

Univerzita Karlova v Praze
Filozofická fakulta
Katedra teorie kultury (kulturologie)

DIPLOMOVÁ PRÁCE

Jana Topolánková

GLOBALIZACE, KULTURA A ISLÁM

GLOBALIZATION, CULTURE AND ISLAM

Praha 2010

Vedoucí práce: PhDr. Vladimír Czumalo, CSc

Čestné prohlášení

Prohlašuji, že jsem zadanou diplomovou práci vypracovala samostatně pod odborným vedením PhDr. Vladimíra Czumala, CSc. a používala jsem výhradně literaturu v práci uvedenou.

V Praze dne 3. září 2010

Poděkování

Děkuji vedoucímu diplomové práce PhDr. Vladimíru Czumalovi za cenné rady, připomínky a metodické vedení práce, PhDr. Petrovi Pelikánovi za hlubší vhled do problematiky islámu a PhDr. Pavlovi Čírtkovi za podporu při zvládnání odborného stylu.

Abstrakt

Tato práce je studií souvislostí globalizace, kultury a islámu. Jako taková přináší především výklad základních definic, pojmů uvedených fenoménů, poukazuje na vazby mezi nimi, přináší základní teoretické i faktografické vstupy především pro pochopení současných i potenciálních tendencí vývoje civilizačního, kulturního soužití v rámci globalizace.

V části věnované globalizaci se práce zabývá především politickými, ekonomickými, sociálními, demografickými, ekologickými a kulturními charakteristikami a také jejím vlivem na průniky islámu a západní kulturní tradice.

Kapitoly věnované samotnému islámu řeší mimo jiné jeho hlavní zdroje a pilíře, se zvláštním zřetelem na jejich kulturní vlivy.

V závěru práce shrnuje shromážděné poznatky, uvádí některé výstupy k možným směrům dalšího vývoje soužití civilizací, kultur, doporučuje případné směry dalšího výzkumu. Konstatuje především nutnost dalšího zkoumání možných alternativ soužití různých kulturních vzorců, jejich pronikání, dále závažnost eventuálních přesahů této problematiky do vzájemných vztahů rozdílných světů ve smyslu civilizačním, kulturním. Zvažuje i možnost, že k jejich propojení, splynutí, nedojde a nadále budou existovat respektovaně vymezené prostory odlišných kultur, vlastních hodnotových vzorců.

Klíčová slova

Globalizace, islám, kultura, civilizace, průniky kultur, multikulturalismus, migrace, konfese, lidská práva, západní civilizace, islamismus, terorismus, ortodoxie, fundamentalismus, kulturní vzorce

Abstract

This thesis is a study of connection between globalization, culture and Islam. The main goal is to bring basic definition of the mentioned phenomena and try to show theoretical facts, show the linking. The thesis brings the main theories and facts which are good for understanding present and also potential evolution of the cultural co-existence in terms of globalization.

In the section which concerns globalization, the thesis is related mainly with political, economical, social, demographical, ecological and cultural characteristics and especially with their influence on intersections of Islam and Western cultural traditions.

The chapters which are related to Islam try to deal mainly with the sources and pillars of Islam, special attention is payed on the cultural influences.

In the end my thesis summarises all knowledge and tries to bring new alternatives of coexistence of civilizations, cultures or even shows new and other ways of future research.

My thesis notes in particular the need of further exploration of possible alternatives to the coexistence of different cultural patterns, their penetration, the severity of possible overlaps of the issue to the mutual relations of different worlds within the meaning of civilization and culture. The work is also considering the possibility that there will not be any linking and fusion, and they both will continue to be respected individually in their defined spaces of different cultures and their own cultural patterns.

Key words

Globalization, Islam, culture, civilization, intersection of cultures, multiculturalism, migration, confession, human rights, western civilization, Islamism, terrorism, orthodoxy, fundamentalism, value patterns.

Obsah

ÚVOD	7
1 GLOBALIZACE	12
1.1 K problematice definování globalizace.....	12
1.2 Základní roviny globalizace	16
1.2.1 Ekonomické konsekvence globalizace	16
1.2.2 Demografické konsekvence globalizace.....	18
1.2.3 Politické konsekvence globalizace	22
1.2.4 Sociální konsekvence globalizace.....	24
1.2.5 Ekologické konsekvence globalizace	25
1.2.6 Kulturní konsekvence globalizace	26
2 ISLÁM	41
2.1 Vznik Islámu.....	42
2.1.1 Život Muhammada.....	43
2.1.2 Stručně k muslimským výbojům	47
2.1.3 Korán	48
2.1.4 Sunna	49
2.1.5 Šaría	51
2.2 Muslimská rodina, postavení žen.....	57
2.2.1 Muslimská rodina	57
2.2.2 Svatba	58
2.2.3 Rozvod.....	59
2.2.4 Postavení ženy	60
2.2.5 Fenomén Hidžábu	62
2.2.6 Mnohoženství	66
2.3 Pilíře islámské víry	69
2.3.1 Šaháda.....	69
2.3.2 Salát	71
2.3.3 Zakát (almužna).....	73
2.3.4 Půst (Saum).....	73
2.3.5 Pouť do Mekky (Hadždž)	74
2.3.6 Svatá válka-džihád.....	75
2.4 Umění a islám	77
2.5 Islám a Západ	80
2.5.1 Islamismus jako ideologický nástroj uskutečňování politických cílů	84
2.5.2 Ke vzniku a vývoji islámského fundamentalismu	88
2.5.3 Ke vzniku a vývoji islámského terorismu.....	90
ZÁVĚR	93
POUŽITÁ LITERATURA:	97

Úvod

Tato práce je studií tematiky, k jejímuž zpracování mě motivovala osobní zkušenost – totiž blízký kontakt s islámskou kulturou během mých pobytů v zemích Středního, Blízkého a Dálného východu – a jednak i skutečnost, že jsem absolvovala v rámci své stáže na Svobodné univerzitě v Bruselu předmět Politika a náboženství, kde mě mimo jiné zaujala problematika výkladu chápání náboženství jako kultury, nebo, obecněji, jako určitého systému konfesijních, kulturních, etických, právních, ale i ekonomických pravidel, případně respektovaných tradic a jejich vlivu na civilizační proces v globálním měřítku. Toto setkání osobní empirie a teorie určitého výseku problematiky, kterou se tato studie zabývá, nakonec vedly i k rozhodnutí o volbě tématu mé závěrečné práce.

Musím konstatovat, že po hlubším seznámení s touto problematikou, a hlavně poté, kdy jsem dostatečně pochopila, o jak širokou tematiku se jedná, dospěla jsem k závěru, že téma – „Globalizace, kultura a islám“ – bylo zvoleno poněkud „lehkomyšlně“. Popravdě jde o tematiku, jejíž zevrubné zpracování by si vyžadovalo znalosti zdaleka přesahující kvalifikaci a odbornou přípravu, kterou v dané době disponuji. Nikoliv snad proto, že bych málo usilovala o nastudování potřebného penza relevantních informací, ale prostě proto, že takto stanovené téma směřuje svými průniky do řady oborů, specializací, které vyžadují i odpovídající kompetence odborníka. V tomto případě nesporně příslušného specialisty v oborech arabistiky, historie, práva, religionistiky, etnografie, ale i oborů múzických – hlavně tam, kde se religiozita spojuje s vlivy literárními, výtvarnými apod. a v neposlední řadě k dané problematice přinejmenším přispívají obory jazykovědné (sémantika, syntaxe – tam kde jde o výklad textů) a také sémiologie, neboť islám klade důraz i na jazyk symbolů. Přesto jsem nakonec neodolala pokušení tuto „výpravu“ do světa souvislostí globalizace, kultury a islámu podniknout u vědomí všech rizik, které multioborovost zvoleného tématu přináší. Po odpovědném zvážení vlastních sil a po několika, podle svého kritického vědomí, nepřilíš zdařilých pokusech o kompilaci relevantních poznatků, získaných především z odborné literatury, potažmo z konzultací s příslušnými odborníky, rozhodla jsem se nakonec zpracovat tuto studii spíše jako určitý přehled problematiky, tedy jako komentovaný obsah, který, alespoň v základních rámcích, podává spíše než zevrubný výklad alespoň její základní nástin, výčet jejích hlavních témat a alespoň stručný výklad těch informací, pojmů a souvislostí, které pro takový, byť i jen kusý obraz problematiky považuji za podstatné. Pokud bych tedy měla cíl práce definovat otázkou, pak by tedy zněla: Jaké tematiky a jaké základní

informace by měl znát každý, kterého souvislosti globalizace, islámu a kultury tak či onak zajímají.

Uvedený přístup ke zpracování mého tématu pak vyplývá i z mé představy potenciálního adresáta této studie. Toho jsem si nadefinovala jako v podstatě nepoučeného a s problematikou jen povrchně obeznámeného laika, kterého ovšem tato problematika zajímá a chce se do ní ponořit alespoň na propedeutické úrovni. Jde tedy o úvod do problematiky..., či o nástin problematiky, což vlastně odpovídá i jejímu faktickému obsahu. Studie by tak měla přinést alespoň základní osvětlu, základní orientaci v tématice.

Odtud i zvolený přístup k tematickým okruhům studie, resp. volba hlavních dílčích problematik. Domnívám se, že pro pochopení souvislostí, kterými se práce zabývá, je nezbytné podat alespoň základní výklad islámu jako konfese s hlavními souvislostmi kulturními, etickými, právními, ekonomickými a sociologickými, včetně vlivů na problematiku „životního způsobu, stylu“, neboť i v tomto bodě dochází ke vzájemnému ovlivňování, střetávání všude tam, kam islám vstupuje jako konfese a jako soustava životních imperativů, respektovaných tradic.

Další, podle mého názoru neopominutelnou částí výkladu, bude alespoň stručný nástin problematiky globalizace jako ekonomicko-sociálně-kulturního fenoménu. Tedy co se pod tímto pojmem chápe, jaké jsou hlavní vlivy globalizace na civilizační proces a jaké hlavní konfliktní body vnáší do životů národů i jednotlivců.

A konečně třetím hlavním tematickým okruhem práce je pokus o prognózu vývoje a globálních konsekvencí pronikání islámu, resp. islámského kulturního vlivu do prostoru především západní civilizace, ale i těch částí rozvojového světa, kam islám proniká a nahrazuje tradiční či dosud převládající konfese a naopak, jak pronikání „západních“ civilizačních, resp. kulturních vlivů působí na tradiční „svět islámu“ včetně souvislostí ideologických a politických.

K výše uvedenému poznámka... Jsem si vědoma toho, že se nacházíme na půdě, kde, především pokud jde o definice a z nich vyplývající vývody, může docházet ke střetům nejrůznějších hledisek, přístupů k dané problematice, a kde se nepovažuji za dostatečně kompetentního arbitra. Z toho důvodu považuji za nezbytné konstatování, že to ani není

ambicí této studie, a bez rozpaků přiznávám, že studie bude odrážet i některá subjektivní stanoviska, ovlivněná samozřejmě studiem problematiky u různých autorů se všemi riziky jejich autorských, odborných odlišností v náhledech na ty či ony tématicky. Konstatuji zároveň, že jakkoliv se budu snažit odpovědně a pečlivě citovat použité zdroje, nemohu se dost dobře ubránit parafrázování a možná i jistých zjednodušení tam, kde to považuji za nezbytné, mnohdy čistě jen z praktické potřeby respektovat rozsah a zaměření studie.

Celkově vzato, já osobně se na islám dívám především jako na kulturu, která se po staletí vyvíjela a v mnohém v minulosti předčila křesťanský svět. Můj pohled na islám pak vyplývá i z mého odborného zaměření, studovaným oborem je kulturologie, které samozřejmě určuje i oborový rámec této studie.

A vyplývá to i z vlastního inspiračního základu k této práci, kterým byla možnost procestovat a být i z pozice pouze poučeného turisty, poznat některé islámské země¹, jejich výtvarné umění a architekturu, uvědomit si i souvislosti vyplývající z kulturních průniků umožněných relativně donedávna ještě zcela tolerantním soužitím nejrůznějších etnik i konfesí na jejich územích a v rámci sídelních komunit. I když nelze tvrdit, že tento duch tolerance zcela vymizel, že podobné soužití v určitých regionech neexistuje, není snad třeba podrobně dokládat, že trend je, alespoň prozatím, jak narůstají především politické a ekonomické animozity mezi světem Západu a světem islámu, zcela opačný. Úvaze o jeho kořenech se samozřejmě v další části této studie nevyhnu.

Každopádně jsem se ovšem naučila alespoň do jisté míry odlišovat virtuální realitu médií od reality skutečné. To, jak traktuje svět islámu publicistika, resp. média a ještě spíše produkty současné popkultury (TV, film, mainstreamová literatura), je často realitě života a myšlenkového, intelektuálního zázemí islámského světa vzdáleno a inspiračními zdroji takových opusů jsou spíše zájmy peněžní než vskutku osvětové, bez snahy o objektivitu.

Na druhé straně nepopírám, že každý autor má právo volit svá názorová východiska, konfrontovat svá témata s vlastní empirií a činit samozřejmě i vlastní závěry. Tak zcela chápu např. osobní a autorské motivace Oriany Fallaciové (*La rabbia e l'orgoglio*, *Corriere della Sera*, 30. 9. 2004. Milán), abych uvedla alespoň nejznámější novinářku, jejíž již legendární

¹ Turecko, Sýrie, Jordánsko, Izrael, Egypt

publicistické vystoupení po prožitku 11. září 2001 se stalo manifestem svého druhu pro odpůrce islámu.

Tato studie ovšem nemá ambici polemizovat s těmi či oněmi názorovými proudy. Pokouší se pouze mapovat terén a podat určitou summery relevantních základů k řešené problematice.

Zvolené téma je totiž svým způsobem specifické i z toho hlediska, že se zabývá problematikou, ke které nejsou, neexistují v podstatě žádná všeobecně respektovaná stanoviska. Nepohybujeme se v žádném přesně vyostřeném diskursu. Vědci i publicisté sledují určitý proces, vývoj, a nelze říci, že by se, alespoň většinou, dokázali shodnout nejen na nějakém určitějším popisu současného stavu, a už vůbec neexistují, pokud jde další vývoj vztahu islámu a globalizovaného světa, vědecké prognózy, umožňující alespoň přibližné popisy nadcházejících perspektiv. Existují samozřejmě scénáře možných vývojových směrů, počínaje optimistickým očekáváním „mírové koexistence“ či „multikulturní společnosti tolerance“ jak v rámci globalizovaného světa, tak i v rámci nově se rodících smíšených národních ale i municipálních komunit. Ale existují i scénáře lícící perspektivy civilizačního střetu na fatální úrovni ve smyslu budoucnosti přežití západní civilizace, jakkoli je tato definována či spíše popisována a charakterizována mnohdy značně odlišnými pohledy.

To samozřejmě odráží i obsah této studie, která se bez alespoň většinou, či obecně respektovaných objasnění pojmů neobejde. Řeším to tak, že tam, kde je pojem podle mého názoru vcelku jednoznačně explikován, uvádím ho s odkazem na příslušného autora. Tam, kde existuje výkladů několik, uvádím pokud možno ty nejčastěji užívané s tím, že se snažím o určitou syntézu, pokud je to možné vzhledem k míře jejich vzájemné rozpornosti.

Ve své práci jsem čerpala zejména z odborných děl českých arabistů působících na Univerzitě Karlově v Praze, z knih Luboše Kropáčka, Adély Křikavové, Petra Pelikána Zdeňka Müllera a dále ze zahraničních zdrojů, článků a rešerší. Ve studii jsou pak použity i zdroje webové, hlavně tam, kde jsem hledala aktuální údaje a odkazy na nejnovější dění a události relevantní tématu. K disponibilním informačním zdrojům pak musím konstatovat, že jakkoli existuje na dané téma obrovské množství nejrůznějších publikací, publicistických materiálů, zpráv národních i mezinárodních organizací (jen např. Google nabízí na požadavek „islám kultura globalizace“ 22 300 odkazů), orientace v nich je velmi složitá a monografii,

kteřá by tak či onak řešila mnou zvolené téma jsem nenašla. Existují samozřejmě prameny, v nichž je tato tématika více či méně obsažena, nejrůznějším způsobem se v nich prolíná, odtud ovšem i obtíž vybrat takové, které by přinášely konkrétní oporu pro mnou vymezené téma. Důvod je zřejmý a odráží úskalí, na které jsem již upozornila, totiž to, že moje téma jsem v názvu nastolila velmi obecně a situaci bych rozhodně měla usnadněnu jeho vyostřením.

Pokud jde o požadavek na stanovení hypotézy práce, je nutno konstatovat, že u studie tohoto typu je to velmi obtížné. Vzhledem k tomu, že její zadání nehledá odpovědi na ostře definované otázky a jde, jak již řečeno, spíše o určité mapování odborného terénu, stanovit nějaké hypotézy, ve smyslu předpokládaných závěrů práce, v podstatě nelze. Požadavek na stanovení hypotézy tedy řeším tak, že v závěru práce nastiňuji některé možnosti, alternativy vývoje kulturně globalizačních procesů v rámci soužití islámu se západním světem. V těch pak vlastně shrnuji v práci shromážděný informační materiál, ale, jako autorka závěrečné práce, chci prokázat, že odpovídající odbornou schopností disponuji, i když ji v rámci zvoleného tématu nejsem schopna odpovídajícím způsobem využít. Myslím, že to konec konců vyplývá z dynamického vývoje postavení islámu v globalizovaném světě a cokoliv předpovídat by bylo čirou spekulací, pokud by nebyla jako informační zdroj tolerována magická „křišťálová koule“.

A ještě k jazyku a stylu práce. Po prvních pokusech o její zpracování, kdy jsem se neustále potýkala se sklonem k literárně esejistickému výkladu, jsem se především hlubším kontaktem s odbornou literaturou dopracovala ke stylu, který je podle mého poznání pro texty tohoto druhu odpovídající. Přesto se v práci nevyhnu i vyjadřování blízkému spíše publicistice. Jsem si tohoto nedostatku vědoma, ale věřím, že vzhledem k povaze tématu, studovaného oboru a v neposlední řadě i potenciálním adresátům textu, mohu očekávat přiměřenou toleranci čtenářů.

1 Globalizace

Pojem globalizace nemá a vzhledem k povaze jeho obsahu patrně nikdy nebude mít jednoznačnou definici, nota bene jednotnou a celistvou teoretickou reflexi. To vyplývá z jedné věci, že jde o fenomén velmi dynamické, proměnlivé, mnohotvárné povahy zahrnující nejrůznější procesy, které se projevují a jsou i evidovány v lidských myslích jak jako pozitivní tak i negativní vlivy na regionální i globální úrovni. Často ovšem tato hodnocení závisí na úhlu pohledu a např. dynamika vývoje bilaterální i unilaterální obchodní výměny vůbec nic nevypovídá o jejich vlivu na reálný život lidí a jejich komunit, a už vůbec lze obtížně dovozovat vlivy např. na veřejné mínění v jednotlivých zemích, na úroveň vzájemného respektu, tolerance apod.

1.1 K problematice definování globalizace

Velmi obecně může být ke globalizaci přistupováno např. jako k procesům vytváření planetárních struktur ve všech oblastech lidských aktivit probíhajících s různou dynamikou (ve sféře technologické, ekonomické, politické a kulturní). Mnozí autoři zdůrazňují, že jde především o „spontánní, neřízený proces“.

Podle Z. Baumana pojem globalizace v nejhlubším významu znamená nedeterminovaný, neurčitý, sebepohánějící pohyb světových událostí. Znamená absenci centra, řídicího panelu a manažerského ústředí... je souborem globálních efektů notoricky nečekaných a nezamýšlených...²

Baumanův výklad nám tedy nabízí jakýsi obraz chaotického světa, nabízející jak pesimistickou, tak optimistickou alternativu. V prvním případě vizi, že přetlak, nadbytek energie v systému vede k výbuchu, katastrofě, v druhém případě možnost, že vzájemným působením, střety prvků vzniká nový řád rovnováhy, a to i v případě, že se dosavadní systém zhroutí a v novém „velkém třesku“ se zrodí i nová kvalita, nový řád.

² Bauman, Z.: Globalizace. Důsledky pro člověka. Mladá fronta, Praha 2000 s. 75

Baumanova definice je podle mě cenná v tom, že vystihuje dynamickou povahu procesu globalizace, jeho proměnlivost, mnohotvárnost, a poskytuje i jistou výhodu pro autory podobných studií jako je tato, totiž v tom, že je zbavuje břemene projektování budoucnosti, protože projektovat budovu globálního světa dost dobře nelze, nemáme-li k dispozici alespoň obecně respektovaná měřítka, nevíme, jaké „měrné jednotky“ budou platit a neznáme vlastně ani podmínky soužití jeho budoucích obyvatel, tedy globalizační důsledky sociální, kulturní.

Antony Giddens ve své knize *Důsledky modernity* charakterizuje globalizaci jako *„zintenzivnění celosvětových sociálních vztahů, které spojují vzdálené lokality takovým způsobem, že místní události jsou formovány událostmi dějícími se mnoho mil daleko a naopak“*³

Giddensova definice podle mého názoru zůstává v rovině „technicistní“. Totiž v tom smyslu, že autor zdůrazňuje jakousi kvantitativní stránku věci – zintenzivnění sociálních vztahů. Jaké to ovšem budou vztahy, to neuvádí, ale o kvalitu těchto vztahů přece jde v první řadě. To samé platí i pro jeho zdůraznění faktoru odloučenosti subjektů, účastněných v globalizačním procesu vzájemného ovlivňování jako specifiku typickou právě pro danou etapu planetárního vývoje. V lidských dějinách však již dávno k takovým „vzdáleným“ průnikům docházelo. Typickým fenoménem bylo stěhování národů nebo globální vliv antického Říma na civilizace, jejichž osudy, aniž by to alespoň zpočátku tušily, fakt existence vzdálené mocnosti mnohdy fatálně poznamenal. Obdobně bychom mohli, v rámci našeho tématu, hovořit o maurské expanzi do Evropy. Pokud je meritum globalizace pouze v onom „zintenzivnění“, tedy rychlosti, s jakou dochází ke globalizačním průnikům, pak je Giddensova definice spíše jen upozorněním na okřídlenou větu ve Verneově *Cestě kolem světa za 80 dní*, že *svět se zmenšil*. Z Giddensovy definice můžeme tedy použít pro charakteristiku globalizace hlavně konstatování, že přelom 20. a 21. stol. zjednodušil, zrychlil nástroje planetární komunikace.

Roger Scruton se domnívá, že globalizace znamená nejen rozšíření komunikace, kontaktů a obchodu po celé zeměkouli. Znamená i převod společenské, ekonomické, politické a právní moci do globálních organizací, tím má na mysli ty organizace, které nespádají pod žádnou konkrétní svrchovanou jurisdikci a kterým nevládne žádný konkrétní teritoriální

³ Giddens, A.: *Důsledky modernity*. SLON, Praha 1998 s. 62

zákon. Růst takových organizací je dle jeho názoru politováníhodným vedlejším důsledkem našeho návyku na svobodu. Nadnárodní korporace, mezinárodní soudy nebo nadnárodní zákonodárné sbory, představují nový druh ohrožení jediné podoby suverenity, která přinesla na naši planetu mír.

Scrutonův náhled na globalizaci je v mnohém komplexnější, než u výše citovaných autorit. I on ovšem akcentuje pouze určitou rovinu globalizace, jednoduše vyjádřeno, rovinu distribuce moci, kde se ztrácí vliv národních, státních jurisdikcí, stále více nahrazovaných nadnárodními institucemi, organizacemi, korporacemi. Scruton se bezpochyby obává, že to znamená oslabení vlivu jednotlivce na reálný výkon moci, a to do té míry, jak to alespoň já chápu, že hrozí návrat k bezpráví, kdy “vzdálený” subjekt moci je už neschopen prosazovat práva a svobody jednotlivce a komunity, což vede k tomu, že neexistující regulace a kontrola vrací lidi do feudálních poměrů, v nichž si sjednává právo a spravedlnost buďto jedinec sám, nebo se musí uchýlovat k tomu, že si svoji bezpečnost, právo, sjednává jako službu za úplatu tam, kde očekává záruku dostatečné síly, vlivu. Pokud dobře rozumím konsekvencím tohoto pohledu na globalizaci, pak ta v podstatě vede ke dvěma možným alternativám moci.

Tou první je zrod jakéhosi globálního, planetárního státu s globálními planetárními institucemi policie a justice, na které má jedinec minimální či žádný vliv a které vznikají (jak to předpokládají autoři sci-fi) v podstatě mimo demokratický proces, maximálně pak na základě rozhodnutí nedemokratických a tedy nelegitimních grémií, což je vlastně totalitní stát. Tou druhou alternativou pak je vznik naprosté anarchie ve společenském pořádku kmenového, klanového typu, kde bojuje každý s každým, či ve spojenectvích ad hoc, čili jde o jakýsi návrat do doby totální svobody naplňovat své zájmy tak, jak to odpovídá síle a vlivu, kterými disponují.

Ať již budeme Scrutonovu vizi vývoje globalizace považovat za pravděpodobnou tendenci, nebo ji odsoudíme jako určitou paranoiou, přinejmenším její akcent na problematiku lidských práv je pro celkový obraz globalizace relevantní.

Dle M. Pichaniče se v procesu globalizace v zásadě jedná o *“těsnější integraci zemí a obyvatel světa, která je způsobena enormním snížením nákladů na dopravu a komunikaci a odstraněním bariér pro volný pohyb zboží, služeb, kapitálu, znalostí a v určité míře i lidí. Globalizace je světovým procesem, který činí svět, jeho ekonomické systémy, jeho národní*

společenství více uniformním, více integrovaným a více navzájem na sobě závislým. Globalizace je proces, který zahrnuje “zmenšující“ se svět, protože čas, který je nutný k přesunu člověka, zboží nebo informace z jednoho místa na druhé, se neustále zkracuje. Světoví občané jsou vystaveni globální kultuře, globální ekonomice a globální změně životního prostředí v měřítku, které doposud nikdy neexistovalo. Globalizaci je možno vysvětlovat z různých hledisek, ale tři z nich jsou zřejmě určující. Jde zejména o globalizaci ekonomiky, globalizaci kultury a globalizaci životního prostředí.⁴

Pichaničova charakteristika globalizačního procesu je z těch, které jsem se rozhodla vtělit do mé práce, podle mého názoru nejcelistvější. Jakkoli i o ní lze diskutovat, pro mě je z hlediska tématu této práce především cenná v jejím závěrečném shrnutí. I podle mého názoru jde v tomto procesu principiálně hlavně o změny v rovině ekonomické, kulturní a o změny, které Pichanič nazývá globalizací životního prostředí.

⁴ Pichanič, M.: Mezinárodní management a globalizace. VŠE, Praha 2004 s. 15

1.2 Základní roviny globalizace

Bez ohledu na uvedené definiční rozdílnosti, obecně lze konstatovat, že globalizace se projevuje, realizuje především v šesti základních rovinách:

- Ekonomické
- Demografické
- Politické
- Sociální
- Ekologické
- Kulturní

Je zřejmé, že tyto jednotlivé roviny nelze striktně oddělovat. V důsledku se totiž v mnoha aspektech prolínají, jedna rovina ovlivňuje druhou. Tak například ekonomické procesy mají nesporný vliv i na rovinu sociálně právní, demografickou, ekologickou i kulturní. Např. problematika konfesijní, speciálně pokud jde o islám, vytváří i nejrůznější konsekvence s problematikou kontaktů a střetávání kultur, islám pak, jako fundament práva v islámských zemích, bezpochyby podstatně ovlivňuje oblast sociálně právní, ale třeba i ekonomickou – zmiňme třeba specifika islámského bankovníctví, vlivy na podnikatelskou etiku apod.

1.2.1 Ekonomické konsekvence globalizace

Ekonomické procesy v rámci globalizačních změn probíhají zhruba v následujících rovinách:

- Masivní posilování globálního vlivu nadnárodních korporací.
- Stále větší a pevnější provázanost světového obchodu.
- Snižující se kontrola národních vlád a bank nad měnovou i rozpočtovou politikou.
- Růst intenzity mezinárodního obchodu a finančních toků.
- Zvyšování míry hyperkonkurence, tj. konkurence v celosvětovém měřítku.

Globalizace je v první řadě souhrnem procesů ekonomických. Současný svět je ekonomicky kolonizován nadnárodně působícími korporacemi, státy a národní vlády vystupují často pouze v roli jakýchsi agentur, které připravují pro globálně fungující společnosti infrastrukturu. Tu tvoří:

- pracovní síla, její kvalifikace a mobilita;
- legislativní rámec, zejména z hlediska vymahatelnosti práva;
- tradiční kulturní normy, podmínky pro fungování rodiny apod.;
- systém sociálního zabezpečení a zdravotní péče;
- technické prvky infrastruktury (komunikační systémy apod.);
- možnost využívat přírodní podmínky včetně zdrojů surovin.

Stát může aktivity nadnárodních korporací ovlivňovat např. pomocí represivních složek tzn. policie, armády a jiných, nebo nastavením určité legislativy, (pracovní povolení, nakládání s nemovitostmi, pracovně právní legislativa), včetně takových parametrů, jakými je např. fiskální politika (cla, daně), komunikační omezení (úřední jazyk), zdravotní (hygienické) předpisy (obligatorní vyšetření, očkování a další). V mnoha státech, v islámských zemích pak skoro zpravidla, lze však i takto nastavené překážky vcelku jednoduše překonat korupcí či využitím nejrůznějších výjimek ad hoc, většinou poskytovaných byť i za zákonem stanovenou úplatou.

Obecně ovšem ekonomická globalizace spočívá především ve zvyšování a rozšiřování intenzity ekonomických vazeb, v liberalizaci světového obchodu, tvorbě globálního ekonomického systému a zostřování konkurence v globálním měřítku. Pokud jde o konkurenci nejde již jen o soutěžení mezi firmami jednotlivých zemí, ale i o soutěž celých zemí a regionů, a to zejména o příliv zahraničních investic.

Největší podíl na mezinárodní výměně mají samozřejmě bohaté státy, které nejvíce obchodují mezi sebou. Podmínky směny v těchto případech jsou velmi otevřené. Obtíž je v tom, že stejná či obdobná pravidla požadují i od států, které, vzhledem ke stavu své ekonomiky a stupni jejího rozvoje, musí chránit své trhy, neschopné vzdorovat konkurenci vyspělého světa. Otevření se volnému obchodu by např. znamenalo likvidaci vlastního průmyslu a zemědělství.

V neposlední řadě je pak neustálým zdrojem napětí i skutečnost, že ceny komodit se určují zpravidla mimo národní vlády, resp. trhy, což v podstatě zabraňuje možnosti ovlivňovat využití národní bohatství zemí tzv. třetího světa. Je ovšem skutečností, že tyto země již postupně začínají emancipovat své ekonomické vztahy, především vytvářením nadnárodních organizací, jejichž kontrola nad trhem komodit se samozřejmě s četností participujících stran zvyšuje. U určitých komodit jsme tak svědky, že nikoliv bohaté státy, ale jejich chudší partneři podstatně ovlivňují ceny na trzích a jako takové pak mohou mít i značný vliv na rozvinuté ekonomiky. To se týká např. trhů energetických surovin, kovů, vybraných druhů potravin, technologických plodin a dalších.

Pro tematiku, kterou se zabývá tato práce, je ovšem podstatné především to, že globalizace ve svých ekonomických konsekvencích vytváří příznivé podmínky pro snižování socioekonomických rozdílů mezi zeměmi na různých úrovních rozvoje. A je to pak na jednom z prvních míst pracovní síla, její kvalifikace a mobilita, která, i pokud jde o globální šíření vlivu islámu, resp. islámské kultury, sehrává podstatnou roli.

1.2.2 Demografické konsekvence globalizace

Demografické konsekvence globalizace s tématem této práce spočívají především ve skutečnosti, že umožňuje, jak již bylo řečeno, hromadný pohyb osob v globálním měřítku, na kterém má migrace muslimů značný podíl. Těmito přesuny řádově milionů osob se mění i demografické mapy, především pokud jde o vlivy na celkové počty obyvatelstva zemí původu i zemí destinačních. S tím souvisejí i změny v takových demografických ukazatelích, resp. demograficko sociálních ukazatelích jakými jsou např. ekonomické aktivity, úroveň příjmů – sociální postavení, vzdělanost a další.

Na tyto posuny musí samozřejmě reagovat vlády a instituce cílových zemí, musí se jim přizpůsobovat jejich ekonomická, sociální, kulturní, bezpečnostní a další politiky. Je třeba zdůraznit, že v rámci cílových zemí mění globalizační faktory především, pokud jde o vliv migrace obyvatel demografické profily národních států, markantně pak především velkých měst a celých regionů.

Demografické globální procesy souvisejí především s problematikou mezinárodní migrace, a s na ni navazujícími dalšími demografickými změnami jak v rámci zemí původu imigrantů, tak i v zemích destinačních.

Za hlavní demografické příčiny imigračního pohybu lze považovat na straně zemí původu imigrantů:

- nízkou životní úroveň, chudobu
- vysokou natalitu spojenou s rostoucím tlakem na zdroje
- konflikty, války a další nestability
- možnost realizovat v oblasti nízkých cen příjmy z oblasti vysokých mezd

V destinačních zemích pak k těmto příčinám patří:

- demografické změny související s nízkou natalitou
- potřeba saturovat nedostatek pracovní síly v určitých oborech (profesích)
- přitažlivost kvality sociálních, zdravotních, vzdělávacích a dalších služeb
- komfortní konzumní prostředí
- komplex životních podmínek vyplývajících z demokratických poměrů

V té souvislosti je ovšem nutné dodat, že migrace, jako jeden z nejsledovanějších a často nejvíce diskutovaných důsledků globalizačních procesů, není sama o sobě produktem současné globalizace. Migrace je obvykle součástí populačních strategií přežití a je také zabudována ve strategiích jednotlivých společností, které slouží pro získání obživy.⁵

Lze říci, že současná globalizace nezměnila ani tak základní motivace k migračním pohybům jako spíše podmínky k jejich naplnění. V migračních motivacích se legendární mise praotce Čecha, vezmeme-li ji jako pohádkový archetyp svého druhu, příliš neodlišuje od současných pohybů imigrantů, neboť je stejně jako dnes příkladem hledání země „oplývající

⁵ De Haan, A.: Migrants, livelihoods, and rights: the relevance of migration in development policies. Social Development Department of DFID. Working Paper, January 2000
Stojanov, R.; Novosák, J.: Migrace namísto pomoci? Remitence a cirkulace mozků jako nástroje rozvoje. Mezinárodní vztahy, Vol. 43 (2008), No. 1. [online], [cit 2010-5-5]. Dostupné na http://www.rozvojovka.cz/mezinarodni-migrace-a-rozvoj-ne-cekane-souvislosti_200_30.htm

chlebem, mlékem a strdím“, samozřejmě pod tlakem dobově „globálních“ pohybů lidských společností vytvářejících systém vzájemných „stěhovacích“ tlaků.

Na demografických mapách světa tak migrace působí jako fenomén, který stále intenzivněji ovlivňuje demografickou strukturu obyvatel jak domovských, tak destinačních zemí. To se týká především takových demografických znaků, jakými jsou:

- národnostní, etnické složení obyvatelstva
- sociální struktura obyvatelstva
- profesní a vzdělanostní struktura obyvatelstva
- konfesijní příslušnost

Jistě by bylo možno zmínit ještě další proměnné, které s migrací souvisejí. Všechny uvedené znaky ovšem v současnosti tak či onak souvisejí především s dynamikou růstu kvantitativního podílu imigrantů na celkovém obyvatelstvu destinačních zemí, tak, jak započala ke konci 2. světové války, která vyvolala masivní vystěhování desítek miliónů obyvatel.⁶

Stojanov a Novosák uvádějí, že „odhadovaný absolutní počet mezinárodních migrantů má stoupající tendenci od 60. let minulého století a mezi lety 1960 a 2005 se více než zdvojnásobil – ze 75,5 miliónů na 190,6 miliónů mezinárodních migrantů. Relativní nárůst počtu mezinárodních migrantů za stejné období vzhledem k celkové populaci Země je však mnohem skromnější – z 2,5 procenta na 3,0 procenta - a za poslední dvě desetiletí se tento poměr příliš nezměnil (viz Tab. 1.).

Tabulka 1: Odhadované počty mezinárodních migrantů ve světě a jejich procentuální podíl na celosvětové populaci (1960 - 2005)⁷

Rok	Odhadované počty mezinárodních migrantů	Poměr mezinárodních migrantů na celosvětové populaci
1960	75,463.352	2,5 %
1965	78,443.933	2,4 %
1970	81,335.779	2,2 %
1975	86,789.304	2,1 %

⁶ Stojanov, R.; Novosák, J.: Tamtéž

⁷ Tamtéž

1980	99,275.898	2,2 %
1985	111,013.230	2,3 %
1990	154,945.333	2,9 %
1995	165,080.235	2,9 %
2000	176,735.772	2,9 %
2005	190,633.564	3,0 %

Zdroj: Data z UNDP (2005)⁸

Podle údajů publikovaných Populační divizí Spojených národů v roce 2005 (UNPD), je Evropa kontinentem s největším počtem mezinárodních migrantů (více než 61,1 mil.), následována Asií (53,3 miliónu), Severní Amerikou (44,5 miliónu) a Afrikou (17,1 miliónu). Ačkoliv absolutní počet asijských mezinárodních migrantů vzrostl z 28,5 miliónu v roce 1960 na 53,3 miliónu v roce 2005, asijský podíl na celosvětové mezinárodní migraci klesl z 37,7 procent na 28,0 procent za stejné časové období. Afrika také zaznamenala pokles podílu svých migrantů z 12,1 procenta v roce 1960 na 9,0 procent v roce 2005, i když absolutní počet migrantů období stoupl téměř dvakrát. V případě Latinské Ameriky a Karibiku se se také jednalo o pokles poměru jejich migrantů na celosvětové mezinárodní migraci z 8,0 procent na 3,5 procenta za uvedené období, protože absolutní počet migrantů zůstal téměř konstantní. Obrovský nárůst migrace však zaznamenala Evropa, relativní počet migrantů se zvýšil dvakrát, z 18,9 procent v roce 1960 na 33,6 procent v roce 2005, ale absolutní počet se zvýšil téměř čtyřikrát (viz Tab. 2; data jsou z UNDP, 2005; srovnej s daty a komentářem vývoje za období 1970 a 2000 v IOM, 2003: 29).

Tabulka 2: Odhadované počty mezinárodních migrantů ve světě a jejich procentuální podíl na celkovém počtu migrantů (v letech 1960, 1990, 2005)

Region	1960	Podíl na globálním počtu migrantů (1960)	1990	Podíl na globálním počtu migrantů (1990)	2005	Podíl na globálním počtu migrantů (2005)
Afrika	9,134.224	12,1 %	16,351.076	10,6 %	17,068.882	9,0 %
Asie	28,477.693	37,7 %	49,887.766	32,2 %	53,291.281	28,0 %
Evropa*	14,244.764	18,9 %	49,381.119	31,9 %	64,115.850	33,6 %
Latinská Amerika a Karibik	6,018.088	8,0 %	6,978.142	4,5 %	6,630.849	3,5 %
Severní Amerika	12,512.766	16,6 %	27,596.538	17,8 %	44,492.816	23,3 %

⁸ Tamtéž

Oceánie	2,134.129	2,8 %	4,750.692	3,1 %	5,033.887	2,6 %
Svět	75,463.352	100,0 %	154,945.333	100,0 %	190,633.564	100,0 %

* včetně Ruské federace

Zdroj: Data z UNPD (2005)⁹

Z uvedených čísel vyplývá, že migrace, resp. imigrace v globálním měřítku roste se všemi z toho vyplývajícími konsekvencemi a od roku 2005, z něhož jsou uvedená data, se tento trend mění jen velmi zvolna, navzdory přijímání nejrůznějších antiimigračních opatření např. ve Francii, Velké Británii, Belgii, Norsku a dalších zemích EU.

1.2.3 Politické konsekvence globalizace

Vyjmenovat či analyzovat politické důsledky globalizace do detailu je vzhledem k šíři problematiky velmi obtížné. Uvádím proto ty hlavní vlivy, které považuji za podstatné a navíc signifikantní pro tematiku této práce. Mezi ty řadím především:

- vznik a vliv nadnárodních politických institucí, organizací
- vznik a vliv národních a nadnárodních občanských organizací a hnutí
- vznik a vliv nadnárodních nevládních korporátních zájmových skupin, grémií a lobby
- zvyšující se počet států s demokratickým zřízením
- zvyšující se vliv organizací a institucí orientovaných na globální šíření výměnu kulturních hodnot

Lze konstatovat, že v průběhu procesu globalizace vzniklo množství nadnárodních politických organizací a institucí, jejichž vliv nadále narůstá. Ty se připojují k již existujícím, mezi které patří především OSN vcelku i jako zřizovatelka specificky zaměřených orgánů, organizací a komisí¹⁰, na regionálnější úrovni pak organizace jako Commonwealth¹¹,

⁹ Tamtéž

¹⁰ Mezinárodní organizace práce - **ILO**, Mezinárodní organizace pro civilní letectví - **ICAO**, Organizace pro výchovu, vědu a kulturu - **UNESCO**, Organizace pro výživu a zemědělství - **FAO**, Světová meteorologická organizace - **WMO**, Světová zdravotnická organizace - **WHO**, Mezinárodní měnový fond - **IMF** (v češtině **MMF**), Mezinárodní agentura pro atomovou energii - **IAEA**, Mezinárodní banka pro obnovu a rozvoj (Světová banka) - **IBRD**, Mezinárodní asociace pro rozvoj - **IDA**, Mezinárodní fond pro rozvoj zemědělství - **IFAD**, Mezinárodní finanční korporace - **IFC**, Mezinárodní výzkumný a vzdělávací ústav pro podporu žen - **INSTRAW**, Mezinárodní telekomunikační unie - **ITU**, Centrum OSN pro lidská obydlí (Habitat) - **UNCHS**, Konference OSN o obchodu a rozvoji - **UNCTAD**, Skupina vojenských pozorovatelů OSN pro dodržování dohody o odpoutání vojsk - **UNDOF**, Program OSN pro rozvoj - **UNDP**, Program OSN pro životní prostředí - **UNEP**, Ozbrojené síly OSN na Kypru - **UNFICYP**, Fond OSN pro populační činnost - **UNFPA**, Úřad vysokého komisaře OSN pro uprchlíky - **UNHCR**, Dětský fond OSN - **UNICEF**, Organizace OSN pro průmyslový rozvoj - **UNIDO**, Světová poštovní unie - **UPU**, Rada pro světovou výživu - **WFC**, Rozvojový fond OSN pro ženy - **UNIFEM**, Světový potravinový program - **WFP**.

ASEAN¹², ANZUS¹³, LAS¹⁴ v poslední době pak SNG¹⁵ a další, jejichž členy zobrazuje následující mapa.



Jakkoli jsou tyto organizace primárně zakládány především pro prosazování a obranu zájmů příslušných regionálních uskupení, jejich vliv je často globální v tom, jak jejich činnost ovlivňuje celosvětové politické, ekonomické, obranné a další procesy.

Především jako občanské, aktivistické organizace vznikají, často jako protiglobalisticky zaměřené, nejrůznější aktivistické organizace a skupiny. Ty se mnohdy orientují na nejrůznější formy boje proti tzv. světovládným tendencím doprovázejícím proces globalizace. Ten pro ně reprezentují např. instituce jako Mezinárodní měnový fond (MMF), Světová banka (WB), Organizace pro ekonomickou spolupráci a rozvoj (OECD), Světová obchodní organizace (WTO) a další instituce. Ty jsou v očích levicových ideologů organizátory globalizace a hlavními "padouchy".

Antiglobalizační hnutí je velmi různorodé, ale silné a schopné spektakulární akce, a to po celém světě. Sdružuje všechny ty, kdo se cítí ohroženi silami svobody, demokracie a trhu. Hlásají, že chrání životní prostředí, národní suverenitu, třetí svět a důstojné pracovní podmínky.

Hlavním terčem útoků antiglobalizačního hnutí je bezesporu koncept "volného obchodu". Ten je ve všech antiglobalizačních hnutích masivně kritizován, a to z

¹¹ Celým označením Commonwealth of Nations (Společenství národů)

¹² Association of Southeast Asian Nations (Sdružení národů jihovýchodní Asie)

¹³ Název je akronym z prvních písmen členských států (Australia, New Zealand, United States)

¹⁴ League of Arab States, (Liga arabských států)

¹⁵ Sodružestvo nezávislých gosudarstv (Společenství nezávislých států)

anarchistických, socialistických nebo environmentalistických pozic. Svět musí být dle antiglobalistů chráněn před ničivými efekty globalizace a volného trhu.

1.2.4 Sociální konsekvence globalizace

Sociální konsekvence globalizace v podstatě vyplývají z výše uvedeného. Z hlediska problematiky, kterou zkoumáme, jde především o změny, vyvolané jednak vznikem globálního trhu, dále pak sociálními důsledky globálního pohybu obyvatelstva (migrace), a v neposlední řadě i blízkých kontaktů (střetů) rozdílných kultur.

Pokud jde o sociální vlivy globálního trhu, některé z nich jsem již uvedla. Zdůraznit je ovšem zapotřebí jejich rozpornost v tom smyslu, že na jedné straně přinášejí efekty nesporně pozitivní, na druhé straně však způsobují i efekty negativní. K těm prvním bych přiřadila především silný potenciál zvyšování životní úrovně tam, kde se globální trh podílí na zvyšování zaměstnanosti, přístupu k vyspělým technologiím s odpovídajícími vlivy na zvyšování vzdělanosti, kvalifikovanosti, se souvisejícím tlakem na modernizaci pracovní, sociální legislativy, na sociální emancipaci nejrůznějších vrstev, skupin obyvatel.

Na straně druhé přináší ovšem globální trh i takové sociální důsledky, které lze sotva označit jako pozitivní. K těm patří podle mého názoru hlavně ohrožení existence tradičních sociálních komunit, především rozvolnění tradičních sociálních vazeb, export–import negativních sociálních jevů, prudké změny existujících sociálních hodnot (např. od společenské solidarity k individualismu), a další.

Globální pohyb obyvatelstva (migrace) přináší vyjma nesporného vlivu na zvyšování životní úrovně migrantů v cílových zemích a v důsledku i jejich rodin v zemích původu (což má vliv i na jejich národní ekonomiky), také efekty negativní. K těm patří především „odsávání“ kvalifikované pracovní síly, zejména vzdělaných kompetentních odborníků do vyspělých zemí, na straně destinační pak značný tlak na čerpání nejrůznějších sociálních podpor, což vyvolává i nejrůznější sociální střety, vznik vcelku izolovaných imigrantských komunit, někdy doslova ghett s vlastními pravidly sociálního soužití namnoze nekompatibilními s národními legislativami. Vzhledem k tomu, že v cílových zemích často imigranti nenalézají možnosti pracovního uplatnění, především pak u mladé generace perspektivu získat ve společnosti takové sociální postavení jako většinová společnost,

vznikají mnohdy rozsáhlé enklávy, v nichž frustrace jejich členů vede k projevům násilí a zločinnosti.

„Střetávání“, respektive soužití rozdílných kultur v nejrůznějších podobách, je sice na jedné straně nesporně obohacujícím sociálním fenoménem, na straně druhé ovšem přináší i vysoký potenciál konfrontace. Pokud jde o sociální důsledky této skutečnosti, ve výsledku pak dochází k nejrůznějším projevům politické, ekonomické i kulturní diskriminace, nezřídka vycházející z xenofobních, rasistických pohnutek. Otázka soužití rozdílných kultur, jak se tím ještě budu zabývat, tak v sobě skrývá souvislosti navýsost sociální, protože kulturní, konfesijní, národnostní, rasová příslušnost má často vliv i na přístup k pracovnímu uplatnění, vzdělání, ale i spravedlivému, rovnému přístupu státního a municipálního aparátu, soudů, policie apod.

1.2.5 Ekologické konsekvence globalizace

Dosud uvedené globalizační vlivy se samozřejmě odrážejí i v široké škále problematik souvisejících s globálním, ale i regionálním životním prostředím.

Protože tato problematika je řešena v tisících monografiích, vědeckých i publicistických vystoupeních, uvádím v souvislosti s tématem této práce stručně pouze ty vlivy, které považuji za relevantní.

Globalizace se sice ve svých důsledcích projevuje v řadě negativních jevů. Mezi ně patří notoricky známý tlak na využití přírodních zdrojů, na s globální industrializací související poškozování životního prostředí. Oproti tomu umožňuje globalizace i celoplanetární snahu o jednotný postup vlád, národních i nadnárodních institucí při přijímání nejrůznějších opatření směřujících k ochraně životního prostředí, nezřídka omezujících vliv národních i nadnárodních korporací, ale i vlád, které odmítají přijímat odpovědnost za ekologické důsledky svých industriálních, komerčních aktivit. To se týká především důsledků globalizace v zemích tzv. třetího světa, kam řada islámských zemí nesporně patří. To ovšem vytváří i konfliktní potenciál v těch případech, kdy globálně prosazovaná, především ochranářská opatření kolidují s tendencemi a cíli, které vlády těchto zemí považují za legitimní a zdůvodněné. Příkladem mohou být požadavky mezinárodních organizací na uplatňování šetrných, životní prostředí neohrožujících technologií v zemědělství i průmyslu.

Relevantní kazuistiky uvádějí například rozpory mezi požadavky na zvyšování zemědělských výnosů často dosahovaných špatným hospodařením s vodními zdroji, nadměrným využíváním strojených hnojiv, nešetrných mechanizačních prostředků apod., na straně jedné a nároky, které jsou nadnárodními institucemi, organizacemi kladeny na respekt k životnímu prostředí. Obdobně je tomu u snah oktrojovat národním vládám povinnost uplatňovat nejmodernější technologie například v energetice, průmyslu apod., ačkoliv je to nad jejich reálné možnosti.

Tyto rozpory pak v důsledcích mohou vést, a také vedou, k pocitům diskriminace, nerovnosti, útlaku, které mohou znamenat i konflikty v rovině politické, ale mohou být i zdrojem argumentace nejrůznějších politických a ideologických skupin pro prosazování jejich mocenských zájmů. O poukazování na ohrožení národních zájmů se nezdá opírat nejmodernější nacionalistická hnutí a nelze popřít, že si s jeho pomocí získávají i značný politický profit. Jedním z klasických příkladů mohou být například spory o využívání vodních zdrojů, o implementaci hygienických, zdravotních požadavků do národních legislativ, limitech těžby dřeva, čerpání energetických surovin apod.

Vcelku lze konstatovat, že ekologické globalizační vlivy jsou a patrně ještě dlouho budou jedním z neuralgických faktorů globálního soužití, a to se týká i islámského světa a jeho postavení v globálním měřítku.

1.2.6 Kulturní konsekvence globalizace

Pojem kultura nese hned několik významových obsahů. Jeho původní konotací byla zemědělská činnost, pěstování plodin – *agri cultura*, z latinského *colo, colere* – obdělávání půdy v antickém Římě. Metaforizací poprvé použitou Cicerem byl jako překlad Platónova pojmu „péče o duši“ vztažen na vzdělávání, rozvíjení člověka ve smyslu duchovním. Cicero hovoří o filosofii jako o „kultuře ducha“¹⁶ Postupem doby pojem kultura označuje nejrůznější diskursy a odtud i bohatost množství definic. Například v roce 1952 sestavili Alfred Kroeber a Clyde Kluckhohn ve své studii „Kritická recenze pojmů a definic“ seznam 164 definic.

¹⁶ Vodáková a spol.: Sociální a kulturní antropologie. SLON, Praha 2000

Podle Soukupa lze kulturu chápat minimálně na dvou úrovních:

- a) je kultura univerzální lidský fenomén, specificky lidská činnost, která není vlastní jiným biologickým formám života. Kultura z univerzálního hlediska je tedy nejvýznamnější znak, jímž se druh *Homo sapiens sapiens* odlišuje od ostatních živočichů. Tato univerzální všelidská kultura se manifestuje (projevuje) v nesmírném množství dílčích - lokálních kultur.

- b) je kultura vnímána a studována jako zvláštní způsob života různých skupin lidí. Studium kultury na úrovni jednotlivých sociokulturních systémů akceptuje fakt kulturního pluralismu a metodologicky se opírá o zásadu kulturního relativismu. V tomto významu jednotlivé lokální kultury představují jedinečné a unikátní konfigurace artefaktů, sociokulturních regulativů, idejí, symbolických systémů a kulturních institucí, typických pro určitou společnost nebo sociální skupinu¹⁷.

Pokud jde o kulturní konsekvence globalizace, ta se projevuje především zintenzivněním kontaktu mezi kulturami, šířením kulturních jevů a kulturní výměny (kulturní difúze). Stále intenzivnější kontakty mezi společnostmi tak mohou vést k proměně tradičních společností, ale i k mizení a proměňování kulturní rozmanitosti světa. Na jedné straně dochází k unifikaci kulturních jevů (například rozšiřování angličtiny jako světového dorozumívacího jazyka), na straně druhé se mohou rozdílné kultury vzájemně ovlivňovat a to může vést k vytváření nových kulturních forem - nové jazyky, životní styly. Je třeba si také uvědomit, že kultury nikdy nebyly zcela izolovány a že se vždy vzájemně propojovaly a přizpůsobovaly jedna druhé.

Dle M. Pichaniče je globalizace kultury založena na „*rostoucí úrovni sdílení stejných mravních, morálních a sociálních hodnot, na sbližujících se kulturních rozdílnostech, na vytváření kulturních preferencí pomocí neustále se zdokonalujících telekomunikačních systémů, na nestejně intenzitě a rychlosti pronikání globální kultury v různých částech světa a regionech.*“ Podle něho se v některých regionech propagování globální kultury dostává do napětí s praktikami a udržování tradičních společenských a kulturních hodnot včetně filosofie

¹⁷ Soukup, V.: Přehled antropologických teorií kultury. Portál, Praha 2002

ekonomického a enviromentálního izolacionismu, což způsobuje vznik ohnisek, světovému vývoji velmi nebezpečných.¹⁸

Pichanič také uvádí, že globalizace kultury je založena na světovém rozšíření stejných spotřebitelských preferencí. Příslušníci mladé generace tak např. preferují namísto tradičního oděvu třeba džíny, sportovní obuv Nike, nápoje jako třeba Coca-Cola, jídelny MacDonaldu, či cigarety Marlboro. Poukazuje na to, že nadnárodní korporace vytvořily světový konzumerismus, který je jedním z nejviditelnějších projevů globalizace a zároveň předmětem nejtvrdší kritiky přívrženců anti-globalizačního hnutí.

Joseph Stiglitz upozorňuje na to, že ti, kdo mají na starosti řízení globalizace, prozatím sice chválili její pozitivní přínos, ale až příliš často projevují nedostatečný zájem o tuto negativní stránku - ohrožení kulturní identity a hodnot.¹⁹

Kofi Annan, bývalý generální tajemník OSN, se domnívá, že ekonomika a politika musí respektovat specifičnost každé etnické skupiny. Existuje celá řada rozmanitých způsobů, s jejichž pomocí je možné globálně myslet a jednat a zároveň posilovat kulturní rozmanitost. Velice důležité je rozvinout dialog mezi národy a kulturami založenými na společných hodnotách a zájmech. Tento dialog musí mezi národy probíhat neustále každý den, ať už uvnitř jednoho civilizačního okruhu nebo mezi různými civilizacemi, kulturami a skupinami. Musí však vycházet z upřímně sdílených hodnot. Je přesvědčen, že bez společných hodnot vycházejících z Charty OSN a ze Všeobecné deklarace lidských práv a svobod nemůže být dosaženo trvalého míru a prosperity. *„Svět založený na společných hodnotách je světem založeným na solidaritě a vzájemném pochopení, toleranci vůči odlišným názorům, schopnosti ocenit kulturní odlišnost a dodržování všech základních všeobecných lidských práv. Svět, ve kterém převládá přesvědčení, že všichni lidé mají právo vyjadřovat se k tomu, jak jim má být vládnuto, svět vyznačující se důvěrou v to, že kulturní rozmanitost je přínosem, nikoli hrozbou. Měli bychom si být vědomi, že jsme vzešli z mnoha různých kulturních prostředí a že naše síla tkví ve schopnosti obohatit co je nám důvěrně známé tím, co je pro nás nové. To neznamená, že nebudeme právem hrdi na své vlastní vyznání a kulturu, právě naopak, zavádějící a nebezpečná je pouze představa, že naše vyznání a dědictví je nevyhnutelně v konfliktu s přesvědčením a dědictvím druhých. Tato mylná domněnka byla odjakživa zdrojem*

¹⁸ Pichanič M.: Mezinárodní management a globalizace. VŠE, Praha 2002 s.12

¹⁹ Stiglitz, J.: Jiná cesta k trhu, Praha 2003

nevraživosti a agresivity a vedla lidstvo k páchání těch nejstrašnějších zločinů ve jménu vyšší moci.“²⁰

Annan je přesvědčen, že tomu tak nemusí být. „*Lidé všech přesvědčení a rozličných kultur dokáží žít vedle sebe téměř všude na světě. Můžeme si zakládat na vlastní tradici a přitom se učit od druhých a mít úctu k tomu, co nás učí. Proces globalizace musí být usměrněn tak, aby prospíval i lidem na okraji společnosti, chudým, privilegovaným, zotročeným i svobodným.*“²¹ Kulturní rozmanitost se od roku 1998 stala jedním z hlavních témat jednání mezinárodních a regionálních organizací. Kultura podle nich zahrnuje vše, co souvisí s identitou a důstojností lidstva.

Oproti Annanovi lze jako určitý protipól postavit teorii „střetu kultur“ Samuela Huntingtona. Tento americký politolog tvrdí, že mezi civilizačními okruhy může dojít ke střetu, pokud nerespektují vzájemně uznávané hodnoty, to znamená, že civilizace mohou žít vedle sebe, pokud se dokážou vyhnout pokušení univerzalizmu a nebudou si násilně vnucovat svoje hodnoty a způsob života. Nebezpečné střety budoucnosti patrně podle něj vzejdou ze západní arogance, islámské netolerance a čínské asertivity. Při řešení krize identity hraje podle něho největší roli krev, víra, rodina a přesvědčení.²²

Uznání civilizačních rozdílů a jejich odlišností je podle Huntingtonova názoru nutným předpokladem pro budoucí mírové soužití všech světových civilizací. Do přímého konfliktu či dokonce válečného střetu by se podle logiky Huntingtonova výkladu mohla dostat západní, euroamerická kultura a islám. Islám byl po dlouhá staletí Evropě jediným soupeřem a konfrontační středověká tradice jakoby setrvačně působila i na konci 20. a na počátku 21. století. Islám, založen na Koránu, slovu Božím, je dle něj snad nejdůslednější ze všech ideových systémů. Muslimští konvertité se dnes sdružují k náboženské aktivitě s cílem nejen prohlubovat uplatňování koránských zásad jako jistotu samotného muslimského světa, ale navíc je šířit a vehementně prosazovat v globálním měřítku.²³

²⁰ Annan K.: Globalizace přístupná všem. [online].2002, [cit 2009-7-12]. Dostupné na <http://www.osn.cz/zpravodajstvi/zpravy/zprava.php?id=810>

²¹ Tamtéž

²² Huntington, S.: Střet civilizací. Praha 2001

²³ Müller, Z.: Islám. Historie a současnost. NS Svoboda, Praha 1997

Narozdíl od Huntingtona neméně proslulý autor Francis Fukujama vidí ve svém ikonickém díle *Konec dějin a poslední člověk* problematiku islámského doktrinářství a jeho vztahu k západnímu světu ostražitěji:

„Mnoho lidí od 11. září 2001 argumentuje, že doktrína islámu, která hlásá jednotu státu a náboženství, je nepřekonatelnou překážkou šíření demokracie. Podle mého názoru je však naprosto nepravděpodobné, že by problémem byl samotný islám. Všechna světová náboženství jsou nesmírně složitá. Donedávna křesťanství ospravedlňovalo otroctví a hierarchii; dnes podporuje moderní demokracii. Náboženské doktríny se interpretují jinak v každé další generaci. To platí i o islámu.

V islámském světě v současnosti existuje obrovská rozrůzněnost politické praxe. Některé islámské země jsou relativně úspěšnými demokraciemi, například Indonésie, Turecko, Mali, Senegal; země jako Indie mají velkou islámskou menšinu. Islámské země jako Malajsko a Indonésie zaznamenaly rychlý hospodářský rozvoj, takže tam není islám překážkou rozvoje.

Alfred Stepan argumentuje, že problémem není islám jako spíše arabské země: zdá se, že něco v arabské politické kultuře brání demokracii. Není to možná vůbec náboženství, ale tribalismus, kmenová příslušnost. A radikální islamismus, džihadismus, je daleko političtější než náboženský. Radikální islám je nejrozumnější chápat jako politickou ideologii, viz teoretické dílo Sayyida Qutba, zakladatele egyptského Muslimského bratrství. Qutb nevychází z žádné autentické islámské tradice, ale z radikální ideologie extrémní levice a pravice – fašismu a komunismu – jak vznikly v Evropě dvacátého století.

Tyto nebezpečné doktríny neodrážejí klíčové učení islámu, ale zneužívají islámu pro politické cíle. Staly se populárními v arabských zemích a mezi muslimy v Evropě v důsledku hlubokého odzivení v těchto komunitách.

Radikální islám tedy není návratem k nějaké tradiční islámské kultuře, ale jde o politiku moderní totožnosti. Jde o to, že modernizace rozrušuje tradiční kulturní totožnost a pluralitní demokratický pořádek vytváří konflikt mezi vnitřním já jednotlivce a externí společenskou praxí. Přesně proto se tolik násilných džihadistů radikalizovalo v západní Evropě. Modernizace vyvolalo odzivení a opozici vůči sobě – v tomto smyslu krácejí současní

džihádisté ve šlépějích anarchistů, bolševiků, fašistů a teroristické organizace Baader-Meinhofové.

Politický islám dosud nemá silnou teritoriální základnu a ani není atraktivní, protože nepřinesl žádné hospodářské ani společenské úspěchy. Zdá se tedy, že islám je méně nebezpečný, než svého času býval komunismus, který byl globálně atraktivní a podporovala ho jedna velká supervelmoc.

Větším problémem bude pro liberální demokracii interní problém liberálních společností, které, jako Francie či Holandsko mají velkou muslimskou menšinu. Evropa je méně úspěšná při integraci zahraničních menšin než Spojené státy. Rozhněvané, neasimilované menšiny vyvolávají zápornou reakci od většinové společnosti, která pak ustoupí do své vlastní kulturní a náboženské totožnosti. Toto se musí velmi opatrně řešit.“²⁴

Müller se domnívá, „...že válka islámu a Západu není nevyhnutelná. Jedním z podstatných důvodů pro toto tvrzení je fakt, že obě tyto civilizace mají více společného než protikladného. Obě tyto kultury vycházejí z víry v jediného Boha“²⁵ a bezpochyby může muslim a křesťan nalézt společnou řeč, když hovoří o povaze dobra a zla, o vlastnických vztazích, o ochraně životního prostředí.“

„Muslimská averze vůči Západu nemusí být fatální. Předpokládá to ale změnu postojů muslimů vůči realitám moderního života a moderní společnosti. Muslimové stojí před nutností přizpůsobit své zvyky specifickým požadavkům. V první řadě musejí najít shodu se zásadami moderní ekonomiky a účastnit se jejího vývoje. Dále musejí přijmout ideu rovnosti obou pohlaví, což bude obtížnější, neboť jde o zásah do tradic formované mentality. A nakonec- patrně to nejsložitější- zvládnout a v praxi si osvojit princip demokracie.“²⁶

U tohoto Müllerova názoru bych se chtěla zastavit. Obtíž totiž může spočívat právě ve slovesu „musejí“.

²⁴ Fukuyama F.: Čemu dnes čelí svět, Britské listy, [online]. 2006, [cit. 2010-1-5]. Dostupné na <http://www.blisty.cz/2006/5/15/art28392.html>

²⁵ V psaní slova bůh (Bůh) a jeho tvarů respektuji způsob, jaký volí autoři textu. Tam kde jde o vlastní text, dodržuji úzus psaní s malým počátečním písmenem.

²⁶ Müller, Z.: Islám. Historie a současnost. NS Svoboda, Praha 1997 s. 178

Skutečně musí být globalizovaná tržní ekonomika tím nejlepším ekonomickým modelem, demokracie nejlepším způsobem vládnutí a idea rovnosti pohlaví musí stát nad „Božím zákonem“ traktovaným v islámu? Pak bychom museli přijmout koncepci globalizovaného kapitalismu, či demokracie v západním pojetí jako samozřejmou objektivní danost, což je představa obdobně ortodoxní, jakou „většina autorů“ kritizuje u islámu. Jde v podstatě o neochotu připustit, že mohou existovat různé přístupy k těmto, což je v podstatě problém filozofický. Existuje samozřejmě množství autorů, kterým postmoderní relativizace možnosti univerzálního výkladu světa, resp. pravdy, připadá jako nemravnost svého druhu. V důsledku to vede i k určité slepotě či hluchotě, od níž se odvíjí snaha nahlížet na svět očima jedné jediné filozofie, či filozofického směru, jediné doktríny, jediné „pravdy“, jediného hodnotového vzorce.

Tak to vidí i někteří kritici Huntingtona, když jeho přístup nazývají pokryteckým, neboť on tvrdí, že střet kultur není nevyhnutelný, přizpůsobí-li se odlišné kultury té naší.

Popravdě je třeba konstatovat, že prozatím je reálná situace, pokud jde o soužití různých kultur a v případě kultury konsekventní islámu zvláště, přinejmenším rozporuplná, protože jejich koexistence, či syntéza probíhá v nejrůznějších střetech, které, pokud bychom parafrázovali Annana, vycházejí právě z neochoty přijímat, či alespoň akceptovat je jako „legitimní“ a z úhlu pohledu „druhé strany“ **dobré**. Existují i takové hodnoty, které jsou v podstatě nekompatibilní – jejich společné sdílení na určitém místě a v určitém čase je vlastně nemožné, protože ta či ona „strana“ se jich nemůže vzdát, pokud by neměla riskovat ztrátu své kulturní, civilizační identity, resp. těch kulturních prvků, o kterých je přesvědčena, že k těmto fundamentálním základům patří.

Jsem přesvědčena, že je to právě problematika hodnot, která je pro pochopení a posléze i soužití kultur, klíčovou. V tomto kontextu souhlasím s harvardským profesorem antropologie, Clydem Kluckhohnem, který prohlásil:

„Hodnoty poskytují jediný základ pro naprosto srozumitelné pochopení kultury, protože všechny kultury jsou ve skutečnosti organizovány primárně podle svých hodnot. Oprávněnost tohoto tvrzení vyvstane ve chvíli, kdy se pokusíme popsat nějakou kulturu, aniž bychom odkazovali na její hodnoty. Takový popis se stane nesmyslnou mozaikou jednotlivin, které budou ve vzájemném vztahu pouze kvůli koexistenci v čase a prostoru, stane se

mozaikou, kterou můžeme se stejným užitekem uspořádat abecedně či jakýmkoliv jiným způsobem – stane se pouhým nákupním seznamem.“²⁷

Ačkoliv jde o častý předmět polemik a sporů, já osobně souhlasím s tím, že kulturní, civilizační hodnoty neexistují samy o sobě, jako objektivní, univerzálně dané vzorce postojů, chování, a vztahů mezi lidmi. Jakkoli bych nechtěla zabředávat do filosofických úvah, i zde jde o to, že kultura a hlavně étos jako její podstatná součást, je sice do značné míry produktem vycházejícím ze společné existenciální podstaty člověka jako přírodní bytosti, ale její důležitou součástí jsou tradice a mýty, často syntetizované, přeměněné v konfesi, které v lidských myslích váží často stejně jako respekt k objektivně daným podmínkám existence. Tak či onak definované „společné hodnoty“ tak nemusí nalézat odpovídající průniky v té či oné kultuře prostě proto, že ve skutečnosti společně sdílenými, akceptovanými nejsou v lidských myslích. Deklarace práv člověka, či ústava Spojených států amerických se staly společně sdílenými hodnotami nikoliv jen proto, že, v obecnosti, stanovily pravidla lidského soužití, ale prakticky až poté, kdy byly akceptovány v myslích občanů, jako pravidla, která je nutno respektovat, protože každý jeden z nich je přijal za svá.

V tom spočívá i základní problém v náhledu na koncept multikulturalismu, který je jedněmi, často až vášnivě, prosazován, obhajován a druhými stejně tak zpochybnován, odmítán. Ti první se opírají o přesvědčení, že různé kultury mohou v určitém čase a místě koexistovat, resp. se pozitivně prolínat, ti druzí v tom, že to možné není, protože existují fundamentální rozdílnosti, které prostě překonat nelze, především proto, že tyto kultury, především pak jejich obsahy vycházející z tradic a mýtů, resp. konfesí, náleží do naprosto odlišných etap nebo území civilizačního rozvoje. Tak např. v souvislosti s islámem se hovoří o v podstatě feudálním, středověkém základu jeho étosu, vyplývajícím z daného rozvoje ekonomických, sociálních či kulturních podmínek života lidí ve většině zemí, kde je dominantní či převládající konfesi a z toho vyplývající míře respektu k tradicím a mýtům svým obsahem, poselstvím danému období a místu odpovídajícím.

Není bez zajímavosti, že tato nekompatibilita kultur v čase a místě se stala velmi oblíbeným námětem literárním. Od Twainova Yankeeho na dvoře krále Artuše, přes Výlety pana Broučka Svatopluka Čecha až po dnešní monstrseriály typu Hvězdná brána, jde zpravidla o zobrazování situace střetávání kultur napříč časem, či pokud zmíníme např.

²⁷Pirsig, M. R.: Lila – Zkoumání morálních zásad. Volvox Globator, Praha 2007 s.61

Swiftova Gullivera, Rableseova Gargantuy a Pantagruela či Julese Verna a jeho cestopisy do budoucnosti či neznámých zemí, svědčí o tom, že téma setkávání, střetávání kultur není ničím novým pod sluncem a že bylo jako velmi naléhavé vnímáno již před staletími.

Další podstatnou otázkou související se setkáváním, vzájemným ovlivňováním, průnikem kultur je soužití konfesijní. Vezmeme-li v úvahu, že např. sama křesťanská ekumena probíhá, přes veškeré úsilí, často jen na úrovni deklarací, a vzájemné pretenze křesťanských konfesí stále tvoří její reálné překážky (ortodoxie versus katolicismus, vzájemné výhrady reformovaných církví a další), projevující se např. až v absurdních potyčkách v jeruzalémském Chrámu božího hrobu²⁸, jak poté nepochybovat o možnosti soužití islámu s judaismem, resp. křesťanstvím, o naprosté nekompatibilitě ateismu a islámu ani nemluvě, neboť pokud islám toleruje možnost vyznávat „jiného Boha“, což je ovšem samo o sobě předmětem nejrůznějších religionistických polemik týkajících se výkladu Koránu, pak lidé bez víry jsou pro něj pouze „nevěřícími psy“ a s jako takovými je třeba s nimi nakládat.

Pokud jde ovšem o toleranci islámu vůči jinověrectví, nemohu nezmínit skutečnost, že v Koránu je mnoho pasáží, které skutečně káží nenávist a zlou vůli k nemuslimům:

4:101: A nevěřící jsou vskutku pro vás nepřáteli zjevnými.

60:4: My se vás zříkáme (t.j. modloslužebníků) a propuklo mezi námi a vámi nepřátelství a nenávist až navěky, dokud neuvěříte v Boha jediného!

58:22: Nenalezneš žádné lidi, věřící v Boha a v den poslední, přátelit se s těmi, kdož se protiví Bohu a poslu Jeho, byť to byli otcové jejich či synové jejich anebo bratři jejich či rod jejich.

9:7: Jak by mohli mít modloslužebníci kromě těch, s nimiž jste uzavřeli úmluvu u Posvátné mešity, úmluvu s Bohem a Jeho poslem?

8:13-14: A toto je za to, že vzpouzeli se Bohu a poslu Jeho. A ten, kdo se vzpouzí Bohu a poslu Jeho ... a Bůh je strašný ve svém trestání. Toto je trest váš, ochutnejte ho a vězte, že pro nevěřící přichystán je trest ohně pekelného.

8:55: Nejhoršími tvory před Bohem jsou ti, kdo byli zatvrzele nevěřící a stále ještě nevěří

²⁸ Kněží se poprali u Božího hrobu, Deník.cz . [online]. 2008, [cit. 2010-5-7]. Dostupné na http://www.denik.cz/ze_sveta/izrael_knezi_cirkev20081109.html

25:55: *Avšak oni uctívají místo Boha něco, co jim prospívá ani škodit nemůže; a nevěřící je proti Pánu svému (satanovým) pomocníkem.*

5:72: *Kdo bude přidružovat k Bohu, tomu Bůh zakáže vstup do ráje a bude mu příbytkem oheň pekelný; a nespravedliví nebudou mít pomocníky.*

9:23: *Vy, kteří věříte! Neberte si za přátele otce své a bratry své, jestliže je jim nevěrectví milejší než víra. A ti z vás, kdož se s nimi přátelí, jsou nespravedliví!”*

9:28: *Modloslužebníci jsou věru nečistota!*

3:28: *Nechť si věřící neberou nevěřící za přátele místo věřících! Kdo tak učiní, nedostane se mu od Boha ničeho, leda v případě, že byste se od nich obávali nějaké hrozby.*

3:118: *Vy, kteří věříte! Neberte si jako důvěrníky nikoho kromě lidí z vás! Nevěřící neopominou vám škodit a přáli by si, abyste upadli do nesnází. A již se stala nenávist jejich zjevnou v jejich ústech, však to, co skrývají hrudi jejich, je ještě horší.*

5:14: *I od těch, kdož říkají “Jsme křesťany”, jsme přijali úmluvu jejich, avšak i oni zapomněli část z toho, co bylo jim připomenuto, a vyvolali jsme mezi nimi nepřátelství a nenávist až do dne zmrtvýchvstání - a tehdy jim Bůh oznámí, co vlastně provedli.*

5:64: *To, co ti bylo sesláno od Pána tvého, v mnohých z nich jen rozmnožuje vzpurnost a nevěrectví. A uvrhli jsme mezi ně nepřátelství a nenávist až do dne zmrtvýchvstání. A kdykoliv zažehnou oheň války, Bůh jej uhasí; a usilují šířit po zemi pohoršení, avšak Bůh nemiluje ty, kdož pohoršení šíří.*

5:51: *Vy, kteří věříte! Neberte si židy a křesťany jako přátele, neboť oni jsou si přáteli jedni druhým. Kdokoliv z vás se s nimi přátelí, ten stane se jedním z nich a Bůh věru nepovede lid nespravedlivý.²⁹*

Jakkoli ovšem v nás mohou uvedené pasáže z Koránu probouzet rozhořčené reakce, musíme si zároveň uvědomit, že obdobné výroky bychom našli i v knize knih, o kterou se opírá západní židovsko-křesťanská civilizace. Patrně nejklasičtějším příběhem na toto téma je

²⁹ Ibn Warraq: *Islám, blízký Východ a fašismus*. [online]. 2007, [cit. 2010-3-3]. Dostupné na <http://pravdaoislamu.cz/index.php/2007/10/23/islam-blizky-vychod-a-fasismus-cast-i>

Mojžíšův návrat z hory Sinaj do tábora Židů, kteří si během jeho pobytu na Hoře vytvořili modlu – zlaté tele – což je v podstatě symbol hereze, zrady na Hospodinu, odpadlictví.

¹⁹*Jakmile se přiblížil k táboru, spatřil to tele a tance. Mojžíš vzplanul hněvem. Desky, které měl v rukou, zahodil a roztříštil je pod onou horou.*

²⁰*Pak vzal to tele, které si udělali, roztavil je v ohni, rozdrtil na prach, rozptýlil na hladinu vody a dal pít synům Izraele.*

²¹*Pak Mojžíš řekl Áronovi: „Co ti tento lid udělal, že jsi je přivedl do takového hříchu?“*

²²*Áron odpověděl: „Nehněvej se, pane můj. Sám víš, jaké má tento lid sklony ke zlému.*

²³*Řekli mi: ‚Udělej nám boha, který by nás vedl! Kdo ví, co je s tím Mojžíšem, který nás vyvedl z Egypta.‘*

²⁴*Odpověděl jsem jim: ‚Kdo má zlato, strhněte si je!‘ Oni mi je dali, a když jsem to hodil do ohně, vzniklo tohle tele!“*

²⁵*Mojžíš viděl, jak je lid zdivočelý. (Áron je totiž k posměchu jejich protivníků nechal zdivočet.)*

²⁶*Postavil se tedy k bráně tábora a zvolal: „Kdo je Hospodinův, ke mně!“ Shromáždili se kolem něj všichni synové Leviho.*

²⁷*Mojžíš jim řekl: „Takto praví Hospodin, Bůh Izraele: Každý si připásejte k boku meč. Procházejte táborem od brány k bráně a každý pobíjejte i své bratry, přátele a příbuzné!“*

²⁸*Leviho synové se zachovali podle Mojžíšova slova, a toho dne padlo z lidu na tři tisíce mužů.*

²⁹*Mojžíš totiž řekl: „Vstupte dnes do služby Hospodinu, i kdyby měl každý jít proti svému synu nebo bratru. Tak na sebe dnes přivedete požehnání.“³⁰*

Obdobně se o nebezpečí hereze, jako porušení smlouvy s Bohem ve Starém zákonu praví:

⁸*Mojžíš rychle padl k zemi a klaněl se.*

⁹*Potom řekl: „Pane můj, máš-li ve mně zalíbení, ať prosím jde můj Pán uprostřed nás, ačkoli je to tvrdošíjný lid. Odpusť naši nepravost i hřích a přijmi nás jako své vlastní“*

¹⁰*Hospodin odpověděl: „Hle, vstupuji do této smlouvy: Před celým tvým lidem budu konat divy, jaké se neděly v žádném národě na celé zemi. Všechn lid, uprostřed něhož jsi, uvidí Hospodinovo dílo, neboť to, co s tebou učiním, bude ohromující.*

¹¹*Zachovávej, co ti dnes přikazuji. Hle, chystám se před tebou vyhnat Emorejce, Kananejce, Chetejce, Perizejce, Hivejce i Jebusejce.*

¹²*Měj se však na pozoru, abys nevstoupil do smlouvy s obyvateli země, do které jdeš. Jinak se ti stanou pastí přímo ve tvém středu.* ¹³*Proto zbořte jejich oltáře, jejich posvátné sloupy roztrástejte a jejich posvátné kůly skácejte.*

¹⁴*Nesmíte se klanět jinému bohu, protože Hospodin, jehož jméno je Žárlivý, je žárlivě milující Bůh.*

¹⁵*Měj se na pozoru, abys nevstoupil do smlouvy s obyvateli té země! Když půjdou smilnit za svými bohy a přinášet svým bohům oběti, pozvou tě, abys jedl z jejich obětí.*

¹⁶*Když pak z jejich dcer vybereš manželky svým synům, půjdou jejich dcery smilnit za svými bohy a svedou tvé syny, aby šli smilnit za jejich bohy.³¹*

³⁰ Bible, Starý zákon, 2. kniha Mojžíšova (32. 19). Ekumenické vydání. Česká biblická společnost, Praha 1993 s. 92

³¹ Tamtéž.: Starý zákon, (34. 8) s. 93

Nový zákon v evangeliích zajisté až tak explicitně smrtelnou hříšnost hereze, nota bene intolerance k jiným vírám, nestanoví. To je dáno tím, že, jak o tom ještě bude řeč později, Kristus v podstatě přebírá poselství Starého zákona se vším, co obsahuje.

Je pochopitelné, že takto traktované soužití různých konfesí vytváří v muslimech stejně jako v židech, křesťanech, nebo, konec konců i ateistech náležitých ovšem do uvedených konfesijně kulturních sfér, přinejmenším ambivalence k možnosti vzájemného konfesijního, potažmo kulturního respektu, jako základu multikulturního soužití se všemi z toho vyplývajícími vlivy na každodenní život v místech, kde se kultura příchozích s kulturou původní setkávají.

Jakkoliv se často jako na jednu z optimistických variant poukazuje na možnost „modernizace islámu“ i pokud jde o případné změny ortodoxních přístupů k soužití konfesí, prozatím, alespoň podle některých autorů, nejsou příliš patrné. To je dáno jednak zmíněnými rysy vyjádřenými citovanými pasážemi Koránu, ale i tím, že mnohé islámské autority, opak je spíše výjimkou, prakticky udržují tradiční obavu, „strach“ islámu z hereze, ke které patří i pokusy o tomu odpovídající reinterpretaci Koránu, v důsledcích pak odpor k jakékoliv modernitě. Příkladem může být následující výrok egyptského myslitele Sajída Qutba³², který pravil, že *“Vláda by měla být navrácena pouze Alláhovi, jmenovitě islámu, tomuto holistickému systému, který dal lidem. Proti modernitě by měla být vedena celoplošná ofenzíva, džihád, aby mohlo dojít k morálnímu vyzbrojení. Konečným cílem je ustanovení království božího na zemi”*.³³

Dalším faktorem, který tvoří významnou překážku ve snaze o multikulturní sblížení založeném i na respektu konfesijním, je skutečnost, že, především na straně muslimů, panuje stále značná neinformovanost, resp. nezájem o ni, vyplývající především z úrovně vzdělanosti.

Dr. Muhamed Talbi³⁴ uvádí: *„Ibn Chaldun, jehož génius je nepopíratelný, napsal: „Je tudíž nutné držet se dále od věd vztahujících se k náboženstvím předcházejícím islám, a je zakázáno o nich diskutovat. Ibn Chaldun v tom pouze následoval, či interpretoval, mentalitu,*

³² Sajíd Qutb -novinář a teoretik egyptského Muslimského bratrstva. Podle wikipedie je považován za jednoho z nejdůležitějších islámských myslitelů 20. století.

³³ Ibn Warraq: Islám, blízký Východ a fašismus. [online]. 2007, [cit. 2010-3-3]. Dostupné na <http://pravdaoislam.cz/index.php/2007/10/23/islam-blizky-vychod-a-fasismus-cast-i>

³⁴ Mohamed Talbi -narozen 1921 v Tunisu, je islamistický učenec, první děkan Filozofické fakulty na univerzitě v Tunisu v roce 1955.

která převažuje až do dnešních dní. "Jen málo muslimů", píše Maryam Jameelah, „má skutečnou znalost Západu. Kolik muslimů například ovládá řečtinu nebo latinu, a kolik z nich je dostatečně intelektuálně vybaveno ke studiu judaismu a křesťanství a také laických ideologií, vycházejí z muslimského úhlu pohledu? Zatímco generace západních orientalistů studovaly islám podle svých potřeb, není zásadní, aby někteří ulemas začali studovat Západ?“³⁵.

Z hlediska zapojení muslimů do globálních kulturních výměn, které mohou mít, jak už bylo řečeno, jak povahu nekonfliktní koexistence, vzájemné syntézy, ale také střetu, tvoří výše uvedené interpretace islámu samozřejmě značnou překážku. Ve výsledcích vedou spíše k izolacionistickému chování, k tendencím oddělovat se, především tam, kde jde o imigrační situaci, vymezovat se vůči existujícímu kulturnímu statu quo v destinační zemi, vymezovat se vůči němu, a to jak na úrovni celonárodní, tak na úrovni místních komunit. Akcenty na „obranu víry“ pak v sobě nesou nebezpečný potenciál násilí, protože především v nich hledají a nalézají zdroj legitimacy násilí nejrůznější extremistické síly. Tento konzervativní výklad islámu je pak i faktorem hegemonizujícím, na jehož bázi se spojují nejrůznější ideové proudy a v důsledku tvoří i globální, nadnárodní základ jejich vzájemné kooperace.

Tyto negativní konsekvence islámu a globalizace vyvolávají samozřejmě i odpovídající odezvy. V důsledku pak podle mého názoru ovlivňují kulturní prostředí zemí, kam směřuje muslimská migrace především v těchto základních projevech:

- posilují xenofobní a rasistické tendence ve společnosti
- ohrožují respekt k demokracii a jejím institucím
- zabraňují integraci imigrantů a jejich potomků do společnosti

Jsem přesvědčena, že o vlivu islámu na posilování xenofobie a rasismu v destinačních zemích není pochyb. Muslimská imigrace, respektive ty její aktivity, které vyvolávají střety s majoritou, poskytuje především brizantní munici stranám a hnutím tak či onak sázejícím na nacionalistická témata. To se projevuje např. v jejich volebních preferencích a v konci pak i ve volebních výsledcích. Příkladem země, kde je tento vliv muslimské, islámské imigrace naprosto zřejmý může být Holandsko, kde právě muslimská imigrace, resp. islám se staly tématikou, která přinesla obrovský politický profit straně Partij voor de Vrijheid a jejímu

³⁵ Ibn Warraq: Islám, blízky Východ a fašismus. [online]. 2007, [cit. 2010-3-3]. Dostupné na <http://pravdaoislam.cz/index.php/2007/10/23/islam-blizky-vychod-a-fasismus-cast-i>

předsedovi, Geertu Wildersovi³⁶. Obdobné politické profity pro nacionalistické, resp. nacionalisticky orientované strany přináší téma muslimské imigrace prakticky v celé Evropě, nota bene USA. Tématu muslimské imigrace a jejímu potenciálnímu či reálnému vlivu na udržení tradičních „západních“ kulturních hodnot se ovšem, jako populisticky profitnímu nevyhýbají ani tradiční demokratické strany, které jednak zohledňují rostoucí animozity většinové populace vůči imigrantům vůbec a muslimským zvláště a zároveň se jeho využitím snaží čelit nacionalistické konkurenci.

Z toho vyplývá i pocit ohrožení občanského respektu k západní demokracii a jejím institucím. Především militantní islám jako ideová základna terorismu, umožňuje pak vládním institucím přijímat legislativní i exekutivní opatření, která jsou s demokracií v přímém rozporu a v důsledcích ohrožují základní práva občanů.

Obdobně i úsilí o kulturní integraci imigrantů naráží na překážky vyplývající z jejich snahy zabránit průnikům kultury destinace do jejich kulturních, resp. konfesijních tradic.

Těmto trendům ovšem nelze zabránit. Konec konců, k určitým průnikům dochází již i v samotných arabských, resp. muslimských zemích hlavně v oblasti kulturního mainstreamu, např. v populární hudbě, televizním či počítačovém entertainmentu, v oblasti módy apod.

³⁶ Geert Wilders je nizozemský pravicový politik, předseda politické strany Partij voor de Vrijheid.

2 Islám

„Islám představuje vývojově třetí a nejmladší náboženský systém, podobně jako v judaismu a křesťanství se základem stala sdílená doktrína víry v jediného Boha. Přes veškerá specifika daná rozmanitými podmínkami historického vývoje lze doložit „geneticky zakódované“ shodné rysy, což může nám Evropanům usnadnit pochopení islámu v jeho různých aspektech. Dá se říci, že islám má ke křesťanství a zejména k judaismu mnohem blíže, než třeba k hinduismu nebo jiným velkým náboženským systémům Asie.“³⁷

Slovo „islám“ znamená „podrobení se“, či odevzdání se Bohu (arabsky Alláh) a pro stamiliony muslimů označuje soubor hodnot, které jim dává pevné životní ukotvení, jistotu v rychle se měnícím světě a příslib do budoucnosti. Stoupenec islámu se nazývá muslim, což znamená „ten, kdo se podřizuje Bohu.“

Z uvedeného výkladu „islámu“ se často dovozují i závěry směřující k tvrzením, že je to právě tato konfese, která předpokládá omezování svobodného myšlení, v důsledku pak intoleranci vůči jinověrcům, ev. nevěřícím, lze konstatovat, že požadavek „odevzdání se Bohu“ tak či onak obsahují všechny konfese. Ačkoliv snad explicitně nevyjadřují vztah člověka k Bohu, jako vztah otroka a pána³⁸, zpravidla předpokládají, že věřící svého Boha respektuje, plní jeho požadavky, řídí se jeho vůlí.

Tak bychom mohli srovnávat např. se Starým zákonem – darování Božích přikázání Mojžíšovi, extrémně tento vztah k bohu popisuje příběh obětování Abraháмова syna Izáka, poslání člověka jako služebníka Božího ostatně traktuje i křesťanství.

Tuto vsuvku jsem uvedla mimo jiné i jako příklad toho, že jakkoliv jsou vztahy Boha a člověka v různých konfesích traktovány obdobně, vzájemné předpojatosti mohou mnohdy vést k různým interpretacím téhož. To je třeba vzít v úvahu i v následujícím výkladu islámu.

³⁷ Denny, M. F.: Islám a muslimská obec. PROSTOR, Praha 2003 s. 7

³⁸ Muslimové s oblibou prohlašují, že jediný správný vztah mezi člověkem a bohem je vztah otroka a pána. Bůh stvořil svět s dobrým záměrem a je spravedlivý a milosrdný. Bůh dal svým lidským stvořením vedle dalších božských vlastností, rozum, vůli, řeč a svobodu. Služba Všemohoucímu musí být dobrovolným činem, který je pak odměněn odpovědností na tomto světě. Sloužit Bohu není pro muslimy ponižující, ale osvobozující a uspokojující.

Pro účel, který má tato práce splnit, je samozřejmě nezbytné se seznámit alespoň se základními charakteristikami (tématikami) islámu jako konfese, jako fundamentu práva i jako východiska sociálně kulturních, civilizačních norem, resp. hodnot, jimiž se muslimové řídí a které jsou v podstatě i nejčastější překážkou „soužití kultur“.

Protože dost dobře nelze v této práci podat vyčerpávající výklad – to by bylo téma na monografii, vybrala jsem několik hlavních tématik, tematických okruhů, o kterých se domnívám, že jsou pro potřeby této práce relevantní a jejich výklad omezují pouze na nejnútnější penzum. Těmito tématikami jsou:

- Vznik Islámu
- Život Muhammada
- Stručně k muslimským výbojům
- Korán
- Sunna
- Šaría
- Muslimská rodina, postavení žen
- Fenomén hidžábu
- Pilíře islámské víry

2.1 Vznik Islámu

Islám vznikl počátkem 7. století v Arábii v prostředí, kde se setkávalo a soupeřilo staroarabské pohanství s židovstvím a křesťanstvím. Nové náboženství se původně prezentovalo nikoliv jako rozchod s těmito náboženstvími, ale jako jejich rozvinutí. Pokud jde o vznik jejich náboženství, muslimové jej vykládají jako zjevení, které Bůh (Alláh) seslal prostřednictvím anděla Gabriela Muhammadovi.

Podle legendy se Muhammad bránil, ale anděl na něj nalehl, škrčením ho přinutil recitovat slovo Boží: „Přednášej ve jménu pána svého, který stvořil, člověka z kapky přilnavé stvořil! Přednášej, vždyť Pán tvůj je nadmíru štědrý, ten, který naučil perem, naučil člověka, co ještě neznal.“³⁹

³⁹ Mendel, M.: Toulky minulostí světa, kapitola 1-3. VIA FACTI, Praha 2002

Islám samotný uznává, že v mnohém byl inspirován judaismem a křesťanstvím – např. některé proroky má s těmito konfesemi společné (Mojžíš, Abrahám, Ježíš). Korán se v mnohém podobá Bibli, stejně jako příběhy např. Starého zákona navazují na obdobné předlohy sumerské, babylonské a další (potopa světa). Navazuje tedy na biblickou tradici, ovšem s přesvědčením o své vlastní - konečné dokonalosti.

Někteří myslitelé včetně muslimských se dokonce domnívají, že Muhammad se dlouho pokládal za dalšího proroka biblické linie, jenže na rozdíl od starozákonních proroků obračející se pouze k Židům. Muhammad měl tedy být seslán celému lidstvu, tedy i Židům. I Arabové ovšem měli své vlastní proroky před Muhammadem, Korán uvádí např. jména Sálíh a Húd. Teprve až po hidžře v roce 622 došlo u něj ke změně vztahu k židovské komunitě, se kterou Arabové do té doby bez konfliktů sdíleli stejná sídla, území, když ta ho odmítla akceptovat jako proroka. Symbolicky tento rozchod vyjádřil příkazem změnit modlitební směr, původně se muslimové totiž modlili stejně jako Židé tváří k Jeruzalému, nadále byl však určen závazný směr k Mekce.⁴⁰

Protože šíření islámu, hlavně v jeho počátcích, ovlivňovala jak misijní, tak i vůdcovská role Muhammada, přiblížíme si alespoň stručně jeho život.

2.1.1 Život Muhammada

Jméno zakladatele islámu patrně skutečně bylo Muhammad s variantou Ahmad, i když se o tom vedou polemiky. Obojí znamená „nadmíru velebený“, s přídomkem „al-Mustafá“ pak také vyvolený. Rok jeho narození není bezpečně znám. Nejčastěji se uvádí, že se narodil mezi lety 570 až 580.

Muhammadovo dětství je zahaleno rouškou tajemství, ví se, že jeho otec zemřel krátce před jeho narozením, jeho matka zemřela záhy poté. Ujal se ho nejprve děd a po jeho smrti pak strýc Abú Tálíb. Badatelé, kteří se zabývají Muhammadovým raným životem, usuzují, že právě kvůli dětství proroka lze nalézt v Koránu několik naléhavým připomínek a výzev ke spravedlivému zacházení se sirotky.⁴¹

⁴⁰ Kropáček, L.: Islám a Západ. Historická paměť a současná krize. Vyšehrad 2002

⁴¹ Mendel, M.: Toulky minulostí světa, kapitola 1-3. VIA FACTI, Praha 2002

Když dospěl, dostal se do služeb bohaté vdovy Chadídži, která vedla v Mekce samostatně obchod. Muhammad si získal přízeň své zaměstnavatelky, která ho zahrnula materiálním dostatkem i citem, stali se obchodními partnery a později manželi. Měli spolu šest dětí, čtyři dcery a dva syny. V té době se Muhammad začal zabývat náboženskými a sociálními problémy, věnoval se rozjímání o smyslu a realitě života a o podobách „onoho světa“. Zájem o náboženské otázky byl tehdy u mnohých usedlých Arabů velmi živý a je dost možné, že, hlavně pro chudé vrstvy mohly být inspirace monoteismu judaistického či křesťanského přitažlivé, takže Muhammad do jisté míry mohl plnit i „společenskou objednávku“ svého druhu.

Zpravidla se datují počátky Muhammadových zjevení kolem roku 610. Veřejně měl vystoupit údajně o tři roky později. Ze začátku sice narážel i na lhostejnost, postupem času dokonce na otevřený nepřátelský odpor, především ze strany dobového establishmentu. Byl nazýván bláznem, čarodějem, věštícím básníkem či dokonce podvodníkem. Petr Pelikán⁴² dokonce tvrdí, že počáteční odmítání islámu mělo zcela prosté kořeny v „žárlivosti“, v pocitu, že podrobit se Muhammadovi, v podstatě „jednomu z nich“, a to, v intencích islámu, bezvýhradně, bylo chápáno jako společenská mesaliance. K této „lidsky“ pochopitelné reakci samozřejmě přispíval i Muhammadův akcent na striktní dodržování stanovených mravních požadavků. Pokud jde o bohaté vrstvy, ty byly pobouřeny požadavky na solidaritu s chudými a slabými, dnes bychom řekli na sociální obsah konfese. Tyto animozity pak po smrti Chadídži a strýce Abú Tálíba vedly k tomu, že byl Muhammad nucen Mekku opustit. Jednotlivec v jeho situaci byl totiž zcela závislý na pokrevních vazbách. Jeho ochrana ze strany jeho rodu skončila se smrtí strýce, většina příbuzných totiž jeho konfesi nepřijala a bez ní byl pro něho další pobyt v Mekce nemožný.

„Nový vůdce klanu Banú Hášim Abú Lahab byl zapřísáhlým odpůrcem Proroka. Zbavil Muhammada kmenové ochrany, což znamenalo, že ho napříště může kdokoliv zabít, aniž by při tom riskoval nebezpečí, že bude potrestán podle zákona krevní msty a rovné odplaty.“⁴³

Se svými stoupenci tedy odešel do Jathribu, později přejmenovaném na „město Prorokovo“, tedy Madínath al-Nábí, zkráceně Medínu. Tato událost je známá jako hidžra,

⁴² Pelikán, P. – respektovaný český arabista. Jeho stanoviska uvádím na základě odborného interview z 11. 1. 2010

⁴³ Müller, Z.: Islám. Historie a současnost. NS Svoboda, Praha 1997 s. 17

tedy „přerušeni kmenových vztahů a navázání nových“. Počátek islámského kalendáře se datuje právě hidžrou (622).

V Medíně byl Muhammad uznán za nejvyšší duchovní i politickou hlavu tvořícího se islámského společenství. Vznikla tak islámská obec, zvaná umma. Umma dodnes sdružuje muslimy celého světa a to hlavně skrze každodenní modlitby a každoroční svátky. Tvoří ji nejenom učení a praxe, ale i společenské normy, povinnosti, předpisy, vzdělání, zvyky a tradice, jednota a rozmanitost. Všichni ti, kteří se hlásí k islámské víře a tedy k ummě, by si měli navzájem pomáhat, podporovat se v těžkých životních situacích. Pojivem islámského náboženství je právě komunitní solidarita.⁴⁴

O Muhammadovi někteří životopisci píší, že často trpěl halucinacemi, pobýval o samotě a vedl asketický život. Názory na jeho působení se různí, četní oponenti islámu v průběhu dějin (zejména křesťanští teologové a ideologové) zneužívali právě podivných okolností kolem počátků Muhammadova prorockého vystupování a zpochybňovali jeho zdravý rozum. O stavu Muhammadovy psychiky se toho už dnes mnoho nedozvíme, chybí věcné a střízlivé informace. Je ale pravdou, že vystupoval na veřejnosti jako přecitlivělý mravokárce, který varoval před zhoubou nemravného lidského rodu, a hlavně také jako organizátor své obce věřících, sociální reformátor, rozvážný i prohnáný politik a vojevůdce.

Křesťanská literatura se po staletí rozhořčovala nad Muhammadovou údajnou chlípností. Když zemřela Muhammadova žena, Chadídža, oženil se postupně s desíti (devíti) dalšími ženami.⁴⁵ „Prorok, kéž mu Alláh požehná a dá mu mír, obcházival své ženy za jedinou noc – a tehdy měl devět žen!⁴⁶ Korán sice stanoví, že muslim smí mít nanejvýš čtyři manželky, nehledě k neomezenému množství otrokyň, Muhammadovi ovšem, jakožto prorokovi, Alláh povolil oženit se s tolika ženami, s kolika si bude přát.

Kropáček nicméně uvádí, že hlavní důvody Muhammadových sňatků byly politické a někdy sociální. Uzavíral sňatky s dcerami významných muslimů, čímž upevňoval samozřejmě svou pozici. Muhammadova rozsáhlá polygamní rodina jeho současníky rozhodně prý nepohoršovala, naopak byla považována za chvályhodný doklad jeho mužnosti.⁴⁷

⁴⁴ Müller, Z.: tamtéž

⁴⁵ Počet Muhammadových žen se liší podle autorů.

⁴⁶ Pelikán, P.: Sunna, pramen islámského práva. PF UK, Praha 1997 s. 39

⁴⁷ Kropáček, L.: Duchovní cesty islámu. Vyšehrad, Praha 2006

Podstatnější, než Muhammadovy sňatky a sexuální apetence, jakkoliv mají samozřejmě v islámské kultuře své nepopíratelné důsledky, jsou jeho politické, resp. ideologické expanze.

„S nepřátelskou Mekkou svedl Muhammad několik bitev. V době nedostatku v 623. vedl útok u Naschly. Ačkoliv šlo ve skutečnosti pouze o typickou kořistnickou výpravu, „razzíji“ Prorok dal své steči náboženský obsah. Označil ji za boj za víru, džihád, což vlastně znamená usilovat o vlastní zlepšení bojem proti sobě samému a v širším smyslu pak svatou válku proti nevěřícím.“⁴⁸

Vyvrcholením Muhammadova úsilí o hegemonii vlastní moci a samozřejmě i islámu na Arabském poloostrově byl návrat do Mekky v roce 630.

„Muhammad se odebral ke Kaabě, kterou podle tradice dal postavit Adam... Utrpěla újmu při biblické potopě a posléze byla obnovena Abrahámem. Jemu se připisuje zásluha, že do svatyně byl vložen černý kámen, meteorit, údajně snesený archandělem Gabrielem. Prorok dal starým symbolům nové významy: Kaaba se stala „Domem božím“. Stará božstva byla stržena a zničena a nad jejich troskami zazněl výrok: Alláh Akbar, Bůh je Veliký.“⁴⁹

Tento moment v Muhammadově životě má pro muslimy fundamentální význam. Mekka, resp. pout' do Mekky se stala jedním z „pilířů víry“.

Muhammad poté svedl ještě řadu válek, bitev, s cílem posílit svůj vliv, resp. vytvořit stabilní základnu pro vznikající stát, natolik stabilní a prosperující, aby se mohl nadále rozšiřovat.

Smrt proroka Muhammada v roce 632 muslimskou obec, ummu, zaskočila, především proto, že nezanechal, podle sunnitské tradice, žádný politický testament, především rozhodnutí o nástupnictví. Jeho ztrátou muslimové velmi utrpěli, zemřel pro ně člověk, který byl jako jediný schopen promlouvat s Bohem. Muhammad sám sebe prohlásil za posledního z proroků, tím pádem už nikdo po něm neměl mít stejné schopnosti a privilegia. A tak se smrt

⁴⁸ Müller, Z.: tamtéž s. 18

⁴⁹ Müller, Z.: tamtéž s. 19

proroka islámu stala symbolickým počátkem muslimské expanze a vzniku islámského chalifátu.⁵⁰

Život Muhammada má ovšem mnoho nejrůznějších verzí. Soudobí muslimští autoři hledají u Muhammada a v rané době islámu vznik moderních idejí jako jsou demokracie, socialismus, individualistické vědomí, svoboda a další. Označují Muhammada za velkého revolucionáře své doby. Objevuje se však i mnoho názorů, které s těmito tvrzeními polemizují. Jedno je však jisté - Muhammad má nezastupitelnou a neohrožitelnou pozici v srdcích vyznavačů islámu na celém světě. V Muhammadových výbojích nacházeli a nacházejí ideové, konfesijní a v důsledku i politické zdůvodnění šíření islámu (extrémně pak v traktování povinnosti vytvořit globální chalífát) jeho následovníci.

2.1.2 Stručně k muslimským výbojům

Popsat všechny výboje muslimů by bezpochyby přesahovalo rámec této práce, ve zkratce lze však říci, že islám byl a je expanzivní konfesí, v čemž se ovšem nijak neliší od aspirací např. judaismu nebo křesťanství.

Již během následujícího století od Muhammadovy smrti, mezi roky 632 a 732, dobyli muslimové rozlehlá území táhnoucí se od Pyrenejí na západě, až k řece Indus na východě a vytvořili nejrozsáhlejší říši od dob Alexandra Velikého. Sídlo chalifátu se přemístilo nejprve z Mediny do Damašku a poté do Bagdádu a říše v té době prožívala svůj zlatý věk. Za dobu jednoho století se polovina tehdejšího civilizovaného světa ocitla v rukou muslimů a byla sjednocena tvořivou kulturní silou, islámem. Následovala období, během kterých se pomalu zastavoval rozkvět a vzestup vystřídal úpadek. Jednotná říše se rozpadla, ale ani tehdy se postup islámu nezastavil. V této době, kdy už nedominovali muslimští vládcí, ale muslimští obchodníci a misionáři, islám pronikl až do Indonésie a subsaharské Afriky.⁵¹

Jak uvádí Kropáček: *„Evropský pohled na muslimské výboje byl vždy spíše kritický. Hořké pocity křesťanů lze snadno pochopit. Vždyť Muslimové obsadili Svatou zem a místa*

⁵⁰ Müller, Z.: tamtéž

⁵¹ Grube, E.: Islámské umění. Artia, Praha 1973

*spjatá se svatou památkou Krista a apoštolů a s ranými dějinami víry. A dále pak dobytím severní Afriky islám překryl a postupně vymazal asi 250 křesťanských diecézí, kde kdysi působily další významné osobnosti rané církve (Tertullián, Cyprián, Augustin aj.). Co se týče motivace arabských bojovníků, v západní tradici se vždy hovořilo o jejich fanatismu a krutosti a zvláštní důraz byl kladen na dychtivost po kořisti. Historikové se shodují, že velká úspěšnost muslimských dobytelských tažení byla z velké míry zapříčiněna spory mezi křesťany samotnými.*⁵²

2.1.3 Korán

Samotné slovo Korán je jmennou formou od slovesa číst, původně přednášet, a znamená vlastně přednes sdělení daného Muhammadovi.

Posvátná kniha Korán nikdy nenabyla za života Proroka Muhammada ucelené (psané) podoby. Muhammadovi žáci si osvojovali znalost jednotlivých částí boží zvěsti soustavným opakováním, až znali verše z paměti, například si je zapisovali na ploché kamínky, kousky kůže nebo ploché zvířecí kosti. Korán se skládá ze 114 kapitol, tzv. súr, které se dále dělí do veršů, kterých je více než 6200. Řazení jednotlivých súr je výsledkem redakce, ke které došlo až po Muhammadově smrti, zpravidla sestupně podle délky, nikoliv tedy podle časové či tématické posloupnosti. To je mimo jiné i důsledkem skutečnosti, že mnohé súry nevznikaly jako uzavřené celky, ale po kratších sekvencích.⁵³

Pokud se tvrdí, že Muhammad neuměl číst ani psát, pak je třeba vzít v úvahu, že vlastně ani psát nemohl, protože v jeho době neexistoval žádný použitelný systém zápisu. Ten se vyvinul až později. Petr Pelikán se domnívá, že Muhammad se ani nesnažil vytvořit systematický zápis „zjevení“, zapisovatelným médiem byla pouze paměť jeho samotného, ev. jeho „sekretářů“.

Koránský text je zaznamenán rýmovaným volným veršem, jehož přednes má vždy přesně stanovená pravidla. Pro kultovní účely, hlavně modlitby je jeho přednes přípustný pouze v arabském originále. Protože pro muslimy je Korán posvátný a nenapodobitelný,

⁵² Kropáček, L.: Tamtéž s. 20

⁵³ Muhammad např. pravil, že nové verše patří do súry recitované již před lety. Mezitím ovšem byly „seslány“ zcela jiné celé súry či verše (Pelikán P.)

dlouho byl jeho překlad do cizích jazyků brán jako svatokrádež. Nyní je ovšem naopak trendem překládat Korán do všech světových jazyků, pouze ovšem jako studijní, osvětový text, nikoli k modlitbě. Podle islámského dogmatu totiž Bůh hovořil k lidstvu arabsky. Tuto zásadu uznávají muslimští věřící i v jazykově a kulturně tak vzdálených oblastech, jako je Indonésie, Bosna, Ujgursko nebo Mali.

Každý muslim chová ke Koránu mimořádnou úctu. Starým rukopisům a dnes výtiskům Koránu se vždy věnovala mimořádná estetická péče, koránské verše se dodnes s oblibou používají jako ozdobné prvky islámské architektury.

Podle Křikavové a spol. je základní poselství vtělené do pravidel daných Koránem jednoduché, člověk jako tvor společenský má přijmout normy společnosti, ve které žije. Tyto normy, společenské a kulturní musí být ovšem přehodnoceny v duchu nové islámské morálky.⁵⁴

Korán má za úkol vymezit hranice toho, co je dovolené a co zakázané, měl by být určitým návodem, cestou, nikoliv řešením. V řadě zemí vyhlásili Korán za hlavní zdroj zákonodárství a fundamentalisté jej vyzdvihují přímo na místo jediné, věčné ústavy.

Korán obsahuje sdělení typu pouček, kterým se muslim učí jak doma, tak ve školách. Tam islámská náboženská výchova hraje důležitou roli a zpravidla patří k hlavním předmětům. Jak jsem již uvedla, vyjma Koránu je dalším zdrojem islámského učení v konfesijním, ale i právním, kulturním kontextu soubor tzv. tradic (hadíthy). Tento soubor se nazývá Sunna.

2.1.4 Sunna

Sunnu vytváří poněkud zjednodušeně řečeno, soubor výroků, postojů a činů Muhammada inb'Abdulláha, podle muslimů bohem vedeného proroka, který z tohoto titulu nemohl pochybit a protivit se boží vůli, a představuje proto pro lidstvo vzorový model.⁵⁵ Tradice (hadithy), jsou, literárně vzato, krátká vyprávění, někdy anekdotického charakteru, která popisují činy a výroky Proroka, jeho rady věřícím, reakce a postoje v různých situacích.

⁵⁴ Křikavová, A., Mendel, M., Müller, Z.: Islám-Ideál a skutečnost. Panorama, Praha 1990

⁵⁵ Pelikán, P.: Tamtéž

Sunna je významným regulátorem nejenom náboženského, rituálního chování, nýbrž i chování společenského. Její vliv se v dnešní době spíše snížil, dodnes se k ní však hlásí hlavní proud stoupců islámu, pro které se ustálilo označení Sunnité.⁵⁶

Sunnu uznávají i Šíité. Od Sunnitů se ale odlišují v tom, které hadíthy jsou pokládány za „pravé“ ve smyslu autentické.

Vztah již první generace muslimů k Sunně ve srovnání s Koránem trefně dokumentuje Pelikán: *„První generace muslimů vysoce ctí autoritu Koránu, ale Muhammadův osobní příklad pro ni byl na dosah a často byl srozumitelnější. Nelze říci, že by Korán pomíjeli na úkor Sunny, následovat živoucí vzor ovšem bylo někdy jednodušší. Nádherně to ilustruje bytostně lidské chování druhého chalífy Umara, když při obřadech poutě do Mekky napodoboval vše, co viděl u Muhamadda, jak o tom vyprávěl Abbás ibn Rabí‘a: Viděl jsem ‘Umara ibn al – Chattába, kéž je s ním Alláh spokojen, jak líbá kámen – rozumí se ten černý – a říká: Já přece vím, že jsi jenom kámen. Neprospěješ ani neuškodíš, a kdybych neviděl posla božího, kéž mu Alláh požehná a dá mu mír, jak tě líbá, tak bych tě nepolíbil.“*⁵⁷

Tato tradice samozřejmě může vyvolávat úsměv, protože v moderní interpretaci je vlastně anekdotou o patolízalství, ale v dobovém kontextu zajisté mohla představit i model pragmatického, žádoucího chování.

Sunna je tak i souborem obsahujícím modelové situace, podle kterých by se měl ve svém každodenním životě každý člověk řídit. Jakkoli obraznou, metaforickou formou tyto modely popisuje, zpravidla jde vždy o velice výstižné, trefné sdělení. Tak například otázku důvěryhodnosti „personální reference“ v moderním slova smyslu jako jednoho z výběrových nástrojů personálního managementu, traktuje jedna z tradic takto: *„Jeden muž vydával svědectví před ‘Umarem ibn al-Chattábem, kéž je s ním Alláh spokojen. Ten mu pravil: Já tě neznám. Přiveď někoho, kdo tě zná! I pravil jeden muž z onoho kmene? Já ho znám. Pravil: A jak ho znáš? Pravil: Jako důvěryhodného a spravedlivého. Pravil: Je tvým nejbližším sousedem, u kterého znáš jeho dny i noci, jeho příchody i odchody? Pravil: Ne. Pravil: Měl*

⁵⁶ Sunnité získali na svou stranu výraznou většinu věřících a dnes se do jejich řad počítá na 90% věřících z celkového počtu muslimů. Běžně se o nich hovoří jako o „lidech společenství a tradice“. Sunnité pokládají za svůj ideál skloubit víru se společenskou a lidskou realitou, snaží se vřadit islám do toku lidských dějin.

⁵⁷ Pelikán, P.: Tamtéž s. 87

*snad s tebou co do činění dínárem a dirhamem tak, že to svědčí o jeho bohabojnosti? Pravit: Ne. Pravit: Byl tedy tvým soudruhem na cestě, aby to dosvědčilo ušlechtilost jeho mravů? Pravit: Ne. Pravit: Ty ho neznáš. Pak pravit tomu muži: Přiveď někoho, kdo tě zná!*⁵⁸

Sunna je tedy společně s Koránem pramenem islámského práva“ – šaríi.

2.1.5 Šaríia

Korán a Sunna uvádějí, popisují řadu společenských jevů znamenajících překročení hranice akceptovatelného chování, tedy takových, které jsou jednak mimo právo, jednak mimo sdílený, respektovaný étos (ten je zpravidla právě v právu ukotvený). Vcelku jsou vývody Koránu a Sunny, týkající se práv a povinností muslima, vtěleny do tzv. šaríi, doslova „cesty, kterou je třeba se ubírat“, tedy zákonu islámu.

Ten předepisuje každému věřícímu, co má dělat, co nemá dělat, čeho se má vyvarovat, tak, aby byl dobrým muslimem, ale ve významovém přesahu prostě dobrým člověkem. Určuje, co je „bohulibé“, odpovídá na otázky, co je a co není správné.

Je otázkou, do jaké míry mají pravdu někteří autoři, když tvrdí, že nárokem šaríi na to totálně ovládat lidské jednání a chování se islám stává jedinečným mezi ostatními náboženskými systémy.⁵⁹

Je ale toto akcentování islámu jako totalitního systému vlády nad lidským jednáním a chováním spravedlivé, resp. oprávněné vzhledem k jiným náboženstvím, která obdobně tak či onak definují práva a povinnosti člověka?

Například judaismus předpokládá akt přijetí božího zákona, tedy i božích přikázání seslaných Mojžíšovi na Hoře, jako „smlouvu s Hospodinem“. Což je sice striktně vzato akt svobodné vůle (smlouva), svobodného rozhodnutí, nicméně „podpis“ pod touto smlouvou je samozřejmě i výrazem obavy, strachu před božím hněvem a zároveň také výrazem očekávání náležité odměny, kterou poslušnost bohu přináší.:

⁵⁸ Pelikán, P.: Tamtéž s. 97

⁵⁹ Křikavová, A., Mendel, M., Müller, Z.: Islám-Ideál a skutečnost. Panorama, Praha 1990

„Toto jsou přikázání, nařízení a práva, kterým vás Hospodin, váš Bůh, přikázal vyučovat, abyste je dodržovali v zemi, do níž táhnete a kterou máte obsadit: Aby ses bál Hospodina, svého Boha, a bedlivě dbal na všechna jeho nařízení a příkazy, které ti udílí ty i tvůj syn a tvůj vnuk, po všechny dny svého života, abys byl dlouho živ. Poslouchej je, Izraeli, a bedlivě je dodržuj. Tak se ti povede dobře a velmi se rozmnožíte v zemi oplývající mlékem a medem, jak ti přislíbil Hospodin, Bůh tvých otců.“⁶⁰

„Pamatuj, nezapomeň, jak jsi rozlítil Hospodina, svého Boha, na poušti. Ode dne, kdy jsi vyšel z egyptské země, až do svého příchodu na toto místo jste byli vůči Hospodinu vzpurní. Rozlítili jste Hospodina na Chorébu. Hospodin se na vás rozhněval tak, že vás chtěl vyhladit.“⁶¹

Jak nepodepsat smlouvu s Hospodinem po strašlivé zkušenosti jeho hněvu pod horou Sinaj poté, kdy se izraelité, v podstatě „z nouze“ klaněli modle zlatého telete?

„Toto praví Hospodin, Bůh Izraele: Všichni si připněte k boku meč, projděte táborem tam i zpět od brány k bráně a zabijte každý svého bratra, každý svého přítele, každý svého nejbližšího. Léviiovci vykonali, co jim Mojžíš rozkázal, toho dne padlo z lidu na tři tisíce mužů. Potom Mojžíš řekl: Ujměte se dnes svého úřadu pro Hospodina každý, kdo povstal proti svému synovi či bratru, aby vám dnes dal požehnání.“⁶²

Pokud jde srovnání islámu s křesťanstvím, pak poté, kdy musíme konstatovat ideovou i „právně – morální“ kontinuitu s poselstvím Starého zákona, resp. s tím, jak traktují evangelia Nového zákona otázku „dodržování práv a povinností“ křesťana, i zde zaznamenáváme, sice jiným jazykem, ale významově stejně výzvu k totálnímu respektu ke Kristově poselství, např. v Matoušově evangeliu se praví:

„Nemyslete si, že jsem přišel na zem uvést pokoj, nepřišel jsem uvést pokoj, ale meč. Neboť jsem přišel postavit syna proti jeho otci, dceru proti matce, snachu proti tchyni, a nepřitelem člověka bude jeho vlastní rodina´. Kdo miluje otce nebo matku víc nežli mne, není mne hoden, kdo miluje syna nebo dceru víc nežli mne, není mne hoden. Kdo nenese svůj kříž a

⁶⁰ Bible, Starý zákon, 5. kniha Mojžíšova, (6.1). Ekumenické vydání. Česká biblická společnost, Praha 1993 s. 165

⁶¹ Bible, Starý zákon, 5. kniha Mojžíšova (9.7) s. 168

⁶² Bible, Starý zákon, 2. kniha Mojžíšova (32.27, 28, 29) s. 92

nenásleduje mne, není mne hoden. Kdo nalezne svůj život, ztratí jej, kdo ztratí svůj život pro mne, nalezne jej.“⁶³

Na druhé straně je ale možno Křikavové a dalším dát za pravdu v tom, že jakkoli je Alláh „milosrdný a slitovný“, Korán rozhodně neobsahuje explicitně vyjádřenou křesťanskou (Kristovu) doktrínu povinnosti odpuštění, milosrdenství, jako fundamentu víry, z čehož lze samozřejmě dovozovat i míru tolerance k těm, kteří se provinují vůči konfesijním, potažmo etickým, právním požadavkům na věřícího. Těžko bychom v Koránu hledali například paralelu s Kristovým:

*„Pravím vám, že právě tak bude v nebi větší radost nad jedním hříšníkem, který činí pokání, než nad devadesáti devíti spravedlivými, kteří pokání nepotřebují.“*⁶⁴

Obdobně se v evangeliu sv. Matouše praví:

*„Slyšeli jste, že bylo řečeno: ‚Milovati budeš bližního svého a nenávidět nepřítel svého.‘⁴⁴ Já však vám pravím: Milujte své nepřátele a modlete se za ty, kdo vás pronásledují,⁴⁵ abyste byli syny nebeského Otce. Protože On dává svému slunci svítit na zlé i dobré lidi a déšť posílá na spravedlivé i nespravedlivé.⁴⁶ Butede-li milovat ty, kdo milují vás, jaká vás čeká odměna? Což i celníci nečiní totéž?⁴⁷ A jestliže zdravíte jenom své bratry, co činíte zvláštního? Což i pohané nečiní totéž?⁴⁸ Buďte tedy dokonalí, jako je dokonalý váš nebeský Otec.“*⁶⁵

I když lze namítnout, že uvedené rozdíly mohou být pouze v rovině sémantiky a že vyplývá z již pouhé podstaty víry závazek odevzdání, bezvýhradného respektu k Bohu a jeho poselství, komparací základních textů islámu, judaismu a křesťanství, lze dát do jisté míry Křikavové za pravdu, i když je otázkou, do jaké míry vůbec je víra v náboženském smyslu slova kompatibilní s tolerancí a svobodou obecně. To je však již téma pro filozofické úvahy a pro odborníky na religionistickou komparatistiku.

Pokud jde o šaríi, ta skutečně, nota bene v ortodoxním pojetí, obepíná všechny lidské činy a nutí k neustálému náboženskému zhodnocování, kterému by měla být podrobena každá

⁶³ Bible, Nový zákon, Matouš (10.34) s. 20

⁶⁴ Bible, Nový zákon, Lukáš (15.7) s. 79

⁶⁵ Tamtéž.: Matouš (5.43) s. 15

životní záležitost, každý čin, i kdyby šlo o záležitost malichernou a okrajovou. Míra ortodoxie je ovšem, jako je tomu ostatně u všech konfesí, dána i mnoha mimokonfesijními vlivy. V případě současné role islámu v politických kontextech je to dáno především politickou situací. Bojovný, ortodoxní islám, jako politická doktrína i s jejími vlivy na uplatňování zákonů šaríí, se radikalizuje především proto, že v těchto politických procesech hraje roli ideového hegemonu. Na základě islámu, resp. šaríí se upevňují národní, komunitní svazky, statut „pravověrného“ muslima je odvozován od jeho „oddanosti“ islámským zásadám každodenního života, jimi se muslimové vymezují vůči nemuslimskému světu, vůči „nepřátelům víry“. To se projevuje, jak ještě ukáží, i v širokém spektru všedních mezilidských vztahů.

Šaríá je tak i nástrojem kontroly loajality muslimů vůči duchovním a politickým vůdcům, jejich politickým a ideovým doktrínám. Tak se třeba z otázky dodržování požadavků na oblékání muslimských žen stává otázka konfesijní kázně obecně - nenosíš hidžáb, nejsi dobrá muslimka, resp. zrazuješ víru. Není ovšem pochyb, že každodenní omezení, zákazy a příkazy vyplývající z šaríí, vyžadují kázeň, loajalitu a konformitu do té míry, že jejich dodržování bezpochyby může být i měřítkem pevnosti víry, ochoty obětovat se pro Boha, potažmo pro ideové, politické zájmy muslimské duchovní a politické reprezentace.

Šaríá obecně užívá jako univerzální označení pro lidské chování „mimo normu“ slovo hřích. Výčet hříchů, škála jejich významu, který je i měřítkem pro eventuální trest, počíná u provinění fundamentálního charakteru, třeba pokud jde o hříchy proti víře, proti nerespektování jejích pilířů, ale jde až do takových detailů, jakými jsou např. zmíněné požadavky na odívání, stravování, ale třeba i osobní hygienu apod.

V šaríí existují čtyři typy trestů za násilné činy nebo krádež nad přípustnou mez. A to odplata „tímtéž“, neboli „oko za oko“ - za vraždu vraždou, za krádež krádeží, za zranění zraněním. Šaríá umožňuje provést odplatu nejenom postiženým, ale i jejich příbuzným.

Tento právní princip vedl často k řetězu násilných akcí, takže je namísto něj aplikována jednorázová odplata obdobné váhy. Tu mohou provést příbuzní poškozeného, spíše a častěji představitel spravedlnosti např. kat. Druhou možností a také mnohem více používanou je pokuta za prolitou krev, která se uděluje jak za vraždu, tak za zranění různého druhu. Jestliže je zabití prokazatelně neúmyslné, rodina nemá právo požadovat smrt viníka,

ale pouze náhradu za „krev“ zabitého. Třetím typem je trest určený zákonem na základě analogie. A čtvrtou variantou je, že soudce uloží trest dle své úvahy. Zde se jedná většinou o přestupky, jakými jsou krádež, podvod, veřejná urážka či vydírání.

Mezi smrtelné hříchy patří především odpadlictví. Pojetí odpadlictví je značně široké a někdy zahrnuje i rouhačské a urážlivé projevy proti islámu.

Velmi striktní je islámské právo také v otázce nedotknutelnosti soukromého vlastnictví. Právní školy jak sunnitská, tak šiitská rozpracovávají přesný systém trestů za krádež, je však příznačné, že věnují jen velmi malou pozornost příčinám zcizení soukromého majetku, které ke krádeži vedly. Jedním ze známých trestů za krádež je krutý trest v podobě utínání končetin. V Koránu je přímo napsáno: *„Zloději a zlodějce utněte jejich ruce odplatou za to, co provedli. Však kdokoliv je kající a polepší se, k tomu se obrátí i Bůh.“*⁶⁶

Další důležitá oblast v islámském právu vědě se zabývá rodinným právem. Islám vždy kladl důraz na mravní vývoj muslimské obce a především na stabilitu mezilidských vztahů a na nežádoucí eroze rodinných vazeb. Rodina je dodnes v islámské kultuře chápána jako základní jednotka hospodářské prosperity a je považována za zdroj výroby nových oddaných členů ummy. Např. jedním z nejtěžších hříchů jsou cizoložství či incest.

Pokud jde o mimomanželské vztahy, islámské zákony jsou z pohledu západní civilizace mnohem přísnější k ženám než k mužům. Běžným trestem ženy za cizoložství je veřejné ukamenování, zatímco u mužů existuje několik různých možností trestu, zpravidla mnohem mírnějšího.

Za krvesmilstvo je stanoven trest smrti. Pokud jde o skutkovou podstatu, zatímco sňatek s přímou sestřenicí se za incest nepovažuje a dokonce se někdy kvůli upevnění rodinných vazeb doporučuje (obdobně je tomu i v křesťanské právní tradici), cizoložství s manželkou bratra nebo vzdálenějšího mužského příbuzného je přísně zakázáno (na rozdíl od „Západu“, kde jde o „etické selhání“ v podstatě tolerované). Z dalších deliktů trestaných podle šaríi smrtí uvedeme znásilnění, ale také homosexualitu.

⁶⁶ Křikavová, A., Mendel, M., Müller, Z.: Islám-Ideál a skutečnost. Panorama, Praha 1990 s. 137

Je ovšem třeba dodat, že trestání podle šaríi nahrazovaly v moderní době postupně trestně právní systémy přizpůsobované západním vzorům. Kropáček uvádí, že v polovině 20. století byly tyto tresty vykonávány příležitostně jen v Saudské Arábii, severním Jemenu a Afgánistánu. Od sedmdesátých let však nastupuje období opětovné fundamentalistické islamizace trestního práva v řadě dalších zemí.⁶⁷

Jak již bylo řečeno, šaríia právně upravuje nejen skutkové podstaty a tresty těžkých zločinů, ale i některé každodenní zásady života každého muslima. K těm patří například, strava či hygiena.

Islám zakazuje požívání alkoholických nápojů z toho důvodu, že „zatěžují ducha a vedou ke ztrátě soudnosti“. Tyto zákazy jsou pak často součástí národních legislativ. Např. konzumace alkoholu v jakékoliv podobě je přísně zakázána v Saudské Arábii, Kuvajtu, Íránu, severním Súdánu a Libyi, jinde bývá omezena jen na cizinecké hotely, restaurace a malý počet licencovaných obchodů, jako např. ve Spojených arabských emirátech.

Pokud jde o potraviny, islám zakazuje konzumaci např. masa vepřového a všech zvířat, která nebyla předtím zbavena krve, či usmrcena zardoušením.

Příslušné předpisy se týkají také stolování. Např. jídlo se má brát pouze pravou rukou, levá je považována za „nečistou“. Nejrůznější předpisy upravující muslimskou „každodennost“ stanovené šaríiou by zabraly mnoho stran textu. Z hlediska kulturních vlivů a také proto, že jde o tematiku úzce související s problémy soužití různých etnik v rámci globalizovaného světa, je ovšem třeba zdůraznit ty prvky šaríi, které se týkají rodinného práva a v něm pak především postavení ženy, jako velmi diskutovaného tématu z hlediska problematiky lidských práv a střetu „západních“ a „muslimských“ právních, ale i sociálních a kulturních prvků. Proto této tematice věnuji zvláštní kapitulu.

⁶⁷ Kropáček, L.: Duchovní cesty islámu. Vyšehrad, Praha 2006

2.2 Muslimská rodina, postavení žen

V rámci této práce nelze dost dobře problematiku muslimské rodiny podat zcela vyčerpávajícím způsobem, tak mnohotvárná, sofistikovaná látka je sama o sobě tématem pro monografii. Omezím se tedy na ty prvky problematiky, které považují za relevantní a pro cíle mé práce podstatné. Proto se budu věnovat hlavně následujícím tématikám, které považuji za signifikantní.

- rodina
- svatba
- rozvod
- postavení žen
- polygamie

2.2.1 Muslimská rodina

Muslimská rodina je v podstatě založena na patriarchálním modelu, hlavní slovo, vůdčí roli má v manželství muž, když ne fakticky, tak alespoň formálně.

Manželství je muslimům v podstatě nařizováno jako bohublýbý stav, který utužuje obec. Pokud se muslim neožení, považuje se to za prohřešek proti etickým normám, protože to může vést k mimomanželskému styku, který je brán jako hřích. Žádná muslimská žena nemá právo se zříci svého základního poslání a to, stát se matkou. Staropenství je tedy chápáno jako „harám“ - přestupek proti obecně platným normám morálky, který je v rozporu s božím zákonem a za který viníka postihne spravedlivý Boží trest.

V šaríi není dána nejnižší věková hranice pro uzavření sňatku, ve většině islámských zemí je za přiměřenou pokládána věková hranice okolo šestnácti let, i když sňatky jsou často uzavírány a konzumovány mezi osobami podstatně mladšími. Předpokladem sňatku je formální souhlas ženy (někde i mlčení dívky může být bráno jako souhlas), v realitě ale bývá tento souhlas dosahován nátlakem rodiny.

V běžném životě muslimů, především v islámských zemích, ale často i tam, kam muslimové migrují, je domácnost rozdělena na mužskou a ženskou část. To může vzbuzovat dojem, že v rodině vedle sebe žijí dva odlišné světy. Popravdě ovšem komunikace uvnitř rodiny bývá zpravidla velmi úzká a soudržná rodina patří zcela nepochybně k vysoce ceněným životním hodnotám.

2.2.2 Svatba

Manželství je v islámu chápáno jako společenská povinnost. Není ovšem považováno za svátost od Boha, jako u křesťanů, ale je bráno jako smluvní vztah, který může být zrušen zapuzením či rozvodem. Základním právním aktem vzniku manželství, resp. nové rodiny, je tedy manželská smlouva.

Tradičně se manželství uzavírá poté, kdy je sjednají rodiče snoubenců. Je ovšem zapotřebí dodat, že záleží jen na rodičích, zdali budou či nebudou respektovat přání svých dětí, jinými slovy, zdali jejich „milostnou náklonnost“ akceptují či nikoliv. Respekt ke vztahu, byť i neiniciovánemu rodiči je dnes, zvláště v islámských komunitách na Západě zcela běžný a v praxi se nijak neliší od postoje rodičů nemuslimských. To ovšem platí jen tam, kde jsou snoubenci islámské konfese. Sňatky mezi snoubenci různých konfesí jsou stále spíše výjimkou a nesou v sobě značná rizika společenského zavržení rodinou a komunitou. Takové případy se zpravidla řeší tím, že jeden z nastávajících manželů přijme islámskou konfesi, příp. konvertuje.

Pojetí svateb se liší nejen podle země a etnicko-kulturních oblastí v rámci jednoho státu, ale i podle charakteru sociální vrstvy či třídy té které společnosti. Samozřejmě platí, stejně jako všude jinde, že čím bohatší rodina, tím honosnější oslava. Skutečná svatební veselice začíná až po podepsání manželské smlouvy a pro všechny muslimy je velmi důležité zahájit manželství oslavou a sezváním všech příbuzných.

Obecně se dá říci, že sňatky v islámských zemích jsou provázeny bujarým veselím, složitými ceremoniály, hudbou, tancem (ženy tančí s ženami a muži s muži), množstvím různých zvyků a tradic, opulentními hostinami s vybranými jídly. Oslavy často trvají několik dní. Dívka musí být dle islámské tradice před svatbou panna, někde se stále ještě udržuje

zvyk, že se po svatební noci vyvěšuje zakrvácené prostěradlo, aby bylo veřejně vidět, že svazek byl naplněn, ženich potentní a nevěsta byla panna.⁶⁸

2.2.3 Rozvod

Rozvod muslimského manželství není tak jednoduchou záležitostí, jak se to často laicky interpretuje. Tyto zjednodušující pohledy mohou vycházet z toho, že základní právní norma umožňuje manželovi ženu zapudit trojím zopakováním výroku „rozdávám se s tebou“. To je ovšem až nejkrajnější možnost, zpravidla se musí vyčerpat všechny dostupné možnosti, aby se rozvodu zabránilo. Podle některých právních příruček se totiž Prorok vyjádřil, že jednou z věcí, kterou nenávidí, je rozvod.

Právo na rozvod má i žena. V jejím případě může být důvodem špatné zacházení s ní a jejími dětmi, důvodem mohou být i neshody s manželovou rodinou, či dokonce skutečnost, že manžela nemiluje. Pokud k rozvodu dojde, nezůstává žena bez právní ochrany. V Koránu je psáno, že rozvod je špatný čin a ve chvíli, kdy k němu dojde, měl by muž svou ženu zajistit. V některých muslimských zemích už dnes může žena požádat o rozvod bez udání konkrétního důvodu.

Pokud jde o právní řešení svěřenectví dětí, praxe bývá různorodá. Dle Křikavové platí, že dítě musí být v péči matky do sedmi let, pak dle zákona má na výchovu syna dohlížet muž, zatímco dcera může zůstat u matky, pokud se tak sama rozhodne. Podle informací jiných nemusí být toto tvrzení pravidlem a tento problém se často řeší ad hoc na základě dohody zúčastněných stran, ev. rozhodnutí soudu.

⁶⁸ Denny, M. F.: Islám a muslimská obec. PROSTOR, Praha 2003

2.2.4 Postavení ženy

Kdykoliv budeme zkoumat problematiku kulturní průniků, vlivů mezi světem Islámu a Západu, vždy narazíme na skutečnost, že práva žen, jejich sociální postavení v muslimské společnosti, jsou jedním z nejcitlivějších a nejkontroverznějších témat. Podle Müllera je ženská otázka v islámu traktována ve třech rovínách: „*korán a výroky zachované sbírkami tradic, islámská právní věda, společenské zvyklosti formované časem a prostředím. Podle koránu jsou muž a žena jako bytosti stvořené Bohem rovnocenní. Přesto se tu muži uděluje nadřazenost nad ženou. Má prý totiž větší rozumové schopnosti, jeho povinností je proto pečovat o ženu, to je chránit ji, protože je buď jeho sestrou, nebo dcerou, nebo manželkou, a materiálně ji zabezpečovat, pokud tomu není jinak*“.⁶⁹

Müller uvádí, že Korán vychází ze zkušenosti, která se odvozovala ze společenské praxe předislámské Arábie. Ženy tu podle něj patřily pevně k rodu a byly pokládány za jeho majetek. „*Jejich rozhodující a základní funkcí bylo přivádět na svět potomky a starat se o ně... Od žen se čekávala plodnost a jejich vážnost rostla, pokud rodily chlapce... Ke starosvětským ctnostem patřilo panenství dívek a věrnost manželek, neboť na nich spočívala oceňovaná a prestižní čistokrevnost celého rodu.*“⁷⁰

S tímto Müllerovým tvrzením ovšem koliduje skutečnost, že jednou z předislámských forem manželství, kterou Muhammad zakázal, byla polyandrie – několik mužů si drželo jednu ženu, měli s ní pohlavní styk, a když se narodilo dítě, bylo přiřknuto tomu, který mu byl nejpodobnější.⁷¹

Bez ohledu na uvedené výklady předislámských zdrojů příslušných ustanovení Koránu, je pro nás důležité, že tato ustanovení, resp. jejich důsledky pro vnímání islámského práva jako kolidujícího s lidskými právy, vyvolávají prudké politické a v podstatě i kulturně politické střety všude tam, kde se prolínají světy Západu a islámu. Pro obhájce univerzálních lidských práv, ale i z čistě právních hledisek, tak jak je obsahuje západní legislativa, je nepřijatelné nerovnoprávné postavení, které ženě přisuzuje šaría (podřízenost v manželství, nižší dědický nárok, nemožnost sňatku s jinověrcem a znevýhodnění oproti mužovu právu na

⁶⁹ Müller, Z.: Islám. Historie a současnost. NS Svoboda, Praha 1997 s. 130

⁷⁰ Tamtéž s. 131

(S tímto tvrzením polemizuje Pelikán, který poukazuje na příklad první Muhammadovy manželky Chadídzi).

⁷¹ Pelikán: záznam interview z 11. 1. 2010

polygamií a snadný rozvod), včetně souvisejících jevů, jakými jsou např. zahalování či omezení účasti na veřejném, konfesijním životě.

Právní a sociální postavení žen ale rozhodně není v celém muslimském, resp. nemuslimském světě jednotné. Každý stát má tak či onak odlišné pojetí, a také mezi jednotlivými společenskými vrstvami existují v tomto bodě rozdíly. Jak uvádí Müller: *„Nelze mluvit o homogenitě ani celoislámské, ani celospolečenské... V otázce ženských práv panuje v muslimském světě značná rozdílnost. Stěží lze srovnávat situaci, v níž se nacházejí ženy v středoasijských muslimských republikách, v Indonésii, Sýrii, Iráku, Egyptě, Tunisku či Turecku. Ve všech těchto zemích postoupila modernizace do té míry, že tu ženy mají stejná občanská práva jako muži. I když se potýkají s negativními tradicemi a setrvačností společenských zvyků, které ženu vážou k domácnosti a k rodině, v politickém a veřejném životě tu ženy nechybějí.“*⁷² Müller v této souvislosti uvádí např. jména: Benazír Bhuttová (Pákistán), Chálida Ziaová (Bangladéš), Tansü Cillerová (Turecko).

Přes veškeré emancipační posuny dává ovšem Korán v ortodoxním pojetí mužům práva, která jsou v moderním, západním kontextu v podstatě neakceptovatelná, což se týká mimo jiné i možnosti trestat ženu s použitím násilí, což je podle šarií zcela legitimní.

*„Muži zaujímají postavení nad ženami proto, že Bůh dal přednost jednomu z vás před druhými, a proto, že muži dávají z majetků svých (ženám). A ctnostné ženy jsou pokorně oddány a střeží skryté kvůli tomu, co Bůh nařídil střežit. A ty, jejichž neposlušnosti se obáváte, varujte a vykažte jim místa na spaní a bijte je! Jestliže vás jsou však poslušny, nevyhledávejte proti nim důvody! A Bůh věru je vznešený, veliký.“*⁷³

⁷² Müller, Z.: Islám. Historie a současnost. NS Svoboda, Praha 1997 s. 135

⁷³ Křikavová, A., Mendel, M., Müller, Z.: Islám-Ideál a skutečnost. Panorama, Praha 1990 s. 160

2.2.5 Fenomén Hidžábu

Hidžáb může mít tvar širší šálky, dlouhé asi 150 cm, na konci ozdobené třásničkami. Musí zakrýt nejen vlasy, ale i uši, krk a jakoukoli další část těla, která by mohla být mezi šátkem a kabátem, hábitem vidět. Jak uvádí Klímová-Pumerová, šátky mají většinou jemné barvy a tlumené odstíny s jemnými a nenápadnými vzory. Islámský svět je i tomto velmi různorodý a každá země se výrazně odlišuje muslimskou módou. V Saudské Arábii chodí ženy jedinečně v černém, v Malajsii nebo v afrických zemích chodí muslimky zahalené celé ve veselých a květovaných látkách s tropickými motivy.

Klímová dodává, že hidžáb začne dívka nosit ve chvíli, kdy se stane ženou, tedy s první menstruací. Některé ženy začnou hidžáb nosit až po svatbě, po domluvě s manželem, a pokud je to jejich manželovi jedno, většinou šátek stejně nosí, protože je to pro vdanou ženu vhodnější.⁷⁴

Jakkoliv lze namítat, že problematika odívání muslimských žen je jako součást globálních souvislostí průniků kultur s problematikami např. lidských práv, národních legislativ, potažmo otázkami vzdělání a sociálního postavení marginální, je tomu právě naopak. Hidžáb, resp. čádor, hábit zahalující ženu od hlavy k patě, se staly symbolem svého druhu, a to natolik silným, že jako vnější znak muslimské ortodoxie představuje věčný námět k polemikám v diskursu politickém, ideologickém, dokonce bezpečnostním tam, kde je svým způsobem ikonou terorismu, politické, kulturní nesnášenlivosti.

Obraz muslimské zahalené ženy, např. v tematizaci teroristky ukrývající pod šaty bombu, se stal vděčným samoznakem médií, pro lidskoprávní aktivisty argumentem k nejrůznějším ideovým, politickým vývodům, zpravidla k muslimům a islámu velice kritickým, a nemusí se to týkat jen organizací hájících práva žen.

Hidžáb je v západním světě symbolem oddělení, separace, distance. Je symbolem hranice mezi „tmářským, zpátečnickým, ortodoxním, gendrově netolerovatelným“ ve smyslu neslučitelným s moderní demokratickou civilizací, bez ohledu na to, že jeho nošení zdaleka

⁷⁴ Klímová-Pumerová, K.: Mužům vstup zakázán. Portál, Praha 2005

nemusí konotovat negativní vztah muslimských žen, resp. jejich rodin, k hodnotám moderního světa.

„Hidžáb“ doslova znamená clona, závěs, avšak v dnešní době je toto slovo používáno hlavně pro muslimský šátek, kterým si žena zahaluje vlasy, krk a poprsí. Někteří soudobí arabisté hovoří o zahalování jako o ještě předislámském zvyku, jako původní účel uvádějí také ochranu žen proti slunci. Někdy bývá zahalení zdůvodňováno i jako ochrana ženy před muži, ti údajně díky tomu, že ženu vidí zahalenou, snáze potlačí svůj chtíč a tím pádem jednají s ženou jako s osobností. Tento názor vcelku odpovídá většinovému výkladu role hidžábu v dnešní době. Každopádně je ovšem třeba už samotnou představu, že zahalená žena přestává být sexuálně přitažlivou, sotva brát jako bernou minci. Problém je spíše v tom, do jaké míry je hidžáb výrazem snahy samotné ženy chránit se před ataky mužů, tedy v podstatě výrazem cudnosti, či do jaké míry je spíše výrazem snahy muslimských mužů bazírovat na hidžábu jako, na svého druhu „majitelské adjustáze“ jejich žen. V důsledku může být intepretován i jako výraz maskulinní podezíravosti, apriorní žárlivosti, nejistoty, pokud jde o jejich vlastní schopnost získat a udržet si lásku ženy. Hidžáb tak může být i výrazem pochyb o věrnosti ženy, která byla k sňatku tak či onak přinucena, která se vdala bez lásky se všemi citovými a v konci i manželskými problémy, které z toho mohou vyplývat.

Samotný Korán nehovoří přímo o zahalování, varuje pouze před vyzývavým oblečením. *„A řekni věřícím ženám, aby cudně klopily zrak a střežily svá pohlaví a nedávaly na odiv své ozdoby kromě těch, jež jsou viditelné. A necht' spustí závoje (chimár) své na ňadra svá. A necht' ukazují své ozdoby jedině svým manželům nebo otcům nebo tchánům nebo synům nebo synům svých manželů nebo bratrům nebo synům svých bratrů či sester anebo jejich ženám anebo těm, jimž vládne jejich pravice, nebo služebníkům, kteří nemají chtíče, anebo chlapcům, kteří nemají pojem o nahotě žen. A necht' nedupou nohama, aby lidé postřehli ozdoby, které skrývají. A konejte všichni pokání před Bohem, ó věřící, snad budete blaženi!“*⁷⁵

Samotné slovo hidžáb není v Koránu jako typ oděvu uvedeno. V jeho textu se praví: *„...Když žádáte manželky prorokovy o nějaký předmět, žádejte o to přes závěs, to bude čistší pro srdce vaše i srdce jejich...“*⁷⁶ Slovo „hidžáb“ je v tomto verši do češtiny přeloženo jako „závěs“.

⁷⁵ Hrbek, I.: Korán. Academia, Praha 1972 súra 24 verš 31, s.559

⁷⁶ Korán, súra 33 verš 53 s. 553

Jinde je hidžáb brán jako „závoj“.

„Proroku, řekni manželkám svým, dcerám svým i věřícím ženám, aby přitahovaly k sobě své závoje. A toto bude nejvhodnější k tomu, aby byly poznány a nebyly uráženy. A Bůh je odpouštějící, slitovný.“⁷⁷

Z toho vyplývá, že fundamentálně nejde o oblékání hidžábu jako specifické součásti oděvu, v podstatě jde o požadavek zahalovat ženu. Roli a symboliku hidžábu tak v podstatě plní i jiné druhy oděvů muslimských žen, nejčastěji je zmiňována burka, niqáb, čádor.

Bez ohledu na způsob, jakým se muslimské ženy zahalují, není až tak podstatné jak se zahalují, ale proč se zahalují. Polemika, kritika nesměruje k zahalování samotnému (i když snad lze akceptovat lítost mužů, že nespátí to, co je zajímavé), ale v motivacích, které k zahalování vedou. Jde tedy o naléhavý pocit či dokonce přesvědčení, že muslimským ženám se v podstatě děje křivda, že jsou tak či onak omezovány na svých právech, že teror v oblékání konotuje teror ve vztazích, nota bene sklony k teroru vůbec, jakou součástí muslimské kultury. Nechce se nám prostě věřit tomu, že obhajují-li samotné muslimky svůj oděv, činí tak jako výraz svobodné vůle, tvrdí-li např.: *„Všechno, co nosíme, má svůj význam. Nelze nic vynechat. Každý kus oděvu je důležitý a nezbytný, a pokud si jej neoblékáme, je to jako bychom neměly na sobě ty ostatní věci. V koránu to tak stojí a my to musíme dodržovat, protože tak je to pro nás nejlepší. Nesmíme si připomínat, že je naše oblečení těžké, silonové nebo nepohodlné, musíme si připomínat, že Bůh bude šťastný, když nás uvidí zahalené. Být zakrytá je krásné a být ženou je krásné. Naše ženy vypadají krásně, upraveně a elegantně. Musíme si strážet naše těla, protože jsou zcela výjimečná. Nesmíme je ukazovat každý den na ulici. Je třeba je zakrýt, stejně jako naše vlasy.“⁷⁸*

Pokud ovšem samotné muslimky vypovídají o povinnosti zahalovat na veřejnosti tělo, resp. tvář, a to dobrovolně, dokonce jako výraz úcty, lásky k Bohu, nemusí to ještě znamenat svobodné rozhodnutí v tom smyslu, že volí z několika alternativ. V souvislosti s kulturou, pronikáním kultur, má totiž téma zahalování žen určité přesahy do oblastí, kde Západ chápe podrobení se muslimek oděvnímu úzu jako výraz ideové, konfesijní, kulturní indoktrinace, v širším rámci pak kulturního, ideového konformismu, vedoucího v důsledku k akceptování nesvobodných, lidská práva omezujících společenských vztahů se všemi možnými důsledky pro soužití rozdílných kultur. Muslimská konformita, symbolizovaná akceptovanou jednotnou

⁷⁷ Korán, súra 33, verš 59 s. 553

⁷⁸ Klímová-Pumerová, K.: Mužům vstup zakázán. Portál, Praha 2005, s. 37

„módou“, a v přenosu na společenské poměry a vztahy tedy akceptovanou jednotnou ideovou, resp. politickou linií, se pak nutně musí jevit jako základ kultury nesnášenlivosti, konfliktu, násilí. Zjednodušeně řečeno – dobrá, oblékají se do toho dobrovolně, ale jen proto, že je s nimi tak či onak manipulováno, pod tlakem kulturní, konfesijní ortodoxie, fundamentalismu!

Je ovšem otázkou, do jaké míry je tento přístup oprávněný, resp. spravedlivý. Hovoříme-li o kulturních kontextech - což západní posedlost módou (image) není svého druhu následkem manipulace (marketingové, mediální apod.)? Schopnost Evropana, resp. Američana nechat se indoktrinovat „náboženstvím spotřeby, konzumu“ je přinejmenším psychologicky z „téhož soudku“, v důsledku lze také hovořit o konformním chování svého druhu, mnohdy dokonce se všemi znaky fanatismu, nesnášenlivosti, dokonce ideologické agrese (hnutí punk, skinheds a další). Není zajisté náhodou, že komunity typu Kukluxklanu také bazírují na jednotném kostýmu anonymního zcela zahaleného jedince – což samozřejmě neznamená, že zde srovnávám extremistická hnutí s islámem.

Zmiňme se ještě o jedné možné funkci hidžábu, resp. zahalování muslimských žen. Obecně platí, že výraz tváře (mimika), tělesný postoj (postura), patří k základním prvkům nonverbální komunikace. Jejím prostřednictvím tak lidé komunikují mezi sebou, resp. se světem, který je obklopuje, nejen určitá sdělení, informace, ale odhalují, prozrazují svá vnitřní niterná duševní, psychická rozpoložení, stavy. Nezřídka jde o velmi intimní, emoční komunikaci beze slov, dokonce více autentickou, pravdivou, než je tomu u verbálních sdělení. Nabízí se tedy i úvaha, zdali zahalování tváře, resp. celého těla není obranou, maskou svého druhu, která má zakrývat i ty vnitřní duševní stavy ženy, které napovídají mimo jiné i o situaci v rodině, v manželství, v komunitě. Takový výklad požadavku na zahalování muslimské ženy by mohl samozřejmě nahrávat těm interpretacím, které muslimku popisují jako bytost apriorně nešťastnou, znásilňovanou, nesvobodnou. Výstižně to charakterizuje ve své knize Rebelka známá spisovatelka a aktivistka Ayaan Hirsí Alí, která se domnívá, že zahalení nemusí být jen výrazem identity a radosti, ale může zakrýt i mnoho bolesti“.⁷⁹

⁷⁹ Alí Hirsí, A.: Rebelka. Euromedia Group, Praha 2008

2.2.6 Mnohoženství

Velmi často diskutovanou otázkou v souvislosti s islámským právem je legální polygamie. Korán dává význam, resp. smysl polygamie na roveň významu starosti o vdovy a sirotky, tedy ji pojímá jako něco, co je společensky nejen akceptovatelné, ale prospěšné. O tom svědčí následující verše Koránu: *A dávejte sirotkům majetky jejich a nezaměňujte špatné za dobré! Nepohlcajte jejich jmění přidávajíce je k majetkům svým, vždyť to je hřích veliký!*⁸⁰

A konsekventně k výše uvedenému se praví: *Bojíte-li se, že nebudete spravedliví k sirotkům. Berte si za manželky ženy takové, které jsou vám příjemné, dvě, tři a čtyři; avšak bojíte-li se, že nebudete spravedliví, tedy si vezměte jen jednu nebo ty, jimiž vládnou pravice vaše. A tak se nejlépe vyhnete odchýlení.*⁸¹

Pokud jde o faktický výskyt polygamie jako formy manželského uspořádání v islámském světě, odpovídající statistická data nejsou k dispozici. Názory odborníků na tuto problematiku se opět liší. Někteří tvrdí, že polygamie je dnes ojedinělým jevem a vyskytuje se pouze v zemích silně konzervativních, jako například Saudské Arábii, Kuvajtu či Sjednocených arabských emirátech. Všeobecně je však prý považována v islámských společnostech za nepřijatelnou, za historickou anomálii, která v dnešní době již není slučitelná s přirozeným citovým životem člověka. V Turecku a Tunisku je polygamie oficiálně zakázána, v Egyptě, v Sýrii a v Iráku platí zákaz polygamního manželství pro státní zaměstnance, včetně důstojníků armády a bezpečnosti.⁸²

Korán dovoluje muži oženit se s až čtyřmi ženami, ovšem za podmínky, že jim bude věnovat stejnou přízeň a zároveň hmotné zabezpečení.

Polemiky týkající se polygamie z hlediska její legitimacy, se netýkají pouze islámu. Např. někteří antropologové poukazují na skutečnost, že polygamie může sehrávat pozitivní roli v „krizových“ situacích, především tam, kde z nejrůznějších důvodů klesá, nebo je zdecimována mužská populace. A konec konců, lze přijmout i teze, že v západní civilizaci tak častá promiskuita není ničím jiným, než polygamií svého druhu. V té souvislosti se i o rozvodech s následnými novými sňatky, respektive vztahy, lze hovořit jako o polygamii v čase.

⁸⁰ Korán, súra 4, verš 2, s. 521

⁸¹ Korán, súra 4, verš 3, s. 521

⁸² Křikavová, A., Mendel, M., Muller, Z.: *Islám-Ideál a skutečnost*. Panorama, Praha, 1990

Je třeba podotknout, že konfesijní vztah k polygamii, tak jak jím prochází islám, v postatě kopíruje obdobný proces, jakým prošla i jiná náboženství.

Pokud jde o judaismus, většina proroků Starého zákona byla polygamní. Prorok Abraham měl více než jednu ženu, král David měl 100 žen a Šalamoun dokonce 700 žen a 300 konkubín. K zákazu polygamie došlo až v 11. století po Kristu na rabínském synodu ve Wordu. Mezi evropskými židy byla polygamie praktikována ještě ve středověku a mezi židy žijícími v mohamedánských zemích je praktikována dokonce dodnes.

Z toho ovšem, alespoň podle mého názoru, nevyplývá implicitní odsudek polygamie jak nemorálnosti v rámci judaismu. Jestliže by polygamie byla sama o sobě nemorální, pak by logicky byli nemorální i všichni bibliční proroci, nemluvě o tom, že Starý zákon představuje autoritu proroků jako nezpochybnitelných vzorů, a odsoudit je jako amorální osoby by tuto autoritu zajisté povážlivě zpochybňovalo. Je to samozřejmě otázka do diskuse, každopádně, jako tomu často bývá, i to je příklad, kdy se kolize moderní doktriny s historickou skutečností prostě přechází a protože lidem skutečně nic lidského není cizí, ta či ona otázka, v tomto případě teologická, se řeší pragmaticky dle potřeby doby a toho, kdo hledá argument pro vlastní stanovisko.

Obdobně bychom mohli otázku polygamie nahlížet z hlediska křesťanství. Kristovo poselství se fundamentálně opírá o Starý zákon. Ježíš řekl: *"Nemyslete si, že jsem přišel zrušit zákon (Starý zákon), nebo Proroky; Nepřišel jsem je zrušit, ale naplnit. Řeknu vám pravdu, až do nebe a země zmizet, ne Nejmenší dopis, v neposlední řadě mrtvici nebo pero, bude jakýmkoliv způsobem zmizí ze zákona (Starý zákon), dokud není vše provedeno"*.⁸³

Z uvedeného lze s vysokou pravděpodobností dovodit, že přinejmenším prvotní křesťanský vztah k polygamii, chápe-li tedy Ježíš odkaz Starého zákona jako nezpochybnitelný a popravdě není v Novém zákoně žádná pasáž zakazující polygamii, byl tedy „nikoliv nesouhlasný“. Naopak, někteří badatelé tvrdí, že v jednom z podobenství Kristových (O deseti družičkách), obsaženém v Matoušově evangeliu, hovoří Ježíš o polygamním svazku (svatbě) jako samozřejmé skutečnosti:

⁸³ Bible, Nový zákon, Matouš (5.17-18) s. 14

„Tehdy bude nebeské království podobné deseti družičkám, které vzaly své lampy a vyšly naproti ženichovi. Pět z nich bylo rozumných a pět bláhových. Ty bláhové si s sebou vzaly lampy, ale žádný olej. Ty rozumné si kromě lamp vzaly také nádoby s olejem. Když ženich dlouho nešel, začaly všechny podřimovat a usnuly. O půlnoci se strhl křik: ‚Ženich je tu! Jděte mu naproti!‘ Všechny družičky vstaly a připravily si lampy. Tehdy řekly ty bláhové těm rozumným: ‚Dejte nám trochu svého oleje, naše lampy hasnou.‘ Ty rozumné jim ale odpověděly: ‚Nebude ho dost pro nás všechny. Jděte si raději nakoupit k prodavačům.‘ Když odešly kupovat olej, přišel ženich a ty, které byly připravené, s ním šly na svatbu. A dveře se zavřely. Když potom přišly ty zbylé družičky a říkaly: ‚Pane, pane, otevři nám!, odpověděl jim: ‚Amen, říkám vám, že vás neznám.‘ Proto bděte, vždyť neznáte den ani hodinu.“⁸⁴

Obecně lze předpokládat, že vývoj směřuje i v moderní muslimské rodině k monogamii. Domnívám se, že je to dáno především růstem životní úrovně, bezpochyby i vlivem Západu a v neposlední řadě i emancipačními snahami žen v arabském světě. Polygamie vyrůstá mimo jiné i ze sociálních kořenů, je rodinnou strategií ve společnostech chudoby, nedostatku.

„Islámská“ polygamie je tak podle mého názoru spíše exotickým tématem pro publicisty, než skutečným kulturním, právním fenoménem, nějak markantně ovlivňujícím soužití muslimů s okolním světem, resp. s většinovou společností v imigrantských destinacích.

⁸⁴ Bible, Nový zákon, Matouš (24, 1-14) s. 35-36

2.3 Pilíře islámské víry

Jakkoliv obrazně zní do značné míry označení pěti základních povinností muslima „pilíři“, což konec konců odpovídá metaforickým sklonům orientálního jazykového stylu, jde vlastně o velice trefné, věcně vystihující označení. Protože jako požadavky na lidské jednání a chování, jsou skutečně závazkem, podmínkou pro naplnění životního smyslu každého muslima, který svoji konfesi a život podle ní skutečně bere vážně, a především usiluje, aby byl skutečně věrným, váženým „sluhou Božím“. „Pilíře islámské víry“ jsou tak bezpochyby i pilíři islámské kultury v širokém slova smyslu, tedy i pilíři jejího civilizačního rámce, pilíři hodnotových vzorců, na kterých spočívá i specifické pojetí morálky, ethosu.

Tuto skutečnost je třeba zvláště zdůraznit. Právě otázka kompatibility a nekompatibility hodnot patří k nejcitlivějším, když je řeč o možnosti soužití kultur, či civilizací v rámci globalizovaného světa.

Jde o následující požadavky:

- šaháda (vyznání víry)
- salát (modlitba)
- zakát (almužna)
- saum (půst)
- hadž (pouť do Mekky)

K těmto pěti pilířům se přidává jako zvláštní „požadavek“ ještě *džihád*, občas nazývaný šestým pilířem víry.

2.3.1 Šaháda

V překladu jde o „svědectví“ nebo „dosvědčení“, v náboženském významu pak o „vyznání víry“. Islámská šaháda zní: „*Alláh je veliký vyznávám, že není božstva kromě Boha, a Muhammad je posel Boží.*“ Toto krátké vyznání svou první částí řadí islám k monoteistickým náboženstvím a dále poukazuje na Muhammadovo prorocké poslání, čímž zahrnuje víru v posvátný Korán.

Vyznání neboli konfese je obsaženo i v židovské, resp. křesťanské modlitbě, či liturgii. Ačkoli neexistují žádná kréda ani dogmata přijímaná všemi židy, ústřední složkou uctívání v synagoze je vyznání jedinství Boha, jak je vyjádřeno v šemu, modlitbě založené na 5. knize Mojžíšově: „Slyš, Izraeli, Hospodin je náš Bůh, Hospodin jediný. Budeš milovat Hospodina, svého Boha, celým svým srdcem a celou svou duší a celou svou silou. A tato slova, která ti dnes přikazuji, budeš mít v srdci. Budeš je vštěpovat svým synům a budeš o nich rozmlouvat, když budeš sedět doma nebo půjdeš cestou, když budeš uléhat nebo vstávat. Uvážeš si je jako znamení na ruku a budeš je mít jako pásek na čele mezi očima. Napíšeš je také na veřeje svého domu a na své brány.“⁸⁵

Obdobně zní křesťanské vyznání víry: „Věřím v Boha, Otce všemohoucího, Stvořitele nebe i země. I v Ježíše Krista, Syna jeho jediného, Pána našeho, jenž se počal z Ducha svatého, narodil se z Marie Panny, trpěl pod Pontiem Pilátem, ukřižován umřel a pohřben jest, sestoupil do pekel, třetího dne vstal z mrtvých, vstoupil na nebesa, sedí po pravici Boha, Otce všemohoucího, odkud přijde soudit živé i mrtvé. Věřím v Ducha svatého, svatou církev obecnou, společenství svatých, odpuštění hříchů, vzkříšení těla a život věčný. Amen.“⁸⁶

Jestliže se nevěřící chce stát muslimem, musí vyslovit šahádu, v současnosti zpravidla před významným islámským činitelem, například duchovním, státníkem anebo jiným vysokým hodnostářem. Stačí ji ale pronést před dvěma svědky a pořídit úřední zápis, ani ten však v určitých případech není nutný. Islámské právo (šaría) stanoví, že kdokoliv šahádu pronese, stává se formálně muslimem, i když ji vyřkl neupřímně.

Křikavová a kol. uvádějí signifikantní příklad: „Šaháda muslimy provází po celý život. Je podstatnou součástí modlitby a podle šaría ji má muslim v ideálním případě vyslovit jako poslední slova před smrtí ve chvíli, kdy se jej anděl hrobu otáží: „Kdo je tvůj Pán?“⁸⁷

⁸⁵ Bible, Starý zákon, Mojžíš (6. 4) s. 165

⁸⁶ Wikipedie, Apoštolské vyznání, [online]. 2010, [cit 2010-5-9]. Dostupné na http://cs.wikipedia.org/wiki/Apo%C5%A1tolsk%C3%A9_vyzn%C3%A1n%C3%AD

⁸⁷ Křikavová, A., Mendel, M., Müller, Z.: Islám-Ideál a skutečnost. Panorama, Praha 1990 s. 98

2.3.2 Salát

Šaháda je doktrinálním prohlášením a zároveň aktem veřejného vyznání víry. Jakmile je toto stručné vyznání proneseno, odpovídajícím dalším vyjádřením je formální modlitba zvaná salát. Ze všech náboženských povinností islámu se tento bohoslužebný úkon provádí nejčastěji a je téměř všudypřítomný.

Salát má pevnou formu, je to velmi pečlivě uspořádaný a přísně dodržovaný sled slovních formulí a tělesných pozic. Salát je předepsaný v Koránu a pro první muslimy jej vytvořil Muhammad. Ummu spojuje napříč věky a celosvětově a bez ohledu na místo a čas, kde je praktikován, dodržuje se jeho jednotný obsah a forma s přísností, která nemá obdoby v žádném jiném světovém náboženství.

Pokud bychom jej porovnávali například s křesťanskou modlitbou, která může mít podle okolností, typu církve, ale i podle tradice rodiny či volby jedince nejrůznější podoby a dokonce i obsahy ad hoc („Otčenáš“ a „Zdrávas Maria“ nemusí být vždy základem křesťanské modlitby), pak salát vyžaduje vždy striktně dodržovaný obsah a samozřejmě i tradiční formu. To vyplývá i ze skutečnosti, že islám nemá kněžský stav, a tak všichni dospělí muslimové musí salát znát a být schopni jej vést, pokud jsou k tomu vyzváni. Proto se salát muslimové učí od dětství.

Při kolektivní modlitbě se věřící modlí v rovných řadách za imámem (tím, kdo vede modlitbu, udává tempo sledu vztyků, úklonů, padnutí na tvář a sedů, které se při modlitbě opakují). Oči všech jsou upřeny přímo před sebe a srdce i mysl se soustřeďují pouze na předepsané úkony. Shromáždění je obráceno čelem k Mekce.

Obdobně je tomu i při individuální modlitbě bez imáma. V tomto případě existují určité výjimky, úlevy z pravidel, berou se v úvahu nejrůznější možné okolnosti, situace, za kterých modlitba probíhá (na cestě, za nepříznivých povětrnostních podmínek, apod.).

Salát se zpravidla uskutečňuje za svítání, v poledne, v pozdním odpoledni, těsně po západu slunce a večer. Pokaždé je potřeba vykonat určený sled předepsaných pozic, každý však může připojit i další.

Podle Křikavové je modlitba platná pouze tehdy, jsou-li splněny stanovené podmínky: čistota těla, čistota místa a šatu, náležitá oděná, zaujetí správného modlitebního směru, znalost modlitebních časů a zbožné předsevzetí. Otázka čistoty je základním předpokladem platnosti modlitby. Islámské právo rozeznává „lehké a těžké znečištění“. Za těžké znečištění se považuje stav po pohlavním styku, při menstruaci, za těhotenství a v šestinedělí. K lehkému znečištění může věřící přijít po dotyku nečisté či zakázané věci (alkohol), nečistého zvířete (vepř, pes, zdechlina), při krvácení nebo výtoku hnisu, po ukončení potřeby, dotykem pohlavních orgánů a dokonce i po procitnutí z mdloby, (spánku). Lehkého znečištění se věřící zbaví trojnásobným umytím rukou po zápěstí, výplachem úst a nozder vodou z pravé dlaně. Poté si dlaněmi třikrát opláchne obličej, opět se třikrát umyje ruce až po loket, navlhčenou pravici se přetře hlava včetně vlasů a hřbetem ruky se přetře vous směrem vzhůru. Ukazováčky vyčistí ušní boltce, zatímco hřbet pravice umyje šíji. Nakonec se myjí nohy a kotníky.

Místo modlitby platí za čisté, jedině je-li suché a neposkvřené. Modlitbu není nutné konat v mešitě, ale je možné modlit se i v bytě nebo kdekoliv jinde. V moderní době jsou továrny, letiště i jiná veřejná místa zpravidla vybaveny modlitebnami. Často se také používá modlitebních koberečků.

Pro každodenní soužití muslimů se západním stylem života jsou povinnosti vyplývající z režimu a podmínek modlení často i značnou komplikací. To se týká například jejich kolize s pracovním režimem, s požadavky pracovních předpisů, ale s komplikacemi například v dopravě, veřejných službách apod.

Je ale třeba podotknout, že s podobnými komplikacemi se setkávají např. i ortodoxní židé a příslušníci některých křesťanských církví, aniž by to vyvolávalo např. takovou mediální odezvu, jako je tomu u muslimů.

2.3.3 Zakát (almužna)

Povinnost almužny, jako jedné z pěti základních povinností muslima, vychází z myšlenky vlastní už judaismu a křesťanství, že bohatství vede ku zlu a nenávisti (srov. Kristovo: *"Znovu vám říkám: Spíš projde velbloud uchem jehly, než vejde bohatý do Božího království."*⁸⁸).

Lidé, mající hříšnou touhu přisvojovat si více, než jim „stačí k čestnému životu“, jsou v tomto pojetí morálky povinni se z tohoto hříchu očistit almužnou. V islámském právu je almužna chápána jako vrácení majetku, který Alláh umožnil člověku získat.

Podle šaríí má zakát odvádět každý dospělý muslim, jehož majetek přesahuje přesně stanovené minimum. Povinnost se tedy nevztahuje na otroky, jinověrce, tělesně a duševně postižené osoby a děti... Almužna se odváděla vždy ke konci lunárního roku a podléhalo jí devět druhů majetku - od pšenice a skotu, přes zlato a stříbro až po zboží různého druhu určeného k obchodování.⁸⁹

Podle Dennyho zakát slouží k podpoře chudých muslimů, konvertitů, kteří se potřebují postavit na vlastní nohy, muslimských dlužníků z nutnosti, muslimských poutníků v tísní, muslimských válečných zajatců, muslimů zaneprázdněných obranou nebo šířením islámu a těch, kteří zakát vybírají.

Zakát tedy není považován za dobročinnost. Patří k náboženským povinnostem a vedle salátu je hlavní součástí služby Bohu. Salát symbolizuje naprosté odevzdání se jedinému, všemohoucímu Bohu, zakát je symbolem hlubokého smyslu muslimů pro obec. Zakátem podporovat obec, tedy znamená uctívat Boha.⁹⁰

2.3.4 Půst (Saum)

Půst v měsíci ramadánu, jehož délka se určuje délkou lunárního měsíce (28-30 dní), zavedl Muhammad v Medíně na jaře roku 624 namísto jednodenního půstu, připomínajícího starší, židovský vzor. Povinnost půstu platí pro každého dospělého, duševně a tělesně zdravého. Děti

⁸⁸ Bible, Nový Zákon, Matouš (19.24) s.29

⁸⁹ Křikavová a kol.: Tamtéž s. 112

⁹⁰ Denny, M. F.: Islám a muslimská obec. Prostor, Praha 2003

jsou vedeny k půstu zhruba od deseti let. Povinnosti jsou zproštěni lidé staří, nemocní, těhotné a kojící ženy, ti, kdo konají těžkou fyzickou práci, a lidé na cestách „a také ti, kdož konají džihád na stezce Boží“. *„Během postních dní, od svítání do soumraku, je věřící povinen zdržovat se jakéhokoliv jídla a pití a vůbec polknutí čehokoliv, kouření, pohlavního styku a záměrného zvracení. Má se také vyvarovat svárů, pomluv a neslušných řečí a pokud možno by měl konat dobré skutky. Večer je dovoleno jíst a užívat si manželských radovánek.“*⁹¹

Ramadán je měsícem, ve kterém byl Muhammadovi poprvé zjeven Korán, a považuje se za příznivý i z jiných důvodů. Muslimové se v tomto měsíci snaží pozvednout svůj duchovní a mravní život. Večery tráví na zvláštních modlitebních shromážděních v mešitách, kde recitují větší počet zbožných cvičení, dohromady asi dvacet. Společně recitují Korán a poté recitují i jednotlivě. Někteří věnují posledních deset dnů ramadánu intenzivní duchovní obnově a celý čas tráví v mešitě. Největším přínosem ramadánu je společně sdílený pocit příslušnosti k jedinému lidskému rodu a rozdíly ve společenském postavení, bohatství či jiné okolnosti, které lidi rozdělují, se téměř smazávají.

Zakončení půstu, připadající na první den následujícího měsíce šawwál, je spojeno se svátkem přerušení půstu, nazývaným „malý svátek“. Svátek, stejně jako celý ramadán, je obdobím neskonalého veselí, kdy muslimové oslavují seslání Koránu.

2.3.5 Pout' do Mekky (Hadždž)

Pátým pilířem islámu je pout', hadždž, do Mekky, která se koná v měsíci k tomuto účelu zvláště určeném. Je to jediný pilíř víry, který není povinný. Má se provádět jen tehdy, když to dovolují osobní, finanční a rodinné okolnosti. Poutníkovi, který absolvoval hadždž, přísluší čestný přívlastek hádždž, který pak do konce života může používat jako součást svého jména a je do značné míry i součástí osobní muslimovy prestiže.

Celá pout' se skládá z řady rituálů. Právní kodex stanovuje celý soubor podmínek, za nichž smí muslim pout' uskutečnit. V dnešní době jsou poutníci dopravováni do Saudské Arábie většinou kolektivně a organizovaně. Dříve však byla pout' do Mekky i několikaletou záležitostí, plnou nástrah a dobrodružství. Dospěje-li poutník do Mekky a překročí-li hranici

⁹¹ Kropáček, L.: Duchovní cesty islámu. Vyšehrad, Praha 2006 s. 108

posvátného okrsku, tzv. haramu, dostává se do stavu zasvěcení. Odívá se do dvou kusů bezešvé látky, kterou si obtáčí kolem boků a konec přehodí přes rameno. Ženy, které smí vstoupit do haramu jen v doprovodu mužů, se musí plátnem zahalit zcela. V prostoru haramu se věřící nesmí holit ani stříhat, parfémovat se a souložit. Po nezbytné přípravě vstoupí poutníci do Velké mešity, kde vykonávají sedminásobné obcházení svatyně Ka'by.

Vrcholem rituálu je meditace na planině Arafát, několik kilometrů od Mekky, kde Muhammad v posledním roce svého života pronesl z velbloudího hřbetu shromážděným poutníkům kázání na rozloučenou. Rituál začíná v poledne zvláštní modlitbou a pokračuje až do večera. Poutníci celé odpoledne rozjímají, prosí Boha o odpuštění hříchů a zavazují se, že zbytek života stráví v obnovené a usilovnější službě Bohu a muslimům.

2.3.6 Svatá válka-džihád

Džihád bývá někdy považován za šestý pilíř islámu a tudíž za určitou službu Bohu podle zvláštních pravidel. Podle Muhammadova učení existuje „velký džihád“, což je duchovní zápas každého člověka s vlastní vírou a potřebou kajícího, zatímco džihádu jako násilnému šíření víry mečem říká „malé usilování.“⁹²

„Džihád bývá nezasvěcenými jednostranně považován za výzvu k násilnictví a k teroru ve jménu víry. Muslimové se sice nevyhýbají boji, ale ne za každou cenu. Šaría pokládá násilí džihádu za legitimní prostředek až ve chvíli, kdy jsou vyčerpány všechny ostatní nástroje úsilí, které mají za cíl přesvědčit o spravedlnosti islámu a správnosti víry v Alláha. Sebeobrana přichází v úvahu, pokud muslimové nemohou svobodně praktikovat víru, strádají pod nespravedlivou vládou nebo je jim zabírána posvátná půda. Například boj Palestinců není chápán jako národně osvobozenecký boj, ale jako svatá válka za vytlačení nevěřících z posvátných území.“⁹³

Jakkoliv je džihád interpretován jako legitimní prostředek „sebeobrany“ muslimů, nelze popřít, že tato „sebeobrana“ může být a také je pojmána značně široce. Jedním z globálních cílů džihádu jako svaté války je přece podle prohlášení a stanovisek řady

⁹² Denny, M. F.: Islám a muslimská obec. Prostor, Praha 2003

⁹³ Křikavová, A., Mendel, M., Müller, Z.: Islám-Ideál a skutečnost. Panorama, Praha 1990 s. 131

islámských duchovních a politických vůdců vznik, nastolení celosvětového islámského chalífátu, tedy v podstatě konquista zdůvodněná službou Bohu. I tady, jako je tomu ostatně i v mnoha jiných případech interpretací principů a cílů islámu, se tedy setkáváme s mnohdy velmi účelovými výklady, což tvoří poselství islámu jak směrem do muslimského světa, tak i mimo něj, přinejmenším nesrozumitelným, nejasným, v důsledku pak i přispívajícím k nedůvěře, obavám a strachu. Nelze nevidět, že pragmatičnost v interpretacích islámu a jeho cílů je spíše běžnou praxí, než výjimkou a hovoří-li se často o pokrytecké podstatě těchto výkladů, pak rozhodně nejde o předpojatosti.

Jestliže tedy např. teroristické akce, které se odehrály v Evropě nebo USA, jako formy džihádu, byly islámskými duchovními autoritami odsouzeny, a to ještě ne všemi, pak západní nedůvěra vůči jejich upřímnosti je spíše výrazem každodenní zkušenosti z konfrontace slov a reálných činů islámských autorit, než apriorním předsudkem.

V globálním měřítku, především v politické sféře, má vzájemná důvěra států, národů obrovský stabilizující význam. Ta se ovšem musí opírat mimo jiné i o jednoznačně sdílené výklady hodnotových pojmů. Ty jsou pak i pilíři vzájemného kulturního pochopení. Není-li možno sdílet interpretace pojmů, jejich výklady, není ani možno budovat kulturu pozitivního soužití či dokonce společně sdílených pravidel, principů ethosu.

Hledání společných kódů, cest, jak si porozumět ve vzájemné komunikaci, lze uskutečňovat právě na základě jednoznačnosti, přesnosti, vzájemné znalosti toho, co si vzájemně sdělujeme. Jedině tak si můžeme i definovat, co máme či můžeme mít skutečně společné, kde se vzájemně míváme, kde jsou reálné body konfliktu, střetu.

Vzájemnému porozumění pak nesporně přispívá poznání kultur a v jejich rámci pak také umění jako jejich vrcholného projevu tvůrčího a intelektuálního.

2.4 Umění a islám

Podle Grubeho islámské umění není výrazem určité země nebo určitého etnického celku. Vytvořila je civilizace, která vznikla jako důsledek historických událostí. Dobyty značné části antického světa Araby, násilné sjednocování území na zásadách islámu způsobilo, že od počátku určovaly vývojový směr islámského umění politické útvary, které nijak nerespektovaly zeměpisné a sociální hranice. Grube pak konstatuje:

„Komplexní povaha islámského umění vyrůstá ze základu předislámských tradic jednotlivých podrobených zemí a z dokonalého splynutí arabských, tureckých a perských prvků, které se prosadily ve všech částech muslimské říše. Arabský prvek je pro islámské umění pravděpodobně nejdůležitější. Jazyk koránu se stal nejdůležitějším specifickým rysem islámského umění, umožňuje nekonečné obměňování abstraktního dekoru a vytváření uceleného systému lineární abstraktní výzdoby, kterou se vyznačuje islámské umění. Turecký prvek je v islámském umění zastoupen především svéráznou abstraktní ornamentikou. Význam tureckého prvku v islámské kultuře lze dobře pochopit, když si uvědomíme, že od 10. do 19. století větší část islámského světa ovládaly turecké národy. Za vlády tureckých dynastií vzniklo mnoho památek islámského umění, plných tureckého vkusu, myšlení a tradice. Perský prvek proniká zejména do architektury a vytváří dekorativní útvary, které jako by popíraly tektonickou složku stavby, zákony tíže a působení tlaků, vztahy břemene a podpory a slévá všechny prvky ve fantasticky neskutečnou jednotu. Všechny oblasti muslimského světa sdílejí většinu základních uměleckých rysů, a spojují tak celé obrovské území v jednotu, která překonává národnostní, rasové a zeměpisné rozdíly.“⁹⁴

Navzdory specifikům jednotlivých oborů, žánrů islámské umělecké tvorby, jejíž rozbor by ovšem vydal na samostatnou monografii, domnívám se, že neexistují základní překážky ve vzájemném pochopení uměleckých sdělení. Vnímání krásna, estetická, je samozřejmě závislé i na specifikách jednotlivých kultur, obrovskou roli hrají tradice, zvyky, obyčeje a stejně jako si musel a musí západní člověk zvykat na vývoj uměleckého sdělení v literatuře, hudbě, výtvarném umění, učit se vnímat a rozeznávat nové přístupy k uměleckému nazírání na svět, není objektivního důvodu, proč by obdobně nedokázal ocenit krásu obsahů a forem jiného kulturního prostředí.

⁹⁴ Grube, E.: Islámské umění. Artia, Praha 1973 s. 8

Obtíž ovšem nastává tam, kde se budeme zabývat takovými souvislostmi umělecké tvorby, kam patří např. svoboda projevu, svoboda uměleckého názoru na obsah i formu díla. Jde vlastně o vztah kultury ve smyslu civilizačním a umění jako jejího tvůrčího, originálního, vrcholného projevu. V našem případě se tedy musíme se tedy zmínit o vztahu islámu k umění.

Reprezentativní monografie autorů Hattsteina a Deliusa, *Islám – umění a architektura*, uvádí, že „*v průběhu staletí se v rozsáhlém islámském světě objevilo mnoho různých postojů k umění. Z tohoto důvodu je velmi obtížné najít obecný princip, který by jednoznačně určoval směr jeho vývoje. V podstatě lze konstatovat, že Korán, původní zjevení islámu, obsahuje pasáže a stanoviska, na nichž se postoje k umění mohou zakládat.*“⁹⁵

Za jednu z klíčových pasáží Koránu, poskytujících jistý klíč ke vztahu islámu a umění, považují zmínění autoři příběh popisující pokus krále Šalamouna vyzkoušet úsudek samotné královny ze Sáby a zároveň jí prokázat svoji nadřazenost tím, „...*že nechal zbudovat jakýsi úchvatný sarh ze skleněných nebo křišťálových cihel. Přesný význam tohoto slova není dodnes přesně určen a je možná dokonce lépe ponechat ho takto, bez bližšího upřesnění. Ať již Šalamoun nechal totiž zbudovat cokoli, zvláštnost tohoto artefaktu spočívala v tom, že královna ze Sáby ho pokládala za prostor naplněný vodou (!), tedy něco jiného, než ve skutečnosti byl. ...dílo bylo zhotoveno tak, aby vzbuzovalo zdání reality.*“⁹⁶

Postoje islámu k umění se podle zmíněných autorů týkají hned dva pohledy na tento příběh, které si však navzájem protirečí. Za prvé: umění je něco, co vzbuzuje údiv, co člověka ohromí, patří tedy do kategorie zázračných věcí, pro které existuje pojem adžájib – což znamená zázračný nebo dech beroucí. Tento termín byl opakovaně užíván k chvále člověkem zhotovených předmětů všeho druhu. Druhou implikací, jak píše Hattstein a Delius je, že umělecké dílo je padělek, lež, protože vzbuzuje dojem, že je něčím, čím není. Lze na ně tedy pohlížet jako na zavrženíhodné, což někteří z muslimských myslitelů zastávají i v současnosti.

Pokud jde o vztah islámu k umění obecně, je třeba vždy mít na paměti, že islám ostře rozlišuje přijatelnost či nepřijatelnost uměleckého sdělení podle jeho obsahu, kde hlavním kritériem je, zdali náleží či nikoliv do islámského konfesijního rámce. Velmi zjednodušeně řečeno – co je slučitelné s islámem, náleží do akceptovatelného, resp. povoleného, či dokonce

⁹⁵ Hattstein, M., Delius P.: *Islám-umění a architektura*. Slovart, Praha 2006 s. 38

⁹⁶ Hattstein, M., Delius P.: *Tamtéž* s. 38-39

doporučeného tvůrčího, uměleckého projevu. V opačném případě islám zpravidla odmítá umělecké sdělení jako projev neislámského myšlení, hereze, nepřijatelné cizorodosti. V praxi je však příslušným arbitrem zpravidla konkrétní osoba, autorita, často ale i samozvaný soudce, který o právu na existenci, resp. zveřejnění uměleckého poselství rozhoduje bez toho, aby měl k dispozici nějaký respektovaný soubor estetických, obsahových a formálních kritérií krásy, kvality. Ve výsledku tak může vážit „osobní vkus“, který můžeme chápat i jako úroveň kulturnosti, vzdělanosti, odbornosti více, než skutečná krása, kvalita uměleckého sdělení, i když je zpravidla zdůvodňován více či méně sofistikovaným odkazem na požadavek konfese.

Tak se v islámských zemích často setkáváme s faktem, že co je akceptované, ceněné na jednom místě, může být zavrhané, odsuzované jinde. Tak dochází k paradoxům, že artefakty umístěné v muzeích jsou v jedné a téže zemi považovány za součást kulturního dědictví a zároveň zde dochází k fanatickému ničení jiných i když z téhož kulturního, uměleckého rodu, jen proto, že si jejich hodnotu naprosto voluntaristicky stanoví ten, kdo má momentálně moc a schopnost takové soudy vynášet. Příkladem může být např. zničení monumentálních soch Budhy talibánskými fanatiky v Afghanistanu.

Podle mého názoru tedy nelze jednoznačně popsat, definovat vztah islámu k umění. Jako existuje množství výkladů jednotlivých pasáží Koránu, existuje i množství výkladů k otázce vztahu islámské konfese a umění.

V tomto smyslu je tedy umění svébytným prostorem, kde se z hlediska kompatibility kultur Západu a islámu odehrává i určitý spor, zápas o hodnoty, jakými jsou i lidská práva a svobody. Jakkoliv můžeme vzájemně prokazovat porozumění a úctu k uměleckým sdělením té či oné kultury, civilizace, sotva při tom můžeme opomíjet právě ty jejich rysy, které jsou tak či onak spojené s rozdílnými hodnotovými vzory, či dokonce ideovými východisky či interpretacemi. Ty mohou být v důsledku i překážkou vzájemného pochopení uměleckých sdělení, jakkoliv Wagner nemůže za to, že se stal kultovním skladatelem nacistů nebo Goethe za to, že síla jeho sdělení inspirovala řadu sebevražedných pokusů jeho romantických čtenářů.

2.5 Islám a Západ

Pokud jsem se v předchozích kapitolách věnovala vybraným problematikám globalizace, islámu a kultury, zbývá ještě alespoň stručný exkurs do problematiky vztahu islámu a Západu, respektive islámského a západního civilizačního prostoru.

Na charakteristice globalizačních faktorů a islámské konfese jsem tedy hledala především ty momenty, které podle mého názoru zásadně ovlivňují podmínky vzájemné koexistence. Aniž bych je znovu opakovala, myslím, že mohu konstatovat, že jsou mezi nimi i faktory, prvky, které dobrému soužití těchto kultur nikterak nebrání a dokonce v sobě obsahují potenciál možného směřování ke skutečně multikulturní společnosti. Existují ovšem i takové faktory, které jsou přinejmenším rizikové a dokonce i takové, které, viděno očima současnosti, vzájemnou kompatibilitu zcela vylučují.

Popravdě ovšem nejde vždy o rozdíly, střety objektivní povahy. Mnohé záležitosti spíše než na skutečných, objektivně existujících překážkách soužití spíše na tom, co si „o sobě myslíme“ než co o sobě „skutečně víme“! Tedy co si myslíme „my o nich“ a co si myslí „oni o nás“, respektive, co si myslíme, že si myslí oni o nás a co si myslí oni, že si myslíme o nich.

Pokud bych měla základy nahlížení Západu tematizovat, pak musím bezpochyby uvést, že jde především o problematiku související s islamismem, jeho radikální odnoží fundamentalismem a konečně s islámským terorismem. Od nich se podstatně odvíjí postoje obyvatel západního civilizačního prostoru k islámu.

O tom, jaké jsou postoje muslimů vůči západní civilizaci, existuje široká škála názorů. Mísí se zde staré předsudky i osobní zkušenosti, vlivy vzdělání, sociálního postavení a další faktory. Rozdílné názory mají samozřejmě islámští moralisté, islamisté, sekulární politici, intelektuálové, anebo ti, kteří se sami rozhodli na Západě žít. Mnozí obviňují Západ, že politickými a hospodářskými tlaky za pomoci části jejich vlastních domácích elit rozbil tradiční pořádky islámské společnosti a dnes je rozleptává dopady globalizace. Dle Kropáčka je v některých islámských zemích západní kultura vnímána jako vážná hrozba.

S přísnou kritikou vystupují zvláště naléhavě a útočně islámští moralisté. Západní *dekadentní* civilizaci obviňují z přílišného materialismu, rozpadu tradičních hodnot, rodiny, ze sexuální promiskuity, vstřícného postoje k homosexuálům, drogám a úpadku morálky. Tématem s obzvláštní ideovou brizancí je pak „bezvěrectví“, a s ním související hodnotový relativismus Západu. Kropáček uvádí, že muslimští kritikové v této souvislosti uvádějí jako zvláště zavrženíhodný syndrom západní dekadence současné zeslábnutí křesťanství. Domnívají se, že Západ v současnosti odsunul pilíř biblický, na kterém křesťanství spočívalo a staví jen na antické, pohanské složce.

Někteří přirovnávají dnešní křesťanství ke střepům z rozbitého zrcadla, které svědčí o velikosti a účelu někdejšího celku, ale samy již jeho funkci pro svou titěrnost nedokážou plnit. Muslimové s oblibou srovnávají návštěvnost kostelů a mešit - zatímco do kostelů chodí převážně stařeny a děti, mešity jsou plné mužů. Přestože leckteré postoje mohou svědčit o opaku, muslimové ve velké většině nechovají vůči západní civilizaci zášť. Odmítají hospodářskou a kulturní globalizaci jako nežádoucí „amerikanizaci“, chtějí si uchovat islámskou identitu a zůstat sami sebou.

Islámská kritika Západu tak směřuje i k celkové relativizaci, ztrátě hodnot, v západním světě. To se projevilo i v obrovském vzednutí odporu vůči otištěným karikaturám proroka Muhammada v dánských a posléze i v několika dalších evropských médiích v roce 2009. Celý islámský svět byl pobouřen. Luboš Kropáček nachází takovéto vysvětlení: *„Muslimové se cítí karikaturami uráženi v samém srdci svého náboženského cítění. K emocím přistupuje navíc i sklon přelidněných ulic k vandalismu a velmi bouřlivým projevům. My křesťané jsme si, jak se zdá, zvykli na to, že naše hodnoty - včetně samotné postavy Ježíše Krista - jsou různě karikovány a zneužívány. Stojí za zmínku, že několikrát (např. když byl uváděn film *Poslední pokušení Krista*) vystoupili dokonce proti zkreslování Ježíšovy osobnosti výrazněji muslimové (zvláště Turci) než křesťané. Karikování Krista a rouhavé zesměšňování křesťanských hodnot také není legitimním vyjádřením svobody projevu. Řešením však nejsou soudní stíhání ani prudké reakce v podobě současných bouří v muslimských zemích. Jde tu spíš o důraz na slušnost, odpovědnost a úctu ke všemu, co si ji заслужuje.“*⁹⁷

⁹⁷Macháně, J.: Katolický týdeník. [online]. 2006, [cit 2009-5-7]. Dostupné na <http://www.katyd.cz/index.php?cmd=page&type=11&article=4377>

Vladimír Sáška, ředitel islámského centra v Praze má na situaci tento názor: „*Pokud se smíříme s hanobením čehokoliv, je to jen další důkaz ztráty hodnot a demoralizace, které postupují Evropou. Muslimové mají v Koránu zákaz urážení toho, co ostatní lidé uctívají. Možná i proto jsou v podobných případech citlivější. Věřícím křesťanům také vadí, pokud je hanoben Ježíš. Ten je mimochodem velmi vysoko ctěn i mezi muslimy. Ale křesťané by kvůli Kristovu karikování asi do ulic nevyšli. Násilí není na místě. Jeho projevy, jako jsou například útoky na ambasády, už odsoudily islámské autority - muslimští učenci. Takové činy nemají s islámem nic společného. Muslimů je na světě skoro 1,5 miliardy a jsou mezi nimi jak lidé, kteří islám nepraktikují a téměř neznají, tak na druhou stranu zase ti, kteří v něčem přehánějí. Islám je náboženstvím střední cesty a oba zmíněné extrémy jsou špatné. Lze tak ale vysvětlit odlišnost reakcí různých skupin muslimů. Píše se však vždy jen o těch extrémních, protože jsou mediálně přitažlivější.*“⁹⁸

Dominik Duka, hlava české katolické církve, se domnívá, že v protestech vyznavačů islámu proti karikaturám proroka Muhammada nelze vidět projev fundamentalismu ani odlišnosti kultur. Podle Duky nelze hovořit o střetu dvou kulturních světů, ale spíše o nekulturnosti značné části sdělovacích prostředků na našem kontinentu. Dánské postoje jsou dle jeho názoru blízké liberálnímu fundamentalismu, který ovládá Evropu v posledních desetiletích, a to často v militantní podobě. Říká: „*Jestliže někdo urazí mé rodiče či mého přítele, považuji za přirozené, že budu žádat satisfakci. To je zásada, která platí v kulturním světě. Proto projevy nespokojenosti samy o sobě v daném případě nepovažuji za nekulturní. Kdo se domnívá, že svoboda nemá hranice, otevírá cestu tyranii. Není však sporu o tom, že divoké reakce, které přesahují únosnou míru a jsou politickou manipulací islámského militantního fundamentalismu, za kulturní projev považovány být nemohou. Křesťané by na urážky a netoleranci, s kterou se tak často setkáváme, měli reagovat slušně a kulturně.*“⁹⁹

V souvislosti s obdobnými případy, jakým byla aféra karikatur, zpravidla vždy znovu a znovu ožívají polemiky o rozdílných přístupech k respektování zásad korektního referování, především médií na jedné či druhé straně. Kritici islámu totiž poukazují na to, že zatímco islámské zpravodajství a publicistika, o veřejných vystoupeních islámské veřejnosti, politické a duchovní reprezentace ani nemluvě, si většinou neberou servítky a s urážlivostí, útočností svých vystoupení vůči Západu a jeho hodnotám si nelámou hlavu, od západních médií se očekává a je vyžadována politická korektnost. Tento stav považují za asymetrický a

⁹⁸ Tamtéž

⁹⁹ Tamtéž

interpretují ho jako ustupování, nemístnou toleranci vůči muslimským, islámským postojům a snahám zneužívat liberální principy Západu pro nastolování stále „drzejších“ požadavků. Jedním z legendárních veřejných vystoupení na toto téma bylo již zmíněné interview listu *Corriere della Sera* s italskou novinářkou Orianou Fallaciovou¹⁰⁰ Protože právě toto vystoupení vcelku přesně odráží podstatu diskusí na téma asymetrie ve vzájemné toleranci, chci se jím zabývat podrobněji.

Fallaciová vychází z přesvědčení, že západnímu světu hrozí pohlcení radikálním islámem. Po 11. září 2001 zveřejnila tři eseje na toto téma, dvě z nich, *Vztek a pýcha a Síla rozumu*, a sama je přeložila do idiosynkratické angličtiny, protože měla zkušenost, že překladatelé její texty z nejrůznějších důvodů upravují. Fallaciová píše, že imigrace muslimů mění Evropu v „kolonii islámu“, místo, které nazývá „Eurabie“, kde už brzy „minarety nahradí věže kostelů a burka minisukni.“ Podle jejího názoru současná imigrace z muslimských zemí do Evropy znamená totéž co invaze, a tvrdí, že „umění nájezdů, dobývání a podmaňování“ je tím „jediným, v čem synové Alláhovi vždycky vynikali.“ Je přesvědčena, že muslimští imigranti – se svými burkami, čádory a oddělenými školami – vůbec netouží po začlenění do západní společnosti. Evroptští představitelé jim v tom „jejich praštěným multikulturalismem až absurdně vycházejí vstříc: dovolují muslimským ženám, aby se na doklady nechaly fotografovat se zahalenými obličejí, tváří se, že nic nevidí, když muslimští muži porušují zákon zakazující mnohoženství, anebo hájí jejich právo týrat ženy na základě údajných muslimských tradic.“

Fallaciová zastává názor, že Evropané, zejména politická levice, uplatňují na kritiky muslimských způsobu zvláštní metr. „*Když řeknete, co si myslíte o Vatikánu, katolické církvi, papeži, Panně Marii, Ježíši Kristu, nebo o svatých, nikdo si nedovolí sáhnout na vaši svobodu projevu a přesvědčení. Ale když uděláte to samé s islámem, Koránem, prorokem Mohamedem..., označí vás za xenofobního rouhače, který se dopustil rasové diskriminace. Když nakopete zadek Číňanovi, Norovi nebo Eskymákovi, který na vás zasyčel něco sprostého, nic se nestane. Naopak, ještě vás pochválí: Dobrá práce, patří mu to. Pokud však*

¹⁰⁰ Fallaci, O.: *L'arabbia e l'orgoglio*, Corriere della Sera, Milán 2004 Talbotová, M.: přeložil Vít Mlejnek [online]. 2010, [cit. 2010-7-2]. Dostupné na <http://www.virtually.cz/index.php?art=12760>

za stejných okolností nakopete zadek Alžířanovi, Marokánci, Nigerijci, nebo Sudánci, tak vás zlynčují.“

Jazyk, jaký Fallaciová používá ve své trilogii je záměrně vyhrocený a nezřídka i útočný: v první ze zmíněných knih např. píše, že se muslimové „*množí jako krysy*“, v druhé připouští, že její stanovisko bylo „*trošku brutální*“, ale „*beze sporu přesné*“. Své politické názory často vyjadřuje slovy plnými znechucení. Opakovaně používá motivu *znečištění*. Tak např. sočí na somálské muslimy, kteří „*...po sobě zanechávají žluté pruhy moči, kterými znesvěcují tisícileté mramorové desky baptisteria sv. Jana ve Florencii.*“

Reakcí na tato publicistická vystoupení bylo mimo jiné to, že se od Fallaciové velká část italské inteligence distancovala. Článek, otištěný v roce 2003 levicovými novinami *La Repubblica*, ji nazval „ignorantissimou“ a „exhibicionistkou která si hraje na Johanku z Arku Západu.“ Poté, co *Corriere della Sera* otiskl článek o knize *Pýcha a vztek*, přispěchala *La Repubblica* s reakcí Umberta Eca, který sice Fallaciovou přímo nejmenoval, ale odsoudil kulturní šovinismus a volal po toleranci: „*Jsmo pluralitní společnost, protože dovolujeme, aby se u nás doma stavěli mešity, a neopustíme tento postoj jen proto, že v Kábulu zavírají křesťany do vězení... Pokud bychom tak učinili, sami se staneme Talibanem.*“¹⁰¹

Eco a s ním v podstatě valná většina příznivců multikulturalismu, neboť čím jiným než projevem multikulturalismu je koncept pluralitní společnosti, se shodují, že hrozbou západní civilizaci není islám jako takový, ale jeho extrémní formy, jakými je islamismus a jeho radikální odnož - islámský fundamentalismus jako ideová báze islámského terorismu.

2.5.1 Islamismus jako ideologický nástroj uskutečňování politických cílů

O islámu, jako hrozbě pro západní svět, se intenzivněji hovoří od rozpadu sovětského bloku. To souvisí s teoriemi o narůstajícím prohlubování *propasti* mezi Západem a zbytkem světa. Islamismus ovšem, jako sjednocující a motivující prvek, zaznamenává mohutný vzmach po vzniku státu Izrael, se všemi důsledky pro situaci arabských obyvatel Palestiny a následně i

¹⁰¹Tamtéž

okolních zemí.

Základy politického islámu se ovšem rodily už v období po druhé světové válce. Po dekolonizaci Blízkovýchodního prostoru se v politickém spektru islámských, resp. islámem penetrovaných zemích a národů objevují nacionalistická hnutí jako hegemoni národní, státní emancipace. Tam, kde samotný nacionalismus neměl dostatečnou ideovou, politickou sílu, využívala tato hnutí jako stmelující i mobilizující prvek právě islám. To zhruba odpovídá např. roli křesťanství v národně osvobozeneckých, emancipačních procesech v Evropě při vytváření nových státních celků – např. ve Francii, Španělsku, ale i Velké Moravy a následně českého státu ve střední Evropě a dalších.

„Pod označením politický islám rozumíme politická hnutí v islámském světě, vzniklá ve 20. století, jejichž přední osobnosti dokázaly vyvinout svébytnou politickou doktrínu, islamismus. Můžeme jej tedy považovat za soudobou politickou ideologii, jež zažívá v islámském světě posledních 20–30 let dynamický rozvoj a poutá pozornost badatelů, politiků i médií. Je třeba neslučovat islamismus jako politickou ideologii, s islámem, který je náboženstvím více než jedné miliardy lidí na tomto světě.“¹⁰²

Za základní programové cíle islamistů lze považovat snahy o islamizaci každodenního života lidí a nejrůznějších společenských struktur. Chtějí podle hesla „islám je řešením“, globálně obnovit muslimskou společnost a vyhnout se tendencím, které se snaží islámský svět modernizovat. Domnívají se, že tyto jevy jsou pro společnost muslimů zhoubné a nezdravé. Islamizace společnosti, tedy návrat ke kořenům, základům konfese, by měl podle představ islamistů jaksi automaticky, pouhou jejich aplikací, vyřešit veškeré politické, ekonomické i sociální problémy. Jde v podstatě o implementaci hodnotových vzorců, které islamisté považují za *osvědčené, pevné, univerzálně dobré*.¹⁰³

Zároveň je dnešní islamismus chápán jako návrat k jistotě tradiční konfese a hodnotových vzorců, které obsahuje, i nástrojem emancipační reflexe. Traktuje se totiž mimo jiné i jako snaha napravit důsledky porážky, kterou měla muslimskému světu uštvít evropská civilizace.

¹⁰² Brtnický, M.: Politický islám, islamismus a teoretická východiska jeho sunnitské větve. [online]. 2008, [cit. 2010-3-3]. Dostupné na <http://www.globalpolitics.cz/clanky/sunnitsky-islamismus>

¹⁰³ Müller, Z.: Islám. Historie a současnost. NS Svoboda, Praha 1997

Islamismus se k tomuto cíli vydal dvěma cestami. Přebírá ty formy nacionalismu, ve kterých se podle mnoha muslimů skrývá tajemství nadřazenosti Západu, nebo prosazuje samotný islám jako jedinou sílu, která je schopná sjednotit muslimy celého světa a zajistit jim tak obnovení moci a nadvlády. Ukazuje se, že v rukou dnešních islamistů a za vydatného přispění samotné Evropy se tyto dva přístupy navzájem posilují.¹⁰⁴

Pryce-Jones se domnívá, že Evropané sami přispěli k uvolnění cesty islamistům, právě tím, že zvyšují privilegia muslimů a tím znehodnocují vlastní národní identitu a kulturu.¹⁰⁵

I když je možno s Pryce-Jonesem polemizovat, neboť je věcí názoru, do jaké míry tvoří islámská imigrace privilegovanou vrstvu, podstatné je, že cílem politického islámu je skutečně společenská islamizace, resp. reislamizace, jejímž zásadním projevem a politicky spektakulárním usilováním je tažení proti jakékoliv modernitě, a především modernitě západního typu.

Jak ovšem uvádí Barša, „...*politický islám samotný paradoxně jisté známky modernity vykazuje, neboť povznesl islám jakožto náboženství na úroveň politické ideologie, jež si klade za cíl konkurovat, ba dokonce nahradit mnohem okázalejší politické směry respektive ideologie. Další takovýto projev bychom mohli spatřit v určité programové podobnosti politizovaného islámu s politickými hnutími přicházejícími spolu s vlnou evropské modernity, ze kterých následně vykryštovala totalita.*¹⁰⁶

Barša uvádí, že politika, ekonomika a etika v islamistickém pojetí, jsou sloučeny v jeden sociální celek a výsledné politické východisko je možné shrnout do tří základních myšlenek:

- suverénní vláda státu musí být nahrazena boží vládou
- kapitalistický trh bude nahrazen rovností
- rozdrobená muslimská obec věřících (umma) musí být sjednocena, aby došlo k nastolení planetárního společenství všech věřících, tedy kolektivní identity.¹⁰⁷

V rámci muslimské obce, ummy, tak dochází ke sjednocení všech sfér společenského

¹⁰⁴ Pryce-Jones, D.: Islamizace Evropy? Commentary, Vol. 118, 2004

¹⁰⁵ Pryce-Jones, D.: Tamtéž

¹⁰⁶ Barša, P.: Západ a islamismus Střet civilizací nebo dialog kultur?, Centrum pro studium Demokracie a Kultury, Brno 2001 s. 72-73

¹⁰⁷ Barša, P.: Tamtéž

života. Politická moc je posvěcena Bohem, duchovní a světská moc splývají. Důsledky, které to má pro vznik islámského fundamentalismu výstižně popisuje Nikola Uksová:

„Jednou z podstatných reakcí na tento trend je tendence k fundamentalismu. Obrana ortodoxie, čistoty víry je nástrojem obrany ohrožených, přežívajících pořádků. V současných mezinárodních kontextech tak je projevem defenzivy, obrany proti silnějšímu protivníkovi, (jakkoliv ofenzivní mohou být taktika i strategie této obrany) ztělesněnému právě evropskými mocnostmi šířícími svůj vliv v muslimských regionech. Islamismus je tedy nástrojem odporu k „nadřazenému euroamerickému západnímu světu“. V motivacích i důsledcích je ovšem ve skutečnosti nástrojem antimodernizačních, antiliberalizačních snah konzervativních, tradicionalistických kruhů v islámských zemích, projevem jejich strachu ze ztráty vlivu, kterému se namnoze v tomto prostoru těší. Islamismus, jakkoli akcentuje své antikoloniální, národně osvobozené a emancipační kořeny a motivace, včetně deklarovaných snah sociálně emancipačních, altruistických, v důsledcích přináší pravý opak – totiž zakonzervování stávajících, mnohdy ještě feudálních prvků fungování lidských komunit, rodin, obcí, států.“¹⁰⁸

V té souvislosti Uksová upozorňuje na vysokou flexibilitu islamismu, neboť vedle hlásání návratu ke kořenům a lpění na základních a tradičních principech, dokáže být *vřele otevřen* i moderním prvkům, často ovšem zúžených na sféru technologicko ekonomickou, než na sociálně kulturní a právní.

Barša sice uvádí, že *„Sama politizace islámu může být pochopena nikoliv jako „návrat“ k teokracii, ale jako sekularizace náboženství (totiž jeho zapojení do ideologické mobilizace vykořeňovaných mas) a tedy jako moment celkového procesu „odčarování světa“¹⁰⁹*, ale bohužel již nezmiňuje procesy, kdy např. expanze islámu do liberálního světa přináší v důsledcích efekty právě opačné, útočící na lidská práva a svobody.

Barša se dále domnívá, že islamismus se i přes teroristické aktivity své radikální větve propadl mezi mnohá další politická hnutí, která se snaží o „modernizaci“ islámské společnosti. Podstatnou věcí, kterou postrádá, je především politicko-sociální alternativa vůči „západnímu světu“. To spolu s povrchní politikou, častou a nepřiměřenou krutostí k vlastním

¹⁰⁸ Uksová, N.: Afghánistán a al-Káida. Metropolitní univerzita, Praha 2010 s. 30

¹⁰⁹ Barša, P.: Západ a islamismus Sřet civilizací nebo dialog kultur? Centrum pro studium Demokracie a Kultury, Brno 2001, s. 98

obyvatelům v důsledku vedlo ke ztrátě svého původního záměru – utvrzovat pouto mezi nábožensky založenými středními vrstvami a městskou chudinou.¹¹⁰

Tvrzení o „tmářské“ podstatě islamismu z pohledu jeho kritiků ovšem neplatí absolutně. Zmiňme např. skutečnost, že i islamisté se např. podílejí na demokratizačních procesech, např. účastí ve volbách, mnohde představují jedinou politickou sílu, která čelí represivním praktikám vládnoucích režimů, organizují nejrůznější sociální, vzdělávací, kulturní a další aktivity, samozřejmě odhlédnuto od nejrůznějších konsekvencí těchto činností s úsilím o zcela pragmatické politické cíle.

Pravdou ovšem je, že nezřídka jsou tyto společensky žádoucí aktivity především nástrojem nastolování a posilování vlivu islámských fundamentalistických hnutí a organizací.

2.5.2 Ke vzniku a vývoji islámského fundamentalismu

Slovo fundamentalismus vyjadřuje obecně nějaký myšlenkový proud, filosofii nebo hnutí, které staví na nezpochybnitelném základu (fundamentu). Pro fundamentalistu je charakteristická snaha přisvojit si právo na monopol nalézání a výkladu pravdy, respektive toho, co shledávají pravdivým, ve smyslu *správným, dobrým*, tedy zpravidla jako patentu na rozhodnutí o tom, co je zlo a co je dobro. Fundamentalista se opírá o doktrínu, dogma, jejichž obsah, sdělení, poselství je mimo jakoukoliv pochybnost a cokoliv mimo ni je herezí.

Termín islámský fundamentalismus je v současné době, alespoň pokud jde o mediální, publicistická vystoupení, synonymem pro islám, či islámský terorismus vcelku, což je jedním z klasických výsledků publicistického zjednodušování a novinářského sklonu nerozlišovat či směřovat pojmy.

V našem kontextu se vztahuje k určité ortodoxii, horlivosti, přísnosti ve výkladu a praktikování islámských zpravidla náboženských pravidel a principů, obecně pak ke snaze zabránit jakékoliv změně, dynamice, vývoji, pokud nesměřují k jejich upevnění, obnovení.

¹¹⁰ Pavel Barša v této souvislosti hovoří o ideologickém vyčerpání islamistické utopie a připodobňuje jej k socialismu v 60. letech. Zdroj: Barša, P.: Západ a islamismus Sřet civilizací nebo dialog kultur? Centrum pro studium Demokracie a Kultury, Brno 2001 s. 115

Za zakladatele či hlavní ideology novodobého islámského fundamentalismu jsou považováni Hasana al-Banná a Sajjid Kutb - oba pocházejí z Egypta. Sajjid Kutb otevřeně vyzýval k islámské revoluci formou džihádu jako ozbrojeného odporu, a obviňoval muslimské vlády z bezvěrectví a nicnedělání vůči koloniálním mocnostem. Respektovaný arabista John Gray tvrdí, že se nikdo nepříčinil o položení intelektuálních základů islamismu víc než tento egyptský myslitel.¹¹¹ Jeho komentáře Koránu jsou v podstatě nesmrtelné, neboť se hojně čtou i v současné době. Ve svých spisech poukazyval zejména na duchovní prázdnotu moderní západní společnosti, jejímž vzorem není nikdo jiný než Spojené státy americké.

Pokud jde o roli islámského fundamentalismu v každodenní životní realitě člověka a společnosti vcelku, pak se jedná především o soubor kulturních, hodnotových vzorců určujících i určitý životní styl, který vychází z dodržování všech náboženských pravidel Koránu, ale také norem, zásad, stanovených duchovními vůdci jako respektovanými interprety víry. Nelze tedy islámský fundamentalismus chápat jen jako ideovou bázi při prosazování politických mocenských cílů. Nelze nevidět, že islámský svět, v jeho střetu s modernitou, s globalizačními procesy a s nimi související relativizací tradičních, původních hodnot, prochází překotným vývojem, v němž stamiliony lidí hledají nové existenciální, hodnotové ukotvení. V takové situaci je fundamentalismus nejen pochopitelnou obranou reakcí, ale i racionální strategií pro naplnění touhy lidí po určitém pevném bodě, po určité jistotě v době, která boří, likviduje stávající kulturní, hodnotové vzorce, ale v podstatě za ně nic nového, dokonalejšího, smysluplnějšího nenabízí. Pokud jde o obyvatele tradičních islámských zemí, ale platí to i pro tisíce migrantů, kterým se životní úděl nijak nezlepšil a z hlediska společenského statusu to dopadá právě naopak, pak hledání „jistoty“, „opory“, „smyslu“ jejich existence v náboženské ortodoxii je zcela lidsky pochopitelné. Islámský fundamentalismus je v tomto kontextu jen dalším fundamentalismem, který v průběhu lidských dějin sehrává roli jistoty a hegemonu „ve zlých časech“.

Ruku v ruce s touto touhou po kulturním, hodnotovém, sociálním ukotvení jde zpravidla i fenomén touhy najít původce, *viníka* špatné existenciální situace člověka, a pokud je identifikován, ať právem či neprávem, provést akt odplaty, trestu. Zneužívání této až atavistické potřeby lidí pro politické, mocenské cíle, je staré jako lidstvo samo. Tak i

¹¹¹ Gray, John: Al Kajda a co to znamená být moderní. Mladá Fronta, Praha 2002

terorismus, jako reakce na hlubokou potřebu hledat viníka vlastního neštěstí, a její zneužívání není vynálezem islámu, resp. islámského fundamentalismu.

2.5.3 Ke vzniku a vývoji islámského terorismu

Terorismus není *muslimským vynálezem*, kterýžto dojem mohou vyvolávat hlavně média. V dějinách lidstva bychom našli spoustu kazuistik dokazujících, že tato forma násilí doprovázela člověka od prvopočátků jeho historie.

V současné době ovšem platí, že je to právě islámský terorismus, který globálně představuje nejzávažnější bezpečnostní hrozbu.

Terorismus je určitou formou vedení války zásadně ale odlišné od války klasické či guerillové a to tím, že mění role jejích účastníků. Hlavním aktivním subjektem jsou totiž právě teroristé. Stát již není hlavním aktérem, nýbrž je v pozici atakovaného objektu, tudíž nečiní zásadní rozhodnutí jako v případě klasické války. To má přímé dopady na obyvatelstvo, neboť i to se ocitá ve zcela pasivním postavení a teroristické údery jsou namířeny právě na civilní cíle. Teroristé s obyvatelstvem napadeného státu manipulují ve prospěch svých zájmů, kterými jsou zejména destabilizace cílového státu, navození atmosféry strachu a v neposlední řadě i spektakulární efekty vyplývající z mediální pozornosti.

Nejobecnější definice terorismu vyvozená ze zhodnocení jeho hlavních rysů zní podle Eichlera následovně: *"Terorismus znamená politicky motivované, slepé nerozlišené a bezohledné zabíjení bezbranného a nevinného civilního obyvatelstva."*¹¹²

Politická motivovanost každého teroristického útoku je dána jeho cílem, a sice vynutit si určité politické změny v různých oblastech. Ona slepota, se kterou souvisí i následná bezohlednost, je pak ztělesněna faktem, že teroristy nikterak nezajímají civilní oběti. Jak dále uvádí J. Eichler „...přistupují k nim pouze tak, že mají osudovou smůlu, neboť se vyskytly ve špatný čas na špatném místě.“¹¹³

Pro terorismus je typický a domnívám se, že i zcela zásadní moment překvapení. Tím

¹¹² Eichler, J.: Terorismus a války na počátku 21. Století. Nakladatelství Karolinum, Praha 2007 s. 167

¹¹³ Eichler, J.: Tamtéž s. 169

mám na mysli fakt, že teroristé zaútočí, aniž o tom předem informovali tím, že by vyhlásili případnou válku. Což je mimochodem další z faktorů, jež jej odlišují od války klasické. Přípravy na teroristický útok probíhají za přísného utajení a jsou známy jen hrstce "spřízněných" či "vyvolených", tedy v rámci uzavřené komunity. Když nastane moment úderu, cílový stát je šokován a do jisté míry paralyzován. Zatímco v klasické válce stojí proti sobě tváří v tvář dva a více států, potažmo armád, kdy každý ví, kdo je jeho nepřítel, o co usiluje, a zpravidla i jaké má prostředky k dosažení cílů, podstata terorismu tkví v tzv. nepřímé strategii neboli ve snaze dosáhnout vítězství zcela jiným způsobem, než přímým střetem "silného se silným". Nejde o poměr sil, ba naopak. Nepřímá strategie se soustřeďuje na analýzu silných a slabých stránek svého nepřítele, než na boj, a útok je pak veden zcela nečekaně a zákeřně tak, aby zasáhl to nejzranitelnější místo, čímž teroristé v důsledku bezezbytku "obejdou" nepřítelovy silné stránky.

Společným jmenovatelem pro všechny druhy válek je ozbrojené násilí. *"Teroristé nejsou jedinými, kdo se k násilí uchylují a stejně tak nemají monopol ani na krutosti - ty provázejí téměř každou válku vedenou ve smyslu přímé strategie. Teroristé však násilí uplatňují formou úderů bez vyhlášení války, útočí ze stínu a výlučně na civilní cíle. Využívání násilí slouží především k oslabování nebo dokonce k rozbíjení států. Hlavními nástroji teroristů jsou vraždy, atentáty, braní rukojmí, únosy letadel a vydírání."*¹¹⁴

Velmi důležitým prvkem terorismu je psychologická manipulace. V této souvislosti se hovoří o tzv. psychologické válce, jejímž záměrem je ovlivňovat postoje, názory, city a pocity veřejného mínění ve svůj prospěch, vyvolat nejistotu a strach. Eichler odkazuje na výrok bývalého amerického prezidenta Billa Clintona, který se vyjádřil k tomuto tématu následovně: *"Teroristé nás chtějí zastrašovat, chtějí dosáhnout toho, abychom měli strach se ráno probudit, abychom měli strach z budoucnosti, abychom měli strach ze sebe navzájem."*¹¹⁵

Je třeba podotknout, že terorismus, resp. motivace k teroristickým útokům, již nespočívají pouze v aktu násilí samotném. Soudobý terorismus je organizován a realizován i jako zcela spektakulární akce, určená médiím. Zveřejněním teroristického útoku jsou saturovány jednak efekty politické a jednak efekty psychologické.

¹¹⁴ Eichler, J.: Terorismus a války na počátku 21. Století. Nakladatelství Karolinum, Praha 2007 s. 146

¹¹⁵ Eichler, J.: Tamtéž s. 146

Islamismus, islámský fundamentalismus a posléze i terorismus představují největší překážky a rizika soužití západní a islámské kultury v globalizovaném světě. V podstatě se pro budoucí vývoj nabízejí tři možné varianty, které jsem popsala v již v části věnované globalizačním konsekvencím. Obecně, filosoficky vzato, jde o varianty, které je třeba diskutovat, zkoumat z hlediska zkoumání budoucího společenského vývoje v globálním měřítku jako určitého směřování lidského pokolení vcelku.

Nabízejí se tedy následující otázky:

1. Směřuje či nesměřuje kulturní, civilizační evoluce stejným směrem, ke stejnému cíli?
2. Existují univerzální všelidské hodnoty, k jejichž naplnění lidstvo směřuje?
3. Je západní civilizace skutečně jediným dobrým, správným proudem vývoje lidstva, který nemá alternativu?
4. Mohou na naší planetě vedle sebe koexistovat různé hodnotové vzorce, aniž by si kultury, které jim náleží, nárokovaly právo na hegemonii?
5. Pokud ano, jak překonat vzájemné rizikové, konfliktní tendence?
6. Platí či neplatí, že každá civilizace ve své evoluci vždy směřuje ke svému zániku, nebo je vývoj lidstva skutečně lineárním procesem?

Odpovědi na tyto otázky se právě v globalizovaném světě stávají stále naléhavější potřebou. Kdy a s jakými výsledky je dokážeme najít, to je další otázka, na kterou dosud neznáme odpověď. A konečně i otázka poslední – existují vždy skutečně na každou otázku i odpovědi?

Závěr

Jak už jsem naznačila v úvodu, pokud bych mohla volit téma svojí závěrečné práce znovu, patrně bych si zvolila sice obdobnou, ale vyostřenější, užší problematiku. Prvním poučením, závěrem této práce je tedy můj poznatek, že obdobné multioborové studie vyžadují rozhodně spolupráci více specialistů, pokud možno odborníků na jednotlivé související disciplíny.

Na straně druhé musím konstatovat, že právě mezioborovost zvoleného tématu mě přinutila přemýšlet, rozvažovat nad souvislostmi, které bych sotva zkoumala, pokud bych se věnovala pouze úzkému výseku zvolené problematiky.

Jak se ukázalo i na studiu, resp. už při vyhledávání, výběru odborné literatury, obdobná tematická spojení, o jejichž hledání a řešení jsem se v této práci pokoušela, jsou v ní více než sporadická a myslím, že zcela právem mohu konstatovat, že se jim „vyhýbají“ i odborníci specializovaní na relevantní problematiku. Zpravidla se totiž pohybují pouze v rámci svého odborného diskursu a málokdy se pouštějí, jak se na základě zkušeností z této práce domnívám, do mezioborových průniků, přesahů.

Odtud i další základní poznatek, který jsem získala – obdobná mezioborová témata vyžadují autory se specifickou schopností zabývat se syntézou jednotlivých specializací, zkoumáním jejich přesahů a průniků, vzájemných vlivů a souvislostí. Pro obor kulturologie to podle mého názoru znamená mimo jiné úkol pokoušet se o syntetizující zkoumání souvisejících problematik, už proto, že takový přístup umožňuje objevovat srozumitelné výklady i pro neoborníky, resp. poskytovat jim náhled na souvislosti, které ve svých důsledcích ovlivňují jejich vlastní znalostní, názorový svět, ať již ve smyslu osvětovém, politickém, ideovém a samozřejmě kulturním.

Pokud jde o naplnění cílů této práce, moje vlastní reflexe jejich naplnění souvisí s výše řečeným. Jak jsem postupně odhalovala širší zvoleného tématu, tím více jsem si byla vědoma, že není v silách studie podobného typu podat jakýsi vyčerpávající přehled konsekventních problematik a jejich průniků. Nakonec jsem zvolila formu stručného průvodce, jehož ambicí je alespoň propedeutika zvolené problematiky. Tam kde jsem byla přesvědčena o funkčnosti detailnějšího popisu, rozboru, či tam, kde jsem získala poznatky, o nichž jsem byla

přesvědčena, že mohou obohatit řešenou problematiku konkrétnějším příkladem, nebo přinášejí možnost ukázat na zajímavé souvislosti, jsem usilovala o podrobnější, detailnější vhledy.

Jsem si vědoma toho, že jsem se nemohla vyhnout určité eklektičnosti zpracování, konec konců, studie tohoto typu se jí sotva mohou vyhnout. Pokud jsem nakonec zvolila popsaný žánr práce, pak metoda shrnutí, soustředění alespoň relevantních tématik a jejich základní popis, byla jedinou možnou.

Pokud jde o závěry vyplývající ze shromážděných údajů, poznatků, pak k těm hlavním patří to, že globalizace umožňující pronikání kultur, nastoluje situaci asymetrie vývojových kulturních procesů především jako střetu různých kulturních, vývojových úrovní v času a prostoru.

Otázkou, která se mě během práce na této studii dotýkala stále naléhavěji, ovšem bylo, zdali je skutečně, jak nám pozitivní vědy napovídají a jak jsme k tomu tradičním pojetím evolučního procesu vedení, civilizační, kulturní vývoj procesem směřujícím k jednomu cíli, jednomu vývojovému proudu, jako univerzálnímu, objektivně predestinovanému, lineárně probíhajícímu výsledku společenského pohybu. Jinými slovy – platí, že vývoj člověka a lidské společnosti bez ohledu na rozdíly v civilizačních kulturních a především hodnotových rámcích směřuje k jednomu stejnému cíli? Nebo mohou vedle sebe existovat různé civilizační, kulturní vzorce? *Musí* svět islámu skutečně dříve či později splynout se světem Západu, přijmout jeho hodnotové vzorce? Je správné pojímat mnohamiliardový civilizační, kulturní svět islámu jako pouze opožděný proud na cestě, kterou už Západ urazil před ním, nebo je a bude prostě navždy jiný, totiž v tom, že jinak kulturně, hodnotově ukotvený? Má Západ skutečně civilizační povinnost, „břemeno bílého muže“, *emancipovat* jiné civilizační, kulturní světy podle svých kulturních, hodnotových vzorců? Má svět islámu právo odmítat kulturní, hodnotové vzorce Západu, i když se, alespoň doposud, osvědčily jako relativně úspěšné, dobré pro značnou část planety? A jsou tyto kulturní, hodnotové vzorce skutečně úspěšné a dobré univerzálně, bez ohledu na prostor a čas, ve kterém lidé žijí?

Na druhé straně jsem podle mého názoru získala i na některých komparačních kazuistikách dostatek argumentů pro tvrzení, že během civilizačního vývoje procházel jak svět židovsko-křesťanské civilizace, tak svět islámu obdobnými úseky kulturních

a hodnotových úrovní, ovšem v jiném čase a prostoru. Je ovšem tento posun pouze jinou vzdáleností od hypotetického cíle, kde rozdíly mezi kulturami opřeny o rozdílné hodnotové vzorce lze vyrovnat změnou dynamiky vzájemného pohybu, nebo se může stát, že dojde k paralelním existencím různých kultur a tedy i různých hodnotových vzorců. A pokud je řeč o globalizaci, podpoří její vlivy kulturní pohyb stejným směrem, nebo naopak dá vzniknout či zachová různé cesty různým směrem? A pokud tomu tak bude, jaká bude vzájemná koexistence těchto rozdílných kultur?

Myslím, že tato práce přinesla, alespoň pro mě osobně, více otázek než odpovědí. Pokud jde o řešené, či spíše zkoumané problematiky, mohu uvést alespoň následující dílčí závěry.

Pokud jde o vliv globalizace na soužití civilizací, kultur, k těm pozitivním určitě patří jejich těsnější kontakty. Zároveň, což také považuji za pozitivní, globalizace ve svých důsledcích obnažuje i to, co je společné, i to, co je, alespoň prozatím, rozdílné. Je dobré vědět o vzájemných průnicích i sjednoceních, podobně jako v matematice jinak nelze stanovit, co náleží do množin sdílených a co je mimo ně. Pozitivní je tak už samotná možnost najít i body střetu, konfliktu i body setkávání, sounáležitosti. Je samozřejmé, že bližší, těsnější poznání, soužití, obnažuje i to, co bylo doposud skryto a globalizace tak nastoluje otázky, které by nebyly kladeny, pokud by předglobalizační vzdálenosti kultur zůstaly zachovány, včetně otázek možných rizik, konfliktů.

To souvisí i s další perspektivou vzájemných vztahů rozdílných světů ve smyslu civilizačním, kulturním. Proč nepřijmout i možnost, že prostě nedojde k jejich propojení, splynutí, že prostě namísto *jedné rodiny* nevznikne vztah *sousedství*. A dobré sousedství často zaručuje i dobrý plot, jako výraz jasného, respektovaného vymezení prostoru, kde platí vlastní kultura, vlastní hodnotové vzorce.

S tím souvisí i otázka práva na obranu vlastních civilizačních, kulturních, hodnotových vzorců, principů, resp. těch z nich, které nechtějí či nemohou sdílet ta či ona strana. Domnívám se, a to i na základě poznatků, které jsem získala při práci na této studii, že oktrojovat komukoliv *naši* kulturu, i když bych i byla stoprocentně přesvědčena, že je „lepší“ než *jejich*, znamená v důsledku ohrozit kulturu vůbec, totiž kulturu jako civilizační znak lidství. Globalizace je totiž mimo jiné i schopnost lidí globálně zničit svět. Což ovšem

neznamená, že se necháme kýmkoliv vydírat jen proto, že součástí našeho kulturního hodnotového vzorce je tolerance k jiným kulturám a úcta k lidskému životu.

I to je, bohužel, jeden z rysů současného militantního islámu a jeho fundamentalistických odnoží. A i když nesdílím tvrdý odsudek Oriany Fallaciové, že islám je imanentním zlem, zcela s ní naopak souhlasím v tom, že mám právo bránit svoji kulturu a její hodnotové vzorce všemi prostředky.

Použitá literatura:

Albrightová, M.: Mocní a všemohoucí. Práh, Praha 2006 ISBN 80-7252-151-9

Alí Hirsí, A.: Rebelka. Odvrácená strana islámu. Euromedia Group, Praha 2008 ISBN 978-80-249-1018-5

Armstrongová, K.: Islám. Slovart, Praha 2008 ISBN 978-80-7391-155-3

Barker, Ch.: Slovník kulturních studií. Portál, Praha 2006 ISBN 80-7367-099-2

Barša, Pavel.: Západ a islamismus, Střet civilizací, nebo dialog kultur? Centrum pro studium Demokracie a Kultury. Brno 2001 ISBN: 80-85959-96-8

Bauman, Z.: Globalizace. Důsledky pro člověka. Mladá fronta, Praha 1999 ISBN 80-204-0817-7

Bible, Ekumenické vydání. Česká biblická společnost, Praha 1993

Bowker, J.: Beliefs that changed the world. London 2007

Bowker, J.: Bůh a jeho proměny v dějinách náboženství. Praha 2004 ISBN 80-242-1063-0

Clinton, B.: Můj život. Ikar, Praha 2004 ISBN 80-249-0474-8

Denny, M. F.: Islám a muslimská obec. Prostor, Praha 2003 ISBN 80-7260-088-5

Eichler, J.: Terorismus a války na počátku 21. století. Univerzita Karlova v Praze. Karolinum, Praha 2007

Frouzová, M.: Závoj a džíny. Ženy v islámském světě. Vyšehrad, Praha 2005 ISBN 80-7021-776-6

- Fukuyama, F.: Konec dějin a poslední člověk. Rybka Publishers. Praha 2002 ISBN 80-86182-27-4
- Giddens, A.: Důsledky modernity. Slon, Praha 1998 ISBN 80-85850-62-1
- Giddens, A.: Sociologie. Argo, Praha 1999 ISBN 80-7203-124-4
- Gray, J.: Al Kajda a co to znamená být moderní. Mladá Fronta, Praha 2002
- Grube, E.: Islámské umění. Artia, Praha 1973
- Halík, T.: Prolínání světů. NLN, Praha 2006 ISBN 80-7106-834-9
- Hrbek, I.: Korán. Odeon, Praha 1972 ISBN 80-200-0246-4
- Horrie, Ch., Chippindale, P.: What is Islam? A Comprehensive Introduction, Virgin Books Ltd, London 2003
- Huntington, S.: Střet civilizací boj kultur a proměna světového řádu. Rybka Publisher, Praha 2001 ISBN: 80-86182-49-5
- Jandourek, J.: Sociologický slovník. Portál, Praha 2007 ISBN 978-80-7367-269-0
- Keene, M.: Světová náboženství. Euromedia Group, Praha 2003 ISBN 80-242-0983-7
- Kepel, G.: Válka v srdci islámu. UK Karolinum, Praha 2006 ISBN 80-246-1217-8
- Klímová-Pumerová, K.: Mužům vstup zakázán. Portál, Praha 2005 ISBN 80-7178-995-X
- Kropáček, L...: Obrazy ženství v náboženských kulturách. Kapitola třetí. Islám. Paseka, Praha – Litomyšl 2008 ISBN 978-80-7185-890-4
- Kropáček, L.: Duchovní cesty islámu. Vyšehrad, Praha 2006 ISBN 80-7021-821-5

Kropáček, L.: Islám a Západ. Historická paměť a současná krize. Vyšehrad 2002 ISBN 80-7021-540-2

Kropáček, Luboš.: Islámský fundamentalismus. Vyšehrad, Praha 1996. ISBN: 80-7021-168-7

Křikavová, A., Mendel, M., Müller, Z.: Islám - Ideál a skutečnost. Panorama, Praha 1990 ISBN 80-7038-012-8

Laqueur, W.: Poslední dny Evropy. Humanistická Evropa nebo islamistická Eurábie? NLN, Praha 2006 ISBN 80-7106-829-2

Lawrence, B.: O Koránu. Beta, Praha 2007 ISBN 978-80-7306-316-0

Mass, W., Benthues, A., Joachim, H.: 100 nejkrásnějších měst světa. Dobřejoyice 2003

Mendel, M.: Islámská výzva. Atlantis, Brno 1994 ISBN 80-7108-088-8

Mendel, M.: Toulky minulostí světa, kapitola 1-3. VIA FACTI, Praha 2002

Müller, Z.: Islám. Historie a současnost. NS Svoboda, Praha 1997 ISBN 80-205-0534-2

Murphy, R.: Úvod do sociální a kulturní antropologie. SLON, Praha 2004 ISBN 80-86429-25-3

Pavlincová, H., Horyna, B.: Judaismus, křesťanství a islám. Olomouc 2003 ISBN 80-7182-165-9

Patrice, Ch.: Lexikon světových náboženství. Slovart, Praha 2006 ISBN 80-7209-796-2

Pelikán, P.: Sunna, pramen islámského práva. PF UK Praha 1997

Pichanič, M.: Mezinárodní management a globalizace, Praha VŠE, 2004 ISBN 80-7179-886-X

Pi Joan, J.: Dějiny umění, sv .4. Praha 1987

- Pryce-Jones, D.: Islamizace Evropy? Commentary, Vol. 118, 2004
- Rapaille, C.: The Culture Code, Broadway, USA 2006
- Reader's Digest Výběr: Všechno o Zemi. Praha 2000
- Reader's Digest Výběr: Velký atlas světových dějin. Praha 2002
- Stiglitz, J.: Jiná cesta k trhu. Prostor, Praha 2003 ISBN 80-7260-095-8
- Said, E. W.: Orientalismus. Západní koncepce Orientu. Paseka, Litomyšl 2008 ISBN 978-80-7185-921-5
- Scruton, R.: Západ a ti druzí. Barrister & Principál, Brno 2007 ISBN 978-80-7364-042-2
- Scruton, R.: Průvodce inteligentního člověka po moderní kultuře. Academia, Praha 2002 ISBN 80-200-1013-0
- Soukup, V.: Dějiny antropologie. Karolinum, Praha 2004 ISBN 80-246-0337-3
- Soukup, V.: Přehled antropologických teorií kultury. Portál, Praha 2004 ISBN 80-7178-929-1
- Tauer, F.: Svět islámu. Jeho dějiny a kultura. Vyšehrad, Praha 2006 ISBN 80-7021-828-2
- Toynbee, A.: Lidstvo a matka Země. Praha 2001 ISBN 80-7252-053-9
- Tureček, B.: Světla a stíny islámu. Euromedia Group, Praha 2007 ISBN 978-80-242-1909-7
- Uksová, N.: Afghánistán a al-Káida. Metropolitní univerzita, Praha 2010
- Weigl, J.: Jak reagovat na islámskou výzvu? Sborník textů CEP. Praha 2002

Internetové zdroje

Brtnický, M.: Politický islám, islamismus a teoretická východiska jeho sunnitské větve. [online]. 2008, [cit. 2010-3-3]. Dostupné na <http://www.globalpolitics.cz/clanky/sunnitsky-islamismus>

Stojanov, R., Novosák, J.: [online]. 2008, [cit 2010-5-5]. Dostupné na http://www.rozvojovka.cz/mezinarodni-migrace-a-rozvoj-ne-cekane-souvislosti_200_30.htm

Annan, K.: Globalizace přístupná všem. [online]. 2002, [cit 2009-7-12]. Dostupné na <http://www.osn.cz/zpravodajstvi/zpravy/zprava.php?id=810>

Fukuyama, F.: Čemu dnes čelí svět, Britské listy. [online]. 2006, [cit. 2010-1-5]. Dostupné na <http://www.blisty.cz/2006/5/15/art28392.html>

Kněží se poprali u Božího hrobu, Deník cz . [online]. 2008, [cit. 2010-5-7]. Dostupné na http://www.denik.cz/ze_sveta/izrael_knezi_cirkev20081109.html

Ibn Warraq.: Islám, blízký Východ a fašismus. [online]. 2007, [cit. 2010-3-3]. Dostupné na <http://pravdaoislamu.cz/index.php/2007/10/23/islam-blizky-vychod-a-fasismus-cast-i>

Macháně, J.: Katolický týdeník. [online]. 2006, [cit-2009-5-7]. Dostupné na <http://www.katyd.cz/index.php?cmd=page&type=11&article=4377>

Talbotová, M.: [online]. 2010,[cit. 2010-7-2] Dostupné na <http://www.virtually.cz/index.php?art=12760>

Wikipedie otevřená encyklopedie. Apoštolské vyznání. [online]. 2010, [cit. 2010-5-9] Dostupné na http://cs.wikipedia.org/wiki/Apo%C5%A1tolsk%C3%A9_vyzn%C3%A1n%C3%AD