

UNIVERZITA KARLOVA V PRAZE

FAKULTA HUMANITNÍCH STUDIÍ

Pracoviště historické sociologie

Mgr. Magdaléna Gorčíková

**Islámská civilizace:
srovnání reprezentativních výkladů.**

Diplomová práce

vedoucí práce: **prof. Dr. phil. Jóhann Páll Árnason**

Praha 2014

Abstrakt

Diplomová práce *Islámská civilizace: srovnání reprezentativních výkladů* představuje teoretický a historický přístup ke komparativnímu zkoumání islámské společnosti interpretací a srovnáním stěžejních autorů, v němž je důraz kladen jednak na základní sociální vzorce této společnosti v dlouhodobém a dynamickém vývoji jednak na její roli v rámci modernizačních transformací. Hlavním cílem je selektivní reflexí přispět k pochopení dlouhodobých historických zkušeností islámu, jeho charakteristických světových názorů a institucionálních vzorců a rovněž i způsobů, jak se podílí na světových dějinách. K tomu je využito interpretací a srovnání několika vybraných autorů se zvláštním zaměřením na koncept muslimské společnosti ve studiích Arnošta Gellnera. První část práce se věnuje zejména vymezení konceptu islámské civilizace jako jednoho z velkých sociálně-kulturních celků v euroasijském makroregionu. Druhá část práce se zaměřuje na politické tradice a transformace a dále i na ekonomickou strukturu islámské civilizace. V poslední části práce je pak věnována pozornost islámské společnosti jakožto možné alternativní modernitě v komparaci s různými koncepcemi interpretace islámu dalších společenskovedních badatelů.

Klíčová slova:

Gellner, muslimská společnost, islámská civilizace, městský a lidový islám, občanská společnost, modernita

Abstract

Diploma thesis „Islamic civilization: A comparison of representative interpretations“ presents theoretical and historical approach to comparative study of Islamic society by interpretation and comparison of principal scholars in which the author lays emphasis on basic social patterns of this society in long-term and dynamic development as well as on its role within modernization transformations. The main goal is to contribute by selective reflexion to understanding of the long-term historical experiences, its peculiar world views and institutional patterns as well as the ways it participates in history of the world. For this purpose the author employs interpretations and comparisons of the selected authors with particular focus on conception of Muslim society in the writings of Ernest Gellner. The first part is engaged in definition of Islamic civilization concept as one of the largest socio-cultural complexes in Eurasian macro-region. The second part focuses on political traditions and transformations as well as to some extent on economic structure of Islamic civilization. The last part pursues Islamic society as prospective alternative modernity in comparison to diverse conceptions of Islam interpretations proposed by other social science scholars.

Key words:

Gellner, Muslim society, Islamic civilization, urban and folk islam, Civil Society, Modernity

Prohlášení

Prohlašuji, že jsem práci vypracovala samostatně. Všechny použité prameny a literatura byly řádně citovány. Práce nebyla využita k získání jiného nebo stejného titulu.

V Praze dne 27. června 2014

.....

podpis

Poděkování

Děkuji vedoucímu diplomové práce prof. Dr. phil. Jóhannu P. Árnasonovi za cenné rady, připomínky a neutuchající trpělivost a laskavost, bez níž by tato práce nevznikla.

Dále děkuji své rodině a přátelům za morální podporu.

Obsah

ÚVOD.....	8
 INTELEKTUÁLNÍ A FILOSOFICKÁ VÝCHODISKA	
KOMPARATIVNÍ ANALÝZY A. GELLNERA.....	13
 1. SPECIFICKÝ VZTAH NÁBOŽENSTVÍ VS. CIVILIZACE.....	
1.1 KONCEPT CIVILIZACE – VYMEZENÍ	16
1.2 K POJMŮM CIVILIZACE, KULTURA, SPOLEČNOST	17
1.3 CIVILIZACE A NÁBOŽENSTVÍ.....	19
 2. ISLÁM JAKO NÁBOŽENSKÁ KULTURA	
2.1 MONOTEISMUS.....	21
2.2 MONOTEISTICKÝ ZÁKON.....	24
2.3 MONOTEISTICKÁ POLITIKA	26
2.4 PŘESAHA NÁBOŽENSKÉ DIMENZE	27
 3. MUSLIMSKÁ SPOLEČNOST	
3.1 VYSOKÁ A NÍZKÁ FORMA ISLÁMU	34
3.2 DVĚ POJETÍ ISLÁMU C. GEERTZE	36
 4. ISLÁM JAKO CIVILIZACE	
4.1 MNOHONÁRODNÍ ISLÁMSKÉ SPOLEČNOSTI (LAPIDUS)	39
4.2 KONCEPT ISLÁMSKÉ CIVILIZACE V GELLNEROVĚ STUDII	41
 5. ISLÁM A JEHO PŘESAHA DO POLITIKY A EKONOMIKY	
5.1 INSTITUCIONALIZOVANÉ NÁBOŽENSTVÍ	46
5.2 SPOLEČENSTVÍ ISLÁMU	47
5.3 INSTITUCE MĚSTSKÉHO A VENKOVSKÉHO ISLÁMU	48

5.4 NÁRODNÍ IDENTITA A POLITICKÁ SOLIDARITA	51
5.5 FUNDAMENTALISMUS A NACIONALISMUS	54
6. ISLÁM A MODERNITA	56
6.1 OBČANSKÁ SPOLEČNOST	57
6.2 VYSOKÁ FORMA ISLÁMU A MODERNIZACE	58
6.3 MODERNIZACE BEZ OKCIDENTALIZACE?	60
ZÁVĚR.....	63
POUŽITÁ LITERATURA.....	67
SEZNAM PŘÍLOH.....	72
PŘÍLOHY	73

ÚVOD

Hlavním námětem této diplomové práce je koncept civilizace, islámské civilizace, jako jednoho z velkých sociálně-kulturních celků v euroasijském makroregionu, který zůstává nadále aktuálním tématem v odborném i laickém diskursu. Islám nejčastěji pojímáme jako druhé největší světové náboženství, které představuje více než 1,57 miliardy stoupenců, tj. přibližně 23 procent světové populace.¹ Z hlediska velikosti tvoří islámský svět významnou část lidstva, avšak nejen proto zasluhuje naši pozornost.

Společnost Blízkého a Středního východu, oblast islámu, chápeme rovněž jako našeho historického „civilizačního souseda“; Existuje i velmi intuitivní snaha srovnávat křesťanství s islámem. Islám vstoupil do historické zkušenosti evropské civilizace na počátku 7. století n. l. a stal se vlivným a také trvalým konstitutivním prvkem při utváření její identity. Po století nabývala evropská geografická a civilizační identita dnešního významu ovládnutím jižních břehů Středozemního moře a na určitou dobu i Pyrenejského poloostrova Araby [Kropáček 1999]. Poměr mezi islámem a křesťanstvím (byť na sebe v mnohém navazují) byl zatížen nejen konflikty a vzájemným nepochopením, ale i obdobími plnými plodného ovlivňování [Rémond, 2003]. Není tedy pochyb o tom, že islám a především jeho mocenský rozmach vyvolal ve světových dějinách hlubokou změnu. Stal se stimulačním činitelem společenského a politického života a od svého vzniku hraje mimořádnou úlohu; jeho vlivem vyvstalo několik významných náboženských diferenciací, takže lze hovořit spíše o konglomerátu náboženských představ, praktik a symbolů. Toto působení islámské civilizace je reciproční, protože muslimský svět je rovněž uskupením vyvstanuvším na základě hlubokého a mnohostranného vlivu západní civilizace, jejíž hlavní složku až do období osvícenství tvořilo zejména další velké světové náboženství – křesťanství.

¹ "Muslim Population by Country in 2011". *The Future of the Global Muslim Population*. Pew Research Center. <<http://www.pewforum.org/files/2011/01/FutureGlobalMuslimPopulation-WebPDF-Feb10.pdf>>, staženo dne 21.6.2014. Na webových stránkách americké výzkumné organizace Pew Research Center lze nejen shlédnout reporty z projektu *The Religion & Public Life Project*, ale je možnost si pro výzkumné účely zažádat o data, které jsou podklady pro (nejen) tyto výstupy.

Porozumění islámu a jeho principům fungování ve společnosti na základě vybraných reprezentativních výkladů v teoretických a historických přístupech ke komparativnímu zkoumání islámské společnosti, v němž je důraz kladen jednak na základní sociální vzorce této společnosti v dlouhodobém a dynamickém vývoji, jednak na její roli v rámci modernizačních transformací, se budeme věnovat v následující práci. Cílem je přispět k objasnění pojmových základů muslimské společnosti a její role v rámci modernizačních transformací interpretací a srovnáním několika stěžejních autorů.² V tomto ohledu je nutné si nejprve definovat islámskou společnost tak, aby její pojetí bylo uchopitelné i v jiných kontextech.

Mnohé dosavadní studie o islámu a muslimských společnostech odráží analytický přístup k historickým událostem na pozadí tří dominantních intelektuálních tradic (marxismus, weberianství a funkcionalismus) sociální vědy dvacátého století. To má pochopitelně za následek stále se zvyšující zaměření na vztahy mezi sociálními a ekonomickými a historickými událostmi. Protože v této práci není možné, a ani to není jejím cílem, se věnovat analýze různých faktorů původu a (raného) vývoje islámu, využijeme zejména vybrané reprezentativní výklady, které toto již provedly před námi. Je však potřeba předestřít, že kategorii islámské civilizace jako jedné z velkých sociálně-kulturních celků v euroasijském makroregionu, kterou se zabývali civilizační analytici, se však ne vždy v základním vymezení dosáhlo plného konsensu. Světová náboženství nikdy nebyla monolitem, ale v případě islámu i hovořit o kategorii náboženství je jaksi neodpovídající. Islám podle obecně sdíleného názoru přesahuje náboženskou dimenzi masivněji než jiné monoteistické konfese. Pokud bychom se však zaměřili právě na povahu tohoto přesahu, zde je již panuje velká neshoda [srov. Arnason 2009: 70]. Představme blíže strukturu práce.

První polovina práce (1-4. kapitola) se soustřeďuje na vymezení konceptu islámu se zaměřením na specifický vztah náboženství a civilizace. Po krátkém

² Pro jasnější porozumění islámské civilizaci, jejímu významu i kontextu je pochopitelně ideální kombinace empiricko-komparativního bádání. Tato diplomová práce je však jen analýza vybraných interpretací a srovnání autorů, jež ve své praxi většinou realizovali výzkum v některých z muslimských společností. V tomto ohledu mi tyto poznatky poskytnou teoretickou základnu vědomostí o islámu obecně (v předchozí – bakalářské práci – jsem se věnovala obrazu muslimů výhradně v českém prostředí) a potenciálně mohou tak i v mém směřování přispět jednak jako zdroj inspirace kam případně směřovat empirické bádání jednak jako historicko-teoretické vymezení a uchopení problematiky islámu v oblastech kultury, moci, institucionální změny aj.

představení hlavních pojmů v první kapitole se věnuje pojetí islámu (a) výhradně jako náboženství; (b) jako islámské či muslimské společnosti, které odráží polemiku kulturní problematiky; (c) jakožto civilizace. V některých výkladech je možné islám pojímat výhradně jako duchovno (spiritus) dané kultury, avšak v islámu více než v jiných monoteismech prostupují ideály celou soustavou, charakterizují a definují systém muslimské společnosti a zároveň jsou ospravedlňovány jednáním stoupenci. Prvním indikátorem tohoto společenského uspořádání jsou historické souvislosti. Islámské či muslimské společnosti budou představeny jako rozsáhlé a dlouhodobé společenské formace specifického druhu s náboženskými přesvědčeními a praktikami, k jeho teoretickému vymezení slouží právě koncept civilizace (zejm. J. Krejčí, M. Cook).

Pátá kapitola práce představuje politickou dimenzi islámu. Komplexnost historické reality apriorně odmítá vyvození jedné politické pozice na základě náboženské doktrín. Zaměříme se proto na kulturní konstelace, které vstupují do utváření autonomních politických, ale i ekonomických řádů a dále poukážeme na podmínky při rozvoji politických a ekonomických dynamik, které zásadním způsobem utváří (transformativně) sociokulturní konfigurace v podobě islámských či muslimských společností.

Poslední část práce sleduje téma modernity a islámu tedy kolize islámu se silnější evropskou modernitou. Evropská modernita stojí na rozcestí rozličných kulturních a sociálních linií, její vznik je spojen s množstvím heterogenních faktorů, které se navzájem v procesu řetězily. Významné zastoupení zde má však i islámská civilizace, sledovat budeme střet a vzájemnou proměnu různých symbolických a politicko-hospodářských atributů. Na druhou stranu se zaměříme i na modernitu islámských společností, která byla vytvářena z rozmanitých zdrojů a nezastupitelné místo v nich má i modernita evropská.

V praktické rovině představují výchozí rámec této diplomové práce především analýzy a kontextualizace intelektuální tradice v díle významného autora s českými kořeny - Arnošta Gellnera. Gellnerův zájem o téma islámu a společenského uspořádání v muslimské společnosti zastupuje významnou aktivní badatelskou činnost v kontextu

úvah o západní společnosti a navýsost zásadních otázkách o moderních společnostech celosvětového významu a doposud nebyl – dle mého soudu - dostatečně představen v českém prostředí.

Hlavním záměrem je tedy pokus o selektivní reflexi dlouhodobých historických zkušeností islámu, jejich charakteristických světových názorů a institucionálních vzorců a rovněž i způsobů jak se podílí na světových dějinách, srovnávacím přístupem, který je realizován primárně na základě textů Arnošta Gellnera,³ jenž zasvětil značnou část svých sociálně filosofických a antropologických úvah právě fenoménu islámu, jeho vlivu na utváření obrazu světa a sociální organizaci společnosti (kategorie muslimské společnosti). Významným tématem je pojetí islámské společnosti jakožto možné alternativní modernity v komparaci s různými koncepcemi interpretace islámu dalších společenskovědních badatelů, kteří se rovněž do větší či menší míry vypořádávají s uchopením islámu jakožto celku (zejm. Jaroslav Krejčí, Luboš Kropáček, Ira M. Lapidus) v rámci ne/zapojení do modernizačních procesů (Michael Cook, Marshall G. S. Hodgson, částečně i Samuel N. Eisenstadt a Max Weber).

V historicko-komparativní studii se selektivním důrazem na výše uvedená jednotlivá témata se soustředím na zodpovězení těchto hlavních otázek:

1. Při definování islámu je možné hovořit o jednotě islámského světa? Existuje jednotné islámské náboženské prostředí?
2. Lze tzv. *islámskou civilizaci* uzavřít do jednoho paradigmatu? Je možné vnímat islám jako jednu distinktivní a prostorově a časově souvislou civilizační entitu?
3. Jaké je pojetí islámu v rámci ekonomického a politického systému? Může islám vyvinout vlastní formu politična, která by dokázala překročit či nahradit model národního státu?
4. Jak lze pojmout koncept modernity v souvislosti s islámem? Je možné hovořit o islámu jako alternativě evropské modernity?

³ Stěžejní je pak ne příliš prozkoumaná práce z roku 1981 *Muslim Society*.

Z metodologického hlediska se v této práci kombinuje a prolíná vícero přístupů a metod. Vzhledem k výchozímu zájmu o otázky vývoje civilizací a modernizační mnohotvárnosti je využíváno srovnávací studium historických civilizací. Teoretická východiska jsou založena na kritické srovnávací civilizační analýze islámu (tzv. civilizačně teoretický výzkum),⁴ v níž jsou komparovány nejzásadnější reprezentativní výklady vybraných významných představitelů (nejen) historické sociologie. Výstupem je zdůraznění spojení teoretických a historických přístupů ke zkoumání základních vzorců a dlouhodobých dynamických civilizací chápaných jako makrokulturní, makrosociální a makrohistorické jednotky. Hlavními zdroji této selektivní reflexe dlouhodobých historických zkušeností jsou: sociologie kultury a náboženství (E. Gellner, M. G. S. Hodgson, L. Kropáček, I. M. Lapidus), polyhistorismus (J. Krejčí) a soudobá teorie modernity a civilizace (S. N. Eisenstadt, M. Weber).

⁴ Více k představení civilizační analýzy (v Krejčího terminologii *civilizacionistiky*) i její systematizaci lze nalézt v ucelené práci J. Arnasona [Arnason 2009].

INTELEKTUÁLNÍ A FILOSOFICKÁ VÝCHODISKA KOMPARATIVNÍ ANALÝZY A. GELLNERA

Ačkoliv A. Gellner⁵ dosáhl pozice světově uznávané autority ve svém oboru, zůstává ve svém rodném kraji nepřilíš doceněn. Zásadním způsobem tomu přispívá skutečnost, že z jeho desítek obsáhlých monografií se k českému čtenáři dostává pouze zlomek. Z teorie vzniku společnosti a rozvoje národa a nacionalismu jsou známy především práce o koncepci občanské společnosti, v níž shrnuje tradici evropské modernity. Vedle zájmu o nacionalismus jako spolutvůrce moderního (tedy procesu vznikajícím až v období průmyslové společnosti) a rozmanitých forem kulturních změn je jeho dalším velkým námětem islám. Jako mladý badatel prováděl empirický výzkum sociální organizace berberských kmenů ve středním Atlasu. Výsledkem mnohaleté práce je kniha *Saints of the Atlas*, 1965 (Svatí z Atlasu), *Arabs and Berbers: from tribe to nation*, 1972 (Arabové a Berbeři: od kmene k národu) a *Muslim Society*, 1981 (Muslimská společnost). Název jeho pozdější publikace *Plough, Sword and Book*, 1988 (Pluh, meč a kniha: struktura lidských dějin) je pouze symbolickým vyjádřením tří základních pilířů dějin lidstva, jež sledoval v průběhu svých analýz různých fází struktur společenského vývoje: ekonomika, moc a vědění [Hall 2010].

Gellner příslušel k intelektuální skupině sociálních teoretiků dvacátého století, kteří nikdy neoplyvali marxistickým slovníkem.⁶ Jeho věcná, analytická a místy až satirická

⁵ Arnošt Gellner (1925-1995) byl významný britský a pražský profesor dějin filosofie, sociologie a antropologie. Patřil k zásadním a originálním osobnostem polemizujícím o tématech vzniku společnosti. Vystudoval filozofii a sociální antropologii v Oxfordu a na London School of Economics. Během svého intelektuálního zrání byl nejvíce ovlivněn myšlenkami svých učitelů – Karlem Popperem a antropologickým funkcionalistou A. R. Radcliffe-Brownem, kteří se stali východiskem jeho vlastního díla. Spřízněn byl zejména s Popperovým kritickým racionalismem odmítající všechny formy iracionální filosofie, které dále rozšířil do oblasti společenské a historické problematiky vědění v moderní společnosti. Po svých studiích se stal po dobu 34 let profesorem filosofie se zvláštním zřetelem na sociologii na LSE, od roku 1984 stanul ve vedení katedry sociální antropologie na University of Cambridge.

⁶ Gellner však sám sebe považoval v určitém smyslu za nemarxistického historického materialistu [Park, A. in Hall, Jarvie 1996: 574]. Vrací ke starším pramenům, protože se domnívá, že teorii vývoje společenského materiálu a teorii podmínek nakonec povedou k přijetí formace racionálního, svobodného společenského řádu – což chápe jako “sociologicky rafinovanější a vylepšenou verzi osvícenství” [Gellner 1996: 83]. Tuto tezi dokládá i skutečnost, že mnohdy mezi své myšlenky vkládá úvahy od filozofa a historika skotského osvícení Adama Fergusona (také známého jako Ferguson Raitha), který se zabýval konceptem dělby práce. Ty Ferguson považoval za jádro problému při utváření moderní společnosti a stejně jako o 100 let později Émile Durkheim zdůrazňoval sociopolitické důsledky dělby práce, které jsou ještě důležitější než důsledky ekonomické. Více viz [Gellner 1997].

kritika marxismu a jeho sociopolitického dosahu v Evropě jej řadí vedle Hannah Arendtové, Karla Jasperse či Raymonda Arona mezi významné teoretiky nedemokratických – totalitárních – režimů a jejich ideologií. Ve své tvorbě sociální a kulturní kritiky byl ovlivněn zejména literárním odkazem Artura Koestlera a George Orwella, filosoficky a sociologicky mu byly nejbližší myšlenky Karla Poppera a Raymonda Arona.

Není tomu tedy náhodou, že právě otázka moci, individualismu, svobody, útlaku, ideokracie a jejich (trans)civilizační podoby jsou hlavními tématy Gellnerovy sociální filosofie. Ve svém pojetí komparativních analýz skripturalismu – doslovné interpretace biblických textů a doktrinní povahy náboženství na jedné straně a – monoteistické civilizace na straně druhé využil i poznatky základních klasických sociologických děl M. Webera a E. Durkheima. Brilantním způsobem propojil Durkheimovy koncepty kolektivního rituálu a kolektivního vědomí, sociální koheze (jako zdroje dělby práce), anomie či vzestupné atomizace společnosti s hlavními idejemi antického filosofa Platóna a středověkým severoafrickým polyhistorem a myslitelem Ibn Chaldúnem. Naproti tomu Weberovy postřehy o úzké vzájemnosti náboženských norem a společnostních vztahů (zejm. analýza historického fenoménu sekularizace) přivedla Gellnera ke znovuobjevení sociologie náboženství u Davida Humeho a jeho kritiky náboženství. Učení tohoto skotského osvícence se vyznačovalo rovněž pochopením dějinnosti a evolučních procesů, v nichž se utvářely společenské instituce a dle Gellnera se právě Humeův koncept pověry a entusiasmů vypořádává s rolí náboženství při utváření moderního světa přesvědčivěji. Na rozdíl od Weberova konceptu typizace tedy rutinizace náboženského života, Hume pečlivě odlišuje mezi tradičním lidovým náboženstvím promíšeným s fanatismem a pověrami na jedné straně a čistě rozumovým náboženstvím totožným s racionálně založenou mravností na straně druhé [Hume 1972]. Humeovo vysvětlení se však blíží tomu, co Max Weber později nazýval rutinizace: „náboženství závislá na entusiasmů, tzn. na pevné vazbě na abstraktní doktrínu a její vážné uskutečňování skrze svoji počáteční nekompromisnost, a tedy nepřátelství ke svobodě, časem měknou a stávají se tolerantními“ [Gellner 1996: 44].

Gellner pro porozumění pozice a role náboženství při vývoji moderní průmyslové společnosti vycházel z mnoha autorů. Vedle weberiánské myšlenky přímého vztahu mezi (moderním) kapitalismem a náboženstvím, respektive protestantismem⁷, se nechal motivovat i teorií o náboženském původu západní individualistické společnosti a zrodem zvláštní politické sféry mimo náboženství v díle Louise Dumonta.⁸ V tomto ohledu neopomínají ani další významné myslitele, kteří kvitují historickou dimenzi při utváření společnosti: Sv. Augustin, Edward Gibbon, James Frazer, Alexis de Tocqueville a Fustel de Coulanges [Gellner 1981]. Propojení sociologie náboženství a historického přístupu poskytuje Gellnerovi výchozí rámec komparativní analýzy civilizačních formací. A konečně pro Gellnerovu komparativní analýzu islámské civilizace nelze opomenout ani zásadní vliv při porozumění utváření sociální struktury muslimských společností sociologie, lépe sociální antropologie, Roberta Montagneho či Edward Evan Evans–Pritcharda. Co je však přinejmenším pozoruhodné, v Gellnerově díle nenajdeme přímý odkaz na Arnolda Toynbeeho, jenž se rovněž ve své srovnávací analýze věnuje otázce provázanosti náboženství a civilizace a taktéž vychází z poznatků britského historika E. Gibbona.

⁷ Spis *Protestantská etika a duch kapitalismu* (v německém originále *Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus*) byl poprvé publikován v letech 1904–05. V tomto věhlasném spise se Weber vymezil vůči Marxovi a snažil se dokázat, že ke vzniku kapitalismu nevedly pouze ekonomické podmínky (tj. akumulace kapitálového vlastnictví a průmyslová revoluce), ale i ryze duchovní faktory vycházející z křesťanského vztahu ke světu [Weber 2009:182-242].

⁸ Louis Dumont (1911-1998) byl francouzský antropolog, který proslul tematizací západní modernity ve srovnávací perspektivě. Věnoval se zejména vztahu náboženství a politiky. Formuloval dva typy společnosti: na případu indické kastovní společnosti a vymezil společnost tradiční holistickou, kde jedinec odvozuje identitu od pospolitosti charakterizované tradičním řádem a hierarchií [Dumont 1980], jako její protipól je společnost moderní západní individualistická [Dumont 1992].

1. SPECIFICKÝ VZTAH NÁBOŽENSTVÍ VS. CIVILIZACE

Tato část práce se věnuje vymezení kategorie islámu se zaměřením na specifický vztah náboženství a civilizace. Nejprve uvedeme základní koncepty kultury, společnosti a civilizace a vymezíme je i mezi sebou navzájem.

1.1 Koncept civilizace – vymezení

S pojmem civilizace je nutné pracovat náležitě opatrně, protože jeho vymezení není vždy zcela jednoznačné – lze jej totiž použít jak v jednotném, tak množném čísle. Nejedná se však o koncepty absolutní, nýbrž mezi nimi existuje souvislost.⁹

Civilizace v singuláru chápeme jako proces „dějinně univerzálního vývoje lidských schopností“, v němž se civilizace formuje [Arnason 2009: 36]. Tato definice odkazuje k procesu evoluce a zahrnuje tedy širší oblast fungování pravidel v rámci nějaké vymezené skupiny – společnosti. Tato unitární idea civilizace směřuje k poznání zdrojů, výsledků a perspektiv civilizačního procesu v celosvětovém měřítku (historicky a kulturně–antropologicky můžeme hovořit o „vyšší fázi vývoje společnosti“, která překonala fáze předcivilizační).¹⁰

Druhé pojetí, označované jako civilizace pluralitní, bylo dlouho ztotožňováno s kulturami. Pro potřeby civilizační analýzy je omezení se na kulturní aspekty nedostatečné (viz dále). Civilizace v množném čísle jsou rozsáhlé a dlouhodobé společenské formace specifického druhu, které pokrývají diverzitu.¹¹ Tomto pojetí se zabývá rozlišováním a srovnáváním paralelních (a zejména soudobých) civilizací

⁹ „Civilizační pluralismus ..., je výsledkem variací, jež jsou nedílnou součástí transformativního vzorce, který je spojen se vznikem civilizace v singuláru“. [Arnason 2009: 43]

¹⁰ Zdárným příkladem takové analýzy civilizace v jednotném čísle je známá studie Norberta Eliase [Elias 2007].

¹¹ Připomeňme problematickou, ale dodnes podnětnou práci, o morfologii světových dějin Oswalda Spenglera [Spengler 2010 (1918)].

s jejich geografickým a dějinným situováním a kulturně společenskými specifiky. „Zkrátka různost mnohorozměrných civilizačních vzorců – se složkami kulturními, politickými a ekonomickými – je neoddělitelná od transformace, z níž se zrodily státnost, městský život a písennictví.“ [ibid.: 44] Interakce probíhá jednak na úrovni civilizačních uskupení a lokálnějším forem sociálního života jednak na úrovni mezicivilizačního setkávání – islámská civilizace, která vykryštovala na Blízkém východě, je právě takovým příkladem.

1.2 K pojmům civilizace, kultura, společnost

Uvedli jsme, že je třeba odlišovat koncept civilizace jako druhu (jedná se o civilizační proces, kdy dochází ke změnám lidského chování) a civilizace s ohledem na jejich charakteristiku, strukturu a vývoj. Velmi často však můžeme narazit na obtíže při definování pojmu civilizace vůči pojmům společnost a kultura, proto si je nyní stručně vyložíme.

Nejčastěji se problematizuje koncept civilizace (v našem případě jde o islámskou civilizaci) k pojmu společnosti (muslimské či islámské společnosti). „Civilizace jsou, podle Durkheima a Mausse, seskupení společností spojených sdíleným kulturním prostředím (*milieu moral*) a transfery rozmanitého druhu, přičemž je třeba diferencovat mezi odlišnými možnostmi a modalitami transferu jak v různých sférách společenského života, tak na úrovni různých civilizačních celků.“ [Arnason 2012: 555] Koncept civilizace se v tomto pojetí jeví komplementárně k pojmu společnosti, se synchronním i diachronním rozměrem. Metaforicky jde o „rodiny společností“ (lépe snad shluk menších společností) utvářející civilizaci jednak koexistencí příbuzenstva, jednak sledem generací [Arnason 2003: 296]. Civilizace je označením jak vývojového stupně (druh společnosti), tak diferenciační kategorie (druhy společností). Můžeme shrnout, že koncept islámské civilizace v našem případě

slouží pro teoretické pojetí muslimských či islámských společností, tj. rozsáhlých a dlouhodobých společenských formací specifického druhu.

Ve vztahu mezi společnostmi a kulturou existuje ještě větší variabilita. Antropologové označují mnohdy za kultury primitivních společností – jde tedy o relativně malé, geograficky ohraničené (tj. uzavřené) a statické útvary, které jsou stmelovány napodobováním předků. Kdežto dynamické (neohraničené – tedy neuzavřené) civilizace jsou integrovány napodobováním tvůrčích osobností v žijících generacích [srov. Toynbee 1995: kap. 3].

Složitější je to s mnohotvárným pojmem kultury, který lze rovněž u některých autorů pojímat jako komplement civilizace v historickém i geopolitickém smyslu [více viz Arnason 2003: kap. 2]. Nejzásadnější spor o pojem kultury se vede mezi holistickou (integrovanou) a specifickou koncepcí. První pojímá kulturu jako celkovou ucelenou formu života, zahrnující i mocenské a materiální aspekty, druhá jako soubor významů, které slouží k artikulaci a orientaci v něm. Civilizační přístup zaměřený na kulturu, který pracuje s pojmem civilizace v množném čísle, se vyznačuje tím, že zdůrazňuje specifickou koncepci a dává jí větší rozměry, ale také zdůrazňuje propojení kultury s jinými dimenzemi (politickou a ekonomickou), aniž by ty ostatní nivelizovala subsumpcí pod holistický koncept.¹² Tento přístup tak zdůrazňuje „kulturní předpoklady vestavěné do komplexních forem sociálního života, zároveň však upozorňuje na kulturní definice a orientace, které vstupují do utváření autonomních politických i ekonomických řádů, a poukazuje rovněž na předběžné kulturní podmínky přítomné při rozvíjení politických a ekonomických dynamik; dynamik, které mají dalekosáhlé transformativní důsledky pro dané širší sociálně–kulturní konfigurace“ [Arnason 2009: 50].

¹² Děkuji za formulaci těchto myšlenek v intenzivních konzultacích svému školiteli prof. Arnasonovi, který se věnuje tématu civilizačního přístupu ve svých publikacích [zejm. Arnason 2003, 2004, 2009].

1.3 Civilizace a náboženství

Koncept civilizace představuje významná badatelská činnost Jaroslava Krejčího [Krejčí 1993], v jehož přístupu je patrná inspirace vycházející z díla britského historika Arnolda J. Toynbee. Civilizace v plurálu pojímá jako „sociálně kulturní konfigurace, které mají svůj specifický historický průběh, vznik, růst, strukturu, proměnlivost a vzájemnou návaznost, popřípadě rozplynutí (zánik). Proměnlivost se přitom netýká jen času, ale i prostoru. Dochází v něm jak ke štěpení, tak splývání jednotlivých civilizací. Významnou roli přitom hrají rozdíly mezi jádrem a periferií těchto civilizací, jakož i vzájemný vztah duchovních a světských aspektů kultury, včetně jejich ekonomicko–politické komponenty“ [Krejčí 2002: 30].

V následující části navážeme na Krejčího důraz na kulturní specifika, nevyužijeme však pro identifikaci civilizace jeho hledisko převládajícího postoje k životnímu údělu,¹³ ale zaměříme se na celospolečenské dopady idejí na jednání, které víceméně spadají do náboženské oblasti. Islám je náboženství, které slouží k artikulaci světových názorů a postojů, ale i formování sociálního řádu (viz Eisenstadtova „kulturní ontologie“¹⁴). Náboženské tradice totiž nelze zaměňovat za civilizační modely, a u islámu je to snad nejzřejmější – jde o jedinou rozvíjející se civilizaci, kterou lze definovat právě na základě ustavujících a základních institucí.

V kontextu Krejčího přístupu stojí za zmínku ještě pojetí sociálních formací či společností zřízení. Domnívá se, že civilizace jako sociokulturní konfigurace s odlišným zaměřením života člověka (tj. světovým názorem) nejsou jedinou formou kategorizace společnosti v její globální perspektivě. Při pohledu na politické a ekonomické aspekty života jsou užitečné i pojmy obecně užívané pro určité společenské systémy jako kapitalismus, socialismus nebo feudalismus. Tyto pojmy označují základní společností formace z hlediska výrobního způsobu, definovaného

¹³ Základní paradigma islámského světa jakožto nadnárodní kultury označuje jako teocentrické. To vychází z přesvědčení, že mimo člověka stojí ono transcendentní, co má podobu božstva, a člověk je na tom závislý.

¹⁴ Jedná se o rozdělení reality, rozlišení mezi nižšími a vyššími řády bytí, které vede ke vzniku nových pravidel lidského jednání a sociálního života, které vede jednak k rozšíření možností sociálně-kulturních sebeinterpretací a sebetázání, promítá se do vzájemných vazeb mezi kulturní a sociální dynamikou a jde rovněž o počátek ideové politiky (tj. kritika soc. moci) [Eisenstadt 2003].

distribučním klíčem majetku, práce a jejich výnosu [Krejčí 2002: 95]. Tyto struktury nazývá autor sociálními formacemi a v jejich rozboru jde cestou metodicky blízkou Maxu Weberovi. Zatímco jednotlivé civilizace jsou dle něj jedinečné dějinné jevy, které mají svůj vznik a zánik, označují sociální formace typy společenského uspořádání, jehož prvky se vyskytují, často i opakovaně, v různých dobách na různých místech (a tedy v různých civilizacích).

2. ISLÁM JAKO NÁBOŽENSKÁ KULTURA

Muslimský svět se rozprostírá od Senegalu a Tanzanii přes Egypt a Turecko až do Íránu, Indii a Indonésii. Jde o tradici vznikající přibližně od sedmého století, která čerpá z judaismu, byzantského křesťanství, řecké filosofie, hinduismu, arabského pohanství, bohaté intelektuální tradice Španělska a mystiky a okultismu starověké Persie. Islám je tradice utvářená od říše Abbásovců po Osmanské impérium, právně formalistická, mystická, racionální i hieraticky se střídající. Tato svébytně starobylá a bohatě strukturovaná tradice však nadále prožívá svůj vzestup. Představme si nejprve stručně základní koncepce tohoto monoteismu, které nám dále pomohou při definici konceptu islámské civilizace.

2.1 Monoteismus

Islám je jediným náboženstvím, které již od svých počátků nese konkrétní jméno – totiž arabský význam slova *al-islám* znamená „odevzdání se“ (do vůle Boží), je to akt rozhodnutí odevzdat svůj osud do rukou Alláha a podřídit se jeho autoritě, která se zjevuje prostřednictvím příkazů v Koránu¹⁵ a Proroka – Muhammada [Křikavová a kol.: 1990]. Primární teologické dogma islámu o jedinství Boží (*tawhíd*) předznamenává, že se jedná o přísně monoteistickou náboženskou tradici – myšlenka jednoduchá, ale ne vždy tak zcela samozřejmá [srov. Hodgson 1974, 1993; Kropáček 1993].

Z prvního tisíciletí před naším letopočtem máme dostatek dokladů o tom, že polyteismus byl náboženskou normou po celém Starém světě. Až Izraelité, národ ze starověkého Blízkého východu, vyvinuli výlučný kult národního boha a nakonec jej prohlásili za jediného existujícího boha (Boha). „Kdyby byl monoteismus zůstal

¹⁵ Korán (*Al-Quar'án*), který se skládá ze 114 kapitol zvaných súra. Ty se dále dělí na verše zvané *ája*, spolu s *hadíthy*, tradovanými výroky a činy Muhammada, jsou zdrojem islámské věrouky.

zvláštností Izraelitů (nebo, jak jim dnes říkáme, Židů), zůstal by ve světě kuriozitou. Stalo se však, že se situace drasticky změnila díky skupince židovských kacířů, z níž vyrostlo světové náboženství – křesťanství.“ [Cook 1994: 12] Rozšířilo se v římské říši, ve čtvrtém století po Kristu bylo přijato jako státní náboženství, v šestém byla římská říše více méně pokřesťanštěná, zároveň se nesouměrně rozšířila několika směry za hranice impéria. Kmenová arabská společnost byla ovlivněna vzestupem křesťanství (a především sektami mezi usedlými sousedy v Sýrii, Persii, Jemenu aj.), a pravděpodobně i v západní Arábii žila židovská skupina. V tomto velmi komplikovaném období, plném složitých a konfliktních interakcí židovského a křesťanského monoteismu s místním arabským pohanstvím, pojetí Muhammadovi úlohy vyvstává z Abrahamova náboženství: původní čistý monoteismus začal upadat a Muhammada lze chápat jako posla, který jej má obnovit [srov. Bible 2: 123, Korán 7:157]. Muhammad nabývá vyhraněného postavení v monoteistických dějinách: nejprve byl zjeveno Pět knih Mojžíšových Mojžíšovi; poté byl vyslán Ježíš a bylo mu zjeveno evangelium a potvrdilo Pět knih Mojžíšových; potom bylo Muhammadovi zjeveno Písmo (totiž Korán) a potvrdilo to, co bylo zjeveno [Cook 1983: 44]. Korán tak není pojímán jako Boží vůle, aby se lidstvo opět stalo jakousi jedinou obcí, ale Bůh uvádí na správnou cestu toho, koho chce (a vice versa). Ačkoliv blud přetrvává, existuje pro celé lidstvo jen jediné pravé náboženství. Muhammad není jen nejnovější z proroků, ale také poslední – je jejich “pečetí proroků” [Korán 33:40]. Muhammad není jen místní arabský prorok, je to Boží posel k celému lidstvu [Korán 34: 27].

Složitost dějin monoteismu je velmi náročné obsáhnout, zmíníme však ještě několik bodů významných pro tuto práci.

Korán pronáší o křesťanech jistě “přátelské výroky”, nicméně poukazují na mýlku v postavení svého zakladatele. Rovněž s nimi polemizují (např. dle Koránu křesťané pokládají Ježíšovu matku Marii za božskou, považují se za Boží syny, jsou rozpolceni sektářstvím atd.). Židům se dostává ve svatém textu více pozornosti než křesťanům, ale i větší nepřízeň. Polemika nesměruje k žádné ústřední sporné otázce víry (mimo toho, že Židé neuznávají Muhammadova pověření). V Koránu je například výslovně uváděna řada postav Starého zákona a z Nového zákona jmenuje dokonce „největšího ze všech proroků (kromě Muhammada), totiž Ježíše...” [Brague

1992:41].¹⁶ Nicméně tyto postavy nenesou podstatu ekonomie spásy, Ježíš je uváděn bez spojitosti s židovskou mesiášskou myšlenkou (byť je také explicitně nazýván *Mesiášem*). Jeho podstatou není naplnění dějin Izraele a v Koránu je předveden bez smrti na kříži a zmrtvýchvstání. Islám uznává Tóru či Evangelium, tedy předchozí texty, ale ne Písmo, které umisťují biblické postavy právě do zavržené ekonomie spásy. Jak již bylo uvedeno, muslimové považují Korán za zjevený a tudíž pocházející přímo od Boha, a jak dokazují některé jeho pasáže, byl andělem (později ztotožněn s archandělem Gabrielem) našeptán Muhammadovi. Toto zvěstování je definitivní¹⁷ a tedy neměnné a nadčasové a konečné: arabsky psaný pravzor této posvátné knihy má být uchován na věčnost v nebi. Islám nezná koncept dějin spásy, Bůh se nevměšuje do lidského světa. Mezi člověkem a Bohem dle islámu existuje nepřekonatelná vzdálenost, není přípustná jejich vzájemná podobnost (načež opět připomeňme křesťanského člověka jako reprezentaci Boha, koncepci trojjedinosti Boha¹⁸ viz *tawhíd*). Co je velmi podstatné a utváří další charakter pojetí islámu, nikdo a nic nemůže sloužit jako prostředník mezi člověkem a Bohem, čemuž odpovídá i formální uspořádání věřících nazývané *umma* (přeloženo volně jako obec či lid věřících) – právě absence náboženských autorit podnítila pluralitu náboženských škol a směrů.

Dodejme, že islám není vzhledem ke křesťanství a (ale i křesťanství a judaismu) tím, co křesťanství k židovství: islám popírá autentičnost dokladů, na nichž se zakládají židovství a křesťanství,¹⁹ ale křesťanství uznává židovskou stráž nad posvátnými texty, které jsou pro ně rovněž posvátné jako pouze vlastní texty. Tato kategorie druhotnosti ve vztahu k (historicky) předešlému náboženství je rysem jediné a pouze mezi křesťanstvím a židovstvím.

¹⁶ Například: "Uvěřili jsme v Boha a v to, co seslal nám, i v to, co seslal Abrahamovi, Ismaelovi, Izákovi, Jakubovi a kmenům, i v to, co bylo dáno Mojžíšovi, Ježíšovi, a v to, co bylo dáno prorokům od Pána jejich. My nečiníme rozdíl mezi nimi a do vůle Pána svého jsme odevzdáni!" [Korán 2:136]

¹⁷ „Dnešního dne jsem pro vás dovršil vaše náboženství a naplnil nad vámi Své dobrodiní a zlíbilo se mi dát vám islám jako náboženství.“ [Korán 5:3]

¹⁸ Je vhodné poznamenat, že Muhammad chápal trojjedinost Boha jakožto spojení Boha, Ježíše a Marie (srov. súra 5,73) a nikoliv jako zjevení Boha ve třech podobách (např. Jan 5, 7).

¹⁹ V islámu totiž existuje celá tradice, obviňující Židy a křesťany z toho, že pozměnili jim svěřený text Písma – tedy starší doklady proroků. Někteří poznamenávají, že byl text mylně vyložen (ad Pentateucha a čtyři evangelia), podle převládající teorie byly záměrně modifikovány. Nacházíme tak authority, které dokonce zakazují učení jiného zjeveného textu nežli Koránu [viz dále Brague 1992:42-43].

Vraťme se však ještě do historie. Korán se věnuje i úloze Arábie a to na základě patriarchálního příběhu života Abrahama, kterého považuje za společného předka Izraelitů (Židů) a Izmaelitů (Arabů). Islám přejal izraelskou linii posvátných dějin, která vede od Izáka k Mojžíšovi (a podle křesťanského názoru) k Ježíšovi. Odklon od biblického pojetí byl uskutečněn prostřednictvím izmaelitská větve, která tvoří specifickou, arabskou, linii posvátných textů. “Abraham nebyl Židem, ani křesťanem; avšak byl mužem pravého náboženství (*hanífem*)²⁰, odevzdaným do vůle Boží (*muslim*)” [Korán 3:60]. Ačkoliv můžeme nalézt odkazy na další monoteisty, převládá tendence spojovat pojem *muslim* právě s Abrahamem. Abraham odrazuje od uctívání a obřadnosti, ale naopak chce probudit v lidu (*umma*), který pochází z Izmaelova potomstva, podřízenost k Bohu. Abrahamovo náboženství, která zůstává v platnosti pro jeho potomky, poskytuje Arábii a Arabům výsadní postavení v monoteistických dějinách, genealogicky nezávislé na Židech a křesťanech.

2.2 Monoteistický zákon

Klíčovou událostí v koránské perspektivě dějin zákona je zjevení Pěti knih Mojžíšových. Mimo jiné zde nalézáme informaci o Bohem vyjevených povinnostech jako je povinnost pravidelně se modlit, dávat almužny a dary, víra v Soudný den, ale i další jiné zákony. Mnohé je samozřejmě převzato v základních povinnostech *muslima* (odevzdaný do vůle Boží [Korán 3: 60]). Právní obsah Koránu – zaměřenost na zákon – je tím, čím islám navazuje, oproti křesťanství, přímějí na židovské tradice, ale přitom je radikalizuje. Proti judaismu se vymezuje tím, že dělá společná témata radikálnějšími a univerzálnějšími.

Pojednání zákona v Koránu sice netvoří ucelený zákoník, ale zabývá se velkým rozsahem námětů. Specificky pojednává o náboženských obřadech a povinnostech, které nejsou pojednány stejně: omývání, modlitbě, almužně, postech a pouti ke

²⁰ Tento složitý, avšak velmi důležitý, pojem snad můžeme přeložit jako „čirý mono-teismus“ a bývá stavěn do protikladu (pozdějšího) judaismu a křesťanství.

svatyni. „Bůh se jako zákonodárce neomezuje na obecnosti, (...), rozebírá, (...), řadu náboženských aspektů zákona: manželství, rozvod, dědictví, vraždu, krádež, lichvy, pití vína a podobně.“ [Cook 1994: 50]

Jednotu a soulad muslimské obce, podle Koránu, by měla přinést vzájemná ochrana věřících. A ačkoliv některé pojetí a názory na svět se mohou odlišovat s ohledem na rozdílnou historickou tradici a výklad posvátného textu Koránu, existuje pět základních pilířů, které jsou pro všechny muslimy závazné – a tedy společné.

Prvním pilířem islámu je vyznání víry, tzv. islámská *šaháda* neboli svědectví o existenci jediného boha. Islámská *šaháda* doslova zní: *Ašhadu an lá iláha illá 'illáh wa Muhammadam rasúlu 'illáh.* “Vyznávám, že není božstva kromě Boha a Muhammad je posel Boží.“ [Kropáček 1992:92] Povinnost vyznávat víru vykonává příslušník muslimské obce také při každodenních modlitbách, které musí být vykonány pětkrát denně. Dogmatická teologie je dána bohatě strukturovaným obsahem víry (*imán*), k níž se muslim hlásí a v plnosti předpokládá kultovní povinnosti muslimů (zejména *šaháda*). Islám rovněž příkládá velký význam očistě. Solidarita a půst zaujímají v islámu přední místo a jsou považovány za další pilíře islámu. Dělením se o majetek (*zakát* – *instituce povinné almužny či náboženské daně*) a půstem (*ramadán*) dávají muslimové najevo svou vůli měnit duchovní, morální a společenské předpisy islámu v činy. Důraz na záslužnost obecně prospěšných a dobročinných účelů provázal islámské učení od počátku a činí tak toto náboženství sociálně solidárním; zároveň třicetidenní půst slouží jako vyzdvižení morálních hodnot a projevu solidarity s chudými. Posledním, pátým, pilířem islámu je povinnost vykonat alespoň jednou za život pouť do Mekky (*hadždž*), která má pro každého muslima velký symbolický význam, probíhá v něm návrat k základům kultu jediného Boha. Islám nemá jednotné duchovní ústředí, poutí do svatého místa dochází k symbolickému návratu ke kořenům.

Rozsah a povaha Koránu tak stačí k definici islámu jako náboženství orientovanému na zákon.²¹

²¹ Konkrétnější představu o povaze koránského zákona lze získat v objemných studiích mnoha předních islamologů, doporučit lze především rozsáhlou práci o dlouhodobých historických osudech islámu v díle

2.3 Monoteistická politika

Islám je jednotné a samostatné náboženství, ale neexistuje jediný islám – naopak, je složeninou mnoha různých variant doktríny a právních možností: stejně jako v jiných náboženských směrech se postupem času oddělily některé skupiny věřících a vytvořily různá náboženská hnutí. Zmiňme dvě hlavní větve – sunnu a šíu. V průběhu svého historického vývoje doznal islám mnoha vnitřních rozporů, které nakonec vedly k rozdělení. Hlavním proudem mezi muslimskými věřícími jsou sunnitě. Označení sunnitě je odvozeno od arabského slova sunna (zvyk, cesta) používaného pro způsob Mohamedova života [Kropáček 1992:26]. *Sunna* znamená hnutí „lidu společenství a tradice“ (*ahl as-sunna wa'l-džamá'a*). Orientalisté definují tento hlavní proud věřících jako společenství ortodoxních muslimů, kteří uznávají legitimitu prvních čtyř institucí *chalífů*²² a tradici a právní systém, které byly ustaveny v islámském státním společenství. Na základě dostupných dat se lze dovozovat, že sunnitě tvoří asi 87 – 90 % všech muslimů, přičemž většinu mají ve všech muslimských státech s výjimkou Iráku, Íránu a Bahrajnu. Také majorita muslimských přistěhovalců v evropských zemích patří rovněž k této větvi. Šíitě tvoří po sunnitech druhou největší skupinu v islámu a zastávají odlišný výklad dějin – legitimními vůdci islámské obce po Muhammadovi jsou jen potomci Muhammadovi dcery Fatimy a jejího manžela Alího. V mnoha muslimských státech existují různě společnosti, které prokazují prohlášení o potomství Mohammeda s větší, či menší věrohodností – např. Fatimidská dynastie v Severní Africe, současná jordánská a marocká královská rodina Idrisů a Agha Khan, imám išmaelské větve islámu. Šíitské hnutí (přibližně 10–13% muslimů) je typické požadavkem na pokrevní příbuzenství od Muhammada jako výchozí předpoklad pro převzetí úřadu chalífy. Významná je ovšem pro ně vedoucí úloha ústředního představitele společenství, *imáma*. Imám je přímým (pokrevním) nástupcem Alího v jeho úřadě i náboženských schopnostech, jež získal, a tím pádem i

Marshalla G. S. Hodgsona *The Venture of Islam I-III* z roku 1974, dále mnohé práce Michaela Cooka: namátkově *The Koran: A Very Short Introduction* (2000); *Commanding Right and Forbidding Wrong in Islamic Thought* (2001) či *Forbidding Wrong in Islam: An Introduction* (2003). A, pochopitelně, Korán.

²² Jedná se o hlavní představitele muslimské obce, které vznikly z toho, že Muhammad neurčil svého přímého následovníky po své smrti a tak za ně byli považováni zvolení či vybraní nejschopnější a nejkvalifikovanější ze všech.

příslušníci šíitské větve islámu, mimořádným posvěcením prorokem Muhammadem a také díky zvláštnímu osvícení bohem (považují se za přímé vyvolence Boží). Imám je tak v podstatě jediným legitimním vůdcem společenství a jako interpret boží vůle a práva téměř neomylnou instancí. Jejich skutky a učení jsou pro šíity závazné a tvoří doplněk jednak Koránu a jednak souboru výroků a činů proroka Muhammada – Sunny [Reeber 2007]. Šíité žili většinou v politické opozici a stávali se stále znovu předmětem pronásledování, to dokládá i skutečnost, že se jim nepodařilo až na výjimky (např. dnešní Irán) na delší dobu vytvořit samostatný stát.

Islám je nejen odevzdání se a podvolení božímú záměru, ale úkolem každého věřícího je praktikovat Alláhovu vůli, chránit a rozšiřovat muslimskou komunitu bojem (*džihád*),²³ pojaté jako „... nasazení všech sil pro nábožensky motivovanou humanitu, proti liknavosti a pasivitě“ [Kropáček 1992: 115], který se odehrává v rámci *šarí'y*.²⁴ Koránské texty poskytují nejen základy víry (monoteistické učení) a kulturní zvyky, ale především morální postoje a společenského chování každodenního muslima.

2.4 Přesah náboženské dimenze

Každé světové náboženství je něčím více než jen kategorií náboženství, ale v případě islámu, jak jsme naznačili výše, je tomu jinak. Náboženskou dimenzi jaksí přesahuje, snahu o uchopení povahy tohoto přesahu se věnovali mnozí autoři, zde zmíníme krátce zajímavou konceptualizaci Marshalla Hodgsona, který uvažuje o islámu ve své obsáhlé historické studii o osudech islámu jako o celém islámském světě (*Islamdom*).²⁵

²³ Dnešní označování bojovníků za svatou věc (tzv. *mudžáhidi*) se využívá v mnoha, spíše pejorativních, konotacích [Kropáček 1992, 1999].

²⁴ Náboženské právo, které ztělesňuje „souhrn Božského řádu přikázaného lidstvu, neproměnný morální Zákon“ [Kropáček 2003:117]. Ve zduchovnělém pojetí vyjadřuje přítomnost Boží vůle v životě člověka i dějinách.

²⁵ Jde o pojem, který by měl být odvozen od křesťanstva (*Christendom*), podobná formule islámského světa však v českém jazyce není zavedena (snad by se jednalo o pojem „islamstvo“, koncept islámství - *Islamism* odkazuje k politickému směru v islámu).

Islám je takto chápán jako kulturní celek bez místního a jiného určení a adjektivní výraz *Islamicate* poté zdůrazňuje odvozenost od islámu, ale přímo jej s ním neztotožňuje [Hodgson 1974a: 16–17]. Hodgson se tímto způsobem snaží poukázat na jednotu náboženské tradice a civilizace. Kulturní kontinuita mezi muslimy je dle něj nejvíce zřejmá právě na úrovni toho, co nazýváme „náboženství“. Islámská náboženská tradice v celé své rozmanitosti si zachovala určitou integritu výrazněji než tomu je v případě křesťanství (ale i jiných náboženství). Co je podstatné, tato náboženská jednotka mezi muslimy je však jen výrazem širší kulturní jednoty, která je historicky podstatnější. *Islamdom* i *Islamicate* používáme jak pro náboženství, tak i pro celou společnost jako kulturu historicky spojenou s náboženstvím. Takto pojatou ekumenickou civilizaci chápe jako lidsky relevantní komplex tradice, která je morální a jedinečná a nezvratná [ibid.: 39, 58]. Toto pojetí pak vysvětluje: „Hlavní motiv křesťanského myšlení si udržel své postavení i za nejrůznějších okolností daných zejména velkou roztržitostí náboženských směrů, které se utvořily do různých podob sekt a řádů. Tento motiv je vždy předkládán křesťanům a znovu se objevuje zejména ve spisech Jana Pavla: *požadavek na osobní reakci spásné lásky na tomto zkaženém světě*. Rovněž náboženských směrů podnítl mezi muslimy různé projevy oddanosti a *tariqy*²⁶. Mezi muslimy, kdykoliv byl Korán brán vážně, si také hlavní motiv i za nejrůznějších okolností udržel svou moc: *požadavek na osobní odpovědnost za morální uspořádání přirozeného světa*.“ [Hodgson 197b: 337]

Hodgson studii role islámu v dějinách, související zejména jak s geografickou pozicí tak s některými kulturní tlaky okolních společností (např. požadavek na rovnostářství), dospěl k názoru, že je „člověk na lokální úrovni stále vázán primárně ke své skupině (rodina a kmen) a na makro úrovni k celé muslimské obci.“ [Hodgson 1993]. Muslima lze chápat jakožto světoobčana, člena celé *dar al-islam* – snad můžeme už hovořit o islámských společnostech – oblasti, kde převládá víra v islám – a nikoliv pouze konkrétního regionu/ státu. Vždyť ze samotné povahy islámu plyne, že se každý muslim nevztahoval k danému území, nýbrž především k božím zákonům a

²⁶ Slovo *tariqa*, pl. *turug*, znamená „cesta“ nebo „způsob“, v raném období sufismu se jednalo o morální a psychologicky propracovanou metodu cesty k extázi a Pravdě. Od 11. století nabývá vyhraněnějšího významu systému duchovních cvičení, odříkávání a zbožnosti příkazů *šari'y*. *Tariqy* se ustavují přibližně v téže době, kdy na Západě vznikají řády františkánů a dominikánů, avšak na rozdíl od katolických řeholím nebo kongregací se *tariqy* téměř vždy pojmenovávají podle svého zakladatele [Kropáček 1998: 168-169].

nebyl tak určován občanstvím dané lokality a jejími právy a povinnostmi. Naopak, ty pramenily z jeho osobní přítomnosti před Bohem a zjevením. Rovněž sociální skupina či uskupení, kterým byl muslim na lokální úrovni členem, byla ke státu vztažena částečně, protože i ona se vztahovala k obecné muslimské obci.

3. MUSLIMSKÁ SPOLEČNOST

Islám je monoteistické náboženství založené na proroctví a zjeveném textu, které lze datovat do přibližně šestého století. Situováno bylo zprvu do oblasti Arábie, ale rychle se rozšířilo do oblastí mimo Arabský poloostrov. Islám projevuje mimořádný zájem o sociální otázky a uspořádání společnosti. Sto let poté, co Muhammad prohlásil islám za prorocké náboženství, se rozšířilo do téměř všech oblastí známého civilizovaného světa, přičemž právě tento raný politický úspěch a myšlenka božího poselství o řádném uspořádání společnosti se staly zásadním důvodem pro sociální „všudypřítomnost“ tohoto náboženství. Hlavní jsou dva faktory – předně je v islámském pojetí zabráněno získání vlivu nenáboženskými autoritami (požadavek na rovnostářství), za druhé se jen velmi obtížně nachází alternativní verze (sociálního) uspořádání²⁷ [Gellner 1981: 2]. Představme stěžejní pojednání tohoto modelu u nejznámější teoretiků, zejména Ibn Chaldún, Max Weber a Arnošt Gellner.²⁸

Nejspíše nejpozoruhodnějším teoretikem muslimské společnosti, zároveň i zdrojem inspirací Gellnerovy práce, je Ibn Chaldún²⁹. Islám pojímá jako lidskou společenskou organizaci³⁰, přičemž „bytí a lidský život může se uskutečnit i bez existence proroctví,

²⁷ Překlad tohoto pojmu je velmi ošemetný, Gellner využívá pojem „blueprint“ v širším pojetí; lze volně snad přeložit jako „Boží osnova sociálního uspořádání“.

²⁸ Pochopitelně se nejedná o absolutní výčet, bylo by možné představit i další badatele, kteří se věnovali např. revoluci v Íránu, za všechny zejm. významná studie [Arjomand, Said A. *The Turban for the Crown. The Islamic revolution in Iran*, Oxford University Press, 1988], ale i dalších.

²⁹ Ibn Chaldún se celým jménem nazýval Abú Zajd ‘Abdarrahmán ibn Muhammad ibn Chaldún Waliuddín at-Túnisi al-Hadramí al-Išbílí al-Málikí (1332-1406) byl významný arabský historik a sociolog, který byl i přes svůj do velké míry sekularizovaný pohled na dějiny a společnost silně věřícím. V prolegomenách k jeho monumentálnímu dílu (*Mukkadima*) o světové historii pojal a formuloval nejkomplexnější syntézu ve vědách o člověku. Je více než pozoruhodné, že definoval základní sociologické principy, byť sám svou práci pojímá jako historickou, a ty pak aplikoval na analýzu muslimských společností: Podle Ibn Chaldúna (1972: 55-68) se (1) společenský proces řídí určitými zákonitostmi, které jsou poměrně stálé, a zdá se, že stejné podmínky vyvolávají stejné následky. Dále (2) tyto zákonitosti nemohou být podstatně ovlivněny jednáním jednotlivce, (3) mohou být odkryty pouze na základě značného množství faktů, pozorováním paralel a příčin a následků. Společnosti nejsou (4) statické, ale jejich formy se mění a vyvíjejí v důsledku interakce s různými lidmi a třídami, populačními změnami a ekonomickými nerovnostmi. A konečně, (5) sociologické zákonitosti nejsou způsobené odmítáním účinku biologických konstant, ale zejména rysy vzniklé na základě způsobu života a minulé historie [srov. Hrbkova předmluva in Ibn Chaldún 1972: 24-35]. V předloženém výkladu je nutné brát i zřetel na marxisticko-leninistickou terminologii, kterou Hrbek při překladu využívá.

³⁰ Využívá pojmu civilizace, což znamená, že „lidé se musí společně usazovat a sídlit ve městech nebo vesnicích, neboť společnost je jim příjemná a základní lidské potřeby jsou uspokojovány ve společnosti pod vlivem přirozeného sklonu lidí ke spolupráci při získávání obživy“ [Ibn Chaldún 1972: 99]. Tento pojem je však blízký lat. pojmu *cultura* (kultura) – analyzuje zejména postupování kulturních předpokladů vestavěných do formy sociálního života – nežli pojetí civilizace zahrnující jak kulturní tak i politickou i ekonomickou

neboť kterákoliv osoba mající vlastní moc nebo ovládající kmenovou soudržnost může donutit ostatní, aby ji následovali, kamkoliv chce“ [Ibn Chaldún 1972:103]. Jádrem jeho pojetí civilizace je koncept kmenové (skupinové) soudržnosti (*‘asabíja*) jakožto hlavní hnací síly společnosti, která je formována povahou a charakterem konkrétní sociální organizace. Původ *‘asabíji*, tedy konkrétní sociální síly, se nachází v příbuzenských poměrech. Povaha kmenového života vytváří nejsilnější formu sociální solidarity a sociální soudržnosti, produkuje sociální, politické a občanské ctnosti, které charakterizují kmenové společenství. Dle Ibn Chaldúna vedení skupiny existuje pouze prostřednictvím nadřazenosti, a nadřazenost existuje pouze prostřednictvím skupinového citění. „Zpravidla musí být člověk ovládán někým jiným.“ [Ibn Chaldún 1972:129] Dominance a autorita jsou odměnou za sociální soudržnost těm, kdož vynikají vlastnostmi (jako je laskavost a spravedlivost) a mají sklon k vedení skupiny. Možné násilí a útisk by měl být potlačen právě dodržováním náboženských zákonů.

Civilizace, jakožto státní společnost, se skládá z kmenů a měst. Základem městského života je pak dělba práce. Pokrok kultury a růst civilizace je v přímém poměru k počtu obyvatel spolupracujících pro společné dobro, kmenový étos pohrdá specializací. Role náboženství slouží věcem tohoto světa, posiluje mocenskou strukturu a stává se ideologickým pojátkem, je však závislé na kmenové soudržnosti. Je to záležitost tohoto světa a jen jemu má sloužit: nejedná se o základní podmínku lidské společnosti (je až sekundárním činitelem). Usedlé prostředí pojímá jako východisko pro sociální vazby a náboženství se stává nejmocnější silou hospodářství. Skripturalistické, puritánské náboženství má přirozenou afinitu s městským životem. Dle Ibn Chaldúna, dialektika mezi kmenem a městem tvoří základ modelu cirkulace elit ve společnosti. Tento model tak spočívá v rozlišování na společnost města a kmene, přičemž města dobyly dynastie, které získaly své bohatství jednak svým bojovným nasazením z kočovného způsobu života a jednak soudržností (*‘assabíja*) příbuzenských vazeb. Následné usazení, zpohodlnění a luxus městského života vede k větvení příbuzenstva a potenciálně vytváří frakční zájmy a hospodářské soutěže o

transformaci. V Gellner se ve své studii o muslimské společnosti věnuje konceptům soudržnosti a identitě [Gellner 1981, kap. 2].

získání bohatství a moci, které devalvují sociální soudržnost. Náklady na rozšiřující se družinu a luxusní výdaje vedou k intenzifikaci daňové zátěže na městských populacích a úměrně s tím i rostoucí nespokojenosti lidu. Z rodinné soudržnosti se stává klanová, kmenová až jakási nadkmenová, což postupně vede k úpadku *'assabíje*. Ta ztrácí svou sílu, rozpadá se a mizí, aby byla nahrazena *'assabíjou* nové domorodé dynastie (jediná možná forma vlády v říši/ státu, kterou Ibn Chaldún znal). Jak dokazují dějiny, tento proces se neustále cyklicky opakuje [srov. Turner 1999].

Tři hlavní aspekty muslimské sociální formace dle Ibn Chaldúna lze shrnout takto: kočovné kmeny s výraznou soudržností se snaží dobýt usazené společnosti, ale kombinace kmenové solidarity a puritánské a skripturalistické městské kultury je tak ohromující, že tendence následovat luxus a pohodlí vedou k rozpadu a zničení vládnoucí dynastie.³¹ Všechny tyto tendence lze dle něj vysledovat na vzestupu a pádu mnoha muslimských uskupení na Středním východě a v severní Africe.

Rovněž Max Weber se zabýval civilizačními formacemi, pojatými jako kulturní světy, které ovlivnily pojetí u Gellnera.³² Ačkoliv Weber nikdy nerealizoval svůj záměr vytvořit ucelenou komparativní studii o islámu, jeho zájem a interpretace islámu lze dávat do souvislostí s jeho zkoumáním afinity víry a moderních sociálně – ekonomických organizací.³³ Ve svém kontroverzním spise o protestantských zdrojích ducha moderního kapitalismu [Weber 2009 (1904)] prokázal spřízněnost mezi určitými typy náboženských idejí a jednotlivými typy hospodářské činnosti. Islámské společnosti dle něj nepostrádají nezbytné podmínky pro rozvoj kapitalismu, ale dominantní smýšlení o bojovém duchu muslimů, mystický súfismus a *qádi* systém v soudnictví zabránil rozvoji kapitalismu. Patrimoniální ekonomická a politická struktura vysvětluje nejen nepřítomnost kapitalistického ducha, ale i absenci racionálního práva a nezávislost měst [Turner, 1974: 150]. V islámských společnostech v důsledku dvou sociálních skupin – vrstvy bojovníků a súfistických

³¹ Ibn Chaldún zaměňuje termín dynastie za „říši“ či „stát“.

³² Podrobněji ve studii: Arnason [2012].

³³ Jednou z poměrně zdařilých a důsledně propracovaných kritických studií je Turnerova publikace *Weber and Islam*, která vyšla již v roce 1974 a stala se průkopnickou prací v oblasti islámu jako živého systému praktik. Tento sociální teoretik se tak pokusil rekonstruovat myšlenky Webera právě prostřednictvím jeho tezí o protestantské etice a zároveň se stal kritikem těchto (jím rekonstruovaných) interpretací, např. hned v úvodu studie se striktně vymezuje vůči Weberovi a celou svou studii zakládá na kritice orientalismu spíše než na samotné interpretaci Webera (stejně jako např. známý palestinský autor protestantského původu Edward Said).

bratrstvech – byla dle Webera potlačena racionální askeze [srov. Kropáček 2008]. První společenská skupina upravila otázku spásy na životní styl válečníků (spasení prostřednictvím džihádu) a mystický sufismus zcela rozměnil islámský monoteismus i spásonosnou otázku v souvislosti s islámskou praxí. Islám touto perspektivou tak nikdy nemůže být náboženstvím spásy. Toto pojetí islámu je však „věčně nesprávné“ [Turner 1974: 238]. Gellner se dokonce domnívá, že weberiánská myšlenka o afinitě mezi buržoazním životem a náboženskou askezí je spíše odrazem židovsko–protestantského etnocentrismu [Gellner 1981: 78]. Zároveň se nedomnívá, že by institucionální předpoklady moderního kapitalismu nebyly omezeny pouze na Západ a že tím diferencujícím prvkem je ideologie (tzn. protestantská etika). Naopak, v případě islámu shledává spíše diferenciaci institucionální, nežli ideologickou. To dokazuje i skutečnost, že v islámu a křesťanství můžeme nalézt ideologické paralely, ale ty působí v kontrastu k institucionálnímu milieu [Gellner 1981: 5–6].

Propracovanější model se naskýtá v pojetí islámu u Arnošta Gellnera jako muslimské společnosti (*Muslim society*). Ten nepřichází s definicí prostřednictvím náboženství či víry a kultovního jednání (kultury), ale naopak pojímá islámské uskupení spíše jako koexistenci státních útvarů s výraznou kulturou, která je pevně zakořeněna do celkové populace [Gellner 1981]. Popisuje kulturní tematiku, která je společná pro majoritu muslimských zemí a vývojových fází, odvozenou z náboženského vyznání a společné historické zkušenosti. Vzhledem k tomu, že se však Gellner ve svých výzkumech soustředil právě jen na oblast severní Afriky (realizoval empirický terénní výzkum berberských kmenů v Maroku), je třeba zdůraznit, že je velkou otázkou, do jaké míry lze jeho výsledky vztahovat na ostatní muslimské země [srov. Hall 2010]. Každopádně mu nelze upřít, že v návaznosti na Davida Huma, Ibn Chaldúna a Marshalla Hodgsona představuje jeho model muslimské společnosti, který aspiruje na obecný výklad o všech minulých i současných muslimských společnostech. Ve stěžejních pracích [Gellner 1965, 1981, 1991 aj.] identifikuje neměnné vlastnosti muslimských společností. Stejně jako Ibn Chaldún postuluje dialektiku mezi městem a kmenem, každý s vlastní formou náboženství. Centrálním a snad i nejdůležitějším rysem islámu je podle Gellnera to, že byl vnitřně rozdělen do dvou forem islámu: vysokého islámu učenců a islámu

venkovského lidu. Ačkoli hranice mezi oběma formami zcela nebyly zcela jednoznačné, každá z forem představuje poměrně výraznou tradici.

3.1 Vysoká a nízká forma islámu

Arnošt Gellner na základě svých poznatků z výzkumu pluralitních společenství v maghribských zemích vytvořil interdisciplinární teorii náboženství s psychologickými aspekty. Zde se přidržel Humeovy osvícensky motivované vědecké studie pojednávající o roli náboženství ve společnosti, tj. oscilující dvojpólovosti religiozity.

První typ religiozity v muslimské společnosti je důsledně monoteistický; charakteristickými rysy je víra v jednoho Boha, důraz na Písmo (Korán), rovnost všech věřících, dále soubor etických pravidel a puritánský životní styl [Gellner 1981: 15]. Toto moralistické a individualistické pojetí víry je do značné míry odpovědí na otázku vzestupu aktivnějších a radikálnějších myšlenkových a politických směrů v čím dál více atomizovanějších a urbanizovanějších muslimských společnostech [Kropáček 2010]. Základem tohoto typu islámu je záštita Koránem, který je do jisté míry reakcí a pokusem o znovuoživení výkladu islámu a požadavkem na vymezení jeho pozice ve stále frekventovanějších sekularizačních tendencích muslimských společností.

„Islámská vysoká kultura je více městská než agrární kultura. Zároveň islámská kultura je základním předpokladem městského populismu, který má stěžejní postavení v kulturní legitimaci“ [Hodgson 1974: 79]. Vysoký islám je praktikován městskými učenými, který do značné míry odráží praktiky obchodování buržoazních tříd a hodnoty a vkus městských středních vrstev. Těmito hodnotami jsou řád, respekt, střídmost a učení, důsledně oproštěné od pověrčivosti a emočního prožitku. Vysoká forma islámu zdůrazňuje silně monoteistickou a monokratickou povahu islámu a je si vědoma přísného zákazu o zprostředkovanosti mezi Bohem a jednotlivcem.

Naproti tomu folkový či lidový islám je založen na bázi pověrčivosti a zprostředkovanosti. Zdůrazňuje, že magie je více než učení a extatický stav je více než

pravidla přísného dodržování pravidel v náboženství. Důležitý je prožitek s Bohem. U venkovanů tak nacházíme víru v podobě amuletů a manipulativní magie, nejtypičtější institucí lidové formy islámu je svatý kult. Kult, v němž svatý (světec) je častěji živý než mrtvý. Tato forma víry je v obecně známé literatuře známá u náboženských bratrstev a súfistů [např. Kropáček 2008].

Jestliže vysoká kultura, kterou představuje vrcholný islám, nepovoluje existenci zprostředkovatelů, protipólem takové monoteistické verze založené na Koránu, vyvěrající v městské společnosti, je pluralistická verze islámu typická zejména pro venkovské kmeny se zásadní úlohou súfijských šejchů. Nízká či lidová forma islámu zdůrazňuje hierarchii, esoterismus a etiku postavenou spíše na loajalitě ke světcům; rovněž se vyznačuje mysticismem, hudbou a rituály. Do značné míry je tato forma islámu reakcí na negramotnost obyvatel žijících v rodových a kmenových jednotkách. Takové lokální komunity vyžadují speciální rity sloužící k potvrzení soudržnosti ve společnosti tzv. durkheimovského typu.³⁴

Gellner shrnuje, že městská (vysoká) forma islámu je weberiánská (puritánská a založená na učení z Koránu) a venkovské či kmenové je spíše durkheimovského typu. Jako doklad těchto dvou typů religiozity můžeme uvést křesťanskou analogii na příkladech reformace vůči papežství a katolické úctě ke světcům, v případě muslimské společnosti vyznavače Koránu v opozici k pohanským znakům dervišů.³⁵ Gellner definuje oba oscilující póly ve svých úvahách o muslimské společnosti: na jedné straně hovoří o strohém a kultivovaném monoteismu uplatňovaném u centrálně řízených politik jednotlivých měst, na druhé straně deklaruje význam sofijských světců a rituálů konstituující důležitý element sociální soudržnosti segmentálně členěných pasteveckých kmenů [Gellner 1981:93]. Kmeny přijímají za vůdce hlasatele puritánské obrody, který usměrní jejich pohotovou sílu k potrestání diskreditovaných vládců a prosazení Zákona.

³⁴ Zdroje kolektivního vědomí společnosti jsou konzervovány kolektivními rituály [Durkheim 2002: 55 (org. 1912)].

³⁵ *Derviš* či *derviš* je arabský termín označující stoupence islámské alternativní religiozity, dervišem je často míněn člen súfijského mystického řádu (*taríka*). Dervišové žijí v extrémní chudobě a většinou mystickou cestou se snaží přiblížit se Bohu. Používají při tom zvláštní techniky, např. příslušníci řádu *mauláwija* mají zvláštní *zikr* zahrnující tančení v kruzích [Kropáček, 1999b].

3.2 Dvě pojetí islámu C. Geertze

Zajímavým příspěvkem k pojetí islámu můžeme nalézt i u Clifforda Geertze, který realizoval řadu antropologických studií o náboženském životě v Indonésii a Maroku. Jeho práce ukazuje různé způsoby začlenění islámu do již existujících a dobře rozvinutých kultur a jejich prostřednictvím nachází různá pojetí islámských kultur.

V sociálně – kulturním prostředí Maroka není islámské „kulturní centrum“ vytvořeno ve velkých městech, ale v poměrně nestálém a značně roztráštěném kmenovém společenství na periferii. Domnívá se, že to byly právě kmenové skupiny, které jednak tvořily impulsy k vytvořené islámské civilizace v Maroku a jednak jim vtiskly mentalitu na budoucí vývoj. Islám byl a do určité míry stále je islámem svatého uctívání a přísného dodržování morálního kodexu spjatého s magickou silou a až agresivní zbožností [Geertz 2000: 8–9]. Načež v tropické Indonésii je možné shledávat diametrálně odlišný projev přítomnosti islámu. V produktivní rolnické společnosti s indickým kulturním dědictvím je zřetelný náboženský a kulturní výraz islámu, který byl do této společnosti včleněn. V Indonésii, píše Geertz [1960], islám neměl vytvořit civilizaci – indonéský svět si však přivlastnil. Jávská sociální struktura byla formována do centralizovaného státu s produktivním a pracovitým rolnictvem. Sociální struktura byla velmi rozdílná před příchodem islámu, který výrazně a hluboce pozměnil kontext dalšího vývoje, rychlá sociální změna narušila javánskou společnost. Indonéská islámská kultura byla poddajná, typickou pro ni byl indonéský kulturní a náboženský synkretismus.

Ve své práci nám Geertz demonstruje, jak variabilní islám je na příkladu různých kultur a dodává: V Maroku a dalších společnostech na Středním východě vytvořil islám mocnou a silnou kulturní homogenitu, charakterizovanou morálním konsensem a standardizovanými základními přesvědčeními a hodnotami. Naproti tomu v Indonésii byl islám hybnou silou pro kulturní diverzifikaci a ostrou variantou, na mnoha místech dokonce i neslučitelným pohledem na svět a hodnoty tamějších společností.

Šlechta, která byla akulturována na indické rituály a panteismus vyvinula subjektivistický a osvícený přístup k islámu. Rolnictvo absorbovalo islámské pojmy a postupy do svého lidového náboženství a islám zde vytvořil formu osobité a kontemplativní tradice. Třída indonéských obchodníků byla vystavena vlivu zejména arabského islámu a převzala kultivovanou doktrinní náboženskou tradici. Islám tak v Indonésii vyvinul synkretickou tradice, která se výrazně liší v různých sektorech společnosti [Geertz 1960: 197].

Studie Geertzovy, stejně jako Gellnerovy, poskytují rámec pro vysvětlení různorodosti náboženských tradic v muslimských společnostech a implicitně přichází s modelem existence náboženské rozmanitosti ve všech náboženstvích. „Náboženská víra, ač vychází ze společného zdroje, je spíše partikulární než univerzální (daná náboženskou tradicí), což vyplývá z schopnosti zapojit se mnohdy do svérázného individuálního pojetí života a přesto si zachovat určitou míru spolupráce s ostatními“. [Geertz 1968: 14] Islámská kultura nabízí lidem referenční rámec a má socializační funkci.

4. ISLÁM JAKO CIVILIZACE

Porozumění islámu jakožto (muslimské) společnosti v Gellnerově pojetí odráží značně sociocentrický přístup, podle něhož změny ve společnosti souvisí se společností samou. Tato kategorie však není zcela přesná³⁶ – sociální struktura islámské civilizace je spíše společností nově příchozích mnohdy navrstvenou na společnost dosavadních usedlíků. Nová vítězná elita se navrstvila³⁷ na elitu poraženou a postavení podrobeného lidu odráželo vyřešení vzájemných vztahů těchto elit [Krejčí 2002: 157–162]. Navíc islám je náboženství, vyznání, zbožnost, ale i kultura a historický fenomén [Krejčí 1993]. Přičemž právě radikální změny kulturních orientací a artikulací světa (tj. konstelací významů) do dlouhodobé dynamiky sociálních institucí, mocenských struktur a konfliktů jsou stěžejní [Eisenstadt 2000 in Arnason 2012: 551–552]. Zaměříme se tedy krátce na historické utváření konfigurací kultury a moci tedy civilizačních vzorců, jak je dnes chápe civilizační analýza [srov. Weber 1998b].

V kmenové společnosti rozdělené na město a venkov (tj. společnosti bez společné a výkonné politické nadstavby) vytvořilo Muhammadem šířené nové náboženství roztržštěným komunitám společnou organizaci a pocit historického poslání. Během necelého století se islámské společenství – *umma* – stalo nesmírným impériem. Proroka Muhammada lze označit jak za zakladatele náboženství, tak národa i státu najednou [Hitti 1969: 3]. V mnohonárodním, a po dobu asi až do rozhraní prvního a druhého tisíciletí, mnohonáboženském impériu, v níž si držela svrchovatou moc islámská obec (*umma*), se postupně vyvíjely první integrační instituce [Krejčí 1993: podkap. 5.4].

Předně to byl chalífát – islámská obec byla stratifikována podle příbuzenství jednotlivých rodin a kmenů ve vztahu k Muhammadovi či podle zásluh v dobovačných válkách. *Chalífát* je první nejvýznamnější integrující instituce v islámské civilizaci – je to typ vladařství, kde *chalífa* je nástupce či zástupce Alláha. Základy chalífátu byly

³⁶ I když zejména islámské právo se snažilo promítnout právě zájem o společenské uspořádání do praxe systematictěji [Krejčí 1993].

³⁷ Je nutné poznamenat, že toto vrstvení ve světě islámu, v zásadě převzato z koncepce cirkulace elit dle Ibn Chaldúna [1972], neplatila vždy a všude (viz příklad zapojení islámu a adaptace v indonéské společnosti v přechozí kapitole v pojetí C. Geertze).

položeny přibližně v průběhu třiceti let od smrti Muhammadovi. *Chalífa* vystupoval ve třech rolích: duchovní a světský vládce najednou vůči muslimům a, vůči nemuslimům pouze jako světský panovník. [ibid.:108] V tomto ohledu se jedná o překrývání a proměnlivostí loajality, ale i stupnicí společenského rozvrstvení. Byla to meritokracie, která se cestou dědičnosti změnila v jistý druh aristokracie.

Druhou integrační funkci plnilo islámské právo. Politické a náboženské rozpory se prolínaly se stratifikací, dělicí čarou však bylo rozdělení na sunnity a šiity (viz kap. 2.3), dále diferencovaný systém islámského práva, *šari'a* (čtyři hlavní školy: *Hanafíja*, *Málíkija*, *Šafi'ija* a *Hanbalíja*).³⁸

Třetí integrační institucí se staly řády súfijců. Směr k politické dezintegraci však byl vždy vyrovnáván integrujícími silami islámské kulturní a sociální infrastruktury. Historicky jsme svědky mnoha vyjevených vnitřních rozporů, avšak síla integrujících prvků byla vždy natolik silná, že společný základní rámec islámu byla zachován až do doby, kdy na islámskou civilizaci, stejně jako i na jiné, začal působit rozkladný vliv moderní Evropy. Krejčí hovoří o islámské cestě od integrace k dezintegraci, v němž si diferencovaný systém islámského práva uchoval instituční pouto integrace a zachoval jednotu islámské civilizace i v době, kdy tuto funkci již nebyl schopen plnit chalífát [ibid.: 102].

4.1 Mnohonárodní islámské společnosti (Lapidus)

Na rozdíl od Gellnerovy koncepce muslimské společnosti v singuláru můžeme nalézt i u dalšího velmi propracovaného přístupu historika Ira M. Lapidu – tentokrát jde o koncept mnohonárodnostní společností (civilizace v plurálu).

³⁸ Jedná se o převládající sunnitské právní školy, které s představují uznávanou pluralitu směrů v rámci islámské ortodoxie. Vedle nich existují i nesunnitské právní směry [Krejčí 1993; Kropáček 1999b].

Lapidus [1988, 2008] koncept mnohonárodních islámských společností s převládající tendencí historických dynamických změn, charakteristickou neustálým soubojem soustředivých a odstředivých představil na základě rozsáhlé analýzy muslimských měst. Islám pojímá kategorií islámských společností (*Islamic societies*), charakterizovanou jako velmi složitý svět, a to jak v průběhu času a dějin. Pro islám je typická (a) kulturní rozmanitost: rozdílné názory, životní styly a politiky. Neuspořádanost či fragmentovanost islámu v podobě klanových či rodových společností (*Tribal Societies*), v podobě otevřené komunity, vytváří pocit sounáležitosti pramenící z ideové a náboženské jednoty. Islám je také (b) víra v systém, v němž se mísí židovsko–křesťansko–islámské dědictví, způsob nazírání na svět, kde lze nalézt standardy spravedlivého chování. Tyto dva prvky jsou univerzální a obecné.

Islám se však šířil zejména v důsledku historických okolností (dobytím a následnou konverzí) či zřizováním obchodních komunit. Jindy se jednalo o činnost misijních kazatelů. Ale je zde i jiný historický kontext, kdy začíná proces zájmu o islám z celého světa nejen v lokálních roztržštěných komunitách. Islám oslovuje všechny sociální stavy – apeluje i na politické elity. V odlišných podmínkách lze nalézt jiný způsob chápání a praktikování islámu, a také různé způsoby apelování na různé segmenty populace a z různých důvodů. Islám se liší v různých regionech, utváří se v místním prostředí u tamějších společností a jejím nastavením.

Prvními muslimy byli arabští dobyvatelé na Blízkém východě, poté začala konverze mezi vlastníky půdy, vládními úředníky, vojáky a obchodníky. Nakonec se islám stal náboženstvím chudých a utlačovaných národů, ale i kmenových národů vzdorujících politickým elitám ve jménu téhož náboženství. Způsob chápání islámu se liší podle příslušnosti k sociální třídě resp. podle úrovně dosaženého vzdělání. Můžeme se tak dnes setkat s muslimskými puristy, politickými muslimy, těmi, kteří v islámu vidí politickou odpověď na krizi dnešních (ne/islámských) společností,³⁹ ale také liberálními muslimy a to nejen v Evropě a Americe, ale i v Íránu, Egyptě,

³⁹ Problematice politického islámu, konkrétně vzestupu politického napětí a popularity islámských hnutí především v současnosti, se u nás věnuje Karel Černý ve své disertační práci, která byla publikovaná pod titulem *Svět politického islámu - Politické probuzení Blízkého východu* [2012].

Pákistánu či Indonésii. Existují různí lidé: ti, kteří věří, že islám je kompatibilní se současnými demokratickými hodnotami a má stejný závazek vůči občanským a lidským právům a také lidé, kteří věří v islám jako systém přísné rituální praxe. Jedná se o velmi odlišné druhy náboženství, ale všechny v rámci jednotného – komplexního – islámu [Lapidus 1988].

4.2 Koncept islámské civilizace v Gellnerově studii

Východiskem Gellnerova odklonu od sociálního konstruktivismu a filosofie dějin ke komparativní analýze civilizací byla Durkheimovská teze (prvně reinterpretovaná Michelem Foucaultem a posléze – mnoha způsoby – současnými civilizacionisty a teoretiky kultur) o tom, že jednotlivé koncepty kultury významů neexistují separátně, nýbrž jen propojené s rituály a jinými praktikami jakožto způsoby sociální (kmenové) soudržnosti. Logickým závěrem na epistemologické úrovni je tedy to, že koncepty kulturních konstelací jsou v základu interpretativními významovými rámci mezi lidmi, jimiž mohou rozumět a uchopit sami sebe i sociální realitu jako celek. Jestliže poznání světa má co dočinění s jeho symbolickými representacemi, můžeme chápat interpretaci sociální reality jednotlivcem totožnou s jeho symbolickou participací na ní. Proto se civilizační analýza staví nad rámec systému myšlení a jednání.

Gellner se přiklání k důrazu kruciální role náboženství v civilizačně–analytické perspektivě, vždyť jeho stěžejním zájmem je „role náboženské nebo jiné ideologie v genezi moderního světa a jeho průmyslových či byrokratických institucí“ [Gellner 1981: 78]. Interpretace islámu tohoto autora je tedy úžeji spojena s otázkou modernizace a jejích předpokladů.

Ačkoliv Gellner termín civilizační analýzy nikdy nepoužil, je zřejmé, že chápe civilizaci jako sociální strukturu a symbolickou organizaci na jedné straně, a analytické sepětí všech identifikovatelných dimenzí civilizací – od náboženské

zkušenosti a metafyzického chápání (poznatků) mimosvětských až světských institucionálních sítí a politické participace na moci na straně druhé. Jistým způsobem tak následoval (kriticky) Maxe Webera, pro nějž bylo nemyslitelné chápat civilizace bez světových náboženství „Islám, na rozdíl od křesťanství, nevznikl v rámci říše, která následně zanikla, (...). Naopak se zrodil mezi dvěma říšemi, přičemž jednu ihned obsadil, a druhou nakonec dobyl. Takový byl *princip/základ*, nejprve ekumenického impéria a později i mnoha dalších, který souvisí s identifikací s vírou a nalézá v ní i svoji legitimizaci. Otázka náboženství jakožto sociálního *tmele*⁴⁰ civilizací se jeví ve zcela odlišném světle, je-li posuzována v hlediska muslimů. Ta nemá zkorodovanou předchozí tradiční civilizaci, ani nežije z jeho ducha. Má svou vlastní říši a civilizaci.“ [Gellner 1981: 4] Zdá se, že se Gellner vyrovnává s konceptem islámské civilizace formou morfologického vývoje.

Také Gellnerova teorie o vzniku moderní průmyslové civilizace a modernity obecně (distinktivně odlišuje jisté společenské útvary [např. Gellner 1993: 7–8]) naznačuje rozdíl mezi společnostmi tzv. axiálními a post-axiálními, tj. koncepty rozpracované původně u Karla Jasperse (zavedl termíny jako je „axiální ideje“ a „axiální epochy“) aplikované později Eisenstadtem do civilizační teorie. „Čtyři hlavní gramotnostní civilizace existovaly na konci středověku. Z nichž islám, zdá se, si sám může udržet pre-industriální vyznání i v moderním světě. Víra křesťanského světa byla interpretována a upravena k nepoznání. (Modernistická křesťanská teologie se svým těžce postižitelným obsahem představuje zdaleka nejlepší důkaz sekularizační teze, snad ještě více než „racionalismus“). Konfucianismus se zapudil do své vlasti, byť je možné vysledovat různé duchovní stopy. Hinduismus přežívá jako lidové náboženství, aniž by bylo schváleno či naopak zapuzováno elitou své země. Pouze islám přežije jako seriózní vyznání prostupující jak lidovou, tak vysokou kulturu. Jeho vysoká kultura je modernizovatelná (...).“ [Gellner 1981: 5]⁴¹ Ve své o něco málo novější práci Gellner [1988] *Pluh, meč a kniha – struktura lidských dějin* už tyto termíny, s odkazem na Eisenstadta, explicitně prezentuje: „V axiálním věku se lidská

⁴⁰ Tento pojem zanáší do sociální teorie norský ekonom John Elster [1989], který za *tmel (cement)* společnosti vyložil to, co udržuje kohezi civilizace.

⁴¹ Konfucianismus je pojímán sice jako hlavní součást civilizace čínské, avšak v podobě politické entity překračuje hranice Číny. Jde o civilizaci, která nezahrnuje jen kulturu Číny, ale také čínské komunity v jihovýchodní Asii a jinde mimo Čínu, ale i příbuzné kultury Vietnamu a Koreje [Huntington 2001: 37].

víra odpoutala od ritualistických oslav komunity a jejích vnitřních struktur a přilnula k Onomu Jinému. Vynořila se očištěná forma sebe si uvědomujícího transcendentna.“ [Gellner 2003: 75] A dále: „V postaxiální společnosti mající uskladnitelný přebytek, kněžstvo a písemnou kodifikaci doktriny stojí kvazi–kognitivní doktrina jako soudce nad sociální praxí. Ještě později, v rozhodujícím vývoji, který mění náš svět, se poznávání odpoutává jak od autority, tak i od společnosti, přičemž si uchovává získanou sjednocenost a spořádanost. V tomto okamžiku kultura zviditelňuje. Lidem je také umožněno stát se vědomě loajálními vůči *kultuře* a nikoli vůči králi nebo knězi. Přichází věk nacionalismu.“ [Gellner 1993: 100] Odkazuje zejména na organizace předindustriálních agrárních civilizací (agrární věk) na jedné straně a dynamické moderní průmyslové společnosti (společnost stálého růstu) na straně druhé [Gellner 1993].

Pozornost Gellnera upřená směrem k náboženství jej přibližuje k civilizačním teoretikům jako je Dumont, který je následovníkem Durkheima (skrz učení Marcela Mause a Shmuela Noah Eisenstadta (který se obrátil zase směrem k Maxu Weberovi skrze působení Talcotta Parsonse). Není však úplně možné rekonstruovat Gellnerovy termíny do pojetí civilizace směrem ke konceptu Eisenstadta jako vzájemný vztah mezi kulturními a institucionálními aspekty historické zkušenosti lidí, resp. vzájemný vztah mezi ontologickými vizemi. Pojetí Gellnera směřuje více k teorii dějin a k společnosti než k civilizační analýze: své studium islámu kontextualizoval v rámci filozofických a sociologických problémů a fenoménů odvozených od světových dějin. Otázka, kterou si kladl, byla role islámu ve vývoji světových dějin. Gellner bystře odhaluje islám nejen jako náboženství, ale i jako způsob sociálního uspořádání. Pojímá jej sice jako civilizaci, které nelze dát všeobecně platný vysvětlující rámec (např. pro křesťanství). Nicméně dále tento přístup nerozvíjí. Gellnera jako civilizačního teoretika lze vnímat v tom slova smyslu, že svá data ze sociální filosofie využil v civilizační analýze a komparativních studiích. [Donskis 1999: 68]

Na druhou stranu nelze opomenout ani tendence v jeho pracích, které by jej naopak od civilizační analýzy vzdalovaly – ať už se jedná o důraz na dělbu práce a její jednotnou vývojovou dynamiku („Většina lidstva vstupuje do průmyslového věku z agrární etapy“ [Gellner 1993: 50]), ale i důraz na značnou uniformitu historických

agrárních společností způsobenou strukturami moci⁴² a výroby („... má velmi málo vnitřních struktur – jednoduše nemají schopnost ani zdroje, aby reprodukovaly své vlastní zaměstnance.“ [ibid.: 45]).

⁴² Gellner explicitně staví mezi organizaci a kulturu „pravděpodobnost násilí“ (tj. moci), které se zvyšuje, pakliže je rekrutováno obyvatelstvo z oblastí, v nichž relativně slabé státy připouštěly loajalitu kmenovou – tedy podporovaly machistickou etiku a místní komunity si směly udržet některé své výsady a povinnosti centrálních úřadů. [Gellner 2003: 79].

5. ISLÁM A JEHO PŘESAHI DO POLITIKY A EKONOMIKY

Následující sekce se bude věnovat v návaznosti na Gellnerův sociokulturní výklad islámské společnosti podobě moci. V předchozích pasážích jsme uvedli, že kultura sama o sobě neurčuje chod civilizace, avšak její institucionalizací je nadále ustanovována strukturální dynamikou společenské moci. Klíčové pro další zkoumání jsou politické tradice a transformace, protože konstelace významů moci vstupují do utváření států a propojují politickou, ekonomickou a kulturní sféru.

Vztahu mezi politikou a náboženstvím v muslimských společnostech bylo věnováno mnoho studií, přičemž shodně většina uvádí, že islám není jen náboženství, ale také plán či osnova sociálního řádu, protože zahrnuje všechny oblasti života, včetně práva a státu [Lewis 1993; Turner 1974; Gellner 1981]. Tento názor podporuje i skutečnost, že islám nemá církevní instituce, i když má instituce *ulamá*, jakési strážce výkladů posvátných textů (a neopomeňme ani *Imán Masjid* – představitelé mešit, kteří vedou povinné denní modlitby v mešitách). Právě tato charakteristika odlišuje společnosti islámské od západních, kde je jasná dělící linie mezi státní a církevní institucí. Nastíníme i roli islámu (a politiky) v ekonomické sféře: v muslimských společnostech má význačné postavení podoba měst, obchodu a městské buržoazie. Především pak puritánská ideologie městských obchodních skupin vykazuje značnou ekonomickou efektivitu [srov. Weber 1998a].

5.1 Institucionalizované náboženství

Pojetí víry muslimské společnosti je dáno postavením islámu ve společnosti. Islám je institucionální, nikoli ideologický [Gellner 1981: 6]. Pochopitelně lze nalézt ideologické paralely ke křesťanství, ale ty působí v protikladu v institucionálním milieu (křesťanství je důsledně odlišeno od světského konání, významná je otázka spásy a odpovědnosti).

Instituce náboženství bývá uváděna ve vztahu ke křesťanské církvi jako shromáždění věřících – křesťanů jakožto společenství věřících (*communio fidelium*) – důrazně oddělující moc duchovní od světské moci státu [srov. Troelsch 1934; Weber 1998a]. Naproti tomu islám nemá institucionální zřízení ve smyslu církevní organizace, jež by byla spravována vysokými náboženskými představiteli. Má sice uznávané duchovní autority, avšak nemá jednotné ústředí. [Kropáček 2002: 76] Užitím křesťanské perspektivy je možné říci, že v islámu „církev“ reprezentující společenství všech věřících není oficiálně oddělena od společnosti, resp. islámské společenství věřících (*umma*) není odděleno od státu. Na rozdíl od jiných civilizací, „nemá islám u náboženského ani politického dvora žádné exemplární centrum, které by člověku vytyčovalo nějaký Ideál.“ [Gellner 1994: 20] Islám tedy není formálně tvořen kněžstvem. A pakliže tato role někomu náleží, jedná se o (a) učence (tzv. *ulamá*) nebo teologické právníky (*fuqahá*) a (b) světce. Nejedná se však o sakrálně oddělenou vrstvu. Nárokovat mohou učenost, obeznámenost s písemně zaznamenaným společenským a právním ideálem, snad i vůli a schopnost praktikovat tento ideál. „*Ulamá*, pokud se týče politické autority, je pověřena prosazováním posvátného zákona, ne však jeho specifickým a paradigmatickým vysvětlováním a už vůbec ne jeho vytvářením. Inherentně neupravuje ani jeho zdroj, ani normu.“ [ibid.: 21]

V křesťanské církvi je důrazně odlišena duchovní moc, která dále nezasahuje do politické moci společnosti a zároveň si zachovává autonomii pro své příslušníky, hlavní rolí církve je ritualizace postupů vedoucí ke spasení. Islám je od základu

koncipován odlišně: od svých historických počátků se rozvíjel v rámci nábožensko–politického společenství a v některých rysech se tak zpolitizoval.⁴³

5.2 Společenství islámu

Místo církve je v muslimském světě výrazné směřování k ustavení *ummy* – „jediné obce“ – všeobecného společenství vybudovaného na základě společné víry a prosazování zákona (Koránu), v níž jednotlivé sféry života společnosti i jednotlivce splývají [Gellner 1981:101]. Gellner dodává, že se jedná o projekt „de–diferenciace etiky, politiky a ekonomiky, v níž by mělo dojít ke splynutí hledání smyslu života a organizace násilí a výrobou a rozdělováním statků a služeb“ [Gellner 1997:76]. Jedná se o společenství věřících, v němž je ztotožněna sféra duchovní, politické a náboženské moci. *Umma* je pojímána jako symbol civilizačního principu soužití. Gellner se zde odvolává na M. Cooka, islám je kombinací teocentrismu křesťanství s legalismem židovství, jehož výsledkem je jakási „právní osnova společenského řádu“, která stojí nad pouhou mocí a politickou autoritou. „I když se tento transcendentní Zákon ve skutečnosti nenachází v původním a konečně daném Poselství, lze ho nalézt v jeho písmenných rozpracováních od kompetentních učenců a v Tradici, která je založena Poslem, s příkázáními a příklady, které zanechal On a jeho Společníci. Oni principiálně ustavují normativní Model. Ten je spojen se zaznamenaným poselstvím a s tím, co z něj vyplývá, ne s politickou autoritou jako takovou.“ [Gellner, 1997: 20–21] V křesťanství je pojetí zdánlivě opačné: příslušníci křesťanského vyznání nepropojují víru s politickou mocí, čili světské a mocenské neúspěchy nejsou neúspěchy náboženskými. Toto rozdílné pojetí politiky a moci v islámu a v křesťanstvím tkví v celkově rozdílném dějinném vývoji.

⁴³ Více k tématu původu a vývoji křesťanství viz [Kaucký 1961].

Bylo by však chybou pojímat obec věřících muslimů jako rovnostářskou. Lidská nerovnost je frekventovaným námětem Koránu, (a pomineme-li nižší postavení žen a otroků) nepodporuje žádnou nerovnost mezi věřícími mimo nerovnost v náboženských zásluhách: „nejvznešenější z vás před Bohem je ten, kdo je nejbohabojnější“ [Korán 49: 13]. Nepodporuje však privilegované postavení šlechty, duchovní a politické prostředí je zbaveno okázalosti a obřadnosti. Korán explicitně neuvádí jakékoliv tradice (uctívání), formální ani trvalé struktury autority (důraz na rovnost), která by mohla vzniknout mezi věřícími.

5.3 Instituce městského a venkovského islámu

Významným faktorem pro formování politické kultury je sociální struktura a její proměny, přičemž jednotlivé sociální vrstvy mají vzhledem ke svému rozdílnému zakotvení ve společnosti rozdílné potřeby a zájmy. Tradiční muslimskou společnost koncipují dva soubory hodnot a dvě skupiny náboženských autorit – učenci, teologičtí právníci (tzv. *ulámá*) a světci, kteří neutvořili sakrálně vymezenou sociální vrstvu. [Gellner 1981: 45] Představme nyní blíže tuto vnitřní diferenciaci islámu na vysokou a nízkou kulturu.

Svaté kultury jsou význačné v kmenové a lidové tradici, kde poskytují neocenitelné služby v ne zcela přívětivých podmínkách venkovského prostředí: zprostředkovávají mezi skupinami obchod a výměnu, poskytují symboliku, jež negramotnému a nevzdělanému venkovskému lidu věřících pomáhá se identifikovat s islámem (Písmem/ Koránem). Lidová forma islámu poskytuje chudým prostřednictvím svých extatických rituálů únik z jejich nevalných životních podmínek.

Naproti tomu ve vyspělejších městských civilizacích učenci – právníci – teologové (Gellner je nazývá „volným cechem *ulámá*“) vykládají Korán a sunnu a vyvozují z nich závazné mravní a právní normy. Městští učenci, rekrutovaní především z bohatých rodin obchodníků, vytvářejí odpovídající obraz víry –

skripturalistické, legalistické, puritánské, egalitářské a antiextatické. [Gellner 1981:7] Toto pojetí odpovídá zejména hodnotám a životnímu stylu prostředí městské obchodní třídy, z nichž učenci pocházejí. Tento „náboženský styl“ zkrátka nereflektuje vkus ani potřeby majoritní – venkovské – společnosti, která dlouhou dobu utvářela rodová či kmenová uskupení. Ta je neučená, negramotná, bez sklonu a zejména schopnosti k teologickému a právnímu vzdělávání. „Na druhé straně však tito lidé potřebují specialisty na rituál, kteří udržují a provádějí periodické rituály zpevňující a definující lokální komunity, vytvářející sociální strukturu a udržující stabilitu a bezpečnost. Potřebují zkrátka durkheimovské náboženství, které poskytuje společenské rozčlenění času a prostoru. Když neexistují kněží, kteří by toto rozčlenění provedli, musí být vynalezeni – a také jsou.“ [Gellner 1997: 21] Kult svatých je právě nejtypičtější institucí lidového islámu. Světci jsou (či byli) živí a společně vytváří specifickou síť světců – zakladatelů, která propojuje víru s minulostí (zejména kmenovou) a současností. Náboženské řády a světci (tj. živí světci, světecké rodiny a společnosti světců), dle Gellnera, nevyznávali pouze venkovské (polo)kmenové společnosti, ale i chudé nižší městské vrstvy.

Vysoká (též městská) forma islámu poskytuje městskému obyvatelstvu, a do jisté míry i celé společnosti, základní obraz víry, ideál s ústředním důrazem na posvátné texty. Mobilizuje tak odolnost vůči nespravedlivému státu. Oba systémy často splývaly, prolínaly se a v zásadě koexistovaly v přívětivé harmonii a symbióze, avšak latentní napětí se příležitostně objevilo v podobě puritánského obrozeneckého hnutí zaměřeného na transformaci nízkého lidového islámu ve vysoký. Ta však zásadní význam na strukturu společenství nemá. Gellner popisuje islám jako „permanentní či opětovnou, ale vždy zpětnou reformaci“ [Gellner 1993: 87]. Zkrátka, čas od času se vždy objevil nějaký náboženský „buditel“ s vizí návratu ke kořenům v podobě nastolení vysoké kultury, kterého hnala myšlenka sjednocovat kmeny v zájmu jednak morálně–duchovního očistění a jednak svého vlastního obohacení a nabytí určitých politických výhod. Tento obrozenecký puritánský impuls však vždy byl převážen sociálními požadavky chudého venkovského obyvatelstva a takovéto poměrně časté (cyklické) změny v tradičním pořádku nezpůsobovaly žádné hluboké strukturální proměny [srov. Ibn Chaldún 1972].

V moderních podmínkách byl model interakce mezi těmito dvěma náboženskými tradicemi proměněn. Existují dvě základní a trvalé loajality – loajalita k rodině a ke kmeni; nad tím leží pouta kulturní a náboženská, která utvářejí a určují arabskou politickou kulturu a politické myšlení. [Lapidus, 1983] Centralizace politické moci a schopnost státu efektivně vládnout s pomocí moderní (zejm. komunikační a dopravní) technologie a kontroly nad armádou a ekonomikou zásadním způsobem podryly sociální základ lidového islámu. Puritánství a Písmo (Korán) se staly hlavními symboly městské sofistikovanosti a modernosti, jimiž buržoazie potvrdovala svůj životní styl. [srov. Weber 1998a] Podle Gellnera představují základní mechanismus masivního přerodu loajality z nízkého (lidového) islámu definovaného zejména kultem svatých na skripturní – fundamentalistickou – variantu islámu: „Toto je podstatou kulturních dějin islámu posledního století. Forma víry, kterou praktikovala kulturní elita a která kdysi bývala záležitostí menšiny, definovala nyní společnost jako celek.“ [Gellner 1997: 24] Zkrátka podmínky modernity (gramotnost, urbanizace, vzdělání, technologie) posílily skripturalismus, puritánský městský islám a jeho výzvu ke světské moci. To vysvětluje i růst výzev islámských „buditelů“ a fundamentalistických hnutí zejména minulého století (viz dále).

Za pozornost však stojí i stoupenci súfismu, které Krejčí označuje za „novou základní a do značné míry i integrační instituci islámu“ [Krejčí 1993: 117]. Súfismus v městském prostředí prezentuje alternativu živého vedení a společenství. V Gellnerově studii se jim nedostává toliko pozornosti – naopak lze říci, že snad jejich vliv podcenil tím, že vliv těchto bratrstev sloučil do venkovské religiozity. Mystická bratrstva, *taríqy*, jsou považována za muslimské světce, tvoří jakousi obdobu menších církví. Na venkově a zejména u pasteveckých kmenů téměř vystřídal islám učeného duchovenstva [Barša 1999]. Avšak v novověku se nové *taríqy* etablovaly ve městech a jejich ryze duchovní funkce se měnila v politický charakter. *Taríqy* se podílely na ekonomice společnosti a v některých případech disponovaly i vojenskou silou [Kropáček 2008: 28].⁴⁴ Gellner i Geertz (a Weber, z něž zřejmě vycházeli) však ve své výzkumném bádání v oblasti severní Afriky, Blízkého východu a jihovýchodní Asie pojali myšlenku, že dochází k postupnému úpadku súfismu a prohlubování

⁴⁴ Vzpomeňme namátkově např. velký vliv *taríqy naqšbandija* a *qadirija* v Turecku.

propasti mezi muslimy žijícími ve městech pod vlivem náboženského práva, a muslimy z venkova, zpravidla negramotnými, praktikujícími lidový sufismus. A právě v tomto neměli pravdu – vždyť připomeňme rozšíření dervišských řádů v době osmanské nadvlády, později například jejich vliv na politické poměry na Balkáně, ale i jinde.⁴⁵ Roli při vývoji sufismu a rozšíření do všech sociálních vrstev totiž sehrála i potřeba ustavit nová společenství s novým pospolitostním vědomím a vzájemnou solidaritou.

Lapidus [1983, 1988], typický svým porozuměním islámské společnosti v plurálu, však přistupuje ke Gellnerově typologii (společnosti v singuláru) s respektem a konstruktivně a navrhuje pozměnit koncept městské religiozity na „organizované skupiny“, kam by spadaly i zájmové spolky, *ulama* právních škol, neformální uskupení obchodníků, sdružení velkostatkářů nebo patroni a jejich klienti a mnohé další významné městské skupiny – typické pro sousedské oblasti severozápadní Afriky. Městské milieu totiž dle něj není monolitický nediferencovaný celek, ale skládá se z různých politicky aktivních segmentů.

5.4 Národní identita a politická solidarita

Gellnerova muslimská společnost je definována jako segmentární společenství pastoračního rázu městské společnosti a ekonomiky a slabých států, které vznikly z dobytelského úspěchu. Segmentární kmeny jsou soudržné a tvoří rovnostářské společenství, která odolávají stratifikaci a centralizaci moci. Nicméně tyto segmentární jednotky vyžadují mediátory nebo světce, kteří budou svým zaměřením na kult posilovat komunitní identitu a tvořit prostředníky mezi domorodými skupinami. „Domorodci přišli ke svatým pro politické vedení spíše než mystické cvičení. (...)“

⁴⁵ Pochopitelně po rozpadu Osmanské říše se na čas vliv sofijských šejchů utlumil a jejich oživení přinesla 70. a 80. léta 20. století v souvislosti s globální krizí sekularismu v islámských zemích, viz [Kropáček 2008].

[Gellner 1981: 147] Městům, obcím, naopak chybí kmenová soudržnost a jsou v zásadě politicky impotentní [srov. Lapidus 1996]. Nemají žádné ohraničené sdružené komunity: *ulama* „často slouží státu, a někdy vedou lidi, ale netvoří samosprávné společenství" [ibid.: 44]. Městské nižší třídy se naopak připojují ke kultu svatých. Městské populace jsou přirozenou kořistí kmenových společenství, ale měšťané potřebují městské prostředí poskytující řemeslné výrobky, místo výměny obchodu, luxusu, kulturní vedení a morální legitimitu [srov. Turner 1974]. Společné islámské náboženské symboly a muslimská identity, tak integrují jinak dvě antagonistické společnosti.

Státy a města vznikají dobytím soudržnými kmeny, ale ve skutečnosti slouží jako regulační mechanismus pro větší společnosti. Kmeny vytvoří stát, ale nikdy nemohou dovolit to, aby se stal tak silný, že by mohl ohrožit anebo i zničit jejich autonomii [Ibn Chaldún 1972, Hodgson 1974a]. Města závisí na stavu a nutnosti ochrany proti kočovným útokům, čili městské náboženské elity mají tendenci legitimizovat a podporovat vládnoucí režimy, ale také se snaží chránit měšťany proti libovolných rozmarům.⁴⁶ Jak kmeny, tak města mají zájem o vytvoření států tak silných, aby dostatečně vyjádřovaly jednak dominanci tribálního společenského vnímání i silného pocitu solidarity s vlastní skupinou a jednak zajistily bezpečí ve městech. Zároveň je nutné ponechat stát stále příliš slabého na to, aby mohl poškodit partikulární – kmenové nebo městské – zájmy. Zatímco náboženství je nezbytné pro kmenové a městské vztahy, stát je epifenominální.⁴⁷ „Slabý stát a silné kultury" [ibid.: 55–56].

Režimy, které nejsou založené na kmenovém společenství, převažuje u nich vojenská elita, mají byrokratickou správu, Gellner více nerozebírá (byť uvádí, že Osmanská říše „vykazuje odlišné rysy“). A byl to právě Ibn Chaldún, který si povšiml

⁴⁶ Neformální velmi osobní politika spočívá zejména v tom, že politická rozhodnutí nejsou formalizována ani institucionalizována a uskutečňují se výhradně v úzkém uzavřeném kruhu nejvyšší mocenské špičky. Zmíňme v tomto kontextu i Weberovu typologii tradičních politických systémů – patriarchální a patrimoniální. Patriarchální systém se zpravidla omezuje na rodinné kmenové skupiny, součástí systému patrimoniálního administrativní rysy struktury fungující v dané společnosti [Weber 1998b].

⁴⁷ Prakticky stát je jen průvodním jevem; to znamená, že stát sice formálně existuje, ale na (silnou) kulturu nemá žádný vliv.

rozdílů mezi státy Mašreku a Maghrebu,⁴⁸ přičemž východní státy označil za podstatně stabilnější, protože se u nich neobjevuje tak silná cirkulace elit právě důsledkem kmenové soudržnosti. Gellner svým studiem marocké pospolitosti opomenul vývoj nekočovných společností mamlúckého sultanátu,⁴⁹ ale i režimy Osmanské říše. Někteří se dokonce domnívají, že marocké slabě institucionalizované státní režimy s mocným kmenovým uspořádáním tvoří v islámském světě spíše výjimku [srov. Hodgson 1974]. Lapidus [1988] navrhuje Gellnerovu typologii pozměnit odmítnutím jednotného pojetí vývojové dynamiky agrární společnosti propojením segmentárních, kmenových a klientelistických lokálních komunit a neopomenout ani agrární obchodní společnosti, které jsou významné nejen v ekonomické a náboženské sféře, ale hlavně představují základ mnoha institucionalizovaných režimů v islámských společnostech.

V dějinách muslimského světa existují dvě hlavní institucionální uspořádání. Nediferencovaná konfigurace státního náboženství se vyznačuje malým počtem společností na Středním východě. Tato konfigurace byla charakteristická v kmenových společnostech. Naproti tomu historickou normou pro městské islámské společnosti agrárního typu je institucionální uspořádání, které uznalo rozdělení na státní a náboženskou sféru. [Lapidus 1996: 26] Muslimským ideálem sjednocená instituce státu a náboženství, která vychází z definice islámu jakožto jako celkového způsobu života zahrnující a definující politické i sociální a rodinné záležitosti. Připomeňme, že zejména v Egyptě i dalších jiných muslimských zemích zaznívá právě tento názor, že islám je „náboženství a stát“ (arabsky *dín wa dawla*) a islamisté si na jeho základě vytyčují cíl ustavit islámský stát říditý se *šarí'ou* a v konečné fázi sjednotit všechny muslimy [Kropáček 2002: 84].⁵⁰ Většina současných *muslimských* společností však tomu nároku neodpovídá, byla totiž ustavena kolem jednotlivých institucí státu a náboženství [Lapidus 1996: 24].

⁴⁸ Mašrek označuje státy Arabského světa východně od Egypta a severně od Arabského poloostrova, zejm. Irák, Jordánsko, Sýrie, Libanon, Izrael. Maghrib je protikladem a je to region v Africe (na severu Sahary) západně od Nilu: zejm. Maroko, Západní Sahara, Alžírsko, Tunisko, Libye.

⁴⁹ Jedná se o státní útvar řízený Mamlúky (elitními islámskými bojovníky eurasijského původu), kteří vládli na území dnešního Egyptu, Sýrie a sousedních oblastech, více viz [Lapidus 2008: kap. 1].

⁵⁰ Je zajímavostí, že tuto myšlenkou se snaží islamisté dát svému politickému názoru teoretický rámec, přičemž vedle islámské ekonomie (založené na bezúrokovém bankovníctví) se ustavuje i islámské politologie. Blíže viz [Kropáček 2002; Barša 2001; Lubeck, Britts 2001 aj.].

5.5 Fundamentalismus a nacionalismus

V následující části představíme předpoklady k modernizaci dle Gellnera. Masivní přesun od loajality kultu světců ke skripturální „fundamentalistické“ formě islámu je podstatou dějin islámu posledního století [Gellner 1981]. Podstata západního nacionalismu⁵¹ je taková, že vysoká kultura se stává převažující kulturou celé společnosti a definuje příslušnost k ní. Jedná se o univerzální vysokou kulturu, která se vyznačuje všeobecnou gramotností a tu zajišťuje stát (vzdělávací systém). Totéž nastalo v případě islámu, ale nejedná se o nacionalismus, nýbrž fundamentalismus⁵². Přejít vysoké kultury s sebou nesl i přerod venkovské formy islámu na status městský, který byl vymezen vůči cizincům a nabyt určitých privilegií a výsad morálně podepřených ústavou v opozici k „nově nastupujícímu a morálně nejasnému technokratickému vedení“ [ibid.: 64]. Připomeňme tuto transformaci v islámském světě devatenáctého a dvacátého století, která se podobá té evropské v podobě politického nacionalismu.

Většina obyvatel za starého řádu žila v uzavřených lokálních pospolitostech. Charakteristickým rysem bylo kmenové uspořádání s jeho smyslem pro skupinovou loajalitu [Ayubi 1995: 167]. To pochopitelně utvářelo pozici jedince v rámci společenství ještě dlouho předtím, než se vůbec narodil. Sociální a ekonomická struktura tak byla vysoce stabilní a i přes občasné výboje a konflikty, které vedlo k obměně elitní struktury, si společenský řád ponechával víceméně stejně podobu: náboženská vyznání poskytovali duchovní světci a místní skupiny se definovaly příslušností k danému bratrstvu či řádu [Kropáček 2002].

⁵¹ Gellner [1993:12] prezentuje nacionalismus jako: „teorii politického oprávnění, která požaduje, aby etnické hranice nebyly přefaty politickými hranicemi, a především, aby etnické hranice uvnitř daného státu – možnost již formálně vyloučená všeobecnou formulací principu – neoddělovaly držitele moci od ostatních.“ Dodává, že nacionalismus je druh patriotismu ve weberovském pojetí, přičemž jednotky patriotismu (tedy nacionalismu) jsou kulturně stejnorodé, založené na kultuře, která se snaží stát vysokou vzdělanou kulturou a s anonymním obyvatelstvem [ibid.: 149]. Zkratka nacionalismus je nevyhnutelné spojení státu a kultury. Je to snaha o to, aby kultura a stát byly shodné a kultura byla zastřešena pouze jedním politickým útvarem.

⁵² Fundamentalismus označuje zpravidla netolerantní postojmajetnictví výlečné pravdy [Kropáček 2002: 82].

Poněvadž na světce však nejsou kladeny žádné distinktivní požadavky (ve smyslu dodržování zvláštních povinností či výsad – jako například celibát), mohli tak postupně vytvořit funkci jakéhosi náhradního kléru (islám však formálně žádný neměl) a zároveň se mohli sami stát „živými svatými“ (kult svatých). Těsný styk s obyčejnými lidmi a živé příklady mystiků jim dávalo světcům zvláštní misionářskou přitažlivost [Krejčí 1993]. Gellner se dovolává Durkheima při interpretaci tohoto stavu: náboženství bylo v tomto světě sociálním výrazem, kde světci napomáhali lidem poznat sama sebe a zároveň se svým statutem nevymezovali do specifické laické skupiny. Naopak světci – zakladatelé utvářely hranice mezi jednotlivými skupinami. [Gellner 2003: 100] Tato populární cesta islámu připisovala většině světcům původ, jež z nich tvořil potomky Proroka: vždyť to byli právě oni, kdo propojovali lidovou religiozitu s prvky, které jsou puristům cizí. Oficiální víra venkovského lidu se zkrátka nacházela v péči učenců než v přísném dodržování pravidel Písma. Vedle lidového (venkovského) islámu světců existoval i islám učenců, jehož rysem byly právě rysy protestantské etiky jako je důraz na centralizaci, odsouzení mediace,⁵³ doslovné čtení z Koránu a mravní puritánství [srov. Weber 1998a]. Měštští učenci byli příslušníky náboženských řádů, a lze dovozovat, že venkovští zase latentně uznávali normativní autoritu učenějšího městského náboženství. Ke střetům docházelo spíše výjimečně.⁵⁴ M.G.S. Hodgson, stejně jako Ibn Chaldún a také Gellner, kořeny tohoto relativně nekonfliktního náboženského historického vývoje shledával v dělbě práce: světci se zabývali vnitřní stránkou a učenci vnější těžce víry a pravdy [Hodgson 1974b: 219].

Počátek dvacátého století je znakem postupně narůstajícího významu těch hnutí, která pocítovala zaostalost islámských společností ve srovnání s jinověrci (zejm. Západu). Oslavovalo návrat k počátkům víry v podobě puritánštějšího islámu na doslovném chápání Koránu [srov. Barša 1999].

⁵³ Ten považují prakticky za hřích polyteismu (*širk*) [Gellner 2003: 100].

⁵⁴ Nelze nezmínit existenci hnutí, které jsou zásadně proti kultu světců, je jím středoarabský wahhábismus – hnutí z 18. století. Blíže viz [Toynbee 1927].

6. ISLÁM A MODERNITA

Poslední část práce se věnuje tématu islámu ve vazbě na modernitu. Gellner svou konceptualizaci muslimské společnosti úžeji spojil právě s otázkou modernizace a jejích předpokladů. Ze všech monoteistických náboženství má zjevně islám nejlepší předpoklady pro modernizaci a demokracii.⁵⁵ Vítězství vysokého islámu nad lidovým představuje jakousi islámskou reformaci, uvádí Gellner.

Islám sehrál podobnou úlohu jako jinde nacionalismus a stal se významným zdrojem identity důsledně vymezené vůči kolonialismu a homogenizujícím a relativizačním tlakům z postupující globalizace [Gellner 2003; Huntington 1993]. Představme blíže islám v moderním světě.

⁵⁵ Připomeňme, byli i autoři, kteří důsledně varovali před jednoznačným charakterizováním islámu kategoriemi jako tradiční nebo moderní [např. Eisenstadt 1973].

6.1 Občanská společnost

Gellnerovu koncepci občanské společnosti můžeme chápat v nejširším slova smyslu jako Popperovskou „otevřenou společnost“⁵⁶ [Gellner 2001: 76–77]. Tento typ nové „liberálně demokratické“ společnosti se rozvinul na Západě, v níž spojil centralizovaný a administrativně efektivní národní stát s decentralizovanou a relativně autonomní tržní ekonomikou. V užším slova smyslu se jedná o nestátní útvar svobodného sdružování ekonomických směn, který je zásadním způsobem určován zejména skupinovými zájmy a politickou sférou, kde dochází k vyrovnávání zájmů [srov. Barša 1999: 40]. Gellner je nekompromisní a kriticky dodává, že stát je eticky vyprázdněn a je založen na „pochybách, kompromisu a *doublethinku*.“ Tento termín („doublethink“) vymyslel George Orwell pro označení rozpolcenosti příslušníků tyranistické vlády (totální stát), jež spojili loajalitu dogmatu s jinou úrovní vědomí, na které si plně uvědomovali, že to, co potvrzují, je nesmysl. Pro Gellnera je právě taková rozpolcenost typická pro příslušníky nového liberalismu: „Zrodil se z úbytku přesvědčení, z neúspěšné *Ummy*,⁵⁷ z kompromisu mezi věřícími a oportunisty, z rutinizace věřících.“ [ibid.: 85] Tato společnost, stejně jako jakákoliv jiná, je charakteristická existencí světa sdílených rituálů a pojmů, od něž mohou na vyšší úrovni odhlédnout s přiznáním, že pravda není ničím monopol. V tomto pojetí Gellner navazuje na weberiánskou myšlenku provázanosti kapitalismu s protestanskou etikou, na druhou stranu však dodává, že pro institucionalizaci občanské společnosti byla třeba vedle tohoto náboženského postoje i porážka politických ambicí v konfrontaci s jinověrci. Tato konfrontace a porážka vedla k přiznání, že vnitřní autorita je efektivnější než autorita vnější (stát). Vždyť nikdo nemůže být stvrzen veřejně jako držitel monopolu na pravdu. Základní subjektivní podmínkou svobody je podle Gellnera jednak schopnost odlišit náboženské a etické přesvědčení od legitimizace řádu a jednak oddělit představy

⁵⁶ Otevřená společnost „odmítá absolutní autoritu pouze zavedeného a pouze tradičního a přitom se snaží uchovat, rozvinout a zavést staré i nové tradice, které by odpovídaly jejich měřítkům svobody, lidskosti a racionální kritiky“ [Popper 1994]. V tomto smyslu podněcuje kritické schopnosti člověka.

⁵⁷ „Nejde jen o protiklad mezi liberální občanskou společností a ideologickou a přísnou *Ummou* (ať už je to pochmurně selhavší světská marxistická *Umma* nebo podivně úspěšná *Umma* islámská), ale také o protiklad mezi občanskou společností a spíše komunální a na rituálu založenou než soteriologickou a na doktríně založenou fustelovskou společností.“ [Gellner 1997: 86] Gellner se ve svých studiích nezabýval pouze ideou *ummy* u muslimů, ale i *ummou* sovětského komunismu ve 20. století, viz [Gellner 1993, 1997].

o pravdě a spravedlnosti od loajality nejen k politickým institucím, ale také ve vztahu ke spoluobčanům velkého národního státu. Hovoří v tomto kontextu o potřebě „modulárního“ člověka, schopného svobodného začlenění i vystoupení do/ z různých zájmových ne/formálních sdružení a institucí, který může změnit svou příslušnost mezi seskupeními, ale i názory bez porušení morálního řádu. Řádu, který se neváže ani k souboru předepsaných rolí a vztahů, ani k souboru praktik [Gellner 1997: 88].

Občanská společnost je trvalou odlukou veřejného práva a soukromé etiky, politická moc není legitimizována Bohem a organizace moci a násilí (politika) odlišuje mezi výrobou a distribucí bohatství (ekonomika). Politika a ekonomika jsou zase odděleny od oblasti hledání smyslu světa, ctností či náboženského vyznání – ty jsou součástí pluralitní sféry významových, hodnotových a symbolických struktur (kultura). [Barša 1999: 41] Cílem státu je zachovat bezpečí a rovnou svobodu všem, aby mohli hledat každý svou vizi dobra a realizovat si vlastní životní cíle či potřeby.

6.2 Vysoká forma islámu a modernizace

Občanskou společnost jsme vymezili jako předpoklad nového typu společenství občanů, od něž je jasně odděleno soukromé společenství věřících, které se věnuje zcela odlišnému úkolu: jeho záměrem není zprostředkovávat spásu – tu přenechává zcela v kompetenci individuálního řešení vnitřních potřeb a pohnutek jedinců společenství věřících, ale zajišťuje bezpečnost a rovná pravidla pro individuální životní potřeby a jejich realizaci u všech jejích příslušníků. Prolamuje tedy oblast vyznávaných hodnot a víry, politické moci a materiální reprodukce, do které je uzavřena *umma* jakožto společenství věřících. Požadavek na kolektivní identitu a světskost tohoto duchovního společenství spásy z něj dělá výhradně záležitost politickou. V *ummě*, charismatickém společenství věřících, se překrývá jak vědění a moc, osobní morální a etické uvědomění, tak i politický rozměr společného života

[Gellner 1997; Kropáček 2002]. Za hlavní udeu *ummy* je považováno uskutečnění božích příkázání ve světském (politickém) společenství s ostatními. [Barša 1999: 42]

V kontextu postupné proměny islámského světa rychle prostupuje i diskuze o občanské společnosti v muslimských zemích, která bývá definována právě v opozici vůči společenskému uspořádání západní civilizace. Zásadním protiklad je možné shledat ve vztahu k tradici a venkovu. Občanská společnost je považována za společnost měst a muslimský svět je charakteristický flexibilitou formální víry a pouze slabou touhou po občanské společnosti [Gellner 1997]. Absence občanské společnosti není vnímána jako problém či obtíž a probouzí zpravidla zájem lokální. Avšak některé výzkumy relativizují toto tvrzení s ohledem na rozmach občanských iniciativ a sdružení usilujících o větší respekt k lidským právům i větší účast občanů v politickém rozhodování [Kropáček 1999:56]. Rovněž lze k tomu připočítat i nárůst počtu politických stran v oblastech, kde se vliv islámského náboženství neeliminováno, ale naopak v mnoha zřetelech zesílil. Vliv islámu je silný mezi všemi sociálními stavy – jak vládnoucími a městskými vrstvami a kulturními představiteli, tak mezi chudším venkovským obyvatelstvem. Na druhou stranu však nelze opominout, že Západ je v současnosti referenční civilizací hlásaných požadavků a zájmů a potřeb všech lidí, a nedostatek historické zkušenosti může odrážet představy tamějších obyvatel. Ovšem expanze tohoto náboženství i mimo oblast *dár-al islam*, počty stoupců v oblastech nepatřících ke klasickým historickým územím islámu, vyžaduje bližší pozornost při zkoumání těchto tendencí, jež Gellner vysvětluje právě převahou vysoké formy islámu, konceptuálně bližší evropské modernitě.⁵⁸

Muslimskou společnost je možné chápat jako kontrastující model občanské společnosti. Islám Gellner vymezuje jako zásadní prvek k porozumění muslimského sociálního a politického chování, které nabylo výrazného rozměru v průběhu tendencí vývoje 20. století. Nelze si totiž nepovšimnou skutečnosti, že za posledních sto let výrazně vzrostl počet muslimů, modernizační tendence protkaly muslimskou společnost a náboženství v nich zastává stále významnější pozici. Vysvětlení těchto trendů Gellner spatřuje v islámu jako zpolitizovaném způsobu sociální organizace, kdy

⁵⁸ Modernizační transformace a modernizaci jako specifický vývojový proces s hlavními tezemi S.N. Eisenstadta viz [Havelka, Müller 1995].

v moderních podmínkách nabyla převahu jeho tzv. vysoká forma nad nízkou. Povaha vysokého islámu je přívětivější k rozvoji sociální struktury průmyslové společnosti, která má nejbližší k modernosti. Paralelně islám je úspěšný na úrovni politické identity, která může být za podmínek industrializace transformována do identity národní. Ta souvisí s distinktivní povahou muslimské společnosti, moderním nacionalismem, a vznikem občanské společnosti [Gellner 1981:126].

6.3 Modernizace bez okcidentalizace?

Gellner pokládá islám ze všech světových monoteistických náboženství za „nejmodernější“: „Islám je v mnoha směrech moderní. Káže přísný monoteismus, obsahuje minimum magična a maximum morálky, zakazuje zprostředkování a trvá na přímém vztahu věřícího k božstvu a symetrickém postavení pro všechny věřící. (...) Však není moderní příliš. Nezbožšťuje svět, předmětem úcty v něm zůstává mimosvětská a transcendentní entita. Život v tomto světě je podroben rozsáhlým omezením, přesto si podržuje svůj pozemský, profánní status.“ [Gellner 2003: 106–108] Islámská *umma* je schopnou alternativou západní moderní občanské společnosti, protože se opírá jednak o ideu obrozeného zpolitizovaného islámu jednak o nacionalismus, jež posilují vzájemný vztah modernizace a islamizace.

Zmiňovali jsme dvě krajní polohy islámu – (1) skripturalistické islám prosperující buržoazie a (2) bratrstva a řády venkovského chudého stavu. Relativně harmonické soužití obou typů islámu se s příchodem modernizace mění. Vyspělejší městská třída vybavena modernizačními technologiemi může postupně omezovat moc venkovských samosprávných (kmenových) jednotek a vytvářet centralizovaný stát s mocenskou a kulturní kontrolou nad celou společností. Urbanizací, zvýšenou mobilitou a populačním nárůstem se stal způsob života v prosperujících městech cílem bídného stavu venkova. Kult svatých i mystika se se sociálním vzestupem staly nedůležité. Normou městské společnosti byl puritánský životní styl. Vysoká forma

islámu kulturní elity definovala společnost jako celek. „Lidé se tak mohli těšit z nově nalezené ortodoxie. Když už použití zprostředkovatelů nebylo efektivní, ani povolené, bylo vhodné dbát na starý zákaz zprostředkování. A když už zmizelo pokušení, následování pravidel se zjednodušilo a stalo se žádoucím. Puritánství a fundamentalismus se staly projevem městské sofistikovanosti.“ [Gellner 1997: 24]

V islámu proběhla „kulturní revoluce“, která se v mnohém podobala vzniku moderních národů v Evropě. V obou hrála významnou roli gramotnost, s níž byla spjatá právě vysoká kultura. Nicméně islám se nedefinoval příslušností k dané vysoké kultuře (nacionalismem), ale fundamentalismem – v islámské kultuře nemuseli vytvářet tradici, ta je jejich součástí od počátku (navíc z elity se stala majorita). Obrodný islám tak poskytl novou identitu anonymní mobilní masové společnosti měst [srov. Barša 1999: 46]. V definici legitimacy politické moci však kompatibilita islámu s evropskou modernizací končí: první se odvolává přímo Bohu (resp. Zákonu), druhá na občanskou společnost. Chomejní ji svou politicky vítěznou teologií sunnizoval – stěžejním prvkem islámské republiky se stalo Božské právo, Zákon. Chomejní v podobě iránské revoluce předvedl nejpropracovanější koncept globálního střetu chudých a bohatých: podpořil totiž dichotomický vztah sakrální (charisma osobnosti a mučedníků) a profánní (Zákon) moci. Jde tedy o legitimizaci moci Zákonem s prvkem nízké kultury u menšinové šiitské větve islámu (skrytý *imán*). Chomejní nejprve využil kultu osobnosti, a aby byla revoluce co nejúspěšnější upozadil charisma své osobnosti, aby tak upřednostnil Zákona. Tímto aktem v zásadě potlačil specifitu ší'ity oproti sunnitskému islámu – Gellner tento myšlenkový zvrát vysvětluje tezí o „Chomejního krypto –sunnitství“, ⁵⁹ tj. politická doktrína „o nadvládě teologa“.

Je tedy nasnadě polemizovat s Gellnerovou tezí o předpokladech modernizace. Vždyť vysoká forma islámu (typická puritánstvím, antiextatismem, skriptualismem aj.) je dle Gellnera kompatibilní a odpovídá vysoké kultuře Evropy, tj. modernizační tendenci. Tak proč je místem nejúspěšnější islamistické revoluce šiitský Írán (se svým polobožským pojetím *imána* jakožto zprostředkovatele s Bohem)? Zde nacházíme

⁵⁹ Více k tomuto tématu se věnuje [Gellner 1987].

vnitřní rozpor Gellnerovy koncepce. Nízká forma islámu se totiž jeví, že je i není vhodná pro modernitu.

ZÁVĚR

Téma islámu nabývá v poslední době stále více na pozornosti nejen odborné, ale i laické veřejnosti. Tento zájem je pochopitelný, společenství muslimů tvoří více než čtvrtinu světové populace a historicky jde o kategorii civilizace nám dobře známou. Jak tedy porozumět islámu, který i přes proměny vycházející z nezadržitelného postupu moderního světa, je nadále silným pramenem generujícím a formujícím myšlení věřících – muslimů?

Islám je nejen druhé světové největší náboženství, ale zároveň muslimské či islámské společnosti jsou rozsáhlými a (historicky) dlouhodobými společenskými formacemi islámské civilizace. Pojmu civilizace užíváme záměrně: v islámském případě se jedná o rozmanitou náboženskou tradici, která si zachovala svou integritu výrazněji, než tomu bylo v případě jiných světových náboženství. Náboženská jednota je výrazem širší kulturní jednoty bez místního a jiného určení (vzpomeňme islamologa M. G. S. Hodgsona, jež pro povahu přesahu kultury používá záměrně označení *Islamdom*). Tento monoteismus tak nepředstavuje pouze vztah k transcendenci [srov. Kropáček 1999], ale podobně jako některé jiné velké náboženské ideologie, komplexní vyjádření smyslu života [Lapidus 1988]. Islámská civilizace je sociální strukturou a symbolickou organizací na jedné straně a souborem všech identifikovatelných dimenzí civilizací – od náboženské zkušenosti a metafyzického chápání (poznatků) mimosvětských až světských institucionálních sítí a politické participace na moci na straně druhé.

Pro porozumění kategorie islámu jsme představili přístup komparativní analýzy reprezentativních výkladů islámské civilizace, přičemž referenčním autorem výkladu byl Arnošt Gellner [1981], který mimo historického schématu muslimské společnosti v Maghrebu využívá i přístup podobný civilizačně analytické perspektivě k přezkoumání sociální struktury a symbolické organizace islámské civilizace. Po vzoru Ibn Chaldúna [1972] upozorňuje na existenci dvou typů islámské kultury.

Na oscilaci religiozity ve společnosti upozornili již dříve mnozí autoři [např. Hume 1990 (orig. 1757)], Gellner ji však předkládá ve výkladu sociálně–kulturního

schématu vysoké a nízké formy islámu. První, vysoká kultura se vyznačuje vírou v jediného Boha, důrazem na Písmo/ Korán a rovností všech věřících muslimů důsledně propojených s etikou pravidel puritánského životního stylu. Proti ní staví pluralistické formy lidového (venkovského) islámu, které jsou typické hierarchií, esoterismem a eticky se zaměřují na loajalitu ke světcům. Vysoká i nízká forma islámu představují v tradiční společnosti symbiotické soužití kultury města a venkova. Islám je koexistencí státních útvarů s kmenovou strukturou jedné výrazné kultury hluboce zakořeněné do celé společnosti věřících muslimů. Gellner předpokládá, že kmenové útvary jsou v muslimské společnosti jediné významné společenské struktury, které fungují mimo bezprostřední úřad státu.

S příchodem moderního reformismu však tato dvojpólová oscilační vyváženost končí. V moderním urbanizovaném světě převládá výklad založený na pravidlech a mravních normách, kterou reformátoři považují za jedinou možnou [Kropáček 1992]. Vedoucí postavení v *ummě* zastává nomokratická vyšší forma islámu bez potřeby utvářet formální organizace, puritánská morálka je výrazným protipólem nejen k lidovému pluralismu a hierarchii v islámu, ale i jiným kulturám (Huntington [2001: 207] v tomto kontextu hovoří o důrazné opozici vůči západní kultuře a westernizaci). Reformistický islám (*salafija*) se tak postupně k zachování očisty společnosti navrácí ke svým kořenům odstraněním lidového kultu svatých a transformuje celou náboženskou oblast na vysokou kulturu učenců.

Islám se tedy zrodil jako moderní (ve smyslu protestantské etiky), avšak nikdy nedosáhl – ekonomicky, politicky a institucionálně – toho, co Gellner nazývá občanskou společností. Zrodil se moderní také v tom slova smyslu, že usiluje o odstranění bariér mezi duchovní elitou a ostatní společností, nastoluje rovnostářskou společnost bez zprostředkovatelů (tedy i světců, kteří působí mysticky na negramotný venkovský lid). V tradičním islámu se totiž neodlišuje městský učenec ani venkovský světec od zbytku společnosti, téměř od samého počátku islám hlásá to, co je považováno za revoluční objev a exklusivní výsledek reformace v Evropě – přímý (nezprostředkovaný) vztah člověka s Bohem. Náboženský entusiasmus v islámu nikdy nebyl politicky a institucionálně ustavený podle moderní sociální struktury a ani nikdy nebyl ideologicky neutralizován či sekularizován tj. ve weberiánském smyslu

“rutinizován” – ospravedlňuje existenci institucionálního řádu [Gellner, 1981: 78]. V uspořádání islámu je od počátku přítomné napětí mezi lidovým a městským islámem v moderní či přinejmenším modernizaci schopné sociální struktury na jedné straně a předmoderní (v Gellnerově terminologii předindustriální) symbolické organizaci, to znamená víře, hodnotovém a ideovém systému postojů na straně druhé.

Islám v moderním světě si zachoval předindustriální víru a přežívá jako seriózní víra prostupující jak lidovou, tak vysokou kulturu. Vysoká forma islámu (kultury) je modernizace schopná a provozování islámu je přítomné nikoliv jako jakási inovace nebo výsada pro nezasvěcené, ale spíše jako pokračování a završení starého dialogu probíhajícího mezi ortodoxním jádrem a deviantním pochybením, jako starý boj mezi poznáním a nevědomostí, mezi politickým řádem a anarchií, civilizací a barbarstvím, městem a kmenem, Božím zákonem a pouhými lidskými obyčejí, jediným Bohem a uzurpujícím prostředníkem posvátného odvolávajícího se na odlišnost, jež souvisejí s odporem, někdy dřímající, jindy nepřátelské, se zdají být trvale latentními v islámu. [Gellner, 1981: 4–5].

Pro porozumění těchto napětí/ konfliktů a odlišností uvnitř islámu, tj. moderních a zároveň předmoderních/ antimoderních vzorů v té samé společnosti a kultuře (civilizačně běžné tendence vědomí a politické/ institucionální praktiky latentní jak v západních tak nezápadních společnostech), musíme opustit civilizačních rámců a vstoupit do oblasti empiricky nepolapitelných ideologických dramát lidstva, nevyjímaje střetů v *ummě*, tj. mezi ideokracií a občanskou společností. Tedy způsobem jak Gellner pracuje s filosofií dějin, která předchází politické filosofii, sociologii, sociální antropologii i komparativním studiím.

Poznámky autorky

- 1) Český přepis názvů arabských názvů se řídí přepisem Luboše Kropáčka z knihy *Duchovní cesty islámu* [Kropáček 1992]. Tyto termíny jsou zvýrazněny kurzívou.
- 2) Až na výjimkou jsou všechny citace cizojazyčné literatury mými vlastními překlady.

POUŽITÁ LITERATURA

- Arnason, J. 2004. „Civilizational patterns and civilizing processes“. In S. Arjomand, & E. Tiryakian (Eds.), Sage Studies in International Sociology: *Rethinking civilizational analysis*. London: SAGE Publications Ltd., s. 103-119.
- Arnason, J., P. 2003. *Civilizations in Dispute: Historical Questions and Theoretical Traditions*. Brill, Leiden.
- Arnason, J., P. 2009. „Civilizační analýza. Evropa a Asie opět na rozcestí. Praha: Filosofía.
- Arnason, J., P. 2012. „Max Weber jako klasik civilizační analýzy: komparativní pohledy na souhru kultury a moci“. In *Sociológia*, 44 (5), s. 548 -563.
- Ayubi, N. N. 1995. *Over-Stating the Arab State: Politics and Society in the Middle East*. I.B.Tauris - Political Science.
- Barša, P. 1999. „Vzejde z islámu alternativa evropské modernity?“. *Religio: revue pro religionistiku*, Brno: Česká společnost pro studium náboženství Brno.
- Barša, P. 2001. *Západ a islamismus: střet civilizací nebo dialog kultur?* Brno, Centrum pro studium demokracie a kultury.
- Cook., M. (v tisku).“The Centrality of Islamic civilization“. In *The New Cambridge History of Islam*,? vols. Cambridge: Cambridge University Press.
- Cook., M. 1994. *Muhammad*, Praha, Odeon – Argo.
- Discursive Shifts, and Social Movements“. In.: Eade, J.; Mele Ch. (eds.) *Understanding the City. Contemporary and Future Perspectives*. Oxford: Blackwell Publishing, pp. 305-335.
- Donskis, L. 1999. “Ernest Gellner: Civilizational Analysis as a Theory of History,” *Comparative Civilizations Review*, No. 41.
- Dumont, L. 1980. *Homo Hierarchicus: The Caste System and Its Implications*. Chicago: University of Chicago.

- Dumont, L. 1992. *Essays on Individualism: Modern Ideology in Anthropological Perspective*. Chicago: University of Chicago Press,
- Durkheim, E. – Mauss, M., 1971, „Note on the notion of civilization.“ *Social Research*, 38(4), pp. 808- 813.
- Eisenstadt, S. N. 2000. „Multiple Modernities“. *Daedalus*, 129, 1, s. 1-29.
- Eisenstadt, S. N. 2003. *Comparative Civilizations and Multiple Modernities*. Leiden: Brill.
- Eisenstadt, S. N. 1986. *Origins and Diversity of Axial Age Civilizations*.
- Elias, N. 2006. *O procesu civilizace: sociogenetické a psychogenetické studie. I., Proměny chování světských horních vrstev na Západě*. Praha, Argo.
- Elias, N. 2007. *O procesu civilizace: sociogenetické a psychogenetické studie. II., Proměny společnosti. Nástin teorie civilizace*. Praha, Argo.
- Elster, J. 1989. *The Cement of Society: A Study of Social Order*. Cambridge: Cambridge University Press,
- Fukuyama, F. 2002. *Konec dějin a poslední člověk*. Praha, Rybka Publishers.
- Geertz, C. 1960. *Religion of Java*. Glencoe: Free Press.
- Geertz, C. 1968. *Islam Observed: Religious Development in Morocco and Indonesia*. Chicago: University of Chicago Press.
- Geertz, C. 2000. *Interpretace kultury*. Praha: Slon.
- Gellner, E. 1981. *Muslim Society*. Cambridge, Cambridge University Press.
- Gellner, E. 1997. *Podmínky svobody: občanská společnost a její rivalové*. Brno, Centrum pro studium demokracie a kultury.
- Gellner, E. 1999. *Rozum a kultura: historická úloha racionality a racionalismu*. Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury (CDK).
- Gellner, E. 2001. *Pluh, meč a kniha: struktura lidských dějin*. Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury.
- Gellner, E. 2003. *Nacionalismus*. Brno, Centrum pro studium demokracie a kultury.

- Havelka, M. Karel Müller. 1995. „Procesy transformace a teorie modernizace“. *Sociologický časopis* 32/2, s. 143-157.
- Hitti, Philip K.. 1968. *Makers of Arab history*. New York: St. Martin's Press.
- Hodgson, M. G. 1974a. *The Venture of Islam 1. Conscience and History in a World Civilization*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Hodgson, M. G. 1974b. *The Venture of Islam 2. Conscience and History in a World Civilization*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Hodgson, M. G. 1974c. *The Venture of Islam 3. Conscience and History in a World Civilization*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Hodgson, M. G. 1993. *Rethinking World History: Essays on Europe, Islam and World History*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Hume, David. 1990. *Přirozené dějiny náboženství a Dialogy o přirozeném náboženství*. Praha: Laichter.
- Huntington, P.S. 1967. *Political Order in Changing Societies*. New Haven, Yale University Press.
- Huntington, P.S. 1993. „The Clash of Civilizations?“ *Foreign Affairs*, vol. 72, no. 3 (Summer), pp. 22-49.
- Huntington, P.S. 2001. *Sřet civilizací: boj kultur a proměna světového řádu*. Praha, Rybka Publishers.
- Ibn Chaldún, A. 1972. *Čas království a říší. Mukaddima*. Praha, Odeon.
- Kaucký 1961. *Původ křesťanství*. Státní nakladatelství politické literatury.
- Korán. „Islám v diaspoře“. *Archiv orientální*. Praha: Orientální ústav AV ČR, s. 13-52.
- Krejčí, J. 1993. *Civilizace Asie a Blízkého Východu*. Praha: Karolinum.
- Krejčí, J. 2002. *Postižitelné proudy dějin*. Praha: SLON.
- Krejčí, J. 1992. *Dějiny a revoluce*. Praha: Naše vojsko.
- Kropáček, L. 1992. *Duchovní cesty islámu*. Praha, Vyšehrad.

- Kropáček, L. 1997. „Islám očima křesťanské teologie“. *Souvislosti – revue pro literaturu a kulturu*, vol. 8, č.3–4, s.115-126. Dostupné také z: <http://www.souvislosti.cz/497kro.html>
- Kropáček, L. 1999. *Blízký východ na přelomu tisíciletí*. Praha, Vyšehrad.
- Kropáček, L. 2002. *Islám a Západ: Historická paměť a současná krize*. Praha, Vyšehrad.
- Kropáček, L. 2005. „Dnešní islám a otázky mravního řádu.“ *Teologické texty – Časopis pro teoretické a praktické otázky teologie* [online], Praha 2006 [cit.12.1.2009]. Dostupné z: <http://www.teologicketexty.cz/casopis/2005-4/Dnesni-islam-a-otazky-mravniho-radu.html>
- Kropáček, L. 2010. „Gellnerova islamika.“ *Historická sociologie*, 2010, č. 2, roč. 2, s. 99-106.
- Kropáček. 2008. *Súfismus - dějiny islámské mystiky*. Praha: Vyšehrad.
- Lapidus, I.M. .1988. *A History of Islamic Societies*. Cambridge, Cambridge University Press.
- Lapidus, Ira M. 1996. "State and Religion in Islamic Societies" in *Past and Present*. Vol. no. 151. 1996. 3-27.
- Lapidus, Ira M. 2008 (orig. 1984). *Muslim Cities in the Later Middle Ages*. Cambridge: Cambridge University Press,
- Lewis, B. D. 1967. *The Assassins. A radical sect in islam* ,Oxford university press, New York.
- Lubeck, P. M.; Britts B. 2002. „Muslim Civil Society in Urban Public Spaces: Globalization,
- Mendel, M., Ostřanský, B., Rataj, T. 2008. *Islám v srdci Evropy: Vlivy islámské civilizace na dějiny a současnost českých zemí*. Praha, Academia.
- Park, A. 1996. „Gellner and the Long Trends of History“. in J. A. Hall and I. Jarvie. Amsterdam (ed.). *The Social Philosophy of Ernest Gellner*, Amsterdam: Rodopi. Pp. 573 - 584

- Popper, K. 1994. *Otevřená společnost a její nepřátelé I*. Praha: OIKOYMENH.
- Spengler, O. 2010. *Zánik Západu*, Academia, Praha.
- Toynbee, A. J. 1995. *Studium dějin (úvod)*. Praha: Práh.
- Toynbee. 1927. „The Rise of the Wahhabi Power' and 'The Delimitation of Frontiers“.
Survey of International Affairs, vol. 1. pp. ?
- Turner 1974. *Weber and Islam: A Critical Study*. London and Boston: Routledge and Kegan Paul,
- Weber, M. 1998c. *Sociologie náboženství*. Praha: Vyšehrad.
- Weber, Max 1998a (orig. 1895). „Protestantská etika a ducha kapitalismu.“ in *Metodologie, sociologie a politika*, ed. Miloš Havelka. Praha: OIKOYMENH, s. 182-242.
- Weber, Max 1998b (1895). „Národní stát a národohospodářská politika. Akademická nástupní řeč.“ in *Metodologie, sociologie a politika*, ed. Miloš Havelka. Praha: OIKOYMENH, s. 297-318.

SEZNAM PŘÍLOH

Příloha č. 1 Sunnité a šíité na Blízkém východě

Příloha č. 2 Země s více než 100,000 šíitskými muslimy

PŘÍLOHY

1. Obrázek 1 Sunnité a šíité na Blízkém východě

Existuje více než 1,5 miliardy muslimů a asi 20% z nich žije na Blízkém východě a v severní Africe. Muslimové se ztotožňují s různými oblastmi islámské tradice, nejdůležitější z nich jsou sunnité a šíité. Přesné údaje o rozdělení muslimského obyvatelstva do různých pramenů nejsou k dispozici téměř žádné. Mapy níže uvádějí pouze odhad rozdělení populace sunnitských a šíitských.

Estimated distribution of Shia Muslims in the Middle East

0-1% 2-20% 21-40% 41-60% 61-80% 81-100%



Estimated distribution of Sunni Muslims in the Middle East

5-20% 21-40% 41-60% 61-80% 81-100%



2. Tabulka č. 1 Země s více než 100,000 šiitskými muslimy*

Írán má největší šiitskou většinu, s více než 66 milionů, které tvoří téměř 90% populace. Šiité jsou také ve většině v Iráku a Bahrajnu. Existuje značné šiitská komunita v Kuvajtu, Jemenu, Libanonu, Kataru, Sýrii, Saúdské Arábie a Spojených arabských emirátů.

V zemích s velkými šiitských komunit, šiité často tvoří nejchudších vrstev společnosti a sami sebe považují za utlačované a diskriminované.

	Estimated Shia Population	Approximate Percentage Population	Approximate Percentage of World Shia Population
Iran	66 – 70 million	90 – 95%	37 – 40%
Pakistan	17 – 26 million	10 – 15	10 – 15
India	16 – 24 million	10 – 15	9 – 14
Iraq	19 -22 million	65 – 70	11 – 12
Turkey	7 – 11 million	10 – 15	4 – 6
Yemen	8 – 10 million	35 – 40	~5
Azerbaijan	5 – 7 million	65 – 75	3 – 4
Afghanistan	3 – 4 million	10 – 15	~2
Syria	3 – 4 million	15 – 20	~2
Saudi Arabia	2 – 4 million	10 – 15	1 – 2
Nigeria	<4 million	<5	<2
Lebanon	1 – 2 million	45 – 55	<1
Tanzania	<2 million	<10	<1
Kuwait	500,000 – 700,000	20 – 25	<1
Germany	400,000 – 600,000	10 – 15	<1
Bahrain	400,000 – 500,000	65 – 75	<1
Tajikistan	~400,000	~7	<1
United Arab Emirates	300,000 – 400,000	~10	<1
United States	200,000 – 400,000	10 – 15	<1
Oman	100,000 – 300,000	5 – 10	<1
United Kingdom	100,000 – 300,000	10 – 15	<1
Bulgaria	~100,000	10 – 15	<1
Qatar	~100,000	~10	<1
World Total	154 – 200 million	10 – 13	100

*zdroj: Pew Research Center's Forum on Religion & Public Life • Mapping the Global Muslim Population, October 2009