Nader. (eds.). *Terrorism: Actors and Pathology Islamic.* World Peace Forum; International Conference on Global Alliance against Terrorism for a Just Peace. 2011. [online]. [cit. 2011-9-22]. Dostupný z: <*www.peacetribune.com*>.

'Ali Shari'ati: Islamic Fundamentalist, Marxist Ideologist and Sufi Mystic. [online]. [cit. 2010-05-03]. Dostupný z: <http://www.angelfire.com/az/rescon/ALSHAR.html>.

An interview conducted by Al-Afaq Satellite Channel with Sayyed Ja'afar Fadlullah: Features of the personality of the late Religious Authority, His Eminence, Sayyed Muḥammad Hussein Fadlullah (ra), and stages of his life. [online]. Bayynat. [cit. 2010-05-12]. Dostupný z: < http://english.bayynat.org.lb/Biography/>.

ARASLI, Jahangir. *Obsolete Weapons, Unconventional Tactics, and Martyrdom Zeal: How Iran Would Apply its Asymmetric Naval Warfare Doctrine in a Future Conflict.* [online]. Georgie C. Marshall, Eropean Center for Security Studies. Apríl 2007. No. 10 [cit. 2011-08-21]. Dostupný z: <http://www.marshallcenter.org/mcpublicweb/MCDocs/files/College/F_Publications/occPapers/occ-paper_10-en.pdf>.

AŠ-ŠARÍF AR-RAḌÍ. *Nahdž al-balágha [online]*. [cit. 2011-04-30] Dostupný z: <http://www.al-islam.org/nahj/>

Attributes of Shias. [Online]. 2010-05-05 [cit. 2011-05-12]. Dostupný z: <http://shiastudies.net /article/english/Article.php?id=1482>.

AVILA, Robert. *The unvanquished Exiled Iranian film superstar Behrouz Vossoughi traded persecution in Iran for obscurity in the United States. Twenty-three long years later, he's ready for a comeback.* [online]. San Francisco Film Festival. [cit. 2010-04-20]. Dostupný z: <http://www.behrouzvossoughi.com/bg.html>.

Ayatollah Fadlullah: "Hezbollah's Spiritual Leader" [online]. AhlulBayt News Agency. [cit. 2010-12-04]. Dostupný z:<http://www.abna.ir/data.asp?lang=3&id=194342>.

Ayatollah Khomeini's fatwa against Salman Rushdie read on Iran's state radio on February 14, 1989. [online]. [cit. 2010-03-12] Dostupný z: <http://www.iranian.com/Pictory/2003/February/fatwa>.

Ayatollah Mesbah-Yazdi, accused the Jews and the Zionist of corruption and fanning resistance against the regime as part of their effort to "take over the world and destroy Islam" [online]. Intelligence and Terrorism Information Center; 2010-01-25 [cit. 2011-10-12]. Dostupný z: <http://www.terrorism-info.org.il/malam_multimedia/English/eng_n/html/iran_e048.htm>

Ayatollah Mohammad Ali Taskhiri: Jihad and Martyrdom Enriches our Culture. [online]. Rohama.org; 2011-7-28. [cit. 2011-10-07]. Dostupný z: <http://www.rohama.org/en/pages/?cid=5399>

Ayatullah Rafsanjani highlights role of Ulema. [online]. ShiaChat.com; 2005-04-29. [cit. 2011-09-10] Dostupný z:<http://www.shiachat.com/forum/index.php?/topic/54814-ayatullah-rafsanjani-highlights-role-of-ulema/>.

Ayatollah Taskhiri: Terrorism is a Great Obstacle in Achieving Global Peace. [online].

International Conference on Global Alliance against Terrorism for a Just Peace. [cit. 2011-10-4]. Dostupný z: <http://www.peacetribune.com/news/100215/>.

Azadari: Mourning for Imam Hussain. str. 110-111. [online] [cit. 2011-12-24]. Dostupný z: <http://www.answering-ansar.org/answers/azadari/azadari.pdf>.

AZIZ, T. M. *Biography of Shaheed Muḥammad Baqir Al-Sadr*.[online]. [cit. 2010-11-08]. Dostupný z: <http://www.aimislam.com/resources/17-biography/311-biography-of-shaheed-Muḥammad-baqir-al-sadr.html>.

BARA, Antoine. *Husayn in Christian Ideology.* Cit. dle: *Imam Husain Quotes about and by him.* [online]. [cit. 2010-12-09]. Dostupný z: <http://www.al-imam.net/muh1428_flyer.pdf>.

BAR, Shmuel. *Iranian Terrorist Policy and "Export of Revolution"*. str. 12-14 [online]. The Ninth Annual Herzliya Conference on the Balance of Israel's National Security and Resilience. 2009-02-02-4. [cit. 2011-08-05]. Dostupný z: <http://www.herzliyaconference.org/_Uploads/2903Iranian.pdf>.

BARTELS, Dieter. *The Evolution of God in the Spice Islands:The Converging and Diverging of Protestant Christianity and Islam in the Colonial and Post-Colonial Periods.* str.4. [30.4.2011]. [Online] Dostupný z: <http://www.nunusaku.com/pdfs/evolution.pdf.>

BAYAT, A. *Shariati and Marx: A Critique of an „Islamic" Critique of Marxism*. str. 32 [online]. [cit. 2010-05-03]. Dostupný z: <https://openaccess.leidenuniv.nl/bitstream/1887/9774/1/12_606_015.pdf>

BELL, S. *Canada Stuck wit Radical: Had Martyrdom Lovers Letter, but Iran Blocks Return.* National Post Friday; 2010-04-09. In: Border Security Matters [online]. Borderpol. Issue 44. [cit. 2011-08-24] Dostupný z:<http://www.ciu-local16.ca/Documents/Issue%2044.pdf>.

BERANOVÁ, Lucie. *Malý mesiáš*. [online] Hospodářské noviny; 2009-06-15. [cit. 2010-04-17]. Dostupný z|: <http://hn.ihned.cz/c1-37446790-maly-mesias>.

BLACK, Ian. *Resilient Iranians still dream of a new revolution. 'Stolen' election fuels dissent amid fears of new flashpoint at Shia festival.* [online]. [cit. 2010-01-05]. Dostupný z: <http://www.guardian.co.uk/world/2009/dec/11/iran-new-revolution-dream>.

BOSTOM, Andrew. G. *Džihád a jeho „povolené" oběti*. [online]. [cit. 2010-03-15]. Dostupný z: <http://pravdaoislamu.cz/index.php/2008/03/16/dzihad-a-jeho-povolene-obeti/>.

CAMBANIS, Thanassis. *Grand Ayatollah Fadlallah, Shiite Cleric, Dies* at 75. [online]. The New York Times. July 4, 2010 [cit. 2010-11-10]. Dostupný z:<http://www.nytimes.com/2010/07/05/world/middleeast/05 fadlallah.html>.

COLE. Juan. *Stealing the Iranian Election. Top Pieces of Evidence that the Iranian Presidential Election Was Stolen.* [online]. [cit. 2010-01-01]. Dostupný z: <http://www.juancole.com/2009/06/stealing-iranian-election.html>.

Commander Stresses IRGC Readiness to Combat Enemy Troops in PG. [online]. Fars News Agency (FNA); 2007-10-29. [cit. 2011-0 8-22] Dostupný z:<http://english.farsnews.com/newstext.php?nn= 8608070681>.

Constitution of the Islamic Republic of Iran of 24 October 1979 as amended to 28 July 1989.

[online]. [cit. 2011-08-05]. Dostupný z: <www.mpil.de/shared/data/doc/constitution_iran.doc>.

CORDESMAN, A. H.; AL-RODHAN K. R. *The Gulf Military Forces in an Era of AsymmetricWar: Iran.* Working Draft for Review and Comments. [online]. Center for Strategic and International Studies; June 28, 2006. [cit. 2011-8-14] Dostupný z:<http://csis.org/files/media/csis/pubs/060728_gulf_iran.pdf>

Country Reports on Terrorism 2010: State Sponsors of Terrorism [online]. U. S. Department of State; 2011-08-18 [cit. 2011-09-20]. Dostupný z: <http://www.state.gov/s/ct/rls/crt/2010/170260.htm>.

Decree dated February 28, 1979 by Imam Khomeini addressing the Islamic Revolution Council. [online] Mostazafan Foundation of the Islamic Revolution; [cit. 2011-11-02]. Dostupný z: <http://www.irmf.ir/En/About-Us/History.aspx>.

DEHGHAN, Saeed Kamali. *Iranian protesters clash with security forces during Neda Soltan memorial.* [online]. The Guardian; 2009-06-30 [cit. 2010-01-03]. Dostupný z: <http://www.guardian.co.uk/world/2009/jul/30/iran-protesters-clash-neda-soltan>.

Desítky zraněných a chaos. Nevzdáme se, volá opozice v Íránu. [online]. [cit.]. Dostupný z: <http://vyhledavani.ihned.cz/c3-37512080-M00000_d-desitky-zranenych-a-chaos-nevzdame-se-vola-opozice-v-iranu>.

Document: Iran refugee's 'martyrdom' letter. [online]. National Post; 2010-4-8. [cit. 2011-8-23] Dostupný z:<http://network.nationalpost.com/NP/blogs/posted/archive/2010/04/08/document-iran-refugee-s-martyrdom-letter.aspx>. Pozn.: dopis je datován: 2004-10-18/1384-07-26 AHS

Documents of II. Vatican council. *Lumen Gentium*. [online]. [2009-11-26]. Dostupný z: <http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/index.htm> [online]. [2009-11-26]

Dr. Ali Shariati and the Role of Sacred Morality. [Online]. [cit. 2010-11-18 Dostupný z: <http://www.aliseriati.com/kitaplar.php?Kat_id=16>

Education System in Iran. [online]. [cit. 2011-04.08]. Dostupný z: <http://www.iran-embassy-oslo.no/embassy/educat.htm>

Enemies Dare not to Make any Movement Against Iran: Army Chief. [online]. Mehr News Agency; 2012-01-29. [cit. 2012-02-15]. Dostupný z: <http://www.mehrnews.com/en/NewsDetail.aspx?NewsID=1520221>.

ERSHAGHI, Lawrence Reza. *The Forgotten Revolutionary Ali Shariati.* [Online]. February 24, 2003 [cit. 2010-11-13]. Dostupný z: <http://www.iranian.com/Opinion/2003/February/Shariati/>.

FARTASH. *Dreams of Chaos. The Hojjatieh Society*. [online]. Iranian.com; 2010-04-14. [cit. 2010-04-14]. Dostupný z: <http://www.iranian.com/main/2010/apr/dreams-chaos>

FATHI, Nazila. *In a Death Seen Around the World, a Symbol of Iranian Protests.* [online]. World Security Network; 2009-06-23 [cit. 2010-01-02]. Dostupný z: <http://www.worldsecuritynetwork.com/showArticle3.cfm?article_id=17695>

FLETCHER, M. *Grave of Neda Soltan desecrated by supporters of Iranian regime.* [online]. [cit. 2010-01-05]. Dostupný z: <http://www.timesonline.co.uk/tol/news/world/middle_east/article6917831.ece>.

Freedom Movement of Iran. *Brief History: Its Establishment and Activities before the 1979 Islamic Revolution.*. [online]. [cit. 2010-11-10]. Dostupný z: <http://www.nehzateazadi.org/english/history.htm>.

Full Text Given by H. E. Sayyed Nasrallah Speech in Central Celebration Held by al-Shahid Foundation. [online]. Hizbullah Official Website, 2007-11-11. [cit. 2011-08-09] Dostupný z: http://www.english.moqawama.org/essaydetailsf.php?eid=653&fid=1>.

Gholam Reza Ameli: Public Hearing-Reasons and Decision; 2009 CanLII 80048 (IRB) [online]. Canadian Legal Information Institute; 2009-12-08 [cit. 2011-8-23]. Dostupný z:< http://www.canlii.org/en/ca/irb/doc/2009/2009canlii80048/2009 canlii80048.html>.

GOLKAR, Saeid. *The Ideological-Political Training of Iran's Basij*. [online]. Brandeis University. Crown Centre for Middle East Studies; Septemer 2010, No.44 [cit. 2011-10-26]. Dostupný z: <http://www.brandeis.edu/crown/> .

Grand Ayatollah Montazeri's Letter to Marjas, Islamic Scholars and Seminaries. [online]. Khordaad 88. 2009-09-15. [cit. 2010-04-01]. Dostupný z: <http://khordaad88.com/?p=570>.

Green path of hope, Mousavi's new organization. [online]. [cit. 2010-01-06]. Dostupný z: <http://www.ilna.ir/fullStory.aspx?ID=71086>.

GROISS, Arnon.; TOOBIAN, Nethanel Navid.; BEINER, Gabriel. (en. ed.). *The Attitude 'to the Other' and to Peace in Iranian School Books and Teacher's Guides.* [online].

IMPACT-SE. October 2006 [cit. 2011-04-08]. Dostupný z: <http://www.impact-se.org/research/iran/index.html>.

GWERTZMAN, Bernard. *Bazzi: Who Killed Imad Mugniyah?* [online]. The Council on Foreign Relations, 14-2-2008. [cit. 2011-8-10] Dostupný z: <http://www.cfr.org/israel/bazzi-killed-imad-mugniyah/p15507>.

Habíliján <http://www.habilian.ir/fa/>.

Hlavní kandidáti íránských voleb zůstali na konečném seznamu. [online]. [cit. 2010-01-01] Dostupný z: <http://pda.ceskenoviny.cz/zah_view.php?id=377892>.

HOOGLUND, Mary. *One Village in the Revolution*. [online] MERIP Reports. No. 87. *Iran's Revolution: The Rural Dimension.* (May, 1980).. [cit. 2010-01-12]. Dostupný z: <http://www.jstor.org/stable/3011410>.

CHENAR, Ali. *Exploiting Martyrs for Propaganda.* [online]. Tehran Bureau; 2010-04-02. [cit. 2012-02-16]. Dostupný z: <http://www.pbs.org/wgbh/pages/frontline/ tehranbureau/2010/04/exploiting-martyrs-for-propaganda.html>.

IBN SHU'BA AL-HARRANI,. *Tuhaf ul-uqoul. The Masterpieces of the mind.* (přesný ar. přepis *Tuḥaf al-ᶜuqúl*). Ansariyan Publications. Qum 2000. [online]. [cit. 2011-07-05]. Dostupný z: <http://www.scribd.com/doc/7020586/Tuhaf-Al-Uqul>.

Iran: Anti-regime protests on night of Ashura at Tehran's Kaj Square. [online]. [cit. 2010-01-05]. Dostupný z: <http://www.ireport.com/docs/DOC-375254>.

Iran denies Argentina bomb charge. [online]. BBC News; 26 October 2006. [cit. 2011-8-10] Dostupný z: <http://news.bbc.co.uk/2/hi/middle_east/6089788.stm>.

Iran Friday Sermon: Joy Expressed Over Mughniya's Assassination – A Blot On Reputation Of Global Arogance. [online]. The Middle East Media Research Institute. [cit. 2011-

08-10] Dostupný z: <http://www.thememriblog.org/iran/blog_personal/en/5437.htm>.

Iranian Ayatollah Approves Killing Israeli Civilians, Including Children. [online]. Right Side News; 2011-5-30 .[cit. 2011-10-19]. Dostupný z: <http://www.rightsidenews.com/ 2011053013687/world/terrorism/iranian-ayatollah-approves-killing-israeli-civilians-including-children.html>.

Iranian general warns of Gulf suicide bombings. [online]. Khaleej Times Online; 2007-10-29. [cit. 2010-04-26]. Dostupný z: <http://www.khaleejtimes.com/DisplayArticleNew.asp?xfile=data/middleeast/2007/October/middleeast_October423.xml&section=middleeast&col=>.

Iranian Leaders To Nasrallah: Mughniya "Example For Young Generation To Follow," Assassination "Will Boost Resistance" [online]. The Middle East Media Research Institute [cit. 2011-8-9] Dostupný z: <http://www.thememriblog.org/iran/blog_personal/en/5436.htm>.

Iranian Martyr Recruitment Website: Coalition Forces In Iraq Be Warned – Iranian Martyr Forces on Alert to Move In. [online]. Intelligence and Terrorism Information Center at the Center for Special Studies (C.S.S); 2006-03-06. [cit. 2011-10-22]. Dostupný z: <http://www.terrorism-info.org.il/malam_multimedia/English/eng_n/pdf/mm_iran0306.pdf>.

Iranian Textbooks: Content and Context [online]. Science Applications International Corporation Research Report. 2007-12-31. [cit. 2011-04-08]. Dostupný z: <http://www.fas.org/irp/dni/osc/irantext.pdf>

Iran. [online] The New York Times; 2010-02-11. [cit. 2010-04-21] Dostupný z: <http://topics.nytimes.com/top/news/international/countriesandterritories/iran/index.html>.

Iran Opens Garrison to Recruit Suicide Bombers Against West. [online]. Iran Focus; 22 July 2005 [cit. 2009-12-12]. Dostupný z: <http://www.iranfocus.com/en/terrorism/iran-opens-garrison-to-recruit-suicide-bombers-against-west-02944.html >.

Iran says Neda's death may be tied to 'terrorist' group. [online]. CNN. [cit. 2010-01-02]. Dostupný z: <http://www.cnn.com/2009/WORLD/meast/06/24/iran.neda.death/index. html?iref=allsearch>.

Íránské volby: Ahmadínežád už si podal přihlášku a rozdal brambory. [online]. 2009-05-09, iHNed.cz. [cit. 2010-01-01] Dostupný z: <http://zahranicni.ihned.cz/c1-37017030-iranske-volby-ahmadinezad-uz-si-podal-prihlasku-a-rozdal-brambory>.

Iran's "suicide operations" chief vows to hit U. S. interests. [online]. Iran Focus; 2005-08-22. [cit. 2010-04-12]. Dostupný z: <http://www.iranfocus.com/en/terrorism/iran-s-suicide-operations-chief-vows-to-hit-u.s.-interests-03429.html>

Iran's New President Glorifies Martyrdom. [online]. MEMRI; Special Dispatch No. 945; 2005-07-29. [cit. 2011-08-21]. Dostupný z: <http://www.memri.org/report/en/0/0/0/0/0/0/1426.htm>.

Iran's Press TV disputes story of Neda's death.. [online]. CNN. [cit. 2010-01-02] <http://www.cnn.com/2009/WORLD/meast/06/28/iran.neda.dispute/index.html?iref=allsearch.>.

Iran 'takes significant steps in identifying rioters'. [online]. Press TV. [cit. 2010-01-05]. Dostupný z: <http://www.presstv.ir/detail.aspx?id=115104&sectionid= 351020101>.

Iran Unveils 'Rescue the Nuke Scientist' Game. [online] USA Today; 2007-07-16 [cit. 2012-02-13]. Dostupný z: <http://www.usatoday.com/tech/world/2007-07-16-iran-video-game_N.htm>.

Iran: *Urgent Action Appeals for Journalists, including Kalameh Sabz.* [online]. Amnesty International. [cit. 2010-04-16]. Dostupný z: <http://www.amnestyusa.org/actioncenter/actions/uaa17209.pdf>.

Iran-U.S. Hostage Crisis (1979-1981). [online] The History Guy Website [2010-03-12]. Dostupný z: <http://www.historyguy.com/iran-us_hostage_crisis.html>.

Iran Weekly Advertises "Application Form" for Suicide Operations. [online]. Iran Focus; 2005-07-22. [cit. 2009-12-12] Dostupný z: <http://www.iranfocus.com/en/terrorism/iran-weekly-advertises-application-form-for-suicide-operations-02948.html>.

Iran will retaliate its scientists' assassinations: Moslehi. [online] Islamic Republic News Agency/IRNA; 2012-01-15 [cit. 2012-02-13]. Dostupný z: <http://irna.ir/ENNewsShow.aspx?NID=30766420>.

Islamic republic of Iran Constitution [online]. [cit. 2010-01-01]. Dostupný z: <http://www.iranonline.com/iran/iran-info/Government/constitution.html>.

Islamic Republic of Iran Statement By His Excellency Seyed Mohammad Khatami. [online]. The 56th Session of The United Nations General Assembly; 2001-11-10. [cit. 2011-10-12]. Dostupný z: <http://www.un.org/webcast/ga/56/statements/011110iranE.htm>.

JAFARI HARANDI, M. *Self Sacrifice in Behavior of Masoumin (Innocent imams).* [online]. [cit. 2011-05-03]. Dostupný z: <http://www.navideshahed.com/en/index.php?Page=definition&UID=57540>.

JAFARIYAN, Rasul. *The Philosophy of the Martyrdom of Imam Husayn (A.S.).* [online]. Imam Reza (A.S.) Network. [cit. 2011-7-3]. Dostupný z: <http://www.imamreza.net/eng/imamreza.php?id=428>.

JANEČEK, Martin. *Jedenáctého září 2001 a jedenáctého září 1978*. [online]. 2007-09-10, Eurabia [cit. 2010-04-60]. Dostupný z: <http://www.eurabia.cz/PrintArticle/1249-jedenacteho-zari-2001-a-jedenacteho-zari-1978.aspx >.

Jihad, apostasy and women in Islam [online]. Bayynat [cit. 2010-12-04]. Dostupný z: <http://english.bayynat.org.lb/Issues/Jihad.htm>.

JUST, Jiří. *Západ chce v Íránu rozdmýchat revoluci, tvrdí Moskva*. [online]. Aktualně.cz; 2012-01-23. [cit. 2012-03-11]. Dostupný z: <http://aktualne.centrum.cz/zahranici/evropa/clanek.phtml?id=730049>.

KARÍMÍ, Zahra. *Naqš-e sarmáje-je edžtemáᶜí dar geráješ be ísár.* [online]. Farhang-e ísár; 1389-12-21. [cit. 2011-05-16] Dostupný z: <http://www.farhangeisar.com/1388-08-18-16-16-03/37-maghalat1/1692-1389-12-22-13-05-25.html>

KATZMAN, Kenneth. Overview of Iran's Political Economy. [online] Joint Economic Committee Hearing on Iran; 2006-07-25. [cit. 2011-11-3]. Dostupný z: <http://www.house.gov/jec/hearings/testimony/109/07-25-06_iran_Katzman.pdf>.

KAZEMI, Farhad. *Models of Iranian Politics, the Road to the Islamic Revolution, and the Challenge of Civil Society*. str. 565 [online]. [cit. 2008-10-13]. Dostupný z: <http://www.jstor.org/stable/2950702>.

Košte míšavand tá bekešand, [online]. Voice for Democratic Iran - Chándaníhá. [cit. 2011-08-21] <http://www.khandaniha.eu/items.php?id=244>.

KOUSHKI, Sadeq. *Examination of Imam Khomeini Views on the Explanation of the Martyrdom in the Islamic Republic Paradigm.* [online]. Martyr Foundation and Isargaran Affairs; 2011-03-07 [cit. 2012-03-09]. Dostupný z: <http://navideshahed.com/en/index.php?Page=definitionnews&UID=300185>.

KHOMEINI, Ruhollah. *Ashura uprising. The Ashura Uprising an Example for Free Men.* [online]. AhlulBayt Islamic Mission: Ashura Awareness Week. [cit. 2008-01-25]. Dostupný z: <http://www.aimislam.com/ashura/uprising.html#Muharram,%20a%20Red%20Prelude%20to%20Martyrdom>.

KHOMEINI, Ruhollah. *The Role of Women in the Revolution and in all Areas of the Country* [online]. Jamārān, Tehran; 1981-05-23 [cit. 2011-8-16]. Dostupný z: <http://en.imam-khomeini.com/sedefaultblue/default.aspx?page=NewsItemShow&app=News&PageNumber=1&docParId=11571&docId=12205>.

KRAMER. Martin. *Sacrifice and 'Self-Martyrdom' in Shi'ite Libanon.* Terrorism and Political Violence. *Vol. 3. No. 3. Autumn 1991*. [online]. [cit. 2011-05-04] Dostupný z:<http://www.martinkramer.org/sandbox/reader/archives/sacrifice-and-self-martyrdom-in-shiite-lebanon/>.

KRAUS, Josef. *Komparace strategie íránské podpory terorismu na příkladu Hamásu a Hizballáhu*. str. 56 [online] Obrana a strategie; 2010-12-14. [cit. 2011-11-3]. Dostupný z: <http://www.defenceandstrategy.eu/>.

KÜNTZEL, Matthias. *Ahmadinejad's World.* [online]. 2006-07-30. [cit. 2011-10-26]. Dostupný z: <*http://www.matthiaskuentzel.de/contents/ahmadinejads-world*>

KÜNTZEL, Matthias. *Proč Írán popírá holocaust? Poznámky ke konferenci popíračů v Teheránu.* [online]. Revue Politika; 2007-01-20 [cit. 2011-05-19]. Dostupný z: <http://revuepolitika.cz/clanky/136/proc-iran-popira-holocaust>.

Láje̱he-je qánún-e modžázát-e eslámí. [online]. [cit. 2011-10-19]. Dostupný z: <http://www.dadkhahi.net/law/Ghavanin/Ghavanin_Jazaee/layehe_gh_mojazat_eslami.htm>.

LAMM, Norman; HAIM, Ben-Sasson. *Kiddush Ha-Shem and Ḥillul Ha-Shem*. In: *Encyclopaedia Judaica* [online]. Thomson Gale 2007 [cit. 2012-02-08]. Dostupné z: <http://www.encyclopedia.com/article-1G2-2587511109/kiddush-ha-shem-and.html>

LARI, Sayyid Mujtaba Musavi. *Divine Justice*. [online]. The World Centre of the Shiites and the Shiism ; 2010-01-28 [cit. 2008-08-29]. Dostupný z: < http://shiastudies.net/article/english/Article.php?id=2497>;

LEVERETT, Flynt.; LEVERETT, Hillary Man. *Ahmadinejad won. Get over it.* [online]. Politico; 2009-06-15.[cit. 2010-04-22] Dostupný z: <http://www.politico.com/news/stories/0609/23745.html>.

LOYD, Anthony. *"Tomb of the Unknown Assassin Reveals Mission to Kill Rushdie"*.

[online]. The Times; 2005-06-08. [cit. 2012-03-11]. Dostupný z: <http://www.pressmon.com/cgi-bin/press_view.cgi?id=875695>.

MACKEY, Robert. *Updates on Protests and Clashes in Iran*. [online]. The New York Times; 2009-12-27. [cit. 2010-01-05]. Dostupný z: <http://thelede.blogs.nytimes.com/2009/12/27/updates-on-protests-and-clashes-in-iran/>.

Marjam Rajavi: Her Life, Her Thoughts. [online] The National Council of Resistance of Iran. Foreign Affairs Committee. July 1995. [cit. 2010-04-19]. Dostupný z: <http://www.iran.mojahedin.org/links/books/maryam_rajavi_860508.pdf>.

Martyrdom Operations are the Only Way to Victory [online]. ShiaChat.com; 2003-8-25. [cit. 2011-10-07]. Dostupný z: <http://www.shiachat.com/forum/index.php?/topic/16192-martyrdom-operations-are-the-only-way-to-victory/>

Martyrdom-seeking Operations: "Zenith of Courage and Bravery".[online]. [cit. 2011-09-10] Dostupný z:< http://members.multimania.co.uk/amnuur/matyr.html>.

Martyrdom would solve Iran's economic woes: Ahmadinejad. 24 April 2008. [online] AFP. [cit. 2010-04-12]. Dostupný z: <http://afp.google.com/article/ALeqM5jelVVHDZfukEAiK80qF88B6Q1Tpg>.

Martyr Haj Imad Moghnieh [online]. Hizbullah Official Website, 14-02-2010 [cit. 2011-8-9] Dostupný z: <http://www.english.moqawama.org/essaydetails.php?eid=10196&cid=257

Matn-e kámel-e qánún-e modžázát-e eslámí-je írán. [online]. Haq gostar. [cit. 2011-10-13]. Dostupný z: <http://haghgostar.ir/up%20files/1389/7/ghanoone%20mojazate%20islami_www.haghgostar.ir.pdf>.

MENDEL, Miloš. *Klíčové pojmy a argumenty soudobého islámského fundamentalismu. (Historická východiska a aktuální interpretace*). Výzkumný projekt Ministerstva zahraničních věcí. RM OI/O2/06. [online] [cit. 2011-09-16]. Dostupný z: <www.mzv.cz/file/73410/RM._01._02._06.doc>

Millions of Iranians ready for martyrdom: Ahmadinejad. [online]. Iran Focus; 2007-10-30. [cit. 2010-04-26]. Dostupný z: <http://www.iranfocus.com/en/iran-general-/millions-of-iranians-ready-for-martyrdom-ahmadinejad-12984.html>.

MOHAMMADI, Kamin. *The Hero and the Heroin*. [online] 2005-07-28; Payvand [cit. 2010-04-20]. Dostupný z: <http://www.payvand.com/news/05/jul/1233.html>

More than 15 killed in Tehran clashes: state TV;Mousavi nephew's body missing from hospital. [online]. Al-Arabiya News; 2009-12-28. [cit. 2010-01-05]. Dostupný z: <http://www.alarabiya.net/articles/2009/12/28/95530.html>.

Mrs. Maryam Rajavi: Today's uprising signal inevitable and imminent downfall of mullahs. [online]. Secretariat of the National Council of Resistance of Iran. 2009-12-27. [cit. 2010-01-05]. Dostupný z: <http://ncr-iran.org/content/view/7609/171/>.

MUTAHHARI, Murtada. *'Ashura - Misrepresentations and Distortions.* [online]. [cit. 2011-07-05]. Dostupný z: <http://gadir.free.fr/eng/books/Ahlulbayt/html/eng/ahl/article/imam_husain/e2.htm>.

MUTAHHARI, Murtaza. *Fundamentals of Islamic Thought: God, Man and the Universe.*

[online]. Islamic Education Centre. [cit. 2012-03-03]. Dostupný z: http://www.islamicecenter.com/e-library/fundamentals_islamic_thought/ fundamentals_islamic_thought_mutahhari_index.html>.

MUTAHHARI, Murtaza. *Guiding the Youth of the New Generation.* World Federation of Shia Ithna-Asheri Muslim Communities, UK.[online]. [cit. 2011-07-10]. Dostupný z: <http://www.al-islam.org/guiding_the_youth/

NASRALLAH, Hasan. *The Resistance is ready to defend all of Lebanon and make the historic victory which will change the face of the region* [online]. Hizbullah Official Website, 2007-11-11 [cit. 2011-07-29] Dostupný z: <http://www.english.moqawama.org/essaydetailsf.php?eid=653&fid=11>.

Natájedž-e entechábát-e rijásat-e džomhúrí-je Írán bar asás e^{c}lám vezárat-e kešvar. [online]. BBC Fársí. [cit. 2010-01-01]. Dostupný z: <http://www.bbc.co.uk/persian/iran/2009/06/090612_op_ir88_latest_result.shtml.>.

Niruyeh Moghavemat Basij Mobilisation Resistance Force [online]. [cit. 2010-01-02]. Dostupný z: <http://www.globalsecurity.org/intell/world/iran/basij.htm>.

NISSIMOV, M. et al. *Iranian Women's Magazine Shut Down for Publishing Investigative Article on Martyrdom Movement.* [online]. MEMRI; Inquiry & Analysis Series Report No. 439, 2008-05-22. [cit. 2011-08-21]. Dostupný z: <http://www.memri.org/report/en/0/0/0/0/0/0/3228.htm>.

NOVOTNÝ, P. *Plamen rebelie se šíří Íránem.* Mladá Fronta Dnes. 2009-12-28

NOVOTNÝ, P. *Zemřel ajatolláh, který byl hlasem íránské opozice*. Mladá Fronta Dnes; 2009-12-22

OIC Convention to Combat Terrorism. [online]. The Organization of the Islamic Cooperation, 1999. [cit. 2011-10-7]. Dostupný z: <http://www.oicun.org/7/38/>.

PAHLAVÍ, Rezá Muḥammad. *Enqeláb-e sefíd beqalam a^{c}líḥažrat ehtešáh árjámehr Muḥammad Reżá šáh Pahlaví.* 1340. Dostupný z: [Online] [cit. 2011-12-31] <http://www.iranbanan.com/PDFS/WhiteRevolution.pdf>.

Pasdaran: Iranian Revolutionary Guard Corps (IRGC) [online]. Globalsecurity.org [cit. 2010-01-01]. Dostupný z: <http://www.globalsecurity.org/ military/world/iran/pasdaran.htm>.

Plné znění Aḥmadínežádova projevu na valném shromáždění OSN [online] New World Order Opposition; 2009-09-26. [cit. 2010-04-17] Dostupný z: <http://www.nwoo.sk/2009/09/plne-zneni-ahmadinezadova-projevu-na.html>.

President urges Judiciary chief to inquire into Neda's murder. [online]. IRNA. [cit. 2010-01-02]. Dostupný z: <http://www.irna.ir/En/View/FullStory/?NewsId=567891 &idLanguage=3>.

Public recruitment for suicide bombers sanctioned by new Iranian president. [online]. Militant Islam Monitor.org. [cit. 2010-04-12]. Dostupný z: <http://www.militantislammonitor.org/article/id/1057>.

QUMMI, A.S. *Nafasul Mahmoom.* Ansariyan Publications. Qum 2005. str.15. [online]. [cit. 2011-6-24]. Dostupný z: <http://www.maaref-foundation. com/english/library/pro_ahl/imam03_husain/nafasul_mahmoom/index .htm>.

Ṣamad Behrangí bá máhí-je siják kúčúlújaš az ábhá-je aras tá džávedánegí. [online]. [cit. 2010-11-21]. Dostupný z: <http://7thghoghnoos.blogfa.com/post-47.aspx>.

RAHIMI, Babak. *Dying a Martyr's Death: The political Culture of Self-Sacrifice in Contepmorary Islamists.* [online]. Association for the Sociology of Religion. San Francisco. 2004. [cit. 2008-08-29]. Dostupný z: <http://www.hartfordinstitute.org/>.

RAMACHANDRAN, S. *Wanted: Aspiring martyrs*. [online]. Asia Times Online. [cit. 2010-04-01] Dostupný z: <http://www.atimes.com/atimes/Middle_East/GH09Ak03.html

REKHESS, Elie. *The terrorist Connection-Iran, The Islamic Jihad and Hamas.*"Justice", Vol. 5 (May 1995) [online]. Federation of American Scientists [cit. 2011-8-7] Dostupný z: <http://www.fas.org/irp/world/para/docs/950500.htm

RUBIN, Michael.; CLAWSON, Patrick. *Patterns of Discontent: Will History Repeat in Iran?* [Online]. *Middle East Review of International Affairs* March 2006 [cit. 2010-11-13]. Dostupný z: <http://www.meforum.org/921/patterns-of-discontent-will-history-repeat-in-iran>.

ṢAFÁJÍ, Ṣafíolláh.; CERFÁNÍ, Naṣralláh. *Mavánec va ráhkárhá-je tarvídž-e farhang-e ísár va šahádat dar džámece*. [Online]. [cit. 2011-05-12]. Dostupný z: <http://www.navideshahed.com/fa/index.php?Page=definition&UID=260982>.

SALOUL, Ihab. *Martyrdom, Gender and Cultural Identity: The Cases of Four Palestinian Female Martyrs.* Amsterdam. 2003. [online]. [cit. 2008-09-02]. Dostupný z: <http://home.medewerker.uva.nl/i.a.m.saloul/bestanden/Martyrdom, %20gender%20and%20cultural%20identity.pdf>.

SAVION, Ayelet. *The Internal Debate in Iran: How to Respond to Western Pressure Regarding Its Nuclear Program.* [online]. MEMRI; Inquiry & Analysis Series Report No. 181, 2004-6-17. [cit. 2011-8-21]. Dostupný z: <http://www.memri.org/report/en/0/0/0/0/0/0/1155.htm>.

SECOR, Laura. *Whose Iran*. [online]. The New York Times; 2007-01-28. [cit. 2010-4-16]. Dostupný z: <http://query.nytimes.com/gst/fullpage.html?res=9C02E2DB1F30F93 BA15752C0 A9619C863sec=&spon=&pagewanted=3>.

SHAERY- EISENLOHR, R. *Iran, the Vatican of Shi'ism?* [online]. [cit. 2008-09-06] Dostupný z: <http://www.merip.org/mer/mer233/shaery-eisenlohr.html>.

SHARIATI, Ali. *Jihad And Shahadat*. [online]. Iran Chamber Society. [cit. 2010-11-17]. Dostupný z: <http://www.iranchamber.com/personalities/ashariati/works/jihad_ shahadat.php>.

SHARIATI, Ali. *Red Shi'ism: The Religion of Martyrdom, Black Shi'ism: The Religion of Mourning.* [online]. [cit. 2008-08-29]. Dostupný z: <http://www.shariati.com/>

Speaker Demands Harshest Possible Punishment for Ashura Rioters. [online]. IRNA. [cit. 2010-04-10]. Dostupný z: <http://www.irna.ir/En/View/FullStory/?NewsId =872179&idLanguage=3>.

Special Report: Iranian Intelligence and Regime Preservation. [online]. June 21, 2010. Stratfor [cit. 2011-8-6] Dostupný z: <http://www.scribd.com/doc/34164265/Intel-Services-Iran>.

Status of Self Sacrifice and Its Evidences in Islamic Texts [online]. [cit. 2011-04-30] Dostupný z: < http://www.navideshahed.com/en/index.php?Page=definition &UID=187691>.

Status of Self Sacrifice and Its Evidences in Islamic Texts [online]. Martyr Foundation and

Isargaran Affairs [cit. 2011-04-30] Dostupný z: < http://www.navideshahed.com/en/index.php?Page=definition&UID=187691>.

TALEQANI, Sayyid Mahmud. *Jihad and Shahadat.* [online]. [cit. 2010-11-30]. Dostupný z: <http://www.imamreza.net/eng/imamreza.php?print=4586>

TASKHIRI, Mohammad Ali. *Towards a Definition of Terrorism.*[online]. al-Tawhid; A Quarterly Journal of Islamic Thought & Culture; Vol V No. 1; Qum 1987. [cit. 2011-09-21]. Dostupný z: <http://www.al-islam.org/al-tawhid/>.

Top Iranian Military Commanders: In Case of Attack on Iran, We'll Target U.S. Troops in Gulf; U. S. Warships 'Have No Maneuverability and Are Easily Sunk'; Iranian Suicide Squad Commander: We'll Carry Out Suicide Operations in Gulf Countries. [online]. MEMRI; Special Dispatch No. 1378. 2006-12-6 [cit. 2011-08-21]. Dostupný z: <http://www.memri.org/report/en/0/0/0/0/0/143/1964.htm>.

The Key Mission of the Foundation of Martyrs and Veterans Affairs is Dissemination of the Culture of Martyrdom and Sacrifice. [online] 2011-09-25 [cit. 2011-11-10]. Dostupný z: <http://www.navideshahed.com/en/index.php?Page=definitionnews&UID=316615>.

Translation of Ayatollah Khomeini Letter Dismissing Montazer. [online]. [cit. 2010-02-12]. Dostupný z: <http://www.baabeilm.org/khomeini/montezari.pdf>.

United States Code. Title 22 (Foreign Relations and intercourse), Chapter 38 (Department of State). Section 2656f (Annual country reports on terrorism). str. 871. [online]. [cit. 2011-9-20]. Dostupný z: <http://frwebgate.access.gpo.gov/cgi-bin/usc.cgi?ACTION=BROWSE&TITLE=22USCC38&PDFS=YES>.

U. S. Department of State: Executive Order 13224 [cit. 2010-01-01]. <http://www.state.gov/s/ct/rls/other/des/122570.htm>. Úplný seznam teroristických organizací viz. [online] <http://www.treasury.gov/offices/enforcement/ofac/programs/terror/terror.pdf>.

USMANI, Mufti Taqi. *Philosophy of Qurbani.* [cit 2011-05-05]. Central Mosque. [Online] Dostupný z: <http://www.central-mosque.com/fiqh>.

USMANI, Mufti Taqi. *Sacrifice or Qurbani: Philosophy and Rules*. [cit 2011-5-5]. [Online] Dostupný z: <http://www.darulihsan.com/index.php?option=com_content&view=article&id=3664:sacrifice-or-qurbani-philosophy-and-rules&catid=162:articles&Itemid=1085>.

Vezárat-e farhang va eršád-e eslámí [cit. 2011-08-06]. Dostupný z: <http://farhang.gov.ir/>.

V Íránu zatkli sestru nositelky Nobelovy ceny míru Ebadiové. [online]. iDNES.cz; 2009-12-29. [cit. 2010-04-10]. Dostupný z: <http://zpravy.idnes.cz/v-iranu-zatkli-sestru-nositelky-nobelovy-ceny-miru-ebadiove-p5d-/zahranicni.asp?c=A091229_095532_zahranicni_btw>.

Volby v Íránu byly podle Rady dohlížitelů nejspravedlivější za 30 let. [online]. [cit. 2010-01-02]. Dostupný z: <http://www.ct24.cz/svet/59238-volby-v-iranu-byly-podle-rady-dohlizitelu>.

V Teheránu vybuchla bomba, íránská policie zasáhla proti opozici. <ttp://zpravy.idnes.cz/v-teheranu-vybuchla-bomba-iranska-policie-zasahla-proti-opozici-p8i-/zahranicni.asp?c=A090620_101700_zahranicni_lpo>.

WARAQ, Sina et al. *Úvod do islámu*. str. 26. [online]. [cit. 2010-03-20]. Dostupný z:

<http://pravdaoislamu.cz/uvodislam.pdf.>.

WÄRN, Mats. *Staying the Course: The Lebanonization" of Hizbollah- The Integration of an Islamist Movement into a Pluralist Political System.* Department of Political Science. Stockholm University. May 1999. [online]. Master Thesis. [cit. 2011-08-06] Dostupný z: <http://almashriq.hiof.no/lebanon/300/320/324/324.2/hizballah/warn2/index.html>

We could provide a million suicide bombers in 24 hours. [online]. The Telegraph; 2002-09-04 [cit. 2010-12-06]. Dostupný z: <http://www.telegraph.co.uk/news/worldnews/middleeast/lebanon/1400406/We-could-provide-a-million-suicide-bombers-in-24-hours.html>.

Why Sacrifice? Islam: A Path of Struggle. [online]. [cit. 2011-05-02] Dostupný z:. <http://web.youngmuslims.ca/online_library/books/sacrifice_the_making_of_a_muslim/why_sacrifice.htm>.

WINTERS, Jonah. *Martyrdom in Jihad: the Sunni and Contemporary World.* 1997. [online] Bahá'í Library Online [cit. 2011-01-06]. Dostupný z: <http://bahai-library.com/winters_martyrdom_jihad>.

WINTERS, Jonah. *Dying for God: Martyrdom in the Shii and Babi Religions* . [diplomová práce]. University of Toronto. 1997. [online]. [cit. 2012-01-06]. Dostupný z: <http://bahai-library.com/winters_dying_for_god>.

World Report 2010. Events of 2009. str. 496. [online]. Human Rights Watch. [cit. 2010-04-16]. Dostupný z: <http://www.hrw.org/world-report-2010

WRIGHT, Robin. *In Iran, One Woman's Death May Have Many Consequences*. [online]. Time World; 2009-06-21.[cit. 2010-01-03]. Dostupný z: <http://www.time.com/time/world/article/0,8599,1906049,00.html

ZIZEK, Slavoj. *Defenders of the Faith*.[online]. The New York Times; 2006-3-12. [cit. 2011-08-16]. Dostupný z: <http://www.nytimes.com/2006/03/12/opinion/12zizek.html>.

15. REJSTŘÍK

Pozn. Arabské písmeno *ᶜajn* (ع) je v rejstříku substituováno jako české písmeno *C.*

Pozn. 2.V rejstříku jsou vynechány takové termíny a jména, které jsou v textu hojně frekventované, jako například imám Ḥosejn, islámská revoluce, šíᶜité či Írán.

1. *radžab*, 146
1. *šawwál*, 146
8.*ábán*, 234
9. *ḏú al-ḥidždža*, 146
10. *ḏú al-ḥidždža,* 146
14. *chordád*, 146
15. *radžab*, 146
15. *šaᶜbán*, 146
17. *rabíᶜ al-awwal*, 146
17. *šahrívar* 1357, 120, 297
18. *ḏú al-ḥidždža*, 146
20. *ṣafar*, 142, 145, 146
21. *ramaḍán*, 140, 145
25. *šawwál*, 141
27. *radžab*, 146
28. *ṣafar*, 141
29. *ṣafar*, 141
3. *džumádá at-ṯánija*, 141
3. *šawwál* 3 AH/625 AD, 184
56. Valné shromáždění OSN, 276
64. Valné shromáždění OSN, 306

A

a'eme-je maᶜṣúmín, 31, 78, 86, 109, 147
Ábadán, 224, 231
Ábel, 129
Abolfažl, 145, 154
Abú Bakr as-Ṣiddíq, 99, 157
Abú DžaᶜfarAl-Manṣúr, 118
Abu'l-Ḥussajn ᶜAlí b. Muḥammad, 126
Abúlqásim al-Chú'í, 188
Adam, 48
Afghánistán, 253, 274, 307
Afrika, 165, 170, 240, 253, 329
Afwádž al-muqawama al-Lubnanija, 244
agrární reforma, 138
aḥkám, 64
Aḥkám-e majjít, 64
ahl al-bajt; *ahl-e bajt,* 49, 78, 99, 123, 143, 150, 159, 207
ahl al-ḏimma, 64
ahl-e bughát, *ahl al-baghí*, 77
ahl-e šíᶜe, 148
ahl-e taššajoᶜ, 148
Aḥmadínežád, Maḥmúd, 89, 96, 144, 221, 233, 235, 250, 255, 256, 260, 287, 288, 290, 291, 293, 297, 300, 301, 302, 305, 306, 307, 308, 309, 310, 340, 362
Aḥmadzáde, MasᶜúdAḥmadzáde, Masᶜúd, 59
áchund, 208
ája, 68
ájatolláh al-ᶜoẓmá, 179
akulturace, 152
Alamút, 171, 237
al-Banná, Ḥasan Aḥmad ᶜAbdurraḥman 66, 173
al-Báqir, Muḥammad b. ᶜAlí 110, 118, 128
Albrightová, Madeleine 268
Al-ᶜArabíja, 263
Al-daᶜwa al-džadída, 237,
Ál-e Aḥmad, Džalál, 173, 175, 313
Al-Ghazzálí, 36, 107
al-Hudždža, Muḥammad b. Ḥasan 110
al-cháṣṣa wa'l ᶜámma, 36
al-Chubar, kasárna nedaleko Zahránu, 247
al-Maghílí, 64
al-Manṣúr, Abú DžaᶜfarAl-Manṣúr, Abú Dža'far, 118
al-Mudžtaba, Ḥasan b. ᶜAlí, 110
al-Muchtár, 101
al-Murtaḍa, (ᶜAlí b. Abí Ṭálib) 109
al-qá'em, 125
al-QáᶜidaAl-Qáᶜida, 31, 67
al-Qádisijja, 226
al-qaṣaṣ, súra Příběh; 111
altruistická sebevražda, 85, 86
Alžír, 253
Amal; Afwádž al-muqawama al-Lubnanija, 92, 244
Amánat, Ḥosejn, 311
Američané, 229
Amerika, 265
amír al-mú́minín, 109
amn al- ḥáras, 246
Ámolí, Ḥádždž-Mírzá Hášem, 303
amr be maᶜrúf va nahí az munkar, 77, 92
amr bi´l-maᶜrúf, 30, 78, 88, 160, 166, 167, 310
Anderson, Benedict, 93
Andžoman-e ḥodždžatíje mahdavije, 308, 309
Andžoman-e emám-e zamán, 309
*Andžoman-e żedd-e bahá'íja*t, 309
Anṣár-e ḥizballáh, 210, 229
anṣárové, 86
Antikrist, 208
Antioch IV. Epifánes, 51, 52
antistruktura, 139
apolytrosis, koncept vykoupení, 48
Áqá Solṭán, Nedá, 293
Arábie, 69, 247
Arabové, 111, 131, 158, 228, 240

árámgáh-e šahídán, 146
Aras, řeka, 185, 188
arbaᶜín, 142, 143, 146, 154, 168, 235, 297, 362, 363
Ardabíl, 22, 78
arkán ad-dín, 54, 78, 192
Armáda strážců islámské revoluce, 223; viz. *Sepáh-e pásdárán-e enqeláb-e eslámí* či revoluční gardy
armáda růží, 29
asad Alláh, 184
Asad, Talal, 36
ásetáne, 146
Asociace zelené stezky naděje, 302
Asociace íṣárgaránů, 96
as-Ṣabbáḥ, Ḥasan b. 237
aṣ-Ṣádiq, Džaᶜfar, 118, 126, 128
as-Ṣadr, Muḥammad Báqir, 21, 175, 179
as-Sámarrí, Abu'l-Ḥussajn ᶜAlí b. Muḥammad 126
asasínové, 237
áš-e emám Ḥosejn, 154
ašráf, 37
aš-šaᶜá'ir al- ḥusajnijja, 141
aš-šíᶜa al-imámija al-iṯnáᶜašaríja, 16, 78, 125, 244
átešsavází, 279
Athény, 247
avalín zá'er, 143
avoda zara, 50
Áźerové, 22, 24, 291, 292
Ázerbájdžán, 185, 188
Áẓerí, 22, 291
azchodgoźaštegí, koncept sebeobětování, 80

B

báb, 126, 172
Bábolsar, 97
Baᶜalbek, 244
Baᶜaṯ, 176
baᶜja, 99
Báfq, 272
Baghdád, 102, 226
bahá´í, 309, 311
bahá´ísté, 309
Bahonar, Muḥammad Džavád, 44, 295
Bahrajn, 138
Balúčistán, 89
Balúčové, 24
Bam, 87
Bandar-e ᶜAbbás, 229
Bangkok, 247
Banú Ḥanífa, 101
Banú Umajja, 102
baqijjat Alláh, 125
Bar Kochba, 52
bará'a, 78
barakat, 146
Barth, Frederic, 207
Basídž, 16, 18, 120, 202, 210, 214, 224, 226, 229, 230, 231, 232, 234, 250, 255, 257, 267, 293, 297, 301, 335
Basídž-e mostažᶜafán, 16, 18, 224
báṭin, 58, 116, 120, 160
bázár, 35
Bázargán, Mehdí, 176, 190
Behešt-e Zahrá, 150, 191, 196, 200, 203, 260, 265, 297, 361
Beheští, Muḥammad Ḥosejní, 44, 203, 295, 298
Behrangí, Ṣamad, 18, 21, 185, 186, 187, 188
Bejrút, 31, 236, 246, 254, 260
Beslan, 56
Bíbí Sakína, 102
biᶜda, *bedᶜat*, 37, 147, 299
bíčárehhá, 197
Bílá revoluce, šáhův reformní program, 138, 177, 216, 219, viz. *enqeláb-e sefíd*
Bint al-Hudá, 175
Biqáᶜ, 244, 251
Birdžand, 148
birún, 24
Bírún marzí, 246, 253
bitva u Badru, 62
bitva u Ṣiffínu, 74
black shi'ism, 100, 341
Blair, Tonny, 312
blitzkrieg, 275
Bonifatius, 46
bonjád, 21, 96, 113, 211, 212, 213, 214
Bonjád-e mostaᶜzafán va džánbazán, 21
Bonjád-e panzdah-e chordád, 216
Bonjád-e šahíd, 21, 96, 213, 214, 215, 216, 245, 361
Bonjád-e šahíd va íṣárgarán, 21
Bonjád-e šahíd va omúr-e džánbázán, 21, 213
Bonjád-e šahíd va omúr-e íṣárgarán, 96, 213
boqᶜe, 146
Bordž-e ázádí, 311, 363
Borúdžerdí, ájatolláh Sajjed Ḥosejn
Káẓemajní, 281
bramborová aféra, 291
Bratislava, 186
Brigády Badr, 253
Brigády mučedníků al-Aqṣá, 29, 31, 236
Britové, 170
Brzezinski, Zbigniew, 274, 275, 277
Buenos Aires, 247
bughát, 77
Buchára, 157
Bújovci, 172
Bush, Gerge W. ml. , 221, 274, 312, 313

Búšehr, 22, 231, 263, 314
bušidó, 60

C

ᶜAbbás b. ᶜAlí b. Abí Ṭálib, 102
ᶜAbbásovci, 170
ᶜ*abd*, 192
ᶜAbd as-Salám ᶜÁrif, 174
ᶜAbd as-Salám Muḥammad al-Faradž, 74
ᶜAbdul-Ḥasan Muḥammad b. al-Ḥussajn al-Músawí, 185
ᶜAbdulraḥman b. Muldžim, 140
ᶜ*adálat*, 116, 124, 309
ᶜ*adálat-e edžtemáᶜí*, 116
ᶜ*adálatcháhán*, 120
ᶜ*adl*, 15, 107, 108, 112, 124, 129, 183, 309, 317
ᶜ*adn*, 127
ᶜ*adžamí*, 144
ᶜAjjáš, Jaḥjá, 260
ᶜ*alam*, 105, 144
ᶜ*alamdár*, 102
ᶜAlí Akbar, 103, 145
ᶜAlí b. Músá (ar-Reżá), 110, 295
ᶜAlíábád, 225
ᶜAlí b. Abí Ṭálib, 15, 21, 58, 74, 77, 78, 84, 91, 94, 99, 100, 101, 102, 103, 109, 140, 143, 146, 150, 156, 162, 167, 170, 174, 183, 185, 188, 201, 234, 248, 254, 259, 264, 295, 297, 298, 301
ᶜAlí Aṣghar, 103, 150
ᶜAlí Ṣajjád Šírází, 201
ᶜ*amal-e chúb*, 50
ᶜ*amal-e ṣáleḥ*, 50
ᶜ*amalijját-e enteḥárí*, 270
ᶜ*amalijját-e esteshádí*, 56, 270
ᶜ*Amalijját-e víže 85: azádí-je gerougánhá*, 315
ᶜÁmelí, Gholám Reżá, 263, 264, 265
ᶜ*ammáme*, 208
ᶜ*aqída*, 64
ᶜArafát, Jásir, 29, 246
carrier groups, 134
Carské Rusko, 170
Carter, Jimmy, 312
ᶜášúrá', 43, 44, 100, 102, 103, 120, 121, 122, 123, 142, 145, 146, 168, 180, 191, 203, 218, 219, 220, 221, 225, 228, 229, 235, 281, 297, 299, 300, 301, 302, 304, 311, 314,316, 327, 329, 362
ᶜ*Ášúrá' II.*, 302
ᶜ*avvám*, 36
ᶜ*azáb, mobtalá*, 115
ᶜ*azádárí*, 140, 141, 143, 144, 148, 168, 362
ᶜ*elámat-e eżáfe*, 13
CIA, 188, 233, 294
ᶜ*ibádát*, 192, 206
ᶜ*Íd al-aḍḥá*, 83
ᶜ*íd al-kabír*, 83
ᶜ*íd al-qurbán*, 83
ᶜ*irfán*, 120
ᶜÍsá, Ježíš Kristus, 49, 127
ᶜ*iṣma*, 109
communitas, 139
coping phase, 134
ᶜ*osulgará*, 202
cui licitus est finis, etiam licent media, 252
ᶜ*ulamá'*, 18, 35, 36, 37, 77, 112, 171, 172, 173, 174, 176, 177, 179, 181, 182, 189, 190, 191, 208, 211, 218
culture of shame, 60
ᶜUmar b. al-Chaṭṭáb, 99, 216
ᶜUmarem b. Saᶜad, 102
ᶜ*uqúbát*, 192
ᶜUṯmán b. ᶜAffán, 99

Č

Čábáhár, 89
čahárdáh maᶜsúm, 109
Čečenci, 277
čečenské bombové útočnice, 55
Čečensko, 56
čehel minbar, 142
černaja vdova, 55
černý pátek, 120, 191, 297
černý šíᶜismus, 15, 185
Červený tulipán, 318
Čiští, Muḥammad Muᶜínuddín, 156
Čtvrtá kniha makabejská, 45

D

dáᶜí, 58
dáᶜí al-duᶜát, 58
dáᶜí al-kabír, 58
ḍaᶜíf, 69
Daᶜwa, 237, 253
Dadždžál, 127
Dagestán, 56
dahe, 141
dahegí-je aval, 141
Damašek, 142, 247, 248, 254
Dánešiján, Kerámat, 173
dár al- ṣulḥ, 73
dar al-ᶜahd, 73
dár al-ḥarb, 71, 72, 73
dár al-islám, 64, 72, 73, 76
dar ráh-e chodá, 55, 76, 226, 266, 315
dard, 116
dargáh, 146, 158
daste-je ᶜazádárí, 143

defá[c]-je moqaddas, 44, 89, 213, 226, 252
delegitimizace, 147
démonizace, 252, 312
Den Saqífy, 99
devalvace nepřátel, 252
dimmi, 64
dimmizace, 64
diachronní přístup, 31
diját, 279
dikr, 37
dín, 54, 82, 156, 230, 282
do dast, 144
Dochtarán-e zejtún, 265
Dubaj, 229
Dubrovka, moskevské divadlo, 56
dú-l-ḥidždža, 83
Durkheim, Émile, 85, 136
dvanáctý imám, 15, 20, 77, 107, 113, 119, 126, 127, 128, 146, 171, 172, 203, 305, 306, 307, 309, 310
Džábir b. [c]Abdulláh an-Anṣárí, 142
Dža[c]far b. Muḥammad (as-Ṣádiq), 110, 118, 120, 146
Dža[c]farí, Muḥammad Reżá 261, 262, 263, 264
džahád bá dast, 72
džahád bá qalb, 72
džahád bá šamšír, 72
džahád-e aṣghar, 71
džahád-e bozorg, 71
džahád-e defá[c]í, 71
džahád-e kúček, 74, 78
džahád-e akbar, 71
džahannam, 127
džáhilijja, 66,67, 70, 72, 131
džalase, 143
Džále (náměstí), 120, 121
Džamá[c]at al-[c]ulamá', 174
Džam[c]ijjat-e fedá'ián-e eslám, 173
Džam[c]ijjat-e isárgarán-e enqeláb-e eslámí, 96
Džamkarán, 207, 305, 306
džán; džán báchta; džán kandan; džán nesárí kardan, 212
džanába, 64
džanáza, 61
džánbáz, 212
džang-e e[c]teqádí, 226
džang-e moqaddas, 226, 227
džang-e taḥmílí, 89, 116, 166
džanna, 127
Džávíd, [c]Abbás Kárgar, 293
Džazaní , Bižan, 59
Džebhe-je mellí-je írán, 112, 190
Džezzín, 89
džihád, 30, 32, 42, 55, 56, 57, 61, 62, 63, 64, 66, 68, 69, 70, 71, 72, 74, 75, 76, 77, 78, 79, 81, 82, 96, 125, 172, 173, 175, 184, 189, 190, 192, 193, 195, 196, 202, 228, 230, 236, 240, 241, 242, 244, 246, 248, 249, 250, 251, 254, 258, 266, 267, 271, 274, 282, 283, 288, 311, 324
džihád ad-dafá[c]a, 74
džihád al-akbar, 71
džihád al-aṣghar, 71
džihád al-mubadaha, 74
džihád bi l-jad, 72
džihád bi l-lisán, 72
*džihád bi l-qal*b, 72
džihád bi s-sajf, 72
džihád dar ráh-e [c]aqíde, 226
džihád farḍ kifája, 74
džizja, 64
Džonbeš-e sabz, 210
Džundalláh, 89, 285
džunši, 60

E

Eagle Claw, operace Orlí spár, 312
e[c]teqádát-e enqelábí, 241
efsád-e fí'l-arż, 279
Egypt, 165, 253, 287
echlál-e dar neẓám-e eqtesádí-je kešvar, 280
echteláf, 159
Eleazar ben Jaír, 52
elle Ezkera, 52
El-Zein, Abdul Hamid, 36
emámzáde, 37, 146, 155, 158
emámzáde-je Muhammad [C]Ábed, 362
emická perspektiva, 32, 275
emtená[c] az bej[c]at, 159
enkulturace, 152
enqeláb-e eslámí, islámská revoluce, 11, 218, 223
enqeláb-e mašrúṭijat, íránská konstituční revoluce, 138
enqeláb-e sefíd, reformní program bílé revoluce, 138, 177, 219, 340
enqeláb-e šáh va mardom, 138
enteẓár, 100, 129, 307, 308, 309
eṣláḥát-e arží, 138
eṣláḥát-e qánún-e entechábát, 138
eṣláḥṭalab, 310
estebadád, 225
este[c]már, 241
estekbár-e džahán, 241, 263, 288
esteshádijún, 257
etická perspektiva, 33, 63, 270
Etiopie, 269
Etteḥád-e džamáhír-e šouravíj-e sosiálístí, SSSR, 313
Etteḥádije-je andžomanhá-je eslámí-je dánešámúzán, 315
Eufrat, 102, 363

Evin, věznice, 89
Evropa, 23, 41, 46, 216, 254
Evropská unie, 295
exekutivního nařízení č. 13224, 224
ežáfetová vazba, 13
ezdevádž-e movaqqat, institut dočasného sňatku, 216

F

Facebook, 291
facere, 85
Fadaví, ᶜAlí, 234, 235, 267
Faḍlalláh, Muḥammad Ḥosejn, 21, 175, 188, 189, 249
Fahmíde, Ḥosejn, 42, 82, 89, 90, 234, 235, 236, 267, 286
Faḥṣ, Bilál, 93
Fallúdža, 260
Falsafatuná, 180
faná' fí Alláh, 193
faqíh, 77, 219, 227, 250, 257, 298
farḍ ᶜajn, 73, 74, 226
farḍ ᶜalá l-kifája, 73, 74
farhang-e íṣár va šahádat, 21, 105, 204, 205, 238
farhang-e šahádat, 4, 17, 44, 140, 323
Fárs, provincie, 22, 157
fársí, jazyk, 11, 12, 14, 22, 83, 187, 261, 293, 314
Fataḥ, 17, 246
Fatḥ ᶜAlí Šáh, 172
Fáṭima az-Zahrá, 49, 77, 101, 105, 109, 116, 122, 141, 147, 148, 150, 162, 201, 363
Faṭima Kubrá, 103
fatwá, 28, 80, 143, 216, 238, 257, 260, 261, 262, 264, 272, 284, 332
Fedá'ián-e eslám, 58, 190
fedá'ín, 59
Fedá'ín-e Ṣaddám, 59
Fedá'ján-e chalq, 112
fedákárí, 63, 80, 82
fí sabíli 'lláh, 55, 76, 192, 226, 236, 288, 314
fidá'í, 57, 59, 60
fiqh, 61, 64, 83, 172, 192, 342
fiqh al-ᶜibádát, 192
firdaus, 127
flagelace, 115, 116
focus groups, 26, 27, 330
fonetická transkripce, 12
forúᶜ-je dín, 78, 88
Francouzská revoluce, 278
fuqahá', 61, 77, 80, 172, 290
fuqará, 112
furuᶜ ad-dín, 78, 310

G

gáhšomárí-je hedžrí, 10
gáhšomárí-je hedžrí-je choršídí, 10
gandžínahá-je šuhadá', 214
Gavaznhá, film, 224
Gaza, 254
Geertz, Clifford, 33, 36, 106, 107, 151
Gellner, Ernest, 36, 122
Ghadírí, Moḥammad Ḥasan, 294
ghajba, 77, 126
ghajba al-kubrá, 126
gharb, 32, 116, 204, 233
gharbzadegí, okcidentóza, 313
ghazwa Uḥud, 184
ghejbat-e kubrá, 126
ghejbat-e sughrá, 126
ghejme nazrí, 153
ghejr chodí, 116
ghusl, 64
Gílakí, Gílánci, 22, 24
Gílán, 22, 237
Gilsenan, Michael, 36
giluj arajot, 50
giving of, 84
giving up, 84
Glaser, Barney, 22
Golsorchí, Chosrou, 173
Gonábád, 360
gonáh, 115
great tradition, 36
grounded theory, 22
Guevara, Che, 173

H

hadath, 64
ḥadd, 279
ḥadíṯy, 61, 65, 66, 68, 69, 70, 81, 88, 100, 113, 127, 178
Hadrián, (Publius Aelius Hadrianus), 52
hádžat, 153
ḥadždž, 78, 83
Ḥádždž Raḍwán, 246
Haft Tír, 302
haj'át, 144
Hal min náṣir janṣurná?, 124, 316
Ḥalabí, Šajch Maḥmúd, 309
halacha, 51
Halbwachs, Maurice, 130
ḥalím, 153
Hamadán, 22
Ḥamás, 29, 31, 92, 213, 236, 254, 255, 260, 267, 274
ḥamle-je inteḥárí, 89
hamze, 13

Ḥamza b. ᶜAbd al-Muṭṭalib, 184
Hanífnežáda, Muḥammad, 295
Hannah, 51
ḥaqq, 125
Ḥarakat al-džihád al-islámi fí Filisṭín, 31, 236
Ḥaraka al-muqáwama al-islámijja, 31, 236
harakiri, 60
ḥasan, 69, 108
Ḥasan al-Askarí, 126
Ḥasan b. as-Ṣabbáḥ, 57, 237
Ḥasan b. ᶜAlí (al-ᶜAskarí), 110
Ḥasan b. ᶜAlí (al-Mudž aba) , 101, 110
ḥaššášín, 57, 237
Ḥedžází, Muḥammad, 229
hedžrí-je šamsí, 10
Herskovi sův, Melville, 152
Ḥe b-e defáᶜ a íṡárgarán va qánún-e asásí, 96
Ḥe b-e túde írán, 112, 173
Hiderabád, 103
hidžra, 66, 69, 70, 86, 100
ḥilf al-fuḍúl, 94
ḥillúl ha-Šem, 50
ḥirába, 279
his oricismus, 31
Ḥi b ad-daᶜwa al-islámijja, 174, 175, 179
Ḥi b al-baᶜaṯ al-ᶜarabí al-ištirákí, 10, 175
Ḥi b as-súrí al-qawmí al-idžtimáᶜjí, 89
Ḥizballáh, 18, 21, 31, 77, 92, 93, 188, 213, 236, 237, 238, 239, 241, 242, 243, 244, 245, 247, 248, 249, 250, 251, 253, 254, 270, 274, 361
Ḥi b-e ᶜetemád-e mellí, 290
Hnu í národního odporu, 190
Hnu í za íránskou svobodu, 112, 190
Ḥodždžatíje, 309, 310
ḥokúmat-e džahání, 126
Ḥokúmat-e eslámí: velájat-e faqíh, 77, 219, 281
ḥokúmat-e šejṭán, 112
honorifický yp mučednicví, 66
Hormuzský průplav, 267
horší Khmerové, 207
ḥosejnije, 158, 362
Ḥosejnije Eršád, 182
Ḥossejn al-Ḥillí, 188
ḥudúd, 279
ḥudžurát, 109
ḥúr al-ᶜajn, 62
Huraira, Abú, 65, 81
Ḥurr b. Jazíd ar-Rijáḥí, 102, 145
Ḥusajn, Ṣaddám, 59, 60, 165, 226, 255
Ḥusajn al-Músawí, 244

Ch

Chadídža bin Chuwajlid, 86
Chámene í, ᶜAlí, 200, 208, 212, 229, 234, 248, 257, 261, 268, 273, 275, 298, 300, 301, 318
chamse, 105
chání, 14, 144
charádž, 64
Chárídža, 37, 140; viz. Chawáridž
chárídžovci, 74
cháṣṣe, 36
Chá ami, Muḥammad, 96, 256, 276, 287, 302
chaṭí'a, 118
chaváṣṣ, 36, 37
Chawáridž, 74, 140, viz. Chárídža
Chawla, 101
Chijábán-e Kárgar, 301
Chioni é, 157
Chodá, 153
chodkoš, 82
chodkoší, 79
Chomejní, Rúḥolláh, 16, 21, 77, 112, 113, 114, 120, 121, 175, 176, 177, 180, 181, 182, 191, 194, 196, 197, 198, 199, 210, 211, 213, 216, 219, 221, 222, 223, 226, 227, 234, 240, 245, 249, 257, 260, 261, 262, 298, 300, 309, 312, 322
Chomejního vzdělávací a výzkumný ins u , 261
Chorásán, 22, 158
chorešt ghejme, 153
chorešt ghorme sabí, 153
chormá, 153
chulafá' r-rášidún, 57, 77, 99
chums, 78

I

Ibn Abí Waqqáṣ, 227
Ibn Chaldún, 76
Ibn Rušd, 72
Ibráhím, 146
Idrísová, Wafá, 89, 90
Igna os, 46, 328
Ichwán al-muslimín, 197, 255
imagined community, 93
imám al-ᶜasr, 110, viz. dvanáctý imám
imamát, 58, 99, 126, 129, 130, 171, 317
ímán, 50, 84, 119, 130, 321
Indie, 170
intifáḍa, 29, 217, 268, 269, 284
intiḥár, 20, 30, 63, 79, 80, 81, 82, 86, 92, 237
Iqtadásuná, 180
Irák, 11, 59, 123, 166, 173, 174, 175, 176, 179, 180, 181, 199, 201, 226, 233, 238, 240, 245, 253, 274, 287, 300, 307, 315, 323
Iran Air, le č. 655, 229
Iranian Resis ance's parlamen , 304
Íránská s rana mas/lidu, 173

IRG, IRGC, 223
irtidád, 241
ís̲ár, 21, 85, 86, 89, 94, 97, 98, 105, 204, 205, 238, 243, 337, 341
ís̲árgar, 85, 86, 95
ís̲árgarán, 85, 95, 213, 361
Iṣfahán, 22, 123, 154, 155, 263, 313, 362, 363
Isḥaq, 83
Islámbúlí, Chálid, 256
Islamic Republic of Iran Broadcasting, 200, 303
islamikadze, 42, 61
Islámské poradní shromáždění; parlament, 290
Islámský džihád, 31, 236, 246, 254, 272
Ismá^{c}íl ibn Dža^{c}far, 126
ismá^{c}ílija, 58, 126
ismá^{c}ílismus, 171, 237
ismá^{c}ílité, 126
istihšád, 17, 56, 61, 79, 80
it̲ná^{c}ašarija, 16, 35, 39, 126, 170
Izák, 83
Izraelci, 202, 245, 258, 271
Izrael, 29, 30, 50, 59, 84, 90, 189, 241, 242, 245, 246, 249, 251, 252, 254, 262, 310, 315

J

Jádegár-e Zarírán, 157
Jádnáme-je šahídán, 197
jakobínský teror, 278
Japonsko, 60
jawm al-áchir, 127
jawm al-ba^{c}t̲, 127
j*awm al-ḥisáb*, 127
jawm al-qijáma, 107, 127, 130
Jazd, 22, 123, 208, 212, 250, 272, 362
Jazdí, Taqí Meṣbáḥ-Jazdí, 36, 256, 261, 271, 281, 309
Jazíd b. Mu^{c}ávija b. Abí Sufján, (Jazíd I.), 92, 101, 104, 142, 166, 167, 169, 177, 219, 220, 300, 301, 313, 363
Jazíd-e zamán, 169
jek dast, 144
Jeruzalémské jednotky, 245, 246, 253, 274
Ježíš, 47, 48, 49, 127, 142, 145, 308
Jom Kippur, 53
Jordánsko, 253
Josef (Josúf), 86
judaismus, 20, 45, 50, 51, 53, 63, 99, 323, 328
Jugoslávie, 253
Jung, Carl Gustav, 156

K

Ka^{c}ba, 113, 128, 244
káfir, 64, 65, 71
Káhira, 172
Káchk, 360
káchnešínhá, 112
Kain, 129
Kalám-e sabz, 302
Kambodža, 207
kamikadze, 60
Kánún-e Habíliján, 315
Karbalá', 15, 31, 101, 104, 110, 120-124, 130, 132, 134, 136, 140, 141, 144, 146, 149, 160, 173, 176, 181, 228, 261, 298, 301, 310, 315, 316, 362
karbalského paradigma, 4, 19, 20, 43, 104, 106, 115, 116, 117, 125, 137, 139, 140, 148, 150, 168, 170, 179, 196, 209, 218, 220, 239, 318
Karrúbí, Mahdí, 290, 293, 297, 302
Kášání, Sejjed Abol-Qásem Moṣṭafaví, 173
Katá'ib al-istišhadijún, 257
Katá'ib šuhadá' al- Aqṣá, 31
katolicismus, 47, 48, 49, 50
Káẓimija, 146
Kermán, 22, 165, 220, 286, 362
*Khmer Loe*u, 207
Khmerové z nížin, 207
Khosrokhavar, Farhad, 128, 175, 178, 236
ḳidduš ha-Šem, 50
kín-e Sijávúš, 157
Kołakowski, Leszek, 90, 163
kolektivní amnézie, 131
kolektivní paměť, 4, 15, 17, 20, 31, 96, 107, 109, 129, 130, 131, 132, 135, 136, 137, 138, 140, 141, 228, 316, 324
kolektivní trauma, 4, 132, 133, 134, 135, 137, 138
kolektivnímu triumf, 132
Konstantin I, 46
kontraidentita, 252
kriminalizace, 252
Kristus, 10, 45, 46, 47, 48, 49, 127, 145, 206, 308
křesťanství, 20, 45, 46, 47, 48, 52, 63, 64, 99, 174, 209, 323, 328
křesťané, 24, 46, 55
kufr, 71, 75, 119, 241, 321
Kúfa, 102, 110, 115
Kulajní, Ar-Rází, 119
kulturní rebelie, 137
kurdistánský řezník, 201
Kurdové, 24
Kuvajt, 247

L

la régime de la terreur, 278
Lahf, 161
laila al-qadr‘, 140
lále-je sorch, 318
Lárídžání, ᶜAlí Ardašír, 303
laṣíq, 58
laṭm, 144
Lavrov, Sergej, 269
le suicide altruiste, 85
Lewis, Bernard, 112
lex talionis, 60
Libanon, 31, 41, 77, 89, 92, 93, 138, 189, 225, 236, 237, 238, 239, 240, 242, 244, 249, 250, 253, 254, 269, 272, 274, 287, 315, 326, 338
libanonská občanská válka, 138
lid smlouvy, 64
lidový islám, 36, 37, 88, 206, 218
liminální fáze, 139
little tradition, 36
living martyrdom, 70
Londýn, 237, 238, 260
long-term effect, 134
Lorí, (Lúrové), 22
Lubjanka, 56
Luhúf, 143
Lumen Gentium, 47, 334
luṭf, 108

M

má’tam, 143
maᶜraka al-Qádisijja, 227
maᶜsúm, 178
maḏab-e džaᶜfarí, 68
maddáᶜ, 145
madḥ, 145
madžles, 140, 148, 256
Madžles-e chobregán-e rahbarí, 290
Madžles-e šúráj-e eslámí-je írán, 290, 303
Madžlis al-aᶜalá li-´t-ṯaura al-islámija fí ´l-ᶜIráq, 253
Madžmaᶜ-je íṡárgarán, 96
Maghreb, 36
Mahdavije, 264
Mahdaví, Nádir, 265
Mahdí, 15, 44, 67, 77, 100, 101, 107, 110, 113, 124, 125, 126, 127, 128, 129, 146, 171, 172, 203, 290, 301, 302, 305, 306, 307, 308, 309, 310, 329; též viz. dvanáctý imám
Mahdí al-Muntaẓar, 110; viz. dvanáctý imám
máh-e ᶜazádárí, 141
Máhí-je sijáh-e kúčúlú, 186, 187, 322
Maḥmúd aš-Šáhrúdí, 188
mahrije, 216
Machiavelli, Niccolò, 252
Machmalbáf, Moḥsen, 300
machṣúṣa, 146
Majd, Hooman, 173
Mákán, 294
Mákú, 164
Malá černá rybka, 186
malá tradice, 36
malý satan, 313
Malinowski, Bronislav, 105
maqám-e moᶜaẓẓam-e rahbarí, 212, 292
maradd ar-ra's aš-šaríf, 146
marákez-e fásed va faḥšá, 279
marásem-e ᶜazá, 140
marásem-e šádí, 140, 141, 164
mard-e rulád, 201
mardžaᶜ, 166, 188, 250
marg, 63, 187, 362
Maroko, 253
marṡije, 121, 144
martys, 45
Masada, 52
masakr na Mejdán-e šoháda (Džále), 120
Mašhad, 146, 295, 303, 362
Maudúdí, Abú‘l ᶜAlá, 66, 173, 192
Mauss, Marcel, 84
mavád-e samí va mikrobí va chaṭarnák, 279
mawakib al-husajnijja, 143
mawlid an-nabí, 37
Mázandarán, 22, 294
Mázandaránci, 22
Mázandaránská Univerzita, 97
Mázeḥ, Muṣṭafa Maḥmúd, 260
maẓhab-e eᶜteráż, 16, 196
maẓhab-e zartušt, 115, 157
maẓlúmijjat, 104, 116, 117
medínské období, 69
Medína, 86, 142
Meḥajdlí, Saná‘ , 89
Meidungsgebot, sociální imperativ vyhnutí, 82
Mejdán-e Amír Čaqmaq, 250, 362
Mejdán-e enqeláb-e eslám, 301
Mejdán-e šohodá‘, 121
Meidži, Mucuhito, 60
Mekka, 78, 84, 86, 94, 113, 146
mekkánské období, 69
mellat, 230
mellat-e mostažᶜafán, 112
mellí šodan džangalhá va maráteᶜ, 138
Meškíní, ᶜAlí Akbar Fejż, 177
Mexiko, 294
MI6, 10, 314
micva, 50
midraš ‘Asara haruge malchut, 52
milánský toleranční edikt, 46
milovníci mučednické základny, 261

Ministerstvo sociálních věcí a sociálního zabezpečení, 211
Ministerstvo kultury a islámského vedení, 243
Mo'assese-je ámúzeší va pažúheší-je emám Chomejní, 261
Mobareze-ji aslehane: ham estrategi ham taktik, 59
Mobilizační síly odporu, 34, 224, 229
Modžáhedín-e chalq, 112, 190, 191, 198, 201, 280, 294, 295, 298, 304, 315
modžázáthá-je bázdárande, 279
mofsed, 225, 280
mofsed-e fí-l-arż, 280
moḥáreb, 281
moḥárebe, 279, 280, 281
moḥárebe bá chodá, 280
Monáfeqín, 294
Monaẓim Badr, 253
Mongolové, 111, 170
Montaẓerí, Ḥosejn [c]Alí 177, 259, 297, 298, 299, 302
Moṣaddeq, Muḥammad, 173, 190
Moṣleḥí, Ḥejdar, 302
Mossad, 248, 314
mostakbarán-e gháratgar, 120
mostakbirín, 112, 128, 212, 241, 243, 251
mostaz[c]afán, 94, 109, 112, 113, 114, 128, 210, 212, 213, 224, 226, 229, 230, 241, 242, 243, 252
mošrekán, 73
mravní devalvace nepřátel, 252
mu'ezzin, 66
Mubárak, Ḥusní, 165
Mu[c]ávija b. Abí Sufján, 101
mučedníci ze 17.šahrívaru 1357, 120, 297
mučednické operace, 88, 90, 93, 190, 249, 255, 256, 257, 258, 259, 260, 261, 264, 265, 267, 268, 269, 270, 271, 272, 275, 277, 280, 284, 285, 287
mudžáhid, 37, 55, 63, 67, 69
mufsid, 281
Mughnija, [c]Imád, 246, 247, 248
muhádžirún, 86
Muḥammad b. al-Ḥanafíjja, 101
Muḥammad b. al-Ḥasan, 15
Muḥammad b. [c]Alí (al-Báqir), 110, 128
Muḥammad b. [c]Alí (al-Taqí nebo al-Džawád), 110
Muḥammad b. Ḥasan (al-Mahdí) viz. dvanáctý imám, 110, 125, 126
Muḥammad Báqir al-Ḥakím, 181, 253
Muḥammad b. [c]Abdulláh, 99
muhandis, 260
Muḥaqqiq al-Kararí, 172
muḥárib, 193
muḥarram, 100, 122, 299, 301, 303, 304, 311
Muḥsin al-Ḥakím at-Ṭabá[c]ṭabá[c]í, 181, 188, 253
mukallaf, 64
munáfiq, 71
munáfiqún, 313
Munaẓẓamat at-taḥrír al-filasṭínija, 245
mundží, 126
Muqaddima, 72
muršid ar-rúḥí, 188
Músá b. Dža[c]far (al-Káẓim), 110
Músaví, Mír-Ḥosejn, 261, 265, 290, 291, 292, 296, 297, 301, 302, 304
Muslim b. Aqíl, 145
Muslimské bratrstvo, 173, 197, 255
mustaḥabb, 146
mušrikún, 73
Muṭahharí, Morteža, 21, 42, 44, 142, 143, 173, 175, 194, 195, 303
Múze-je šuhadá', 214
mysticismus, 36
mysticko-mileniární mučednictví, 66

N

na'ib al-[c]ámm, 172
na'ib al-cháṣṣ, 172
nabuwiat, 129
Nadace 15. chordádu, 216
Nadace mučedníků a záležitostí sebeobětujících se, 213
Nadace mučedníků a záležitostí veteránů, 213
Nadace utlačovaných, 113
Nadace utlačovatelů, 212
Náderán, Elijás, 256
Nadžaf, 146, 174, 176, 303
Nadžafábádí, Ne[c]matolláh Ṣáleḥí, 18, 21, 175, 176, 177, 178
Nadžaf, 103, 146, 172, 174, 180, 188, 219, 253, 261
nafs, 71
nafsháj-e karbalá', 103
Nahdž al-balágha, 94, 185, 332
nahí [c]ani 'l-munkar, 30, 78, 88, 160, 166, 167, 310
Nahzat-e Ḥosejní, 198
nachl, 105, 144, 362
nájeb, 126
namáz, 54, 78, 206
nár, 127
Národní fronta Íránu, 112, 190
Národní rada íránského odporu, 304
národní trauma, 133
Naršachí, Abú Bakr Muḥammad, 157
Naṣralláh, Ḥosejn, 93, 205, 249, 341
naṣṣ, 58

Naṣṣ ar-risála al-maftúḥa al-latíwadždžahahá Ḥizballáh ilá-'l-mustaḍ^{c}afín fí Lubnán wa-'l-^{c}álam, 250
Naṭanz, 263, 314
National Liberation Army of Iran, 10, 304
Naváz, Gharíb, 156
naẓarijje-je dar báre-je hadaf emám Ḥosejn, 159
naẓarijje-je sarmáje-je edžtemá^{c}í, 97
na□r, 153
na□rí, 153, 154, 362
Neauphle-le-Chateau, 221
Nehžat-e á□ádí-je írán, 112, 190
Nehžat-e moqávemat-e mellí, 190
Nejvyšší rada pro islámskou revoluci v Iráku, 253
Nejvyšší rada národní bezpečnosti, 247, 303
nestandardizovaný rozhovor, 26, 27
nezúčastněné pozorování, 28
Nietsche, Friedrich, 208, 209
nijjat, 76
nikáḥ al-mut^{c}a, 216
Nírú-je moqávemat-e basídž, 34, 210, 226
Nírúj-e Quds, 245, 246, 274
ni□árijjún, 171, 237
nizárijský ismá^{c}ílismus, 171
noci úradku, 140
Nogi, Maresuke, 60
nouḥe, 144, 145, 362
Núr ad-Dín, 70
núšídan džám-e □ahr, 210

O

odosobnění, 252
okcidentó□a, 313
okultace, 15, 77, 110, 119, 127, 171
okupace jižního Libanonu, 138
Olivové dcery, 265
omúr-e donjaví, 305
OOP, 10, 245
Organisation of Islamic Cooperation, 10, 283
Organizace íránských lidových mučedníků, 112
Organizace íránských lidových mudžáhedínů, 112, 294
Organizace íṣárgaránů ryzího (čistého) muḥammedánského islámu, 96
Organizace islámské propagace, 243
Organizace mučednických guerill íránského lidu, 59
Organizace pro mobilizaci utlačovaných, 229
Organizace vyjadřující úctu bombovým mučedníkům, 256
Organizaci Badr, 253
Organizace mučednických brigád, 257
Organization of the Islamic Conference, 283
orientalismus, 36
Orlí spár, operace *Eagle Claw*, 312
ortodoxní islám, 36
osa zla, 23, 274
Osetie-Alanie, 56
Osmanská říše, 170
Osmané, 131
OSN, 11, 18, 276, 283, 295, 307, 308, 340
ostád-e temsáḥ, 36; viz též: Jazdí, Muḥammad Taqí Meṣbáḥ
oṣúl-e dín, 129
oṣúlgará, 310
Otevřený dopis Ḥizballáhu, 250

P

Pahlaví, Faraḥ, 223, 296
Pahlaví, Muḥammad Reżá, 44, 112, 138, 176, 177, 179, 186, 188, 190, 193, 196, 211, 221, 223, 224, 244, 295, 300, 301, 340
Pahlaví, Reżá Chán, 218
Pákistán, 89
Palestinci, 30, 84, 90, 91, 190, 202, 268, 269
Palestina, 30, 41, 94, 268, 269, 307
Palestinský islámský džihád, 11, 213, 238, 254
Panychida, 148
parčam, 105
pársíg, 157
participiant observation, 23
Parto-je sochan,, 261, 262, 263
Paříž, 181, 238
Pásdárán, 31, 113, 223, 226, 229, 236, 254, 261, 267, 290, 297, 302, 303, 304, viz. revoluční gardy, či *Sepáh-e pásdárán-e enqeláb-e eslámí*
Pearsonovo mezinárodní letiště v Torontu, 264
Persie, 111, 313
Perský záliv, 234, 265, 267
Peršané, 22, 111, 227, 233
pikuach nefeš, 53
pleuritida, 68
PMOI, 294, 295, více viz. *Modžáhedín-e chalq*
polo chorešt, 153
polostrukturovaný rozhovor, 27
Polsko, 269
pošt-e džebhe, 199
Pouján, Parvíz, 59
primární zdroje, 28
princip vzkříšení, 127
Púrdastán, Aḥmad-Reżá, 270
Putin, Vladimir, 277
Putnam, Robert, 97

Q

Qábíl, 129
Qadamgáh, 359
Qadžárovci, 161, 172
qalb-e tárích, 67, 183
qamar Banú Hášim, 102
qame zaní, 143
qánún-e asásí, 241
qánún-e modžázát-e eslámí-je írán, 279, 280, 281, 339
qarárgáh-e ᶜášeqán-e šahádat, 256, 261
Qásim, ᶜAbd al-Karím, 174
Qásir, Aḥmad, 93, 249, 260
qaṣṣáb-e kordestán, 201
qátel-e mardom-e kordestán, 201
qatl an-nafs, 79
Qazvín, 22
qeṣáṣ, 279
qhajba al-kubrá, 15
qhejbat-e sughrá, 110
qijám, 104, 119, 124, 195
qijámat, 127, 129
qisás, 65
Qomm, 22, 43, 44, 89, 109, 121, 122, 159, 176, 194, 219, 261, 299, 305, 306, 323, 327, 328, 329, 363
qurajšovská aliance, 99
qurbán, 83
Quṭb, Sajjid, 173

R

Rabat, 283
rabbi Akiva, 53
rabbi Ishmael, 53
Rada bezpečnosti OSN, 295
Rada dohlížitelů ústavy, 290, 292
Rada islámské revoluce, 211
Radžá'í, Muḥammad ᶜAlí, 44, 295
Radžaífar, Fírúz, 257, 258, 266
Radžáví, Marjam, 304
radžᶜa, 77, 126
rafíqové, 58
Rafsandžání, ᶜAlí Akbar Hášemí, 247, 252, 262, 269, 303
rahbar, 120, 198, 208, 229, 264, 290, 298, 309
ráh-e haq, 165
ráh-e sabz-e omíd, 302
Raḥímiján, Muḥammad Ḥasan, 213, 215
raḥmá', 108
ramaḍán, 140, 145, 146
Rámalláh, 29
randah-khani, 84
rasúl
rasúl Alláh, 54, 86, 99, 130
Razíní, ᶜAlí, 264
reactive phase, 134
Reagan, Ronald, 312
redemptio, 48
Redfield, Robert, 36
reforma volebního zákona, 138
reḥlat emám Chomejní, 146
retreatism, 137
revoluční gardy, 10, 89, 113, 201, 223, 226, 229, 234, 236, 237, 244, 245, 246, 247, 253, 254, 255, 256, 257, 261, 267, 290, 302
Rex, kino v Ábádánu, 224
Reẓá'í, Moḥsen, 223, 290
Rice, Condoleeza, 312
ridda, 241
Rígí, ᶜAbdulmálik, 89
Rím Ṣáleḥ ar-Rijáší, 260
rites de passage, 37, 139
ritualizace, 85, 137
Robespierre, Maximilien, 112
roᶜb, 280
rošve, 225
rouže, 145
rouže chán, 145
rouže chání, 84, 144, 145, 148, 168
Rúdbár, 237
rúḥánijjat, 174, 191
Rushdie, Salman, 260, 261, 262
Rusko, 111, 171, 233, 269, 329
rúšanfekrán, 196
rutinizace, 133
rúze, 78
rúz-e mouᶜúd, 127

Ř

Řekové, 111
Řím, 247
Římané, 52, 111

S

Saᶜd b. Abí Waqqáṣ, 227
sacrificium, 85
sacrum, 85
Sádát, Anwar, 256, 260
ṣáderat-e enqeláb-e eslámí, 113, 227, 240
ṣafá-je báṭin, 116
Ṣafaví, Navváb, 58, 173, 190
ṣafavián, 161
Ṣaffárí, Morteža, 267
Ṣafíovci, 161
safír, 126, 146
ṣaḥába, 142
Saḥábí, Jadolláh, 190

ṣáḥeb al-amr, 125
ṣáḥib az-zamán, 15, 69, 109, 125
Ṣaḥíḥ Muslim, 81, 329
Said, Edward, 36
Sajjed b. Ṭávús, 143
Sajjed b. ᶜAlí Askarí, 225
sajjid aš-šuhadá, 165, 256, 362
Saladin (Ṣaláḥ ad-Dín Júsuf ibn Ajjúb), 70
salaḥšúrí, 243
ṣalát, 54, 78
Sámarrá', 126, 146, 176, 306
Ṣamedí, Muḥammad ᶜAlí , 256, 258
samuraj, 60
Ṣáneᶜí, Ḥasan, 217, 259, 284
sang zaní, 143
sangsár, 216
Saqífa Baní Ṣáᶜida, 99
sáqit, 172
saqqá'í, 144
saqqá-je Sakína, 102
sarvatmandán, 112
Sásánovců, 226
Satanské verše 216, 261
satr, 20, 126
Saúdská Arábie, 247
saváb, 61, 230
SAVAK, 188, 223, 224, 225, 243
savakí, 225
ṣawm, 78, 140, 232
Sázegárá, 264
Sázmán-e amnijjat wa eṭṭelᶜát-e kešvar, 11, 188
Sázmán-e čeríkhá-je fedá'í-je chalq-e írán, 59
Sázmán-e fedá'ján-e chalq-e írán, 112
Sázmán-e ísárgarán-e eslám-e náb-e muḥammadí, 96
Sázmán-e modžáhedín-e chalq-e írán, 112, 294
Sázmán-e ṣedá va símá-je džomhúrí-je eslámí-je írán, 303
Sázmán-e tablíqát-e eslámí, 243
SCIRI, 11, 18, 253
sebeobětování, 4, 16, 19, 20, 30, 41, 45, 49, 50, 53, 57, 59, 60, 62, 63, 66, 76, 80, 82, 83, 84, 85, 86, 87, 88, 89, 90, 91, 92, 93, 94, 95, 96, 97, 105, 119, 120, 140, 141, 143, 164, 165, 167, 177, 178, 182, 184, 185, 186, 187, 198, 200, 208, 210, 211, 221, 222, 230, 236, 257, 266, 270, 271, 284, 285, 317
sekundární dokumenty, 28
seldžucká říše, 237
self-ascription, 207
sepáh-e dáneš, 138
Sepáh-e pásdárán-e enqeláb-e eslámí, 11, 223, 242, 244
seppuku, 60
Setád-e pásdášt-e šohadá-je nehžat-e eslámí, 256, 257, 260
setamgarán-e káchnešín, 120
Severní Korea, 274
seznam teroristických organizací, 224, 342
Sharon, Ariel, 277
shock phase, 134
shromáždění expertů, 290
ṣíghe, 216
sijásat-e cháredží, 246
Sijávuš, 157
Sijávušún, 157
Silkworm, rakety, 267
Silva, Flavius, 52
Simmelovo pravidlo, 233
Sinán b. Anas, 103
síne zaní, 121, 144, 362, 363
sionismus, 256
Sístán va Balúčistán, 89
Sjávaršán, 157
skripturalismus, 36
skrytý imám, viz. dvanáctý imám
Ṣobḥ-e do kúhe, 257
sociální kapitál, 96, 97
ṣodúr, 21
sofre nazrí, 145
Solṭán, Hadžar, 297
Solṭán, Nedá, 293
Speciální operace 85, 315
Společnost imáma času, 309
Společnost ísárgaránů islámské revoluce, 96
SSSR, 188, 251, 253, 313, 323
Stalin, Josif Vissarionovič, 112
State of the Union Address, 274
Strana islámské výzvy, 174
Strana na obranu ísárgaránů a ústavy, 95
Strauss, Anselm, 22
Střední východ, 238, 240, 242, 245, 269, 274, 313
Súdán, 101, 253, 287
ṣudúr, 240
ṣúfismus, 35, 66
Sufjání, 127
Sulejmáního, Qásima, 246
sunna, 20, 24, 29, 31, 42, 49, 50, 53, 54, 57, 61, 68, 70, 76, 78, 81, 99, 100, 127, 131, 147, 170, 176, 182, 237, 243, 253, 267
súra al-ḥašr, 86
Svátek mučedníků, 249
Svaz studentských islámských asociací, 315
Světové shromáždění pro sblížení islámských škol, 243
synchronní analýza, 31
Sýrie, 181, 227, 244, 248, 287, 313, 324
Syrská sociálně-nacionální strana, 89

Š

Šábák, 260
šáb-e qadr, 140
šáb-je eḥjá', 140
šadda, 13
šafá[c]a, šafá[c]at, 49, 146, 317
šafí[c]í, 73
šaháda, 54, 55, 78
šahádat, 30, 44, 54, 55, 56, 61, 65, 66, 67, 79, 80, 81, 82 85, 104, 141, 159, 175, 184, 191, 200, 204, 236, 256, 261, 263, 270, 287, 288, 329, 341
šahádat emám Dža[c]far Ṣádiq, 141
šahádat emám Ḥa[illegible]an Modžtaba, 141
šahádat emám Reżá, 141
šahádat ḥažrat Fáṭeme, 141
šahádat-e [c]erfání, 159
šahádat-e fedjeje, 159
šahádat-e [illegible]ijá[illegible]í, 159
šahádat-e taqlífí, 159
šahbánú, 296
šáh-e šahídán, 102
šahíd al-áchira, 64
šahíd al-dunjá, 64, 231, 272, 315
šahíd al-dunjá wa al-ákhira, 64
šahíd at-ṯání, 172
Šahíd-e džávíd, 176
šahídky, 55, 56
Šahjád árjámehr, 311
Šahr-e Kord, 22
Šáhrúdímu, Maḥmúd Hášemí, 294
Šáhzáde Ḥa[illegible]an, 154
šamšír zaní, 143
Šaqáqí, Fatḥí, 246, 254
šarí[c]a, 37, 73, 192, 233, 259, 299
Šarí[c]atí, [c]Alí, 15, 18, 21, 35, 42, 67, 100, 107, 129, 147, 173, 175, 176, 181, 182, 183, 184, 185, 188, 190, 238
Šaríf ar-Raḍí, 94, 185
šejch [c]Abdalláh, 244
šejṭán, 71, 112, 220, 313
Šejṭán-e áját, 261
šejtán-e bozorg, 313
šejtán-e kúček, 313
šeka[illegible]t, 104
Šemr, 103, 363
Šin Bet, 260
Šíráz, 22, 80, 123, 225, 232, 309, 311
Šírází, Muḥammad, 166, 201
školních [illegible]tudentů Ba[illegible]ídž, 234
šole zard, 153
Štáb vzpomínající mučedníky i[illegible]ámského hnutí, 256
šuhadá', 31, 54, 55, 56, 100, 141, 165, 184, 236, 256, 362
šuhúd, 193
šúrá-je [c]alí-je amnijjat-e mellí, 247, 303
Šúrá-je enqeláb-e e[illegible]lámí, 211
Šúrá-je negahbán-e qánún-e a[illegible]á[illegible]í, 290
Švéd[illegible]ko, 216

T

tabáková rebelie, 172
ṭabaqe, 112
ṭabaqe-je a[c]ján, 112
ṭabaqe-je bálá, 112, 114
ṭabaqe-je mo[illegible]tamand, 112
ṭabaqe-je pájín, 112, 114
tabarrá', 78
Tabqa, přehrada, 181
Tabríz, 22, 123, 186, 291
tábút, 105, 144
ta[c]árof, 24, 25
ta[c]bi'a, 120, 250
ta[c]zije, 13, 14, 26, 27, 43, 121, 144, 145, 154, 155, 157, 161, 162, 168, 218, 231, 302, 363
ta[c]zírát, 279
tadždíd, 66
Ṭaff, 100
Ṭághút, 78, 166, 193, 220, 310
ṭághútí, 241
ṭahára, 54
taḥrífát, 142
takfír, 219
Ṭáleqání, Maḥmúd, 21, 42, 112, 175, 190, 191, 193, 297
Ṭálibán, 274
Táliší, 22
Tange-je hormoz, 267
taqijja, 20, 118, 119, 120, 126, 161, 166, 170, 171, 250
taqṣír, 115
taqvá, 153
taqvím-e hedžrí-je qamarí, 10
tar[illegible]-e zijád, 278
taṣawwuf, 35, 66
Ta[illegible]chírí, Muḥammad [c]Alí, 274, 281, 282, 283, 284
tá[illegible]u[c]á', 142, 191, 299
tašabíh, 144, viz. *ta[c]zije*
tašdíd, 13
taškíl hokúmat, 159
taṭbír, 143
tauázen ra[c]b, 267
tawallá, 78
tawḥíd, 49, 54, 82, 129, 130, 156, 183, 271, 307
te'orí[illegible]n chošúnat, 36
Teherán, 22, 24, 89, 115, 116, 122, 182, 201, 219, 226, 244, 246, 258, 260, 262, 263, 265, 283, 292, 293, 295, 297, 299, 301, 302, 304,

305, 311, 312, 313, 314, 338, 342, 361, 362, 363, 364
tekije, 158
teorie individuální adaptace a vyrovnání se s anomií, 137
terciální zdroje, 28
teror, 173, 272, 278
The People's Headquarters in Continuation of the Path of the Martyrs, 256
Theoforos, 46
tigh, ṭalá, tasbíḥ, 183
Tóra, 50
Torbat-e Ḥejdarije, 158
transgenerational transmission of trauma, 134
Túde, 112, 173, 197
Tunis, 253
Turci, 111, 228, 233
Turner, Viktor, 139
ṭuruq, 37
TWA 847, 247
Tylor, Edward Burnett , 105
Týros, 93

U

U.S. Department of State, 224, 274, 342
Uḥud, bitva, 184
Ujgurové, 277
Ukrajina, 269
ulice intifády, 256
Umajjovci, 102, 159, 160, 170
umma, 39, 62, 72, 74, 82, 86, 88, 95, 99, 104, 109, 162, 168, 190, 239, 268, 300
USA, 18, 59, 69, 89, 138, 197, 221, 234, 235, 245, 251, 256, 263, 265, 267, 269, 274, 295, 312, 313, 315, 319, 327, 331, 337
USS Vincennes, křižník, 229
uṣúl ad-dín, 107, 129, 318

V

vaḥšat, 278
valí-je ᶜaṣr, 77, 309, viz. dvanáctý imám
valí-je faqíh, 250
vaṭan, 230
veláját, 95
velájat-e faqíh, 112, 191, 197, 210, 227, 231, 241, 300, 303, 309, 318
Velehrad, 155
velká tradice, 36
velký satan, 313
VEVAK, 11, 243
Vezárat-e eṭṭelᶜát-e va amnijat-e kešvar, 11, 243
Vezárat-e farhang va eršád-e eslámí, 243, 303, 342
Vezárat-e refáh va tá'mín-e edžtemáᶜí, 211
Vezárat-e taᶜávon, kár va refáh-e edžtemáᶜí, 211
věž svobody, 311
Vossughí, Behrúz, 224
vykoupení, 46, 48, 57, 110, 111, 117, 161, 228
vývoz revoluce, 77, 227, 236, 238, 239, 240, 241, 242, 243

W

wádžib, 146, 284
wahhábisté, 49
Wahši b. Ḥarb, 184
walá'a, 78
wilája, 95, 113, 130, 161
wudú', 64

Y

Yves le Breton, 198

Z

zághnešínhá, 112
Záhedán, 89, 286
ẓáhir, 58, 160
Zahrán, 247
zajdovci, 119
Zajn ad-Dín al-Džubaᶜí al-ᶜÁmilí, 172
Zajn al-ᶜÁbidín, 110, 126, 142
Zajnab, 142, 185
zakát, 78
zakotvená teorie, 22
Zanán, 257, 266
Zandžán, 22
zandžír, 144
zandžír zaní, 143, 362
západní mor, 313
Západním břehu Jordánu, 254
zar, zúr a tazvír, 183
zarathuštrismus, 115, 146, 157, viz. zoroastrismus
zděděný hřích, 48
žede-enqeláb, 225
Zejtún, 256
zelená opozice, 301
Zelené slovo, 302
zéloti, 52
Zemin, Jiang, 277
zijára al-arbaᶜín, 146
zijára al-mabᶜaṯ, 146
zijára al-mawlíd, 146

zijára awwal radžab, 146
zijára ᶜarafát, 146
zijára ᶜášúrá, 146
zijára ᶜíd al-aḍḥá, 146
zijára ᶜíd al-fiṭr, 146
zijára ᶜíd al-ghadír, 146
zijára laila al-qadr, 146
zijára nisf rajab, 146
zijára niṣf šaᶜbán, 146
zijárat, 26, 142, 146, 148, 153, 158, 155, 168, 306, 315
z̲ikr, 153
ziná, 216
znárodnění lesů a pastvin, 138
zoroastrijci, 24, 64
zoroastrismus, 157, 158, 227
zúčastněné pozorování, 23, 26, 27
ẓulm, 104, 107, 124, 195, 225, 310, 317
ẓulman. 64
zúr, 183, 225
ẓuhúr, 126

Ž

židé, 24,52, 53, 73

16. PŘÍLOHY

16.1. Obrázky

Obrázek 1a Vlajka IRGC; Převzato z: <http://iranpoliticsclub.net/flags/IRI/index.htm>

Obrázek 2a Vlajka Ḥizballáhu; nelze si nevšimnout značných podobností symbolů se znakem, jaký používá SPEE; Převzato z: <http://iranpoliticsclub.net/flags/IRI/index.htm>

Obrázek 3a Znak *Bonjád-e šahíd va omúr-e ísárgarán.* Převzato z: <http://www.irdc.ir/en/calendar/375/default.aspx>

16.2. Fotoarchiv autora

Obrázek 1 Behešt-e Zahrá; rozlehlá sekce s hroby mučedníků íránsko-irácké války; Teherán 2011

Obrázek 2 Behešt-e Zahrá; –„–

Obrázek 3 Budova s hrobkami prominentních mučedníků režimu zahynuvších při bombovém útoku na centrálu IRP 28. června 1981 (tzv. *šuhadá-je haft-e tír* – mučedníci 7. tíru). V pozadí jedna z mnoha školních tříd, která právě poslouchá přednášku o někdejším šéfovi justice ajatolláhovi Muḥammadu Beheštím, který při tomto ataku taktéž nalezl mučednictví. Teherán 2011

Obrázek 4 Třídní učitelka vzdává hold jednomu z prominentů nově ustaveného islamistického režimu, který byl taktéž zabit patnáctého tíru. Teherán 2011

Obrázek 5 Billboard demonstrující nestárnoucí heslo *Koll jawm ᶜášúrá‘ wa koll ᶜarḍ Karbalá„* (*Každý den je ᶜášúrá‘ a každá země je Karbalá’)* s využitím prostředků vizualizace výjevu přesouvající se íránské vojenské jednotky během frontových bojů v 80. letech. Teherán 2011

Obrázek 6 *Nachl* s nápisem: *As-salám ᶜalejku já sajjid aš-šuhadá‘* (mír s tebou, ó pane všech mučedníků); Jazd 2011

Obrázek 7 Typická *ḥosejnije* určená pro komemorativní smuteční rituály. Napravo stojí nachl. Jazd 2011

Obrázek 8 *ᶜAlam* - posvátná standarta, která je nošena během *muḥarramských* rituálů; Qadamgáh (administrativně spadá do šahrestán-e Níšábúr) 2011

Obrázek 9 Malý *nachl*, již ozdobený a připravený na blížící se *arbaᶜín;* Ná’ín 2011

Obrázek 10 Smuteční procesí (*ᶜazádárí*) směřující k svatyni osmého imáma, praktikování *zandžír zaní* a *síne zaní* za doprovodu bubnů a elegického zpěvu (*nouḥe*). Mašhad 2011

Obrázek 11 –„–

Obrázek 12 –„– ; v pozadí je již na obzoru cíl této trýznivé cesty – Ḥaram emám Reżá

Obrázek 13 –„–

Obrázek 14 –„–

Obrázek 15 Muḥarramské procesí (*ᶜazádárí*) na svátek *ᶜášúrá‘*; Kášán 2007

Obrázek 16 Projev Maḥmúda Aḥmadínežáda 19. ledna 2011 na Mejdán-e Amír Čaqmaq v Jazdu. Na pravé straně stojí obří *nachl*.

Obrázek 17 Stoupenci prezidenta nadšeně skandují proti imperialistickému „velikému satanovi“ heslo *marg bar Ámriká* (smrt Americe); Jazd. Za zmínku stojí skutečnost, že na fotografiích z této akce neodhalí sebedetailnější pohled čtenáře jedinou ženu, která by stála v moři přihlížejících mužů. Důvod je ten, že náměstí bylo pořadateli rozpůleno na dvě části, aby došlo k separaci pohlaví. Zatímco prává strana Amír Čaqmaqu tak byla naplněna mužským elementem, levá strana byla zahalena do barvy *čádorů*. Ostatně tento izolující princip je charakteristický pro veškerou veřejnou sféru.

Obrázek 18 Prezident Aḥmadínežád během projevu; Jazd 2011

Obrázek 19 Přípravy na svátek *arbaʿín.* Speciální obří hrnce určené na *nazrí*. Jazd 2011

Obrázek 20 Výzdoba v černém hávu dává tušit blížící se výročí čtyřicátého dne uplynuvšího od Karbalského masakru. Prapory nad uličkou *bázáru* připomínají mučednickou smrt třetího imáma a ostatních mučedníků z Karbaly. Kermán 2011

Obrázek 21 –„–; smuteční barva na *emámzáde* v Káchku (šahrestán-e Gonábád)

Obrázek 22 *Arbaʿín* v Iṣfahánu. Polední modlitba recitace *nouḥe* v jedné z mešit v centru. Mužská část. Iṣfahán 2011

Obrázek 23 Detail *ʿalamu*; Iṣfahán

Obrázek 24 *ʿAlam;* specializovaný obchod s proprietami užívanými během rituálních performancí. Iṣfahán

Obrázek 25 Taʿzije v Šáhzáde Ḥasan během *arbaʿínu* 26. ledna 2011. Pašijová hra zasvěcena mučednické smrti Abolfažla. Pohled na plochu jeviště.

Obrázek 26 Na fotografii vrah *Šemr* v typicky červené barvě.

Obrázek 27 Šemr

Obrázek 28 Šemr činí nájezd na tábor třetího imáma

Obrázek 29 Houfování Jazídových vojenských sil. Šemr nabádá své nohsledy k tomu, aby neměli žádného slitování. Tradičně je ve hře užíváno u této postavy hrubého hlasu, aby bylo dodáno zlu řádné důvěryhodnosti.

Obrázek 30 Rozmluva Abolfažla (klečící) s imámem Ḥosejnem. Charakteristickým rysem je symbolické užití zelených uniforem a hlasových prostředků, které jsou spíše elegickým recitovaným zpěvem než hrubou mluvou, jako je tomu u Jazídovců.

Obrázek 31 Postavy v černém dámském oblečení a se zakrytým obličejem jsou chlapci hrající ženy. Na této skutečnosti není však nic divného, jelikož *taʿzije* jsou odjakživa pouze doménou mužů a ženy v nich zpravidla nehrají.

Obrázek 32 Na scéně vystupuje samotné ztělesnění zla a bezpráví – Jazíd b. Muʿawija (vpravo)

Obrázek 33 Improvizované bojové klání na písečné planině u nepřístupného Eufratu.

Obrázek 34 Urputný zápas Abolfažlův proti hrůzné přesile rovnající se nulové šanci vyhnout se nastoupené mučednické cesty.

Obrázek 35 S blížícím se smrtelným koncem těžce zraněného Abolfažla je publikum stále více důraznější ve využívání šancí zapojit se do rituální performance svojí expresí bezbřehého zármutku.

Obrázek 36 Poslední záchvěvy a nadcházející okamžik slavné smrti, kterou šíʿité každoročně po třináct set let každoročně oživují, zpravidla především na 7. *muḥarram*.

Obrázek 37 Zatímco mužské publikum ve chvíli, kdy je osud Abolfažla nadobro sečten provádí klasické bití v hruď (*síne zaní*), ženské obecenstvo, které má vyhrazeno prostor v jiné části kolbiště lamentuje, křičí, zakrývá si při každém hrůzném výjevu oči a neskrývavě pláče.

Obrázek 38 Ḥosejn oplakává Abolfažla

Obrázek 39 –„–

Obrázek 40 Taʿzije v Mašhadu r. 2005; hudební doprovod pro větší dramatizaci performance.

Obrázek 41 Otec s dětmi při *zijáratu* v emámzáde Muḥammada ʿÁbeda v Káchku; 2011

Obrázek 42 Mučednický duch první války v zálivu je všudypřítomný po celé zemi, ve městech i na venkově; zde hřbitov v oáze Ánarak.

Obrázek 43 *Bordž-e ázádí;* Teherán 2007

Obrázek 44 Cíl četných *zijáratů*: Svatině Fáṭimy al-Maʿsúme, svaté město Qomm 2007

Obrázek 45 Obvodová zeď bývalého amerického velvyslanectví; Teherán 2007; Socha Svobody symbolizující smrt a pruhy americké státnosti přecházející plynule v ostnaté dráty, které ,,imperialisticky svazují“ Írán.

Obrázek 46 –„–

Obrázek 47 –„–; Billboard s čistě revoluční rétorikou. Vepředu vůdce revoluce Chomejní s íránskou vlajkou. V zadní části žena zvedající rahbarovu fotografii a za ní v pravém rohu nahoře dav, který nese transparent s nápisem „*marg bar šáh*“ (smrt šáhovi). Přímo pod tímto vyobrazením leží jeden ze šáhových vojáků.

Obrázek 48 Jedno z míst v Íránu vhodných k získávání kontaktů jsou bezesporu *čájcháne*. Zde konkrétně zastrčená lokální čajovnička ve městě Bandár-e ʿAbbás. Osazenstvo zrovna sleduje dokumentární film íránské státní televize založený na archivních záběrech *muḥarramských* ceremonií z 50. a 60. let 20. století.

Obrázek 1a

Obrázek 2a

Obrázek 3a

Obrázek 1

Obrázek 2

Obrázek 3

Obrázek 4

Obrázek 1

Obrázek 6

Obrázek 7

Obrázek 8

Obrázek 9

Obrázek 2

Obrázek 11

Obrázek 12

Obrázek 13

Obrázek 4

Obrázek 3

Obrázek 16

Obrázek 17

Obrázek 18

Obrázek 19

Obrázek 20

Obrázek 21

Obrázek 5

Obrázek 23

Obrázek 24

Obrázek 25

Obrázek 26

Obrázek 27

Obrázek 28

Obrázek 29

Obrázek 30

Obrázek 31

Obrázek 32

Obrázek 33

Obrázek 34

Obrázek 35

Obrázek 36

Obrázek 37

Obrázek 38

Obrázek 6

Obrázek 40

Obrázek 41

Obrázek 42

Obrázek 43

Obrázek 44

Obrázek 45

Obrázek 46

Obrázek 47

Obrázek 48