

**UNIVERZITA KARLOVA V PRAZE**

**FILOZOFICKÁ FAKULTA**

Ústav Blízkého východu a Afriky

*Bakalářská práce*

**Bc. Jakub Koláček**

**‘Abdolkarīm Sorūš v kontextu  
současného íránského myšlení**

*Abdolkarim Soroush in the Context of  
Contemporary Iranian Thought*

2015

Vedoucí práce:  
**Mgr. Pavel Ťupek, Ph.D.**

### **Prohlášení**

Prohlašuji, že jsem bakalářskou 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 Praze 30. 12. 2015

Bc. Jakub Kolář

**Abstrakt:**

Práce se zabývá dílem současného íránského ší'itského filosofa 'Abdolkarīma Sorūše. Práce sestává ze dvou kapitol, z nichž první analyzuje íránskou intelektuální tradici 2. pol. 20. stol s hlavním důrazem na propojení islámu a politiky v nově vzniklých náboženských ideologiích. Ilustraci tohoto vývoje podává stručný rozbor myšlení Džalāla Āl-e Aḥmada, 'Alīho Šarī'atīho a Rūḥollāha Chomejnīho. V druhé kapitole je pak podrobena analýze Sorūšovo myšlení, které na tyto ideologie částečně reaguje. Rozbor se soustředí na Sorūšovu teorii expanze a kontrakce náboženského myšlení a jeho koncepci náboženské demokratické vlády.

**Klíčová slova:**

Írán, islám, ší'itský islám, náboženství, filosofie, nativismus, náboženský reformismus, demokracie

\*\*\*

**Abstract:**

The essay deals with the work of contemporary Iranian Shia philosopher Abdolkarim Soroush and consists of two chapters. The first chapter analyzes the Iranian intellectual tradition in the second half of the 20th century with special concern for the newly established connection between Islam and the political in the new religious ideologies. This process is illustrated by brief analysis of Jalal Al-e Ahmad's, 'Ali Shari'ati's and Ruhollah Khomeini's thought. The second chapter covers analysis of Soroush's thought, which partly responds to these ideologies. In this part, the analysis focuses on Soroush's theory of expansion and contraction of religious knowledge and his conception of religious democratic government.

**Keywords:**

Iran, Islam, Shia Islam, religion, philosophy, nativism, religious reformism, democracy

## Obsah

Úvod.....	5
1. Írán a šī'itská cesta k islámskému obrození .....	6
1.1 Nové filosofické a ideologické proudy po II. světové válce: nativismus, odmítnutí západu a úsilí o autonomní sociální a politickou filosofii.....	10
1.2 Džalāl Āl-e Aḥmad a otrava západem.....	12
1.3 'Alī Šarī'atī.....	14
1.4 Chomejnī a islámská vláda.....	17
22. Sorūšova teorie náboženství a koncepce politického.....	24
2.1 Některé biografické údaje a myšlenkové vlivy.....	24
2.2 Náboženství, náboženské poznání, jeho kontrakce a expanze.....	26
2.3 Politická filosofie.....	32
2.4 Porovnání s některými dalšími proudy současného íránského myšlení.....	37
Závěr.....	40
Seznam použitých pramenů a literatury.....	41

# Úvod

Filosofické dílo ‘Abdolkarīma Sorūše<sup>1</sup>, významného soudobého íránského filosofa a náboženského myslitele, představuje v soudobém islámském myšlení pozoruhodný fenomén. Sorūš se zabývá klasickým tématem islámského reformismu – vztahem islámu a modernity. Číní tak ale netradičním a inovativním způsobem. Jeho ambicí není formulovat nový partikulární výklad náboženství, který by uvedl náboženskou tradici do souladu s vývojem společnosti v moderní době a aktuálními problémy, ale teoreticky uchopit fenomén náboženství na vyšší, abstraktnější úrovni – formulovat teorii náboženství, která by vysvětlovala jeho proměny a různorodá vyjádření napříč dějinami. Sorūš tuto teorii, která je koncipována jako teorie epistemologická, nazývá teorií „kontrakce a expanze náboženského poznání“. Pluralitu a proměnlivost jednotlivých projevů a pojetí náboženství chápe Sorūš na základě této teorie jako nezbytnou a přínosnou. Je nutným důsledkem lidské a časové povahy náboženského poznání, jehož prostřednictvím se člověk k věčnému a neměnnému náboženství vztahuje.

Sorūš zastupuje šī‘itský laický náboženský diskurz. Ve svém myšlení vychází z náboženského postoje ke světu a z pozice laika se snaží vyrovnat se svou vlastní náboženskou tradicí. Zároveň má ale blízko k západní<sup>2</sup> vědě a filosofii, kterou je ovlivněn.

Záměrem této práce je analýza a představení základních pojmů a koncepcí objevujících se v Sorūšově díle, jež v českých podmínkách není příliš známé ani diskutované. Práce se zároveň pokusí načrtnout základní kontext, který je nezbytný pro jeho zhodnocení a interpretaci, a uvést je do vztahu k některým dalším myšlenkovým koncepcím, které vznikly v současné či nedávno minulé době v Íránském prostředí.

Předkládaná práce si neklade ambice poskytnout přehled o Sorūšově díle, které je velmi rozsáhlé a lze jej rozdělit do několika tematických okruhů částečně korelujících s autorovým myšlenkovým vývojem. Rovněž otázka vztahu zkoumaného díla k íránské

---

1 Přepis jmen a pojmů z perského a arabského jazyka vychází z běžného úzu. Zohledňujeme jak princip transkripce, tak transliterace, což se projevuje zvláště u perských slov, která přepisujeme v podobě vycházející z jejich zápisu v arabském písmu. Výjimkou jsou grafémy s hláskovou kvalitou „z“, které zapisujeme v této podobě, popřípadě s tečkou, jedná li se o grafémy zastupující v arabštině emfatické hlásky. U termínů vztahujících se k problematice islámu zachováváme jejich obvyklejší, arabskou podobu.

2 Hovoříme-li v této práci o „západním“ myšlení či filosofii, používáme tento koncept jako metonymii či elipsu. Pod pojmem „západní“ rozumíme veškerou intelektuální tradici odvozenou od moderního myšlení, které má na západě (tj. převážně v západní Evropě) své kořeny.

intelektuální tradici zůstane načrtnuta spíše jen v hrubých rysech. V centru pozornosti bude stát především vlastní význam a smysl Sorušových myšlenek, který stojí za to být vyložen. I zde pak zůstává prostor pro podrobnější zpracování, a to zvláště pokud jde o uvedení Sorušovy filosofie do vztahu k jiným myšlenkovým systémům (a to jak západní, tak islámské provenience) a její kritiku v jejich světle. V předkládaném textu se bohužel vzhledem k jeho rozsahu musíme omezit pouze na příležitostné poznámky.

Práce je členěna do dvou kapitol. V první kapitole se pokusíme poskytnout kontext širšího vývoje iránské intelektuální tradice s těžištěm převážně ve 20. století. Ačkoliv stěžejní jádro Sorušovy filosofie, jeho teorie náboženství, je formulována v univerzálních pojmech a svým významem tento kontext přesahuje, je jeho myšlení neoddělitelné od podmínek svého vzniku. Soruš formulací své filosofie reaguje na konkrétní problémy a vstupuje do určité historické situace. Jeho myšlenky jsou v mnoha ohledech reakcí na fenomén ideologizace<sup>3</sup> náboženského myšlení v Íránu v druhé polovině 20. století a jeho propojení s politickým diskurzem. Stručný rozbor díla tří vybraných představitelů iránské myšlení tohoto období by měl spolu s některými obecnými poznatky o iránské moderní intelektuální tradici poskytnout základní představu o tomto trendu a umožnit tak hlubší pochopení motivací Sorušova díla.

V druhé kapitole přistoupíme k samotné analýze Sorušovy filosofie, respektive jejích nejdůležitějších tezí. Při jejím výkladu se budeme pohybovat převážně na poli pojmů a myšlenkových konstrukcí formulovaných samotným autorem, zmíníme však i některé přesahy jeho díla významné pro širší sociální a politický kontext, a to především v návaznosti na první kapitolu. Nejprve rozebereme Sorušovu teorii expanze a kontrakce náboženského myšlení a poté jeho postoj k sociálním a politickým otázkám, který nejuceleněji vyjadřuje jeho koncepce náboženské demokratické vlády. V samotném závěru pak zmíníme některé další myšlenkové koncepce Sorušových současníků, které uvedou jeho dílo do širšího kontextu iránské reformního hnutí, které se v Islámské republice rozvinulo od 90. let 20. stol.

Základním pramenem pro toto zkoumání je kompilace autorových klíčových textů týkajících se náboženství z pozdějšího období jeho tvorby vydaná v anglickém překladu, *Reason, Freedom, and Democracy in Islam: Essential Writings of Abdolkarim Soroush* (Rozum, svoboda a demokracie v islámu: základní spisy 'Abdolkaríma Soruš).<sup>4</sup> I čtenář,

---

3 Tento pojem používá sám Soruš.

4 Abdolkarim Soroush, *Reason, Freedom, and Democracy in Islam: Essential Writings of Abdolkarim*

který neovládá perštinu a arabštinu, v nichž jsou Sorūšova díla ve větší míře k dispozici, si proto může dohledat autorovy myšlenky v jejich originální podobě a porovnat je s níže předkládanou interpretací. Další pramen pro chápání Sorūšova díla pak představují jeho interpretace, které jsou zahrnuty v díle badatelů zabývajících se soudobým Íránem.

---

*Soroush*, trans. Mahmoud Sadri and Ahmad Sadri (New York: Oxford University Press, 2000).

# 1. Írán a ší'itská cesta k islámskému obrození

Přes značné rozpětí Sorūšova díla – a to ať již jde o množství probíraných témat nebo různé úrovně teoretické abstrakce –, přes jeho nepochybné ambice promlouvat jako dílo univerzální v kontextu islámu jako takového i filosofie náboženství obecně a nakonec i přes jeho otevřeně ekumenistické dimenze, volíme v této práci za východisko chápat jej jako autora spadajícího v první řadě do íránské intelektuální tradice. Domníváme se, že je to správné minimálně ze dvou hledisek: Za prvé, genealogický původ tohoto díla je s Íránem a tamní tradicí ší'itského myšlení neoddiskutovatelně spjat. Z určitého pohledu lze dokonce tvrdit, že je autorovou reakcí na specifickou íránskou ideologizaci ší'itského islámu, jež dosáhla svého klimaxu v událostech Islámské revoluce r. 1979 a následném ustavení náboženského autoritářského režimu.<sup>5</sup> Tento režim je v Íránu u moci dodnes a Sorūšova filosofie je též jeho vymezením se vůči němu. Za druhé, těžiště vlivu a ohlasu tohoto díla spočívá taktéž především v Íránu a šířeji v ší'itském teologickém a laickém náboženském diskurzu. O jeho plnohodnotné recepci v sunnitském prostředí nelze hovořit.

Toto vymezení je přitom důležité pro způsob, jakým Sorūšovo dílo chápat. Ší'itská a sunnitská myšlenková tradice je do značné míry odlišná, a to i pokud jde o myšlení, které nazýváme moderním či modernistickým. Vztahy obou nejvýznamějších větví islámu v průběhu dějin kolísaly mezi více či méně otevřeným nepřátelstvím a snahou o sblížení. Ačkoliv se ší'a a sunna navzájem ovlivňovaly a inspirovaly, převládal mezi nimi vždy spíše vztah oddělenosti a izolovanosti. Jedna strana zřídka chápala druhý proud jako legitimní. Rozpor mezi oběma proudy se odvozuje od rozdílného historického narativu raného období islámu po smrti Muḥammada, odlišného chápání autority a od specifické identity každého z obou směrů. Jedná se do určité míry o vztah většiny a menšiny. Zatímco sunnitě zdůrazňují svou ortodoxii, ší'ité svou výjimečnost. Sunnitě a ší'ité v průběhu posledních dvou staletí řešili jakožto náboženské komunity jiné problémy a vyrovnávali se s pronikáním západní modernity do jejich středu v jiných kontextech. Ačkoliv lze v

---

5 Porůznu bývá označován jako teokracie, hierokracie, fundamentalistický režim či jinými termíny. Viz Ervand Abrahamian, *A History of Modern Iran*, (New York: Cambridge University Press, 2008), 143. Hovoří se též o teokratickém republikanismu, režim bývá označován za „středověký“, „reakční“, atp. Viz Juan Cole, *Sacred Space And Holy War: The Politics, Culture and History of Shi'ite Islam* (London, New York: I.B.Tauris, 2002), 190.

reakcích obou proudů sledovat určitou izomorfii (ta se projevuje nejsilněji ve vzniku a pozdějším triumfu Chomejního ideologie, která se časově shoduje se vzestupem politického islámu v sunnitské části muslimského světa), závislost na partikulární tradici a na specifických historických podmínkách je v obou případech příliš silná, než aby dávalo smysl hovořit o jednom moderním islámu, politickém islámu či islamismu.<sup>6</sup>

Zatímco počátky intelektuálního pohybu, který dnes chápeme jako reakci na příchod v Evropě zrozené a kulturně cizí modernity do dosud spíše autonomních a izolovaných (a to se všemi výhradami, které lze vůči této představě vznést) muslimských společností lze v sunnitském náboženském diskurzu sledovat již od 18. století, v šī'e, která počínaje 16. stol. nalezla svoje politické a posléze i duchovní centrum v Íránu, došlo k rozvoji této transformace později.<sup>7</sup>

Šī'itský islám zůstával po dlouhou dobu spjat s tradičními formami náboženského života a pokud zaměříme svoji pozornost na moderní (tj. v pravém smyslu tohoto slova: „inovativní“, přinášející nové myšlenky) filosofické a intelektuální proudy, byl zastíněn mimonáboženským laickým a sekulárním diskurzem. Zatímco všude v sunnitském světě můžeme nejpozději od 2. poloviny 19. stol. sledovat rozvoj různých názorových škol usilujících o přehodnocení teologie a nový výklad náboženství tváří v tvář nastávající modernitě (a to ať už se ubíral progresivním směrem či získával podobu rigidního tradicionalismu), šī'a zůstávala od velkého střetu mezi *uṣūlījou* a *achbārījou* završeného na přel. 18. a 19. stol. takřka konsenzuelním přijetím prvního směru, v tomto ohledu

---

6 Šī'itský a sunnitský náboženský radikalismus a aktivismus, lze spíše chápat jako dvě verze širšího jevu, o kterém hovoří S. N. Eisenstadt ve své analýze modernity: zhruba od 70. let 20. stol. dochází k postupnému úpadku dříve dominantních kolektivních ideologií jako je socialismus a nacionalismus a objevují se nové formy politických hnutí. Jednou z těchto forem jsou fundamentalistická a tradicionalistická hnutí, která přes svůj zdánlivě antimoderní postoj uplatňují svou verzi „radikálního“ či „jakobínského“ moderního projektu: sní o totální transformaci společnosti i jedince, o jakou usilovala např. komunistická hnutí; jejich ideologie je univerzalistická, revoluční a překračuje běžný rámec národního státu. Viz Smuhel N. Eisenstadt, „Multiple Modernities,“ in *Daedalus*, 129/1 (2000): 19. Podobný jev identifikuje i Kepel napříč světovými náboženstvími a klade jej do stejného období: Gilles Kepel, *Boží pomsta: Křesťané, židé a muslimové znovu dobývají svět* (Brno: Atlantis, 1996), 9–17.

7 Írán je pro šī'itský islám bezesporu klíčovou zemí. Žije zde dnes zhruba 37–40% světové šī'itské populace, což je vysoké číslo, vezmeme-li v úvahu, že zbytek této populace je rozprostřen v mnoha zemích, převážně ve formě náboženských minorit. Írán je zemí s nejvyšším procentuálním zastoupením šī'itského islámu v populaci (90–95%), což z něj činí výjimečný případ státu, kde jsou šī'ité přirozeně politicky hegemonní skupinou obyvatelstva a též jedinou šī'ity ovládanou a v průběhu dějin geopoliticky významnou mocností. Írán lze poprávu považovat za centrum šī'itské kultury a hlavní dějiště vývoje na poli šī'itské filosofie a teologie v moderním období. Jediné konkurující oblasti zde představuje Irák a v pozdějším období Libanon – v obou však po většinu času dominují jiné náboženské skupiny a šī'itská kultura zde je s Íránem propojená a čerpá odsud svou inspiraci. Pro statistická data viz Pew Research Center's Forum on Religion & Public Life, *Mapping the Global Muslim Population*, October 2009, <http://www.pewforum.org/2009/10/07/mapping-the-global-muslim-population>.

neaktivní.<sup>8</sup> Je možné, že to bylo částečně dáno specifickou povahou *uṣūlījské* teologie, která se promítala jak do právní praxe, tak i celkové role náboženství ve společnosti. Vítězství *uṣūlīje* sice uzákonilo užívání *idžtihādu*, formulaci vlastního právního názoru na základě obecně přijímaných postupů, *uṣūl al-fiqh*, zdrojů práva, ovšem ve formě odlišné od *idžtihādu* propagované některými radikálními směry sunnitského islámu. Právo *idžtihādu* se v šī'e vztahuje pouze na úzkou vrstvu kvalifikovaných právníků, *mudžtahidů*. Ostatní jsou vázáni povinností následování (*taqlīd*) určitého právního názoru, a to pouze dosud žijícího *mudžtahida*.<sup>9</sup>

Přestože si náboženství, jeho symbolika a jeho představitelé, tj. zvláště vrstva duchovních, znalců náboženského práva, *fuqahā'* či '*ulamā'* požívající ve společnosti speciálního postavení do jisté míry významějšího než v případě sunnitských '*ulamā'* (a to právě jako jediných oprávněných vykladačů zákona, jejichž následování bylo povinností všech věřících), zachovávali silnou roli ve společnosti a z tohoto titulu též zasahovali tím či oním způsobem do politických událostí, byla tato role spíše pasivní a reaktivní. Náboženští hodnostáři zaujímali v obdobích politických krizí, v nichž se rozhodovalo o směřování iránské společnosti často protichůdné pozice. Dělo se to víceméně arbitrárně, podle vlastního přesvědčení a podle sympatií k té či oné straně. V dění okolo známého sporu o D'Arcyho tabákovou koncesi v l. 1890-92 tak můžeme sledovat skupinu duchovních, kteří vedli proti likvidačnímu hospodářskému opatření ve spojení s *bāzārem* nábožensky zaujatý boj, ale i ty, kteří se snažili ve prospěch šáha protestní hnutí utlumit.<sup>10</sup> Podobně v období ústavní revoluce proti sobě stáli na jedné straně Moḥammad Tabatabā'ī a 'Abdollah Behbahānī a na druhé straně Fazlollah Nūrī.<sup>11</sup> Tato roztržičnost pokračovala až do Islámské revoluce. Prakticky lze říci, že až do vystoupení Chomejnīho žádný z

8 To ovšem neplatí pro dřívější období. Ve středověku se naopak šī'itský islám vyznačuje bohatou filosofickou tradicí.

9 J. J. G. Jansen a A. J. Newman, „Uṣūlīja,“ in *Encyclopædia of Islam, Vol. 10*, ed. by P. J. Bearman, Th. Bianquis, C. E. Bosworth, E. van Donzel, W. P. Heinrichs et al. (Leiden: E. J. Brill, 1960–2005), 935–937. W. Madelung, „Achbārīja,“ in *Encyclopaedia of Islam, Vol 12*, ed. by P. J. Bearman, Th. Bianquis, C. E. Bosworth, E. van Donzel, W. P. Heinrichs et al., (Leiden: E. J. Brill, 1960–2005), s. 56-57.

10 Hnutí bylo iniciováno v první řadě obchodníky a duchovenstvo jej podpořilo pouze podmíněně a částečně. Jako raný příklad islámského politického aktivismu je uváděno spíše vlivem pozdější historické interpretace a jedná se patrně o zkreslený pohled. Příliš známo není např. to, že Velký ájatollah Mīrzā Ḥassan Šīrāzī z Karbalā ve věci od počátku nepostupoval příliš aktivisticky a dokonce ani známá *fatwa proti kouření* není jeho dílem – Šīrāzī pouze posvětil smyšlenou fatwu, která byla po více než roce protestů rozšířena mezi lid v perských městech pod jeho jménem. Viz Mansoor Moaddel, „Shi'ī Political Discourse and Class Mobilization in the Tobacco Movement of 1890–1892,“ in *A Century of Revolution: Social Movements in Iran*, ed. by John Foran (Mineapolis: University of Minnesota Press, 1994), 11–15.

11 Pro podrobnosti o průběhu ústavní revoluce a též role duchovenstva v ní viz např. Ervand Abrahamian, *A History of Modern Iran*, 41–54.

*mudžtahidů* nepřišel s ucelenou koncepcí, která by se pokusila radikálním způsobem a systematicky smířit nové fenomény objevující se ve moderní společnosti s vlastní náboženskou tradicí a redefinovat náboženské myšlení. Jedním z důvodů může být i samotný princip *idžtihādu* v šī'itském islámu, který umožňuje, ne-li přímo vyžaduje, aby každý duchovní usiloval o vlastní interpretaci na racionálním základě.<sup>12</sup>

I z výše uvedeného důvodu pro sociální a politické konflikty vznikající v pozvolna se modernizující perské společnosti v první polovině 20. stol. (podle třídních, národnostních, regionálních hranic) nehrálo náboženství prvořadou roli. Stal se pro ně rozhodující sekulární diskurz, který byl do země importován spolu s modernitou. Ten byl spjat s ideou pokroku a vírou v možnost sociální změny, totožnou ve své podstatě s modernizací společnosti podle západního vzoru. Vycházel ze soudobé západní filosofie, vědy a literatury a odrazil se v něm velké novodobé sociální ideologie – nacionalismus, socialismus a liberalismus. V Íránské společnosti jej šířili nejprve příslušníci elity vzdělané na západě či ovlivněné západní kulturou. Později se pevně uchytil v akademickém prostředí a byl dále šířen skrze tisk a vzdělávací systém. Tento diskurz silně ovlivnil již vznik a průběh Ústavní revoluce v r. 1906 a politický vývoj v dalších letech. Režim Rezy šáha ve 20. a 30. letech sice potlačil liberální politické instituce, ale přejal nacionalismus a sekularismus jako oficiální politiku státu. Zároveň pokračoval v modernizaci země, která pomalu rozrušovala tradiční společenské vazby a vedla ke vzniku nových sociálních skupin, zvl. rozšíření městské vzdělané střední třídy a nárůstu počtů pracovníků v průmyslu.<sup>13</sup>

Vytvoření relativně svobodného a pluralitního veřejného prostoru po svržení Rezy šáha v r. 1941 vedlo k prvnímu rozvoji skutečné masové politiky v zemi. Této politice dominovala socialistická a nacionalistická hnutí. Šī'a do politiky sice příležitostně zasahovala, ale postrádala moderní myšlenkový kánon, politickou teorii i jednotné hnutí. Její role ve společnosti se omezovala na roli náboženství v tradičním slova smyslu a obranu náboženských privilegií. Za zmínku přitom stojí, že se jedná o fenomén, který mají s Íránem společný i další šī'itské komunity v blízkovýchodních zemích, kde šī'ité taktéž neartikulovali své sociální požadavky v náboženském diskurzu, ale skrze sekulární

12 Dokonce ani Chomejního učení nedosáhlo plné hegemonie. Mnoho duchovních bylo během revoluce proti prosazení ideje náboženské vlády a zastávalo spíše kvietistický postoj. Prominentním příkladem je velký Ājatolláh Moḥammad Kāzem Šarī'atmadārī, který byl Chomejnīm degradován a umístěn do domácího vězení. Viz Baqer Moin, *Khomeini: Life of the Ayatollah* (New York: Thomas Dune Books, 2000), 229–232. Tato opozice proti Chomejního autoritě mezi duchovními dále trvá (viz 2.4).

13 Viz např. Ervand Abrahamian, *A History of Modern Iran*, 123–154.

a význačně komunistická či socialistická hnutí, jejichž oporou se v mnoha zemích (např. v Iráku a Pákistánu) stali.<sup>14</sup> Samotná íránská Strana mas, *Tūde*, reprezentující radikálně socialistický až komunistický a prosovětský politický proud se stala největší a nejvlivnější socialistickou stranou na Blízkém východě. Ve 40. letech s ní spojily své jméno významné postavy íránské kultury, její činnost se opírala o rozsáhlou členskou a organizační základnu a strana dokázala prosadit poměrně výrazné sociální reformy. Později, po rozštěpení a oslabení *Tūde* v souvislosti s národnostními konflikty v Kurdistánu a Ázerbajdžánu a spory o vztah k SSSR, tuto roli převzala Národní fronta Muḥammada Mossadeqa se sekulárně-nacionalistickým programem zaměřeným na silnou roli parlamentní politiky a národní nezávislost symbolizovanou mj. znárodněním ropného průmyslu.

Do tohoto vývoje však zasáhl zásadní přelom. Srpnový převrat z r. 1953 odstranil Mossadegovu nacionalistickou vládu a obnovil osobní moc mladého Rezova syna, šáha Muḥammada Rezy. Jeho vláda během krátké doby odstranila veškerou politickou opozici a podřídila veřejný prostor rozsáhlé státní kontrole a represí. Právě do tohoto období lze umístit počátek moderního ší'itského myšlení. Je pravděpodobné, že právě likvidace sekulárních politických institucí – parlamentu, politických stran, odborů, nezávislého tisku a akademie – přispěla ke vstupu ší'itského islámu do politického diskurzu. Nacionalismus a socialismus prohrál svůj boj o sociální a politickou reformu i národní nezávislost.<sup>15</sup> Deziluze z tohoto neúspěchu, spjatá s odporem k direktivně zaváděné modernizaci a politické nesvobodě a frustrace ze sociálních problémů, kulturní vyprázdněnosti a závislém postavení na západu, vedla k hledání nové kulturní a politické identity z nových zdrojů. Prvním krokem bylo odmítnutí západu a jeho moderních institucí jako jednoznačného kulturního a civilizačního vzoru, dalším pak obrát k náboženství. Právě ono se stalo, podobně jako v jiných kulturních oblastech, novým zdrojem identity. Aby mohlo tento účel plnit, muselo být ovšem přetvořeno a nově interpretováno. Od 50. a 60. let začíná probíhat tato transformace. Ší'itský islám v ní byl zpočátku pouze symbolem návratu k vlastním kulturním kořenům, ale posléze byl přetvořen do podoby kolektivní ideologie a nakonec dogmatické ideologie se svou vlastní státoprávní teorií a totalitními rysy.

---

14 Vali Nasr, *The Shia Revival: How Conflicts within Islam Will Shape Future* (New York: Norton, 2007), 83–84.

15 Ali, Mirsepassi-Ashtiani, „The Crisis of Secular Politics and the Rise of Political Islam in Iran,“ *Social Text*, 38 (1994): 55–56.

Všechny tyto změny představují zároveň pokus vyrovnat se s z pozice náboženství s problémy, které příchod modernity a s ním spojené sociální transformace přinesly. S tím se pojí hledání odpovědí na takové otázky, jako je role náboženství v každodenním životě, vztah náboženství a politiky, vztah individuální svobody a kolektivní povahy sociálního života. Významnou roli v tomto posunu hráli jak laičtí intelektuálové, kteří jako první přenesli náboženství, jeho symboliku a otázky s ním spojené do centra zájmu, tak šťitší duchovní, kteří jej posléze využili k získání sociální i politické hegemonie. Dílo ‘Abdolkarīma Sorūše je nutné chápat v návaznosti na tuto zásadní transformaci šť’y v moderní době.

### ***1.1 Nové filosofické a ideologické proudy po II. světové válce: nativismus, odmítnutí západu a úsilí o autonomní sociální a politickou filosofii***

Chceme-li zasadit Sorūšovo dílo do historického kontextu moderního íránského myšlení, musíme se vrátit do období po 2. světové válce. V této době začalo vznikat dílo vlivných laických intelektuálů, Džalála Āl-e Aḥmada, ‘Alīho Šarī‘atīho, Mehdīho Bazargāna a dalších. To má své těžiště převážně v 50. a 60. letech. Od 60. let se k tomu přidal ideologický výklad islámu ze strany duchovenstva, v němž hrál prominentní roli Rūḥollāh Chomejnī, ale na němž se podíleli i další, jako byl Morteżā Motaharī a někteří Chomejnīho spolupracovníci. Druhý zmíněný proud získal v revolučních událostech 1. 1979 a následujících převahu a stal se státní ideologií, ve formě nikoliv nepodobné té, jež je přítomna v některých moderních totalitních státech.

Vytvořit alespoň rámcově odpovídající genealogii moderního íránského islámského myšlení, které má své počátky o mnoho dále v minulosti než v poválečné době a ve kterém se slévají různé – ideologické i historické – vlivy, je zcela mimo možnosti této práce. Proto zvolíme určitou zkratku a vývoj této tradice vedoucí až k Sorūšovi se pokusíme vystihnout především srovnáním tří filosofických koncepcí, a to Āl-e Aḥmada, Šarī‘atīho a Chomejnīho. První dvě z nich představují laický pokus definovat nové místo náboženství v životě člověka, třetí pak činí totéž z pozice zástupce duchovního stavu. Myšlenkové odkazy těchto autorů se staly v íránském diskurzu jedněmi z nejvlivnějších a zásadním způsobem ovlivnily způsob uvažování o sociálních problémech, otázkách náboženství, politiky a kultury, a to včetně zavedení nových,

dotyčnými diskutovanými pojmy. Jsou klíčové pro pochopení vývoje k směřujícímu k šířícímu modernismu.

Všichni ze zmíněných myslitelů byli teoretiky, kteří se ve svých spisech zabývali filosofickými, společenskými a náboženskými otázkami, které předtím tématem diskusí nebyly, a pokud byly, pojednávali je novým způsobem. Jejich ideje zaujaly místo vedle stagnujícího marxismu, jímž byly ovlivněny a jehož mobilizující a revoluční roli ve společnosti částečně přebraly. Spolu s ním se obrátily i proti státem prosazovanému nacionalismu a sekularismu. Chceme-li pro ně nalézt společné pojmenování, jako nejuvhodnější se jeví hovořit o *nativismu*, což je pojem který používá S. A. Arjomand,<sup>16</sup> a který řadí tuto nekoherentní iránskou myšlenkovou tradici do širšího okruhu poválečných protikoloniálních a protizápadních hnutí.<sup>17</sup> Jak nám ukáže další analýza, společným tématem laiků i duchovních je po 2. světové válce vztah mezi vlastní identitou a importovanou, ze Západu přichozí, technokraticky a povrchně prosazovanou modernitou.

Při pohledu zpět do Íránské historie je zřejmé, že země má dlouhou tradici odporu proti kolonialismu a imperialismu. Je též jednou z mála blízkovýchodních zemí, která přímé kolonizaci unikla. Některé významné střety, ve kterých se Íránci bránili proti cizí ekonomické a mocenské invazi, byly zmíněny, např. hnutí proti tabákové koncesi. To bylo však pouze jedním z mnoha sporů o koncese a zahraniční hospodářské pronikání. V duchu boje za národní nezávislost se nesla Ústavní revoluce, následné boje, které probíhaly převážně v regionech, úsilí o reformu státu a taktéž celé částečně demokratické období v l. 1945–1953 vrcholící neúspěšným Mossadeqovým pokusem o nacionalizaci ropného průmyslu. Tento odpor proti pronikání západu však nebyl spojen s odporem proti západní kultuře. Naopak byl chápán v jejích termínech, socialistickém boji proti imperialismu a nacionalistickém usílí o vytvoření nezávislého moderního národa.<sup>18</sup>

Nativismus tuto situaci změnil, neboť přišel s radikálním přehodnocením: Je třeba odmítnout nejen vnější politickou a hospodářskou nadvládu západu, ale též daleko subtilnější způsob, kterým ovládá iránskou společnost – kulturní a intelektuální závislost. Vlastní nezávislost, prosperitu a sociální pokrok je možné realizovat pouze znovunalezením vztahu k vlastní kultuře a vlastním kořenům.

---

16 Viz Said Amir Arjomand, „The Reform Movement and the Debate on Modernity and Tradition in Contemporary Iran“, *International Journal of Middle East Studies*, 34.4 (2002): 720.

17 Viz pozn. 3.

18 O roli nacionalismu v modernizující se perské společnosti pojednává zajímavým způsobem Kurzman.

Viz Charles Kurzman, „Weaving Iran into the Tree of Nations,“ in *International Journal of Middle East Studies*, 37/2 (2005), 137–153.

Hovoříme-li o nativistických ideologiích, jejich na jejich počátku charakteristicky stojí pojem *gharbzadegī*, „nákaza západem“, do angličtiny běžně překládaný jako *westoxification*, který vstoupil do íránského diskurzu v r. 1962 vydáním stejnojmenné knihy Džalāla Āl-e Aḥmada.<sup>19</sup>

## **1.2 Džalāl Āl-e Aḥmad a otrava západem**

Džalāl Āl-e Aḥmad byl v mládí ovlivněn marxistickým myšlením, Marxem, Leninem a Gramscim, a tento vliv přiznával i v pozdějším období. Literárně byl závislý na francouzských autorech, mj. i Albertu Camusovi, jehož *Cizince* též v r. 1949 poprvé přeložil do perštiny. Ve 40. letech byl členem strany Tūde, ale po vypuknutí sporů o směřování strany, zvl. její vztah k mezinárodnímu komunismu a SSSR, ze stranické politiky natrvalo odešel a věnoval se literární činnosti spjaté s tématem střetu mezi západní a vlastní kulturou. Jeho romány *Modīr-e Madrase* („Ředitel školy“, 1958) a *Nefrīn-e Zamīn* („Prokletí země“ 1967) se tímto tématem zabývají na pozadí prostředí íránské vesnice, která trpí chudobou, korupcí, nefunkční byrokracií a marnou a povrchní snahou o zavedení moderních civilizačních vymožeností. *Gharbzadegī* s těmito temáty úzce souvisí. Je programovým textem, který shrnuje to, co Āle- Aḥmad pocítuje jako krizi celé íránské společnosti.

Pojem se původně vztahoval na filosofické myšlení. Jeho autor, Aḥmad Fardīd, íránský filosof působící v 1. pol. 20. stol. ovlivněný Heideggerem, takto označil to, co považoval za dominanci řeckého myšlení nad íránskou potažmo islámskou filosofií.<sup>20</sup> Āl-e Aḥmad význam termínu rozšířil. Vlastním předmětem „napadení západem“ je v jeho pojetí intelektuální prostředí v širším měřítku, kultura národa, ale i společnost jako taková, v sociologickém či přímo esencialistickém smyslu, neboť Āl-e Aḥmad propojuje svou kulturní kritiku s analýzou hospodářských a mocenských vztahů.

Zatímco termín „západ“ označuje země vyspělé, které jsou v pozici toho, kdo produkuje, termínem „východ“ se rozumí země rozvojové, které jsou příjemci materiálních i kulturních produktů západu a místem pro získávání surovin. Geografické umístění či příslušnost k určitým ideologiím přitom nehraje roli. „Západ“ znamená

---

19 Anglický překlad Jalal Al-i Ahmad, *Occidentosis: A Plague from West*, trans. R. Campbell, Berkley: Mizan Press, 1983.

20 Vahdat, Farzin. „Return to which Self?: Jalal Al-e Ahmad and the Discourse of Modernity.“ *Journal of Iranian Research and Analysis*, 16/2 (2000): 61.

USA, Evropu, stejně jako SSSR. Země „západu“ jsou „přesycené“ a země „východu“ „hladové“. Írán patří do druhé skupiny.<sup>21</sup> Zaostalost vlastní země Āl-e Aḥmad charakterizuje jako situaci, kdy si národ ještě neosvojil „stroj“ a jeho strukturu a je proto odsouzen do role konzumenta zboží i kultury.<sup>22</sup>

Na těchto předpokladech je v *Gharbzadegī* postavena historická analýza íránské společnosti. Tato analýza je svým způsobem v Āl-e Aḥmadově práci nejpozoruhodnější, a to svojí ambicí pokrýt celé známé historické období, „dějiny íránského národa“ v kontextu vývoje světových civilizací. Autor jako by si neuvědomoval nesplnitelnost takového úkolu a závislost na pojmu „národa“, který je povýtce moderní konstrukcí.<sup>23</sup> Āl-e Aḥmadova kritika míří na celkovou společenskou a historickou situaci, ale přesto je adresována převážně intelektuálům – vzdělané elitě těch, kdo rozhodují a udávají kulturní kánon. Nejlépe ji lze pochopit jako kritiku odcizení a ztráty subjektivity.<sup>24</sup> Je výzvou k odporu proti jednostranné invazi západu do vlastní země a podřízení se cizí kultuře. Āl-e Aḥmadovo dílo je možná v první řadě vyjádřením jeho vlastního postoje a jeho osobních frustrací. Promítá do něj svou životní zkušenost intelektuála odkojeného západním vzděláním, který však trpí odcizením od vlastní kultury a společnosti, pocitem cizince ve vlastní zemi.<sup>25</sup>

Pojem *gharbzadegī*, který zpopularizoval, se stal jedním z definujících pojmů společensko-politického diskurzu v Íránu až do dnešní doby. Dosude je předmětem mnoha komentářů a polemik a vymezují se proti němu jak (spíše kriticky) Soruš<sup>26</sup>, tak např. (přiznáváje mu jisté oprávnění) Chātamī.<sup>27</sup> V konzervativních kruzích vládnoucího íránského duchovenstva jde dodnes o standardní invektivu adresovanou těm, kdo zastávají liberální a modernistické postoje a staví se proti teokratické koncepci Islámské republiky.<sup>28</sup>

21 Jalal Al-i Ahmad, *Occidentosis: A Plague from West*, 27 – 29

22 Tamt., 34.

23 K tomu viz zvl. kap. 3 a 4, tamt., 36–63. Ohledně moderní konstrukce národa viz např. Miroslav Hroch, *Národy nejsou dílem náhody* (Praha: SLON, 2009).

24 Vahdat, Farzin. „Return to which Self?: Jalal Al-e Ahmad and the Discourse of Modernity,“ 56–58, 67.

25 Robert Wells, „The Outsider in the Life and Work of Jalal al-e Ahmad,“ *Bulletin (British Society for Middle Eastern Studies)*, 8/2 (1981): 113.

26 Abdolkarim Soroush, *Reason, Freedom and Democracy in Islam*, 159–162.

27 Khatamī, Muḥammad. *Islam, Dialogue and Civil Society* (Karachi: The Foundation for the Revival of Islamic Heritage, 2000), edice Al-Islam.org: <http://www.al-islam.org/printpdf/book/export/html/10611> (posl. Přístup 22.11.2015, paginace dle pdf. Dokumentu), 9, 37, 52.

28 Používána byla např. proti Chātamīmu v době jeho prezidentství. Viz Ghoncheh Tazmini, 104–105. Lze dokonce nalézt akademické pokusy tento koncept oživit a aplikovat na současnost. Jedním z takových pokusů, a to s využitím poměrně radikálního slovníku a při souvztažné aplikaci teorie Edwarda Saida, je článek dvou autorů působících na univerzitách v Íránu a Malajsii, uveřejněný v časopise *Asian Culture*

Je nutné si uvědomit, že silný mobilizační efekt Āl-e Aḥmadovy vize má své opodstatnění. Odpor společností postižených jednostrannou invází (termín má často doslovný význam) západní modernity je do značné míry univerzálním jevem.<sup>29</sup> Āl-e Aḥmadova „diagnóza doby“ rozhodně není pouhý pamflet a v mnoha ohledech vychází z faktického stavu věcí a nelze ji upřít i myšlenkovou pronikavost. Na druhou stranu, je převážně *negativní* – pouhé demaskování a odsouzení západní nadvlády nad společností neřeší žádný z problémů, které v tradiční společnosti procházející etapou modernizace vznikají.<sup>30</sup> Tato bezradnost tváří v tvář *dilematu modernity*, která je posléze zakrývána militantním postojem k civilizačnímu jinému, je čímsi, co přetrvává i u dalších iránských modernistů a je překonáno až po zkušenosti s revolucí a porevoluční etapou islámské vlády. Jak uvidíme dále, pávě Sorūš představuje jednoho z nejvýznamějších teoretiků, kteří se snaží tento problém řešit a vlastní identitu s modernitou smířit.

Pokud jde o *Gharbzadegī* a Āl-e Aḥmadovo myšlení jako takové, je též třeba vytknout některé významné rysy, které problematizují jeho vztah k na něj navazujícím a jeho myšlení rozvíjejícím ideologům, zvláště Chomejnīmu.<sup>31</sup> Jak poznamenává Hamid Algar ve své předmluvě ke *Gharbzadegī*, postoj autora k islámu nebyl jednoznačný (Āl-e Aḥmad se k němu „vrátil“ po marxistickém období) a lze pochybovat o tom, zda vůbec hovoří z pozice věřícího. Ač projevoval sympatie k radikálnímu postoji Chomejnīho (zvl. po jeho střetu s režimem v r. 1963), jeho kritika nemíjí ší'itské duchovenstvo, které napadá kvůli rigidním postojům a formalismu. Podle Algara se dokonce zdá, že rozsáhlý právní korpus islámu chápal jako historicky determinovaný a nejspíše by těžko souhlasil s aplikací islámského práva, tak jak ji můžeme vidět v Íránu dnes.<sup>32</sup> Āl-e Aḥmad použil islám především jako symbol, *identifikační prvek*. Jeho vztah k náboženství neměl podobu snahy o rigidní uplatnění určité doktríny na veškeré společenské problémy.

---

*and History v červenci 2011*: Khalil Mohmoodi and Esmail Zeiny Jelodar, „Orientalized from Whithin: Modernity and Modern Anti-Imperial Iranian Intellectual Gharbzadegi and the Roots of Mental Wretchedness“, *Asian Culture and History*, 3/2 (2011): 19–28.

29 V postkoloniálním období se objevuje ve mnoha zemích usilujících o nezávislý rozvoj, a to i pokud se omezíme pouze na Blízký východ, kde je v tomto období dosud dominantní hlavně sekulární nacionalismus (charakteristicky např. v násirovském Egyptě). Jeho nejznámějším mluvčím byl Frantz Fanon.

30 Vahdat Farzin, „Return to which Self?: Jalal Al-e Ahmad and the Discourse of Modernity,“ 62–64.

31 Ač závislost Chomejnīho na Āl-e Aḥmadovi není přímá, přesto je zřejmá jeho spjatost s obecnou tezí, kterou artikuluje.

32 Hamid Algar, introduction to *Occidentosis: A Plague From West*, by Jalal Al-i Ahmad (Berkeley: Mizan Press, 1983), 20. Viz též tamt. 17–20.

Přesto však byl ohlas, který si v Íránu Āl-e Aḥmadův obrat k pátrání po vlastním kulturním a sociálním já a jeho tvrdé odsouzení toho, co bylo pocítováno jako civilizační invaze, získal, mimořádný a dopady těchto myšlenek trvalé. Jeho propojení a ztotožnění ší'itského islámu s vlastní kulturní autenticitou předznamenalo vznik hnutí, které se k ší'e přimklo ještě blíže a nakonec se s ní propojilo ve společném programu sociální a politické změny. Jeho kritický a problematizující vztah k modernitě pak zdědili i jeho následovníci. V mnoha formách přetrvává jako téma íránské kultury dodnes.

### ***1.3 'Alī Šarī'atī***

Dalším významným laickým intelektuálem (na západě mnohem známějším), který propojení islámu a veřejného politického diskurzu dovedl dále, byl 'Alī Šarī'atī. U Šarī'atīho zašlo využití náboženství pro sociální a politické cíle dále. Stalo se kolektivní ideologií a bylo propagováno jako nástroj sociální změny. Tradiční, konzervativní náboženství, tak jak bylo v Íránu přítomné dříve, však nemohlo sloužit jako nositel politicky revolučních idejí, aniž by bylo v tomto smyslu přetvořeno. Šarī'atī tak činí, což je významný jev, který probíhá v této době souvztažně i v jiných náboženských diskurzích. Tato ideologizace náboženství se později stává jedním z hlavních předmětů Sorůšovy kritiky.

Šarī'atī, podobně jako Āl-e Aḥmad vyšel původně z marxistické školy filosofie. Byl též ovlivněn Sartrovým spojením marxismu a existencialismu a ideologií protikoloniálního boje Frantze Fanona. Základním rozdílem Šarī'atīho myšlení oproti Āl-e Aḥmadovi je, že se snaží vyrovnat se západním myšlením, jeho ideologiemi a jeho sociální filosofie na základě jejich vlastních předpokladů. Činí tak na základě jejich zevrubné znalosti, ale zároveň již z vyhraněné pozice náboženství, z pozice muslima, ší'ity, pro kterého je jeho vlastní víra, islám, hlavním horizontem uvažování, zdrojem vlastní identity, základem pro alternativní uchopení světa a též polemiku v těch případech, kdy považuje ostatní myšlenkové systémy za chybné a nedostačující.

Na základě této perspektivy formuluje tezi o zásadní odlišnosti a nesmiřitelnosti islámského a západního sekulárního vidění světa. Tato odlišnost se manifestuje ve shodném odmítnutí západního marxismu i liberalismu (ale např. i existencialismu). Šarī'atī je kritizuje jakožto filosofie a ideologie, které o sobě sice tvrdí, že jejich podstata je humanistická a jejich cílem je osvobození člověka, ale ve skutečnosti jsou postaveny na

nehumánních předpokladech, které skutečnou podstatu člověka a jeho potřeby ignorují. Hlavní příčinou této ignorance je otevřené či implicitní zneuznání transcendentní povahy člověka a jeho duchovních potřeb. Šarī‘atī staví svou filosofii na univerzální atopologii, která člověku jako nejdůležitější vlastnosti připisuje schopnost idealistického myšlení a morální vztahu ke světu – schopnost hodnotit, vytvářet hodnoty a obětovat v jejich jménu svůj materiální prospěch.<sup>33</sup>

Západní společenský řád a západní filosofie tento unikátní lidský rozměr opomíjejí a potlačují. V kapitalistické společnosti je lidstvo uvězněno v pasti konzumerismu. Pokrok, který sliboval osvobodit lidstvo od nutnosti pracovat, se zvrhl v trvalý, sama sebe umocňující koloběh výroby a spotřeby, který redukuje lidský život na princip „práce pro spotřebu a spotřeby pro práci“ a neponechává místo pro morální a duchovní existenci. Komunistické společnosti se v tomto ohledu liší jen málo. Taktéž chtějí docílit sociálního pokroku uspokojením potřeb – Šarī‘atī říká, že „slibují buržoazní život pro proletariát“<sup>34</sup>. Úpadek hodnot je v nich podobný. Fundamentálním principem těchto sociálních řádů je ekonomismus – primární orientace na materiální potřeby člověka, který je chápán jako „ekonomické zvíře“. Šarī‘atī z kritiky nevynechává ani ideje, na nichž stojí moderní západní politické myšlení: demokracie i západní liberalismus, jak soudí, představují pouhou „arénu“ pro efektivnější uspokojení ekonomických zájmů.<sup>35</sup> Tato společenská situace má svůj zrcadlový obraz v západním filosofickém uvažování o člověku. To se i v případech, kdy se chvástá svým humanismem, odchyluje od člověka a jeho duchovních potřeb jako fundamentálního principu. Šarī‘atī tento široký proud myšlenek definuje jako *historismus*, který člověka podrobuje determinismu materiálního historického procesu, *biologismus*, který chápe unikátní kvality člověka jako pouhý výraz jeho fyziologie a *sociologismus*, který jej podrobuje determinismu společnosti.<sup>36</sup> Marxismus je opět, stejně jako západní „buržoazní“ filosofie, závislý na těchto myšlenkových principech a nutně sklouzává k materialismu, determinismu a úpadku hodnot. Rovněž další moderní filosofie z nich nedokáží vystoupit, např. existencialismus. Sartre dle Šarī‘atīho činí z člověka

---

33 Ali Shariati, *Marxism and Other Western Fallacies: An Islamic Critique*, trans. by R. Campbell (Islamic Foundation Press), 15–16. Dostupné na: <https://rosswolfe.files.wordpress.com/2015/09/ali-shariati-marxism-and-other-western-fallacies.pdf>, paginace dle pdf dokumentu.

34 Tamt., 32.

35 Tamt., 19–20.

36 Tamt., 20–21.

Boha, když jej a jeho svobodnou vůli staví nad vše ostatní, ale jeho filosofie katastrofálně selhává v situaci, kdy má formulovat reálné a konkrétní hodnoty: není toho schopna.<sup>37</sup>

Z výše uvedeného je zřejmé, že Západní sociální filosofie, které proti sobě stojí ve zdánlivé opozici, jsou, jak Šarī‘atī míní, postaveny na stejném základě. Význačně, marxismus i buržoazní liberalismus mají stejné jádro: „Skutečná filosofie člověka a života je [u Marxismu – pozn. JK] je táž, jako ta, jež je skryta v liberálně-buržoazní filosofii.“<sup>38</sup> Skrze tuto tezi podrobuje v íránské společnosti druhdy dominantní marxismus neúprosné kritice: na základě jeho implicitních předpokladů a vnitřních rozporů, které čerpá ze zevrubné obeznámenosti s touto tradicí, jej označuje nálepkou „západu“. Marxismus (ale ani jiné západní filosofie) nemůže sloužit v Íránu jako prostředek k osvobození se od nadvlády západu a jeho dehumanizující sociální organizace, neboť je sám jeho agentem. Protože je produktem jeho historie a sociální organizace, musí být marxistická filosofie „chápána jako pouhá nadstavba spočívající na sociální základně buržoazního průmyslového systému produkce moderního Západu.“<sup>39</sup>

Šarī‘atī v této poslední citaci obrací myšlení marxistické filosofie proti ní ní samé. Nelze přehlédnout, že mnoho z marxismu odvozených myšlenek (prakticky celou kritiku kapitalismu a s ním spojených adverzních sociálních jevů včetně slovníku, který pro ně používá) Šarī‘atī přejímá do svého vlastního myšlení. To se však zakládá na zcela jiném *ratii*, které je pro vývoj šī‘itského islámu a Íránu zásadní.

Proti západním, pouze „zdánlivě“ humanistickým filosofiím Šarī‘atī staví svébytnou a specifickou interpretaci náboženství jako sociálně-revoluční ideologie. Tato ideologie byla namířena proti šáhovi a jeho autoritářskému režimu odcizenému od těla společnosti. Vymezila se též proti tradičnímu chápání náboženství zprostředkovanému šī‘itským duchovenstvem. Jeho nevlivnějším konceptem je rozlišení mezi tzv. *šī‘ou ‘Alīho* (též *rudou šī‘ou*) a *šafījovskou šī‘ou* (též *černou šī‘ou*). Šī‘a ‘Alīho je v Šarī‘atīho interpretaci ztělesněním protestu. Tento protest, který zaznívá již v Muḥammadově odmítnutí polyteismu, se stává šī‘e vlastní skrze ‘Alīho boj proti tyranii Umajjovské vlády a odpor jeho potomků proti chalífátu. Tento postoj je odlišný od šafījovské šī‘y, která naopak spojila svůj osud se státem, obranou společenského řádu a stala se pasivní a konformní. Šī‘a ‘Alīho je myšlenkovou konstrukcí, skrze kterou Šarī‘atī vykládá

---

37 Tamt., 26–29.

38 Tamt., 12

39 Tamt., 31

náboženství jako ideologii sociálního protestu. Smyslem šī'y je neustálá revolta proti každé despocii, sociálnímu i politickému útlaku a diskriminující hierarchii. Islám je v Šarī'atīho chápání neoddělitelný od politiky – nebo dokonce radikálněji: politický čin je jeho vlastním smyslem.<sup>40</sup>

Mohammad Yadegari označuje ve způsobu, jakým Šarī'atī pracuje s náboženskou tradicí, několik výrazných rysů. Předně Šarī'atī chápe jazyk posvátných textů jako symbolický, a to záměrně, neboť si tak ponechává nadčasovou platnost: „Příběh lidského stvoření, příběh stvoření Adama, byl vyprávěn v symbolech, aby byl srozumitelný po mnoha staletích a po rozsáhlém vědeckém pokroku.“<sup>41</sup> Tento symbolismus je využit např. v interpretaci příběhu Ábela a Kaina, který Šarī'atī vykládá jako střet mezi dvěma principy – na jedné straně rovnosti a bratrství nemajetných, na druhé straně vlastnictví, války, otroctví a rasismu. Šarī'atī dále zdůrazňuje roli lidí, kteří nesou odpovědnost za stav společnosti, a to lidí jako skupiny, která jediná může uskutečnit nový sociální řád tím, že sama sebe hluboce změní a přetvoří své kolektivní já; individuální „probuzení“ některých jedinců k takové změně nestačí. V koránském textu pak tuto kolektivní dimenzi sociálního a politického dosvědčuje neustále opakovaným používáním výrazu *an-nās*, „lid“ často právě v silném kolektivním významu (lid Sodomy a Gomory, lid Izraele). V neposlední řadě pak redefinicí prochází pojem zla a hříchu. Jeho význam Šarī'atī přenáší na moderní sociální systémy, které vykonávají moc nad člověkem. Islám a jeho zásadní invokace *lā ilāha ilā-llāh*<sup>42</sup> v sobě zahrnuje vzdor a neuposlechnutí namířené vůči všemu, co sama sebe zbožšťuje a staví do role vládce či vládnoucí síly nad lidmi. Stává se tak hnací silou v boji proti moderním formám panství, monopolům, korporacím, imperialismu, kolonialismu a nacionalismu.<sup>43</sup>

Šarī'atī s použitím této metody nepokrytě přetváří náboženství v ideologii. Volá po vytvoření politické organizace a propagandistické mobilizaci mas. Šī'a je v koncepci, kterou vytvořil, stranou, které je vlastní „abrahámovská ideologie“ vedoucí člověka ke spáse a spravedlnosti v kterýkoliv okamžik historie a nabádající jej k přeměně světa a

40 Eskandar Sadeghi-Boroujerdi, „Ali Shariati and the Ideologization of Religion“ in *Tehran Bureau* (2011), posl. přístup 21.12.2015, <http://www.pbs.org/wgbh/pages/frontline/tehranbureau/2011/10/ali-shariati-and-the-ideologization-of-religion.html>.

41 'Alī Šarī'atī, *Man and Islam*, Solon cit. v Mohammad Yadegari, „Liberation Theology and Islamic Revivalism,“ *The Journal of Religious Thought*, 43/2, 41

42 Není boha kromě Boha.

43 Mohammad Yadegari, „Liberation Theology and Islamic Revivalism,“ *The Journal of Religious Thought*, 43/2 (1986). 41–48. Yadegari ve svém článku též poukazuje na zásadní podobnosti mezi tímto Šarī'atīho výkladem a křesťanským proudem tzv. teologie osvobození Enrique Dussela, Jamese H. Cona a dalších.

sociálního řádu. Šarī‘atího význam tkví v tom, že skutečně přinejmenším částečně dosáhl transformace ší‘y v revoluční sílu. Jeho myšlení získalo silný vliv na iránskou střední třídu, kterou v 60. a 70. letech oslovil. Politicko-náboženský proud, který založil, se stal významným konkurentem stagnujících levicových hnutí. Na jeho základech vznikla např. organizace Modžahedín-e Chalq, která sehrála významnou roli během Islámské revoluce a později byla násilně potlačena, neboť vystoupila proti Chomejnīho náboženské vládě.<sup>44</sup>

Vliv Šarī‘atího na genezi intelektuálního směru, které nazýváme nativismus, byl rozsáhlý a s určitou nadsázkou skutečně revoluční. Šarī‘atī realizoval záměr, který Āl-e Āḥmad ve svém odporu proti invazi západu a kulturnímu odcizení pouze předestřel. Uchopil vlastní kulturní a náboženskou tradici a přetvořil ji pro současnost v podobě srozumitelné širokým vrstvám společnosti. Tuto tradici zároveň vyložil jako politickou ideologii, která dokázala tyto vrstvy oslovit a znovu připoutat k náboženství jako zdroji hodnot a identity odpovídajícímu moderní době. Jeho koncepce představuje laickou verzi úsilí o modernizaci ší‘itské teologie a její přizpůsobení podmínkám současnosti. V tom je (ale pouze v tom) blízká Sorůšově filosofii.

Šarī‘atího rovnostářská vize revoluční ší‘y však přes svůj mohutný vliv byla zastíněna hierarchickou a klerialistickou koncepcí politického islámu, kterou formulovali nikoliv laici, ale duchovní.

#### **1.4 Chomejnī a islámská vláda**

Mezi hlavními osobnostmi, které se podílely na vzniku teorie vlády duchovenstva, byli Āl-e Aḥmadův bratranec Sajjid Maḥmūd Taleqānī, ājatollāhové Morteza Motahharī, Moḥammad Ḥusajn Tabatabā‘ī, Moḥammad Ḥusajn Beheštī a Rūḥollāh Chomejnī.<sup>45</sup> Chomejnīho postava vyčnívá nad ostatní jako postava intelektuálního a politického vůdce.<sup>46</sup> Budeme zde proto interpretovat jeho teoretickou práci, a to především koncept *velājat-e faqīh*, který se stal oficiální doktrínou Islámské republiky. Chomejnī plně

---

44 Eskandar Sadeghi-Boroujerdi, „Ali Shariati and the Ideologization of Religion.“ Pro podrobnosti o sporu Modžahedín-e Chalq a Chomejnīho viz Baqer Moin, *Khomeini: Life of the Ayatollah* (New York: Thomas Dune Books, 2000), 238–241.

45 Said Amir Arjomand, „The Reform Movement and the Debate on Modernity and Tradition in Contemporary Iran“, *International Journal of Middle East Studies*, 34.4 (2002): 719–731, pp. 720 – 721.

46 Všichni ze zmíněných kleriků, jakož i velká většina dalších, kteří se na konstrukci islámské ideologie podíleli, byli blízkými Chomejnīho spolupracovníky. Též drtivá většina pozdějších elit Islámské republiky pocházela z řad jeho žáků a spolupracovníků. Jeho osobnost je proto zcela klíčová. Viz Said Amir Arjomand, *After Khomeini: Iran Under His Successors* (New York: Oxford University Press, 2009), 20–21.

propojil islám s politickým diskurzem a přetvořil jej, podobně jako Šarī‘atī, v ucelenou ideologii namířenou proti vládnoucí autoritářské monarchii, na rozdíl od Šarī‘atīho však přímo aspirující na převzetí vlády, jejíž teorii zahrnuje. Tato ideologie kondenzuje v pojmech *vlády právníka (velāyat-e faqīh)* a *islámské vlády (ḥokūmat-e islāmī)*, jejichž ustavení Chomejnī hlásá a posléze realizuje jako jedinou politickou alternativu pro iránskou společnost.

Je třeba si uvědomit, že Chomejnī tak činí nikoliv již z pozice laického intelektuála, který se snaží určité myšlenky zpopularizovat a prosadit, ale z pozice *mudžtahida*, náboženského právníka, jehož role je v šī‘e rozhodovat o tom, co je islámské a co není. Od Chomejnīho postavení právníka se odvozuje i jeho teologická koncepce. Islám je v jeho pojetí *nomokracií*. Nelze samozřejmě nikterak tvrdit, že by Chomejnīho myšlení bylo čistě náboženské a že by se do něj nepromítaly zcela nenáboženské myšlenky (pro to, nakolik není, viz níže), nicméně odlišuje se tím, že promlouvá z pozice náboženství jakožto jediného autoritativního diskurzu, kterému jsou všechny ostatní otázky podřízeny a který nadto hovoří v imperativu práva. Pro Chomejnīho je ustavení islámské vlády *povinností*.<sup>47</sup>

Podívejme se proto nejprve na jeho argumentaci na poli teologie a náboženského práva, která je pro tuto tezi rozhodující. V jejím základu stojí samotná interpretace náboženství, které je, jak můžeme znovu zdůraznit, podle Chomejnīho v první řadě právě *právem*.<sup>48</sup> Jako takové nemůže být odděleno od politiky: separace náboženství a politiky se rovná chybnému výkladu náboženství (Chomejnī mj. zmiňuje že autory takového výkladu jsou „orientalisté“). Seslal-li Bůh zákony pro život člověka, musí být někdo, kdo je bude vykonávat. Od toho se odvozuje nutnost vlády, *exekutivy*. Prorok sám vládl, vysílal emisary, soudil, jmenoval soudce a vybral svého nástupce<sup>49</sup>, a to ne proto, aby vykládal zákony, ale aby vládl. Jeho *sunna* tedy přímo ukazuje nutnost ustavení islámské vlády. Kdo věří tomu, že islámská vláda již není nutná, míní Chomejnī, jako kdyby věřil, že islám byl zastíněn dalším zjevením.<sup>50</sup> Vláda je nutná pro výběr daní a obranu teritoria.

---

47 Imām Khomeini, *Governance of the Jurist: Velayat-e Faqeeh*, trans. Hamid Algar (Tehran: The Institute for Compilation and Publication of Imam Khomeini's Works), posl. přístup 22.11.2015, [http://www.iranchamber.com/history/rkhomeini/books/velayat\\_faqeeh.pdf](http://www.iranchamber.com/history/rkhomeini/books/velayat_faqeeh.pdf), paginace dle pdf dokumentu, s. 16.

48 Explicitně se vymezuje proti jeho chápání jako pouhého kultu (což přirovnává ke křesťanství) a zdůrazňuje převahu legální dimenze islámu, jakožto zákona pro život společnosti oproti nežádoucímu stavu anarchie. Tamt., 7–9, 19.

49 Dle Šī‘itského přesvědčení.

50 Imām Khomeini, *Governance of the Jurist: Velayat-e Faqeeh*, 15–16, 18–19.

Daňové předpisy islámu nemohou být bez vlády realizovány. Neexistence této vlády vede k podmanění muslimských zemí tyranii západu, uvalení nespravedlivého politického a hospodářského systému na muslimy a potažmo k ohrožení náboženství samotného.<sup>51</sup>

Tváří v tvář této absolutní nutnosti ustavení islámské vlády si Chomejnī klade otázku po vhodném vykonavateli této vlády. Dospívá k tomu, že jím má být *faqīh*, náboženský právník. To, že znalci práva mají hrát úlohu vykonavatelů vlády, což je v dějinách ší‘y bezprecedentní záležitost, následně odůvodňuje pomocí právní argumentace. *Fuqahā’* jsou v jeho pojetí „pevností islámu“, přirozeně pověřeni dbát na naplňování islámských zákonů po smrti Proroka a odchodu posledního z imámů do skrytosti. Neexistuje-li islámská vláda, musí o ni usilovat.<sup>52</sup>

Chomejnī se ve *Velājat-e Faqīh* adresně obrací ke svému duchovnímu stavu a vyzývá ší‘itské *‘ulamā’*, kteří dosud byli pro své věřící *náboženskou* autoritou a rozhodovali či dávali doporučení převážně v běžných každodenních záležitostech (což Chomejnī tvrdě kritizuje<sup>53</sup>), aby splnili roli, která je od nich náboženstvím vyžadována a postavili se do čela lidového odboje proti tyranii ve jménu islámu. Jeho výzva má podobu silného apelu a nevyhýbá se ani varování před Božím hněvem, který může stihnout všechny, kdo stervávají v nečinnosti a upřednostňují tak život pozemský před životem posmrtným.<sup>54</sup>

Chomejnī tímto oproti pouhému převedení pozornosti na náboženství jako zdroj identity a kulturních symbolů, či jeho interpretace jako v širším slova smyslu sociální filosofie konstruuje silný autoritativní diskurz s uceleným politickým programem. Význačná je totální zakotvenost tohoto diskurzu v islámu. Islám se stává politickou ideou *per se*. Jak Chomejnī sám uvádí, pokrývá všechny dimenze společenského života.<sup>55</sup> Žádný prostor není ponechán jinému, sekulárnímu od tohoto diskurzu oddělenému a vně něj stojícímu myšlení. Islám ve své nomokratické interpretaci se stává sociální filosofií, principem politického uspořádání, zdrojem práva<sup>56</sup> pro nejběžnější záležitosti i samotnou ústavou<sup>57</sup>. Vše ostatní je odmítnuto, neboť jakýkoliv rys společenského uspořádání, který

51 Tamt., 20–27.

52 Tamt., 42–53.

53 Na několika místech ironicky poukazuje na to, že lidé se raději zabývají správnou výslovností závěru Fātihy, nebo stavem čistoty po menstruaci a po porodu, než skutečnými (politickými) problémy, viz tamt., 8, 81.

54 Tamt., 68.

55 Tamt., 7–8

56 Právo si však zachovává svoji podobu totalitního systému přejatého ze západu.

57 Ačkoliv je nakonec přece *ústava* vytvořena, a to ústava, pro kterou žádný vzor v islámské tradici neexistuje – naopak se jedná o zcela „západní“ podobu ústavy, vycházející z iránské ústavy přijaté r.

není založen na islámu je herezí, porušením božího zákona a současná nepřítomnost islámské vlády je proviněním se vůči Bohu. Tento program je taktéž silně elitářský – v jeho jádru stojí představa o pevně dané společenské hierarchii spravované jasně vymezenou politickou entitou – uzavřenou skupinou „ctnostných“ a „vědoucích“ duchovních, politické avantgardy islámské obce, která má epistemologický mandát na výklad Božího zákona a je proto přirozeně (podobně jako v platónské obci postava filosofa) pověřena ke správě státu.<sup>58</sup>

Mohlo by se nyní zdát, že Chomejní se touto klerikální tendencí své teorie a tradicionalistickým až rigidním náboženským programem od dvou předchozích myslitelů výrazně odlišuje a vytváří učení, které je předurčeno stát se nezávislým politickým proudem. To je do jisté míry pravda, ale pouze částečně.<sup>59</sup> Chomejního ideologie je stejnou měrou, jako je svázaná s určitým výkladem tradice<sup>60</sup>, taktéž moderní, a to v plném významu tohoto slova, neboť je spjata s vizí přestavby sociálního řádu.<sup>61</sup> Jeho plamená výzva k usilí o islámských stát je, podobně jako Āl-e Aḥmadovo a Šarī‘atīho intelektuální usilí, vedena odporem proti aktuálním politickým a ekonomickým podmínkám doby, má svůj silný sociálně-revoluční rozměr. Zahrnuje stejná zásadní témata, jako je odpor proti západu a ekonomicko-politickému útlaku. Ač nelze sledovat přímou genealogickou souvislost v Chomejního vztahu k výše popsanému laickému náboženskému myšlení a nativismu, zdá se být nepochybné, že v tomto ohledu vycházel z celospolečenského diskurzu a byl poznamenán těmito idejemi. Chomejní nadto využívá tento modernistický, sociálně-revoluční a utopistický tón jako mocnou rétorickou zbraň, bez níž by jeho výzva nikdy nemohla dosáhnout srovnatelné síly.

V pozadí jeho teorie o vládě právníka tak nalezneme prvky pocházející z marxistické analýzy společnosti: to se vyhraněně týká pojmu *imperialismu*, který je

---

1906, která zase přejímá podobu belgické ústavy z r. 1830 mající své kořeny opět dále v evropské minulosti, především v právní tradici 18. stol.

58 Na příbuznost a genealogickou souvislost mezi platónským politickým myšlením, které patrně chomejního ovlivnilo skrze ibn sīnu a al-farābīho poukazuje Arshin Adib-Moghaddam, „Introduction – Ayatollah Ruhollah Khomeini: A Clerical Revolutionary?“ in *A Critical introduction to Khomeini*, ed. Arshin Adib-Moghaddam (Cambridge: Cambridge University Press, 2014), 13.

59 Zevrubnější zodpovězení otázky po vztahu mezi názory a přesvědčeními tří zde zkoumaných myslitelů naráží na fakt, že jak Āl-e Aḥmad, tak Šarī‘atī zemřeli ještě před revolucí, tedy v době, kdy zdaleka nebylo jasné, že Chomejní se svým politickým programem získá pozici hegemona a pokus ustavit islámskou vládu se opravdu uskuteční. Z toho důvodu nikdy nemohlo dojít k přímé konfrontaci jejich politických přesvědčení.

60 O tradici zde lze hovořit jak v obecném, tak specifickém slova smyslu (tradice jakožto *sunna* či *ḥadīth*, jeden ze zdrojů náboženského práva).

61 Viz S. N. Eisenstadt, „Multiple Modernities,“ 3–4.

synonymem ovládajícího nepřítele. Imperialisté vnutili Íránu cizí, neislámskou kulturu, hospodářský systém, systém vlády a zákonů, pomocí prostředků propagandy rozšiřují falešnou ideologii, podle které má být islám oddělený od politiky. Jejich snahou je udržovat muslimy chudé a nevědomé, rozdělit je, ovládat a vykořisťovat.<sup>62</sup> To je doloženo plejádou příkladů a aktualizací – imperialisté usilují o Íránskou ropu a nerosty, vytvářejí ze země trh pro své levné zboží, brání industrializaci a tím pokroku, účelově posilují nerovnost, skrze zkorumpované loutkové vlády do země prodávají drahé zbraně, ačkoliv většina populace setrvává v chudobě a bez naděje na uspokojení základních potřeb. Muslimové jsou slabí a rozdělení a zbývá jim tedy pouze přihlížet zločinům páchaným na islámu, jako je okupace Palestiny Židy a vypálení mešity al-Aqšā.<sup>63</sup>

Jsou zde i další moderní prvky: smyslem Chomejního výzvy nikterak není to, aby se čekalo, až k ustavení islámské vlády budou panovat vhodné podmínky, stejně tak ale ne slepý fanantický boj. Jako každá moderní ideologie politické akce vědomě rozvíjí svoji strategii. Na počátku hnutí musí stát propaganda. Pokud dojde k mobilizaci dostatečného počtu lidí, je možné jakoukoliv vládu svrhnout a nahradit ji jinou.<sup>64</sup> Chomejní zdůrazňuje, že islám má pro tyto účely vlastní tradiční prostředky: *džum 'a'*<sup>65</sup> je spontánním politickým shromážděním, *hadždž*<sup>66</sup> příležitostí ke sdílení politických idejí s ostatními muslimy<sup>67</sup>, proti vládě, která se uchýlí k násilí, lze vést *džihād*.<sup>68</sup>

Nakonec, v Chomejního rétorice dokonce můžeme rozlišit i cosi jako populistický diskurz. Chomejní zdůrazňuje, že vláda je náročná záležitost, břímě a že její přijetí znamená obětovat se pro svou povinnost.<sup>69</sup> Slibuje neúplatnost vlády, odstranění byrokracie a vládu spravedlnosti.<sup>70</sup> Nový systém vlády má být nejen důstojný a v souladu s Božím zákonem, má být též funkční a prospěšný lidem. Chomejní tak do svého učení zahrnuje věčný slib skládaný od chvíle vzniku masové politiky a veřejného mínění všemi politiky a – jak velmi dobře ukazuje i realita Islámské republiky – provždy odsouzený k neúspěchu.<sup>71</sup>

---

62 Khomeini, *Governance of the Jurist: Velayat-e Faqeh*, 7–10, 24–27.

63 Tamt. 22.

64 Tamt., 70, 78.

65 Povinná páteční modlitba v mešitě spojená s kázáním.

66 Pouť do Mekky.

67 Tamt. 81.

68 Tamt., 70.

69 Srv. „služba občanům“ v západním demokratickém politickém diskurzu, viz Tamt., 34

70 Tamt., 31, 46–47.

71 Klientelistické a korupční struktury Islámské republiky dosahují značných rozměrů. Viz např. působení Islámských revolučních gard: Frederic Wehrey et al., *The Rise of the Pasardan: Assessing the Domestic*

Chomejnī vytvořil z islámu skutečnou komplexní moderní politickou ideologii. Tato ideologie promluvila v univerzálních termínech, stanovila přísný ortodoxní směr výkladu víry a proti ostatním namířila svůj militantní slovník. Definovala jasněho politického protivníka, potažmo nepřítele – imperialisty, „tyranské a zrádné panovníky“, židy, křesťany, materialisty, bahā'isty, orientalisty<sup>72</sup> a v neposlední řadě – v souladu s tradicí všech totalizujících myšlenkových systémů – zrádce a odpadlíky ve vlastních řadách.

Celá tato až neuvěřitelně ambiciózní a důsledná aplikace islámu na politiku s sebou však nutně a samozřejmě nese radikální redefinici toho, co je a jakou roli ve společnosti, potažmo v životě člověka islám jakožto náboženství hraje. Toto chápání náboženství se odráží v termínech jako je *nařízen*í, *instrukce*, *norma*.<sup>73</sup> Později, v situaci, kdy se musí vyrovnávat s novými otázkami, se pak přetváří v poslušnost vůči interpretátorům této pravdy, právníkům. Tato zjevná redukce, *omezení* náboženství, je zásadním tématem, které později kriticky zpracovává Sorūš.

Tam kde Āl-e Aḥmad postupuje spíše váhavě a podmíněně, z pozice, která se nachází mimo náboženství a chápe jej jako cosi ohraničeného a existujícího v širším historickém a sociálním kontextu, a kde Šarī'atī promlouvá možná radikálně, ale opět spíše na obecné rovině, stanoví Chomejnī jasný princip – a tím je univerzální imperativ náboženství (a nutně samozřejmě jeho výkladu, viz dále) a požadavek jeho bezvýhradného následování.

Bezvýhradným přiznáním suverenity Bohu Chomejnī rozbíjí pojem politického, jak jej běžně známe a jak o něm uvažujeme, resp. jak o něm uvažuje celá západní tradice od Aristotela, přes Machiavelliho až k moderní politické teorii a též různé jiné tradice mimoevropské.<sup>74</sup> Člověk, který je pouhým služebníkem a otrokem stvořeným a povoláním k plnění Božích příkazů, postrádá jakoukoliv autonomii. Z toho vyvstává zásadní konflikt mezi ideologicky-islámským pojetím politiky a jejím chápáním v ostatních diskurzích. Chomejnīho ideologie se stává předpokladem autokracie, proti které nelze v rámci jejích východisek nábožensky legitimním způsobem protestovat.

---

*Roles of Iran's Islamic Revolutionary Guards Corps* (RAND, 2009) viz též Arjomand, *After Khomeini: Iran Under His Successors*, 57 – 63.

72 Khomeini, *Governance of the Jurist: Velayat-e Faqeeh*, 78 – 79.

73 Tamt., 9.

74 Příkladem může být mj. i spis, který vznikl v Íránu v 11. stol., Nezāmolmulukova *Sijāsatnāme* čili Pojednání o politice.

Protože získala svou materiální povahu v člancích Íránské ústavy přijaté v r. 1979 a v institucionálním uspořádání íránského státu, který se po revoluci skutečně stal autoritářským, stala se nezbytně novým východiskem pro náboženské myšlení, které se s ní musí vyrovnat. Může se tak stát jejím přijetím, její aktualizací a reinterpretačí, nebo jejím odmítnutím a přijetím role disentu v rámci režimu, který vyžaduje loajalitu.

\* \* \*

Ačkoliv na základě stručného rozboru díla tří autorů nelze vytvořit komplexní obraz intelektuálního prostředí íránské společnosti a jeho vývoje a mnoho dimenzí tak zůstává ponecháno mimo náš obzor, poskytuje nám vhled do díla Āl-e Aḥmada, Šarī'atího a Chomejního určitou představu o třech zásadních ideách, které do tohoto prostředí vstoupily a získaly v něm značnou váhu. Prvním z nich je *nativismus*, který se ztělesňuje v odporu k tomu, co je považováno za západní kulturní dominanci a ohrožení vlastní kulturní (a tím potažmo i politické) nezávislosti. Nativismus je zároveň spojen s hledáním vlastního kulturního symbolického univerza. Jako takový je v určité míře společný všem třem představeným ideologickým koncepcím. Druhou ideu reprezentuje sociálně-revoluční výklad islámu a smíšení sociálních a politických cílů s náboženským diskurzem, které se stává hnací silou pasivního odporu i aktivního boje vůči autoritářské monarichii vrcholícího Islámskou revolucí. Třetím je pak teokratický legalismus získávající posléze dominanci jakožto oficiální státní ideologie legitimizující nový porevoluční autoritářský režim s hlubokým dopadem na íránskou společnost a kulturní prostředí.

Přítomnost a silná role těchto idejí v Íránu je nutným kontextem pro chápání Sorušovy argumentace a jeho způsobu traktování různých filosofických problémů a sociálních otázek. Důležité přitom je, že zmíněné tři filosofické koncepce nejsou totožné a to, co dnes (přinejmenším z perspektivy západního liberalismu) chápeme jako antimoderní, nedemokratickou a represivní povahu íránského režimu, se ideově odvozuje především od Chomejního nábožensko-politické koncepce. Právě a nejvíce vůči ní lze chápat Sorušův filosofický diskurz jako subverzivní.



## 2. Sorūšova teorie náboženství a politiky a její vztah k íránskému reformismu

Ve shora uvedených odstavcích jsme se pokusili alespoň rámcově zachytit změny, které provázely posun íránského intelektuálního prostředí ke stavu, v jakém do něj vstupuje Sorūšova filosofie. V této kapitole se pokusíme shrnout jeho zásadní myšlenky s důrazem na teorii náboženství a sociální a politická témata, a to především na vztah mezi náboženstvím a politikou.

### 2.1 Některé biografické údaje a myšlenkové vlivy

Ač jsme výše poukazovali na to, že Sorūšova filosofie určitým způsobem odpovídá na problémy a teze, které před ní postavil komplikovaný vývoj v moderním poválečném Íránu vyznačující se v oblasti kultury problematickým vztahem k modernitě a vzestupem ideologické formy islámu, podstatná pro její pochopení je též autorova vlastní intelektuální geneze a vlivy, které se v ní uplatnily.

Sorūš<sup>75</sup> se narodil v Teheránu r. 1945 a navštěvoval soukromou střední školu ‘Alawī spojující výuku náboženství s moderními osnovami. Poté nastoupil na Teheránskou univerzitu, kde absolvoval v oboru farmakologie. Jak sám vzpomíná, již od středoškolských studií byl zaujat otázkou smíření vědy a náboženství. Zapojoval se též do činnosti dvou polemických organizací – Andžomān-e Hodžatīje zaměřené na polemiku s bahā’ī a tzv. Koránských muslimů, kteří na základě koránského textu usilovali o překonání rozporu mezi šī‘ou a sunnou. Souvztažně se věnoval studiu islámské poezie, koránské exegeze, modernistického myšlení a dalších vlivných ideových proudů, které v té době byly v Íránu na vzestupu (mj. se konfrontoval s marxismem a docházel na přednášky Šarī‘atīho do Ḥosnī-je Eršád, jak sám uvádí).<sup>76</sup> V roce 1975, pouhých pár let před vypuknutím Islámské revoluce, nastal pro Sorūše rozhodující (tak jako pro mnoho jeho současníků) okamžik odjezdu na západ, k postgraduálnímu studiu do Velké Británie. Jak zmíníme ještě později, znamenalo to pro něj výrazný intelektuální posun a můžeme říci, že jeho pozdější dílo je nemyslitelné bez uplatnění vlivů, které zde načerpal.

<sup>75</sup> Jeho vlastní jméno je Hossejn Dabbāgh, ‘Abdolkarīm Sorūš je pouhý pseudonym.

<sup>76</sup> Abdolkarim Soroush, *Reason, Freedom, and Democracy in Islam: Essential Writings of Abdolkarim Soroush*, 4 – 7.

Nicméně tyto vlivy se uplatnily postupně. Sorušův pobyt v Londýně neznamenal přetrhání svazků s rychle se vyvíjejícím islámským hnutím. I během svého pobytu zde se věnoval jak studiu náboženských textů, tak kritice íránské levice a jejího marxistického přesvědčení z náboženských pozic.<sup>77</sup> Po svém návratu do Íránu krátce po revoluci se zapojil do nově vznikajících revolučních institucí a mj. byl jmenován přímo Chomejnīm jako vysoce postavený člen do Poradního shromáždění pro kulturní revoluci, pověřeného „očistěním“ akademického prostředí, zvláště pak přepracováním učebních osnov univerzit, které byly na čas uzavřeny. Po čtyřech letech práce na svou funkci rezignoval. Jak uvádí Vakili, jedná se o nejkontroverznější a stále diskutovanou etapu jeho životní dráhy.<sup>78</sup>

Shrneme-li tuto část Sorušovy biografie, můžeme v ní identifikovat kořeny toho, s čím je jeho filosofické dílo neodlučitelně spjato, a to je *náboženský diskurz*. Soruš z něj nikdy nevystupuje a víra, islám je pro něj nejen nikdy nezpochybnitelným rámcem myšlení, ale též – ve své specifické formě – jeho východiskem. Tato dimenze se projevuje i přímo v jeho pracích, kde eklekticky kombinuje odkazy na středověké filosofické a teologické spisy, perskou poezii a západní filosofii a vědu.

Osobnost Soruše jakožto vlivného reformátora náboženského myšlení je vedle toho nemyslitelná bez dalšího rozsáhlého zdroje inspirace, jehož role již byla naznačena. Tím je – v širokém slova smyslu – západní moderní tradice. Právě pro její recepci bylo důležité Sorušovo studium v Londýně. Soruš zde po roce stráveném v oboru analytické chemie přešel ke studiu filosofie vědy. V následujících letech na tomto poli publikoval několik prací a po svém návratu do Íránu, kdy nejprve působil na Pedagogické fakultě Teheránské univerzity a posléze se přešel do Institutu pro výzkum a studium kultury, jej též přednášel.

Sorušovy teorie vznikaly na základě inspirace moderní západní filosofií a stopy této inspirace jsou na nich vidět. Především je to filosofie vědy a dále sociologické a politologické úvahy K. R. Poppera, někdy označované jako kritický racionalismus. Soruš od Poppera přejal některé základní premisy vztahující se na způsob uplatňování racionální a kritické vědecké metody; velmi časté je u něj uplatnění principu testovatelnosti teorií

---

77 Tamt., 8. Valla Vakili, „Abdolkarim Soroush and Critical Discourse in Iran,“ in *Makers of Contemporary Islam*, ed. by John L. Esposito and John O. Voll (New York: Oxford University Press 2001), 152.

78 Tamt., 152. Viz též Abdolkarim Soroush, *Reason, Freedom, and Democracy in Islam: Essential Writings of Abdolkarim Soroush*, 12.

deduktivním postupem a skrze jejich *falsifikaci* a dále chápání jednotlivých teoretických systémů jako otevřených a existujících ve vzájemné pluralitě. Blízké jsou si též politologické názory obou filosofů kladoucích důraz na demokracii a svobodnou soutěž myšlenek jako předpoklad rozvoje poznání a vzestupu společnosti.<sup>79</sup> Ovlivnila jej i řada dalších filosofických směrů, a to ať již z oboru filosofie vědy (Kuhn, Lakatos) či jiných, jako byli Kant, Marx, Hegel, Hume, Mill a další.

Na základě těchto dvou vlivů začal v polovině 80. let Soruš formulovat své vlastní filosofické teze, které jsou průnikem moderního západního filosofického myšlení a náboženského diskurzu. V těchto tezích se nakonec kriticky vymezil proti většině toho, co Islámská revoluce do Íránu přinesla: proti ideologizaci islámu, islamizaci společnosti na základě partikulárního výkladu víry, legalismu, koncentraci vlády v rukou duchovních a celkově nedemokratickým poměrům odrážejícím se v potlačování svobodného vyjadřování a intelektuálního života. Na počátku 90. let patřil Soruš k prvním a nejvýznamějším kritikům režimu<sup>80</sup> a lze jej tedy považovat za jednoho z průkopníků toho, co Arjomand nazývá „plynulou přeměnou ideologie Islámské revoluce v antiideologické reformní intelektuální hnutí v rámci jedné generace“<sup>81</sup>, a to podobně jako např. Muḥammada Chātamīho, který taktéž započal svou životní dráhu ve svazku s islámským radikalismem a posléze se stal jeho (ač umírněnějším) kritikem.<sup>82</sup>

Máme-li se pokusit popsat Sorušovu filosofii v nejobenějších termínech, nejdůležitější je zde patrně to, že se jedná o teorii *reflexivní*, která chce vyjmout uvažování o náboženství z pasti dogmatických sporů a usiluje o průnik na vyšší interpretační rovinu, kterou můžeme pojmenovat právě jako reflexivní či metodologickou.

## **2.2 Náboženství, náboženské poznání, jeho kontrakce a expanze**

Za patrně klíčovou část Sorušova díla a nejdůležitější koncept, který má pro moderní islámskou filosofii potažmo teologii největší význam, lze považovat jeho rozlišení mezi náboženstvím a náboženským poznáním. Tato distinkce stojí v jádru jeho

---

79 Viz B. Horyna, J. Štěpán, I. Blecha, P. Šaradín et al., *Filosofický slovník*, Olomouc: Nakladatelství Olomouc, 1998, heslo „Popper, Karl Raimund.“

80 Valla Vakili, „Abdolkarim Soroush and Critical Discourse in Iran,“ 151

81 Said Amir Arjomand, *After Khomeini: Iran Under His Successors*, 12.

82 Viz Ghoncheh Tazmini, *Khatami's Iran: The Islamic Republic and the Turbulent Path to Reform*, (London: I.B.Tauris, 2008), 13 – 16

argumentace týkající se islámu. Jak Sorūš toto rozdělení obhajuje a co přesně je těmito pojmy míněno?

Nejobecněji vzato, Sorūš touto teorií reaguje na zásadní problém, kterým je pluralita výkladů náboženství a především množství pokusů v dějinách náboženství obnovit, očistit, přiblížit ho zpět své podstatě a zároveň smířit s podmínkami současnosti – což je snaha, kterou všeobecně označujeme jako islámský modernismus či reformismus. Jakákoliv snaha pozměnit a obnovit výklad islámu a šarī'y a uvést jej na správnou cestu s sebou podle Sorūše nese množství těžko rozřešitelných otázek, především: Co je příčinou toho, že náboženství je třeba opravit? Zahrnuje-li chyby a nedostatky, co nás k němu vlastně zavazuje? Jak lze vůbec předpokládat, že posvátné, božské a věčné náboženství ponechává prostor pro doplnění ze strany omezeného lidského rozumu?<sup>83</sup>

Sorūšova odpověď tkví v tom, že veškeré reformní snahy jakož i veškeré lidské úsilí náboženství správně porozumět neprobíhá na poli náboženství jako takového, ale ve sféře náboženského poznání. Sorūš to, co běžně chápeme jako integrální celek dělí na dvě nesouměřitelné složky. Na jedné straně je zde náboženství. To je prosté chyb, posvátné, božské, věčné a neměnné, nevyžaduje změny, není subjektem kulturních vlivů ani chyb lidského rozumu. Stojí zcela stranou těchto vlivů. Na druhé straně, vedle něj a takřka v opozici je pak veškeré lidské porozumění náboženství, *náboženské poznání*. Náboženské poznání je ze své podstaty omylné, bytostně lidské a pozemské. Prochází procesem konstantní změny a vyžaduje neustálou rekonstrukci. Je nutně zasaženo kulturními vlivy a individuálními předsudky.

Jak Sorūš podotýká, jako lidé vždy následujeme určitý výklad náboženství a konfrontujeme se s našim vlastním porozuměním.<sup>84</sup> Náboženství stojí vlastně mimo toto porozumění a je jeho objektem. Lze to vyložit jako analogii vztahu mezi vědeckým poznáním a jeho objekty (přírodou): příroda jakožto objekt poznání je nám přístupná právě pouze v tomto poznání, nikdy ji nemůžeme „mít“ přímo.<sup>85</sup> Sorūš tento postoj částečně zpodobňuje v obrazech, které využívá při své interpretaci středověkých reformátorů, pro něž náboženství představuje „esenci“, „pravdu“, „šperk“, který je

83 Abdolkarim Soroush, *Reason, Freedom, and Democracy in Islam: Essential Writings of Abdolkarim Soroush*, 31.

84 Tamt., 31 – 32

85 Toto stanovisko je však v moderní západní filosofii problematické. Bylo však odmítnuto fenomenologickou tradicí navazující na Heideggera, který kritizuje především zásadní nevyjasněnost v tom, jakým způsobem dochází k přenosu poznání z „externí“ věci na subjekt. Tzv. postmoderna a autoři jí blízcí pak problematizují představu exteriority vůbec; existuje-li pouze poznání, pak ono je též hlavním tématem smysluplných úvah; závazný popis světa „vně“ je z principu nemožný.

zakrytý čímsi méně dokonalým. Náboženství může být zakryto jeho určitým výkladem, „vnějšími aspekty“, „povrchním zevnějškem“, „ulitou“ zákonů a rituálů.<sup>86</sup> Ti, kdo se snaží náboženství reformovat, se jej snaží očistit na základě vztahu k této esenci. I sám Soruš tuto distinkci mezi „mystériem“ pravdy a rozumem cílícím na její pochopení používá.<sup>87</sup> Sorušovo rozdělení však nelze chápat jako mystické rozlišení mezi *šarī'ou* (zjevený Boží řád) a *haqīqou* (podstata náboženství),<sup>88</sup> neboť, přísně vzato, *náboženství*, tj. jeho esence, nepředstavuje cosi, co by bylo lidským vědomím dosažitelné. Cokoliv, co vstupuje do vědomí, stává se již pouze náboženským poznáním a tudíž též ti, kdo náboženství obnovují a „zbavují jej nánosů“, pouze nahrazují jedno poznání druhým.

V návaznosti na to zde samozřejmě vzniká podstatná otázka, a to co je vlastně onen objekt, esence, ke které se náboženské poznání vztahuje. Zatímco v oblasti přírodních věd je hranice mezi poznáním a jeho objektem víceméně zřejmá a pevně daná a v oblasti sociálních věd, ač zde panuje daleko více nejasností, lze přece jenom vždy určitý objekt či předmět definovat, v případě věčného a neměnného náboženství se jedná o problém. Soruš na něj částečně dává odpověď. Objektem je zjevení, koránský text, neboť „prorok není vinen ze zamlčení či zanedbání svého úkolu posla božského zjevení“<sup>89</sup>, a patří sem též tradice (*sunna*), tedy v šī'itském prostředí i imámská tradice<sup>90</sup>, Soruš jako o věčné hovoří též o *šarī'e*, kterou předkládá jako neměnný princip získávající svou konkrétní podobu v partikulární interpretaci na poli určitého porozumění.<sup>91</sup> Zjevení náboženství je pak událostí požehnání, která vede k „očištění lidského rozumu a života.“ Náboženství osvobozuje člověka od pozemských zájmů a vede ho k „slunci pravdy“, k úžasu nad tajemstvím existence spjatým s Boží přítomností. Je též požehnáním pro společnost, ve které prosazuje kladné hodnoty spravedlnosti a dobra.<sup>92</sup> Náboženství je tak v Sorušově podání krom jiného i věčným rezervoárem morálních a etických hodnot. Z toho důvodu je též poznání náboženství pro lidstvo důležité.

---

86 Abdolkarim Soroush, *Reason, Freedom, and Democracy in Islam: Essential Writings of Abdolkarim Soroush*, 27.

87 Tamt., 36

88 Viz např. Bronislav Ostránský, *Hledání skrytého pokladu: Antologie komentovaných překladů ze středověkého arabského súfijského písemnictví* (Praha: Orientální Ústav AV ČR, 2008), 33.

89 Abdolkarim Soroush, *Reason, Freedom, and Democracy in Islam: Essential Writings of Abdolkarim Soroush*, 31.

90 Tamt. 32, viz též Valla Vakili, „Abdolkarim Soroush and Critical Discourse in Iran,“ 154.

91 Abdolkarim Soroush, *Reason, Freedom, and Democracy in Islam: Essential Writings of Abdolkarim Soroush*, 33.

92 Tamt., 36, 37.

Nicméně ani to nám nedává spolehlivé rozlišení mezi tím, kde končí trvalé a kde začíná proměnlivé, neboť samo rozlišení mezi tím, co je trvalé a co je proměnlivé, se děje až teprve na poli tohoto poznání. Náboženské poznání je určitým odvětvím lidského poznání vedle ostatních a je subjektem všech zákonitostí, které se lidského poznání obecně týkají.<sup>93</sup> Odpověď na otázku, co je podstatou náboženství, je tedy fundamentálně nezodpověditelná, resp. je zodpověditelná pouze v rámci individuálního a nutně omylného výkladu. Sorůš to vyjadřuje pregnančně: „Prorok islámu je posledním z proroků a jím zjevené náboženství je posledním z náboženství. Avšak žádný právník ani vykladač není posledním právníkem a vykladačem.“<sup>94</sup> Můžeme zde tedy hovořit o *skepsi* ohledně dosažitelnosti spolehlivé pravdy o náboženství. Završení poznání klade Sorůš příznačně do sféry eschatologicky chápané budoucnosti.<sup>95</sup>

\* \* \*

Vedle tohoto základního rozlišení, které se odvozuje od vztahu jedince, poznávajícího individua, k posvátné tradici, provádí Sorůš ještě další distinkci, a to mezi osobním poznáním náboženství a náboženským poznáním obecně. Druhé zmiňované je kolektivní a má dynamickou povahu. Sorůšova *teorie zužování a rozšiřování (qabz wa bast) náboženského poznání* je pak, filosoficky vzato epistemologií takto definovaného poznání. Usiluje – jak Sorůš sám podotýká – nikoliv o vyřešení problémů, které se na tomto poli diskutují a vytvoření nového výkladu jako takového (tedy určitého partikulárního nového reformismu), ale o vysvětlení *procesu*, jakým k obojímu dochází.<sup>96</sup> Tento způsob nahlížení na problematiku náboženství, vlastně určitou metodologii či teoretický aparát (který je odvozený od analogického postupu ve filosofii vědy), využívá Sorůš dále k vlastní historické analýze proměn náboženského poznání v dějinách. Právě na ní lze ukázat některá další specifika jeho uvažování.

Reformisty, „oživovatele náboženství“, kteří se v průběhu času pokoušeli dospět k jeho hlubšímu a dokonalejšímu výkladu, dělí do dvou kategorií. Na jedné straně jsou zde středověcí teologové, mystici a filosofové jako al-Ghazzālī, Fejz Kāšānī, Rūmī a další. Ti, jak již bylo zmíněno, usilovali o odkrytí hlubších vnitřních dimenzí náboženství a jeho podstatných částí – spirituality a etiky – na místo povrchního ritualismu a legalismu, který podle jejich názorů tyto podstatnější dimenze zastíral. Usilovali tedy o širší a méně

---

93 Tamt., 31 – 32.

94 Tamt., 37.

95 Tamt.

96 Tamt., 34.

restriktivní chápání náboženství zahrnující složky, které považovali za důležitější než běžné sféry práva a teologie a které „obchodníci s náboženstvím“ v rámci svého omezeného chápání zanedbávali.<sup>97</sup>

Druhou skupinou reformátorů vyrovnávajících se s odlišnými problémy jsou dle Sorūše moderní myslitelé, al-Afghānī, Iqbāl, Abduḥ, Riḍā, Šarī‘atī, Chomejnī a Motahharī.<sup>98</sup> Jejich úkol je podle Sorūše jiný, a to smířit náboženství s obrovským množstvím změn, které se ve světě odehrály a odehrávají v moderní době, vyznačujících se nástupem sekularizace a zpochybňujících samotný pojem věčnosti. Tato moderní situace s sebou nese závažné dilema, neboť k ní lze zaujmout dva protichůdné přístupy. Na jedné straně se lze změnám poddat, na druhé straně jim vzdorovat. Obojí však vede k úpadku náboženství, neboť náboženství, které v sobě neuchovává již nic z věčnosti, není hodné toho jména a neústupné trvání na tradici zase činí náboženský život v moderní době nemožným.<sup>99</sup> Tento rozpor činí z úkolu reformovat náboženství složitou věc. Sorūš zmiňuje některé z těchto pokusů, a to ať už méně úspěšné jako snahu zachránit tradici provedením pouhých kosmetických změn, nebo ty, kterým přikládá větší váhu, jako je hledání „odvážného právníka“ a nových forem *idžtihādu* v šī‘e, snahu rozlišit mezi trvalým, věčným a univerzálním, a dočasným, kulturně a historicky podmíněným, u Šáha Walījullāha Dehlawīho či snahu oprostít islám od řeckého myšlení u Iqbāla.<sup>100</sup> Podstata těchto snah je dle Sorūše shodná a jejich omezený úspěch (k žádnému z reformistických dědictví se bezvýhradně nehlásí) je zapříčiněn právě absencí epistemologické teorie přesouvající samu otázku reformy do oblasti *náboženského poznání*.

Kromě různých chápání kategorií trvání a změny pak Sorūš rozlišuje i další dimenze. Existují různé stupně toho, co je vůbec ve jménu náboženství hlášáno. Pokud je takových věcí příliš, stává se náboženství „tučným“ a „oteklým“. Nároky, které jsou v jeho jménu vznášeny, se stávají zároveň jeho břemenem. Právě to, jak Sorūš uvádí, se

---

97 Tamt., 27.

98 Na tomto výčtu reformátorů lze ilustrovat tezi, která byla uvedena v první kapitole. Pokud je seřadíme chronologicky podle doby jejich působení, spatříme, že první zástupci sunnitského reformismu žili o dvě až tři generace před představiteli šī‘itského moderního myšlení. Např. al-Afghānī zemřel v r. 1897, Muḥammad ‘Abduḥ r. 1905. Oba dva byli významnými propagátory inovace teologie a práva v sunně. Uvést by bylo lze i mnohé další příklady.

99 Abdolkarim Soroush, *Reason, Freedom, and Democracy in Islam: Essential Writings of Abdolkarim Soroush*, 28.

100 Dehlawī (z. 1762) v sunnitském prostředí oživil myšlenku *idžtihādu* jako nutnosti pro aktivní vyrovnání se s nároky moderní doby. Muḥammad Iqbāl (z. 1938) byl významný představitel islámského hnutí v kolonizaci Indii a ve svých filosofických pracích usiloval mj. o rozvoj islámského filosofického myšlení pod vlivem moderní evropské filosofie.

stalo v Íránu po revoluci. Náboženství bylo zideologizováno<sup>101</sup> a vzniklo přesvědčení, že všechny odpovědi na sociální otázky má poskytnout Korán. Náboženství tuto zátěž nemůže nést a podle Sorůše je třeba jej opět zeštíhlit.<sup>102</sup>

Další škála se pak jako mezi dvěma krajnostmi rozkládá mezi purismem a synkretismem (je do jisté míry podobná předchozímu rozlišení). Rozpor zde vzniká mezi snahou udržet náboženství čisté a snahou učinit je univerzálním a vlivným. Zastánci čistoty uvedli náboženství do izolace a způsobili jeho zkosnatění, synkretici jej pak zapojili do oportunistických a nevhodných spojení. Cesta mezi těmito dvěma krajnostmi je dle Sorůše úzká a obtížná.<sup>103</sup>

Další rozdělení (spíše již odvozená), která Sorůš provádí jsou např. mezi „islámem identity“ a „islámem pravdy“. První z nich odpovídá na krizi identity ve společnosti (srv. Āl-e Aḥmad), druhý je „studnicí pravd ukazujících cestu k pozemské i transcendentní spáse.“<sup>104</sup> Náboženství bylo lidem proroky předáno jako množina pravd směřujících ke spáse a jako takové bylo též přijato. Vznik civilizace a její partikulární identity je podle Sorůše až druhotným a nezamýšleným důsledkem činnosti mnoha generací. Sorůš považuje obrat k islámu identity za výrazné nebezpečí současnosti, neboť takový islám (na rozdíl od islámu pravdy, který se podporuje s ostatními pravdami) má tendenci k agresivitě.<sup>105</sup>

\* \* \*

Nabízí se nyní otázka, zda lze Sorůšovu teorii chápat jako výrazně převratnou, a zda se jedná skutečně, jak on sám na některých místech naznačuje, o zásadní filosofický posun, prostředek k řešení otázek, které s použitím dosavadních způsobů traktování nebyly řešitelné, a zda se tedy jedná o skutečnou paradigmatickou revoluci, „kopernikánský obrat“ na poli islámské teologie, popřípadě, zda jde spíše pouze o další v řadě reformismů, reformismus *sui generis*.

Na jedné straně se Sorůš sice pokouší postavit svou nauku na teoreticky vyšší, reflexivní úroveň, poskytnout určitý nástroj pro přemýšlení nad problémy náboženství a jeho různých výkladů, na druhou stranu takto provedená abstrakce je zatížena mnoha problémy, z nichž jako základní lze vznést otázku, zda lze vůbec epistemologickou teorii

---

101Ideologii Sorůš na tomto místě definuje jako dosahování jednoty skrze nenávisť.

102Abdolkarim Soroush, *Reason, Freedom, and Democracy in Islam: Essential Writings of Abdolkarim Soroush*, 21–22.

103Tamt., 35–36.

104Tamt., 23.

105Tamt., 23–24.

způsobem, jakým to činí Sorūš, na náboženství uplatnit. V případě náboženství je na rozdíl od vědy, jak už jsme zmínili, daleko těžší definovat objekt, k němuž se poznání vztahuje. Sorūšova teorie má určitý obsah a nese s sebou konkrétní důsledky, které jsou samy o sobě partikulárním porozuměním náboženství. Sorūšovi by se zde dalo namítnout to, co on sám kriticky vytýká postmodernismu: k rozvíjení svých vlastních teorií využívají postmodernisté stejné vědecké metody, které sami kritizují.<sup>106</sup>

Pokud jde o důsledky Sorūšova pojetí, předně se jimi obhajuje *pluralita* výkladů islámu a jejich proměnlivost v historii. Otázka, která byla nastolena výše, totiž po oprávněnosti obnovitelských a reformátorských snah a příčině toho, proč je třeba v náboženství „opravovat“ chyby, tím získává jednoduchou odpověď: veškeré rekonceptualizace a nové výklady se pohybují pouze ve sféře náboženského poznání a taktéž nedostatky, které se snaží odstraňovat, spadají do této sféry. Reformátoři a noví vykladači reformují nikoliv náboženství, ale jeho specifické poznání. Tento důsledek Sorūš aplikuje taktéž na problematiku odlišných přístupů ke korpusu náboženských textů – *kalām*, racionální teologie, *uṣūl*, metodika právního rozhodování a *irfān*, ezoterický výklad náboženství, jsou plodem různých osobních zkušeností, tradic a perspektiv, což vysvětluje jejich tradiční konfliktní vztahy. A v neposlední řadě, pluralita je univerzální, takže každý věřící má právo na osobní výklad náboženství, *tafsīr be ra'j*, ba osobní výklad je dokonce přímo nutností.<sup>107</sup> Patrně zde má kořeny označení, které pro Sorūše použili někteří komentátoři, když jej nazvali „Lutherem islámu“.

Jako druhý důsledek lze označit *historicitu* či temporalitu, časovou podmíněnost náboženského poznání, které je zakotvené v širším sociálním kontextu vyvíjejícího se, „časného“ světa. Náboženské poznání podléhá změně a vývoji, nikdy není úplně a završené, což je důsledkem toho, že vždy existuje vedle dalších složek lidského poznání, které se taktéž vyvíjejí, a v určitém kulturním a sociálním prostředí. Náboženské poznání se proto musí neustále vyvíjet a tradicionalismus, ve své důsledné aplikaci, není možný. Časovost a proměnlivost tohoto poznání je navíc jeho skrytým smyslem: v Sorūšově pojetí je mediátorem. V každé době skrze ni dochází ke zprostředkování mezi náboženstvím a „potřebami doby“, stavem obecného poznání a problémy, které daná doba před vykladače náboženství staví.<sup>108</sup>

---

106Tamt., 49.

107Tamt., 34–35.

108Tamt., 32–33.

Jak pluralita, tak temporalita jsou pozitivními aspekty náboženského poznání. Obojí umožňuje, aby plnilo své bytostné funkce a aby se rozvíjelo v čase. Vedle toho jsou zde však důsledky negativní<sup>109</sup>. Ty vylučují platnost některých jiných postojů a jsou to právě ony, které jsou jádrem jeho subverzivního postoje vůči oficiální ideologii. Sorušův postulát o pluralitě výkladů a nezbytnosti osobního výkladu především automaticky zneplatňuje jakékoliv nároky na *univerzalitu* určitého partikulárního výkladu. Jednotlivý názor si nejen nemůže klást nárok na postihnutí *esence* náboženství, nýbrž je i v rámci náboženského poznání pouze jeho částí. Je pouhou iluzí domnívat se, že „cokoliv, čemu zrovna věříme, je onou pravou podstatou náboženství a náboženského poznání.“<sup>110</sup> Jakákoliv snaha přizpůsobovat řád věcí (ve společnosti) náboženství, je pak rovněž chybná, neboť ve své podstatě se nikdy nejedná o přizpůsobení na základě náboženství, ale určitého, časově podmíněného náboženského poznání. Vyloučení univerzality pak problematizuje též existenci *authority* na poli poznání. Především proto, že náboženské poznání jako z principu kolektivní a neustále se vyvíjející a uskutečňuje se v komunikaci a konfrontaci jednotlivých myšlenek mezi sebou, je jakákoliv striktně prosazovaná autorita nežádoucí a stává se překážkou rozvoje poznání.

### **2.3 Vize náboženské demokracie**

Některé důsledky Sorušovy filosofie náboženství pro uvažování nad sociálními a politickými otázkami již byly naznačeny. Soruš tyto důsledky rozvinul taktéž přímo. Stal se významnou postavou iránského reformního hnutí, ovlivnil jej svým inovativním filosofickým postupem a sám se spolu s ním střetl s hegemonií oficiální doktríny režimu postavené na obhajobě *velājat-e faqīh*, klerikalistické koncepce vlády duchovních nad společností. Sorušovo stanovisko ke vztahu islámu a politiky ztělesňuje pojem „demokratické náboženské vlády“. Ta vystupuje jako alternativa vůči zřízení islámské republiky, ale zároveň i vůči sekularismu a bezvýhradnému přijetí západní, importované formy politického uspořádání. Podstatou této Sorušovy koncepce je snaha smířit dva zdánlivě nesourodé principy, princip politické demokracie a princip náboženské vlády.

Sorušova motivace pro přijetí myšlenky demokracie je poměrně zřejmá. Soruš se – tak jako v případě čistě náboženské problematiky a v přímé návaznosti na ní – v první řadě obrací proti dogmatismu uplatňovanému na společnost ze strany určité autority.

109Negativní ve filosofickém slova smyslu, zneplatňující nároky určitých pravd.

110Tamt., 33.

Politická nesvoboda a útlak<sup>111</sup> je v jeho pojetí úzce spjata s omezením svobody myšlení, které brání rozvoji náboženského poznání.

Svoboda je pro Sorūše nutná podmínka pro rozvoj intelektuálního a náboženského života. Protože náboženské poznání je ze své povahy pluralitní a kolektivní a závazná „pravda“ neexistuje, je pro rozvoj poznání a rozkvět náboženství nutné pochybování a chybování. Pluralita vylučuje univerzalitu partikulárního žádá si svobodu. Svoboda je proto jako taková totožná s pravdou, neboť umožňuje přirozené prosazení správného a opuštění mylného. Kritika svobody pod záminkou jejího možného zneužití je zavádějící, neboť omezení svobody je větším zlem než nebezpečí, že bude zneužita.<sup>112</sup> Jako taková demokracie nepřináší pouze výhody společnosti, ale i pro náboženství.<sup>113</sup>

Moc, respektive despotická, autoritářská moc je naopak v Sorūšově pojetí úzce spjata s ideologií. Autoritářský, despotický či represivní režim usiluje o monopolizaci sféry idejí, která mu má zajistit legitimitu. Vládnoucí režim se chce stát „měřítkem všech pravd“. Usiluje o prosazování „pravdy“ skrze potlačování „omylů“. Z toho důvodu však – i pokud si připustíme, že jedná z ryzích úmyslů – pravdě stojí v cestě, neboť nedokáže vždy rozlišit mezi pravdou a nepravdou. Namísto pravdy prosazuje určitou ideologii. Tu Sorūš definuje jako ideje, které jsou (ze své podstaty) mylné, neboť se staví nad racionální debatu a prosazují úzce vymezenou perspektivu na svět. Ideologie je dle Sorūšovy definice „nástroj intelektuálního zotročení, které uvaluje subjektivní schémata na objektivní reality.“<sup>114</sup>

Druhým negativním důsledkem autoritářské moci je korupce. Tato korupce je jednak moci vlastní implicitně, ve formě touhy po moci, skrze níž moc ovládá člověka. Je v ní pak přítomná i systematicky: moc přitahuje oportunisty, své úplatné panegyriky, kteří dále znemožňují rozlišit mezi správným a nesprávným.<sup>115</sup> Moc stojí v opozici vůči svobodě a pravdě. Zatímco svoboda je soutěž mezi lidmi a idejemi, ve které vynikne to

---

111 Sorūš používá pro svou kritiku nesvobodných forem vlády širokou paletu termínů jako je tyranie, despocie, útlak, totalitní režim ad. Pokud máme zvolit jednotný termín, je patrně nejvhodnější hovořit o *kritice autoritářství* (v distinkci vůči kritice totalitarismu, která se zabývá totalitními společnostmi jako fenoménem moderní doby).

112 Abdolkarim Soroush, *Reason, Freedom, and Democracy in Islam: Essential Writings of Abdolkarim Soroush*, 90 – 92.

113 Sorūšovo chápání demokratické společnosti je ve svém jádru extrapolací ideje svobodné společnosti a ta je extrapolací myšlenky plurality náboženského poznání. Náboženské poznání je lidským porozuměním náboženství. Demokracie jako taková má tedy přímý vztah k tomu, co můžeme nazvat náboženskou pravdou.

114 Abdolkarim Soroush, *Reason, Freedom, and Democracy in Islam: Essential Writings of Abdolkarim Soroush*, 46. Tamt. 94 – 95.

115 Tamt., 101 – 102.

nejlepší, „v uzavřeném represivním systému neexistuje soutěž mezi lidmi a vláda proto svévolně dosazuje některé do vedoucí pozice. [...] Rozdělení statků je určováno dominantní vůlí jedné skupiny [...]“<sup>116</sup> Jak Soruš uvádí: „Svobodné společnosti jsou vždy Bohu blíže, než totalitní.“<sup>117</sup>

Od toho se odvozuje základní Sorušova definice demokracie. Demokracie je systém vlády, který potlačuje absolutní moc a zahrnuje opatření proti jejímu zneužití. Tím zajišťuje svobodný a pluralitní prostor pro život člověka a společnosti, který je vhodný nejen pro lidskou společnost jako takovou, ale i pro náboženskou obec *jakožto* náboženskou obec.

Další otázkou ovšem je, jak lze princip demokracie smířit s požadavkem náboženské vlády. Sorušova odpověď je velmi prostá: tento svazek je přirozený. Pro náboženskou společnost je v demokratickém prostředí přirozené přijmout formu vlády založenou na náboženství. Demokracie nemusí být nutně sekulární. Naopak, sekulární vláda by v náboženské společnosti demokratická nebyla, podobně jako by náboženská vláda nebyla demokratická v sekulární společnosti.<sup>118</sup>

Sorušova idea „náboženské demokratické vlády“ se zakládá na dvou podstatných redefinicích. Soruš se pokouší o širší a abstraktnější pojetí demokracie, které není spjato s demokracií liberálního typu a zároveň o široké chápání pojmu náboženské vlády, které naopak není spjato s vládnoucí íránskou ideologií *velājat-e faqīh*.

Za rozhodující lze považovat Sorušovu distinkci mezi demokracií a liberalismem (potažmo sekularismem), která vymaňuje chápání pojmu demokracie z jeho diskreditujícího západního kontextu. Soruš uznává, že sekulárně-liberální pojetí demokracie je pro nábožensky smýšlející jedince nepřijatelné, neboť definuje lidskou přirozenost a lidská práva a ve výsledku i sociální řád odděleně od náboženství. Liberální filosofie sice neodmítá náboženství *a priori*, ale rezignuje na metafyzické otázky. Úlohu normativní síly přenechává vědě a přeměňuje „náboženské“ společnosti ve „vědecké“, v nichž je náboženství irelevantní potažmo nežádoucí pro vměšování do otázek uspořádání společnosti.<sup>119</sup> To je pro postoj náboženské společnosti a pro náboženské chápání lidské přirozenosti nepřijatelné. Náboženská společnost (tj. íránská společnost) naopak vyžaduje vládu náboženskou, která respektuje práva člověka i práva Boha, neboť věřící člověk

---

116Tamt., 99.

117Tamt., 103.

118Tamt., 126.

119Tamt., 136 – 137.

přenechává určování práva Bohu.<sup>120</sup> Tento rozpor mezi demokracií a náboženstvím je však podle Soruše iluzorní, neboť demokracii nelze ztotožňovat s liberalismem. Ač se demokracie vyvinula pod vlivem západní liberální filosofie a sekularismu, ani jedna ze zmíněných složek v ní nemusí být nezbytně zahrnuta, neboť není totožná s její podstatou. Demokracii lze chápat odděleně od liberalismu, podobně jako ji lze v sociálně-demokratickém pojetí oddělit od kapitalismu.<sup>121</sup> Náboženský charakter a demokratický charakter režimu vlády jsou tudíž rozdílné problémy. V praxi mohou existovat demokratické i nedemokratické náboženské režimy, stejně jako demokratické a nedemokratické sekulární režimy. Zda je režim náboženský, závisí na tom, zda je náboženská společnost. Demokratický charakter náboženského režimu pak závisí na tom, nakolik se podílí na „kolektivním rozumu“ a nakolik respektuje lidská práva, tj. nakolik splňuje výše uvedené maximy demokracie tak, jak je Soruš stanoví.<sup>122</sup>

Vedle tohoto přehodnocení demokracie pak Soruš pak činí totéž s ideou náboženské vlády. Vzhledem k Sorušovy filosofie náboženství k univerzálním nárokům určité autority byl již zmíněn. Jeho koncepce vlády na toto specifické chápání náboženství přímo navazuje. Náboženská vláda musí předně vycházet z náboženství v jeho šíři a reflektovat jeho pluralitu. Soruš, jak jsme již mohli vidět, odmítá redukci náboženství na jeho právní dimenzi. Otázka podoby politického uspořádání proto u něj získává odlišnou podobu. Není otázkou zařazení určitého výkladu *šarī'y* do právního řádu, ani svěřením vlády klerikálním institucím, ale otázkou ustavení celistvého společenského řádu, který reflektuje náboženství ve všech jeho formách. Je to otázka nikoliv právní, ale epistemologická. Při jejím řešení je dále třeba z principu uplatnit nejen různé dimenze a aspekty náboženství (rovnající se pluralitě náboženského poznání), ale též racionalitu nacházející se vně náboženství, neboť náboženské poznání se zakládá na této racionalitě, není-li pouhou ideologií. Soruš se zde explicitně vymezuje vůči Chomejního doktríně *velājat-e faqīh*, která se zakládá na redukcionistickém výkladu náboženského práva a je odlišná od náboženské vlády jako takové. Soruš ji nazývá *fiqhī* – právní, jurisprudenční.<sup>123</sup>

Soruš navíc kromě toho, že odmítá uznat dominanci *fiqhu* nad otázkami náboženství, poukazuje na to, že samotné náboženské právo je pluralitní a nejednoznačné. Jeho původ je sice božský a ahistorický, ale konkrétní podobu získává v konfrontaci s

---

120Tamt., 122 – 126. Tamt., 150.

121Tamt., 138.

122Tamt., 126.

123Tamt., 134. Viz též Valla Vakili, „Abdolkarim Soroush and Critical Discourse in Iran“, 158.

praktickými otázkami a v dialogu s ostatními druhy poznání. *Fiqh* jakožto moc a zákon není v rozporu s demokracií. Nesmí být však odtrženo od svých etických, teologických a epistemologických základů. Musí (jako ostatní sféry náboženského poznání) existovat v dialogu s vírou, moudrostí, spravedností, rozumem a morálním dobrem.<sup>124</sup> Rigidní aplikace šari'yy podle určitého výkladu na společnost tudíž není legitimní ani z hlediska náboženského práva.

Soruš tedy namísto redukce náboženské vlády na určitou její formu a analogickou redukci demokracie nabízí perspektivu, ve které se náboženství a demokracie organicky propojují. Pro náboženskou společnost je podobně jako pro každou jinou společnost žádoucí přijmout demokratickou formu vlády. Jedná se o racionální způsob vlády, který je výhodný pro všechny a nezbytný pro prosperitu společnosti a rozvoj samotného náboženského poznání.<sup>125</sup> Náboženská vláda, která není pouhou jurisprudenční redukcí, respektuje svobodu a dynamiku náboženského poznání a chápe víru jako svobodný postoj, nemůže být jiná než demokratická.<sup>126</sup> Mezi náboženstvím a demokracií panuje vztah afinity a vzájemné potřeby.<sup>127</sup> Náboženství dokonce představuje výhodu pro demokratickou společnost. Náboženská společnost je dobře, a možná dokonce nejlépe vybavená pro život v demokracii, a to díky svým morálním ctnostem.<sup>128</sup> Náboženství tak může být pro náboženskou demokracii podobným etickým základem, jako je liberální filosofie etickým základem pro liberální demokracii.<sup>129</sup>

Již z výše uvedeného plyne, že Sorušovo chápání demokracie je především instrumentální.<sup>130</sup> Demokracie jako taková je dle Soruše především *metodou* vlády.<sup>131</sup> Tato metoda místo přímého uplatnění moci ve prospěch určitých hodnot prosazuje její racionalizaci. Protože se jako taková zakládá na působení činného rozumu, jedná se o dynamické uspořádání, kde způsob správy podléhá stále změně a revizi.<sup>132</sup> Demokracie je

---

124Abdolkarim Soroush, *Reason, Freedom, and Democracy in Islam: Essential Writings of Abdolkarim Soroush*, 149– 150.

125Příkladem takového vývoje může být odmítnutí otroctví, jakožto instituce, která se neslučuje s lidskou důstojností. Viz Tamt., 127.

126Tamt., 145.

127Tamt., 154.

128Tamt., 152 – 153.

129Tamt., 127 – 130.

130K přesnějšímu vymezení tohoto pojmu viz Tom Christiano, "Democracy" in *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, ed. Edward N. Zalta (2015), posl. přístup 28.12.2015, <http://plato.stanford.edu/archives/spr2015/entries/democracy/>.

131Abdolkarim Soroush, *Reason, Freedom, and Democracy in Islam: Essential Writings of Abdolkarim Soroush*, 151.

132Tamt., 135.

metodou racionální správy vhodnou pro moderní společnost: „Demokracie je metoda řízení rozvinuté společnosti překypující novými hodnotami a skutečnostmi.“<sup>133</sup> Soruš průběžně uvádí různé instituce, které demokratickou vládu charakterizují. Prakticky se jedná o klasické instituce západní liberální demokracie: vláda práva, oddělení jednotlivých složek moci a systém její kontroly, ochrana lidských práv, povinné vzdělání, svoboda projevu, participace na vládě, politické strany, volby a parlament.<sup>134</sup> Demokracie je též, jak již bylo naznačeno, závislá na sféře morálky a etiky, neboť nemůže svoje fungování založit na čistě institucionálním základě a donekonečna replikovat systém kontroly. To představuje další prostor pro uplatnění náboženství.<sup>135</sup>

Na závěr zbývá zmínit Sorušův postoj ke kulturním otázkám. Jak jsme viděli, Soruš se snaží vyprostit chápání demokracie z jejích západních potažmo evropských limitů a redefinovat ji jako univerzální koncept. Vedle této snahy se otázkou vztahu jednotlivých kultur zabývá i explicitně. Íránskou kulturu Soruš definuje jako dědictví tří odlišných tradic: národní, islámské a západní. Ačkoliv uznává potřebu zachování identity a vztahu k vlastní kultuře, kritizuje mnoha způsoby extrémní verzi nativismu odmítajícího vše cizorodé. Stejně tak se ovšem vymezuje proti nekritickému přejímání cizích vlivů a přílišnému zdůrazňování náboženské složky kultury. Soruš se v souladu se svým racionáním a umírněným postojem k většině otázek vyslovuje pro kulturní dialog a výměnu, které jsou nejen nezbytné, ale jsou podmínkou vlastního rozvoje a pokroku.<sup>136</sup> Taktéž problém střetu vlastní a cizí kultury, nastolený v íránském myšlení v 20. století, se Soruš snaží vyřešit smírem.

\* \* \*

Střední cesta a snaha spojit zdánlivě vzdálené a neslučitelné je pro Sorušovo dílo charakteristická. Je nyní na místě si položit otázku, jak se mu to v komplikované oblasti politiky a sociálních vztahů daří, a zdali je cesta, kterou nabízí, skutečně schůdná.

Jak jsme uvedli, Sorušovo chápání demokracie je především instrumentální. Chápe ji jako systém „dobré vlády“ zajišťující společnosti, jež se ji rozhodne přijmout, celou řadu výhod. Jako taková je vhodná taktéž pro náboženskou společnost. Podle Sorušovy logiky náboženská společnost přirozeně dodá demokracii náboženské „zabarvení“, čímž

---

133Tamt., 46.

134Tamt., 101. Viz též tamt., 153 a 134.

135Tamt., 153.

136Tamt., 156. Tamt., 165–170.

zanikne rozpor mezi suverenitou lidu a Boží suverenitou, který při pouhém výkladu obou principů z jejich pojmu vyvstává.

Tato koncepce se jeví jako velmi idealistická. Převážně stranou zde můžeme ponechat otázku, nakolik lze demokratické instituce, které Soruš sám zmiňuje a které bez výjimky vznikly v západním prostředí, odstříhnout od jejich liberálního základu a přizpůsobit je potřebám náboženské společnosti, tj. nakolik je princip demokracie, „vlády lidu“ a lidských práv dělitelný a slučitelný s jinými normativy. V samotném Sorušově díle bohužel není konkrétní podoba „náboženské demokratické vlády“ šířejí rozpracována. Empirie v tomto případě svědčí spíše v neprospěch Sorušovy úvahy. Stabilně fungující náboženskou demokracii, která by byla podstatně odlišná od liberálně-demokratického systému vlády a ve které by náboženské normy nebyly zdrojem *de facto* autoritářského omezení práv určité části společnosti, budeme v dějinách i v současném mezinárodním uspořádání hledat těžko. Koncept „náboženské demokracie“ se tak jeví být podobně hypotetickým – abychom využili analogii formulovanou samotným Sorušem – jako socialistická demokracie bez kapitalismu. Přijměme však tezi, že toto uspořádání možné je. Poněkud paradoxně by pro ně mohl svědčit i hybridní politický systém Islámské republiky, který demokratické a náboženské instituce vlády slučuje. To ovšem jen v případě, že by se nejednalo o systém fakticky autoritářský, proti kterému se sám Soruš vymezuje.

Jako daleko větší problém Sorušovy teorie se jeví být fakt, že iránský reformní myslitel do značné míry idealizuje samotný koncept demokracie. Soruš popisuje demokracii vyhraněně jako konsenzuelní způsob vlády, ve kterém „společnost“ spravuje své fungování vyspělým a racionálním způsobem vyhovujícím této společnosti jako celku a přinášejícím prospěch všem. Zcela přitom ignoruje konfliktní stránku demokracie jako systému, ve kterém se střetávají protichůdné názory na způsob vlády a protichůdné zájmy. Toto přehlížení konfliktní povahy politického života navazuje na Sorušovo idealistické a silně monolitické chápání společnosti, které je již patrné z dosud podaného výkladu. Soruš sice obhajuje pluralitu myšlenek a názorů, zároveň však často hovoří o společnosti v totalizujících pojmech. To se projevuje ve formulacích jako „společnost, která si zvolila cestu zbožnosti,“ „morálně vybavená společnost“ a mnoha dalších.<sup>137</sup> Demokracie je však, přinejmenším podle většiny jejich současných teoretiků, ve své podstatné části systémem řešení konfliktů v přirozeně konfliktním společenském uspořádání. Většina jejich institucí

137Tamt., 135. Tamt., 153.

slouží k tomu, aby bylo umožněno organizované soužití jednotlivců a skupin, které mají zcela odlišné zájmy a představy o tom, jak by zákony platné pro všechny bez rozdílu měly vypadat. Odsud též vede logická cesta demokracie k liberalismu. Ten hlásá, že sféra politického rozhodování nad společností by měla být co nejvíce omezena a regulace by se měly uplatňovat pouze tam, kde je to nezbytně nutné. Nejméně konfliktní opatření jsou ta, která vůbec nevzniknou.<sup>138</sup>

Je idealistické se domnívat, že podobné rozpory v iránské společnosti neexistují a stejně tak je pochybné uvažovat o Íránu jako o „náboženské společnosti“, ve které drtivá většina obyvatel sdílí podobné představy o tom, jak by mělo být náboženství zakomponováno do systému vlády. Mnohé naopak svědčí spíše pro to, že v této společnosti existují hluboké rozpory. Demokracie přes svou tendenci konflikty vyrovnávat a nalézat konsenzus nemůže vyhovět všem. Platí pro ni stejný zákon jako pro všechny ostatní politické systémy. Konkrétní podoba rozhodnutí, které je přijato, vylučuje ostatní varianty. Meze svobody vyjadřování se k náboženským otázkám, konkrétní podoba pravidel pro oblékání na veřejnosti, zákaz konzumace alkoholu či její povolení jsou otázky, které jsou citlivé jak pro náboženství, tak pro svobodu jedince, ale přesto musí být rozhodnuty určitým konkrétním způsobem. Teorie náboženské demokratické vlády by se měla těmito otázkami zabývat, neboť teprve diskuse o nich může vést ke konsenzuelnímu řešení. Soruš, jak se zdá, poněkud pomíjí fakt, že i v rámci plurality je třeba dospívat ke konkrétním rozhodnutím. Smíření náboženského, umírněně náboženského a nenáboženského postoje ke společenským otázkám zůstává nevyřešeno.

Slabinu Sorušovy teorie „náboženské demokratické vlády“ koneckonců odhalil i průběh reformního hnutí, které se jí bezprostředně inspirovalo. Reformisté v době prezidentství Muḥammada Chātamīho v souladu se Sorušem formulovali své požadavky nejprve jako úsilí o demokratizaci v mantinelech stávajícího náboženského režimu. Jakmile však byla cesta ke změně jednou otevřena, začalo hnutí inklinovat k čím dále větší liberalizaci a nakonec bylo vládnoucí skupinou „strážců“ náboženské ortodoxie potlačeno.<sup>139</sup> Oproti Sorušovi se zdá, že pokud se jednou otevře cesta k liberalizaci a demokratizaci, lze těžko očekávat, že se demokratické hnutí zastaví a smíří se s

---

138Pro konfliktní povahu demokracie viz Adam Przeworski, *Democracy and the Limits of Self-Government* (Cambridge: Cambridge University Press, 2010), 24–31. Pro souvislost mezi demokracií a liberálním myšlením viz tamtéž, 149.

139Autor této práce se tématem reformního hnutí v Íránu zabývá v dosud nepublikované diplomní práci „Pokus o demokratickou tranzici v Íránu 1997–2005“ v rámci studia historické sociologie na FHS UK.

kompromisem, a to obzvlášť když tento kompromis není – na rozdíl od převládající formy liberální demokracie – definován.<sup>140</sup>

Nicméně ačkoliv lze v Sorůšově koncepci politiky spatřovat některé nejasnosti a problematické body, bylo by nespravedlivé ji hodnotit pouze z hlediska vnitřní teoretické koherence. Pro Sorůšovu kritiku i jeho pokus o formulaci alternativy je rozhodující kontext, ve kterém obojí rozpracovává. Obojí zcela jednoznačně a pochopitelně míří jediným směrem – proti autoritářskému režimu, který se v Íránu nachází. Sorůš se tento režim, který se náboženstvím legitimizuje, pokouší argumentačně překonat na jeho vlastní půdě. Ačkoliv za rozhodující lze považovat jeho teorii náboženství jako takovou, je jeho obhajoba demokracie produktivní součástí této snahy. Jedná se o významný intelektuální posun. Je zároveň třeba zohlednit, že Sorůš s velkou pravděpodobností nemohl v íránských podmínkách nikdy zajít ve svých úvahách o mnoho dále, pokud chtěl, byť z pozice disidenta, zůstat účastníkem veřejné debaty tolerované režimem a pokud chtěl oslovit všechny ty, kdo alespoň částečně sdílejí náboženská východiska v přístupu k otázkám politického uspořádání. Jeho postoj je v tomto ohledu ztělesněním umírněnosti a gradualismu. Podobně, jako se Sorůš neuchýlil k otevřené konfrontaci s islámským režimem tím, že by odmítl náboženskou vládu jako takovou, patrně by ani neprotestoval proti tomu, kdyby potenciální budoucí politické uspořádání v Íránu získalo liberální a sekulární charakter nad rámec jeho představ. Jako významější se v tomto ohledu (tj. v otázkách politiky) jeví být Sorůšův demokratický, nikoliv náboženský postoj.

## ***2.4 Sorůš a soudobý íránský reformismus***

‘Abdolkarīm Sorůš se stal významným inspirátorem soudobého íránského myšlení a partikulárně reformního hnutí, které usiluje o transformaci islámského režimu v Íránu v režim demokratičtější.

Postavou významně ovlivněnou Sorůšem byl Muḥammad Chātamī, prezident Íránu v l. 1997 – 2005, který se postavil do čela snah o reformu a po dobu vykonávání svého úřadu tento nový diskurz vytrvale propagoval. Chātamī od Sorůše přejal rozlišení mezi náboženstvím a náboženským poznáním<sup>141</sup> a pluralitní a dynamickou koncepci

---

140Guillermo O'donnell a Phillippe C. Schmitter, *Transitions from Authoritarian Rule. Tentative Conclusions about Uncertain Democracies* (Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 1986), 6–7.

141Muhammad Khatami, *Islam, Dialogue and Civil Society* (Karachi: The Foundation for the Revival of Islamic Heritage, 2000), Al-Islam.org edition, posl. přístup 29.12.2015, <http://www.alislam.org/printpdf/book/export/html/10611> (stránkování dle pdf souboru dostupného na

islámu. Na jejím základě rozlišuje – podobně jako Soruš – různé jeho výklady. V Chātamīho formulacích je to na jedné straně jeho dogmatický a rigidní výklad a na druhé straně výklad relativizující, eklektický, prakticky stejně jako u Soruše. Mezi nimi pak pak Chātamī hovoří o „skutečném“ islámu, který existuje v dialogu s okolním světem.<sup>142</sup> Chātamī tuto koncepci využil k redefinici ideologie režimu, do jehož vrcholné pozice se staví, neboť „skutečný“, progresivní islám ztotožnil islámem revoluce a Chomejního. Jeho postoj k sociálním otázkám je podobně pragmatický jako u Soruše. Svobodná společnost má svůj zásadní smysl v tom, že umožňuje prosperitu věd a vzdělávání. Ty jsou zdrojem pokroku a nezávislosti íránské společnosti a musí být bezvýhradně podporovány.<sup>143</sup> Chātamī se vyslovil taktéž pro politiku dialogu na mezinárodní scéně a částečně se tak odvrátil od kulturního izolacionismu vycházejícího z ideologie nativismu.<sup>144</sup> Jeho myšlení je oproti Sorušovi poněkud méně radikální (což logicky vyplývá z jeho pozice politika, který musí vyvažovat svůj postoj mezi krajními pozicemi) a liší se v některých východiscích, ale ve své podstatě je totožné. Formuluje nepřímou, subverzivní kritiku stávající vlády a ideologie a usiluje o poklidnou a nekofliktní reformu směrem k demokracii.

Výrazně shodné rysy se Sorušovou reflexivní kritikou náboženského myšlení mají práce Muḥammada Modžtaheda-Šabestārīho vydávané taktéž zhruba od 90. let 20. století. Šabestārī zaujímá vzhledem k islámské tradici historickou a hermeneutickou perspektivu a pokouší se v obecných termínech popsat jeho konfrontaci s modernitou. Dospívá k podobným závěrům jako Soruš: hovoří o různých možných „čteních“ islámu a odmítá ideu, že islám dokáže dát odpověď na všechny otázky. Modžtahed-Šabestārī podrobuje přímé kritice Chomejního koncepci vlády, která podle jeho názoru postrádá racionální základy a teoretickou věrohodnost. Na rozdíl od Soruše se vyslovuje pro oddělení systému vlády od náboženství a právě spor okolo povahy politického systému považuje za hlavní zdroj konfliktu mezi islámem a modernitou a překážku smíření obojího.<sup>145</sup>

Poněkud odlišným způsobem se vůči hegemonii politické šī‘y vymezuje absolvent náboženského semináře Moḥsen Kadīvār, který vydal v r. 1997 publikaci *Teze o státu v šī‘itské jurisprudenci*. Ta se zabývá různými přístupy šī‘itské jurisprudence k otázkám

---

uvedené adrese), 30.

142Tamt., 32; tamt., 37–38; tamt., 42.

143Muḥammad Chātamī, *ad-Dīmuqrāṭīja wa ḥākīmījat al-‘umma* [Demokracie a vládnutí národu], z perského jazyka do arabštiny přeložil Sarmad aṭ-Ṭā‘ī (Damašek: Dār al-fīkr, 2015), 25.

144Muhammad Khatami, *Islam, Dialogue and Civil Society*, 5 – 10.

145Said Amir Arjomand, *After Khomeini: Iran Under His Successors*, 80–82.

vlády. Chomejního teorii islámské vlády, která se staví do pozice ší'itské teorie vlády jako takové, oslabil tím, že ji na základě zkoumání výkladů pocházejících z minulosti představil jako jeden z celkem osmi ší'itských přístupů k vládě.<sup>146</sup> Vedle toho Kadivār zmiňuje několik právních autorit, které ideu teokracie explicitně odmítly. Ve své pozdější práci pak podává explicitní kritiku Chomejního právní argumentace, a to především svévolné rozšíření původní soudní pravomoci právníků do podoby práva na vládu. Jeho kritika zůstává plně na poli ší'itského práva, aniž by přistupovala k jakékoliv teoretické či historické reflexi této disciplíny (jak ji soustavně vidíme u Sorūše). Přesto, jak se domnívá Arjomand, její význam pro delegitimizaci islámského režimu a jeho teokratických principů nelze podceňovat.<sup>147</sup>

Vedle těchto příkladů kritiky režimu Islámské republiky z pozice náboženství lze zmínit i kritiku ze sekulárních pozic. Jejím populárním představitelem je mimo jiné Akbar Gāndží, který byl za své opoziční aktivity v r. 2000 na šest let uvězněn. Gāndží staví své stanovisko k filosofii na jednotné koncepci lidských práv. Ta se ontologicky odvozuje od schopnosti utrpení přítomné u všech lidských bytostí. Lidská práva jsou podle něj nezávislá na náboženských, etnických nebo kulturních charakteristikách a jsou univerzální. Gāndží se staví za plnou autonomii člověka při určování svého osudu v rámci pluralistického společenského systému a inspirován Popperem odmítá utopické sociální projekty, které způsobují utrpení jednotlivců. Náboženskou vládu Gāndží podrobuje daleko příkřejší kritice než Sorūš a bezvýhradně ji odmítá jako nedemokratickou. Přikládá význam modernistickému islámu, který podle jeho názoru může být kompatibilní s demokracií, ale pouze tím, že odmítne stát založený na náboženském právu a přijme oddělení náboženství od politiky.<sup>148</sup>

Z výše uvedeného je zřejmé, že stanoviska k sociálním a politickým otázkám jsou v současném Íránu různorodá. Sorūšovo dílo, ač bylo v určité chvíli průlomové, nelze přeceňovat a je třeba jej chápat jako jeden z mnoha pokusů vyhovět po intelektuální stránce potřebám a duchu doby. To je koneckonců v souladu se Sorūšovou teorií náboženského poznání i poznání obecně.

---

146Tamt., 53.

147Viz Saíd Amir Arjomand, „The Reform Movement and the Debate on Modernity and Tradition in Contemporary Iran“, 728–730.

148Akbar Ganji, *The Road to Democracy in Iran* (Cambridge: The MIT Press, 2008), 5 – 21.

## Závěr

Ve výše uvedených kapitolách jsme se pokusili popsat a rozebrat základní charakteristiky filosofického díla ‘Abdolkarīma Sorūše a uvést je do širšího kontextu. Za Sorūšův nejvýznamější přínos v univerzálním měřítku lze považovat jeho teorii expanze a kontrakce náboženského myšlení. Tato teorie přináší zásadní inovaci svou aplikací postupů filosofie vědy na problematiku náboženství. Sorūš pomocí této metody formuluje konceptuální aparát pro uchopení plurality a proměnlivosti různých chápání náboženství – v jeho případě islámu – v moderní době. Tuto pluralitu Sorūš obhajuje jako nezbytnou a produktivní a koncipuje na jejím základě vizi pluralitní a otevřené islámské společnosti, která skrze diskusi mezi různými postoji a koncepcemi a v dialogu s mimonáboženským poznáním usiluje o vlastní rozvoj, soužití s moderitou a přiblížení se Bohu.

Sorūšovo dílo se v tomto směru odlišuje od islámského reformismu 20. století, v němž panovala především snaha islám obhájit jako vyspělé náboženství, ze kterého lze odvodit odpovědi na otázky moderního světa, pokud je správně uchopeno. Sorūš tento reformismus implicitně kritizuje, neboť poukazuje na to, že přehlíží historickou podmíněnost výkladů náboženství a nezbytnou pluralitu postojů zapříčiněnou odlišnou interpretací posvátných textů. Jako řešení nabízí svou epistemologii náboženství. Podle Arjomanda vyznačuje jeho myšlení spolu s některými dalšími směry zrod „kritické teorie“ v šī‘itském islámu.<sup>149</sup>

Otázka postavení Sorūšovy filosofie v soudobém islámském myšlení v širokém slova smyslu prozatím zůstává otevřená. Jeho dílo doposud epistemologický převrat, o nějž usiluje, nevyvolalo a nezdá se, že by se tak mělo stát v blízké budoucnosti. Jeho role tak zůstává soustředěna především v užším šī‘itském a ještě konkrétněji iránském diskurzu.

Zde Sorūšův zásadní význam spočívá v kritickém vymezení se – a tím i zároveň v narušení hegemonie Chomejního autoritářské koncepce náboženské vlády *velājat-e faqīh*, která přetrvává jako oficiální ideologie islámského režimu v Íránu a která svou legitimitu zakládá na spojení politické moci a náboženství.

---

149Said Amir Arjomand, *After Khomeini: Iran Under His Successors*, 82.

Již samotný posun v chápání náboženství, který Sorůš přináší, delegitimizuje klerikální vládu zásadním způsobem. Neexistuje-li autoritativní výklad náboženství a tudíž ani výklad práva, stává se již tím nárok duchovních na vládu založený na specifické právní tezi pochybným. Vystává tím zároveň zcela zřetelně další aspekt, který podkopává legitimitu této vlády a ukazuje jí v její nahotě: tato vláda je založena na prostém uplatňování moci. Ve většině Sorůšových poznámek týkajících se vztahu náboženství, vlády a moci lze zřetelně rozeznat nepřímou kritiku současné podoby politického uspořádání v Íránu.

Sorůš vedle toho na zmíněných východiscích rozvíjí svou specifickou vizi demokratické vlády, která je zároveň vládou náboženskou. Ač v ní lze spatřovat některé vnitřní rozpory a o možnostech jejího reálného uplatnění lze pochybovat, i ona nepochybně přispěla k delegitimizaci stávajícího politického řádu a úsilí o jeho reformu, které se dokonce na krátký čas přeměnilo v reálné politické hnutí.

Sorůš již dnes nezastává roli prominentního teoretika politické a náboženské reformy v Íránu. Jeho dílo dnes vystupuje jako jedno z mnoha dalších, která usilují o myšlenkovou i reálnou politickou alternativu vůči stávajícímu režimu. Lze však říci, že jeho základní idea v této pluralitě přetrvává: Každé jednotlivé vyjádření náboženského postoje je jedním z mnoha a jako takové má svou legitimitu. Prosazování jedné podoby náboženství a jedné pravdy je nepřípustné. A to nikoliv snad z pozice agnosticizmu, liberalismu či sekulárního chápání společnosti, ale z hlediska náboženství jako takového.

## Seznam použitých pramenů a literatury

- Abrahamian, Ervand. *A History of Modern Iran*. New York: Cambridge University Press, 2008.
- Adib-Moghaddam, Arshin (ed.). *A Critical introduction to Khomeini*. Cambridge: Cambridge University Press, 2014.
- Al-i Ahmad, Jalal. *Occidentosis: A Plague from West*. Translated by R. Campbell. Berkley: Mizan Press, 1983.
- Arjomand, Said Amir. „The Reform Movement and the Debate on Modernity and Tradition in Contemporary Iran." In *International Journal of Middle East Studies*, 34/4 (2002): 719–731.
- Arjomand, Said Amir. *After Khomeini: Iran Under His Succesors*. New York: Oxford University Press, 2009.
- Christiano, Tom. "Democracy" in *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, ed. Edward N. Zalta (2015), posl. přístup 28.12.2015, <http://plato.stanford.edu/archives/spr2015/entries/democracy/>.
- Cole, Juan. *Sacred Space And Holy War: The Politics, Culture and History of Shi'ite Islam*. London, New York: I.B.Tauris, 2002.
- Eisenstadt, Smuhel N. „Multiple Modernities.“ In *Daedalus*. 129/1 (2000): 1–29.
- Farzin, Vahdat. „Return to which Self?: Jalal Al-e Ahmad and the Discourse of Modernity.“ *Journal of Iranian Research and Analysis*, 16/2 (2000), 55 – 72.
- Foran, John (ed.) *A Century of Revolution: Social Movements in Iran*. Mineapolis: University of Minnesota Press, 1994.
- Ganji, Akbar. *The Road to Democracy in Iran*. Cambridge, Mass.: The MIT Press, 2008.
- Horyna, B., J. Štěpán, I. Blecha, P. Šaradín et al., *Filosofický slovník*, Olomouc: Nakladatelství Olomouc, 1998.

- Hroch, Miroslav. *Národy nejsou dílem náhody*. Praha: SLON, 2009.
- Chātamī, Muḥammad. *Ad-Dīmuqrāṭīja wa ḥākīmījat al-'umma*. [Demokracie a vládnutí národu]. Z perského jazyka do arabštiny přeložil Sarmad aṭ-Ṭā'ī. Damašek: Dār al-fikr, 2015.
- *Islamic Republic of Iran Constitution*, Iran Chamber Society, poslední přístup: 20.11.2015,  
<http://www.iranchamber.com/government/constitutions/constitution.php>
- Jansen, Johannes Julian Gijsbert a Andrew J. Newman „Uṣūlīja,“ in *Encyclopædia of Islam, Vol. 10*, ed. by P. J. Bearman, Th. Bianquis, C. E. Bosworth, E. van Donzel, W. P. Heinrichs et al. (Leiden: E. J. Brill, 1960–2005), 935–937.
- Keppel, Giles. *Boží Pomsta*. Přel. Růžena Ostrá. Praha: Atlants, 1996.
- Khatami, Muḥammad. *Islam, Dialogue and Civil Society* (Karachi: The Foundation for the Revival of Islamic Heritage, 2000), edice Al-Islam.org: <http://www.al-islam.org/printpdf/book/export/html/10611>.
- Khomeini Imām. *Governance of the Jurist: Velayat-e Faqeeh*. Tans. Hamid Algar. Tehran: The Institute for Compilation and Publication of Imam Khomeini's Works. Posl. Přístup 22.11.2015.  
[http://www.iranchamber.com/history/rkhomeini/books/velayat\\_faqeeh.pdf](http://www.iranchamber.com/history/rkhomeini/books/velayat_faqeeh.pdf).
- Kurzman, Charles. „Weaving Iran into the Tree of Nations.“ In *International Journal of Middle East Studies*, 37/2 (2005).
- Madelung, Wilfred. „Achbārīja,“ in *Encyclopaedia of Islam, Vol 12*, ed. by P. J. Bearman, Th. Bianquis, C. E. Bosworth, E. van Donzel, W. P. Heinrichs et al., (Leiden: E. J. Brill, 1960–2005), s. 56-57.
- Mirsepassi-Ashtiani Ali. „The Crisis of Secular Politics and the Rise of Political Islam in Iran.“ *Social Text*, 38 (1994): 51–84.
- Mohmoodi, Khalil and Esmaeil Zeiny Jelodar, „Orientalized from Whithin: Modernity and Modern Anti-Imperial Iranian Intellectual Gharbzadegi and the Roots of Mental Wretchedness“, *Asian Culture and History*, 3/2 (2011): 19–28.

- Moin, Baqer. *Khomeini: Life of the Ayatollah*. New York: Thomas Dune Books, 2000.
- Nasr, Vali. *The Shia Revival: How Conflicts within Islam Will Shape Future*. New York: Norton, 2007.
- Ostřanský, Bronislav. *Hledání skrytého pokladu: Antologie komentovaných překladů ze středověkého arabského súfijského písemnictví*. Praha: Orientální Ústav AV ČR, 2008.
- O'Donnell, Guillermo and Phillippe C. Schmitter. *Transitions from Authoritarian Rule: Tentative Conclusions about Uncertain Democracies*. Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 1986.
- Pew Research Center's Forum on Religion & Public Life, *Mapping the Global Muslim Population*, October 2009, <http://www.pewforum.org/2009/10/07/mapping-the-global-muslim-population>.
- Przeworski, Adam. *Democracy and the Limits of Self-Government*. Cambridge: Cambridge University Press, 2010.
- Sadeghi-Boroujerdi, Eskandar. „Ali Shariati and the Ideologization of Religion.“ *Tehran Bureau*, 2011, posl. přístup 21.12.2015, <http://www.pbs.org/wgbh/pages/frontline/tehranbureau/2011/10/ali-shariati-and-the-ideologization-of-religion.html>.
- Soroush, Abdolkarim. *Reason, Freedom, and Democracy in Islam: Essential Writings of Abdolkarim Soroush*. Translated by Mahmoud Sadri, Ahmad Sadri. New York: Oxford University Press, 2000.
- Ťupek, Pavel. *Salafitský islám*. Praha: Academia, 2015.
- Yadegari Mohammad. „Liberation Theology and Islamic Revivalism.“ *The Journal of Religious Thought*, 43/2 (1986): 38–50.
- Vakili, Valla. „Abdolkarim Soroush and Critical Discourse in Iran.“ In *Makers of Contemporary Islam*. Ed. by John L. Esposito and John O. Voll, 150–176. New York: Oxford University Press, 2001.
- Wells, Robert. „The Outsider in the Life and Work of Jalal al-e Ahmad,“ *Bulletin*

*(British Society for Middle Eastern Studies)*, 8/2 (1981): 108–114.

- Wehrey, Frederic et al. *The Rise of the Pasardan: Assessing the Domestic Roles of Iran's Islamic Revolutionary Guards Corps* (RAND, 2009).
- Tazmini, Ghoncheh. *Khatami's Iran: The Islamic Republic and the Turbulent Path to Reform*. London: I.B.Tauris, 2008.