

KAROL SORBY

Korene militantného islamu na Blízkom východe

The Roots of Militant Islam in the Near East: Over the past two hundred years or more cultural pessimism has gradually increased in the ranks of Muslims, scholars, reformists and common believers. The new generation of radical Muslims is equally pessimistic as far as the state of Islam and Muslim society is concerned. However, its pessimism has been combined with radical revolutionary activity, which dismisses secular state and social order that have existed for several centuries as barbaric and godless (*the New Jahiliyyah, or jahalia*). At the same time, it refuses the left wing policy, which helps to spread secular state power. This, as they believe, undermines the Islamic society, which had somehow maintained its autonomy until 19th century; instead, it offers its own alternative. The radicals call for authenticity. They reject modernity and modernist apologetic Islam and insist on the return of Islam into active politics. They also refuse imported political ideas (sovereignty of the people, the rule of majority), and are thus similar in approach to the first generation of the *Muslim Brotherhood* in the 1940s and 1950s, who refused the same ideas. To them, Islam had never been democratic. All those who obey human laws (i.e., law created by men) are infidels and have to be fought against. They are also convinced that it is necessary to stand up against nationalists since these set the boundaries of territorial expression and prevent the expansion of radical Islam.

The revival of Islam came as a result of general decadence in the Muslim countries. In the 1950s and 1960s, Islam was marginalised in the countries which had adhered to the principles of nationalism and socialism; political and economic collapse of these countries opened the door to the return of religion. Since 1970s, Islamic revival has taken on various forms. Common Muslims have revived Islamic rituals and social practices; intellectuals have turned away from an overtly European and Western way of thinking to Islamic roots. Islamic revival has also become a shelter for fundamentalists, who have sought Islamic revolution. Fundamentalists have refused to settle for the Islamisation of society; they have striven for an Islamic state. The new millitants have secretly planned to return all Muslims to a purer faith by introducing an Islamic law – *Sharia*. Corruption and the infidels – secular moslms, Islamic modernists and the West – have been deemed an „evil“ – and a struggle against modernism broke out.

Key words: Islam as a faith and way of life; modernisation trends in Islam; Islam in politics; fundamentalism.

Udalosti, ktoré sa dnes, na počiatku 21. storočia, odohrávajú na Blízkom a Strednom východe, a tým aj problémy súvisiace s Arabmi a islamom už dlhé roky zaplňajú stránky svetovej a našej tlače i správy a komentáre ostatných masovokomunikačných prostriedkov. Tie posledné sa týkajú tragických udalostí, ktoré sa odohrávajú v krajinách, kde prevažnú väčšinu obyvateľstva tvoria moslimovia, ako Irak, Afganistan, samozrejme, Palestína. Spolu so správami k nám prichádzajú aj pojmy, ktorých význam nie je poslucháčom a čitateľom a často ani novinárom

dostatočne jasný a zrozumiteľný. Hovorí sa o *sunnitoch* a *šfítoch*, o svätej vojne zvanej *džihád*, o moslimských učencoch zvaných *‘ulamá’* atď. To všetko sú pojmy z islamu – z oblasti klasickej náboženskej a politickoprávnej terminológie arabského a islamského sveta, ktorá sa však týka aj súčasných udalostí.

V islamskom svete prebiehajú závažné procesy i konflikty. Hoci korene a skutočné príčiny týchto procesov treba hľadať predovšetkým v sociálno-ekonomickej oblasti a tiež v pôsobení vonkajších síl a záujmov, vystupuje v nich často ako významný ideologický a politický faktor islam. Treba si uvedomiť, čo vlastne pojem islam znamená. Je to predovšetkým organizovaný systém náboženskej doktríny s vlastným rituálom, teda náboženstvo v pravom zmysle slova. Zároveň je to aj systém spoločenskej morálky a praxe, teda určitý spôsob života, podmienený práve náboženskou ideológiou islamu. Pod pojmom islam môžeme nakoniec chápať aj jeho prívržencov, podobne ako sa užíva názov kresťanstvo bez ohľadu na politické členenie.

Náboženské doktríny a hodnoty mali neobyčajne silný vplyv na formovanie spoločenského vedomia moslimov. Islam od svojho vzniku nechcel byť iba metafyzickou vierou, ale aj regulátorom a normou všetkých spoločenských, a tým aj politických vzťahov, univerzálnym návodom na správanie človeka. Oblasť laického a náboženského života nebola oddelená, lebo mali tvoriť nerozlučný celok. Islam nie je nijaký abstraktný fenomén, ale bol a je vykladaný a aplikovaný konkrétnymi osobami, moslimskými učencami,¹ o úlohe ktorých sa bude ešte hovoriť. Títo boli v priebehu dejín do istej miery partnermi predstaviteľov politickej moci, a ich úlohou bolo poskytnúť politickej moci náboženskú legitimitu a súčasne pôsobiť na masy veriacich. Preto im bolo zverené celé školstvo, súdnictvo a rad funkcií, ktoré sú v iných kultúrnych oblastiach záležitosťami štátneho aparátu.²

Zložitost’ štúdia súčasného komplexného spoločenského javu, akým je islam, je daná tým, že celok nie je iba súčtom častí. Islam je rovnako ako arabská kultúra, s ktorou bol po stáročia úzko spojený, charakterizovaný od počiatku zvláštnou dvojznačnosťou, ktorá preniká tak jeho základnými pojmovými štruktúrami, ako aj spoločenským uplatnením. Je isté, že sociálne zásady, ktoré dnes islamu pripisujú jeho moderní vykladači, sa v praxi často prejavovali ako pravý opak. Uznávaná rozdielnosť názorov klasických právnych škôl – *ichtiláf* – sa v modernej dobe ešte zväčšila.³ Islam sa prebudil v stretnutí s Európou po stáročiach stagnácie do nového myšlienkového kvasu, ale nehodlá sa vzdať hodnôt minulosti. Preto sa zameriame hlavne na nábožensky orientované hodnotové jadro islamského svetonázoru v konfrontácii so súčasnosťou.

* * * * *

Keď v roku 1453 padol Carihrad do rúk moslimov, zdalo sa, že nastáva nový rozmach islamu. Tento druhý rozmach však trval ešte kratšie ako islamske výboje po smrti proroka a v priebehu 18. storočia už bol v Osmanskej ríši badateľný nezadržateľný úpadok. Tento úpadok sa prejavoval poklesom vojenskej a politickej moci, čo bol následok úpadku obchodu a hospodárskeho života. Stagnácia sa prejavila aj v intelektuálnej sfére, dekadenciou umenia a v deficite náboženského zánietenia. Produkcia veľkých majstrov bola skôr na úrovni komentárov ako zdroja nových myšlienok, t. j. používali sa klasické systémy na vytýčenie cesty, akou sa veriaci musia

¹ Moslimskí učenci (*‘ulamá’*) sú teológovia a právnici, nie kňazi.

² LEVY, Reuben: *The Social Structure of Islam*. Cambridge: At the University Press 1969, s. 69.

³ BLACK, Antony: *The History of Islamic Political Thought*. Edinburgh University Press 2001, s. 82 – 83.

uberať, a nie stimuly na hľadanie nových ciest. Sufijské rády degenerovali od mystického vnímania k naivným poverám.⁴ Ideologický monopol nebol do konca 18. storočia narušený a všetky islamské krajiny sa nachádzali na predkapitalistickom stupni hospodárskeho a spoločenského rozvoja, na rozličných stupňoch feudalizmu, niekde aj s prežitkami rodového, resp. kmeňového zriadenia a islamský náboženský systém zodpovedal tomuto stupňu vývoja. Zdalo sa, že islamský svet stratil schopnosť efektívne si usporiadať život, moslimská spoločnosť strácala svoju predtým pevnú a hrdú kontrolu nad svetom.

Zhodou okolností tento úpadok sa odohrával práve vtedy, keď v Európe nastupovalo obdobie priemyselnej revolúcie. Išlo o najväčší rozmach, aký ľudská história dovtedy zaznamenala: dochádzalo k akumulácii vitality, zručnosti a moci. Zmeny, ku ktorým došlo v západnej Európe, ovplyvnili tamojší spôsob života a čoskoro aj život v iných častiach sveta. Vzmáhajúci sa európsky gigant bol konfrontovaný s oslabeným moslimským svetom. Išlo o konfrontáciu zaostaleho islamskeho sveta s moderným kapitalizmom, s jeho novou vedou, technikou, spoločenskými vzťahmi a ideologickými prúdmi. Technologická a vedecká prevaha Západu bola taká drvivá, že nikto nemohol zatvárať oči pred skutočnosťou, že islamský svet sa ocitol v kríze, stratil svoju predošlú dynamiku a zaostal.⁵ Problémy, ktoré táto konfrontácia priniesla, postupne zasiahli všetky sféry pôsobenia islamu a vyvolali hlbokú krízu, ktorú sa dodnes nepodarilo prekonať.

Keď analyzujeme túto krízu, dochádzame k záveru, že jej hlavnou príčinou je antagonizmus medzi islamským svetonázorom, odrážajúcim spoločenské vedomie predkapitalistickej spoločnosti, a medzi hospodárskym a spoločenským vývojom v islamských krajinách, ktoré boli postupne vtiahnuté do svetovej kapitalistickej sústavy, či už ako priame kolónie, polokolónie, alebo objekty nerovnoprávných zmlúv a hospodárskej závislosti.

Toto základné protirečenie sa snažili vyriešiť generácie islamských reformistov a modernistov, predstaviteľov rodiacej sa a mocnejúcej buržoázie. Títo reformisti však nedokázali postihnúť skutočné príčiny rozporov, a to z niekoľkých dôvodov: po prvé, nemali k dispozícii nástroje a metódy skutočnej vedeckej analýzy; po druhé, usilovali sa dosiahnuť kompromis integrovaním islamu do liberálne ponímaných koncepcií reforiem.⁶ Za situácie, keď sa jedna islamská krajina za druhou dostávala politicky aj hospodársky do područia imperializmu, bolo nemožné plne presadzovať myšlienky prevzaté z ideológie nepriateľa. Úplné prevzatie európskej ideológie by bolo totiž znamenalo priznanie definitívnej porážky islamu v zápase s jeho odvekým rivalom. Len málokto sa odvážil vykonať taký radikálny krok: iba Mustafa Kemal Atatürk v Turecku na vrchole svojej diktátorskej moci, keď vyhlásil, že Turecko sa musí stať integrálnou súčasťou európskeho sveta. Väčšina reformátorov, ktorí boli veriacimi moslimami, však mala ďaleko k politickej moci, a preto musela bezpodmienečne rátať s cítením svojich spoluobčanov, hrdých na islamsku minulosť.⁷

Moderná obroda islamu postupovala zároveň s úsilím o prekonanie vojenského, politického a kultúrneho zaostávania prebúdajúcich sa národných spoločenstiev islamského sveta. Dodnes neukončený proces prebiehal zložitými cestami, podľa miestnych podmienok nerovnomerne

⁴ ESPOSITO, John L.: *Islam. The Straight Path*. Oxford University Press 1998, s. 105 – 107.

⁵ CANTWELL SMITH, Wilfred: *Islam in Modern History*. A Mentor Book (The New American Library) 1957, s. 47 – 48.

⁶ PISCATORI, James P.: *Islam in a World of Nation-States*. Cambridge University Press in association with The Royal Institution of International Affairs 1986, s. 24.

⁷ LEWIS, Bernard: *The Emergence of Modern Turkey*. Oxford University Press 1968, s. 262 – 271.

dlho a intenzívne, takže vnútornú postupnosť obrodných myšlienok nie je ľahké triediť a systemizovať. Egyptan Anwar 'Abdalmalik klasifikuje novovekých arabských mysliteľov, najmä v období zápasu za nezávislosť, buď ako *islamských fundamentalistov*, alebo *liberálnych modernistov*⁸. Táto klasifikácia je natoľko všeobecná, že je použiteľná aj na iné islamské oblasti. Zreteľne naznačuje dva póly, medzi ktorými osciluje arabské alebo islamské myslenie novej doby, zaradenie jednotlivcov však môže mať pri množstve možných stredných postojov a názorových posunov len veľmi hrubý orientačný význam.

Pri klasifikácii si treba všimnúť aj sociálne zázemie moderných islamských ideových prúdov. Vysvetľovanie islamských stanovísk k páličivým otázkam súčasnosti vychádza z tradičných myšlienkových a pojmových štruktúr, ktoré neberú do úvahy hodnoty industriálneho veku. Klasický islam nepoznal pojem národa alebo spoločenskej triedy.⁹ Preto v novoveku sledujeme z islamských pozícií rozdielnu argumentáciu nielen v národnostných otázkach (integrálny panislamizmus verusus štáty na národnom, etnickom základe atď.), ale najmä v otázkach sociálnych, keď islam sa už v minulosti uplatňoval ako ideológia feudálna aj antifeudálna. Medzi náboženským konzervativizmom alebo reformizmom a ich postojmi k národnostným alebo sociálnym otázkam neplatia vzťahy harmónie. Islamské myšlienkové prúdy pripúšťajú rozličné kombinácie a zjednocovanie protikladov.¹⁰ Preto všetky pokusy o klasifikáciu, založené na európskych hodnotových kategóriách, majú obmedzenú platnosť.

Ľahšie možno rozlíšiť domáce a cudzie prvky obrody. Určujúci vplyv európskej, technicky pokročilejšej civilizácie je zrejmý, ale moslimovia právom poukazujú aj na vnútorné podnety k oživeniu. Zdrojom týchto vnútorných podnetov však bola tiež hrozivá prevaha Západu. Reformátori sa zamerali hlavne na očistenie islamu návratom k jeho predpokladanej prvotnej čistote z doby proroka a prvých štyroch (správne vedených) kalifov. Táto čistota bola neskôr narušená neislamskými novotami (*bid'a*) a poverami, ktoré často úplne odporovali monoteizmu ako napr. ľudový kult svätcov.¹¹

Často sa stretávame s otázkou, prečo v islame nedošlo k nejakej obdobe kresťanskej reformácie. Odpoveď na túto otázku nie je vôbec jednoduchá: všeobecne možno povedať, že reformácia v západnej Európe sa odohrala v období krízy feudalizmu a na počiatku vývoja kapitalizmu, keď stará ideológia predstavovaná katolíckou cirkvou už prestala v plnej miere plniť svoju spoločenskú funkciu a nevyhovovala vznikajúcim spoločensko-ekonomickým vzťahom a tým aj nastupujúcej buržoázii. Mohlo by sa zdať, že v islamskom svete v druhej polovici 20. storočia dochádzalo k podobnému procesu rozkladu tradičnej spoločnosti a nastoľovaniu nových vzťahov. Situácia je však rozdielna v tom, že kým európski reformátori bojovali proti organizovanej inštitúcii – cirkvi, ktorú chceli reformovať bez toho, aby sa dotkli základných doktrín kresťanstva, v islame žiadna cirkevná organizácia podobného druhu neexistuje, a preto zápas o reformu musel oscilovať medzi úsilím o sekularizáciu života a opatrnými pokusmi o nový výklad islamských predpisov a príkazov.¹² Treba si uvedomiť, že vo väčšine moslimských krajín ešte stále

⁸ PETRÁČEK, Karel: *Islam a obraty času*. Praha: Svoboda 1969, s. 17.

⁹ ROSENTHAL, Erwin I. J.: *Islam in the Modern National State*. Cambridge: At the University Press 1965, s. 12 – 16.

¹⁰ PETRÁČEK, Karel: *Islam a obraty času*. Praha: Svoboda 1969, s. 80 – 85.

¹¹ GILSENAN, Michael: *Recognizing Islam. Religion and Society in the Modern Middle East*. London: I. B. Tauris Publishers 2000, s. 88 – 91.

¹² HALPERN, Manfred: *The Politics of Social Change in the Middle East and North Africa*. Princeton, New Jersey: Princeton University Press 1965, s. 33.

prežíva tradičná spoločnosť a že urbanizácia a modernizácia zďaleka nepodkopali vplyv islamu, ako by sa dalo očakávať podľa európskeho modelu.

Maloburžoázia a rozličné s ňou spojené vrstvy mestského obyvateľstva, ktoré sú typickým javom sprevádzajúcim urbanizáciu, patria medzi najpravovernejšie, ak nie priamo fanatické elementy v muslimskej spoločnosti. Práve drobní obchodníci, remeselníci, zamestnanci a úradníci sú najhorlivejšími prívržencami fundamentalistických hnutí v čiastočne urbanizovaných spoločnostiach Egypta, Iránu, Pakistanu, Turecka atď. Dodržovanie islamských článkov viery a povinností je v poslednom období často triednym fenoménom: europeizovaní príslušníci veľkej a strednej buržoázie už väčšinu tradičných moslimských zvyklostí a praktík odvrhli, aj keď sa formálne stále pokladajú za moslimov.¹³ Naproti tomu maloburžoázia a ľudové vrstvy v mestách a na vidieku si zachovali tradičný spôsob života, do veľkej miery závislý práve od islamu. Práve religiozita širokých moslimských mas je najväčšou prekážkou nejakej hlbšej reformy islamu. Súčasne je aj faktorom pôsobiacim na vnútornú a čiastočne zahraničnú politiku, s ktorým musia vládnuce vrstvy stále počítať.

Marxistické ponímanie vývoja spoločenských formácií si kladie otázku, prečo v islamskom svete a vôbec v krajinách Orientu sa vlastný vývoj akoby zastavil a nedospel ku vzniku kapitalistickej formácie západného typu. Touto otázkou sa zaoberalo viacero vedeckých konferencií od 60. rokov 20. storočia, kde prebiehali ostré diskusie o ázijskom výrobnom spôsobe. Organizácia hospodárskeho života v islamských spoločnostiach podliehala väčším alebo menším zmenám podľa miesta a času. Masy roľníctva žijúce prevažne v systéme naturálneho hospodárstva boli vystavené tlaku jednotlivca i štátu v miere zodpovedajúcej typu ázijského výrobného spôsobu. Iným zvláštnym daňovým a trhovým mechanizmom boli do spoločnej ekonomiky zapojené kočovné kmene a súkromní i štátni otroci, ktorých postavenie upravovalo jednak islamské právo a jednak zžitá prax.¹⁴ V rovnakom čase v mestách existovali manufaktúry, obchodný kapitál i námezdná pracovná sila. Voľné finančné prostriedky však zostávali v oblasti obchodu, pokiaľ neslúžili na účely konzumu vládnej, vojenskej a byrokratickej elity. Výnimku tvorili len dary do charitatívnych nadácií (*awqáf*), ktoré ale znamenali ich nenávratné zmrazenie (pôdy, stavieb a kapitálu) a významnou mierou prispievali k celkovej stagnácii hospodárstva. Situácia, ktorú opísali účastníci Napoleonovej expedície do Egypta, odrážala stav hospodárstva za vlády mameľukov. Spoločnosť stagnovala, nevyvíjala sa, kultúra upadala a vývojovú dynamiku priniesol až šok cudzieho vplyvu, akým bol v egyptských podmienkach príchod Francúzov.¹⁵

* * * * *

Už od 11. storočia je islam oddelený od štátnej politiky, od mechanizmu a výkonu štátnej moci. Jeho zjavené islamské právo (*šaría*) bolo obmedzené na úpravu osobného postavenia a spoločenských záležitostí. Vládcovia – kalifovia, sultáni, menší miestni pohlavári, despovia – legitimizovali svoju autoritu v očiach veriacich tým, že poskytli islamským učencom (právní-

¹³ MUZIKÁŘ, Josef a kol.: *Zápas o novodobý stát v islámském světě. Od mešity k parlamentu*. Praha: Academia 1989, s. 190 – 191.

¹⁴ NIKIFOROV, V. N.: *Východ a světové dějiny*. Praha: Svoboda 1980, s. 43 – 47.

¹⁵ HARRÁZ, as-Sajjid Radžab: *Al-madchal ilá tárih Misr al-hadis, 1517 – 1882*. (Úvod do novovekých dejín Egypta). Káhira 1970, s. 151 – 153.

kom i teológom) voľnú ruku, aby viedli a rozhodovali o súkromnom živote veriacich v komunite a v spoločenskom poriadku. Legitimizovali ju tiež obranou komunity veriacich proti vonkajšiemu – bezbožnému – ohrozeniu a útokom. Inak ich autorita spočívala na ich svetskej moci – na meči – a vládcovia vládli, aj keď často teoreticky, v rámci náboženského práva, hlavne dekrétmi, nariadeniami a bežným riadením vecí, pričom islamské právo často flagrantne porušovali.¹⁶

Až do začiatku 19. storočia *sunnitskí* učenci prijímali a racionalizovali odľuku svetskej a duchovnej moci v islamskej spoločnosti. Určite si uvedomovali, že iba prorok Muhammad mohol zlučovať obe funkcie. Dokonca bezprostrední následníci jeho svetskej autority nad komunitou moslimov si nemohli robiť nároky na prorockú funkciu; iba na svetské vodcovstvo a duchovné usmerňovanie veriacich. Učenci neschopní zasahovať do výkonu svetskej moci sa uspokojili s privilegovaným postavením, ktoré im ponúkol vládca, ako ochrancom Božieho slova, ako učiteľom, teológom a sudcom. Zostavovali obširné právnické príručky na základe svojej interpretácie Koránu, *sunny* (tradície) a *hadisu* (rozprávania o činoch a výrokoch proroka), formulovali tézy, že poslušnosť voči vládcovi, dobrému alebo zlému, nábožnému, alebo hriešnikovi, je lepšia ako anarchia a neporiadok (*fitna*). Inými slovami, legitimizovali *status quo*. To sa rovnalo formálnemu požehnanju politického kvietizmu v islame.¹⁷

Čo sa týka požadovaného presadzovania islamského práva (*šari'a*), právnici ho nedokázali uplatniť v tomto poblúdenom a hriešnom svete, a preto ho oportunisticky vyhlásili za ideálny štandard pre život a správanie moslima, ktorý však zavedie až očakávaný mesiáš (*mahdí*) a ustanoví kráľovstvo spravodlivosti a práva. To bol typický stredoveký kompromis medzi ideálom a skutočnosťou, ktorý pretrval počas celých islamských dejín.

Táto pohodlná, aj keď stagnujúca, strnulá, poddajná a kolísavo dvojznačná pozícia náboženstva voči štátu bola tolerovaná, pokiaľ ríša islamu a jej územie spravoval moslimský vládca alebo vládcovia, ktorí ho mohli brániť proti jeho nemuslimským nepriateľom.¹⁸ Keď však koncom 18. a začiatkom 19. storočia hospodársky, vojensky a technicky vyspelejšia Európa začala ohrozovať islam a prenikať na jeho územie, konečná porážka posledného veľkého moslimského štátu, upadajúcej Osmanskej ríše, sa stala reálnou možnosťou.

Ani svetská, ani náboženská zložka islamského politického systému neboli schopné vyrovnať sa s touto modernou hrozbou a konfrontácia s modernizáciou bezbožného pôvodu sa stala jedným z najzložitejších problémov moslimských vládcov. Súvisela s tým aj hlboká psychická trauma, keď moslimovia zistili, že najdokonalejšie náboženstvo, ktoré víťazilo na bojiskách mnoho storočí a umožňovalo veriacim pokojne žiť vlastným spôsobom bez ohľadu na neveriacich, bolo teraz neschopné zastaviť tento nový bezbožný nápor.¹⁹ Postihla ich najhlbšia kríza (*mihna*), ktorej čelil islam vo svojich análoch a historickej skúsenosti. Hrdinsky sa postavili na odpor: mameluci v Egypte Napoleonovi v roku 1798 a rodení Egypťania Britom v roku 1882; emir 'Abdalqádir v Alžírsku Francúzom v rokoch 1830 – 1848; Mahdí a jeho následník v Sudáne Britom v rokoch 1885 – 1899; Turci Rusom takmer jedno storočie a mnohí ďalší, ale bezvýsledne.

Dokonca aj tam, kde sa im podarilo uniknúť priamej európskej nadvláde, boli moslimovia nútení zaviesť európske spôsoby na účinnejšie vedenie verejných záležitostí. Moderné armády

¹⁶ WATT, W. Montgomery: *What is Islam*. London, Longmans, Green and Co. Ltd 1968, s. 135.

¹⁷ VATIKIOTIS, P. J.: *Islam and the State*. London, Croom Helm 1987, s. 59.

¹⁸ YAPP, Malcolm E.: *The Making of the Modern Middle East, 1792 – 1923*. London, Longmans 1987, s. 97.

¹⁹ MUZIKÁŘ, Josef a kol.: *Islam v politice*. Praha, Svoboda 1987, s. 9 – 12.

modelované podľa európskej vojenskej organizácie, výcvik, technika a zbrane nahradili tradičné zbory bojovníkov. Svetské štátne školy, vyučujúce predmety modernej vedy, cudzie jazyky a spoločenské vedy sa otvárali popri tradičných, ktoré riadili náboženské inštitúcie. Vznikla nová vrstva európsky vzdelaných a pripravených štátnych úradníkov, aby nahradila tradičných vzdelancov. Prijímali sa nové zákony, súdy a inštitúcie modelované podľa európskych právnych a politických systémov. Rozšírili a upevnili sa hospodárske a diplomatické vzťahy s Európou, ktoré prinášali so sebou nové kultúrne a politické myšlienky a inštitúcie. Ich napodobňovanie a prijímanie vyžadovalo veľa sekulárnych úprav, zmeny v spoločenskom správaní a dokonca nové postoje a vnímanie.²⁰

Predstavitelia islamu nedokázali odolávať tomuto cudziemu sekulárnemu útoku. Vynorili sa moslimskí reformátori, zúfalo sa snažiaci dokázať jednak prevahu islamu a uviesť do súladu jeho učenie s modernosťou – čo bola neuskutočniteľná úloha. Trvajúc na silnejšej tradícii islamu, nedokázali preklenúť priepasť a skončili ako jeho apologeti. Následkom toho, okolo roku 1900, nová sekulárna „buržoázia“ štátnych úradníkov, statkárov, kupcov a vojakov vyhrala v súťaži o vedenie. Čím silnejšou sa stávala ústredná vláda a čím účinnejšia kontrola štátu nad krajinou a spoločnosťou, tým slabšie zostali tradičné konzervatívne náboženské skupiny, ktoré postupne stratili svoju tradičnú úlohu dokonca aj vo sfére osobného a rodinného života moslimov. Čoskoro už neboli ničím viac ako platenými služobníkmi nového sekulárneho štátu.²¹

Zatiaľ čo reformátori, ktorí sa snažili modernizovať islam, aby spoločnosť bola schopná držať krok s Európou, neuspeli, v oblastiach nedotknutých európskym vírusom mali úspech iní reformátori. V Arábii v polovici 18. storočia *wahhábovci* s odvolaním sa na autoritu určitých stredovekých teológov začali presadzovať očistený, puritánsky islam, založený striktnie na učení Koránu a *sunne* proroka, oslobodený od neskorších nánosov.²² Hnutie však zostalo obmedzené na Arabský polostrov a osobitne na Nadžd. Saúdovský dom v spojení s *wahhábovcami* vytvoril v 20. storočí kráľovstvo, ktoré do objavenia ropy dokázalo odolať každému prenikaniu a vzdom neveriacich.

Po rozpade Osmanskej ríše v roku 1918 viaceré nástupnícke štáty dostali režimy, ktoré boli kombináciou európskej nadvlády a miestneho sekulárneho štátneho vývoja. V Egypte a v Úrodnom polmesiaci boli liberálno-ústavné a parlamentno-politické pokusy čoskoro sprevádzané ideologickými hnutiami sekulárneho štátneho nacionalizmu, arabizmu a neskôr socializmu. Vládcovia a ich vlády, najmä tí, ktorí si potrebovali legitimizovať svoju autoritu v očiach prevažujúcej masy moslimských poddaných, alebo sa postavili proti iným moslimským vládom, alebo vládam, slovne podporovali islam. Sekulárny charakter štátnej moci zabezpečovala iba veľmi malá elita „moderných“ mužov, ktorí si na to nežiadali mandát širokej verejnosti.²³ Obyčajní ľudia naďalej viedli život založený na náboženských hodnotách a usmerňovaní náboženskými učiteľmi hľadeli na svet tradičným spôsobom. Na druhej strane vládcovia a nová sekulárna elita

²⁰ HALPERN, Manfred: *The Politics of Social Change in the Middle East and North Africa*. Princeton, New Jersey: Princeton University Press 1965, s. 51 – 60.

²¹ HOURANI, Albert, Philip S. Khoury and Mary C. WILSON (eds.): *The Modern Middle East*. London: I. B. Tauris Publishers 1993, s. 23 – 27.

²² MUZIKÁŘ, Josef a kol.: *Zápas o novodobý stát v islámském světě. Od mešity k parlamentu*. Praha: Academia 1989, s. 64 – 65.

²³ GILSENAN, Michael: *Recognizing Islam. Religion and Society in the Modern Middle East*. London: I. B. Tauris Publishers 2000, s. 217.

jednoducho obchádzali alebo ignorovali úlohu náboženstva. Vzdali síce islamu formálny hold tým, že ho učinili oficiálnym náboženstvom štátu alebo tým, že ho z politických dôvodov opakovane uznávali za hlavný zdroj zákonodarstva.

Rozpornosť a laxnosť autorít sekulárneho štátu a novej sekulárnej inteligencie podkopali samotný sekularizmus. Vo chvíli, keď z islámských krajín ustúpila priama európska nadvláda a európsky vplyv sa znížil, sekularizmus upadol a jeho príťažlivosť sa stratila. Následný neúspech jeho predstaviteľov a obhajcov – štátnych nacionalistov, arabských nacionalistov a socialistov – brániť islamský „národ“, komunitu veriacich v druhej polovici 20. storočia proti novému cudziemu neveriacemu nepriateľovi, Izraelu, ďalej oslabilo ich pozíciu a podnietilo tradičné islamske sily spochybniť ich význam pre spoločnosť. A tak v období od 30. do 50. rokov *Muslimské bratstvo*, ktoré v roku 1928 založil učiteľ základnej školy Hasan al-Banná ako charitatívnu a náboženskú organizáciu, stalo sa najväčším masovým islamským nábožensko-politickým hnutím, s ktorým bolo treba počítať v nových dobách.²⁴ Jeho zasahovanie do egyptskej politiky a širšie aj do politiky susedných arabských štátov počas druhej svetovej vojny bolo také intenzívne, že spôsobovalo vážnu hrozbu pre bezpečnosť následných egyptských režimov vrátane vojenského po roku 1952.

* * * * *

Egyptský dôstojník revolucionár Džamál °Abdannásir, vzor nacionalistického vodcu v modernom islamskom svete, bol v zásade pragmatickým socialistom, sekulárnym nacionalistom a ideologickým eklektikom. Počas jeho vlády ľudia ešte verili, že dovezené ideológie môžu byť naočkované do existujúceho spoločensko-politického systému, a tak slúžiť ako páka na posun egyptskej (a zároveň arabskej) spoločnosti do modernej doby. Myslelo sa, že rýchly technický rozvoj pod centralizovaným režimom sa môže postarať o hospodársky rast a o spravodlivé rozdeľovanie národného bohatstva.²⁵ Verilo sa, že náboženstvo je tlmiacim faktorom, pretože vyjadrovalo konzervativizmus, nerovnosť, zaostalosť a bránilo pokroku; preto teda mal režim tendenciu požičičiavať si také prívlastky ako „pokrokový“, „sekulárny“ a „socialistický“.

Pred revolúciou v júli 1952 *Slobodní dôstojníci* mali viaceré ciele podobné cieľom *Muslimského bratstva*. Obe skupiny stáli proti monarchii, želali si silnú ústrednú vládu, a obe chceli uskutočniť spoločenské reformy. Avšak keď v roku 1954 Džamál °Abdannásir prevzal moc, rozdielnosť názorov a politiky urobili z bývalých spojencov protivníkov v otázke budúceho smerovania krajiny. Priama zrážka sa stala nevyhnutnou. Po atentáte na Džamála °Abdannásira dal revolučný režim odsúdiť a popraviť niekoľkých vodcov Bratstva a nakoniec organizáciu rozpustil a internoval a prenasledoval jeho členov a sympatizantov.²⁶

Hoci egyptská ústava z roku 1956 potvrdila islam ako štátne náboženstvo, v tom istom roku došlo k zrušeniu islamských (*šari'ových*) súdov, čím sa presunula základňa legitimacy režimu z náboženstva na sekularizmus. Tento prudký odklon od islamu znamenal hľadanie novej ideológie v arabskom svete, ktorá by zaistila nezávislosť, hospodársky rast, vzdelávací pokrok a národnú jednotu. Liberálne ideológie dovezené zo Západu sa neujali. Návrat k islamskému funda-

²⁴ ABDEL-MALEK, Anouar (ed.): *Contemporary Arab Political Thought*. London: Zed Books 1983, s. 45 – 47.

²⁵ PERETZ, Don: *The Middle East Today*. New York, Holt: Rinehart and Winston Inc. 1963, s. 225 – 226.

²⁶ SORBY, Karol R.: *Egyptská revolúcia 1952*. Bratislava: Veda 1998, s. 98.

mentalizmu sa zdal nezlučiteľný s požiadavkami modernej doby. Islamské modernistické hnutie v Egypte sa snažilo zmieriť islam s modernosťou, ale základné princípy a koncepcie islamu nechalo nedotknuté a uspokojilo sa s „modernizovaním moslimov bez modernizácie islamu“.²⁷

Džamál ‘Abdannásir dokázal potlačiť moslimskú opozíciu v mene Revolúcie, novej ideológie na mobilizáciu mäs. Nešlo o oslabenie islamu, pretože masy zostali moslimské. Obyvateľstvo prijímalo Revolúciu ako pokrok iba dovtedy, kým znamenala hospodársky rozvoj a rozsiahle hospodárske komplexy vybudované počas arabského socializmu, ako napr. Asuánska priehrada alebo oceliareň v Heluáne, boli veľkolepými príkladmi toho, čo nový režim dokáže dosiahnuť, aj keď so sovietskou pomocou. V podmienkach permanentnej zahraničnopolitickej konfrontácie (Izrael, nevráživý postoj Západu) sa nevyhnutne prejavili systémové nedostatky nezávislej egyptskej cesty: hospodársky rast bol ochromený prejavmi byrokracie, nízkou motiváciou na kreativitu a inovácie a rozbuženou korupciou. Niet teda divu, že moslimská opozícia sa skladala z ľudí zo všetkých spoločenských vrstiev, najmä odborníkov a intelektuálov,²⁸ ktorí boli najtvrdšie zasiahnutí arabským socializmom a najviac si uvedomovali jeho nezlučiteľnosť s islamským kultúrnym dedičstvom. Učenci Univerzity al-Azhar a zamestnanci ministerstva pre náboženské nadácie (*awqáf*) prejavili pri podpore režimu tradičnú horlivosť, ale *Moslimské bratstvo* ich označilo za vyvrheľov (*chawáridž*).

Napriek tomu, že *Muslimské bratstvo* bolo vari najtvrdším ideologickým rivalom Izraela a judaizmu, propaganda revolučného režimu ho obvinila zo spolupráce s Izraelom a imperialismom. Oba tábory boli zreteľne definované: egyptský režim, spolu so sovietskym blokom, a poslušná islamská vrchnosť boli revoluční a pokrokoví, kým *Bratstvo* spolu s imperialistami, sionistami a Izraelom, boli reakční. Džamál ‘Abdannásir čelil nielen domácej moslimskej opozícii; pri túžbe zjednotiť arabský svet pod egidou arabského nacionalizmu musel navonok propagovať islam, ktorý vždy kráčal ruka v ruke s arabským nacionalizmom.²⁹ V 50. rokoch sa mu pomerne ľahko vytýkal kapitál z pocitu sklamaní v arabskej spoločnosti zo Západu a z trpkosti, ktorá sa nahromadila ako antiklimax k dosiahnutiu politickej nezávislosti. Prezident si uvedomoval politickú silu islamu; cítil, že ideál komunity (*umma*) je živý a za vhodných podmienok mnoho z tejto sily by sa mohlo využiť na dosiahnutie širších cieľov.

Politika Džamála ‘Abdannásira mohla byť úspešná iba dovtedy, kým mohol ukázať, že socializmus znamená lepší život pre masy a že panarabizmus priniesol slávu a moc Egyptu. Takto mohol pokračovať v požiadavkách na podporu zo strany islamu, v ktorý masy verili, ale aj to mohol robiť iba na inštitucionálnej úrovni, lebo nemohol a ani nechcel spochybniť základné princípy viery a rituálnych zvyklostí. Moslimskú opozíciu doma mohol iba dočasne upokojovať tvrdou protiizraelskou orientáciou režimu a odmietaním Západu, teda postojmi, ktoré ochotne prijímal každý moslimský horlivec. Ak islam neuspel ako faktor zjednocujúci všetkých Arabov, tak to, čo zostalo, bol mesianistický nacionalizmus, ktorého bol Džamál ‘Abdannásir predstaviteľom a hrdinom.³⁰

²⁷ VATIKIOTIS, P. J.: *The Modern History of Egypt*. London, Weidenfeld and Nicolson 1969, s. 387.

²⁸ BEN-DAVID, E.: The Confrontation with the Muslim Brothers. (1965 – 66). In: SHAMIR, S. (ed): *The Decline of Nasserism 1965 – 1970*. Tel Aviv 1978, s. 129 – 136. Cit. in: HEPER, Metin and Raphael ISRAELI (ed.): *Islam & Politics in the Modern Middle East*. London: Croom Helm 1984, s. 66.

²⁹ PETRÁČEK, Karel: *Islam a obraty času*. Praha: Svoboda 1969, s. 106 – 109.

³⁰ DAWISHA, A. A.: *Arab Nationalism in the Twentieth Century. From Triumph to Despair*. Princeton University Press 2003, s. 184 – 185.

Zdrvujúca porážka Arabov v roku 1967 mala fatálne dôsledky aj na budovanie sekulárnej spoločnosti na Blízkom východe: egyptský panarabizmus utrpel neúspech. Je pravda, že ZSSR sa poponáhľal znovu naplniť egyptské arzenály a poskytnúť politickú podporu porazenému vedeniu v Káhire, ale ukázalo sa, že ani sovietska vojenská podpora, ani hospodárska infraštruktúra sovietskeho štýlu, ktorá sa namáhavo budovala počas dvanástich rokov, nebudú stačiť na dosiahnutie zásadného obratu situácie. Kritika doterajšej egyptskej cesty sa začala ozývať sprava i zľava, pričom pravica volala po liberálnejšej politike, aby Egypt odstránil štátnu kontrolu hospodárstva a ľavica, naopak, kritizovala arabský socializmus ako úbohú imitáciu skutočného socializmu. Zároveň rozsiahla vlna kritiky a sebakritiky v Egypte a iných arabských krajinách priniesla o. i. požiadavky návratu k islámu.³¹ Nešlo už výlučne o ten islam, ktorý hlásalo *Muslimské bratstvo*, ale o vyjadrenie vnútornej túžby po islamskej jednote a po hľadaní nového spôsobu života na vyzdvihnutie Egypta z hlbín poníženia a porážky. Sám Džamál 'Abdannásir bol strhnutý novou vlnou; dôkazom toho je nielen množstvo náboženských symbolov, ktoré sa vrátili do jeho slovníka, ale aj jeho prudký úplný obrat vo veci verejných náboženských slávností.

Islám bol znova na vzostupe v celom arabskom svete a Džamál 'Abdannásir, ako keby chcel osvedčiť svoju premenu, dal po vojne v roku 1967 prepustiť mnoho uväznených členov *Muslimského bratstva* a mnohí z nich obnovili svoju činnosť, najmä medzi študentmi. Asi cítili, že Egyptania sú ochotní rozmýšľať o niektorých myšlienkach Sajjida Qutba, teoretika *Bratstva* popraveného v roku 1966, ktorý poukázal na krach modernej civilizácie a úplne odmietol socializmus ako životaschopnú náhradu.³² Keď bola v auguste 1969 spustošená mešita al-Aqsá v Jeruzaleme a kráľ Fajsal obnovil svoju výzvu na zvolanie islamskej konferencie, prezident sa už nemohol vyhnúť egyptskej účasti. Musel dať svoj váhavý súhlas, pretože situácia bola zrelá na takú konferenciu a egyptské obyvateľstvo by nebolo odpustilo svojmu otrávenému vodcovi, keby bol odmietol.

Vzostup islamu zvestoval úpadok panarabizmu, vzhľadom na to, že väčšina ortodoxných muslimských mysliteľov vždy považovali nacionalizmus za vec islamu, a nie za vec národnú. Navyše, islam požadoval opustiť materialistické a socialistické metódy v politike, najmä keď predošlé obdobie arabského socializmu často neprinieslo sľubované výsledky. *Muslimské bratstvo* začalo hlučne kritizovať znárodnenie podnikov, štátne vlastníctvo a obmedzovanie súkromnej hospodárskej iniciatívy. Členovia nezakrytým spôsobom vyhlasovali, že dávajú prednosť slobodnému podnikaniu, a dokonca prijali ako „boží čin“ všetky nerovnosti a nespravodlivosti, ktoré by z toho mohli vyplynúť na úrovni jednotlivca.³³ Pod tradicionalizmom v arabskomuslimských spoločnostiach sa chápal konzervativizmus, stabilita, pokoj, modernizácia a protizápadné postoje, zatiaľ čo radikalizmus vyvolával asociáciu vzbury, revolúcie a protizápadných postojov. Avšak v 70. rokoch tieto rovnice boli prevrátené: islamsky fundamentalizmus dokázal, že sa môže stať takým radikálnym, revolučným a protizápadným ako v tradičných pevnostiach arabského radikalizmu (Líbya a Irán).

* * * * *

³¹ AJAMI, Fouad: *The Arab Predicament. Arab Political Thought and Practice Since 1967*. New York: Cambridge University Press 1986, s. 25 – 26.

³² SIVAN, Emmanuel: *Radical Islam: Medieval Theology and Modern Politics*. New Haven and London: Yale University Press 1985, s. 38 – 40.

³³ ALTMAN, I.: *Islamic Movements in Egypt*. Jerusalem Quarterly, 10 (Winter 1979), s. 93 – 94.

Anwar as-Sádát sa dostal k moci po smrti Džamála °Abdannásira 28. septembra 1970, uprostred veľkých zmien, ktoré sa začali odohrávať v Egypte i v islamskom svete. Ako človek zbožný podporoval úlohu islamu tak v domácej, ako aj v zahraničnej politike. Najlepším príkladom toho je voľnosť, ktorú dal *Muslimskému bratstvu* tým, že povolil pokračujúcu diskusiu o obnove *šari'yy* ako zdroja práva.³⁴ V júli 1972, iba 20 mesiacov po nástupe do úradu, Anwar as-Sádát vyhostil z krajiny tisíce sovietskych poradcov, pretože mu nedokázali pomôcť pri riešení základných problémov Egypta: vrátenie stratených území, preľudnenosť a otrásené hospodárstvo.

Po roku 1973 sa začal prikláňať k Američanom v nádeji, že prostredníctvom modernizácie a techniky položia základy na vyličenie egyptských neduhov a zároveň pritlačia Izrael, aby prestal byť taký neústupný v otázke odchodu z okupovaných území.

V rámci zmeny línie začal používať argumenty, že „nežiada, aby USA zrušili nadštandardné vzťahy s Izraelom, ale aby mu poradili, aby sa správal realisticky a bránil svoje hranice z roku 1967, a nie hranice území, ktoré okupoval. V tejto hre má karty v rukách Amerika.“³⁵ Keď získal dôveru Američanov, mohol sa Anwar as-Sádát pustiť do vytúženej modernizácie, s jej sprievodnou liberalizáciou a demokratizáciou.

Prezident uskutočňoval svoju politiku v spoločnosti, kde začalo ožívať náboženské cítenie, a tak čím chcel byť liberálnejší a demokratickejší, aby uskutočnil svoj sen, tým pozornejší a prístupnejší sa musel stávať voči populárnej požiadavke návratu k islamskej tradícii. Hoci oficiálne islamské kruhy v Egypte (al-Azhar) boli mierne a ospravedlňovali prezidentovu politiku modernizácie a mieru, opätovné oživenie islamu začalo vyvolávať problémy. Nová vlna zasiahla nielen široké masy, ale aj inteligenciu, mestskú buržoáziu, študentstvo a byrokraciu.³⁶ A hoci táto nová vlna islamu nemusela nutne znamenať, že veriaci sú zaujatí hľadaním Allaha, bol to signál, že egyptskí moslimovia sú znechutení vplyvom modernizačného procesu na svoju životnú úroveň.

Nová vlna fundamentalizmu, ktorú odrážala tlač, piatkové kázne v mešitách a masívny predaj náboženskej literatúry v pouličných stánkoch, bola podnietená *Muslimským bratstvom*, ktoré cítilo, že prišiel jeho čas. Toto hnutie prichádzalo s tvrdou požiadavkou na obnovenie *šari'yy* a s odmietaním modernizácie, techniky a západných spôsobov všeobecne. Kázne členov *Bratstva*, ktoré boli veľmi populárne, verejne vyzývali na záchranu „islamskej zeme od sionistickej okupácie“ a na zničenie Izraela. Tieto výzvy išli otvorene proti prezidentovej mierovej iniciatíve, ktorá bola motivovaná jeho posadnutosťou za modernizáciu.

Anwar as-Sádát spočiatku nevystúpil tvrdo proti muslimským extrémistickým skupinám, ktoré preň predstavovali hrozbu, či už z vlastného náboženského presvedčenia, alebo z obáv, aká bude reakcia obyvateľstva, alebo pre prudkú reakciu, ktorú mohol očakávať zo zahraničia.³⁷ Keďže sám vyhlasoval, že modernizácia znamená istú liberalizáciu, dostal sa do protirečenia, ktoré umožnilo opozičným skupinám slobodne konať. Dobré si uvedomoval aj situáciu iránskeho šacha, ďalšieho bojovníka za modernizáciu, ktorý potlačil islamské a iné opozičné skupiny,

³⁴ BEATTIE, Kirk J.: *Egypt During the Sadat Years*. New York: Palgrave 2000, s. 118.

³⁵ ISRAELI, Raphael (ed.): *The Public Diary of President Sadat*. Part Three. *The Road of Pragmatism (June 1975 – October 1976)*. Leiden: E. J. Brill 1979, s. 993.

³⁶ HEPER, Metin and Raphael ISRAELI (ed.): *Islam & Politics in the Modern Middle East*. London: Croom Helm 1984, s. 74.

³⁷ ISRAELI, Raphael: *Man of Defiance. A Political Biography of Anwar Sadat*. Totowa, New Jersey: Barnes & Noble Books 1985, s. 265 – 266.

aby ho nakoniec zmietol hnev ľudu. Ten istý osud však čakal aj jeho, keď sa rozhodol tvrdo zakročiť proti moslimským extrémistom.³⁸

Džamál °Abdannásir bol schopný potlačiť moslimskú opozíciu v mene revolúcie, ktorá v sebe zahrnovala protiizraelský postoj, ktorý patril aj do inštrumentária islamskej ideológie a ešte viac vo fundamentalistických kruhoch. Keď sa Anwar as-Sádát odpútal od gravitácie panarabskej revolúcie svojho predchodcu, modernizácia, ktorú sa pokúšal zaviesť, závisela od jeho schopnosti dokázať, že mierová zmluva s Izraelom nie je v rozpore s islamom. Keby bol úspešne zavíšil svoju modernizačnú kampaň a s tým súvisiacu liberalizáciu a spojil prozápadný postoj, prosperity s mierovým urovnaním, vtedy by možno bol dokázal umlčať moslimskú opozíciu alebo odsunúť ju nabok ako politicky irelevantnú.

* * * * *

Za uplynulých vyše dvesto rokov v radoch moslimov, učencov, reformátorov aj obyčajných veriach postupne vzrastal kultúrny pesimizmus. Nová generácia radikálnych moslimov je rovnako pesimistická, pokiaľ ide o stav islamu a muslimskej spoločnosti, ale svoj pesimizmus spájajú s radikálnou revolučnou činnosťou, ktorá odmieta sekulárny štát a spoločenský poriadok existujúci v niekoľkých posledných storočiach ako barbarký a bezbožný (nová *džáhilija*). Niektorí idú tak ďaleko, že odmietajú všetku legislatívu od založenia Umajjovského kalifátu v Damasku v roku 660 n. l., alebo ju považujú za podozrivú, a tých vodcov a vládcov, ktorí ju využívali, za uzurpátorov.³⁹ Rovnako odmietajú politiku ľavice, ktorá pomáha rozširovať sekulárnu štátnu moc a ďalej podkopáva autonómiu islamskej spoločnosti, ktorá sa ako-tak udržala až do 19. storočia. Radikáli však ponúkajú svoj vlastný alternatívny poriadok.

Najdôležitejším krokom v tomto smere je volanie radikálov po autenticite. Odmietajú modernizmus a modernistický apologetický islam a trvajú na návrate islamu do aktívnej politiky. Odmietajú importované politické idey ako suverenita ľudu a vláda väčšiny, čím sa nelíšia od prvej generácie vodcov *Moslimského bratstva*, ako boli °Abdalqádir °Awda a ďalší v 40. a 50. rokoch 20. storočia, ktorí tiež odmietli tieto idey.⁴⁰ Pre nich islam nie je a nikdy nebol demokratický. Všetci, čo nasledujú ľudské (človekom vytvorené) zákony, sú neveriaci a treba s nimi bojovať. Treba sa postaviť aj proti nacionalistom, pretože obmedzujú hranice teritoriálneho vyjadrenia a rozšírenia radikálneho islamu.

Aby bolo možné vykoreniť bezbožnosť, treba opustiť metódy starých právnikov, ktorí dávali prednosť poriadku pred anarchiou alebo chaosom (*fitna*). Zásadnú úlohu v tomto procese musí zohrať *džihád*, ktorý jeden z radikálnych ideológov nazval „skrytá povinnosť“ (*al-farída al-gá'iba*). Keďže človek je nástrojom boha pri realizácii jeho vôle, musí odmietnuť kvietizmus a stránenie sa politiky. Ak si mocný moderný štát uzurpuje právo riadiť spoločenský život, starý kvietistický pasívny postoj väčšiny *sunnitských* moslimov, ktorí s ním uzavreli kompromis, už nie je platný. Prežitie islamu môže zaistiť iba uchopenie moci cnostnými moslimami.⁴¹ Z po-

³⁸ HAJKAL, Muhammad Hasanajn: *Charíf al-ğadab. Qissat bidája wa nihájat °asr Anwar as-Sádát*. (Jeseň hnevu. Príbeh začiatku a konca éry Anwara as-Sádáta). Bejrút 1985, s. 486 – 490.

³⁹ SIVAN, Emmanuel: *Radical Islam: Medieval Theology and Modern Politics*. New Haven and London: Yale University Press 1985, s. 64.

⁴⁰ °AWDA, °Abdalqádir: *Al-islám wa awdá'uná as-sijásija*. (Islam a naše politické pomery). Káhira 1978.

hľadu radikálnych moslimov dnešná situácia pripomína obdobie po prorokovej smrti, keď prvý kalif Abú Bakr musel bojovať s odpadlíckymi kmeňmi v občianskej vojne (hurúb ar-ridda), aby udržal komunitu pokope.

Na rozdiel od „umiernených“ moslimských reformátorov z konca 19. a zo začiatku 20. storočia *Moslimské bratstvo* presadzovalo radikálnejší revolučný program, nie reformu islamu, ale návrat k pôvodnému učeniu. Islam sa mal stať výlučnou základňou vládnutia a politického systému, v prípade potreby aj použitím násilia. Skrátka, voči existujúcemu spoločensko-politickému systému predkladali alternatívy. Prenasledovanie, väznenie a mučenie aktivistov si však vybrali vysokú daň a prinútili staré vedenie *Bratstva* urobiť kompromisy so sekulárnym štátom. Na druhej strane útlak a utrpenie vyvolali nový ideologický a organizačný vývoj v radoch členstva. Nová generácia členov bola oveľa radikálnejšia a nekompromisnejšia v charakteristike islamskej spoločnosti, štátu a vládnutia a daný stav označila ako neislamský a barbarský (*džáhilija*),⁴² s ktorým treba neúprosne bojovať, zničiť ho a nahradiť čisto islamským systémom. Radikáli sa snažia vyčleniť z barbarskej spoločnosti (poznamenanej novou *džáhiljou*) tým, že ju opustia (podobne ako prorok opustil Mekku a „emigroval“ z nej) a vytvoriť protispoločnosť, model spoločnosti pre budúcnosť. Na tento krok sa musia pripraviť vzdelaním a modlitbou; a keď budú pripravení, musia násilne zvrhnúť uzurpátorov, aby pripravili reformu.⁴³

Intelektuálne je zaujímavý spôsob, akým radikálni moslimovia skonštruovali ideológiu pre *sunnitskú* rebéliu proti vrchnosti. Keď si uvedomíme stáročnú tradíciu politického kvietizmu tento proces je mimoriadne dôležitý. Sajjid Qutb, ideológ radikálneho krídla *Moslimského bratstva*, ktorý bol popravený egyptským režimom v roku 1966, zohral v tomto procese ústrednú úlohu. Bol to on, kto poskytol ideologicko-teoretické odôvodnenie *sunnitskej* revolty proti autorite. Bol ovplyvnený indicko-pakistanským teológom Abú-l-A'lá al-Mawdúdím, že islam sa dostal do stavu barbarského (*džáhilija*), že praví moslimovia sa nachádzajú vo vojnovom stave proti odpadlíkom a že *džihád* je iba obrannou odpoveďou na „zničujúcu vojnu“, ktorú odpadlíci vedú proti islamu. Sajjid Qutb rozvinul svoju koncepciu *džáhilije* (proti barbarskej spoločnosti), kde prevláda nadvláda človeka nad človekom namiesto nadvlády boha nad človekom.⁴⁴ Sajjid Qutb nadviazal aj na myšlienky stredovekého teológa a filozofa Ibn Tajmíju, ktorý formuloval jasnú teóriu práva na odpor členov komunity proti nezákonným vládcom nedodržiujúcim princípy *šar'íy*, tak ako svojho času moslimskí Mongoli. Myšlienky Ibn Tajmíju boli jedným zo základov *wahhábovského*, obrodného puritánskeho hnutia v Arábii 18. storočia.⁴⁵

Radikáli vychádzajú z pochmurnej diagnózy, že islam je chorý, a preto sa treba poponáhľať s jeho liečbou. Praví moslimovia, tzv. predvoj (*tal'í'a*), ako ich nazýva Sajjid Qutb, sú a musia byť oddelení od okolitej bezbožnej spoločnosti ako istý druh „antispoločnosti“. Ide o „mikrospoločnosť“, uzavretú komunitu, aj keď si zachováva isté spojivo so spoločnosťou ako celkom. Antispoločnosť musí byť schopná sama sa uzavrieť, aby sa vyhla rozpadu. Musí zabrániť, aby

⁴¹ MENDEL, Miloš: *Islamská výzva. Z dejín a súčasnosti politického islamu*. Brno: Atlantis 1994, s. 169.

⁴² Predislamske obdobie nazývané po arabsky al-džáhilija, t. j. obdobie barbarstva, nevedomosti, než bola ľudom zjavená božia pravda prostredníctvom proroka Muhammada.

⁴³ El-AFFENDI, Abdulwahhab: Islamic Movements: Establishment, Significance and Contextual Realities. In: kol.: *Islamic Movements. Impact on Political Stability in the Arab World*. The Emirates Center for Strategic Studies and Research (Abu Dhabi, UAE) 2003, s. 35.

⁴⁴ BLACK, Antony: *The History of Islamic Political Thought*. Edinburgh University Press 2001, s. 321 – 323.

⁴⁵ KROPÁČEK, Luboš: *Islamský fundamentalismus*. Praha: Vyšehrad 1966, s. 67 – 68.

do nej prenikli cudzie vplyvy, avšak musí zostať dostatočne otvorená a agresívna, aby mohla prevziať zvonka všetko, čo nemôže sama vytvoriť. Musí nasledovať víziu, že nakoniec sa stane väčšinou. Bojuje, aby zničila starú spoločnosť, a dúfa, že sa stane jej následníkom.⁴⁶ Antispoločnosť má byť modelom pre spoločnosť budúcnosti.

Sajjid Qutb vypracoval dôkladnú teóriu odporu proti tyranskej – neislámskej – vláde. Podľa jeho diagnózy všetko zlo v súčasnej islamskej spoločnosti spôsobuje „modernizácia“, v rámci ktorej zákony a vláda človeka nahradili zákony a vládu boha. Jej hlavnou črtou je sekularizmus: moderný štát, ktorý plne kontroluje občiansku spoločnosť so svojimi novými modlami ekonomického rastu a rozvoja tak, ako sa realizujú cez ideológiu nacionalizmu, arabizmu a socializmu. Bezbožnému štátu pomáhajú a podporujú ho oficiálni náboženský predstavitelia, ktorí sa podriadili jeho nadvláde, a preto sa musí proti obom bojovať. Jediným liekom na tieto neduhy je rebélia, vedená predvojom pravých veriacich – antispoločnosťou, nazvanou aj „republikou čestných“.⁴⁷ Táto rebélia má charakter *džihádu* (svätá vojna), ktorý je nevyhnutne spojený s obeťami a martýriom kvôli komunite.

Islám bol po druhej svetovej vojne vytlačený z politiky vojenskými režimami, ktoré sa označili za sily modernizmu. Pomohla im v tom známa zmierlivosť učencov a indiferentnosť iných modernistov (zaujatých kultúrnymi a spoločenskými otázkami). Teraz sa mal islam vrátiť do politickej arény, pričom sa mnohí domnievali, že bude pôsobiť ako radikálny všeliek. Názory na jeho využitie sa však líšili. Noví radikáli neochotne prijímali skutočnosť, že komunita je rozdelená do „národných“ štátov, a túžia po väčšej jednote. Akčná jednota medzi rozličnými národnými organizáciami je však skromná. Je pravda, že na ideologickej úrovni existuje intenzívna výmena názorov, ale neexistuje všeobecné panislamské radikálne vedenie. Niektorí radikálni vodcovia by chceli obnoviť kalifát, ale považujú to za vzdialený ideál, kým pre danú chvíľu sa treba snažiť premeniť vlastný štát na moslimský štát uplatňovaním *šaríy*.⁴⁸

Nová generácia *Bratstva* odmietla odľuku islamu od moci, starý kvietizmus konzervatívnych tradičných náboženských predstaviteľov, ktorí sa poslušne podrobili sekulárnej štátnej autorite. Nové radikálne moslimské spoločnosti sa zrodili v skúške ohňom štátneho prenasledovania. Vyzbrojení už s takmer úplnou ideológiou poskytnutou Sajjidom Qutbom boli schopní vypracovať jej rozličné organizačné postupy a programy revolučnej činnosti. Islam a muslimovia podľa týchto nových puritánov medzi veriacimi sa musia presunúť späť do centra politiky s výhľadom na obnovenie islamskej ríše, zbavenej cudzích, bezbožných a iných neislamských vplyvov.⁴⁹ Také sú predstavy nových radikálnych *sunnitských* moslimov, ktorých organizácie možno nájsť v Egypte, Sýrii, Libanone a inde v arabskom moslimskom svete.

Základnú koncepciu Sajjida Qutba ďalej rozvinuli, upravili a v istých prípadoch radikalizovali – ak je to možné – jeho žiaci Šukrí Mustafá zo *Spoločnosti moslimov* (známejšia pod menom *at-takfir wa-l-hidžra*), Abdassalám Faradž z organizácie *al-Džihád* (členovia tejto skupiny za-

⁴⁶ SIVAN, Emmanuel: *Radical Islam: Medieval Theology and Modern Politics*. New Haven and London: Yale University Press 1985, s. 85.

⁴⁷ Tamže, s. 117.

⁴⁸ AL-CHAJR, Abdarrahmán Abú.: *Dikrajátí maa džamá'at al-muslimín*. (Moje spomienky na Spoločnosť moslimov). Kuvajt: Dár al-buhút al-ilmija 1980, s. 112.

⁴⁹ ISMAEL, Tareq Y. and Jacqueline S. ISMAEL: *Government and Politics in Islam*. New York: St. Martin's Press 1985, s. 104 – 105.

vraždili egyptského prezidenta Anwara as-Sádáta 6. 10. 1981), Sálíh SIRRÍJA a ďalší. Títo mladí žiaci Sajjida Qutba mali spoločné to, že všetci pochádzali z mestského prostredia a že boli absolventmi vysokoškolského štúdia prírodných a technických vied.⁵⁰ Protištátne a násilné aktivity týchto nových skupín v rokoch 1974 – 1981 siahali od krvavého útoku na Vojenskú technickú akadémiu v Káhire, cez únos a zabitie bývalého ministra vlády a zrážky s armádou a políciou v Strednom a Hornom Egypte, až po zavraždenie prezidenta. Bola to manifestácia návratu islamu do centra politiky, ako smernica pre politickú činnosť. Takéto akcie znamenali otvorenú konfrontáciu medzi militantným islamom a sekulárnym štátom, medzi prorokom a faraónom. Na druhej strane militantné aktivity nových radikálnych islamských skupín ukázali výrazný posun oproti aktivitám staršej materskej organizácie, *Moslimského bratstva*, ktorého názory a stanoviská tlmočili časopisy *Da'wa* a *I'tisám*.⁵¹ Aj keď väčšina Egypt'anov prejavuje váhavosť vrátiť sa do centra politickej činnosti pod zástavami radikálov, militantný islam dosiahol v Egypte „kultúrnu hegemoniu“.

Utopický predpoklad Sajjida Qutba, že sekulárny štát sa zosype pod údermi moslimov, ktorý si následne osvojili Šukrí Mustafá, Abdassalám Faradž a iní, svedčí o tom, že militanti podcenili možnosti štátu. Ich neschopnosť viesť vojnu so štátom priamo spôsobila, že začali útočiť na iné ciele, najmä na kresťanskú menšinu, najprv na komunitu Koptov. Následne sa pokúsili paralyzovať štát tým, že zabili samotného prezidenta (faraóna). V krajinách, ako je Egypt, tradične existovala konfrontácia medzi prorokom a faraónom, ale nešlo o dosiahnutie pozemskej moci prorokom. Egyptianizmus (štátny územný nacionalizmus personifikovaný faraónom) zostane protivníkom arabizmu a islamizmu (stelesneného prorokom) ešte veľmi dlho. Aj keby prorok získal pozemskú moc, musel by sa premeniť na faraóna, aby mohol žiť a prežiť. Aj keď možnosť militantných moslimských organizácií dostať sa k moci napr. v Egypte je vzdialená, treba stále počítať s ich možnosťou verbovať bojovníkov z obrovského množstva jednoduchých veriacich, označených ako „konzervatívna periféria radikalizmu“, najmä v období po roku 1967, keď sa radikalizmus masívne vracia do islamu.⁵²

To, čo egyptskí radikálni moslimovia obratne uviedli do islamskej politickej diskusie, je zmluvná teória vlády, ktorá umožňuje dissent a vzburu. Zároveň však odmietajú sprievodné javy súčasnej politiky, ako je hospodárska politika otvorených dverí, taký hospodársky rozvoj, ktorý so sebou prináša neduhy konzumnej spoločnosti, prejavy egoizmu a neprávom získané bohatstvo, rozklad rodiny, uvoľnenosť v sexuálnych mravoch, elektronické médiá a prílev neveriacich cudzincov; skrátka, materializmus modernej vedy a techniky a čoraz väčší sekularizmus. V snahe postaviť sa proti novým radikálom, úrady mobilizujú oficiálne náboženské kruhy, aby v diskusii, spisoch a kázňach ukázali, že radikáli opustili konsenzus (*idžmá'*) sunnitskej komunity.⁵³ V tejto súvislosti treba poukázať na pomerne obratné a dosť úspešné opatrenia prijaté režimom prezidenta Husního Mubáraka v Egypte po zavraždení jeho predchodcu, ktoré mali za cieľ nahlodať prítlačivosť vízie radikálov. Kombináciou dobrých bezpečnostných opatrení, opakovaným zhovievavým zaobchádzaním s menej významnými členmi radikálnych moslimských

⁵⁰ VATIKIOTIS, P. J.: *Islam and the State*. London: Croom Helm 1987, s. 66.

⁵¹ MENDEL, Miloš: *Islamská výzva. Z dejín a súčasnosti politického islamu*. Brno: Atlantis 1994, s. 142.

⁵² SIVAN, Emmanuel: *Radical Islam: Medieval Theology and Modern Politics*. New Haven and London, Yale University Press 1985, s. 130 – 131.

⁵³ Kepel, Giles: *The Prophet and the Pharaoh: Muslim Extremism in Egypt*. London: Saqi Books 1985, s. 129.

organizácií a slobodnejšej tlače, ktorá dovoľuje iným opozičným skupinám vyjadriť svoju mienku – t. j. alternatívnej opozícii k radikálnemu islamu – Husní Mubáarak (krytý podporou USA) oddialil bezprostredné nebezpečenstvo.

* * * * *

Na radikálne islamske hnutia sa možno dívať ako na sociálne hnutia, ktoré sa usilujú dosiahnuť zmenu spoločenského poriadku: ide o kolektívnu akciu s cieľom dosiahnuť zmenu akýmkoľvek spôsobom vrátane násilia, nezákonných spôsobov, revolúcie a dokonca izolovaním sa od spoločnosti.⁵⁴ Hrozba zo strany radikálnych moslimov zostáva. Vzhľadom na slabosť, nehovoriac už o opakovaných neúspechoch arabskej ľavice a iných sekulárnych intelektuáloch, je tu veľký priestor na ďalšie zisky radikálneho islamu. Ľavici a nacionalistom sa nielen nepodarilo urobiť zo sekularizmu prijateľnú ideológiu pre masu, ale aj fatálne prehliadli, ako hlboko je islam zakorenený v živote mas a dokonca medzi vzdelanou mládežou. Viaceré empirické prehľady z poslednej tretiny minulého storočia potvrdili, že islam bol významnou zložkou „sekulárneho“ panarabizmu a pevnou zložkou identity, individuálnej a komunálnej existencie.

Niektorí ľavičari priznávajú krach svojho sekulárneho intelektuálneho úsilia a sú ochotní zmieriť sa a utilitaristicky spolupracovať s hnutím radikálnych moslimov, pretože tí sú teraz vedúcim sociálnym faktorom v regióne. Predstavujú si – zrejme nerealisticky – že prostredníctvom tohto kompromisu ľavica môže viesť moslimské masu, ktorých islam tvorí hrádzu proti kultúrnemu prenikaniu Západu. V tomto procese by ľavica zmenila „islam ako štátne náboženstvo“ na revolučnú ideológiu; t. j. sekularizovala by ho. Ak by bol predvoj tohto fantazmagorického hnutia náhodou panarabský, masu zostávajú moslimské. Islam by sa tak stal nástrojom na nový vstup mas do politiky.⁵⁵ Títo ľavičari, ktorých jedinou spoločnou črtou s radikálnymi moslimami je odpor voči Západu, aspoň v súčasnosti považujú islam za jediný prostriedok umožňujúci radikálnu zmenu.

Vo všeobecnosti moslimskí arabskí intelektuáli, vrátane tých z ľavice, nedokázali vyvrátiť mýty islamskej historiografie a pripomenúť verejnosti, že sekularizmus v politike existoval v celej islamskej histórii po prorokovej smrti. Vládlo sa väčšinou dekrétmi, ktoré následne dostali náboženské potvrdenie právnikmi. *Šari'a* sa uplatňovala jedine v osobných záležitostiach a istých obchodných transakciách, ale nie v štátnych inštitúciách, pri presune moci, vo vzťahoch medzi vládcom a poddaným, alebo zahraničných vzťahoch. Populárne chápanie mýtickejšej verzie islamskej histórie je však hlboko zakorenené v masách. Radikálni moslimovia odmietajú nacionalizmus a národný štát ako importovanú západnú koncepciu, ale ak má radikálny islam nahradiť partikularizmus národného štátu a regionalizmus panarabizmu ako ohnisko supranárodnej identity, možno očakávať, že to prehľbí konfesijné rozpory, ako to už vidieť v Egypte, Sudáne, Sýrii, Iraku, Libanone a Alžírsku. Stratí sa schopnosť prijímať modernú kultúru, pretože islamská spoločnosť nemá byť znečistená „importovanými myšlienkami“, ale nie je isté, či radikálni moslimovia budú schopní nahradiť „hodnoty modernosti autentickými hodnotami islamu“.⁵⁶

⁵⁴ Wilkinson, Paul: *Social Movements*. New York: Praeger Publishers 1971, s. 26 – 27.

⁵⁵ Vatikiotis, P. J.: *Islam and the State*. London: Croom Helm 1987, s. 68.

⁵⁶ Ref. 46, s. 176.

Islamské radikálne hnutia ohrozujú nielen súčasné politické režimy, ale rozpútali aj ostrú kampaň proti silám, ktoré podporujú režimy, t. j. proti západným mocnostiam a najmä USA. A tak sa niektoré hnutia pustili do nebezpečnej konfrontácie nielen s miestnymi vládnucimi elitami, ale aj so Západom, bez toho, aby si náležite uvedomili jej následky. A radikáli na Západe objavili nepriateľa v tzv. islamskom fundamentalizme a označujú ho za hlavné nebezpečenstvo, ktorému čelí Západ po rozpade ZSSR. Konflikt s islamom označujú radikálni propagandisti za prirodzený, civilizačný a permanentný. Po krátkom období váhania západné mocnosti vstúpili do konfliktu na strane svojich spojencov na Blízkom východe, s cieľom oslabiť a zničiť tieto hnutia. Vodcovia hnutí by nemali podceňovať význam morálnej, politickej a vojenskej podpory Západu svojich spojencov v Egypte, Jordánsku, Alžírsku atď., ktoré by mohli byť hnutiami ohrozené.

Na druhej strane režimy by mali mať dlhodobé strategické plány na odstránenie príčin, ktoré vedú obyčajných ľudí do radov radikálov. Režimy doteraz prenasledujú predstaviteľov islamských hnutí, väznia ich vedúce kádre a nedovoľujú im vytvárať politické strany a pokojne participovať na politickej scéne. Nie je totiž možné zaistiť politickú stabilitu štátu, keď sú uzavreté všetky cesty pre konštruktívnu spoluprácu najvýznamnejších spoločenských síl v procese politickej transformácie. Ak nedôjde k odstráneniu objektívnych príčin nespokojnosti a neotvorí sa demokratický politický dialóg, budúcnosť môže byť neistá.

Z uvedeného vyplýva záver, že realita radikálneho islamu čaká na zásadné riešenie. Zatiaľ čo radikálny islam prevzal kultúrnu hegemoniu, „konzervatívna periféria“, ktorá je základom tradicionalizmu, odolala tlaku dvoch storočí *westernizácie*, na odmietaní ktorej je vlastne založený dnešný radikalizmus. Inými slovami, vyskytuje sa tu viac continuity ako zmeny. Konzervatívna periféria, navyše, má ľudskú podstatu, t. j. postoje priemerných vzdelaných moslimov k životu a smrti, sexu a politike. A tak baštou tradičných islamských hodnôt zostáva rodina; je to prvoradý prostredník medzi jednotlivcom a jeho spoločensko-kultúrnym prostredím. Zatiaľ v rozhodujúcej miere prevažujú také hodnoty ako autoritárstvo, rozhodujúce postavenie mužov, veľká závislosť od spoločenského prostredia a postavenia, bezmocnosť zoči-voči štátnej moci a nedostatok osobnej iniciatívy. Perspektíva, žiaľ, neveští nič dobré. Radikálny islam, ktorý určite môže zvýšiť a očistiť duchovnú úroveň moslimov, môže tiež ľahko ohroziť slobodné využívanie rozumu. Môže postrčiť moslimskú spoločnosť späť do područia kolektívnej náboženskej tradície, ktorej výhody sú obmedzené iba na niekoľko vyvolených. Definitívne zabije ľudskú zvedavosť, posla nových vedomostí, a komunita (*umma*) môže celkom dobre zahynúť. Radikálny islam, akokoľvek šľachetné sú jeho úmysly, môže – svojimi nepružnými koncepciami zbožnosti, spravodlivosti a pravdy – zaviesť spoločnosť do slepej uličky.