

UNIVERZITA KARLOVA V PRAZE

FAKULTA FILOSOFICKÁ

ÚSTAV POLITOLOGIE

Diplomová práce

Jan Růžička

**Hledání legitimního vládce v sektách šíitského
islámu**

Searching for legitimate ruler in sects of Shia Islam

Praha 2012

vedoucí práce: Prof. Pavel Barša, PhD.

Autor práce: Jan Růžička

Vedoucí práce: Prof. Pavel Barša, PhD.

Oponent práce:

Datum obhajoby:

Hodnocení:

Bibliografický záznam

Růžička, J., Hledání legitimního vládce v sektách ší'itského islámu, Praha: Univerzita Karlova, Fakulta Filosofická, 2012, Vedoucí diplomové práce: Prof. Pavel Barša, PhD.

Anotace

Cílem diplomové práce je klasifikovat podobu panství a vlády v ší'itském politickém myšlení, jejich vývoj i schopnost obstát v politické praxi. Především si všímám způsobu chápání politické moci a jejího kardinálního spojení s osobou imáma, jež představuje světského i náboženského vůdce komunity.

K popisu výše uvedených problémů využívám realitu prvotního islámu včetně ší'itské argumentace pro rozpad muslimské ummy, dále důvody, které vedly k mnohonásobnému štěpení ší'ismu včetně analýzy konkrétních příkladů (Dvanáctníci, Ismā'īla, Hašaišini, Alawi, Duryz, moderní Íránská islámská republika) a konečně deskripci zásadní reformulace panství a vztahu komunity k němu provedené ajatollāhem Chomejnīm. Právě od jeho politického konceptu Wilājat al-faqīh odvíjím i analýzu modernizačních procesů v ší'itském politickém myšlení vedených za tím účelem, aby bylo stále aktuální, ale neodchýlilo se od zjeveného.

Moji snahou je proto analyzovat, zda Wilājat al-faqīh lze ještě chápat jako návrat ke kořenům ší'ismu či zda jde o novou kvalitu, která buď sakrální a moderně profánní propojí, nebo naopak trvale oddělí.

Annotation

The aim of the thesis is to classify the form of political leadership and domination in Shia islam's political ideology, their development and ability to succeed in political reality. I especially focus on the Shia understanding of political power and its connection to infallible Imam as secular and religious leader of the Shia community.

For analysis of the concepts I use the description of early Islam, including the Shia reasons for the dissolution of Muslim ummah, as well as the reasons that led to the multiple division of Shiism.

I analyse specific examples of ideological break up of the Shia community (Ithnasharia, Isma'ila, Hashashins, Alawi, Duryz and modern Islamic Republic of Iran) and finally cardinal reformulation of understanding of political leadership and domination by Ayatollah Khomeini. His concept Wilājat al-faqīh (Guardianship of the jurist) started the era of radical transformation of the Shia political ideology, although he wanted only to modernize it and not to establish a brand new set up.

My aspiration is therefore to analyze whether Wilājat al-faqīh can still be seen as the return to the roots of traditional Shiism or if it has a new quality without connection to previous Shia history.

Klíčová slova

ŠÍ'ITSKÝ ISLÁM, LEGITIMNÍ VLÁDA, IMÁM A IMAMÁT, CHOMEJNĪ, ŠARĪ'A, WILAJĀT AL-FAQĪH, EXOTERICKÉ A ESOTERICKÉ VÝZNAMY ZJEVENÍ, ÍRÁNSKÁ ISLÁMSKÁ REPUBLIKA

Key words

SHIA ISLAM, LEGITIMATE GOVERNANCE, IMAM AND IMAMATE, KHOMEINI, SHARIA, WILAYĀT AL-FAQĪH, EXOTERIC AND ESOTERIC MEANINGS OF REVELATION, ISLAMIC REPUBLIC OF IRAN

Prohlášení

Prohlašuji, že jsem předkládanou práci zpracoval samostatně a použil jen uvedené prameny a literaturu.

Souhlasím s tím, aby práce byla zpřístupněna veřejnosti pro účely výzkumu a studia.

V Praze dne 20. 4. 2012

Jan Růžička

Obsah

Metoda diplomové práce	6
Struktura diplomové práce.....	9
Typy a podoby panství v ší'itském islámu	10
Úvod diplomové práce.....	13
Egypt a Maghrib jako zdrojová oblast vzniku ší'itských hnutí.....	15
Aktivismus a kvietismus: dva zdroje ší'itského politického myšlení.....	19
Politický aktivismus.....	19
Politický kvietismus.....	22
Klíčovost výběru vůdce pro další existenci komunity	25
Vznik ší'itského politického myšlení v očekávání návratu legitimního panství.....	27
Ší'itské právní vědomí jako možná náhrada legitimní moci	31
Spojení sakrální a profánní moci v osobě imáma	33
Role imáma ve společenství.....	33
Konstituce imamátu za imáma Jafara a rozpad společenství.....	34
Imám jako vykladač mnohvrstevnatého řádu	36
Politická angažovanost minoritních sekt ší'itského islámu – nestabilita systémů jako důkaz důležitosti legitimacy moci	39
Fátimovský chalífát jako naplnění snu odštěpenců.....	40
Hašaišíní jako nástupci fátimovské Ismā'īly.....	41
Alawi – snaha o synkrezi věrouky.....	44
Drúzové – tvorba nového věroučného konceptu.....	45
Historická východiska ší'itského politického obrození.....	47
Chomejního důvody restauraci politické filosofie prvotního islámu.....	52
Centralita konceptu Wilājat al-faqīh v Chomejního politické filosofii.....	56
Oponenti a kritici Wilājat al-faqīh	58
Rutinizace Wilājat al-faqīh po Chomejního odchodu.....	61
Závěr diplomové práce	65
Je Chomejní „pouhým“ inovátorem?.....	65
Pozitivní důsledky Chomejního revoluce	68
Seznam literatury	70

Metoda diplomové práce

Cílem diplomové práce je klasifikovat podobu panství a vlády v ší'itském politickém myšlení, jejich vývoj i schopnost obstát v politické praxi. Především popisují posvátnost vlády a politické moci v ší'itském islámu a jejich kardinální spojení s osobou charismatického vládce-imáma, který představuje světského i náboženského vůdce komunity.

Pro pochopení jeho role je pro mne klíčová analýza čtyř faktorů:

- propojení sakrální a profánní moci v ší'ismu
- role imáma jako charismatického vládce, který je vykladačem a artikulátorem tradice
- důvody rozpadu komunity i legitimní vlády vždy, když bylo charismatické panství zpochybněno
- schopnost ší'ismu (a islámu obecně) reformulovat tradici tak, aby byla stále aktuální a schopná přežít v měnícím se prostředí

K popisu výše uvedených problémů využívám realitu prvotního islámu včetně ší'itské argumentace pro rozpad muslimské ummy. Dále důvody, které vedly k mnohonásobnému štěpení ší'ismu včetně analýzy konkrétních příkladů (Dvanáctníci, Ismā'īla, Hašašīni, Alawī, Duryz, moderní Íránská islámská republika) a konečně deskripci zásadní reformulace panství a vztahu komunity k němu provedené ajatollāhem Chomejnīm. Právě od jeho politického konceptu Wilājat al-faqīh odvíjím i deskripci modernizačních procesů v muslimském politickém myšlení tak, aby bylo stále aktuální, ale neodchýlilo se od zjeveného. Zároveň v něm vidím logického pokračovatele a následovníka aktivismu středověkého ší'itského myšlení.

Pro analýzu výše uvedeného pracuji s idejemi a přístupy čtyř autorů: Maxe Webera, Ernesta Gellnera, francouzského politologa Bertranda Badieho a sociologa Saida Arjomanda. Všichni čtyři mi pomáhají při popisu fungování politického myšlení v ší'itském islámu, jak v jeho rané a poměrně homogenní, podobě, tak později, kdy se kvůli ideovým střetům rozpadl do několika věroučně nezávislých celků.

V případě Maxe Webera odkazují na několik jeho konceptů: teorii panství obsaženou v textu *Politika jako povolání*, pomocí níž se snažím nalézt a popsat archetypy panství v původním ší'ismu i jejich vztah k jednotlivým kulturním a věroučným schématům islámu. Druhým konceptem je idea tzv. železné klece, obsažená v *Protestantské etice jako duchu kapitalismu*.¹ Železnou klec v moderním slova smyslu chápu jako stát s jeho monopolem násilí a moderní administrativou, které je nezbytné akceptovat a kterým je nezbytné se podřídit, chce-li jedinec či entita přežít. Klec nebo analogicky okovy nechápu pouze jako věnec institucí; jsou pro mne základem racionálního jednání na ose akceptace institucí –

¹ Weber, M., *The Protestant ethic and the spirit of capitalism*, Courier Dover Publications, 2003, p. 181.

přežití x jejich odmítnutí – pád (použito jako zdůvodnění Chomejního revoluce). Třetím užitým konceptem je rutinizace charismatického panství obsažená například ve sborníku *On charisma and institution building*,² která mi pomáhá pochopit principy aktivizace a zklidnění charismatického vládce v ší'itských dějinách.

Výše uvedené koncepty Weber neanalyzoval primárně ve spojitosti s islámem, i když to bylo jeho záměrem (v rámci jeho práce na deskripci hlavních světových náboženství). Jako metoda analýzy politických procesů ší'itského islámu by nadto nebyly dostačující. Proto je kombinuji s pracemi Ernesta Gellnera (*Postmodernism, reason and religion* a *Waiting for imam or the political and hygienic theology of Khomeini or government not by imams but lawyers*),³ který v muslimském vztahu k politice vidí analogii ke kolísání křesťanské reformace mezi kalvínovým nadhodnocením politiky a luteránským indiferentním vztahem k ní. Využívám proto jím popsany rozdíl mezi aktivistickým a pasivním/kvietistickým přístupem k politickému procesu a snažím se jej aplikovat v návaznosti na dělení súr v koránu na mekánské a medínské.

Akceptuji i jeho rozdělení islámu na ší'itský islám nízký (islám iracionálních obřadů, mučedníků a svatých mužů) a sunnitský vysoký islám (racionalita skripturalismu) jako vhodné pro odlišení obou větví, přestože hodnotová znaménka nevidím shodně s ním. Sunnitskému islámu Gellner přiznává střízlivost, antimysticismus a rovnostářství a ve svých textech jej jednoznačně favorizuje. Tvrdí, že právě vyšší, sunnitský islám, je schopen modernizace, neboť v jeho středu sídlí odosobněné střízlivé právo. Oproti tomu ší'a je pro něj stále uzavřena v uctívání idolů podobně jako středověké katolické křesťanství.

Kvůli tomu v případě islámu Gellner rozlišuje tři hlavní typy politické legitimacy: skripturalismus písma (sunna), posvěcené charismatické vůdcovství (ší'a) a konsensus společenství se zvláštní vahou přikládanou jeho učeným příslušníkům (spíše ší'a).⁴ V tomto ohledu je pro mne důležité jeho chápání charismatického panství proroka a imáma včetně toho, jak pracují s věroučnou tradicí a dokáží jí přizpůsobovat politické realitě.

Snažím se také pomocí Gellnera analyzovat snahu islámu o racionální deskripci reality (tu ovšem nepozoruji u stejných procesů). Gellner sám tvrdí, že islám oproti ostatním náboženstvím knihy dává výrazně méně prostoru magii, zázrakům a iracionalitě, přičemž racionalitu uvažování vidí především u sunnitského skripturalistického islámu.

Zatímco Gellner schopnost modernizace přiznává sunnitskému islámu, odlišnou odpověď dává francouzský politolog Bertrand Badie, který je třetím autorem, z něhož vycházím.⁵ Badie nechápe tradici jako neměnnou, strnulou schránku, ale jako živý organismus, který

² Weber, M., *On charisma and institution building*, University of Chicago Press, 1968.

³ Gellner, E., *Postmodernism, reason and religion*, Routledge, 1992.

⁴ Gellner, E., *Waiting for imam or the political and hygienic theology of Khomeini or government not by imams but lawyers*, *Culture identity politics*, Cambridge Uni press, London, 1987, p. 138.

⁵ Badie, B., *Les Deux États. Pouvoir et société en Occident et en terre d'Islam*, Fayard, 1987.

může (ale nemusí) být neustále zpřítomňován. Tradice pro něj není neměnná. Nejde o uzavřenou slonovinou věž, která by neměnně procházela dějinami. Ona se neustále – v burkeovském společenství živých, mrtvých a nenarozených – proměňuje a aktualizuje.

Aby mohlo k zpřítomnění a tedy k modernizaci dojít, je zapotřebí vhodného nástroje, kterým pro Badieho není skripturalismus sunny, ale právě ší'itské charismatické panství. Díky němu může být tradice vyučována, tím vykládána a přizpůsobována epoše vývoje. Přítomnost charismatického prostředníka – vykladače také umožňuje vnitřní plodné napětí mezi sférami Boha a císaře.

S Badieho přístupem nejvíce pracuji při analýze učení Ruhollāha Chomejního, na jehož příkladu se snažím prověřit, zda tradici ochraňuje spíše existence či naopak neexistence třecích ploch mezi sakrálním a profánním, mezi církví a státem, věroukou a politickou praxí. Všímám si proto ideových východisek revoluce v Iránu v roce 1979. Snažím se v Chomejního revoluci vidět analogii k středověkým štěpením a reformulacím ší'itské tradice za účelem obnovení jádra tradice. Badieho chápání Chomejního doplňuji o práci Saida Arjomanda (*After Khomeini: Iran under his successors*),⁶ v níž popisuje možné scénáře vývoje Iránu po Chomejního smrti i důvody, které jej vedly k proměně zjevení.

Chomejnímu stejně jako jeho předchůdcům nejde o radikální zvrát historického vývoje, ale o přeformulování a pokus o návrat zpět ke kořenům prvotního ší'ismu, tak jak je vidí on. Novodobý Irán proto představuje konglomerát Weberova charismatického a tradičního panství, v zákonném, legalistickém rámci „železných okovů“ moderny. Právě v pokusu propojit tradiční a moderní, věrouku a moderní administrativu tkví důležitost Chomejního.

Je samozřejmě otázkou, zda tento konstrukt lze ještě chápat jako návrat ke kořenům či zda jde o novou kvalitu, která buď sakrální a moderně profánní propojí, nebo naopak trvale oddělí. Zásadní otázka při studiu Chomejního revoluce v rámci ší'itského myšlení proto může znít zda „zdnešnění“ ší'itského islámu a jeho věroučného společenství je možné bez jeho zrady.

Je výzvou analyzovat, zda moderní syntéza všech výše uvedených proměnných je reálná a zda Chomejního Irán s jeho specifickým politickým myšlením může být naplněním těchto snah.

Hodnotové ukotvení práce

V souladu s odkazem Maxe Webera a jeho vize „bezhodnotových sociálních věd“^{7 8} se v celé diplomové práci snažím, abych nemínil jednotlivá fakta a analýzu samu s hodnotovými

⁶ Arjomand, S., *After Khomeini: Iran under his successors*, Oxford University Press, 2009.

⁷ Weber, M., *Political Writings*, Cambridge University Press, 1994, p. 24.

⁸ *Ibid.* p. 354.

soudy. Především v části práce, v níž analyzuji politický odkaz ajatollāha Chomejního a nástup moderního ší'itského fundamentalismu, se bytostně zdržuji jakékoliv hodnotové reflexe či popisu reality „západníma“ očima.

Koncept časové osy jako součást metody

Každý z autorů, s nímž v diplomové práci pracuji, rozdílně vymezuje a ohraničuje časové období, v němž realizuje svůj výzkum (především Badie, Gellner, Arjomand):

Bertrand Badie: koncept ší'itského charismatika jako vykladače zjevení (či jeho dárce) a politického vůdce komunity (teologický pohled na islám jako na společenství zjevení a charismatu) – čas chápaný jako kontinuum od Muhammadova zjevení až do současnosti.

Ernest Gellner: koncept ší'itského charismatika jako předstupně před vládou odosobněného zákona sunny (islám jako střet mezi „zpátečnickou a progresivní církví“ - snaha vysvětlit rozdíly mezi sunnou a ší'ou pomocí analogie střetu katolicismu a protestantismu) – časová osa dějin islámu je vztažena k historii evropské reformace.

Said Arjomand: koncept ší'itského charismatika jako nositele revolučního poselství (ší'itský islám viděný jako revoluční hnutí ukotvené v modernitě) – časová osa od Velké francouzské revoluce do současnosti.

Všechny tři varianty časového vymezení jsou zcela legitimní. Já osobně se přikláním k přístupu Bertranda Badieho, neboť je nejvyužitelnější pro moji analýzu proměn ší'itského panství v dějinách islámu.

Způsob práce s původními pojmy a přepisy z arabštiny

Arabské pojmy a pojmy ve fārsī, které se v diplomové práci objevují, přepisují do českého jazyka dle pravidel Arabsko-českého slovníku Prof. Luboše Kropáčka⁹ a Základů moderní spisovné arabštiny Charifa Bahbouha.¹⁰

Struktura diplomové práce

Diplomovou práci dělím na tři vzájemně se doplňující části. V první části se snažím popsat koncepci ší'itského politického myšlení, jeho vznik a vývoj, svátostně chápané politické poselství a vzájemně se doplňující prvky systému, které popisují v rámci:

- Weberova modelu trojího panství
- Gellnerovy typologie islámu (typy politické legitimacy v islámu)
- v dichotomii mezi aktivistickým a pasivním/kvietistickým přístupem k politice

⁹ Kropáček, L., Arabsko-český, Česko-arabský slovník, SPN, 1998.

¹⁰ Bahbouh, Ch., Fleissig, J., Základy moderní spisovné arabštiny, Dar ibn Rushd, 1999.

Důraz kladu na klíčovost politického společenství v ší'itském řádu, jeho křehkosti, legitimacy charismatického vládce-imáma a vlády v souladu se zjeveným řádem. Snažím se dokázat důležitost politického společenství v rámci zjeveného řádu, které představuje jak ochranný obal, tak jeho inherentní součást.

V druhé části dokazuji důležitost legitimacy vlády skryté v charismatu, v jejíž nestabilitě vidím i klíčový důvod nestability ší'itského věroučného společenství jako celku a související mnohonásobnou fragmentarizaci na Dvanáctníky, Sedmíky a Ismā'īlu, Hašašíny, Alawí, Drúzy a současnou Íránskou islámskou republiku. Sakrální chápání politického společenství bylo natolik zásadní, že v případě jeho narušení se ší'itský islám rozpadal vždy, neboť ší'itští věřící svoje politické cítění odmítali přizpůsobovat měnící se politické realitě. Proto na události a historický vývoj, které dle jejich názoru negativně ovlivnily a pošpinily jejich věroučné společenství, reagovali jasným odtržením a vytvořením nového (přitom v jejich očích původního a přísně puristického) náboženského bloku.

Ve třetí části diplomové práce popisují postupný přeliv charismatu a legitimacy ze skrytého imáma na kolegium kleriků, což umožnilo obrození ší'itského politického myšlení, finálně realizované v Íránu. Věnuji se důvodům, které k němu vedly, i myšlenkovému konstrukt, pomocí něhož se Chomejnī pokusil dosáhnout obnovení svátostné politické legitimacy bez přítomnosti imáma, jako legitimního vládce (koncept Wilājat al-faqīh). Díky ní zároveň dokázal propojit tradiční a moderní, tj. zjevený teokratický řád zasadit do obalu moderních institucí.

Je samozřejmě otázkou, zda jeho mise představuje novou kvalitu zaklenující ší'itské dějiny, nebo je pouhou aktualizací původních věroučných kořenů pomocí Wilājat al-faqīh tak, aby ty byly životaschopné v rámci moderního státu.

V diplomové práci tak konstruuji pomyslný kruh ší'itského politického myšlení, jež vykrystalizovalo z důvodu snahy rozpoznat, explikovat a ochránit roli svého charismatického vůdce – imáma, následně se mnohonásobně rozpadlo právě díky rozdílným názorům na imámovu osobu, aby se v období konce moderny pokusilo díky Chomejnīmu znovu sjednotit.

Typy a podoby panství v ší'itském islámu

Pre-islámské mocenské vztahy mekánských kmenů s jejich úctou k patriarchální rodině jako svátostnému základu společenství včetně neměnných rolí, které jednotliví členové hrají, jsou základem tradičního panství, které „existuje od vždy (= Weberovo tradiční panství).“¹¹ Jsou také výchozím pozadím muslimského politického názoru.

¹¹ Swedberg, R., Agevall, O., The Max Weber dictionary: key words and central concepts, Stanford University Press, 2005, p. 64.

V raném a středověkém islámu je člověk na lokální úrovni stále vázán primárně ke své skupině (rodina a kmen) a na makro úrovni k celé muslimské ummě. Arabista Marshall Hodgson kvůli tomu v muslimovi vidí světoobčana, který je členem celé dar al-islām a nikoliv pouze členem svého státu. Z povahy islámu totiž vyplývalo, že občan nevztahoval sebe sama ke státu, ale primárně k božím zákonům a nebyl proto determinován lokálním občanstvím a jeho právy a povinnostmi. Ty vyvěraly primárně z jeho osobní přítomnosti před Bohem a zjevením.¹² I sama skupina, jejímž byl člověk na lokální úrovni členem, byla ke státu vztažena pouze zčásti, neboť i ona se vztahovala k obecné muslimské ummě.

Islám tak nikdy neupozadil tribální a klanové identity, a proto v něm vždy probíhala konstantní soutěž mnoha aktérů (bez jasných kompetencí) o podíl na vládě.¹³ Z těchto důvodů dle Webera identita státu fakticky neexistovala a jeho jediný jednotící prvek představovalo náboženství. Ve chvíli, kdy se náboženské vazby rozpadly (např. věroučným střetem či schizmatem), rozpadal se i stát.

Tradiční panství reprezentované zjevením, rodinou a kmenem tak představovalo osnovu, skrze niž část své legitimacy obdržel i charismatický vůdce – prorok (v případě šjíitského islámu následně imám), který na základě povolání hlásá novou doktrínu a řád. Jeho role zvěstovatele jej zároveň povyšuje i umenšuje. Je sice vyvolen k tomu, aby byl prostředníkem mezi Bohem a společenstvím, zároveň je však služebníkem zjeveného. I on je vázán řádem, který zvěstuje.

Jeho charismatické panství je založeno na uznání svatosti a předurčení komunitou, přičemž je složeno ze tří samostatných rolí:

- charismatik jako věrozvěst,
- charismatik jako soudce,
- charismatik jako politický vůdce.

Řečeno Weberovým jazykem, charismatické panství spočívalo „v oddanosti k výjimečné svatosti, hrdinství či unikátnímu charakteru osobnosti a v normativních vzorech či řádu, který ona odhalila či ustavila.“¹⁴

Zatímco role věrozvěsta je vlastní pouze Muhammadovi, naplnění dalších dvou rolí je problematické, neboť zjevení nezná pojem následnictví. Ve chvíli, kdy Muhammad osvobodil zjevení od prostředníků, zkomplikoval tím předávání tradice; ve chvíli, kdy vůdce padl,

¹² Hodgson, M., *The Venture of Islam, Volume 2: The Expansion of Islam in the Middle Periods*, University Of Chicago Press, 1977, p. 124.

¹³ Peychev, S., *Max Weber and the Islamic City*, p. 8, dostupné z: http://illinois.academia.edu/StefanPeychev/Papers/289114/Max_Weber_and_the_Islamic_City.

¹⁴ Weber, M., *The Vocation lectures: Science as a vocation, politics as a vocation*, Hackett Pub Company, 2004, p. 215.

charismatické panství se ztrácelo spolu s ním. Zároveň bylo ztíženo legitimování vlády, když neexistoval prostředník, který by legitimizaci (pomazání) provedl.

Právě kvůli tomu se dějinami ší'itského islámu vine ambice finálně vyřešit problém následnictví, nejprve reprezentovaný imámy, následně v případě Dvanáctníků jejich svědky a konečně kleriky. Ti také v době skrytosti imáma - legitimního následníka proroka Muhammada - postupně převzali jeho roli soudce a politického vůdce.¹⁵

V islámu existoval a existuje i prototyp Weberova legálního panství. Zjevené právo, jež by jej mělo reprezentovat, ovšem nebylo uchopováno rozumově jako smlouva mezi vládcem a ummou. Naopak, ono vůbec ke státu nebylo vztaženo. Představovalo osobní pouto mezi člověkem, věroučným společenstvím a Bohem.

Vláda práva, která je Weberem chápána jako legální panství, tak má v raném islámu i v Chomejního Iránu odlišné konotace. Je božskou, zjevenou schránkou odosobněnou od vývoje a změny. Naplněna je tradičními rodinnými a tribálními vztahy spolu s charismatickým panstvím členů vyvolené rodiny. Muslimský Bůh/zákonodárce, obdařený starozákonními rysy, představuje tvůrce konglomerátu panství a neptá se, zda člověk chce či nechce uposlechnout jeho volání. On ustavil věčný neměnný zákon, jehož neuposlechnutí je trestné nejen ve světě mimo, ale i ve světěездеjším. Bůh tak aktivně promlouvá do sítě vztahů přímo zde na zemi.

Weber legitimní panství v islámu chápe jako kombinaci absolutní neměnnosti daného řádu s vírou, že s jeho přijetím muslim naplní svoji přirozenost - charismata tak za přispění a podpory legálního, posvěcují tradiční řád.

Chaotičnost a nestabilita ší'itského státu tkvěla mimo jiné právě v tom, že stát stál na nejasných základech, založených na kombinaci všech tří typů panství: tradičního panství rodiny, klanu a ummy, charismatu proroka a imáma a legálního panství zjeveného práva. K tomu se ve 20. století připojilo i břemeno moderní administrativy, jež musí ší'itský stát akceptovat, chce-li přežít.

¹⁵ Hasani, Vilajat, p. 102, in Martin, V., Creating an islamic state: Khomeini and the making of a new Iran, I. B. Tauris, 2003, p. 119.

Úvod diplomové práce

Původní ideální islámskou společnost, akceptovanou jak sunnity tak ší'ity, tvořily čtyři základní pilíře:

- právo, které systém utváří,
- vláda/chalífát, který systém spravuje,
- ulama, kteří systém vykládají,
- umma, která je jeho vnitřní obsahem.

Základním a výchozím prvkem systému je pak zjevení zprostředkované Muhammadem, který je svým jednáním materializoval do nového sociálního a politického řádu. Zároveň poukázal na náboženskou nezbytnost existence státu a jeho vládcu jako ochranné schránky sociálního řádu i jako jeho nezbytného komplementu,¹⁶ neboť „humanity nelze dosáhnout bez propojení sakrálního a profánního, kombinací světa vezdejšího se světem mimo (Al-Amiri).“¹⁷ Navíc realizace sociálního řádu není pro většinu muslimských autorů, Muhammada nevyjímaje, apriorním faktem. Prvotní tvůrci islámu si uvědomovali, že bez politické kontroly nebude možné nový sociální a politický řád ustavit a petrifikovat.

Legitimita vládcu tak vychází z jeho postavení jako zástupce proroka (nā'ib), božského vyslance.¹⁸ Analogicky jako v křesťanství Ježíš pantokrator/vševládce posvěcuje svou autoritou a svými charismaty císaře, tak i Bůh skrze zjevení posvěcuje vládcu-chalífou respektive imámy.

Nejen vládcu, ale také věřící zahrnutí v ummě jsou inherentní součástí panství a řádu. Imám a umma jsou si kvůli tomu z hlediska zjevení rovni, pouze jejich atributy, povinnosti a funkce jsou rozdílné - jsou stejní, jen role jsou rozdílné.

Takové sociální uspořádání obhájí například al-Farabi, pro něhož představuje ideální obec.¹⁹

Ší'itský způsob nahlížení na islám ve své ortodoxní podobě vznikl za velkého schizmatu po smrti chalífy Uthmāna, když byl za jeho nástupce označen Alī ibn Abī Tālib. Po jeho zavraždění (661) a smrti jeho syna Husajna v bitvě u Karbalá (680), jejich přívrženci - ší'ité (dnes představují přibližně 13,5% všech muslimů) zpochybnili legitimitu chalífátu.²⁰ Přestože

¹⁶ Black, A., *The History of Islamic political thought: From the prophet to the present*, Routledge, 2001, p. 79.

¹⁷ Rosenthal, F., *State and religion according to Abu 'l-Hasan al'Amiri*, R. N. Frye, 1956, p. 51.

¹⁸ Louer, L., *Transnational Shia Politics*, Columbia University Press, 2008, p. 80.

¹⁹ al-Farabi, *The Virtuous City*, přelož. Walzer, R., *Al-Farabi on the Perfect State: Abu Nasr al-Farabi's Mabadi' Ara Ahl al-Madina al-Fadila*, Clarendon Press, 1985.

²⁰ Nasr, V., *The Revival of Shia Islam (Archived)*. Washington, D. C.: The Pew Forum on religion & public life. July 24, 2006 dostupné z: <http://web.archive.org/web/20080306073746/http://pewforum.org/events/index.php?EventID=R120>.

na mnoha místech pod ním byli nuceni žít, uvnitř svých společenství uznávali vlastní vůdce – imámy (titul přiznávaný potomkům Alího a jeho ženy Fátimy). Odboj vůči sunnitskému panství a jeho pohledu na svět nevedli kvůli materiální opozici, ale kvůli nesouhlasu se státem, který se přičil jejich chápání božského práva.

Proto se v prvních staletích po schizmatu nesnažili od státu osamostatnit jen politicky, ale také teologicky: stali se ortodoxnějšími a puritánštějšími, přestali uznávat Sunnu a Hadíthy.

Jejich charisma a charismatické panství přetrvalo i proto, že v reálné rovině neexistovalo, čímž došlo k jeho přetvoření do apokalyptického charismatu krve, bez vztahu k aktuální politické moci.

Díky tomu byli imámové nositeli duchovní svrchovanosti, skrze niž mohli šířitskému společenství vštěpovat specifické prvky víry. Proto každý, byť i sebemenší, spor při udržování filiační linie a legitimizování jejích členů vedl k závažným rozepřím a animozitám, které vždy vyústily k odchodu části věřících do alternativního náboženského společenství (Ismā'īl, Alī al-Hádī, Nusajr/Alawi, Al-Hākīm bi-Amrillah, v současnosti Ruhollāh Chomejnī se svou teorií Wilājat al-faqīh).

Purismus ve víře v kombinaci s extrémně svátostným chápáním politického procesu tak zapříčinil, že ší'a nezůstala koherentní (na rozdíl od sunnitské větve islámu), ale až do 13. století se štěpila prakticky nepřetržitě.

Její dynamika a vnitřní energie není způsobena – viděno optikou euroamerického prostoru - “pouze” náboženskými rozepřemi. Problematika nástupnictví, chápání významu politického společenství, vlády a její legitimacy byly a jsou pro systém, jenž do sebe vstřebal kmenové a etnické struktury arabského světa, základními pilíři náboženství, kvůli nimž byly vedeny náboženské revoluce a převraceny hodnoty.

Důležitost pojmů legitimacy, následnictví a práva byla způsobena tím, že v islámu je sakrální a profánní bytostně spojeno v jednotě. Muhammadovi nebyl zjeven pouze mravní zákon potřebný k vybudování společenství „dobrého života“.²¹ Dle ší'itů Muhammad obdržel komplexní kulturní a sociální konfiguraci, včetně ideálního archetypu vládce a rodové linie, jež byla k vládě předurčena. Explicitnost zákona zapříčinila, že jakákoliv odchylka od něj mohla mít fatální následky jak pro spásu jednotlivce (a společenství), tak pro funkčnost společenství (státu) jako celku.

Kvůli pevnému spojení mezi zjevením a sociálním a politickým řádem byl již v době v smrti proroka kladen maximální důraz na volbu a výběr osoby jeho následníka. Legitimní vláda i osoba vládce měly zajistit pevný řetěz a kontinuitu mezi “Pečetí proroků” a současníky, spolu s tím i správné dodržování božího zákona tak, jak byl zjeven.

²¹ Aristoteles, Politika, III, 1280b-1281a.

V islámu lze navíc nalézt přímý vztah mezi náboženstvím (din) a státem/dynastií (dawla), přičemž právě ší'itští muslimové tento vztah chápou jako a priori daný. Díky tomu byla již v době vzniku islámu na věroučném základě nakreslena jasná dělicí čára mezi vládou práva (hukm al-adl) a vládou bezpráví (hukm al-jawr).

Ší'ité se proto naléhavě ptali, kdo je vůdce, jak jej poznají a kdo jej vybere? Od koho a jakým způsobem získá legitimitu? A následně i jaké bude mít atributy a pravomoci?

Kvůli tomu v ší'itském politickém myšlení také až na výjimky nedošlo k otevřené debatě o podobě státu nezávislému na věroučném řádu. I ti myslitelé, kteří odmítají plně teokratické politické zřízení, uznávají, že sociální a politický řád, konstruovaný v souladu se zjevením, musí hrát ve státě ústřední roli.²² Proto základní otázka debaty o státě byla vymezena tím, jaká je role charismatického vůdce, jakými prvky je řád konstituován a posvěcován a jaké bude jeho další směřování, když imám - vládce odejde ze světa.

Snaha vyzdvihnout věroučný řád přetrvala u islámských myslitelů dodnes. Ani modernisté jako Muhammad Abduh (1849-1905),²³ M. A. Muqtedar Khan (1966-)²⁴ či Rašīd Turabī (1908-1973) nepovažují za možné bránit segregaci víry ze světských záležitostí právě proto, že víra, rituály i sociální systém jsou nedílnou součástí tohoto světa. Ani oni proto nechápou islám jako osobní či zprostředkovaný vztah s bohem. Naopak domnívají se, že náboženství a víra jsou nezbytným předpokladem stabilní společnosti i nutným bodem pro naplnění lidské přirozenosti.

U myslitelů, kteří vycházejí z ší'itských tradic (Ruhollāh Chomejnī, Muhammad Bāqir Sadr), pak v žádném ohledu dělení věcí na extra a intrareligiózní neexistuje. Právo, ekonomika, politika i sociální struktury a systém práv a povinností totiž nejsou determinovány lidmi či společnostmi, ale odosobněným vztahem Bůh/zákonodárce – společnost. Ideální islámský stát je dle nich založen a formován proto, aby ustavil, konsolidoval a bránil zjevený řád, jenž není pouhou množinou jednotlivců a jejich zájmů, ale sítí sociálních struktur a vazeb sloučených v jednotící paradigma, jehož jsou lidé součástí.

Egypt a Maghrib jako zdrojová oblast vzniku ší'itských hnutí

Vznik a růst ší'itských sekt a hnutí má přímou návaznost na politickou, ekonomickou a sociální situaci Egypta a Maghribu mezi 7. a 12. stoletím. Netýká se to pouze nejbohatší byzantské provincie Egypta, ale celého jižního pobřeží Středozemního moře. Bylo to ovšem právě v Egyptě, kde vznikla ší'itská hnutí s největší životaschopností.

²² Leaman, O., A brief introduction to Islamic philosophy, Polity Press, 1999, p. 134.

²³ Badawi, M. A., The Reformers of Egypt, Croom Helm, 1978.

²⁴ Khan, M. Islamic state and religious minorities, dostupné z: <http://www.ijtihad.org/islamicstate.htm>.

Egypt byl pro islám dobyt díky čtyřem tisícům jezdců Amra ibn al-Āse za pouhé tři roky (639-642).²⁵ Nízkou obranyschopnost Egypta i celého regionu lze zdůvodnit antagonistickým vztahem mezi byzantskými vládci a jejich poddanými, kteří se omezili na pouhou fyzickou obranu svých domovů. Nezájmem tak napomohli nedramatickému přechodu pod islámskou správu. Podobně rychle byla dobytá i Libye (643-347) a následně celý Maghrib.²⁶

Poklidná transformace regionu byla zapříčiněna i muslimským neagresivním přístupem k místním obyvatelům. Přestože severní Afrika byla místem, kde islamizaci napomohl počáteční impuls výboje, vítězové málokdy nutili domorodce ke konverzi na islámskou víru silou. Spokojili se s nastolením islámského sociálního řádu a předpokládali, že obyvatelstvo se postupně adaptuje. Egyptským koptům a židům z diaspory nabídli toleranci díky postavení plátců daně z hlavy a nemovitostí (tzv. dhimmi).²⁷

Další vývoj prokázal funkčnost nového uspořádání: jak v Egyptě, tak později v Núbii pozvolná arabská imigrace vytlačila koptštinu jako úřední jazyk a nahradila ji arabštinou, stejným způsobem vytlačil islám křesťanství. Na počátku 14. století se k tomuto náboženství hlásila pouhá desetina obyvatel a příchod na islámské/šitíitské sociálně-politické paradigma proběhl poklidně.

Přesto měl islám v severní Africe také problémy. Království Makuria a kočovné berberské kmeny dokázaly tlaku dobyvatel vzdorovat a muslimské výboje zastavily. Když konečně muslimové dobyli Alžír a Maroko (počátek osmého století), bylo to již díky berberským spojencům.

V dalších stoletích však dominance islámu na berberském území znamenala berberskou dominanci v islámu a zároveň se homogenní proudy velmi dynamického islámu začaly dále štěpit.

Právě Berbeři jsou příkladem náboženského aktivismu jednotlivých muslimských společenství. Sice často odpadali od víry, ponechali si vlastní jazyk a snažili se o rovnostářský způsob života, puritanismus a partikularismus (ten kdysi inspiroval i donatisty), ale islámu v severní Africe dodali dynamiku, která byla zároveň příčinou jeho štěpení.

Analogicky – tedy ve snaze štěpit komunitu, aby byla nalezena věroučná čistota – postupoval Zajd Ibn AlĪ, mladší bratr pátého šitíitského imáma, který se pokusil revoltovat proti Umajjovcům. Domníval se, že je třeba opětovně vznést nárok na ukradené panství. Přestože revolta byla rychle potlačena, stala se inspirací pro vznik samostatné sekty, věřící,

²⁵ Illiffe, J., Afrika a Afričané, Cambridge University Press 1996 str. 58.

²⁶ Ibid. str. 59.

²⁷ Ibid. str. 59.

že Alího dědic může dosáhnout imamátu bez božské delegace ve chvíli, kdy pozvedne zbraň ve snaze jej získat.

Věřoučná a vzhledem k povaze islámu také politická fragmentarizace byla způsobena nejen vývojem ve vlastním Maghribu. Po pádu Umajjovské dynastie (750) a nástupu Abbásovců se změnil vztahy mezi chalífátem a provinciemi. Na rozdíl od svých předchůdců nevládli Abbásovcí z Damašku, ale z jižního Iráku (Baghdád), opírali se o nearabské kmeny a Maghrib přestali ovládat pomocí vojenských posádek, ale skrze civilní místodržící. Tyto změny následně vzbudily touhu v Maghribu po autonomii, jejíž ozvěnu můžeme nalézt i v politické filosofii.

Impuls poskytla sekta Cháridžovců, jež v Táheru (západní Alžírsko) založila vlastní stát (761).²⁸ Sekta vznikla bezprostředně po smrti Alího ibn Abī Tāliba (661) a hlásala absolutní rovnost všech muslimů, právo každého na zvolení imámem a možnost odmítnout chalífát, který dle nich postrádal politickou legitimitu. Díky tomu, že odmítla dosavadní mocenské struktury jako nelegitimní, sakralizovala rovnost jednotlivých muslimů mezi sebou navzájem jako jejich náhradu. Apel na rovnost byl zdůvodněn ideou, že všechny vlády mimo Muhammada a Alího postrádají legitimitu. Proto všechny vlády až do imámovy parúsie nejsou zcela suverénní a nemohou dělat nic jiného, než zajišťovat pořádek a stabilitu. Z toho vyplývá i neexistence nadřazeného a podřazeného postavení mezi vládcem a ovládanými. Cháridžovci byli kvůli své radikalitě většinou muslimů pronásledováni. Unikli proto do Maghribu (714), kde se stali jedním z důležitých pilířů formujících doktrínu radikálního aktivistického islámu.

Kromě opozice vůči vládnoucím umajjovským elitám vykryštovala prvotní politická legitimita ší'ismu z jeho opozice vůči chalífátem uplatňovanému arabismu. Přes v koránu deklarovanou rovnost všech muslimů totiž existovala jasná distinkce mezi arabskými a nearabskými věřícími (mawali). Ne-arabové byli považováni za občany druhořadé kategorie a do systému vztahů muslimského politického společenství se dostávali pomalu.

Kromě Arabů a Mawali, třetí skupinu obyvatel v rámci dar al-islam tvořili trpění křesťané a židé, chápaní jako nemuslimští příslušníci náboženství knihy. V rámci politického systému představovali ahl al-dhimma (lid v ochraně), platící za toleranci daň z hlavy (džizja). Díky tomu, že ve více rovnostářském ší'itském islámu měli mawali i dhimmi lepší postavení než

²⁸ Clark, D., Fage, J. D., Oliver, R., Gray, R., Flint, J.E., Sanderson, G. N., Roberts, A. D., Crowder, M., The Cambridge history of Africa, Svazek 2, p. 641, dostupné z: http://books.google.cz/books?id=wHVGrxdt2X4C&pg=PA641&lpg=PA641&dq=Kharijites+tahert&source=bl&ots=wqF6AOhYOe&sig=KCabAF9m8zUU8PwBzIIQXscCml&hl=cs&ei=PQJ8TcXGB82eOrP12KIh&sa=X&oi=book_result&ct=result&resnum=5&ved=0CD0Q6AEwBA#v=onepage&q=Kharijites%20tahert&f=false.

ve vládnoucím sunnitském chalífátu, ší'ismus se stal jejich implicitním ochráncem. Zároveň díky tomu jednodušeji přebíral kulturní a politické vzory z ostatních náboženských systémů včetně prvků politické filosofie.

Změny ve vnímání jednotlivých skupin obyvatel přinesl nástup Abbásovců, kteří se přestali mocensky a ideologicky opírat pouze o arabské kmeny. Kvůli tomu se ší'ismus transformoval a došlo k

- k jeho oslabení jako ochránce mawali a dhimmi,
- snížil se jeho sociální aktivismus jako obránce muslimů nižšího sociálního postavení
- byla zdůrazněna apokalyptičnost spojená s očekáváním s opětovným příchodem řádu (spojovaná s příchodem mahdího),
- zvýšil se politický konformismus (v případě jeho hlavního proudu).

Ší'ismus navíc nebyl ve vztahu k sociálním tématům homogenní. Vedle radikálně rovnostářské a puritánské větve seskupené kolem íránských mawali, existoval moderátnější proud propagovaný linií prvních imámů. Oba proudy sjednotil, do sebe inkorporoval a tím fakticky ší'itský islám konstituoval šestý imám Jafar Sādiq (702-765). I tak ale rezidua obou větví přežila, přičemž z umírněné větve čerpal fátimovský chalífát a z té radikální pozdější Ismā'īla.

Díky vnějším tlakům i díky příliš vysoké vnitřní energii se ší'itský islám dále rozpadal na Sedmíky (Sabja) a Dvanáctníky (Ithnasharia). Další odstředivé síly svým učením vyvolal Muhammad ibn Nusajri'n-Namiri.²⁹

Počátkem desátého století byl islám v Maghribu již plně heterogenní a fragmentarizovaný. V islámské sociálně-kulturní konfiguraci, v níž je teologie základem teokratického státu a v níž je samotný stát konstruován jako nástroj božího práva, tato fragmentarizace iniciovala hluboké politické změny.

²⁹ Corbin, H., The voyage and the messenger: Iran and philosophy, p. 177, dostupné z: <http://books.google.com/books?id=A8PzaQZwzZQC&pg=PA177&dq=Ibn+Nusayr+twelfth+imam#v=onepage&q=Ibn%20Nusayr%20twelfth%20imam&f=false>.

Aktivismus a kvietismus: dva zdroje šíitského politického myšlení

Nadneseně lze říci, že šíitské politické myšlení představuje starší a do jisté míry původní muslimský názor na podobu státu, vycházející především ze zjevení, z něho vzešlého práva a sociálního řádu a z politické praxe obvyklé v době kodifikace (vychází tj. i z arabského kmenového práva). Po smrti Alího a nástupu dynastie Umajjovců přestal tento myšlenkový proud představovat oficiální věrouku nových elit, neboť byl příliš úzce spjat s rodinou proroka. Nový chalífa Mu'āvij s ní nebyl spřízněn, a potřeboval proto svoji pozici legitimovat novým konceptem (teorie chalífátu),³⁰ který se také snažil inkorporovat do rodícího se náboženského práva.

Oporu našel v koránu, který v otázkách panství, legitimacy vlády a vztahu k politickým a náboženským autoritám obsahuje dva autonomní přístupy a umožňuje sakralizovat jak starší politický názor, který je aktivistický, revoluční, a jenž moc a její legitimitu velmi úzce spojuje s rodinou Alího, tak modernější kvietistickou teorii státu.

(Vzhledem k tomu, že v průběhu středověku i šíitský islám dosáhl reálného politického panství a moci - fátimovský chalífát, Hašašini, i on rád využíval moderátnějšího a méně aktivistického přístupu ke státu a jeho legitimitě).

Súry koránu lze rozdělit dle období vzniku na mekánské – vzniklé v období Muhammadova podřízeného postavení a medínské – vzniklé v době, kdy již je svrchovaným vládcem. V mekánských súrách je autor aktivistický, snaží se zbořit stávající řád ve městě a nahradit jej řádem novým, absolutním a dokonalým, jehož dokonalost musí být stále znovu a znovu potvrzována.

Medínské súry jdou opačným směrem. Jejich pasivní přístup k politickému je způsoben tím, že byly napsány až za Muhammadova pobytu v Medíně. V té době je vladařem samostatného města a svoji moc se snaží svým kázáním podpořit. Nabádá proto souvěrce k politické poslušnosti a říká jim: „Podrobujte se Bohu, podrobujte se prorokům, podrobujte se těm, kteří mají nad vámi pravomoc.“³¹ Tedy podrobujte se státu, vládě a zákonům.

Politický aktivismus

Typickým příkladem období politického aktivismu jsou následující citáty: „Není žádné poslušnosti v hříchu“³² a „Vystříhejte se hříchu, ať skrytého či zjevného, neboť ti, kdož pášou hříchy, budou odměněni za to, co si vysloužili.“³³

³⁰ Rosenthal, E. I. J., The caliphate: Theory and function, p. 21-61, dostupné z: <http://ebooks.cambridge.org/chapter.jsf?bid=CBO9780511735332&cid=CBO9780511735332A012>.

³¹ Korán 4:59.

³² Lewis, B., Freedom and Justice in the Middle East, dostupné z: <http://www.foreignaffairs.com/articles/60796/bernard-lewis/freedom-and-justice-in-the-modern-middle-east>.

V koránu je na mnoha místech explicitně (K 18:28, K 26:151-152, K 33:67–68) vyjádřeno odmítnutí poslušnosti nelegitimnímu či nespravedlivému vládci, přičemž verše nebyly vykládány jen jako implikace práva na revoltu, ale jako příkaz náboženské povinnosti vzbouřit se proti hříšnému vládci či hříšným zákonům. Díky mekánským súrám je proto muslimská společnost bytostně angažována na politickém myšlení a politické praxi.

- **Neopírejte se o ty, kdož nespravedliví jsou**, aby vás nepohladil oheň pekelný. A nemáte kromě Boha ochránců žádných a jinou pomoc nedostanete.³⁴
- **Neposlouchejte přestupníků nařízení, kteří na zemi šíří pohoršení** a o nápravu se nestarají!³⁵
- A řeknou: „Pane náš, **poslouchali jsme náčelníky své a velmože své a oni nám dali zbloudit z cesty! Pane náš, dej jim trest dvojnásobný a proklej je prokletím velikým!**“³⁶

Št'itský politický aktivismus vychází nejen z mekánských súr, ale také z konkrétních historických událostí, kdy smrt třetího imáma Husajna pro št'ity představuje symbol vzpoury vůči politickému útlaku. Díky ní si v sobě společenství nese poselství mesianistického apokalyptického očekávání, jež musí být realizováno absolutními prostředky. Cílem politické mobilizace je pak konečná odměna spravedlivých a zatracení těch, kteří bojovali proti legitimnímu vládci:

„A hle, Pán zkoušel Abrahama slovy, a když je on splnil, řekl Pán: "Věru tě učiním vůdcem pro lidi." I zeptal se: "A co potomstvo mé?" Pravil: "**Úmluva má je pro nespravedlivé neplatná.**"³⁷

Kvůli tomu vláda, která nevládne v souladu se zjeveným zákonem či vlada, jež moc nezískala v souladu s ním, postrádá legitimitu a tím i nárok na poslušnost svých občanů. Příkladem aktivismu je št'itský text Umara ibn Hamzala, žáka šestého imáma Sādiqa:

„Zeptal jsem se (Umar ibn Hamzal) imáma Sādiqa, zda je přípustné, aby dva št'ité, kteří jsou v neshodě ohledně dluhu nebo dědictví, hledali verdikt u (u nelegitimního) vládce nebo soudce. On odpověděl: „každý, kdo se obrátí na taghūt (tj. nelegitimní vládnoucí moc), tak i kdyby získal správný rozsudek, získal jej zakázaným způsobem. Neboť verdikt a rozsudek získal díky taghūt, tedy skrze moc, již

³³ Korán 6:120.

³⁴ Korán 11:113.

³⁵ Korán 26:151-152.

³⁶ Korán 33:67–68.

³⁷ Korán 2:124.

všemohoucí Bůh přikázal odmítnout.³⁸

(Neboť jak říká svatý Korán)

"Oni chtějí hledat spravedlnost u nelegitimní moci,
i když jim bylo přikázáno, aby jí nevěřili."³⁹

Umar ibn Hamzal se následně zeptal, jak by měli oni dva ší'ité postupovat:

(Velebný Sādiq odpověděl)

„(Oni) musí hledat toho z vás, kdo čerpá z naší tradice, kdo je zběhlý v tom, co je přípustné a co bylo zakázáno, a který je dobře obeznámený s našimi zákony a nařízeními. Toho mají přijmout jako soudce a rozhodčího, neboť (právě) toho jsem soudcem jmenoval.“⁴⁰

Jako hříšné bylo v aktivistické tradici chápáno nejen trvalé podřízení se nelegitimnímu vládci, ale i samotný slib poslušnosti (baj'a) a odevzdání se do jeho vůle. K tomu se opět váže výklad:

Imám Muhammad al-Bāqir řekl Muhammadu bin Muslimovi:

„Ó Muhammade, jistě jsou nespravedliví vládci a ti, kdo je následují, odděleni od Božího náboženství.

Neboť (oni) jistě sešli na scestí a na scestí svedli mnohé“⁴¹

Možnost, jak aktivně odmítnout nelegitimní moc, byla v tradici nabídnuta i jedním ze čtyř Bohem vedených chalífů:

„Bylo zaznamenáno, že při přijetí přísahy věrnosti (baj'a) velebný Abū Bakr dal přikázání těm, kteří si přáli nabídnout svou baj'a: „Ó lidé, byl jsem opravdu jmenován (vládcem) nad vámi, i když nejsem mezi vámi (tím) nejlepším. Pokud si povedu dobře, pomozte mi, a pokud budu konat špatně, opravte mne. Pravdivost je synonymem pro plnění pravdivého, a lhaní se rovná zradě. (...) A pokud se nebudu řídit Bohem a jeho poslem, pak nemám právo na Vaši poslušnost.“⁴²

Šejk Ibn Tajmīja k tomu dodal: „(politický) řád musí být respektován, dokud jeho přikázání neodporují právu.“⁴³

³⁸ Vaezi, A., Shia political thought, Islamic Centre of England, 2004, p. 108.

³⁹ Korán 4:60.

⁴⁰ Khomeini, R., Islam and revolution 1: Writings and declarations of imam Khomeini, Mizan Press 1981, p. 93.

⁴¹ Al Kulama ar-Rafi, Kitab Al-Kafi, p. 184 (přeloženo: Sarwar, M., dostupné z: <http://elgadir.com/eng/books/Kafi/html/eng/books/hadith/al-kafi/index.htm>.

⁴² Ibn Kathir, Al-bidaja wa nihaja, 6/306, 306 in Ibn Kathir, Stories of prophets, dostupné z: <http://www.kalamullah.com/Books/Stories%20Of%20The%20Prophets%20By%20Ibn%20Kathir.pdf>.

⁴³ Ibn Tajmījah, in Black, A., The History of islamic political thought: From the prophet to the present, Routledge, 2001. p. 157.

Na aktivistickou tradici odmítající ideu silného státu navázal v éře moderní ší'itské politické filosofie ajatolláh al-Nāini, pro něhož: „autokratická vláda je branou, která vede ke zkáze.“⁴⁴ Stejně argumentuje i sunnitský myslitel Hassan al-Bannā, i když s jiným záměrem než al-Nāini. Pro Hassana al-Bannā, jako pro zakladatele moderního sunnitského fundamentalismu a moderní konzervativní muslimské filosofie, islám představuje: „náboženství a stát, spiritualitu a akci, korán a meč.“⁴⁵

Politický kvietismus

Přestože mekánské súry se staly základem teologické právní literatury, myšlenky kvietistických súr díky silným vládcům převážily. Podkladem se stal axiom islámu, že božská vize společnosti, zjevená v koránu a rozpracována v náboženském právu, musí být uskutečněna.⁴⁶ Zároveň kvietistický islám desakralizoval politickou moc tím, že za jediného skutečného suveréna je označen Bůh. Panství člověka proto není posvátné a není odůvodněno morálně, ale pouze pragmaticky - argument legitimacy je nahrazen argumentem nezbytnosti existence státu. Pro kvietistický islám je tak produktem politického procesu stát jako entita, která prosazuje a chrání daný zákon.⁴⁷ Argumentem nutnosti byla zdůvodňována potřebnost vzniku funkčního státu a vlády, jenž bude právo respektovat a bránit.

Důležitým termínem kvietismu se stalo arabské slovo fitna, přeložitelné jako pobuřování, znepokojování či anarchie. Autoři, kteří je používali, soudili, že tyranida je pro společnost lepší než anarchie. Anarchie je pro ně horší, než sto let diktátu.⁴⁸ K tomu Al-Ghazzālī podotknul: „pokárat nespravedlivé vládce je důležité. Ale nikoliv podporovat rebelii proti nim.“⁴⁹

V koránu se k tomu váže citát: “Vy, kteří věříte! Poslouchejte Boha a poslouchejte posla a ty, kdož mezi vámi mají autoritu! A jste-li ve sporu o nějakou věc, předejte její rozhodnutí Bohu a poslu - jestliže věříte v Boha a v den soudný! A to bude nejlepší a povede k nejkrásnějšímu výsledku.“⁵⁰

Politický realismus kvietistického islámu ve středověku dále rozvinul šejk Ibn Tajmīja (1263–1328), jenž ve svém textu vychází z Alího citátu:

⁴⁴ Mirza Muhammad Husayn Naini, *Tanbih al-ummah*, p. 260.

⁴⁵ Black, A., *The History of islamic political thought: From the prophet to the present*, Routledge, 2001, p. 319.

⁴⁷ Barša, P., *Západ a islamismus: Střet civilizací, nebo dialog kultur?*, CDK 2001, str. 102.

⁴⁸ Kepel, G., *Fitna. Guerre au coeur de l'islam*, *El Watan*, 7. 9. 2004, dostupné z: <http://www.algerie-dz.com/article1082.html>.

⁴⁹ Al – Ghazzali, in Mortimer, E., *Faith and Power: The Politics of Islam*, Vintage Books 1982, p. 37.

⁵⁰ Korán 4:59.

„Je psáno, že Alī, necht' je s ním Bůh spokojen řekl: „lidé nemají jiné možnosti než přijmout svou vládu, ať zbožnou či hříšnou.“

Lidé mu řekli: „Chápeme, že se máme sklonit před vládou zbožnou, ale proč bychom se měli starat o vládu hříšnou?“

On jim odpověděl: „protože i díky ní jsou silnice bezpečné, tresty vzešlé z práva jsou prováděny, svatá válka je vedena proti nepříteli a kořist z ní je shromažďována.“⁵¹

Lidé dle citátu použitého Ibn Tajmījou mají a priori slíbit poslušnost své vládě, i kdyby nespravovala stát dle zjeveného.

(Ibn Tajmīja svůj text napsal v roce 1328, tedy v době finálního rozpadu muslimské ummy, v rámci níž pod vlivem vnějšího tlaku zvítězil moderní politický realismus nad původním státoprávním rigidismem (bezpečnost státu > státní legitimita)).

Podobně jako Ibn Tajmīja argumentuje i perský myslitel a sasánovský vezír Nizam Mulk (kniha *Nasihāt al-muluk/Andarz namih*),⁵² dle nějž proti sobě nestojí legitimní a nelegitimní vláda, ale v rámci vidění světa, které není nepodobné Thomasu Hobbesovi, proti sobě stojí pozitivně vnímaný stát/řád (de facto jakýkoliv) a negativně vnímaná anarchie/chaos.

Mulk ve svém díle pragmaticky popsal ideu „kruhu moci,“ na jehož základě je řízen politický proces i život ve státě. Dle něj „král závisí na armádě, armáda na daních, daně na zemědělství, přičemž lidé nikdy nebudou obdělávat pole, pokud s nimi nebude zacházeno spravedlivě a spravedlnost nikdy nebude zajištěna bez přispění krále.“⁵³ Pozice krále - spravedlivého vládce je v kruhu posvátná, neboť král jedná na pokyn skrytého imáma.⁵⁴

Budování muslimského státu, vedeného v mantinelech práva, se ovšem ve středověku postupně mění do podoby Weberova sultanismu,⁵⁵ v němž je stát řízen neformálními institucemi paláce za neustávající kompetice elit.⁵⁶ Absolutní moc je sdílena panovníkem a ekonomickými, soudními a administrativními elitami,⁵⁷ přičemž patrimoniální stát, proměněný v „sultanát“ je legitimován pouze ideou nezbytné ochrany společenství před „fitnou“ – strachem z bezpráví. Muslimská politika je tím dle Pavla Barši rozkročena mezi absolutní ideál univerzálního společenství a partikulární klientelismus,⁵⁸ tedy mezi „náboženský moralismus a cynický klientelismus (Gellner).“⁵⁹

⁵¹ Ibn Tajmīja, in Enayat, H., *Modern islamic political thought*, I. B. Tauris, 2005, p. 12.

⁵² Nizam-al-Mulk, *The Book of government or rules for Kings/Nasihāt al-muluk/Andarz namih*, London, 1978.

⁵³ Nizam-al-Mulk, *The Book of government or rules for kings*, London, 1978, p. 104.

⁵⁴ Black, A., *The History of islamic political thought: From the prophet to the present*, Routledge, 2001, p. 26.

⁵⁵ Weber, M., *Economy and society*, University of California Press, 1978p. 231-232.

⁵⁶ Barša, P., *Západ a islamismus: Střet civilizací, nebo dialog kultur?*, CDK, 2001, str. 45.

⁵⁷ *Ibid.*, str. 85.

⁵⁸ *Ibid.*, str. 101.

⁵⁹ Gellner, E., *Podmínky Svobody*, CDK, 1994, p. 29.

Přes politický pragmatismus způsobený existencí v podřízeném postavení a snahou podpořit existující státní uskupení (především fátimovský chalífát) se šířící až do vzniku Íránské republiky nevzdali nepřekročitelného dělení mezi existující mocí a ideálním královstvím skrytého imáma. V teologické rovině ji chápali apaticky jako ne plně legitimní (nizām al-jawr) a snažili se pouze zajistit dodržování zákona a řádu tak, aby byli připraveni na příchod mahdího.

Kvietismus, rozvinutý v době podřízeného postavení imáma a následně po jeho odchodu ze světa, se vyznačoval apatií a nedůvěrou k politice. V případě, že šíita žil pod sunnitským mandátem, byla jeho separace od aktivní politiky přímo konkrétní náboženskou povinností, neboť sunnitský vládce představoval uzurpátora moci skrytého imáma.

Na separaci člověka od politiky upozorňuje i hadíth chalífy Rašída: „šťastný je ten, který má dům, bohatství a krásnou ženu, a který nezná mě (chalífa) a já neznám jeho.“⁶⁰ K tomu lze připojit i dovětek „Ze tří soudců, dva skončili v pekle (Black 2001).“⁶¹

Odstažnost od politiky dovedli nejdále súfisté, kteří se v islámu snažili vytvořit prostor pro osobní vztah mezi člověkem a věčností. Jejich přístup ale nelze chápat jako analogii k šíitskému kvietismu: zatímco „ústup ze světa“ je pro súfisty niterným základem vnímání světa, pro šíity je (pouhou) nezbytností zapříčiněnou nepřítomností legitimního vládce.

K politickému kvietismu se váže i problém osobní svobody jednotlivce, jejíž koncepce je zcela odlišná od moderního atlantického chápání. Způsobeno je to již tím, že islám nezná pojem totalitní či autoritářské vlády, která by byla postavena do protikladu k vládě demokratické v západním slova smyslu. Stejně tak neexistuje rozdíl mezi svobodným a nesvobodným člověkem v politickém systému. Primární reálnou svobodu v islámu proto představuje nikoliv vztah občanů v politickém společenství, ale rovnost jednotlivců v rodině, ve vztahu mezi mužem a ženou a v makro skupině muslimského věroučného společenství.

Rodinné právo a rodičovská práva pak stojí na vrcholu všech lidských vztahů a plní ve společnosti podobně důležitou roli jako římské rodinné právo. Jednotliví členové rodiny jsou si v rámci práva i mezi sebou zcela rovni, ovšem poslouchat rodiče je pro muslima náboženskou povinností.

Skutečná rovnost v islámu tak nepramení ze společenské smlouvy, ale z přirozenosti dané božím zákonem. Představuje bytostný základ svátostného uspořádání světa, v rámci něhož jsou si rovni všichni muslimové, přestože jejich role mohou být odlišné (např. muž a žena,

⁶⁰ Black, A., *The History of islamic political thought: From the prophet to the present*, Routledge, 2001, p. 42.

⁶¹ *Ibid.* p. 37.

rodič a dítě). Právě kvůli tomu je klíčovou povinností státu vybudovat takový politický a sociální řád, který rodinné uspořádání podpoří a zafixuje.

Klíčovost výběru vůdce pro další existenci komunity

Dle původní aktivistické tradice měl být vládce do funkce vybrán. Výběr však nebyl chápán jako volba v moderním slova smyslu: vládce byl vybírán ze skupiny kompetentních adeptů kompetentními voliteli. Ti měli představovat elitu společenství (ahl al-hal wa al-aqd) a rozhodovat na základě dopředu daných atributů a charismat, které měl vládce splňovat. Volitele v první polovině 20. století Hassan al-Banná definoval jako:

- mujtahidun al fuqahā (právníci schopní aktivně vykládat právo)
- ahl al kibrah („poučení“ – učenci)
- „vůdci lidu“⁶²

Proces výběru (al-ikhijar) pak byl složen z

- konzultace (as-shura)
- hledání konsensu (al-‘ijma)
- slibu komunity novému vládcí (baj‘a)

V případě šititského islámu byla formalizovaná volba, stvrzující nástup nového vládce, nepředstavitelná, neboť legitimita vládce byla dána nikoliv výběrem ale boží prozřetelností. Neexistovala díky tomu možnost nástupnictví (myšleno nástup nové dynastie), neboť legitimní vládce mohl pocházet pouze z předem vybraného společenství. Šitité byli navíc přesvědčeni, že slib věrnosti je možné složit pouze chalífovi/imámovi, který má status kompetentního a spravedlivého.⁶³

V případě sunnitského islámu byl princip výběru v jeho plné šíři plně využíván v období bohem vedených chalífů. Po nástupu Mu‘āviji a ustavení dynastického, kvietistického systému se stalo nepsaným pravidlem, že vládce před smrtí určil svého nástupce. I ten však musel být před svým jmenováním potvrzen elitami, s nimiž v průběhu své vlády konzultoval svou politiku.

Muslimský vládce tak nikdy nebyl absolutním panovníkem. Byl nucen i po svém potvrzení ve funkci aktivně spolupracovat s elitami složenými z náboženských autorit (např. náboženští právníci), vojáky (např. vliv janičárů v Osmanské říši) či kmenovými vůdci (tento princip v rurálních oblastech např. Afrického rohu přetrval dodnes). Jako příklady ze současnosti lze uvést například tribální systém v Somálsku a Súdánu na straně jedné a mocenskou pozici vojenských vůdců v Afghánistánu na straně druhé.

⁶² Louer, L., *Transnational Shia Politics*, Columbia University Press, 2008, p. 133.

⁶³ *Ibid.* p. 81.

Elity se tak na chodu státu podílely nepřímo formou konzultace, za což panovníkovi skládaly právě slib vazalství (baj'a),⁶⁴ jenž mezi vládcem a elitami nastoloval stav jakési smlouvy. Baj'a představovala faktické svědectví, že chalífa je držitelem boží milosti a reprezentantem Boha na zemi.⁶⁵ Několik příkladů takového potvrzování politické podřízenosti je známých již z období života proroka Muhammada:

Velebný Jarir o životě Svatého proroka vyprávěl:

„Dal jsem slib věrnosti (baj'a) Allāhovu apoštolu, že budu svědčit, že nikdo nemá být uctíván kromě Allāha a že Muhammad je jeho apoštolem, že mají být správně pronášeny modlitby a placen zakāt, že máme poslouchat a poslechnout (příkazy Allāha a jeho proroka) a dávat dobrou radu každému muslimovi.“⁶⁶

Pokud by vládce s elitami odmítl konzultovat, jednalo by se o istibad, despotismus, jenž má v islámské právní literatuře (např. in Ferdousí: Kniha králů⁶⁷) velmi negativní konotace. Istibad je chápán jako akt hříchu, který musí být aktivně odstraněn.

⁶⁴ Walker, A., Pledge of Allegiance (Bay'ah), p. 1, dostupné z: <http://www.alislam.org/topics/khilafat/Pledge-of-Allegiance.pdf>.

⁶⁵ Ibid. p. 1.

⁶⁶ Sahih Al-Bukhari, Vol. 3, Bk.34, No. 366 dostupné z: <http://www.shariahprogram.ca/Hadith/Sahih-Bukhari/>.

⁶⁷ Ferdousí: Kniha králů – Šáhnáme, Česká akademie císaře Františka Josefa, Praha, 1910.

Vznik šíitského politického myšlení v očekávání návratu legitimního panství

Zatímco pro sunnity ideální království končí s pádem chalífátu, ší'ité své panství sice ztratili, ale znovu je očekávají. Kvůli tomu jim není cizí emocionalita rituálů, oslava svatých, elegie a hry ne nepodobné středověkým katolickým slavnostem, v nichž se odráží volání po ztraceném legitimním státu (ad-dawlah aš-šariah). To je zcela v souladu s texty Ernesta Gellnera, dle něž je šíitský islám v mnoha ohledech eklektický: přejímá prvky nejen z křesťanství a judaismu, ale v některých svých podobách i ze zoroastrismu, donatismu, gnóze a novoplatonismu. Je výrazně mystičtější (toleroval a někdy i podporoval súfická hnutí) a mesianističtější.⁶⁸

Atmosféra mocenského konfliktu byla transformována do apokalyptické vize očekávání opětného příchodu legitimního panství, jeho definitivního vítězství (jenž má militarizovanou podobu) a nastolení „nového Jeruzaléma a tisíciletého království božího.“⁶⁹ Mesianismus se následně rozvinul ve všech proudech ší'ismu (Dvanáctníci, Alawi, čistá Ismā'īla, popř. Duriz). U většiny je jeho nejtradičnější podobou víra v mahdího (ar. Bohem správně vedený), posledního veřejně působícího imáma, který se vrátí na svět a nastolí božský řád a harmonii.⁷⁰ Mahdí ovšem není eschatologickou postavou, mesiášem v křesťanském slova smyslu, ale rebelujícím vůdcem, který čeká, aby zničil pokřivený systém a naplnil svět božím právem a mírem bez tyranie (raj'a = návrat mahdího na svět těsně před dnem soudu a zmrtvýchvstáním). Ší'itům je tak vlastní specifické vnímání času, život v očekávání příchodu království a apokalyptičnost předurčení. Svou víru v příchod království i svoji vizi milenianismu podporují řadou veršů koránu:

- Bůh přislíbil těm z vás, kdož uvěřili a zbožné skutky konali, že **z nich učiní nástupce na zemi**, tak jako již učinil nástupci ty, kdož byli před nimi. **A přislíbil jim, že upevní pro ně náboženství jejich, které se mu zlíbilo jim dát, a že nahradí posléze obavy jejich jistotou.** "Uctívejte Mne a nepřidružujte ke Mně nic! "A ti, kdo ještě po tomto budou nevěřící, jsou věru hanebníci!⁷¹
- **A učinil vás dědici jejich země, obydlí, majetků i jedné země, na niž jste dosud nevzkročili.** A Bůh je všemocný nad každou věcí⁷²
- I pravil Mojžíš lidu svému: "Proste Boha o pomoc a buďte trpěliví, vždyť země Bohu náleží a **On v dědictví ji dává tomu, komu chce ze služebníků Svých. A šťastný konec náleží bohabojným!**"⁷³

⁶⁸ Gellner, E., Postmodernism, reason and religion, Routledge, 1992.

⁶⁹ Zj. 21.2.

⁷⁰ Např. Bihar al-Anwar: 51: 146 dostupné z: <http://www.scribd.com/doc/62899510/Bihar-Al-Anwar-Vol-51-52-53-the-Promised-Mahdi-English-Translation-Part-2>.

⁷¹ Korán 24:55.

⁷² Korán 33:27.

- A věru jsme již napsali v žalmech, po připomenutí, že **zemi podědí Moji bezúhonní služebníci**⁷⁴
- **A chtěli jsme zahrnout přízní Svou ty, kdož poníženi byli v zemi, abychom je příkladem i dědici učinili**⁷⁵

Zkušenost komunit, které byly vůči vládnoucí třídě v podřízeném postavení, se odrazila i v tom, jak šířitský islám vnímá morálku většiny. Šířité se ptají: „Jde právo vždy s většinou? Když většina zvolí názor, který jde proti rozumu, etice a právu, je tento názor správný? Tak jako volby nevedou k výběru nejvhodnějšího kandidáta, tak většinou a skrze ni nelze poměřovat co je dobré a co je špatné (al-Lārī).“⁷⁶ V tomto směru je pro ně opětovně potvrzující koránu:

- **Uposlechněš-li většinu** těch, kdož na zemi žijí, **pak tě svedou z cesty Boží**, vždyť oni následují jen domněnky své a pouze předpokládají⁷⁷
- Avšak **většina** z těch, kdož tě hlasitě vyvolávají z komnat tvých, **jsou lidé nerozumní**⁷⁸
- A když Saul vytáhl s vojsky, pravil jim: "Bůh vás bude zkoušet u jedné řeky. Ten, kdo z ní se napije, patřit k mým nebude; ale ten, kdo z ní neokusí, ten bude patřit k mým kromě těch, kdož napijí se z dlaně." **A napili se z ní všichni kromě malého počtu.** Když pak Saul a ti, kdož s ním uvěřili, přešli přes ni, zvolali: "Nemáme dnes sílu k boji proti Goliášovi a vojskům jeho!" Avšak ti, kdož pevně byli přesvědčeni o setkání svém s Bohem, vykřikli: "**Kolikrát již nepočtené oddíly zvítězily nad početnějšími z dovolení Božího, vždyť Bůh je věru na straně trpělivých!**"⁷⁹

Jak je vidět z výše uvedených příkladů, ideovým východiskem pro nutnost existence politického společenství je především primární věroučný kánon a odkazy na něj. Podpora života v obci byla dále přejímána v komentářích ke klasickým řeckým autorům (především Aristoteles a neoplatonská spekulace), které byly oblíbené v obou hlavních větvích islámu (Al-Ghazzālī, Abū Bakr ar-Razi, Dar ibn Rušd). Ovšem tvůrcem „darů,“ jež přináší existence státu (regulace konfliktu, uspokojování materiálních potřeb občanů), a které vyzdvihují klasičtí islámští myslitelé, není stát či politické společenství o sobě, ale vláda náboženského práva, kterou stát nekonstituuje, ale pouze spravuje. Vládou zákona je myšlena jen a pouze

⁷³ Korán 7:128.

⁷⁴ Korán 21:105.

⁷⁵ Korán 28:5.

⁷⁶ Mujtaba Musawi Lari, Teachings of Islam, Pakistan Herald, 2011, dostupné z: www.pakistanherald.com/Articles/Teachings-of-Islam-2930.

⁷⁷ Korán 6:116.

⁷⁸ Korán 49:4.

⁷⁹ Korán 2:249.

vláda zjeveného, nikoliv stvořeného zákona, která je jedinou cestou, jenž vede člověka k Bohu.

V návaznosti na vztah státu ke zjevenému, islám klasifikuje moc na legitimní a nelegitimní. Podle toho k nim má věřící zaujmout odpovídající postoj (v obecné rovině jsou v muslimské tradici uváděny dvě podmínky k tomu, aby byl vládce legitimován: moc musí získat v souladu s tradicí a musí ji uplatňovat v souladu se zákonem).

Racionální argumentace ve prospěch existence státu je tak pro islám vedlejší, neboť stát je v prvé řadě chápán „jen“ jako ochránce zjeveného řádu. Proto není koncept islámského státu vysvětlován pomocí racionálních argumentů, ale velmi jednoduše a přímočaře „jako vládnutí v souladu s tím, co Bůh zjevil prorokům.“⁸⁰

Na základě této citace je možné se argumentačně vrátit do předchozích kapitol s tím, že jedinou opravdovou legitimitou ve státě disponuje Bůh (sunnitský islám), přičemž jej doplňuje imám (šīʿa). Stát se proto smí řídit pouze zjevenou pravdou.

Zjevený zákon a vláda práva tak stojí v samém epicentru sociálního i politického řádu (jakož je i klíčem zdůvodnění existence státu jako takového). Nacházejí se mimo vladařovu pravomoc, jež kvůli jejich postavení nemůže být legislativně aktivní (zákon byl již zjeven), neboť snaha o implementaci zákonů, které jsou ke zjevenému právu nekompatibilní „je revoltou proti Bohu (maʿsijāt Allāh).“⁸¹ Vladařovou pravomocí je proto „pouze“ exekutivní vládnutí a aktivní dohled nad implementací a dodržováním práva v jeho přesné, nezměněné podobě.

Chomejnī k tomu podotkl: „že islám je vládou božského práva nad lidmi,“⁸² z čehož opět vyplývá, že vládce nemá a nemůže mít zákonodárnou pravomoc, neboť ta je vyhrazena pouze bohu. Státu a vládci přísluší pouze implementace božích zákonů a péče o jejich dodržování. Mawdūdī k tomu dále dodává: „v islámu je justice plně nezávislá na vládě. Úkolem soudce je implementace božích zákonů a nikoliv zákonů lidských,...na soudním stolci (soudce) nesedí jako reprezentant chalífa, ale jako reprezentant boží (opět Mawdudī).“⁸³

Francouzský katolický historik Louis Gardet popsal vztah jednotlivých složek moci v islámu následovně: „zákonodárná moc náleží zjevení, soudní moc každému věřícímu, který je schopen zjevení aplikovat díky jeho usilovnému studiu. Konečně moc výkonná náleží samému Bohu, jehož zástupcem může být chalífa; ovšem ten vládne z pouhé nutnosti,

⁸⁰ Louer, L., *Transnational Shia Politics*, Columbia University Press, 2008, p. 165.

⁸¹ Abd al-Salam Jásín, in Louer, L., *Transnational Shia Politics*, Columbia University Press, 2001, p. 154.

⁸² Khomeini, R., *Islamic government*, Manor Books, 1979, p. 82.

⁸³ Mawdudī, *Political Theory of Islam*, Kazi Pubns Inc, 1969, p. 62.

z důvodu ochrany zjevení a společenství. Pouze v případě ší'ismu nacházíme výkonnou moc v sakralizované podobě díky existenci charismatického vůdce jako prostředníka mezi zjevením a ummou.⁸⁴

V oblasti tvorby a exekuce práva tak existuje zásadní distinkce právě mezi sunnitským vládcem – chalífou a ší'tským imámem. Zatímco chalífa (či ekvivalentně sultán či emír) stojí významově pod zjeveným právem, imám může právo aktivně vykládat, je mu roven či v některých případech (hašašínská verze Ismā'īly) stojí nad ním.

⁸⁴ Gardet, L., *La Cité Musulmane*, Paris, 1954, s. 23, citováno in Barša, P., *Západ a islamismus: Střet civilizací, nebo dialog kultur?*, CDK, 2001, str. 105.

Ší'itské právní vědomí jako možná náhrada legitimní moci

Primárním zdrojem uspořádání společnosti je zjevené a věčně platné právo, díky němuž vzniká sociální řád. Právo i náhled na sociální řád následně umožňuje vznik lidského právního vědomí skládajícího se z tzv. ijtihādu - analogického rozvažování a z konsensu expertů (názor expertů má silnější důraz v případě ší'itského islámu). Konečně z práva a z jeho oficiálních interpretací vyvěrá politický legalismus (sijāsah aš-šarī'ah), který představuje sumu všech koncepcí, skrze něž klerici uchopují politické problémy a roli náboženství v nich.

Všechny čtyři zdroje práva (zjevené právo, ijtihād, konsensus expertů, politický legalismus) společně zakládají právní vědu (fiqh), dotvářenou velkými právníky, jež lze bez nadsázky nazvat „charismatickými proroky práva (především Šāfi, Abū Hanīfa, Mālik, Ibn Hanbal, Jafar as Sādiq a další).“⁸⁵ Sociální řád pak spolu s právem dává vzniknout muslimskému politickému společenství, které je na jejich základě vystavěno. Úkolem společenství a státu jako takového je pak zpětně sociální řád a právo ochraňovat a rozšiřovat jejich životní prostor.

Na věčnou autoritu práva, která ovšem není uskutečnitelná bez aktivní podpory státu, poukazují i moderní autoři. Například ajatollāh al-Nāini soudí, že: „je nezbytné podporovat co je správné a zakazovat co je špatné a zároveň založit právní vědomí, čehož nelze dosáhnout bez (politické) autority.“⁸⁶

Navíc v islámu na rozdíl od křesťanství spolu nekoexistují dvě práva, neexistuje analogie k bracheum saeculorum. Je pouze jedna šarī'ah, kterou právníci (fuqahā) kodifikovali pevně, fakticky bez možnosti reinterpretační.⁸⁷ Pro naprostou většinu muslimů jsou kvůli tomu brány ijtihādu uzavřeny.

Lze říci, že „život v souladu se zákonem představoval a představuje samotnou esenci islámu. Právo s náboženstvím splynulo tak úzce, že slovo šarī'ah bylo často vykládáno jako synonymum k náboženství.“⁸⁸ Lze tak spolu s al-Ghazzālīm říci, že: „základem tohoto náboženství je právo.“⁸⁹ Nizām al-Mulk k tomu dodal, že „kdykoliv dojde k odřeknutí poslušnosti božím zákonům...království (pozemské) se ztrácí spolu s nimi.“⁹⁰

⁸⁵ Ibid. str. 95.

⁸⁶ Mirza Muhammad Husayn Naini, Tanbih al ummahp. 311.

⁸⁷ Black, A., The History of islamic political thought: From the prophet to the present, Routledge, 2001, p. 13.

⁸⁸ Crone, P., God's – Government and Islam: Six centuries of medieval islamic political thought, Columbia university press, 2004.

⁸⁹ Al Ghazzali, The Revival of religious science, Sufi Publishing Company, 1972, p. 1.

⁹⁰ Nizam-al-Mulk, The book of government or rules for kings, London, 1978, in Black, A., The West and islam, Oxford University press, 2008, p. 24, dostupné z: [fds.oup.com/www.oup.co.uk/pdf/0-19-953320-2.pdf](https://www.oup.com/0-19-953320-2.pdf).

Úkolem právníků proto bylo aktivně předejít naplnění verše 4:62 Koránu: „A jak jim bude, až je neštěstí postihne za to, co ruce jejich předtím spáchaly a až k tobě přijdou přísahající při Bohu: "My přáli jsme si jen dobré a spolupráci!"⁹¹

Z pohledu juristy tak nejsou barbarské tresty uložené šarijou, ale zločiny, za které jsou ukládány.⁹² Dokladem toho je citát koránu: „A modlitba nevěřících u chrámu sestává pouze z pískání a tleskání dlaněmi. **Ochutnejte tedy trest za to, že byli jste nevěřící!**“⁹³

Díky tomu, že právníci stojí mezi člověkem a zjevením, představují vykladače nejen práva a zákonů, ale také sociálního systému se všemi jeho aspekty (ijtihād = vykládání náboženského a tím i politického a sociálního řádu). Žádná část života není vyňata z jejich supervize, a to nikoliv pouze ve smyslu pozitivního práva ale celého sociálního řádu, veřejného i soukromého. V islámu (výrazněji v ší'ite) tak přetrvala starozákonní praxe, v níž mají „farizejové a zákoníci“⁹⁴ superiorní status díky své roli vykladačů zákona. Právě to bylo jedno z východisek snahy umožnit jim velmi široce zákon interpretovat a nastolit chomejniovskou „vládu toho, kdo zná zákon.“⁹⁵

V případě ší'itského islámu se autorita fuqahā liší mezi jednotlivými právními školami (Akhbāri a Usuli), přičemž distinkce tkví v šíři zdrojů informací používaných pro výklad práva a řádu. Pro větev Akhbāri nařízení koránu, orace proroka a imámů představují dostatečný zdroj informací k tomu, aby právníci mohli vykládat právo a vést věřící. Oproti tomu větev Usuli se domnívá, že výše uvedené zdroje nemusí být dostatečné a je k nim možné připočítat nezávislou autoritu kleriků založenou na zkušenosti a konsensu. Z toho vyplývá i možnost, aby byl faqīh držitelem obdobných pravomocí, jaké původně náležely prorokovi a imámům.⁹⁶ Jeho odborná autorita jako imámová zástupce (nā'ib al imām) byla původně omezena na právo vyučovat a soudit. Postupně se ovšem rozšiřovala, až finálně obsáhla většinu imámových atributů, kromě jeho neomylnosti (‘isma).

Opětovně je možné z výše uvedeného logicky odvodit, že pokud je faqīh držitelem podobných pravomocí a charizmat jako imám, může teoreticky dát základ vládě, kterou by bylo možné označit za legitimní.⁹⁷

⁹¹ Korán 4:62.

⁹² Enayat, H., *Modern Islamic Political Thought*, I. B. Tauris, 2005, p. 109.

⁹³ Korán 8:35.

⁹⁴ Mat. 23:2.

⁹⁵ Barša, P., *Západ a islamismus: Střet civilizací, nebo dialog kultur?*, CDK 2001, str. 106.

⁹⁶ Louer, L., *Transnational Shia Politics*, Columbia University Press, 2008, p. 233.

⁹⁷ *Ibid.* p. 233.

Spojení sakrální a profánní moci v osobě imáma

Role imáma ve společenství

Snaha akcentovat postavení vůdce má v šíitském islámu přímou návaznost na charismatické pojetí proroků v islámu i ve Starém zákoně.⁹⁸ Právě oni šíitským myslitelům sloužili za vzor osvěcených panovníků obdařených charismatickými dary.

Pro šíity ovšem není v rámci politického společenství důležitá role proroka jako dárce zákona, tu chápou jako a priori danou. Plně se soustředili na pochopení role imáma jako politicky aktivního vykladače pravdy, jehož odkazu jsou sami strážci.⁹⁹ Imám je pro ně důkazem (hujja) existence Boha a jeho příchodu na zem (skrže zjevení), je potvrzením pravosti zákona. Je tmelem všech prvků ve státě i pojivem mezi věřícími a božskou prozřetelností. V některých větvích šíitského islámu (Alawi) je chápán jako boží prozřetelnost sama. Může být vykládán i v křesťanské trojiční dogmatice. Jeho autorita je manifestací přítomnosti Boha ve světě, je branou (al-bāb), skrže níž Bůh promlouvá.¹⁰⁰

Přestože je nositelem profánní i sakrální moci, obě mocenské pozice neexistují samostatně vedle sebe, nejsou protikladné a v kontradikci. Sakrální moc je základním principem, od níž je světská moc odvozena. Stejně tak je stát odvozeninou božského uspořádání věcí, jichž je součástí.

Imám nemusel být vykonavatelem přímé politické moci. Jeho legitimita tkvěla nikoliv v reálné síle, ale v postavení neomylného náboženského vůdce se znalostí skrytých významů koránu. Koncept imamátu byl kvůli tomu vyčleněn z politické a sociální sféry pryč do transcendence, aby imám mohl být klíčem k věčnému.

Všichni šíité se shodují na tom, že imamát byl ustaven božskou mocí (nasb) a imámové jsou obdařeni stejnou mocí a stejnými charismaty jako prorok Muhammad. Jejich existence je nutná pro naplnění božího plánu a tvoří nepominutelný článek kodexu víry (Black 2001).¹⁰¹

„Bez imáma by neexistovalo společenství a bez společenství by nebylo spásy (Enayat 2005).“¹⁰²

„Bez imáma by nebylo modlitby v pátek, nebyly by vybírány daně, nebylo by svaté války, nebylo by soudců, ani trestů za překročení zákonů (Crone 2004).“¹⁰³

⁹⁸ Hadith Ibn Majah, Abu Dawood dostupné z: <http://www.inter-islam.org/Actions/taraweeh.htm>.

⁹⁹ Buckley, J., The Nizairi Ismailites, *Studia Islamica*, No. 60, 184, p. 139.

¹⁰⁰ Bab-ul-Hawajj (The Door to Fulfilling Peoples Needs), dostupné z:

http://www.tebyan.net/islam_features/prophet/ahl_al-bayt/imam_kadhim_as/2008/2/11/61031.html.

¹⁰¹ Black, A., *The History of islamic political thought: From the prophet to the present*, Routledge, 2001, p. 83.

¹⁰² Enayat, H., *Modern islamic political thought*, I. B. Tauris, 2005, p. 79.

¹⁰³ Crone, P., *God's – Government and Islam: Six centuries of medieval islamic political thought*, Columbia university press 2004, p. 22.

„Imám je esencí chalífátu chápaného jako obrana náboženství a politiky světa (tj. islámského sociálního řádu) (Al Mawardi in Louer 2001).“¹⁰⁴

V případě Dvanáctníků je všech jedenáct imámů a poté i skrytý imám bráno jako nezbytný článek k harmonickému ustavení světa.

I podle moderní tradice je imám chápán jako pravý vládce světa. Chomejnī napsal, že: „(Imám) je ten, komu Bůh nařídil vést všechny lidské záležitosti, je to ten, ke kterému jsme všichni vázáni poslušností. Kdo odmítne jeho příkaz na zemi, bude Bohem povolán v den soudu.“¹⁰⁵

Konstituce imamátu za imáma Jafara a rozpad společenství

Konstituce tradičního vnímání imáma v systému věrouky proběhla za šestého imáma Jafara Sādiqa (z. 765). Tomu se podařilo věroučně a tedy i politicky oddělit imamát a chalífát, tj. věroučné panství a reálnou politickou moc, aby jedno mohlo existovat bez druhého. Otupil tak naléhavost okamžité revolty vůči stávajícímu řádu (vedené ve snaze opětovně dobýt ztracenou moc). Především díky tomu mohlo podhoubí ší'itské politické identity přetrvat bez ohledu (a bez přímé vazby) na výsledek aktuálního politického zápasu.

Za vlády Jafara došlo i ke conceptualizaci systému dědičné autority imámů (nass) na základě popsání vztahu mezi Muhammadem a Alīm. Z něho bylo odvozováno i jejich právní a politické panství, které mělo být věčné a absolutní, bez ohledu na to, zda imám byl či nebyl skutečným vládcem. Autorita imáma z toho důvodu přetrvává, i když není držitelem žádného úřadu.

Imám zároveň mohl interpretovat právo libovolně bez ohledu na dosavadní právní názor společenství. Tím se z „pouhého“ vykladače zákona stal klíčem k řádu světa i k legitimní vládě. Jafar tak výrazně posílil charizmatickosti ší'itského panství, neboť zákon i jeho výklad nejsou objektivními hodnotami, ale představují nástroj obdařeného vůdce, který byl povolán, aby společnost formoval kolem sebe.

O radikální přeformulování společnosti založené na charismatu se nepokoušeli všichni imámové. Většina se „spokojila“ s posvěcováním komunity skrze svoji unikátní úlohu v dějinách zjevení a spásy, zcela v duchu rutinizace Maxe Webera.¹⁰⁶

Weberovsky rutinizované bylo charismatické panství již v osobě proroka Muhammada. Ten v první fázi života představoval radikálního charismatického vůdce, aby poté, co dosáhl

¹⁰⁴ Al Mawardi, in Louer, L., Transnational shia politics, Columbia University Press, 2001, p. 71.

¹⁰⁵ Khomeini, R., Last Will of Imam Khomeini, dostupné z: <http://www.aimislam.com/resources/17-biography/375-last-will-of-imam-khomeini.html>.

¹⁰⁶ Weber, M., On charisma and institution building (chapter 2/6: The nature of charismatic Authority and its routinization), University of Chicago Press, 1968.

reálného mocenského úspěchu, svoji revoluční roli upozadil a snažil se upevnit svou moc pomocí zákona a jeho inkorporace do tradičních preislámských struktur.

Po smrti imáma Jafara došlo k dalšímu rozdělení ší'itské komunity díky schizmatu mezi jeho syny Ismā'īlem a Musou as-Kāzimem. Šlo o klíčové štěpení ší'itského islámu na Sedmíky a Dvanáctníky, jehož důvodem bylo opominutí staršího Ismā'īla v následnictví. Jeho společenství se kvůli tomu aktivně oddělilo od majority, vytvořilo vlastní věroučný systém a připsalo Ismā'īlovi de facto božská charismata.¹⁰⁷ Ismā'īl pro ně následně nezemřel, on pouze „vymizel“, čímž došlo k jeho okamžité proměně ve spasitele-mahdího. A zatímco většinová ší'a skrze řadu dědiců Mūsy as-Kāzima dospěla až ke dvanáctému imámovi, jenž dle pověsti také „vymizel“ v bagdánském podzemí (878),¹⁰⁸ menšina považuje Ismā'īla za posledního právoplatného imáma (odtud jejich název Sedmíci, Ismā'īl = sedmý imám).

Linie imámů ší'itských Dvanáctníků

1. 'Alī ibn Abī Talib (600–661)
2. Hasan ibn 'Alī (625–669)
3. Husayn ibn 'Alī (626–680)
4. 'Alī ibn Husayn (658–713)
5. Muhammad ibn 'Alī (676–743)
6. Sadiq Ja'far ibn Muhammad (703–765)
7. Mūsá ibn Ja'far (745–799)
8. 'Alī ibn Mūsá (765–818),
9. Muhammad ibn 'Alī (810–835)
10. 'Alī ibn Muhammad (827–868)
11. Hasan ibn 'Alī (846–874)
12. Muhammad ibn Hasan (869–?)

Sekta byla pronásledována jako heretická a její učení proto bylo rozšiřováno podzemní agitací. Její situace se změnila se vznikem fátimovského, ismā'īlovského chalífátu, kdy se Káhira, hlavní město státu, stala i hlavním teologickým centrem hnutí.

Většinová ší'a (Dvanáctníci) došla po schizmatu k celkovému počtu dvanácti imámů, přičemž poslední imám

Muhammad ibn Hassan zemřel před tím, než mohl určit svého nástupce. Po jeho odchodu, skrytí ze světa a proměně v mahdího následovala éra tzv. Malého skrytí imáma (Ghajbat as-Sughra, 260/882), během níž komunikaci mezi skrytým imámem/mahdím a ummou zprostředkovala čtveřice imámových poslů/svědků (hujja). Po konci Malého skrytí (329/951) následovalo definitivní Velké skrytí (Ghajbat al-Kubra), které bude dle Dvanáctníků trvat až do konce dějin.

Po definitivním odchodu imáma do skrytosti končí pro Dvanáctníky plně legitimní stát a oni začínají vyhlížet opětovný příchod mahdího (Muhammad ibn Hassan). Nedochozí ovšem k reformulaci panství od charismatického zpět k tradičnímu a k nově legálnímu panství (vítězství zákona), neboť i když je imám skryt, vztah a povinnosti k němu jsou stále platné.

¹⁰⁷ Buckley, J., *The Nizari Ismailites*, *Studia Islamica*, No. 60, 184, p. 139.

¹⁰⁸ Doniger, W (ed.), *Merriam-Webster's encyclopedia of world religions*, Merriam-Webster 1999, p. 756.

Charismatické panství tak přetrvává v podobě kleriků a náboženských právníků, kteří zajišťují vztah a pouto mezi ummou a skrytým imámem.

Ští'a je kvůli tomu částečně fixována ve „světě mimo.“ Dle Webera jediným poutem, které ji obecně vztahuje k aktivnímu vezdejšímu světu, je věroučný a mocenský konflikt (což je v případě ští'ismu jedno a to samé). Ve chvíli, kdy éra výbojů skončila, islám se dle Webera zastavil.¹⁰⁹

Přestože jeho pohled trpí europocentrismem, pravdou je, že aktivismus konfliktu (jihād) je v ští'itském islámu pevně zakotven dodnes. Je prostředkem k opětovnému dobytí ukradené moci inherentně patřící imámům. Konflikt politický i věroučný je tak v případě ští'ismu naléhavý a bezprostřední. Dle teoretika Muhammada Ajūba je „cílem pravého jihādu nastolení harmonie mezi islámem – poslušností, imámem – vírou a ihsan – pravým žitím.“¹¹⁰

Ští'itský islám se proto snaží se o pokračování dějin spásy, aby nebylo uzavřeno odchodem Muhammada a imámů. Dějiny spásy nepředstavují vzdálenou absolutní ideu, která se znovu aktivizuje až na konci dějin, ale žívou každodenní zkušenost. I přes odtažitý přístup k „panství bez imáma“ se proto ští'té v dnešní době snaží o vznik alespoň částečně legitimní vlády.¹¹¹ Z této tradice, podpořené argumenty z koránu, vychází především Ruhollāh Chomejnī, který věří, že autorita náboženského právníka je stejně rozsáhlá jako autorita proroků a imámů.

Imám jako vykladač mnohvrstevnatého řádu

Zjevení je v ští'itském islámu mnohvrstevnaté. Je tvořeno binárním systémem vedle sebe stojících pravd, kvůli čemuž korán obsahuje dva významy: zřejmý (zāhir) a tajný/alegorický (bātin). Právě skrytý alegorický význam, existující mimo čas a prostor, je hlavním nástrojem k pochopení řádu.¹¹²

Přístup k němu má pouze bohem vedený imám, který je předává společenství. Imám tak není nositelem nového zjevení, je držitelem klíče k významu starého. Schopnost odkrývat skryté aspekty víry (ilm) je exkluzivně vyhrazena právě Alīmu a jeho potomkům, kvůli čemuž je imám dárce účelu a logiky světa a prostředníkem k jeho pochopení.¹¹³

Víra v mnohvrstevnaté zjevení se nejvíce rozvinula u Ismā'īly, která se aktivně hlásí k výkladu založenému na spekulaci, esoterii a subjektivnímu niternému pochopení. Naproti

¹⁰⁹ Husain, A. S., Max Weber's sociology of Islam - A Critique, 1, dostupné z: <http://www.bangladeshsociology.org/Max%20Weber-Anwar%20Hosain.html>, p. 3.

¹¹⁰ Ajub, M., Islam: faith and history Oneworld, 2005, p. 68-69.

¹¹¹ Clarke, P. B., The Ismailis: Study of community, The British journal of sociology, Vol. 27/4, 1976, p. 484.

¹¹² Daftari, F., The Ismailis: Their history and doctrines, Cambridge University press, 2008, p. 41.

¹¹³ Buckley, J., The Nizairi Ismailites, Studia Islamica, No. 60, 184, p. 150,

tomu u majoritních Dvanáctníků je zjevení díky jeho dvěma právními školám (Akhbāri a Usuli) chápáno více explicitně a narativně s důrazem na právní význam.

V náboženské praxi je ismā'īla vzdálen formální ritualizaci. Neuznává ramadán a hajj, neboť pouť do Mekky pro ni představuje pouze cestu k náboženské ideji ztracené v čase. Nahrazuje ji proto poutí k imámovi, konkrétní osobnosti ukotvené v čase a prostoru, která posvěcuje přítomnost i budoucnost.¹¹⁴ I další aspekty řádu chápe odlišně od zbytku ší'ismu. Výklad životů svatých (především imámů) uchopuje esotericky, často pod vlivem novoplatónské kosmologie. Logika a řád světa, spolu s dějinami zjevení vnímá jako emanaci božského světla ve smyslu Pseudodionýsa Aeropagity. Konečně všechny posvátné texty pro ni mají dvojí význam: literární význam může být znám každému vyznavači, alegoricko-esoterický význam textů je ale plně pochopitelný pouze pro zasvěcené.

U některých skupin ší'itského islámu (Hašaišini, Drúzové) je systém vnitřního zjevení konstruován ještě komplikovaněji do trojiční formy:

- exoterická pravda (zāhir) darovaná prorokem ve formě práva,
- esoterická pravda (bātin), kterou přináší imámův svědek (hujja),
- věčné zjevení (haqīqah), které je spojením dvou předchozích pravd přináší imám.

Vedle tří pravd stojí i tři její formy:

- tělesná forma pravdy (jismāni),
- duchovní forma (ruhāmi),
- rozumná/racionální forma (aqlani).

Esoterický pohled na svět plně vyvrcholil právě v Ismā'īle a její víře v cyklus zjevení (dā'irat al hubuwwa),¹¹⁵ v níž souzní tři dějinné role, tři pravdy a tři dějinná společenství („Duch Adama vešel do Alího, z Alího vešel do Hakimova otce a z něj do al-Hākima (připsáno Ibn Taghri Birdi)).“¹¹⁶ Objektivní historie tak přestává existovat, neboť cyklus je možné libovolně posuzovat skrze subjektivní spekulaci.¹¹⁷

V rámci jednotlivých fází cyklu vypadala dělba rolí tak, že prorok (nabí) byl dárce zjevení a imám jeho držitelem a vykladačem prorokovi vůle (wasi). Adam tak byl dle Ismā'īly prvním prorokem a Seth jeho prvním vykladačem.¹¹⁸

Cyklus přítomného imáma se střídá s cyklem, kdy je skryt. Ve fázi skrytí kontakt mezi ním a společenstvím zajišťuje jeho svědek (hujja). To se objevuje i v komentářích ke zjevení. Šejk as-Sāduq například píše:

¹¹⁴ Clarke, P. B., The Ismailis: Study of community, The British journal of sociology, Vol. 27/4, 1976, p. 484.

¹¹⁵ Asghar, A., Quran interpretation according to ismaili tawil, dostupné z: http://www.tebyan.net/islam_features/quran/articles/2005/11/16/27412.html.

¹¹⁶ Hodgson, M., Druze, Journal of American oriental society, col. 82/1, January-march 1962, p. 7.

¹¹⁷ Buckley, J., The Nizairi Ismailites, Studia Islamica, No. 60, 184,p. 139.

¹¹⁸ Ibid, p. 139.

„Pokud jde o události, které mohou nastat,
(a k nimž budete potřebovat vedení) odkazujte na
vysílatele našeho učení, kteří jsou mými
hujjah (doklady směrem) k vám a já jsem svědkem Božím
(Hujjatullāh) k Vám všem.“¹¹⁹

Koncept skrytých významů koránu měl i politický význam. Fátimovci, kteří odvozovali svůj původ od Alího a od prorokovy dcery Fátimy (odtud označení), se snažili své postavení podpořit právě tím, že jsou držiteli skrytých významů zjevení.

¹¹⁹ Shaikh al-Saduq, *Ikmal al-Din*, Ali Akbar al-Qafari (ed), Qom, Volume 2, Chapter 45, p. 483.

Politická angažovanost minoritních sekt š'itského islámu – nestabilita systémů jako důkaz důležitosti legitimacy moci

Postupný rozpad š'itského společenství neskončil schizmatem mezi Jafarovými syny. Naopak se ještě urychlil. Možným vysvětlením může být fakt, že š'itská společenství lze přirovnat k pulzujícímu organismu, který se mocensky a věroučně rozpínal a smršťoval. Synchronně s tím přicházeli odstředivé a dostředivé tendence, a tedy i rozpadání.

Ve fázi rozpínání se komunita snažila maximalizovat svoji politickou moc a počet následovníků, aby se ve chvíli, kdy dosáhla kritické velikosti, začala rozpadat. Důvodem odchodu části věřících byla buď věroučná mělkost elit (komunita se více soustředila na mocenské statky než na víru), což konzervativní část věřících popudilo, nebo naopak přílišná rigidita komunity a zastavení jejího pohybu kupředu (jak bylo řečeno v předchozích kapitolách, neustálý přísun energie je pro apokalyptické š'itské panství klíčové). Výše uvedený rozpad byl obvykle katalyzován sporem o následnictví a tím i sporem o posvátnou legitimitu vlády.

V obou případech rozpadu se věřící od majoritního společenství oddělili v touze po věroučné ortodoxii (uskupení následovalo toho jedince, o němž věřilo, že je nositelem legitimacy), ovšem realizovanému v podobě (alespoň částečně) jejího nového uchopení.

Původní majorita na odchod části souvěrců následně reagovala pomyslným smršťením a uzavřením se do sebe. Tím ovšem docházelo k jejímu zapouzdření a jakémusi přežívání na okraji zájmu.

Prvním příkladem aktivismu a rozpínání Ismā'īly byl vznik fátimovského chalífátu. Fátimovská dynastie, jež jej vytvořila, nejprve dobyla Kairuwán, Aglabovské království a bývalou Abbásovskou provincií Ifríqíja (910), následně velkou část Maroka (958-959) a nakonec i budoucí centrum své moci, Egypt (969). Po dobytí Egypta a konsolidaci území Fátimovci rekonstruovali Káhiru jako své sídelní město (vytvořili i slavnou mešitu a madrasu Al-Azhar) a vyhlásili vlastní chalífát.

Uvnitř fátimovských elit následně došlo k boji o moc, na něž poražená skupina (chalífa Hākim) reagovala odtržením. Na počátku 11. století kvůli tomu došlo k oddělení Drúzů od většiny, kteří po smrti svého vůdce chalífy Hākima přerušili cyklus imámů, když Hākima označili za živého Boha a spasitele.

Společenství se opětovně rozdělilo v polovině 11. století, kdy byl fátimovský chalífa Mansūr Nizajr (1045-1097) svržen svým mladším bratrem. Dle legendy měl Nizajr uniknout z vězení, uprchnout na hašašínský Alamūt a podřídit si íránské Sedmíky. Paradoxem je, že zatímco fátimovský chalífát ovládnutý mladším bratrem Al-Mustaliem se po čase rozpadl, byly to především stoupenci Nizajra, kteří přežili a dnes tvoří majoritu ismā'ílských š'itů (90%).

Zároveň jsou jedinou šititskou skupinou, pro niž imamát stále pokračuje a živý imám je ve světě přítomen dodnes.

Potřetí se Fátimovci rozpadli po smrti chalífy Al Amira (1130), kdy jedna část společenství považovala linii imámů za skončenou (následovat měla již pouze linie imámových věrozvěstů – Dā'i) a druhá věřila, že linie pokračuje dále.

Nezávisle na této linii štěpů se od šití (Dvanáctníci) oddělila sekta Alawitů. Důvody jejich odchodu jsou ovšem zcela shodné s předchozími rozpady ismā'itských komunit: Alawité se považují za následovníky 11. imáma Hassana Al Askarīho a jeho žáka Muhammada ibn Nusajriho. V jeho prospěch následně odmítly vládu čtyř mahdího poslů v éře „Malého skrytí“ s tím, že ibn Nusajr představuje završovatele celé „svaté“ linie.

Fátimovský chalífát jako naplnění snu odštěpenců

Fátimovský svět byl řízen skrze hierarchickou strukturu misionářů (dā'i), kteří zakládali buňky v Sýrii, Palestině a Persii a snažili se o formulaci jednotné věroučné doktríny,¹²⁰ jež byla v období mocenského růstu velmi kreativní. Fátimovci v rámci svého hledání ideálního řádu ovlivnili šititskou teologii a právo, poezii, umění a architekturu. Jeden z vrcholných příkladů jejich vzdělanosti představují Epištoly věrných bratří, encyklopedický kompilát obsahující dobové religionistické, filosofické a vědecké poznatky, v němž se dochoval komplexní pohled na svět ismā'itovské kosmologie i politického názoru.

Velká myšlenková tolerance, kterou podporovali, ale neměla pouze pozitivní vliv, neboť na druhou stranu urychlila rozpad jejich společenství - ještě za existence chalífátu se od majority oddělily tři početné skupiny věřících (Drúzové, Hašašíní, Alawité).

Fátimovská věrouka se v reakci na štěpení stáhla více do sebe. Přestala být dynamickou a kreativní, snažila se očistit od odstředivých proudů. To má opět příčinu v slábnoucí politické moci a věroučné síle, která je pro existenci náboženského hnutí s ekumenickými a světovládnými ambicemi, jakým je Ismā'īla, klíčová.

Vnitřním důvodem úpadku bylo rozdělení moci mezi dvě osoby, kdy vezír měl na starosti každodenní politickou a ekonomickou agendu a chalífa (často s titulem imám) činil strategická rozhodnutí a byl současně hlavou kultu. Dualismus ovšem způsobil, že stále více a více moci přecházelo na armádní velitele, což integritu společenství dále oslabovalo.

Problémem bylo i to, že Fátimovci toužili po neustálém růstu moci a počtu vyznavačů, avšak přitom se nebyli schopni vyrovnat s protivníky, kteří existovali v jejich bezprostřední blízkosti: v roce 1048 se vzbouřila provincie Ifríqíja, jejíž prosperující vládci (Zíriovci) se chtěli vymanit

z podřízeného postavení. Chalífa Al Mustan'ir místo aby sebral armádu a vytáhl do pole, povolal arabské kmeny, které měly projít skrze Egypt a pacifikovat vzbouřence. Kmeny se ovšem v Egyptě zastavily a vydrancovaly jej.

Trend pozvolného úpadku je viditelný i v tom, že žádný z posledních čtyř fátimovských vládců se neprohlásil za imáma, a ani se o to nepokoušel. Snaha o udržení velmocenského postavení v islámském světě se tak stala egyptské dynastií osudnou.

Mocenský dualismus navíc v ší'itském prostředí z věroučného hlediska představoval rozbití všeobjímající dvoujediné role panovníka jako časného vládce i posvěcovatele komunity. Přesto nešlo o neobvyklý jev, jehož vznik lze vidět ve dvou příčinách. Často se stávalo, že po smrti charismatického vládce, nebyla komunita schopna nalézt dostatečně silnou osobnost, která by v sobě skrývala jak charismatika, tak praktického organizátora a vůdce. Proto se uchylovala k tomu, že jeho úlohu ve společenství rutinizovala a rozdělila mezi organizátora moci a klerika, který prováděl rituály a vyučoval tradici. Z hlediska fází historického vývoje tak docházelo nejprve k aktivizaci komunity pomocí charismatu a následně k jejímu zklidnění (případ Hašašínů a v moderní éře Iránu po Chomejního úmrtí).

Druhým možným důvodem byla snaha elit rozdělit vládu mezi dvě osobnosti, kvůli lepší kontrole politického systému (případ Fátimovců).

Teoretickým vysvětlením dualismu je Weberův koncept rutinizace.

Hašašíní jako nástupci fátimovské Ismā'īly

Politická aktivita Ismā'īly zároveň s úpadkem fátimovského chalífátu jako hlavního centra v žádném případě neskončila. Již v dobách prvních krizí svého státu se misionáři vydávali do Palestiny, Sýrie a Persie, aby zakládali nová centra víry, která přežila nadvládu chalífátu, Turkmenů, křižáků i Osmanských Turků. V oblasti Persie se pak Hašašíní, dědici Ismā'īla, na čas stali jednou z hlavních dějinných sil regionu.

Zatímco doktríny starších ší'itských a sunnitských herezí byly kolektivním dílem, hašašínská transformace Ismā'īly je prací jediného muže: perského teologa a mystika Hassana bin Sabbaha.¹²¹

Sabbah byl původně příslušníkem Dvanáctníků. Teprve poté, co byl osloven Ismā'īlskými misionáři, změnil vyznání a odešel do Egypta, kde v Káhírském Sídle vědění studoval ismā'īlský islám, jeho dogmata a nařízení.¹²² Škola s přísným řádem, loajalitou studentů k učiteli a neměnností vztahů jej inspirovala k vytvoření organizační struktury sekty Hašašínů podle jejího vzoru.

¹²¹ Daftari, F., *The Ismailis: Their history and doctrines*, Cambridge University press, 2008.

¹²² *Ibid.*

Po návratu do Persie získal do vlastnictví hrad Alamût, který byl svou polohou v centrální Persii ideální pro šíření propagandy. Hrad sloužil jako centrum studia, formulovaly se v něm strategické cíle, hrad byl i správním centrem hašašiny ovládaných území.

Sekta byla svými tvůrci chápána jako ochranná schránka Ismā'īly, kvůli čemuž byla přísně kastovně organizována do podoby pyramidy. Na vrcholu stál Hassan bin Sabbah - Starý muž z hory,¹²³ jenž formuloval učení, které je syntézou rigorózního ismā'īlovského islámu, súfického mysticismu obohaceného o zoroastrovské prvky.¹²⁴ Na rozdíl od Fátimovců nikdy nepřijal žádný oficiální titul náboženského vůdce: ani imáma, ani mahdího. Chtěl být raději „imámův věrný služebník, než jeho falešný syn.“ Cílem Sabbaha tak nebylo vytvoření nového konceptu, ale opravdové navrácení se ke kořenům víry, její obnovení a „znovuzakořenění.“ Po jeho smrti se sekta proměnila do politického dualismu analogického k fátimovskému modelu. V něm byl jeden z vůdců mystikem, zabývajícím se náboženskou doktrínou a iniciací adeptů (stál v hierarchii o něco výše) a druhý měl na starosti řízení politických a vojenských záležitostí.

Po konsolidaci jádra území kolem Alamůtu se Hašašini snažili získat území kolem Kaspického moře. Podařilo se jim dobýt perské provincie Dailan a Ázerbajdžán, což jim zajistilo příliv nových rekrutů, spolu s tím však i nepřátelství seldžuckého sultána. Ten proti nim vyslal armádu vedenou vezírem Nizzamem Mulkem, který dokázal poplenit hašašinské statky, vlastní hrad ale zdolat nezdolal. Armáda se stáhla, sám vezír byl při obléhání zabit, podle legendy rukou bin Sabbaha.¹²⁵

Sekta následně převzala iniciativu a pokusila se destabilizovat centrální Persii vraždami místodržících, vojevůdců a vysokých hodnostářů dvora. Zavražděn byl i seldžucký sultán poté, co se podruhé pokusil dobýt Alamût. V té době byla sekta natolik silná, že mohla v chaosu, jenž zachvátil Persii po vraždě sultána hrát roli pivotního aktéra. Stát se rozpadl na několik spolu soupeřících center a Hašašini dále rozšiřovali své území v okolí Kaspického moře. Spolu s tím se začali tlačit (zatím skrytě) i do Sýrie a křížáky ovládané Palestiny.

Po smrti Hassana bin Sabbah dva následující velmistři-mystici Kiju Buruzq-Umid (1124-1138) a Muhammad (1138-1162) dodržovali ismā'īlovskou tradici Sabbahovým způsobem a prohlásili se „pouze“ za svědky skrytého imáma. Ovšem další vůdce Hassan II., jako imámův

¹²³ Von Hammer-Purgstall, J., The History of Assassins, New York: Burt Franklin, 1968, p. 231.

¹²⁴ Corbin, H., Cyclical time and Ismaili gnosis, p. 188, dostupné z:

http://books.google.cz/books?id=GaM9AAAAIAAJ&pg=PA188&lpg=PA188&dq=zoroastrism+ismail&source=bl&ots=AYDIbRDBhf&sig=L828Ulo726VGvZQYgWJeaXweyiw&hl=cs&ei=YcR_TfilM8bKhAf7u fCuBw&sa=X&oi=book_result&ct=result&resnum=8&sqi=2&ved=0CFcQ6AEwBw#v=onepage&q&f=false

¹²⁵ Fisher, W. B., Gershevitch, I., Yar Shater, E., The Cambridge History of Iran, 1983, Svazek 5, p. 266.

svědek na zemi vyhlásil, že v Alího den dojde k Velkému zmrtvýchvstání (qijamā) a opětovnému příchodu imáma na zem (1164). Dle něj tím končí vláda zjeveného práva a znovu nastává éra imáma, který právo vytváří a svobodně interpretuje dle sebe.¹²⁶ Věčný imám tak svou pravdou a svou verzí politického řádu charismaticky přebíjí a korunuje proroky.

Tímto aktem se ovšem dostalo do střetu boží zjevení zvěstované Muhammadem s pravdou zjevenou imámem, za jehož mluvčího se Hassan prohlásil. Hassan navíc neměl právo zvěstovat konec dějin, neboť ohlášení dne soudu a z toho vyplývající odvolání právní kodifikace zjevení je dle koránu zcela v božích rukou. Korán je v této věci poměrně striktní; i Muhammad věřícím oznamuje, že ani on času konce nezná (K 21:109, K 72:25, dále také K 43:61). Hassan tak charismaticky přebíjí předchozí tradici, na jejímž základě se snaží vytvořit nový koncept.

Hassan 'alā-Dhikritī's-Sallam (1162-1166) zašel ještě dále, když imámem jmenoval sám sebe a označil se za prvního imáma nového cyklu, čímž hašašínskou tradici již porušil zcela. Členy sekty byl chápán jako inkarnace božské vůle předávané skrze genealogickou linii z otce na syna.

Obrat nastal za dalšího z vůdců Alamútu, Hassana III., který stav bez-právi (qijamā) odvolal a opustil snahu o realizaci nového náboženského vzepětí. Místo toho se – v souladu se Sabbahovým učením (sekta jako nosič misie) - snažil Hašašíny transformovat do podoby aktivního politického hnutí.¹²⁷ Hašašíni se pokusili získat postavení vůdců ismā'īlovského islámu: V roce 1130 byl jimi zavražděn fátimovský chalífa Al-Amir, jehož vražda a prorůstání hašašínských propagandistů a fidawi strukturou fátimovského politického systému byla jedním z důvodů rapidního poklesu fátimovské moci v Egyptě.

Nepřátelé hašašínu se následně snažily hrozbu z jejich strany finálně neutralizovat. Přestože fyzická ochrana autorit nebyla příliš účinná, pokus eliminovat jejich věrouku v dlouhodobém horizontu přinesl výsledky. Přispěl k ní vznik teologických center (madras), v nichž byla formulována dogmata a strategie proti agresivnímu učení; majoritní islámská věrouka se systematizovala. Z toho vzniklá věroučná ortodoxie logicky problematizovala existenci hašašínské alternativy.

Situace hašašínu se dále zhoršila v roce 1171, kdy Saladin dobyl Egypt a proměnil jej v centrum snah o arabskou jednotu a ortodoxní čistotu islámu. Následně převzal iniciativu a zaútočil na hašašínské pevnosti v Sýrii, které byly zničeny. Pád posledních sídlišť nastal o dvanáct let později po bitvě u Hattínu, která ve svém výsledku zapříčinila pád Jeruzaléma a

¹²⁶ Buckley, J., *The Nizairi Ismailites*, *Studia Islamica*, No. 60, 184, p. 143.

zhroucení celého Jeruzalémského království, s nímž vládci Hašašini spolupracovali. Jejich východní část území následně padla v roce 1256, kdy byl dobyt hrad Alamūt.¹²⁸

Alawi – snaha o synkrezí věrouky

Sekta Alawi (ar. Následovníci Alího) vznikla v 10. století v Sýrii (za vlády Hamdamidské dynastie v Halab), ovšem její kořeny lze nalézt již v polovině devátého století, kdy vyučoval Muhammad ibn Nusajrín-Namiri, jenž se považoval za bránu (al-bāb) k věčné pravdě reprezentované imámem.¹²⁹ Právě ibn Nusajr vytvořil základní dogma sekty, v němž je na svátostný piedestal imám vyzdvížen ještě výrazněji než u jiných ší'itských sekt. - Jeho role byla akcentována až do podoby nejvyšší boží inkarnace.

Působení sekty se po celou dobu její historie omezovalo na malý region kolem syrských měst Lattakia, Hama, Homs a pohoří Džbail Ansarija. Úzká byla i členská základna, již tvořily syrské kmeny ze severovýchodní Sýrie a Iráku, jež do Sýrie imigrovaly v průběhu 12. století. Fragmentarizovaný kmenový politický řád ovlivnil i vznikající společenství, které je vnitřně roztržité do pěti podskupin: Sluneční sektu – Šamsiju, Měsíční sektu – Qamari, Muršids (pojmenovaní po svém mesiáši Slimanu Muršadovi), Hajdariju a Džajbiju.

Sekty se shodují na společné věrouce i na základních teologických kategoriích, liší se však v některých věroučných otázkách, například: Kde po smrti žije Alí (slunce/měsíc)? Přišel již mahdí zpět na zem? - problém svatosti Slimana Muršada.

Na čem se všechny podskupiny shodnou, a co je také základním kamenem alawitského učení, je víra ve spirálovitost dějin zjevení i dějin světa. Historie je rozdělena na od sebe oddělené epochy, podle toho, zda v epoše došlo k vítězství či porážce víry. V epicentru dějin stojí monoteistický bůh, zjevující se v hierarchických trojičních vtěleních. Jednotlivé boží trojice, tvořené veřejně působícím imámem, skrytým imámem a tzv. bránou k pravdě, se na světě objevují právě na počátku každé dějinné éry. Proces byl po sedmi cyklech uzavřen nejvyšší inkarnací Boží: Muhammadem - Alím ibn Abī Tālibem - Salmanem al-Farīsīm (al-Farīsī byl druhem proroka Muhammada),¹³⁰ která nepředstavuje pouze nejvyšší vtělení a pečeť zjevení, ale vstoupila i do alawitského vyznání víry: „není jiný Bůh než Alí, jiná clona (opona) než Muhammad a jiná brána než Salman.“¹³¹

Hierarchické trojiční dogma, tvořící jeden ze základů Alawitské víry, bylo determinováno touhou sekty po vtěleném bohu, což ostře kontrastovalo s jakoukoliv islámskou tradicí. A to jak s ší'itskou, v níž je Bůh naprosto nepoznatelný, tak i se sunnitskou (uchopitelnost Boha

¹²⁹ Sorenson, D., An introduction to the modern Middle East: history, religion, political, Westview Press, 2007, p. 434.

¹³⁰ Sahih al-Bukhari, 3:31:189 dostupné z: <http://www.shariahprogram.ca/Hadith/Sahih-Bukhari/>

¹³¹ Umar, F., Islamic Struggle in Syria, Mizan Press, 1983, p. 43-48.

skrze tradici-sunnu v hadíthech) a súfickou. Ortodoxní vykladači islámu navíc upozorňovali na to, že Muhammad, Alí ani Salman al-Farīsī se nikdy neprohlásili za Boha, nedeklarovali svou jednotu s Bohem, či schopnost odpouštět hříchy.

Alawité se od tradičních muslimů liší i svým chápáním pěti sloupů víry (šahada, salāt, zakāt, sawm, hajj). Ty nejsou náboženskou povinností, ale představují pouhé symboly. K pěti sloupům také přidávají další dva: jihād, svatou válku ve jménu Alího a Walīju, úctu k Alímu. Teprve poslední dva sloupy jsou pro Alawity závazné.

V trojičním učení i ve své touze po vtěleném Bohu se Alawité přiblížili ranému křesťanství natolik, že je někteří muslimové za křesťany pokládají. Ostatně Alawité věří i v transsubstanciaci vína na Alího krev při obřadu Přijímání.

Alawité nepřejímali pouze od křesťanů: věří na inkarnaci lidí ve zvířata v případě, že tyto osoby za života odmítli božství Alího. Ze Zoroastrismu převzali astrologii a víru v to, že hvězdy Mléčné dráhy jsou ve skutečnosti zbožštěné duše věřících.

Podobností mezi Alawi a dalšími náboženstvími je více: kromě tradičních muslimských svátků (Idu'l-Fitr, Idu'l-Kabír, Ašura, Mulidu'n-Nabí) slaví i zoroastrovský Nový rok (Nawruz), jako den, kdy Alí obdržel chalífát od Muhammada a křesťanské Vánoce a Velikonoce (narození a smrt druhé nejdůležitější inkarnace).

Díky věroučnému eklekticismu byli Alawité po většinu svých dějin považováni za "ghulat"-kacířský kult (tak jsou chápáni ortodoxními ší'ity).¹³² Většina sunnitů je ale za muslimy vůbec nepovažovala a pronásledovala je jako nevěřící, nebezpečné svou propagandou celému islámu.

Drúzové – tvorba nového věroučného konceptu

Drúzske náboženství vzniklo názorovým odštěpením od fátimovské ismā'īly v první polovině 11. století. Důvodem štěpení byl spor o svatost fátimovského chalífa al-Hākima bi-Amrillah, který se za svého života prohlásil za posledního imáma a živého Boha (1016). Přestože snaha o jeho deifikaci neuspěla, následné svržení Hākima bylo pro nejbližší souvěrce impulsem ke vzniku nezávislého kultu. Jeho jádro přetrvalo a postupně začalo formovat podhoubí nové ideologie.

V roce 1017 idea přerostla v hnutí, především díky ismā'īlskému misionáři Hassanovi al-Ahram. Poté, co byl zavražděn ortodoxními Fátimovci (1018) převzal jeho pozici Hamzah ibn Alí ibn Ahmad, který se stal zakladatelem a prvním vůdcem nové sekty. Třetím důležitým hybatelem hnutí se stal Muhammad ibn Ismā'īl ad-Darazi, klerik, jenž přišel do Káhiry roku

¹³² Kramer, M., Syria's Alawis and Shi'ism, in Shi'ism, Resistance, and Revolution, ed. Martin Kramer, Westview Press, 1987, p. 24.

1017. Díky němu Drúzové získali své jméno a první části dogmatu společenství, které se chápe jako samostatné náboženství.

Osu nového konceptu je možné vidět ve snaze Hamzy (jednajícího Hākimovým jménem) dostat věrouku mimo systém ismā'īlovské teologie.¹³³ Hākim měl být osvobozen od všech limitů řádu, kterým jej svazoval systém Ismā'īly.¹³⁴ Údajně měl kvůli tomu odmítnout titul imáma, neboť jeho akceptací by stále zůstal součástí kánonu Ismā'īly, byť by stál na jejím vrcholu.

Pro ad-Daraziho je Bůh do značné míry panteistický, amorfní a z toho důvodu nepopsatelný. Ve světě se objevuje skrze inkarnace svatého ducha. První inkarnaci představoval Adam, druhou Alī, po němž následovaly inkarnace do linie imámů zakončené Hākimem, který je chápán jako poslední imám a poslední inkarnace Boha. Hākim a Hamzah ibn Alī, jako jeho svědek mají před soudným dnem sestoupit na zem, dobýt svět a zavést právo a řád (prakticky totožné s běžnými ší'itskými mesianistickými představami i křesťanským tisíciletým královstvím božím).

V duchu manichejské tradice je pro Hamzu a později pro Drúzy role dobra i zla ve světě stejně důležitá. Východiska manichejismu byla pro tvůrce drúzského náboženství dobře známá, neboť jimi byla zasažena i Ismā'īla čerpající z neoplatonské kosmologie.¹³⁵

V prvních letech existence náboženství byl dualismus, v němž jsou pojmy dobra a zla ekvivalentní, důležitý také jako vysvětlení negativních aktů, jež provázely Hākimovu vládu. Snahou tvůrců tak bylo ospravedlnit Hākima v rámci rodícího se nového řádu. Z toho důvodu musel stát „mimo dobro a zlo, mimo příčinu a následek, zcela mimo vezdejší svět.“¹³⁶

I když Starý a Nový zákon tvoří spolu s Koránem součást drúzských věroučných textů (kvůli božím inkarnacím a dějinnému pojetí vítězství víry), Drúzové mají i vlastní kánon, vytvořený Hamzou a složený ze šesti svatých knih (Vznešená moudrost - Al-Hikma as-Sarīfa).¹³⁷ Ty existují pouze v ručních opisech a jejich plná verze je přístupná pouze členům společenství. Právě kvůli své vnitřní uzavřenosti přežila víra drúzů do současnosti prakticky nedotknuta. Do komunity nelze vstoupit ani z ní svobodně vystoupit. Rituály jsou tajné a nikdo kromě pravověrných drúzů na ně nemá přístup. Stupeň utajení byl ještě znásoben právě tím, že pouze drúzská elita tzv. uqqal (vědoucí) má plný přístup k doktríně a kanonickým textům.

¹³³ Hodgson, M., Druze, *Journal of American oriental society*, col. 82/1, January-march 1962, p. 12.

¹³⁴ *Ibid.*, p. 13.

¹³⁵ Walker, P. E., *The Ismaili vocabulary of creation*, *Studia Islamica*, No. 40/1974, p. 76.

¹³⁶ Hodgson, M., Druze, *Journal of American oriental society*, col. 82/1, January-march 1962, p. 14.

¹³⁷ Campo, J. E., *Encyclopedia of Islam*, Checkmark books, 2009, p. 204.

Historická východiska šíitského politického obrození

Po rozdělení do mnoha samostatných skupin se šíismus nezastavil, ale dál vyvíjel. Zatímco první vlna jeho štěpení byla spjata s hledáním legitimního vládce, bojem o pevnost jeho postavení, případně s odchodem části věřících za vidinou nového řádu, druhá vlna je spojena se šíitskými Dvanáctníky a jejich snahou alespoň částečně nahradit nepřítomného skrytého vládce.

Jejich snaha je logická. Zatímco různé skupiny Ismā'īly se aktivně střetávaly ve snaze prosadit svoji vidinu panství, Dvanáctníci jako majoritní skupina šíismu svého legitimního vládce ztratili a již jej nenalezli. Legitimní panství tak u nich, na rozdíl od mnoha ostatních společenství přestalo existovat zároveň s odchodem imámových svědků a začátkem éry Velkého skrytí. Kvůli tomu je druhá vlna aktivity šíismu na poli politické filosofie spjata se snahou vyčlenit ze společenství vybranou skupinu věřících – profesionálních kleriků, kteří budou zprostředkovávat kontakt komunity se zjevením a budou tak alespoň částečně schopni zastoupit imámovu roli. Vzhledem k tomu, že šíitské zjevení je inherentně spjata s mocí, skupina reprezentovaná šíitskými kleriky a náboženskými právníky tvoří skutečnou věroučnou a mocenskou spojnicí mezi ummou a skrytým imámem.

Východiskem této druhé vlny šíitského hledání byla multivěřoučná Persie, která se stala politicky šíitskou v 16. století poté, co její elity vytvořily politickou ortodoxii plně navázanou a propojenou se šíismem.¹³⁸ Tím také poskytly zázemí pro růst moci šíitského kléru.

Do té doby byla pozice privilegovaných kleriků (mujtahidun) „limitována“ na oblast výkladu práva skrze ijtihād. Klerici/právníci se nezabývali, a z věroučných důvodů se ani nemohli zabývat, aktivní politikou.¹³⁹ Zároveň bylo všeobecným konsensem, že nemohou a nesmí legitimně vykonávat politickou moc, neboť ta náleží pouze imámovi.¹⁴⁰

Vlna expanze šíismu ale v Persii netrvala dlouho. Byla zastavena v roce 1736, kdy nově nastoupivší dynastie Ajšarid pod tlakem okolního sunnitského světa odebrala šíismu punc oficiální božské autority a inkorporovala jej do rodiny sunnitského islámu jako jednu z pěti právních škol (madhab).¹⁴¹ Výsledkem mocenské změny byl i odchod části šíitských teologů z Persie na území dnešního Iráku, kde v městech Karbalā a Najaf vytvořili nová centra šíitské věrouky.

Druhý pokus o vznik šíitského panství se objevil v 19. století, kdy se v rámci šíitských poutních měst začaly formovat komunity organizovaných kleriků, představující jakési přístavy

¹³⁸ Black, A., *The History of Islamic Political Thought: From the Prophet to the Present*, Routledge, 2001, p. 44.

¹³⁹ *Ibid.*, p. 151.

¹⁴⁰ *Ibid.*, p. 152.

¹⁴¹ Louer, L., *Transnational Shia Politics*, Columbia University Press 2008, p. 71.

š'itského politizujícího se vědomí.¹⁴² Právě města jako významné cíle náboženských poutí posilovala vznikající náboženskou a politickou důležitost svých obyvatel. Implicitní spojení mezi kleriky a městy fixovalo pozici kleriků v síti š'itské věrouky.¹⁴³ Navíc z geografického hlediska tvořila ostrůvky š'itské energie obklopená sunnitskou většinou, což legitimizovalo rodící se charizmatickou moc jako reakci na existenci vnějšího náboženského nepřítel.

Kolektiv kleriků byl původně sociálně plochý. Ovšem tím, jak se postupně politizoval, uspořádání ve formě kasty bylo rozlámáno a uvnitř každého společenství se objevila hierarchická struktura reprezentovaná jedním vůdcem. Teologickým zdůvodněním vzniku těchto vertikálních linií byla teorie mardža'ijja at-taqlid – zdroj napodobení, díky níž byla š'itská společenství včetně kleriků postupně přetvářena do poměrně rigidní struktury vedené vůdcem - mardžou (současný alternativní výraz je ajatolláh, znamení boží), s právem vést komunitu nejen v náboženských, ale také v politických záležitostech.¹⁴⁴

Mardža nemusí ve věroučném společenství představovat unikátní entitu. Je možné, že v jeden čas, v jedné komunitě, bude více jedinců, kteří díky své učenosti získají status náboženského vůdce. Silný mardža představuje jakéhosi š'itského živého světce (Gellner) a jednotící sílu nad celou komunitou či celým státem.¹⁴⁵ Jeho existence zároveň navazuje na středověký koncept imámovi svědka (hujja), který se objevoval ve většině š'itských sekt. Jelikož š'ité preferují světce živé před svědky zemřelými, charisma mardži žije jen do chvíle, dokud žije jeho nositel. Poté je buď předáno dalšímu adeptovi (komunitou, dědictvím, pomazáním odcházejícím vůdcem) nebo zaniká. Kompetice kleriků o pozici mardži je tak věčná a po smrti jednoho společenství hledá nového.

Pozici jednotlivých duchovních lze měřit i z ekonomického hlediska. Š'ité totiž svou víru projevují nejen dobročinností (zakāt), ale i platbou náboženské daně (khums) ve výši 20% ročních příjmů jednotlivce. Jedna polovina částky je vyhrazena na „pomoc potřebným.“ Druhá představuje tzv. imámův díl (sahm i-imām), který věřící platí libovolně a dle vlastního výběru tomu klerikovi, jehož názory respektují a chtějí následovat. Kolegium mujtahidů zároveň nepřijímá žádné platby od státu, což mu umožňuje, aby se vyvinulo v samostatnou mocenskou entitu v dichotomickém vztahu k vládě. Útrata fondů navíc zcela závisí na libovůli klerika, který je obdržel.

¹⁴² Ibid., p. 71.

¹⁴³ Ibid., p. 71.

¹⁴⁴ Korán 51:20–21.

¹⁴⁵ Walbridge, L., *The Most learned of the Shi'a: The Institution of the Marja' Taqlid*, Oxford University Press, 2001, p. 17.

Věřící původně daň platili klerikům žijícím v jejich bezprostředním okolí. Takto vybrané fondy byly následně utraceny v konkrétních společenstvích, což posilovalo lokální vazby. Ovšem po zavedení moderních způsobů komunikace je mohou reálně platit i věhlasným klerikům „zdaleka“ nebo dokonce případnému Mardžovi at-taqlīd at-tamm – klerikovi s autoritou nad celým věroučným společenstvím.

Věřící navíc mardžovi nedává pouze finanční obnos. Tím, že si jej vybere, stvrzuje, že jej bude následovat i v jeho právních názorech, které každý mardža před svým „jmenováním“ zveřejňuje v písemném manuálu (risāla). Pokud věřící narazí na otázku či problém, který jej zajímá, a jenž není v risāla obsažen, měl by se mardži dotázat na názor (obvykle skrze síť kleriků, kteří následují konkrétního mardžu).¹⁴⁶

Koncentrovaný výběr financí odosobňuje vztah mezi věřícími a místním svatým, trhá vazby a především umožňuje vznik nové skupiny vůdců, koncentrujících peníze, přívržence a politický vliv.¹⁴⁷ Přívrženci jim dávají náboženskou a právní legitimitu, schopnost manipulovat s náboženskými symboly a zvyšují jejich osobní charisma. Čím větší síť příznivců a kleriků mardža má, tím se zvyšují i jeho šance, že se stane mardžou taqlīd.

Moc mardži kvůli tomu lze měřit počtem věřících, kteří mu odevzdávají náboženskou daň a platba sahm-i-imām je důležitým aspektem, který napomohl formaci moderních ší'itských „církví.“

Současný ší'itský politický myslitel Ahmad Vaezi podřízení kleriků jednomu vůdci zdůvodnil následovně: „pokud muslimové jmenují spravedlivého a schopného juristu jako svého vůdce, pak další fuqahā jsou povinni jej podporovat a poslouchat jeho příkazy tak dlouho, jak on splňuje vlastnosti uvedené ve Wilājat al-faqīh. Tato situace je srovnatelná se vztahem mezi soudci: ve chvíli, kdy jeden z nich je zodpovědný za konkrétní případ, ostatní soudci jej mají následovat a nemají právo zasahovat do jeho rozhodování.“¹⁴⁸

Prvním viditelným politickým aktem ší'itských kleriků v Persii byla fatwa proti užívání tabáku a následná blokáda jeho prodeje. Fatwu vyhlásil v roce 1890 ajatollāh Mirza Širāzi v reakci na udělení všeobjímající koncese nad perským průmyslem britským podnikatelům. Koncese zahrnovala kontrolu nad těžebním průmyslem, dopravou i částí zahraničního obchodu (reprezentovaném právě exportem tabáku) a jako taková byla nepřijatelná pro konzervativní vrstvy. Navíc konzervativce popudilo, že došlo k udělení monopolu na dobu padesáti let. Na obě klerici odpověděli fatwou zaměřenou nejen proti tabákové lobby, ale obecně proti evropskému vlivu, jež považovali za vyhlášení války skrytému imámovi. Dokázali tím vyvolat

¹⁴⁶ Ibid., p.231.

¹⁴⁷ Ibid., p. 171.

¹⁴⁸ Vaezi, A., Shia political thought, Islamic Centre of England, 2004, p. 88.

obecné povstání perské veřejnosti, na což byl šáh nucen reagovat odvoláním koncesí a zaplacením ušlého zisku britským investorům. Úspěšnou fatwou namířenou proti vlastnímu vládcovi i vlivu velmocí klerici jako třída potvrdili svou důležitost ve společnosti i schopnost mobilizovat ji pomocí náboženských argumentů.

Další akcí perských kleriků bylo jejich obeslání poválečné konference v Paříži, v níž žádali o ustavení nezávislého Iráku spravovaného dle islámského práva a řízeného jako teokracie (1919).¹⁴⁹ Přestože jejich žádosti nebylo vyhověno a region byl rozparcelován do závislých území, společenství kleriků se dále politizovala.

Ta část arabských elit, která byla svou podstatou sekulární, se v průběhu 20. století politizovala ještě výrazněji a to především díky růstu moci levicových vůdců, kteří postupně stát ovládli. Vítězství sekulárního pojetí politiky ovšem nebylo jednosměrné, neboť mělo za následek rapidní růst zájmu o tradiční věroučné přístupy k politice, čímž rostla i jejich vnitřní energie.

Jak u ší'ismu tak u sunnitského islámu proto lze v současnosti pozorovat stejný trend návratu k prvotním kořenům vyvolaných špatnou sociální situací obyvatel a střetem se sekulárními ideologiemi (mnohdy reprezentovanými místními diktaturami). Nadneseně lze říci, že obě větve islámu kopírují stejnou ideovou vlnu, která na konci 19. století započala arabským (částečně) sekulárním nacionalismem a skončila islamismem/pan-islamismem a odmítnutím hodnot nesených globalizací:

sunnitský islám: Abd ar-Rahmān Al-Kawākibī (1855–1902) → Sājīd Qutb (1906 – 1966),

ší'itský islám: Al-Nāini → Ruhollāh Chomejnī (1902-1989).¹⁵⁰

Růst poměrně liberálního nacionalismu tak paradoxně podnítil i obrození náboženské politiky jak v sunnitském, tak v ší'itském islámu.

Klíčovým myslitelem politizace třídy kleriků a tím i náboženství byl v této době Muhammad Bāqir as-Sadr, jenž založil první náboženskou politickou stranu (Hizb ad-dawa al-islamīja, 1958). Zároveň byl autorem dvou textů „Naše filosofie“ (1959)¹⁵¹ a „Naše ekonomie“¹⁵² (1961), které se staly základními ideovými východisky celé moderní ší'itské politické ekonomie i ideovým pilířem Chomejnīho obrození.¹⁵³

¹⁴⁹ Ibid., p. 81.

¹⁵⁰ Ibid., p. 222.

¹⁵¹ Aziz, T. M., An Islamic perspective of political economy: The Views of (late) Muhammad Baqir al-Sadr, Tawhid Islamic Journal, vol. X, No. 1 Qum, The Islamic Republic of Iran, dostupné z: <http://www.al-islam.org/al-tawhid/politiceconomy/>.

¹⁵² Ibid.

¹⁵³ Louer, L., Transnational Shia Politics, Columbia University Press, 2008, p. 61.

První reálnou deskripci moderně řízeného a přitom náboženského státu přinesl ajatollāh al-Nā'ini, který pro Irán navrhl formu vlády v podobě konstituční monarchie pod dozorem kleriky. Analogicky uvažoval i šejk Fazlullāh Nūrī, který také Irán chápal jako konstituční stát s islámským právem jako základním zákonem.¹⁵⁴ Moderní teoretici navazovali i na mullu Ahmada Naraqīho (z. 1832), prvního přímého propagátora teorie Wilājat al-faqīh - Svěřenectví (země) klerikovi. Dle něho v době skrytosti je pouze kvalifikovaný klerik legitimním správcem panství nepřítomného imáma a pouze Svěřenectví představuje legitimní formu vlády.¹⁵⁵ Wilājat al-faqīh je proto dle něj možno označit za první ší'itské konstituční právo.

Posledním autorem, který předcházel Chomejnīho myšlenkové revoluci, také postavené na myšlence svěření vlády klerikovi skrze Wilājat al-faqīh, byl Murtaza Mutahhāri, autor klíčového dokumentu *The principle in the clerical establishment* (1962), v němž se snaží přenést středověké uspořádání ší'ismu do modernity.

¹⁵⁴ Martin, V., *Creating an islamic state: Khomeini and the making of a new Iran*, I. B. Tauris, 2003, p. 104.

¹⁵⁵ *Ibid.*, p. 117.

Chomejního důvody restauraci politické filosofie prvotního islámu

Chomejní je pro šíitské politické myšlení naprosto klíčovým autorem. Je jednak vrcholným představitelem moderní intelektuální tradice šíitských duchovních, zároveň jde ovšem charismaticky za ni, když konstruuje částečně nezávislý systém politické filosofie. Jeho myšlení je syntézou tradičního ší'ismu obohaceného o teorii Wilājat al-faqīh propojenou s moderní antikoloniální levicovou rétorikou (ta je spíše jeho vedlejším přívažkem).

Chomejního základním ideovým východiskem je názor, že muslimové na celém světě (včetně dar al-islam) žijí pod nadvládou model (al hukm at-taghut).¹⁵⁶ Právě „z života pod modlami“ vyplývá úpadek politické moci muslimských států i jejich nestabilita. Jde o logický důsledek historického vývoje, v němž byl pozitivní muslimský sociální řád převrácen do a priori negativního sekularismu.

Vývojová řada od pozitivního k negativnímu pro Chomejního začala již v prvotním islámu, díky jehož progresivitě a energii sice byl ustaven legitimní stát, který byl ale vzápětí postižen korupcí a ztratil tím část své legitimacy (po bitvě u Karbalá). Stát a jeho občané následně přestali následovat islám v jeho původní, rigorózní podobě a přestali jeho principy aplikovat do politického procesu. Výsledkem byl úpadek politické moci a ovládnutí dar al-islam kolonialismem a sekularismem. Jednota islámu byla navíc rozbita díky partikulárním zájmům jednotlivých vládců.¹⁵⁷

Pro obrácení stavu je dle Chomejního nezbytné, aby došlo ke znovuzakořenění (at-tāsīl) původních tradic islámu, v nichž je základem politické legitimacy „zjevení a život proroků.“¹⁵⁸ Tato tradice je ve své původní čisté formě platná ve všech místech po všechny časy.¹⁵⁹ Teokracii pak chápe jako nástroj tradice a zároveň jako zeď vůči kulturní invazi západu (ghazv), která je vedena s úmyslem, aby sami muslimové zpochybnili vlastní kulturní a náboženskou identitu.¹⁶⁰ Z toho Chomejní odvozuje, že: „je povinností kléru zapojit se do politiky, přičemž je povinností vlády s ním svou politiku konzultovat. Pokud by (v minulosti) byla role kleriků (v Iránu) výraznější, země by nikdy neupadla pod vliv Britů a Američanů.“¹⁶¹

“Agenti imperialismu jsou aktivní v každém koutě světa islámu ve snaze odlákat naši mládež za použití své ďábelské propagandy.¹⁶² Britští imperialisté pronikli do východních zemí před více než tři sta lety. Se znalostí všech jejich problémů připravili

¹⁵⁶ Louer, L., *Transnational Shia Politics*, Columbia University Press, 2008, p. 154

¹⁵⁷ Martin, V., *Creating an Islamic state: Khomeini and the making of a new Iran*, I. B. Tauris, 2003, p. 113.

¹⁵⁸ Khomeini, R., *Islamic government*, Manor Books, 1979, p. 155.

¹⁵⁹ *Ibid.*, p. 230.

¹⁶⁰ Louer, L., *Transnational Shia Politics*, Columbia University Press, 2008, p. 149.

¹⁶¹ Khomeini, R., *Sahifa*, Vol. 1, p. 140, in Martin, V., *Creating an Islamic state: Khomeini and the making of a new Iran*, I. B. Tauris, 2003, p. 112.

¹⁶² Khomeini, R., *Islamic government*, Manor Books, 1979, p. 127.

plán pro získání kontroly.¹⁶³ (Západ) je centrem ďábelské propagandy církví, sionistů s cílem svést náš lid na scestí, aby opustil nařízení a učení islámu. Toto centrum musí být zničeno (vše Chomejnī).¹⁶⁴

Chomejnī se tak snaží tradiční aktivistický šī'ismus obohatit o moderní levicový náboj a o revoluční rétoriku boje proti západnímu imperialismu a kolonialismu:

„Opozice Západu je vedena proto, aby „nás držela zpátky, držela nás v ubohém stavu, aby mohla využívat naše nerostné bohatství, naši půdu a naše lidi. Oni chtějí, abychom zůstali ztrápení a žalostní, aby naši chudí byli ke své bídě odsouzeni. Zároveň prozkoumali povahu našeho společenství a dospěli k závěru, že jedinou bariérou (která zabraňuje našemu ovládnutí) je islám a naši náboženští vůdci.“¹⁶⁵

Ve svých textech kromě antikoloniální rétoriky používá i tradiční protizidovská kliše. Židé měli dle něj být prvními, „kdo zahájil antiislámskou propagandu, v níž pokračují dodnes. Jsou těmi,¹⁶⁶ kdo jsou v opozici vůči všemu islámskému, kvůli snaze ustavit židovskou vládu nad světem.“¹⁶⁷

Klíčovým Chomejnīho textem je spis Islámská vláda, který vznikl na základě série přednášek v najafském exilu (1970). Chomejnī v něm volá po nutnosti ustavení legitimní vlády. Ptá se, „zda by učení islámu v průběhu mezidobí, které již trvá 1000 let a možná bude trvat dalších sto tisíc let, mělo čekat na příchod mahdího bez regulace veřejného dobra?...aby si každý mohl činit čehokoliv chce? Aby se chaos stal všeobecným?“¹⁶⁸

Regulace veřejného dobra má pro něj podobu „islámské vlády, která má mnoho povinností. Má ochraňovat islám, starat se o jeho jednotu i jednotu jeho nařízení. Má hlásat náš řád lidem z rozvinutých zemí. Islám totiž nelze chápat jako (analogii) křesťanství, tedy jako pouhý osobní vztah jednotlivce s Bohem. Islám je (totiž) programem pro život, který nám poskytuje návod k vládnutí již 1500 let... je více než několik slov o morálce...řídí život před jeho narozením, řídí rodinu i společnost. Není jen modlitbou a poutí...Islám má politickou agendu a je dárce správy země.“¹⁶⁹

Na rozdíl od katolické religiozity založené na boji dobra se zlem a na následné vidině vykoupení¹⁷⁰ je Chomejnīho spiritualita podobná Weberově protestantské etice. Stejně jako Weberovi protestanté i Chomejnī se snaží boj o spásu společenství dovést do vítězného

¹⁶³ Ibid., p. 139.

¹⁶⁴ Ibid., p. 128.

¹⁶⁵ Ibid., p. 139-40.

¹⁶⁶ Khomeini, R., Islamic government, Manor Books, 1979, p. 27

¹⁶⁷ Ibid., p. 127.

¹⁶⁸ Ibid., p. 63-4.

¹⁶⁹ Khomeini, R., Sahifa, vol. 1, p. 52, in Martin, V., Creating an islamic state: Khomeini and the making of a new Iran, I. B. Tauris, 2003, p. 113.

¹⁷⁰ Ibid., p. 70.

konce již v tomto světě, pomocí jeho transformace. Svět a časnost pro něj nejsou nepřítelem, ale stávají se tvořivou hmotou v rukách vyvoleného společenství.

Úrodnou půdou volání po politické obrodě a nové spiritualitě se stala vrstva kleriků oprávněných vykládat právo, tvořících v Iránu a Iráku zárodek teokracie. Jak napsal Chomejnī: „znalost práva a spravedlnosti fuqahā opravňuje, aby v jednotě a pospolitosti ustavili vládu práva ve světě.“¹⁷¹

V této větě tkví klíč k Chomejnīho sebepojetí i teologické úskalí jeho teorie. Nahrazení charismat imáma kolektivním charismatem kleriků je z Chomejnīho pohledu logické, neboť jedině tím může dojít k opětovnému nastolení legitimního panství a k regulaci veřejného dobra v ší'itském hávu. Z pohledu tradice i samotného zjevení jde však o novotvar, v němž si skupina jednotlivců uměle (tj. lidmi a nikoliv ve zjevení) uděluje charismata, která jsou vlastní pouze imámovi.

Problematickostí svého konstruktu si uvědomoval i Chomejnī a snažil se proto svoje myšlení podpořit odkazy na zjevení i raný islám:

- Umar bin Hamzal řekl: „Pokud by faqīh seděl v rohu svého obydlí a nezasahoval do záležitostí společenství, nehájil zákony islámu, nešířil jeho nařízení a nepodílel by se na chodu komunity, mohl by být nazýván pevností islámu či jejím ochráncem?“¹⁷²
- „Ālim je poručíkem Boha na zemi a je správcem Boha nad stvořeními a ochráncem společenství.“¹⁷³
- Mahdí řekl: „obracejte se k šířitelům tradice, neboť oni jsou mým důkazem (hujjah) nad Vámi, tak já jsem důkazem Božím.“¹⁷⁴
- Prorok řekl: „Bože! Měj slitování s těmi, kteří (po) mě budou následovat.“ Prorok byl dotázán: „Posle Boží, kdo jsou ti, kteří tě budou následovat?“ „Ti, kteří přijdou po mně a budou předávat a vykonávat tradici, již budou lidu vštěpovat a vyučovat ji.“¹⁷⁵

Za učitele a vychovatele lidu Chomejnī logicky považuje nejen dvanáct imámů, ale všechny kvalifikované náboženské právníky,¹⁷⁶ jejichž úlohu nechápe pouze jako narativní vštěpování práva, ale jako skutečnou aktivní výchovu na základě jimi interpretovaného zjevení.

¹⁷¹ Khomeini, R., *Islamic government*, Manor Books, 1979, p. 90.

¹⁷² Khomeini, R., *Islam and Revolution 1: Writings and Declarations of Imam Khomeini*, Mizan Press 1981, p. 73.

¹⁷³ Al Hindi, Hamzal Umal, vol. 10, p., 34, in Walbridge, L., *The Most learned of the Shi'a: The Institution of the Marja` Taqlid*, Oxford University Press, 2001, p. 191.

¹⁷⁴ Abu Mansur, Ahmad at Ta'bar, vol. 2, p. 283, in Walbridge, L., *The Most learned of the Shi'a: The Institution of the Marja` Taqlid*, Oxford University Press, 2001, p. 191.

¹⁷⁵ Khomeini, R., *Islam and Revolution 1: Writings and Declarations of Imam Khomeini*, Mizan Press 1981, p. 68.

¹⁷⁶ Walbridge, L., *The Most learned of the Shi'a: The Institution of the Marja` Taqlid*, Oxford University Press, 2001, p. 187.

Chomejnī sice při tvorbě konceptu jako platformu využil společenství kleriků, odmítl ale, aby pravomoci imáma byly vykonávány jejich kolektivním vědomím. Z praktických i mocenských důvodů je měl vykonávat jen jeden z nich. Chomejnī tím ještě mohutněji odstranil rozdíl mezi proroky, imámy a vyvoleným klerikem. Volně lze říci, že jej postavil na roveň prorokům a tím implicitně neomylnost komunity a následně jednotlivce získanou konsensem ('ijma) postavil na roveň s neomylností imáma. Wilājat al-faqīh tak představuje finální transfer imámových atributů na kolegium kleriků.

Anthony Black k tomu správně poznamenal, že náboženští vůdci Iránu získali postavení analogické k Platonově ústavě. Mohli a mohou vznášet veto nad každodenní politickým procesem, stejně jako filosof/král tento proces posvěcují, ale přitom jím zůstávají neposkvrnění.¹⁷⁷

¹⁷⁷ Black, A., *The History of Islamic political thought: From the prophet to the present*, Routledge, 2001, p. 32.

Centralita konceptu Wilājat al-faqīh v Chomejnīho politické filosofii

Základem Chomejnīho konceptu politické legitimacy je Wilājat al-faqīh (Svěřenectví klerikovi) odkazující na prvotní ideální model islámské vlády. Chomejnī a jeho nástupce Alī Chameneī jej vysvětlují tím, že: "islámská vláda se nepodobá žádné existující formě vlády (Chomejnī)."¹⁷⁸ "Islámská demokracie je zcela odlišná od vlád, které si dnes dělají nárok na to, že jsou demokratické (Chameneī)."¹⁷⁹

Islám je pro oba totálním systémem, nesoucí v sobě klíčový prvek jednoty, jenž musí regulovat lidské bytí v celém jeho rozsahu. Jedním z jeho hlavních znaků je právě kolektivní zodpovědnost všech muslimů, v rámci níž je každý odpovědný za ochranu, vedení a pomoc druhým. Z toho lze odvodit, že ten, kdo cítí odpovědnost za islám, musí cítit i odpovědnost vůči jeho časné moci.¹⁸⁰

Všichni pravověrní muslimové tak musí ze své podstaty automaticky náboženské právo uznávat za základ legitimní vlády, přičemž: „teokracie řízená muslimským právem, je vládou, po níž by lidé měli a priori toužit.“¹⁸¹ Respektive Chomejnī automaticky předpokládá, že pravověrný muslim musí toužit právě po tomto typu vlády. „Kdokoliv, kdo má obecné povědomí o věrouce a nařízeních islámu, ten se automaticky přihlásí k principům „Svěřenectví (země) klerikům“ ve chvíli, když se s nimi seznámí.“¹⁸²

Chomejnī ve svém konceptu vychází i z toho, že i když Bůh ústy proroka neurčil za vládce konkrétní osobu pro čas skrytosti imáma, charismata nutná pro nastolení legitimního panství zůstávají stejná jako v době zjevení (přičemž stejná budou i v době návratu imáma/mahdího zpátky na zem). Ve Wilājat al-faqīh proto předpokládá, že potřebnou legitimitou disponují právě klerici, jež svými atributy a kolektivním charismatem skrytého imáma nahrazují. K interpretaci zjevení proto má dojít nikoliv skrze charismata jednotlivce, ale díky hierarchizovanému konsensu komunity (ovšem artikulovanému jednotlivcem).¹⁸³

Chomejnī si ovšem stále uvědomoval, že neomylnost (al-ismah) a bohem propůjčená svoboda od chyb a hříchu¹⁸⁴ není v komunitě kleriků přítomna plně (ghai'bah), z čehož vyplývá, že komunita/vyvolený klerik nemůže představovat dokonalého, a tedy plně legitimního, vládce. Vláda kleriků tak není ustavena proto, aby vládla, ale (pouze), aby

¹⁷⁸ Khomeini, R., *Islam and Revolution 1: Writings and Declarations of Imam Khomeini*, Mizan Press 1981, p. 61.

¹⁷⁹ Khamenei, A., speech on the anniversary of the 12th Shiite imam on October 22, 2002, in pioneer.org/vil/Books/Q_LP/.

¹⁸⁰ Walbridge, L., *The Most learned of the Shi'a: The Institution of the Marja` Taqlid*, Oxford University Press, 2001, p. 164.

¹⁸¹ Louer, L., *Transnational Shia Politics*, Columbia University Press, 2008, p. 235.

¹⁸² Khomeini, R., *Islamic government*, Manor Books, 1979, p. 27.

¹⁸³ Farooq, M. O., *The Doctrine of Ijma: Is there a consensus?*, Upper Iowa University, 2006, dostupné z: <http://globalwebpost.com/farooqm/writings/islamic/ijma.html>.

¹⁸⁴ Dabashi, *Theology of Discontent*, Transactions publishers, 2005, p. 63.

spravovala. Právě na ideji svěřenectví (wilājat) se snaží vybudovat koncept legitimní vlády tak, aby nemohl být obviněn z kacířství. Pro změkčení svého názoru také tvrdí, že je nutná její neustálá supervize (ar-riqabah) a kontrola (al-muhasabah) svěřenectví.

Fundamentální rozdíl mezi islámskou vládou a konstitučními monarchiemi či republikami tkví v tom, že zatímco reprezentanti monarchie či lidu jsou legislativně aktivní, v islámu zákonodárná pravomoc patří pouze Bohu.¹⁸⁵ To potvrzuje i Chomejnī, dle nějž: „ani vláda božského práva nad lidmi ani její představitelé nemají, a ani nemohou mít, zákonodárnou pravomoc. Ta je vymezena pouze Bohu. Státu tak přísluší pouze implementace božského práva a péče o jeho dodržování.“¹⁸⁶

V rámci Wilājat al-faqīh proto politická moc reprezentuje nikoliv národ, politickou většinu či občany, ale náboženské elity jako zástupce skrytého imáma. Nejde tedy o vládu lidí nad lidmi, ale o vládu božského práva nad lidmi. Z toho vlivný politický myslitel Bārūt Jathrib al-Jadīdah odvozuje, že klerik/faqīh není poslem ummy směrem k imámovi, ale imáma směrem k ummě. Občané státu tak z toho důvodu nemohou libovolně interferovat do vlády.

Její moc je v Islámské republice členěna do legislativy, soudnictví a výkonné moci, které všechny fungují „pod supervizí absolutního náboženského vůdce a vůdcovstvím ummy.“¹⁸⁷ Tradiční dělení moci tak neexistuje.

Charakter státu je chráněn a prosazován nejvýše postaveným klerikem – mardžou (s titulem radhab), jenž má právo svobodně jmenovat soudce, velitele armády, vyhlášovat válku i schvalovat kandidáty na prezidenta, jehož může také odvolat. Jeho legitimitě se věnuje článek 5 íránské ústavy: „V době skrytosti dvanáctého imáma je v Islámské republice Iránu vedení lidu svěřeno spravedlivému, zbožnému klerikovi, který si je plně vědom okolností doby, ..., a kterého většina lidí uzná a přijme za svého vůdce.“¹⁸⁸

Ústava Iránu předpokládá, že: „úkol určit vůdce má být svěřen expertům zvolených lidmi. Experti se poradí mezi sebou o všech, kdo hluboce věří, a kteří jsou obdařeni kvalitami uvedenými v člancích 5 a 109. V případě, že najdou toho, kdo se orientuje v nařízeních islámu nebo v politických a sociálních záležitostech nebo je obecně populární, ..., toho mají zvolit vůdcem.“¹⁸⁹

¹⁸⁵ Enayat, H., Iran, p. 163, in Martin, V., Creating an islamic state: Khomeini and the making of a new Iran, I. B. Tauris, 2003, p. 122.

¹⁸⁶ Khomeini, R, Islamic government, Manor Books, 1979.

¹⁸⁷ Ibid., čl. 57.

¹⁸⁸ Ústava Iránu, čl. 5, dostupné z: <http://www.iranonline.com/iran/iran-info/government/constitution.html>.

¹⁸⁹ Ibid., čl. 107.

Opětovně je nutno říci, že Wilājat al-faqīh představoval útok nejen na tehdejší vládu Iránu, ale také na značnou část ší'itského myšlení o státě. Chomejnī jako jeho moderní interpretátor kvůli tomu představuje jednoznačně charismatického vůdce, který sebe sama posvěcuje jako implicitního svědka skrytého imáma. Věří, že byl povolán, aby reguloval veřejné dobro.

Z této pozice opustil tradici islámu v tom, že jde „charismaticky“ za něj, když zákon nejen sám vykládá, ale také přizpůsobuje jej svým představám. Přestává tak být on, jako faqīh vyslancem islámu, ale islám se stává vyslancem jeho a fuqahā.

Oponenti a kritici Wilājat al-faqīh

Chomejnīho věroučným argumentem pro vznik Wilājat al-faqīh je Teorie delegace. Ta vznikla v průběhu 10. - 11. století a přiznávala klerikům soudní legitimitu; nebyli ovšem oprávněni legitimně vládnout. Komunita ovšem postupně získávala stále nové pravomoci, až byl rozdíl mezi soudní a exekutivní mocí setřen a prakticky vymizel. Právník tak dnes může v některých větvích ší'ismu mít díky (moderně utvářené) tradici právo nejen spravovat (wilājat khasa), ale také vládnout (wilājat amma), z čehož dle Chomejnīho vyplývá, že fuqahā mohou mít legitimitu podobnou prorokům a imámům.

Proti tomu jde argument jeho oponentů, kteří tvrdí, že i když se role kleriků od 19. století výrazně politizovala, jejich politický aktivismus vyvěral pouze z opozice vůči tehdejším režimům. Většina z nich neměla a nemá zájem sebe sama dosadit na jejich místo a aktivně se propojit s reálnou mocí.

Idea Wilājat al-faqīh navíc nebyla bez výhrad přijata ani v Iránu. Například část náboženských elit z Qomu proti ní protestovala s argumentem, že se příliš blíží konceptu sunnitského chalífátu.¹⁹⁰

Poselství bylo přijato s rezervou i díky rivalitě mezi jednotlivými centry ší'ismu. Chomejnī byl jako představitel iránského proudu v historickém rozporu s najafskou mardžou, kterou navíc prohloubily Chomejnīho politické a věroučné ambice.

V současné době právě otázka rozsahu politické moci fuqahā tvoří základní rozdíl mezi iráckými a iránskými kleriky. Pokud tento rozdíl budeme vážit měřítkem počtu následovníků, primát drží právě najafský ajatollāh Alī Sistánī, který není pod vlivem Iránu a odmítá politizaci kasty kleriků. Konečně nejpasivnější postoj k vládě fuqahā zastávají libanonští ší'ité, soustředění kolem ajatollāha Muhammada Fadlallāha, věřící, že mardža nemá být světským

¹⁹⁰ Martin, V., *Creating an islamic state: Khomeini and the making of a new Iran*, I. B. Tauris, 2003, p. 165.

vládcem, ale panislámským vůdcem bez vztahu k jednomu geografickému, státnímu či národnímu celku.¹⁹¹

Zároveň Chomejního kritici poukazovali na to, že Chomejní nebyl „nejučenějším“ ‘ālimem ve společenství a pokud by se nestal hybatelem a vůdcem revoluce, nikdy by nebyl za mardžu uznán. Díky svým úspěchům ovšem dokázal přeskočit zasloužilejší kleriky a stal nejvyšším ší'itským klerikem v ummě. Ani tak ale nedokázal pod svou autoritou sjednotit všechny ší'ity, neboť ti arabští jako své maradži stále uznávali ajatollāhy z Najafu. K tomu přispěl i jeho pokus být zároveň mardžou‘taqlīd i časným politickým vůdcem, což vzbudilo nevoli části elit a umocnilo arabizaci ší'itského náboženského vůdcovství.

V muslimském politickém myšlení byl zároveň – byť minoritně - propagován i opačný model, než ten, který se zhmotnil Chomejního činnostmi. Byla jím snaha vymezit se pomocí náboženských argumentů vůči představě ideálního islámského státu. Představitelem této linie byl politický myslitel z káhirské univerzity Al-Azhar šejch Alī Abd ar-Razīq (1888-1966). Ve své knize Islám a zrod vlády (Al-Islām wa usul al-hukm) se snažil dokázat, že prorok Muhammad neměl v úmyslu založit politické společenství a vládu, ani nebyl nositelem výzvy ke sjednocení arabských kmenů. Zjevení tak dle něj mělo mít pouze náboženskou a sociální rovinu, přičemž Muhammad mu dal politický obal jen proto, aby mohlo snadněji růst. Politická agenda proto dle Razīqa v islámu reálně neexistuje.¹⁹²

Oproti tomu Razīq přišel s ideou státu, který by nebyl sekulární a přitom by byl ustaven na základě teorie obecného blaha (nebyl by tedy pod přímou kuratelou zjevení).

Přestože jeho výklad odporuje historickým reáliím, práce vzbudila velké ohlasy.¹⁹³ A existovali v islámu hnutí, které se snaží moderní stát legitimizovat změny pomocí zjevení, lze za jeho zakladatele považovat právě šejcha Razīqa. Zároveň snaha vyvrátit závěry jeho studie vzbudila opětovný zájem o původní islámské politické myšlení.

Zajímavou ideou jdoucí proti Chomejního klerikalismu byla vize malé skupiny íránské liberální inteligence, která doufala ve vznik muslimského obrození, postaveného na konceptu Weberovy protestantské etiky. „Protestantské“ obrození mělo stát právě v protíváze k pro-režimnímu klerikalismu a ideologii Wilājat al-faḡh.¹⁹⁴

Představitel této školy Mahmūd Mahdāwi, vidí dvě vlny íránské antiklerikalismu, jež lze definovat jako Weberův ší'itský protestantismus. První měly představovat přednášky Alīma

¹⁹¹ Walbridge, L., *The Most learned of the Shi'a: The Institution of the Marja` Taqlid*, Oxford University Press, 2001, p. 24.

¹⁹² Black, A., *The History of Islamic political thought: From the prophet to the present*, Routledge, 2001, p. 31.

¹⁹³ Adams, C., *Islam and modernism in Egypt*. Russell & Russell 1968, p. 259-68

¹⁹⁴ Mahdawi, M., *Max Weber in Iran: Does Islamic Protestantism Matter?*, University of Western Ontario, p. 1.

Šariatího v šedesátých letech 20. století, na něž v roce 2002 navázal Hāšim Aghajāri při příležitosti 25. výročí Šariatího úmrtí (druhá vlna). Aghajāri v té době vydal text s příznačným názvem Islámský protestantismus.¹⁹⁵ Cílem hnutí bylo osvobodit islám od klerikalismu maradži a desakralizovat politický proces, jež v současné nejen fakticky ale i myšlenkově interpretuje třída fuqahā.¹⁹⁶ Ší'itským weberianům tak nešlo o laicizaci a profanizaci politiky, ale o reformu svátostné politiky zevnitř.

¹⁹⁵ Aghajari, H., Islamic protestantism, Faith: the Journal of the International league of religious socialists 2004, dostupné z: <http://lrs.org/faith/aghajaritext.html>.

¹⁹⁶ Mahdawi, M., Max Weber in Iran: Does islamic protestantism matter?, University of Western Ontario p. 2.

Rutinizace Wilājat al-faqīh po Chomejnīho odchodu

Chomejnī se před svou smrtí snažil charismatické panství spoutat a „weberovsky“ je rutinizovat jako součást státního kultu. Charisma vůdce odosobnil a duchovenstvo rozdělil na náboženské rádce a politické specialisty (analogie k Fátimovcům či Hašašínům). Cílem dělení bylo upevnění nového propojení víry a státu, které bylo do značné míry závislé na Chomejnīho existenci a charismatu. Druhým důvodem pro modifikaci vztahu mardža'íjje a Wilājat al-faqīh bylo i neúspěšné zvládnutí otázky Chomejnīho nástupnictví.

Výsledkem je, že faqīh je sice z podstaty fungování církevního společenství stále nositelem charismatu, charisma je s ním ale nově spojeno skrze funkci, kterou ve společenství zastává, nikoliv skrze jeho osobnost. Charisma je tak institucionalizované a odosobněné. Tímto formálním odosobněním charismatu ovšem Chomejnī podpořil dichotomický vztah mezi sakrální a profánní mocí. Gellner tento myšlenkový zvrát vysvětluje termínem „Chomejnīho kryptosunnitství,“ v rámci něhož měl Chomejnī nejprve v rámci revolučního vypětí využít ší'itskou – charismatickou část své osobnosti, aby poté, co revoluce byla úspěšně dokončena, charisma upozadil a upřednostnil sunnitskou víru v odosobněnou sílu zákona.

Důvodem pro rutinizaci bylo i to, že jeho nástupce Alī Chameneī nebyl v době svého jmenování nejvyšším vůdcem (rahbar) ani mardžou ani ajatollāhem, což jako nutnost předpokládalo jak Chomejnīho charisma, tak ústava Iránu. I když byla kvůli němu ústava ex post změněna, Chameneī byl i tak jmenován do funkce, na niž neměl potřebnou náboženskou kvalifikaci. Zároveň byli z politických důvodů úmyslně pomínuti výraznější kandidáti (Azeri Qommi, Montazeri, Ruhāmi). Chameneī se následně prohlásil nejen mardžou, ale dokonce mardžou 'taqlīd, a to aniž měl dostatečný respekt mimo Irán. Vše dále prohloubilo rozpor mezi íránskou sakrální a profánní mocí, neboť vůdce přestal být vnímán jako nezávislá náboženská autorita posvěcující stát, ale jako součást oficiálního státního kultu.

Díky rutinizaci charismatu a odosobnění panství (v němž koncept „státního“ přebíjí koncept „zjeveného“) ovšem dochází k rozdělení jednoty společenství na ose veřejné versus soukromé, přičemž veřejné je posvěcováno společenstvím státem uznaných a vybraných kleriků. Soukromé se od něj odděluje a i ono může mít své vlastní posvěcovatele, jakousi „podzemní církev“. Dochází tím k rozpadu klíčové jednoty společnosti, o niž Chomejnī usiloval.

Kvůli tomu současné íránské věroučné společenství již není všeobjímajícím faktem. Ono se mění na faktickou analogii mocenské církve, na institucionalizovaný kult se systémem dogmat a s oficiální strukturou těch, kteří provádějí jeho rituály.

Zároveň ve chvíli, kdy Irán akceptoval dichotomii mezi sakrální a profánní mocí, změnil se i vztah mezi oběma složkami moci: moc profánní, tedy ta, jež skutečně vládne, se snaží

maximalizovat svůj vliv nad klíčovými kleriky (a tedy nad sakrální mocí jako takovou). Logicky proto usiluje o to, aby nejvýznamnější ší'itští duchovní sídlili přímo v Iránu, neboť jejich přítomnost je zdrojem prestiže, peněz plynoucích z náboženských daní i mocenské kontroly nad nimi.

Ruku v ruce s tím jde iránská zahraniční politika, která sama sebe ustavila za obhájce ší'itských zájmů a svoji deklarovanou podporu ší'itům všude ve světě využívá pro politické cíle. Kvůli tomu se iránská ideologové aktivně snaží svůj stát propagovat jako jedinou objektivní náboženskou autoritu.¹⁹⁷ Hlásají, že všechna rozhodnutí týkající se ší'itů, musejí vycházet jen z iránské mardža'íji.¹⁹⁸ Vývoz revoluce tak lze chápat jako rozšíření moci a vlivu Iránu a oficiální iránské církve ve světě.¹⁹⁹

Prvním mezníkem na cestě k zisku titulu regionální velmoci byla Chomejního revoluce v Iránu, která všem ší'itům poskytla pevnou základnu pro další expanzi. A to jak v materiální tak především v ideové rovině. Rozdíl mezi Persií a Iránem nebyl pouze ve způsobu vlády a politické orientaci země, ale především v tom, že v Persii tvořila politická a náboženská moc dva odlišné principy. Oproti tomu Irán se pokusil – byť neúspěšně - sjednotit oba elementy a prezentovat se jako naplnění ší'itských náboženských aspirací (po Chomejního úmrtí tato vidina skončila).

Kvůli tomu Chomejní ve svých kázáních odmítl koncept revoluce v jedné zemi. Irán dle něj měl být prvním krokem na cestě k osvobození celého dar al-islam od nelegitimní vlády a transformaci dle iránského vzoru. Základem iránské zahraniční politiky po roce 1979 se proto stal export permanentní revoluce.

Irán kvůli tomu ve vybraných zemích od druhé poloviny 80. let otevírá kulturní centra, skrze něž se snaží realizovat svoji náboženskou diplomacii. Centra se zároveň stávají základnou pro působení proiránských kazatelů.²⁰⁰ Stejným způsobem podporuje i ší'itské náboženské nadace (např. jihād al-binna a al-Imdad), aby zvýšil svůj vliv na klíčové ší'itské diaspory.

Snaha stát se středobodem ší'itského světa se ovšem Iránu nezdařila, neboť nebyl schopen vyřešit rozpor mezi tím, že nejvyšší iránský mardža má být náboženskou autoritou platnou pro celou ší'itskou ummu a přitom je svázán se světskou mocí konkrétního státu. Chomejní sám dokázal obě polohy propojit pouze díky síle své osobnosti. Díky svému osobnímu charismatu ovšem instituci jako takovou následně oslabil.

¹⁹⁷ Smith, L., Iran and Hezbollah's spiritual leader, Wall Street Journal, 6. 7. 2010, dostupné z: <http://www.irannewsnow.com/2010/07/wsj-iran-and-hezbollahs-spiritual-leader/>.

¹⁹⁸ Shaery-Eisenlohr, R., Iran: Vatican of Shiism, Middle East report, 4/2004, p. 43.

¹⁹⁹ Ibid., p. 40.

²⁰⁰ Ibid., p. 43.

Arabský svět – převážně sunnitský – zároveň přijal íránskou revoluci s nedůvěrou, v obavě z jejího rozšíření mimo hranice Iránu. V tomto ohledu jej znepokojoval i Chomejnīho důraz na pan islamismus, nebo lépe řečeno na panšīismus.

Agresivní ideologický přístup tak Irán dostal do mezinárodní izolace. Podařilo se mu proti sobě homogenizovat frontu sunnitských sousedů a zkomplikovat život šīitům v diasporách. Iránský úspěch proto nezjednodušil, ale naopak problematizoval vztahy mezi šīou a sunnou a prohloubil i rozdělení mezi jednotlivými šīitskými denominacemi.

Irán se proto pokusil svoji otevřeně radikální zahraniční politiku změnit do podoby nepřímého ideologického ovlivňování skrze volně navázané organizace. Nejvýznamnější z nich je Hizballáh, který Alīho Chameneīho uznává jako svého mardžu, duchovního vůdce, s legitimitou získanou skrze Wilājat al-faqīh. Zároveň akceptuje Irán jako ideové, mravní a částečně i jako politické epicentrum šīitského vidění světa.²⁰¹

Iránský vliv na okolní šīitské komunity ale není jednoznačný ani není homogenní. Ideologickou podřízenost iránským ajatolláhům totiž ze šīitských diaspor plně uznává pouze Hizballáh, zatímco například libanonský Amal a především iráčtí šīité udržují vlastní interpretaci nábožensko-politického paradigmatu.²⁰²

Šīité navíc nejsou emancipovaní jen díky Iránu. I v jiných zemích, kde jsou jejich populace početné (Libanon, Saúdská Arábie), dosáhli v současnosti významných úspěchů.

Iránské poselství tak mělo největší dopad v politicky slabých či nehomogenních státech (Libanon, Afgánistán) a nejvýznamnější šīitské komunity si tak přes aktivně šířenou zvěst dokázaly zachovat vlastní náboženské vůdcovství, prestiž svatých měst i kleriků soustředěných kolem nich. K tomu se po pádu Saddāma Husajna přidal kult arabských šīitských mučedníků víry.

Kvůli tomu je možno pozorovat, že osvobozená irácká šīa má pro šīitské obrození v současné době větší význam, než teorie Wilājat al-faqīh. Chomejnīho zvěst se tím do značné míry uzavírá do „revoluce v jedné zemi.“ To sice může být ranou pro šīitský pan-islamismus, ale může jít o dobrou zprávu pro vztah mezi kleriky a státem. Chomejnīmu se povedlo charisma svázat a „rutinizovat,“ čímž se z nástroje obdařeného vůdce proměnilo v instituci žijící nezávisle na svém nositeli. Snaha o institucionalizaci mardža'īje tak dala vzniknout jednak oficiální státní církvi, ale zároveň umožnila existenci šīitského společenství kleriků a věřících, kteří svou víru uchopují nezávisle na moci Iránu. Jde fakticky o analogii šīitského raně středověkého odmítnutí státu z důvodu jeho nečistoty a nelegitimity. Ve stejné analogii může dojít k ještě významnější distinkci mezi dvěma složkami iránských

²⁰¹ Ibid., p. 41.

²⁰² Ibid., p. 40.

náboženských elit, tedy té, která žije v symbióze s vládou a tou, která tvoří jakousi podzemní církev. Pokud distinkce mezi nimi bude pokračovat, může dojít k tomu, že jedno bude schopno existovat bez druhého. Tím dojde nejen k novému osvobození věřících od „státní církve“ ale i k osvobození státu od nutnosti hledat posvěcení „s hůry.“

Závěr diplomové práce

Je Chomejnī „pouhým“ inovátorem?

Štíitský islám je společenství svázané s mocí a politickým aktivismem, přičemž jednotlivé prvky tohoto panství: imám, ŗulama a umma představují součást zjevení i božího plánu. Role, ke kterým jsou předurčeny, sice mohou být rozdílné, jsou si ale kvalitativně rovny. Tvoří nerozlučnou entitu, v níž každý aktér posvěcuje ty ostatní.

Navíc prvky panství nelze nahradit či zaměnit, neboť tím, že jsou ve zjevení obsaženy, jsou jeho věčnou součástí: ve chvíli, kdy se některý z nich ztrácí, zjevení je neúplné.

Štíitský islám (ani islám obecně) přitom nepředstavuje esenciální fakt. Nestojí strnule v čase a prostoru, on se vyvíjí díky svým vykladačům. Tradice, artikulovaná výše uvedenými aktéry, se tak neustále reinterpretuje a mnohdy i proměňuje. Jednotlivá dělení štíismu pak nejsou zapříčiněna touhou po novém zjevení, ale snahou pozměnit formu a ochranný obal tak, aby jádro zůstalo čisté a společenství se v případě „úchytky“ navrátilo k „původnímu.“

Z toho důvodu není jednoduché říci, zda jednotlivá hnutí štíismu (Dvanáctníci, Ismāīla, Hašašíní, Alawi, Duryz, moderní Íránská islámská republika) představují pouhé úchytky od dominantní linie, nebo právě touhu po rekonstituování věroučného řádu vždy, když část společenství uvěřila, že je poškozen.

Stejně tak je obtížné definovat, zda v případě moderního Iránu jde o zneužití a pokřivení původního štíitského politického myšlení či o jeho zesoučasnění a dotvoření do plnosti (a zároveň vyřešení problému regulace veřejného dobra v období nepřítomnosti imáma).

Touto polemikou se vracíme k otázce položené v úvodu diplomové práce a sice, zda Chomejnī představuje „pouhého“ inovátora jednajícího v rámci tradice štíismu, či zda je tvůrcem nového věroučného konceptu:

Chomejnī při tvorbě Wilājat al-faqīh využíval tradiční fiqh imáma Jafara. Ovšem ve chvíli, kdy svátostnou legimitu imámů nahradil vládou kleriků a vystoupil mimo jafariho fiqh, fakticky uzurpoval imámovo místo v dějinách spásy a nahradil jej sebou a fuqahā. Vystoupil tedy mimo rámec konzervativního štíismu, který se snažil sám reprezentovat.

Pomocí náboženských argumentů totiž legitimoval pozici kleriků uvnitř politické struktury, čímž je povýšil na stvořitele a posvěcovatele moderního štíitského politického aktivismu (politická logika jeho konání). Díky tomu se mu podařilo imáma, více než tisíc let ukrytého mimo čas a prostor, zpřítomnit a dát jeho bytí projekci do budoucna (náboženská logika jeho konání). Imám, metaforicky přítomný skrze kolegium kleriků, tak mohl svým charismatem posvětit celé věroučné společenství i stát, který jej oživil (syntéza sakrálního a profánního).

Logickým základem případné další teologické polemiky proti Chomejnīmu by mohl spor o to, zda charisma kleriků je schopné nahradit charisma imáma.

Ani tento problém není možné jednoznačně vyřešit na základě důkazů, neboť ší'ismus takové řešení sám znemožňuje díky své mnohvrstevnatosti. Základním argumentem jak Wilājat al-faqīh zpochybnit totiž není důkaz či experiment, ale odmítnutí Chomejnīho charismatu a tedy i Wilājat al-faqīh (či naopak jejich potvrzení) jinou významnou skupinou kleriků. Výsledkem takového aktu by zřejmě bylo nové štěpení společenství tak, jak se tomu stalo mnohokrát v minulosti. Historie by se cyklicky opakovala.

Pokusím se vznést stále nezodpovězenou otázku do třetice: Představuje Chomejnīho Irán a jeho koncept Wilājat al-faqīh skutečně návrat k ší'itským kořenům? Nebo jde o sofistikované legitimizování mocenské pozice části elit?

Budeme-li problém poměřovat autoritami, které sloužily jako východisko této diplomové práce, tak o pouhou legitimizaci nejde, přestože každý z autorů zápornou odpověď zdůvodňuje rozdílně.

U Gellnera lze podporu Chomejnīho změně nalézt v tom, že Gellner v jakékoliv živé tradici (v našem případě představované panstvím imáma a jeho následovníků) vidí věčné střetávání mezi vlastní tradicí a charismatem, jež je nosičem aktualizace tak, aby tradice byla stále živá (např. ší'itské panství aktualizované pomocí Wilājat al-faqīh).

Pragmaticky by mohl syntézu tradice a moderny podpořit Max Weber díky tomu, že „moderní panství“ (železné okovy institucí) je nejenže možné, ale dokonce nutné přijmout, aby jádro tradice zůstalo zachováno.

Konečně Bertrand Badie favorizující charismatické vůdcovství říká, že pokud je nutné změnu tradice přijmout, může právě „prostředník“ být nositelem takové aktualizace. Dle něj právě Íránská republika představuje novou formu tradice, v rámci níž obsah zůstává zachován.

Pokud argumenty dále rozvedeme, tak Badieho výše uvedený text odmítá Ernest Gellner, který nesouhlasí s rolí prostředníka v ší'itském islámu a naopak vyzdvihuje islám sunnitský, v němž mezi věřící a zjevení není vložen další prvek.

Jeho důraz na (dle něj) vyšší, racionální sunnitský islám mu ale komplikuje fakt, proč je to právě nižší, íránský islám, v němž došlo k modernizačním změnám. Gellner si v tomto ohledu pomáhá vysvětlením, že Chomejnī poté, co uchopil moc, vyzdvihl neosobní zákon písma proti kultu charismatu. Tím mělo dojít k potlačení specifčnosti ší'i vůči sunně, což Gellner označuje termínem „Chomejnīho kryptosunnismus.“²⁰³ Zmíněné kryptosunnitství má

²⁰³ Gellner, E., *Waiting for imam or the political and hygienic theology of Khomeini or government not by imams but lawyers, Culture identity politics*, Cambridge Uni press, London, 1987, p. 134-151, in Barša, P., *Západ a islamismus: Střet civilizací, nebo dialog kultur?*, CDK, 2001, str. 174.

spočívat v přesunutí důrazu z kultu duchovního vůdce na zjevený zákon a snahu o jeho metodické dodržování.²⁰⁴ Právě ve schopnosti propojit vyšší i nižší islám, Gellner vidí klíčovou inovaci Chomejnīho.

Problémem Gellnerovy deskripce íránské revoluce je ale napětí mezi Chomejnīho údajným kryptosunnitstvím na straně jedné a jeho schopností charismaticky mobilizovat masy na straně druhé. Pavel Barša to komentuje tak, že Gellner nedostatek své analýzy přemostil pomocí diachronizace – tedy, že ve fázi protestu přišla k užítku ší'itská strana hnutí, po uchopení moci strana sunnitská.²⁰⁵

Logičtější závěr Gellnerova nedořešeného textu přináší právě Badie, který na rozdíl od Gellnera mezi větvemi islámu nehledá spojenci, ale pozoruje zásadní rozdíly. Poukazuje na to, že sunna na rozdíl od ší'itské tradice nikdy žádné skupině nepřiznala monopol na výklad zjevení (kritizuje tedy právě to, co Gellner vyzdvihuje).²⁰⁶ Ve svém textu *Les deux Etats* chápe charismatického vůdce jako (díky jeho charismatu) plně kompetentního k tomu, aby nejprve revolučním způsobem řád rekonstituoval (Wilājat al-faqīh) a následně jej zafixoval pomocí důrazu na odosobněný zákon (islámská republika).²⁰⁷ Prostředkem k tomu je přítomnost božské legitimacy na něj delegované. Právě proto, že charisma je charismatem, je v pravomoci vůdce společenství nejprve mobilizovat a následně stabilizovat.

Existence prostředníka mezi ummou a Bohem - mezi přítomností a světem mimo – tedy umožňuje oba světy propojit, aniž by došlo k znesvěcení řádu. Charismatický vůdce tak představuje spojenci, která je schopna řád aktualizovat bez toho, aby byl pozměněn jeho význam. A to jak v etickém významu, tak v případě zjeveného práva. Zároveň v případě modernizace politického řádu je charismatický prostředník schopen zjevené propojit s takovým politickým uspořádáním, které by mohlo být dlouhodobě stabilní (moderní administrativa = železné okovy).

Tím došlo k rekonstituci islámského práva a sociálního řádu tak, aby byly reálně kompatibilní se západními institucemi.

Dalším faktorem při posuzování Chomejnīho transformace je Weberova moderní politické administrativa respektive její zbytnost či nezbytnost pro stabilitu ší'itského panství.

Max Weber realitu arabského islámu chápal jako neměnné kontinuum, bez difference mezi ranným, středověkým a moderním. Došlo tak u něj k historické zkratce (historical telescoping), která nebere v potaz vývoj uvnitř islámu. Přesto je jeho práce důležitá pro analýzu důvodů, které Chomejnīho vedly ke konstrukci Wilājat al-faqīh a islámské republiky.

²⁰⁴ Barša, P., Západ a islamismus: Střet civilizací, nebo dialog kultur?, CDK, 2001, str. 175,

²⁰⁵ Ibid., p. 176.

²⁰⁶ Ibid., p. 106.

²⁰⁷ Badie, B., *Les deux Etats. Pouvoir et société en Occident et en terre d'Islam*, p. 91.

Vyjdeme-li totiž z jeho teorie, tak chce-li být revoluční charisma úspěšné, i ono musí „železnou klec“ a její pravidla respektovat. Vždyť co jiného je politizace náboženství v průběhu 20. století než akceptace železné klece? - Ve chvíli, kdy byly náboženské elity ochotny přijmout moderní politickou participaci (vznik náboženských stran), přijímaly spolu s tím i instituce, které je provázejí.

Barša na to ve svém textu *Západ a islamismus* upozornil s poukazem na práci Gillese Keppela, který tvrdí, že „politický islám používá institucionálních i organizačních forem převzatých ze západu. V případě že se jim brání, není schopen vybudovat trvalé sociálně-politické struktury. Chce-li tak (islám) představovat alternativu západu, musí odmítnout jeho instituce, ale pak mu hrozí porážka. Pokud je naopak schopen si tyto instituce adaptovat, může se západu postavit, přestává však být klíčovou alternativou.“²⁰⁸

Pozitivní důsledky Chomejního revoluce

Unikátnost Chomejního islámské republiky tkví právě v tom, že v ní došlo k osvojení západních institucí, aniž by působily rušivě a nepřírozně. Fakticky umožnil soužití státního organismu, včetně jeho byrokracie a moderní administrativy s islámem, aniž by jedno bylo spojeno s druhým uměle. - Tradice jako zdroj autority se propojila s moderním konceptem jednoty a totality, což finálně umožnilo obrození národního státu ze zjevení a ummy.

Pozitivní na Chomejního odkazu je také fakt, že se nepokoušel prohlásit za neomylného, ani před smrtí nejmenoval svého nástupce (jak tomu bylo obvyklé v prvotním politickém ší'ismu). Na rozdíl od většiny středovýchodních států také díky němu v Iránu nezvítězila vojenská diktatura a bylo umožněno zastoupení občanů na vládě (byť limitovaně), kteří ji mohli legitimovat. Došlo tak i k mobilizaci venkova a jeho zapojení do politického procesu.

Chomejní si zároveň již v 80. letech pragmaticky uvědomoval, že plná aplikace šar'íi do chodu moderního státu není možná. Její implementace pro něj byla velmi důležitá, ale byl schopen – i na základě náboženské argumentace – ji zavádět flexibilně. Tím umožnil legislativní aktivitu parlamentu, která je možná vždy, nedejde-li k přímému střetu s náboženským právem.²⁰⁹ To je možné opět díky tomu, že jim Chomejního charisma ukázalo cestu. Charismatický vůdce tak nedrží ší'itský řád zpět, jak by předpokládal Gellner, ale je motorem, který tradici proměňuje a aktualizuje.

²⁰⁸ Barša, P., *Západ a islamismus: Střet civilizací, nebo dialog kultur?*, CDK 2001, str. 101.

²⁰⁹ Martin, V., *Creating an islamic state: Khomeini and the making of a new Iran*, I. B. Tauris, 2003, p. 172.

Přestože spor o to, zda Chomejnī představuje v oblasti politického myšlení konzervativce či revolucionáře bořícího zjevené pravdy, nikdy nemůže být plně vyřešen, jisté je, že iránské kněžstvo v dnešním světě představuje reálnou politickou entitu. A ať už jeho kroky vede snaha o renesanci ší'itského světonázoru či idea růstu moci Iránu jako takového (či oboje najednou a současně), kroky iránských fuqahā nepostrádají důraz a razanci politické moci, která je schopna svůj názor a své zájmy formulovat naprosto jasně a zřetelně.

Ší'itské charismatické panství tak díky Iránu po dlouhé odmlce opět vyplulo ze své skrytosti. Stalo se kreativní silou, která zformovala stát a posvětila společenství, jež je společenstvím bytostně politickým.

Paradoxem však je, že ona kreativní síla, jež měla propojit moderní stát s věčnou, legitimní mocí je ve skutečnosti od sebe oddělila. Část věřících i kleriků se totiž neztotožnila s tím, že Chomejnī přeměnil ší'ismus v oficiální státní církev, a metaforicky ji proto opustila. Ve chvíli, kdy začali svou víru vyznávat nezávisle, tím ještě více stvrdili pouto mezi státem a oficiální církví kvůli její snaze hledat u státu ochranu. I díky absenci silných, charismatických kleriků se tak dostala vůči státu do podřízené pozice (opak Chomejnīho vize) a stát ji v posledních dvaceti letech ovládl a využívá ji „jen“ jako potvrzovatele své moci.

Lze tak říci, že stejně jako bylo rutinizováno charismatické panství po Chomejnīho smrti, tak byl rutinizován i laicizován samotný stát (podřídil si církev), což ovšem není a priori negativní jev.

Výsledkem rozpadu jednoty věroučného společenství na iránskou státní a iránskou „podzemní“ církev totiž nemusí být pouze další diferenciaci ší'ismu, ale také osvobození státu od nutnosti být opakovaně posvěcován shora. To by umožnilo, aby se stát po více než tisíci letech osvobodil a laicizoval.

Je otázkou, zda právě toto paradoxní a z části ironické rozuzlení Chomejnīho myšlenkové revoluce není také jedním z jeho přínosů pro moderní ší'itské politickou a státoprávní teorii.

Seznam literatury

- Abrahamov, B., Anthropomorphism and interpretation of the Qur'ān in the theology of al-Qāsim ibn Ibrāhīm, E. J.Brill, 1996
- Abú Bakr Ar-Razi, in al Tib ar Rukami K17, Káhira, 1978
- Adams, C., Islam and modernism in Egypt. Russell & Russell, 1968
- Aghajari, H., Islamic protestantism, Faith: the Journal of the International League of Religious Socialists 2004, in <http://ilrs.org/faith/aghajaritext.html>
- <http://www.kalamullah.com/Books/Stories%20Of%20The%20Prophets%20By%20Ibn%20Kathir.pdf>
- Al-Farabi The Virtuous city, přelož. jako Walzer, R., Al-Farabi on the Perfect State: Abu Nasr al-Farabi's Mabadi' Ara Ahl al-Madina al-Fadila, Clarendon Press, 1985
- Al-Ghazzali, The Revival of religious science, Sufi Publishing Company, 1972
- Al Kulama ar-Rafi, Kitab Al-Kafi, str. 184 (přeloženo: Sarwar, M., in <http://elgadir.com/eng/books/Kafi/html/eng/books/hadith/al-kafi/index.htm>)
- Al-Mithaq al-Watani (text): <http://www.country-studies.com/lebanon/the-national-pact.html>
- Al-Qaradawi, Y., The Lawful and prohibited in Islam/Al Hal al islam, in <http://www.witness-Alawites> in the muslim world, www.muslimhope.com/alawites.htm
- Arabic-Language Encyclopedias: Encyclopedia of the Brethren of Purity, Books LLC
- Arjomand, S., Abd Allah Ibn al-Muqaffa` and the `Abbasid Revolution, Iranian Studies, 1994
- Arjomand, S., After Khomeini: Iran under his successors, Oxford University Press, 2009
- Armstrongová, K., Dějiny Boha, Argo, 1996
- Asghar, A., Quran Interpretation According to Ismaili Tawil, in http://www.tebyan.net/islam_features/quran/articles/2005/11/16/27412.html
- Aziz, T.M., An Islamic perspective of political economy: The Views of (late) Muhammad Baqir al-Sadr, al Tawhid Islamic Journal, vol. X, No. 1 Qum, The Islamic Republic of Iran, in <http://www.al-islam.org/al-tawhid/politiceconomy/>
- Bab-ul-Hawaij (The Door to Fulfilling Peoples Needs), in http://www.tebyan.net/islam_features/prophet/ahl_al-bayt/imam_kadhim_as/2008/2/11/61031.html
- Badawi, M. A., The Reformers of Egypt, Croom Helm, 1978
- Badie, B., Les deux Etats. Pouvoir et société en Occident et en terre d' Islam
- Baldwin, M. W, The first hundred years - volume I, University of Wisconsin Press, 1969
- Barry, R., Israel's new strategy, in Foreign Affairs, July/August, 2006
- Bible, in <http://www.bibleserver.com/>
- Bihar al-Anwar: 51: 146 in <http://www.scribd.com/doc/62899510/Bihar-Al-Anwar-Vol-51-52-53-the-Promised-Mahdi-English-Translation-Part-2>
- Black, A., The History of islamic political thought: from the prophet to the present, Routledge, 2001
- Black, A., The West and islam, Oxford University press, 2008, dostupné z: fds.oup.com/www.oup.co.uk/pdf/0-19-953320-2.pdf
- Bowker, R.P.G, Palestinian Refugees: mythology, identity, and the search for peace, Lynne Rienner Publishers 2003
- Bruno, W., Islámský slovník pro nevěřící, in Úvod do islámu (kol. autorů), in <http://pravdaoislam.cz/uvodislam.pdf>
- Buckley J.,J., The Nizari Ismailites' Abolishment Of The Sharia, www.ismaili.net/Source/0169a.html
- Buckley, J., The Nizairi Ismailites, Studia Islamica, No. 60, 184
- Buškov V., Kalandarov T., Ismailites of Tajikistan: Traditions and the present day, www.ca-campo.com
- Campo, J. E., Encyclopedia of Islam, Checkmark books, 2009, p. 204
- Clarke, P. B., The Ismailis: Study of community, The British journal of sociology, Vol. 27/4, 1976
- Clark, D., Fage, J. D., Oliver, R., Gray, R., Flint, J.E., Sanderson, G. N., Roberts, A. D., Crowder, M., The Cambridge history of Africa, Svazek 2, in http://books.google.cz/books?id=wHVGrxdT2X4C&pg=PA641&lpg=PA641&dq=Kharijites+tahert&source=bl&ots=wqF6AOhYOe&sig=KCabAF9m8zUU8PwBzIIQXscCml&hl=cs&ei=PQJ8TcXGB82eOrP12KIH&sa=X&oi=book_result&ct=result&resnum=5&ved=0CD0Q6AEwBA#v=onepage&q=Kharijites%20tahert&f=false

Corbin, H., The voyage and the messenger: Iran and philosophy, in <http://books.google.com/books?id=A8PzaQZwzZQC&pg=PA177&dq=Ibn+Nusayr+twelfth+imam#v=onepage&q=Ibn%20Nusayr%20twelfth%20imam&f=false> 1 Rosenthal, E. I. J., The caliphate: Theory and function, str. 21-61, in <http://ebooks.cambridge.org/chapter.jsf?bid=CBO9780511735332&cid=CBO9780511735332A012>

Cornell, V. J., Henry-Blakemore, V. G., Safi, O., Voices of Islam, in http://books.google.cz/books?id=y_eGWvPTtikC&pg=RA1-PA112&lpg=RA1-PA112&dq=Ashura+political+mobilization&source=bl&ots=ZD-o1DUM2-&sig=h2NSv96EzZvZ7Ck3AXsYshgf59U&hl=cs&ei=av97TaDQN4GEOs7kifEG&sa=X&oi=book_result&ct=result&resnum=3&ved=0CCcQ6AEwAg#v=onepage&q&f=false

Crone, P., God's – Government and Islam: Six centuries of medieval islamic political thought, Columbia university press, 2004

Daftari, F., The Ismailis: their history and doctrines, Cambridge University press, 2008

Denny, F. M., Islám a muslimská obec, Prostor, Praha 1998

Death of al-Hakim, in <http://ismaili.net/histoire/history05/history562.html>

Doniger, W (ed.), Merriam-Webster's encyclopedia of world religions, Merriam-Webster 1999

Enayat, H., Modern islamic political thought, I.B. Tauris, 2005

Farooq, M. O., The Doctrine of Ijma: Is there a consensus?, Upper Iowa University, 2006, in <http://globalwebpost.com/farooqm/writings/islamic/ijma.html>

Ferdousí, Kniha králů (Šáh-náme). Přel. J.Borecký. Praha 1910

Fisher, W. B., Gershevitch, I., Yar Shater, E., The Cambridge History of Iran, Svazek 5

Friedmann, Y., Tolerance and coercion in Islam, Cambridge University Press 2003

Gellner, E., Islam and Marxism: some comparisons, International Affairs 1991

Gellner, E., Postmodernism, reason and religion, Routledge, 1992

Gheissari, A., Democracy in Iran, Oxford Uni.Press, 2006

Gombár, E., Moderní dějiny islámských zemí, Karolinum 1999

Gordon P.H., The End of the Bush revolution, in Foreign Affairs July/August 2006

Hadith Ibn Majah, Abu Dawood in <http://www.inter-islam.org/Actions/taraweeh.htm>

Hodgson, M., The venture of Islam, Volume 2: The Expansion of Islam in the middle periods, University Of Chicago Press, 1977

Haley P. E., Snider L. W., Lebanon in crisis: participants and issues, Contemporary Issues in the Middle East, 1979

Hodgson, M., Druze, Journal of American oriental society, col. 82/1, January-march 1962

Holbrooke, R., How democrats can defeat terrorism and win elections, in Foreign Affairs July/August 2006

Hourani, A., A History of the Arab people, Warner Books, 1991

Huntington, S., Clash of civilizations and the remaking of the modern world, New York: Simon & Schuster 1996

Husain, A. S., Max Weber's sociology of Islam - A Critique, in <http://www.bangladeshsociology.org/Max%20Weber-Anwar%20Hosain.html>

Ibn Kathir, Al-Bidaja wa Nihaja, in Ibn Kathir, Stories of prophets

Karmaians, www.1911encyclopedia.org/C/CA/CARMATHIANS.htm

Kais, F., A history of the Druzes, in http://books.google.cz/books?id=usEUXYnYWxAC&pg=PA66&lpg=PA66&dq=history+of+druze+hawran&source=bl&ots=4IfC8ga5nt&sig=68ZFsZ0jp6YXhNI-MSGmR87Sw1k&hl=cs&ei=cbZ8Ta7tlovJswbmrDIBw&sa=X&oi=book_result&ct=result&resnum=1&ved=0CBcQ6AEwAA#v=onepage&q=history%20of%20druze%20hawran&f=false

Kepel, G., Fitna. Guerre au coeur de l'islam, El Watan, 7.9.2004, in <http://www.algerie-dz.com/article1082.html>

Khamenei, A., speech on the anniversary of the 12th Shiite imam on October 22, 2002, in pioneer.org/vil/Books/Q_LP/

Khan, M. Islamic state and religious minorities, in <http://www.ijtihad.org/islamicstate.htm>

Khomeini, R., Last Will of Imam Khomeini, in <http://www.aimislam.com/resources/17-biography/375-last-will-of-imam-khomeini.html>

Khomeini, R., Islam and revolution 1: Writings and declarations of imam Khomeini, Mizan Press 1981

Khomeini, R., Islamic government, Manor Books, 1979

Kjeilen, T., Encyklopedia of the Orient – Hassassins, i-cias.com/e.o/assassins.htm

Kol. autorů, encyklopedie Diderot, Diderot, Praha 1999

Korán, www.islamweb.cz

Kramer, M., Syria's Alawis and Shi'ism, in Shi'ism, Resistance, and Revolution, ed. Martin Kamber, Westview Press, 1987

Kropáček L., Duchovní cesty Islámu, Vyšehrad, Praha 1993

Küng H., Van Ess, J., Křesťanství a islám, Vyšehrad, Praha 1998

Illife, J., Afrika a Afričané, Vyšehrad, Praha 2001

Leaman, O., A brief introduction to Islamic philosophy, Polity Press, 1999

Lewis, B., The Political Language of Islam, University of Chicago Press 1988

Lewis, B., Encyclopaedia of Islam, Brill Academic Publisher, August 1997

Louer, L., Transnational Shia politics, Columbia University Press, 2008

Mahdawi, M., Max Weber in Iran: does islamic protestantism matter?, University of Western Ontario

Martin, V., Creating an islamic state: Khomeini and the making of a new Iran, I. B. Tauris 2003

Mawdudi, Political theory of Islam, Kazi Pubns Inc., 1969

Mendel, M., Islámská výzva, Brno, Atlantis, 1994

Meyendorff, J., L'Église orthodoxe – hier et aujourd'hui, Éditions du Seuil 1995

Mirza Muhammad Husayn Naini, Tanbih al Ummah

Mohammed, A., Iran eyes doubling Iraq trade to \$8 billion in 2010, in <http://www.reuters.com/article/2010/02/21/us-iraq-trade-iran-idUSTRE61K1PE20100221>

Iran TV channel targets Iraq, in http://news.bbc.co.uk/2/hi/middle_east/2913593.stm

Mujtaba Musawi Lari, Teachings of Islam, Pakistan Herald, 2011, dostupné z: www.pakistanherald.com/Articles/Teachings-of-Islam-2930

Municipal vote in East could give suppressed minority small measure of power, The Washington Post, 28.2.2005, in <http://www.saudishia.com/?act=artc&id=57>

Munson, H., Islam and revolution in the Middle East, Yale Uni.Press 1989

Nakash, Y. Reaching for Power: The Shi'a in the modern Arab world, Princeton University Press, 2006

Nizam-al-Mulk, The Book of government or rules for kings, London, 1978

Nasr, V., The Revival of Shia Islam (Archived)". Vali Nasr. Washington, D.C.: The Pew Forum on religion & public life. July 24, 2006 in <http://web.archive.org/web/20080306073746/http://pewforum.org/events/index.php?EventID=R120>

Pellat, C., The Life and works of Jahiz, Translation of selected texts, Routledge & Kegan, London, 1969

Peteet, J.M., Lebanon : palestinian refugees in the post-war period, HCR Report dec.1997 – Le Monde diplomatique

Peychev, S., Max Weber and the islamic city, in http://illinois.academia.edu/StefanPeychev/Papers/289114/Max_Weber_and_the_Islamic_City

Polo, M., Milion, Orbis, Praha 1950

Polo, M., The travels of Marco Polo, in http://books.google.cz/books?id=SypYS7GO6UEC&pg=PA229&dq=The+travels+of+Marco+Polo+assin&hl=cs&ei=d8V_TeibD8TYsgaam8jsBg&sa=X&oi=book_result&ct=result&resnum=1&ved=0CC0Q6AEwAA#v=onepage&q&f=false

Popovic, A., Veinstein, G.(eds.), Les Voies d'Allah, L.A.Fayard 1996

Raymond, A., The Great arab cities in the sixteenth to eighteenth century: An Introduction, New York University Press, 1984

Recherches historiographiques sur l'Arménien syro-libanais d'Egypte Adib Ishaq (1856-1886): http://www.crda-france.org/0ab/x6_15adib_ishaq.htm

Rosenthal, F., State and religion according to Abu 'I-Hasan al'Amiri, R.N. Frye, 1956

Sahih Al-Bukhari, in <http://www.shariahprogram.ca/Hadith/Sahih-Bukhari/>

Shaery-Eisenlohr, R., Iran: Vatican of Shiism, Modele East report, 4/2004

Shaikh al-Saduq, Ikmal al-Din, Ali Akbar al-Qafari (ed), Qom, 1405AH

Smith, L., Iran and Hezbollah's spiritual Leader, Wall Street Journal, 6.7. 2010, in <http://www.irannewsnow.com/2010/07/wsj-iran-and-hezbollahs-spiritual-leader/>

Sorenson, D., An introduction to the modern Middle East: history, religion, political, Westview Press, 2007

Swedberg, R., Agevall, O., The Max Weber dictionary: key words and central concepts, Stanford University Press, 2005

Tauer, F., Islám a jeho rozpětí do konce doby umajjovské, Praha, Melantrich, 1937

Tripp, Ch., Islam and the moral economy, University of London 2006

Umar, F., Islamic struggle in Syria, Mizan Press 1983

Ústava Íránu, in <http://www.iranonline.com/iran/iran-info/government/constitution.html>

Vaezi, A., Shia political thought, Islamic centre, London 2004

Valognes, J.-P., Vie et mort des chrétiens d'Orient, L.A.Fayard 1994

Von Hammer-Purgstall, J., The History of Assassins, New York: Burt Franklin 1968

Walbridge, L., The Most learned of the Shi'a: The Institution of the Marja' Taqlid, Oxford University Press 2001

Walker, P. E., The Ismaili vocabulary of creation, Studia Islamica, No. 40/1974

Walker, A., Pledge of allegiance (Bay'ah), str. 1, in <http://www.alislam.org/topics/khilafat/Pledge-of-Allegiance.pdf>

Weber, M., The Vocation lectures: Science as a vocation, Politics as a vocation, Hackett Pub Company, 2004

Weber, M., Political writings, Cambridge University Press, 1994

Weber, M., The Protestant ethic and the spirit of capitalism, CreateSpace, 2010

Weber, M., The city, Free Press, 1968

Weber, M., Economy and society, University of California Press, 1978

Weber, M., On charisma and institution building, University of Chicago Press, 1968

Winckler, B., Rifa'a Tahtawi – France as a role model:
http://www.qantara.de/webcom/show_article.php/_c-591/_nr-9/_p-1/i.html