

Boj o moc po Prorokově smrti

Postavení Muhammada jakožto Bohem inspirovaného duchovního a světského vůdce bylo hlavním tmelem jednoty *ummy*. Pokud Muhammad žil a hlídal politický konsensus, založený na stále organizovanějších výbojích a jejich nábožensko-ideologickém zdůvodnění, pokud byl prostě vůdcovskou autoritou, nehrozilo *ummě* bezprostřední nebezpečí rozpadu. Muhammadova náhlá smrt roku 632 však postavila *ummu* před dosud neřešený problém nástupnictví a s tím spjatou otázku legitimacy moci. V Boží zvěsti, kterou Muhammad tlumočil, nezanechal žádnou odpověď na to, jak má být *umma* spravována po smrti „pečeti proroků“ – jak Muhammad sám sebe nazýval – kdy spojení obce s Bohem mělo zůstat už navždy přerušeno. Osířelí muslimové si nutně museli položit dvě zásadní otázky: Jakou metodu výběru nového vůdce zvolit, má-li být *umma* zachována? Jaká kritéria by měl vůdce splňovat, byl-li Muhammad nedostižným vzorem?

Jedinou tradiční metodou, kterou *umma* znala, byla volba kmenového náčelníka radou starších. Volba měla zpravidla podobu formální aklamace, kterou kmen spontánně projevil poté, co jeho nejvlivnější představitelé v zákulisí předem dosáhli dohody. Kmenové zvykové právo však mělo být islámem překonáno. *Umma* dobrovolně zaměnila kmenovou sociální strukturu a s ní spjatá schémata společenské interakce za „členství“ v *ummě*, za svého druhu „občanství“ sobě rovných, jejichž jedinou povinností je dodržovat a ochraňovat zásady zvěstování, mezi něž patřila zejména ochrana integrity a jednoty *ummy*. Loajalita vůči *ummě* v rovině náboženské, jako klíčovému produktu Boží vůle, se v rovině politické a právní přirozeně jeví jako loajalita vůči státnímu zřízení.

Přese všecko členství v *ummě* přece jen ještě nebylo tak silným poutem. Dosud existující kmenovou strukturu protínalo napříč a bořilo vžité společenské vazby. Zásady *ummy* byly v ústně tradovaných

pasážích Muhammadova učení zachovány, ale zdaleka ne všechny složky pospolitosti se po Prorokově smrti cítily jimi vázány. Stále působící síla kmenové identity a neochota dlouhodobě se podřídit náročnějšímu sociálnímu modelu vyžadujícímu kázeň a respekt vůči novým zásadám práva a etiky, to byly zdroje napětí, jež se v různé míře záhy projevílo a ohrozilo přežití *ummy*. Po Prorokově smrti se některé kmeny přestaly cítit vázány novou vírou a smlouvami, které s muslimskou obcí měly. Plné dva roky trvalo, než byly neposlušné kmeny opět podrobeny a přinuceny nový společensko-politický model přijmout. Daleko závažnějším problémem se však ukázala mezikmenová nevráživost týkající se otázky nástupnictví.

Medínští se totiž zachovali zcela v souladu se zvykovým právem. Okamžitě svolali shromáždění, aby vybrali nástupce ještě před Muhammadovým pohřbem, jako to činili Arabové běžně při volbě a inauguraci nového kmenového náčelníka. Medínští si činili právo na legitimitu převzetí moci, neboť to byli oni, kdo poskytli Prorokovi azyl a vytvořili mu zázemí pro rozvoj jeho prorocké mise. Mekkánský *muhádžirún* se také považovali za legitimní následníky, protože byli s Muhammadem pokrevně spřízněni a byli první, kdo uvěřili v jeho poslání. Pouze díky energickému vystoupení Umara Ibn al-Chattába, který využil obnovené řevnivosti mezi medínskými kmeny Aus a Chazradž, se Mekkáncům podařilo zamezit rozvrat *ummy* a prosadit nominaci Abú Bakra – otce Prorokovy nejmilejší ženy Áiši. Ani to ovšem nebylo optimální řešení. Vznikl konflikt mezi samými Mekkánci, neboť Muhammadův rod Banú Hášim uplatňoval vůdcovské nároky Alího Ibn Abí Táliba – Muhammadova bratrance, jeho prvního oddaného posluchače a později zetě (manžela Prorokovy dcery Fátimy).

Abú Bakr byl tedy jmenován malou vlivnou skupinou, která ve chvíli rostoucího chaosu *ummy* přesvědčila Medínské, aby běžně praktikovanou formou přísahy věrnosti (*baj'a*) vyjádřili svou loajalitu vůdci obce. Jeho postavení bylo označeno jako „náměstek Posla Božího“ (*chalífat rasúl Alláh*). Abú Bakr (632–634) tedy nebyl zvolen ani všeobecným konsensem celé *ummy* nebo ji zastupující rady starších, ani na základě dynastického principu. Situace se opakovala o dva roky později v případě *chalífy* Umara Ibn al-Chattába (634–644). Ani tehdy nedošlo k „demokratické“ konzultaci a politika hotových faktů jen prohloubila rozčarování mezi Hášimovci. Před volbou *chalífy* Usmána (644–656) vznikla nová situace. Umar na smrtelném loži po atentátu – jako zapřísáhlý odpůrce dynastické moci – odmítl určit za následníka svého syna a zásadu dědičnosti moci – hněvivě odvrhl. Místo toho jmenoval šestičlennou konzultativní radu (*madžlis aš-šúrú*), jež měla hlavu obce jmenovat. Právě na této události lze zřetelně prokázat neustálý střet mezi klasickou před-

islámskou praxí a narůstajícím příklonem k principu dynastickému, který se zanedlouho prosadil. O funkci *chalífy* se původně ucházelo všech šest členů rady, ale na základě dohody byl nakonec zvolen Usmán. Nespokojenost stoupenců Alího vyústila v rebelii, jejímž výsledkem byla roku 656 Usmánova úkladná vražda. Tato rázná konspirace konečně vynesla do čela *ummy* Alího (656–661), ale zároveň zahájila několikaletou občanskou válku mezi muslimy, která skončila Alího smrtí. Moc na sebe strhl Mu'ávija Ibn Abí Sufján z kmene Banú Umajja.

Tím skončila první fáze vývoje islámského státu – *chalífátu*. Kromě jiného se roku 661 uzavřel třicetiletý spor o legitimitu a charakter politické moci a vedení *ummy*, jež se ovšem mezitím změnila v mocný státní útvar se značnými územními zisky. V roce 661 definitivně zvítězil kvalitativně nový a pro *chalífát* jedinečně přijatelný dynastický model moci, který odstranil beduínský a pro řízení nové říše zcela nevhodný model „kmenové demokracie“.

Při imperiálních ambicích prvních muslimů a ve styku s vyspělejšími sociálně-kulturním prostředím na územích, která muslimská vojska obsadila, nebylo možno uplatňovat „periferní“ model mírně reformovaného beduínského práva a morálky. Korán sám odpovídal na příliš málo otázek stále složitější společenské a politické praxe. Politické představy *ummy* z roku 632 byly pro muslimskou říši 50. a 60. let příliš těsné a vágní. Praxe, která z nich mohla vzejít, byla příliš jednoduchá a příliš úzce spjatá s oblastí a dobou vzniku. Zásadní reforma původních představ o politické moci a obci věřících jako administrativně právním celku, k níž došlo během vlády čtyř „správně vedených“ *chalífů*, byla nezbytná, ale byla stále ještě rozvíjena v příliš těsné vazbě mezi potřebami politické a právní praxe a věroučnými konstantami zvěsti. Čtyři *chalífové* – ačkoli jejich vláda byla poznamenána bojem o politickou moc – byli nejen pragmatičtí, ale podle tradice také hluboce zbožní, skromní a lidoví. To jsou rysy, jichž si všichni pozdější sunnitští komentátoři raného islámu cení především. „Správně vedení“ zároveň prokázali schopnost propojit svůj pragmatismus se zachováním a rozšířením Muhammadova ideového odkazu. Praktický život je přivedl k názoru, že zvěstování musí být v plné míře písemně zaznamenáno jako základní legislativní a ideologické paradigma nového státního zřízení. Citlivost a zároveň pružnost, s níž se tehdy ochránila a zároveň kultivovala Boží zvěst – to jsou rysy, pro něž vlastně všechny proudy moderního islámského myšlení hodnotí období „správně vedených“ – vedle Muhammadovy obce – jako vzorový model pro islámskou civilizaci dneška.

Závěrem této kapitoly konstatujeme, že v období „správně vedených“ *chalífů* v letech 632–661 se politizace islámu se vznikem nové

společenské reality ještě prohloubila. Boj mezi „kolektivistickým“ a „dědičným“ pojetím legitimacy moci zcela převážil nad problémy výhradně duchovního či kultovního rozvoje věrouky a její podoba byla stále více ovlivňována právě bojem o moc, tedy docela obyčejnou politikou. Po uzurpaci moci umajjovskou dynastií došlo k definitivnímu rozkolu *ummy* nejen v otázkách politiky, nýbrž i k rozkolu v doktríně či ideologii. Přesto se však odlišnosti doktrinární povahy, jež provázely rozkol islámu na *sunnu* a *ší'u* už čtyřicet let po *hidžře*, zcela pozatelně formovaly v závislosti na politickém soupeření. Boj o pojetí vůdcovských práv *chalífy* a o charakter *ummy* do roku 661 se stal prazákladem všech příštích konfliktů „schizmatické“ povahy v islámském světě. Muslimové spolu nikdy nebojovali kvůli ryze náboženským (teologickým) otázkám, nýbrž vždy kvůli rozdílným názorům na legitimitu moci.

4

Islámská koncepte státu

Rychlá, nezvratná a v zásadě nekrvavá expanze *ummy*, provázená vnitropolitickými otřesy vyvolanými bojem o moc – to byly objektivní skutečnosti, jež islám, který se stále zřetelněji měnil v oficiální ideologii nové společnosti, nového státu, musel nějak reflektovat. Už během Umarovy vlády bylo jasné, že základní pojetí *ummy* musí pod tlakem událostí dostat novou institucionální podobu a ta že musí být nově teoreticky (ideologicky) zdůvodněna, neboť korán a *sunna* (sbírka tradic o Muhammadově životě) podobný vývoj nepředjímal. Institucionální přetavování *ummy* ve stát bylo provázeno utvářením všeobjímajícího zákonodárného systému, který původně znamenal „správnou cestu k prameni“ (*šarí'a*). Ze *šarí'y*, která se mezitím stala pojmem pro komplexní „Boží zákon“, skládající se z koránu, *sunny* a lidským rozumem utvářeného právního kodexu, také vycházel základní argumentační aparát islámské politické teorie. Ta se ve své podstatě opírá o *šarí'ou* potvrzené pojetí Muhammada jako pozemské bytosti, jež měla výjimečnou možnost komunikace s Bohem, ale zmizela a s ní zmizela i přímá komunikační vazba. Skutečnost, že si *umma* za Muhammadova nástupce a vůdce vybrala pouhého „řadového smrtelníka“, byla vlastně jediným zdůvodněno potřebou chránit *umma* zachována. Ideologicky to bylo zdůvodněno potřebou chránit a šířit zvěst na tomto světě. *Šarí'a* musela vyložit a upevnit princip vládce-smrtelníka neschopného styku s Bohem jako bohulibý, a tedy

legitimní pilíř politické praxe. Bylo to v zájmu *ummy* i státu jako jejího institucionálního výrazu. Podle jedné z nejznámějších tradic Prorok dokonce pravil, že „despotický vladař je lepší než jediná noc chaosu“. Centrálně řízený stát s dvojediným nábožensko-světským vladařem v čele se tedy postupně stal ústředním předmětem zájmu islámské ideologie, neboť byl nezbytný, aby ochránil *ummu* – nositelku Boží zvěsti – před nepřáteli a chaosem. Touto interpretací se instituci státu dostalo stejného kreditu posvátnosti, jakému se těšila *umma*.

V počátcích rozvoje *šarí'y* a s ní i politické teorie islámu během vlády dynastie Umajjovců (661–749) se koncepte státu jako institucionálního rámce *ummy* stále ještě utvářela v relativně pevné jednotě mezi světskou potřebou a jejím duchovním zdůvodněním. Racionální podstata argumentace ve prospěch státu se pomocí různých metodických nástrojů právní vědy utvářela na základě předpokladu, že lidé nejsou schopni řešit své záležitosti harmonicky a v jistém řádu bez zprostředkující autority. Zajištění řádu uvnitř *ummy* vyžaduje, aby ji vedl *imám* – tedy ten, kdo stojí v čele modlitby, ale v širším smyslu chrání pozemské zájmy *ummy* a sleduje jejich soulad s Boží zvěstí. Bez *imáma* nemůže fungovat stát a bez státu nemůže být zajištěn mír, spravedlnost, šíření víry a stabilita *ummy*. Stabilita *ummy* je podmíněna koncepcí státní moci, jež má konkrétní a závaznou formu. To ovšem předpokládá vytvoření souboru právních norem, které jasně vymezují fungování společenského mechanismu. Zde se vychází z koránské teze, že rozpory jsou lidskému rodu přirozeně vlastní, a proto musí být regulovány zákonem a zažehnavány státní mocí.

Duchovní složka teorie státu se opírala o předpoklad, podle něhož neomezenou moc nad světem vykonává Bůh, který bdí nad prosazováním zvěsti obsažené v koránu a *sunně*. Prosazováním zvěsti je pověřena *umma*, která tak má jedinečnou a poslední příležitost napravit pokřivené interpretace předešlé zvěsti, jichž se dopustili židé a křesťané. Bůh také po smrti Prorokově propůjčil *ummě* možnost spořádaně řídit své záležitosti pod dohledem *imáma*, totiž *chalífy* – náměstka Proroka Božího. *Chalífa* musí uplatňovat a ochraňovat Boží zákon – *šarí'u*, bránit víru před herezi, zajistit schopnost věřících žít v souladu se zvěstí, a tudíž zaručit existenci Boží vlády na tomto světě. Jinak *umma* postrádá smysl. Nemá-li totiž *umma* pod kontrolou *chalífy* kráčet po „přímé stezce“ a řídit se *šarí'ou*, pak se změní v dav bezvěrců. Součástí náboženského zdůvodnění státu byla teze, že Bůh tentokrát zvěstoval své slovo Arabům a hovořil k nim výhradně v arabském jazyce. V tom se zpočátku zračila skutečnost, že Arabové na dobytých územích pouze přebírali politickou moc, nezasahovali příliš do tamějších hospodářských a správních mechanismů, nebyli ochotni splývat s tamějším civilizačním prostředím, ani

přijímat konvertity z řad místního obyvatelstva. Arabské výboje se v zásadě vůbec nevyznačovaly pustošením, vražděním a násilnou islamizací, jako tomu bylo při stěhování a expanzích některých jiných etnik.

Je ovšem přirozené, že rozvoj islámské doktríny se musel podřizovat vývoji politické a mocenské situace v nově se rodící říši. Způsob, jakým se Umajjovci dostali k moci, a postupné uplatňování dynastického a despotického principu řízení státu – *chalífátu* brzy vyvolaly náboženskopravní diskuse o povaze politické legitimacy, přičemž nepřátelené tábory stále zřetelněji formulovaly své představy o pojetí hlavy státu. Slovo *chalífa* a *imám* (respektive *chiláfa* a *imáma* jako název pro státní zřízení) byly původně téměř synonymy, a to zhruba do nástupu umajjovské dynastie. Pojem *chalífa* navozuje spíše představu politické praxe vůdce a ochránce zvěsti, *imám* pak spíše duchovní aspekt vůdcovství. Formálně není mezi oběma pojmy velký rozdíl. K sémantické diferenciaci došlo po smrti Alího, kdy pretendenti na vůdcovství z řad jeho rodiny pochopili svou prohru a svým nenaplněným politickým ambicím propůjčili nový ideologický kolorit, který po staletí pečlivě kultivovala ší'itská větev islámu. Ačkoli stále prosazovali princip *imáma* ve smyslu předešlé politické praxe, po uzurpaci moci Umajjovci vztáhli tento pojem pouze na Alího potomky v opozici, zatímco *chalífa* se pro ně stal synonymem tyрана, který se uchýlil od pravého obsahu zvěsti a přivedl *ummu* na scesti.

Pojem *chalífa* z hlediska oponentů Alího (sunnitů) postrádal ono hlubší náboženské až mystické vysvětlení a byl více spjat s realitou. Důležitější než samo vůdcovství určité osoby pro ně byla otázka zajištění jednoty *ummy* – státu pod svým vedením, neboť ve hře byl úspěch či neúspěch mimořádně příznivě se rozvíjející expanze. Legitimita moci se v tomto případě odvíjela od způsobu jejího získání, v ideálním případě na základě společenského konsensu. Ale protože sama politická praxe se od tohoto ideálu od počátku lišila, otázce legitimacy se záměrně nepřikládal tak velký význam v rovině ideologické. A pokud se přikládal, pak bylo teoretické vymezení problému zasazováno do náboženského schématu, které od doby umajjovské začalo být ve stále zřetelnějším rozporu s politickou praxí. Právě účelový a pragmatický přístup stoupců dynastického principu moci (v dějinách islámu označováni jako *sunnité*) vyvolával hněvivé reakce jak alijovské opozice (*ší'ité*), tak jiných nespokojenců, kteří svůj nesouhlas s rozvojem „státní doktríny“ islámu dávali najevo vytvářením opozičních sekt.

Jednota *ummy* v ideologii a praxi

Islámská politická teorie se od Prorokovy smrti a doby „správně vedených“ *chalífů* vyvinula během umajjovské a zejména abbásovské vlády (750–1258) v promyšlenou obhajobu mocenského statu quo, aniž byla v nejmenším zpochybňována politická praxe první generace muslimů. Naopak – tato generace byla zcela záměrně obdivována jako ideál, k němuž se nynější *umma* (stát) snaží už jen přiblížit. Byla pěstována teze, že první generace měla zvláštní schopnost ne dvojznačného chápání a uplatňování zvěsti, protože osobně znala Proroka. Další generace už poznaly zvěst pouze zprostředkovaně a nemají schopnost vcítit se do chování prvních Muhammadových stoupců. Jejich povinností však je se o to snažit udržovaním *šarí'y*. V tomto smyslu k nebohulibějším skutkům patří zásluha o zachování jednoty *ummy* a boj proti všem nepřátelům, jejichž cílem je *ummu* rozvrátit. Tuto snahu má potenciálně celý okolní nemuslimský svět, tedy „dům války“ (*dár al-harb*), s nímž sice *umma* může dočasně pěstovat vzájemně výhodné styky, ale který ze zásady nikdy nepřestává být nahlížen jako nepřátelský prostor. Z něho může vzejít protiislámská konspirace.

Kromě toho by měl být nepřátelský prostor v ideálním případě předmětem neustálého šíření víry – jedné ze základních povinností muslimské obce. Tato klíčová ideologická konstrukce byla po první vlně arabsko-islámských výbojů (zhruba první století *hidžry*) stále více chápána už jen v obecné rovině a postupně se stala pouhým ideologickým klišé. Šíření víry mečem ustalo a na jeho místo nastoupilo pronikání islámu spíše prostřednictvím obchodní a misijní činnosti. Zato islamizace na ovládaných územích se stala otázkou prvořadě důležitosti. I když ani pak zpravidla nešlo o proces násilné konverze, praktická politika za pozdních Umajjovců a zejména za Abbásovců si už žádala nábožensky a ideologicky unifikovanější společnost.

Podstatné však je právě to, že v politickém pragmatismu pozdějších generací a v jejich schopnosti pružně zasazovat realitu politického a sociálního vývoje do onoho obecného, avšak stále uctívaného nábožensko-ideologického paradigmatu vlastně spočívá podstata úspěchů sunnitského islámu (někdy nazývaného též islámskou ortodoxií) v průběhu islámských dějin. V pružnosti *sunny* spočívá i její neobyčejná přizpůsobivost v období sekulárně nacionalistických reži-

mů po druhé světové válce, a dokonce i její schopnost účelně čelit tlaku islámských fundamentalistických proudů v současnosti.

V mnoha monografiích a studiích evropských badatelů se o islámu často hovoří jako o náboženském systému, v němž panuje nedělitelná jednota duchovního a světského. Za touto zjednodušující formulací většinou stojí snaha vysvětlit na co nejmenší ploše odlišný přístup islámu k politice a společnosti, než jaký panoval v křesťanské Evropě. Mnoho odborníků se snaží seriózně odpovědět na otázku, proč je dnes islám tak vitální a schopný za jistých okolností nahradit sekulární ideologické modely, nebo proč v islámu dodnes nedošlo (s výjimkou Turecka) k deklarativnímu oddělení náboženství od státu. Otázku jednoty duchovního a světského v základních postulátech islámské věrouky však nelze chápat jako neměnnou historickou veličinu a „říši islámu“ v průběhu dějin nelze vidět jako neměnný model teokratického státu. Analýzy historického vývoje islámského impéria naopak jasně ukazují, že jednota duchovního a světského, jakási teokratická vize Boží vlády na zemi byla téměř od počátku fikcí, která se v rovině nábožensko-ideologické připomínala jako ideál, případně se v jistých obdobích zdůrazňovala, ale již popírala sama politická praxe. Žádný z pokusů o uplatnění vize naprosté symbiózy duchovních a světských potřeb společnosti, jichž byly islámské dějiny svědkem, neskončil dlouhodobějším úspěchem. S nevalnými výsledky se o to právě v naší době snaží různé radikální proudy islámského fundamentalismu.

Historický vývoj islámského *chalífátu* se přirozeně ubíral cestami, jež byly rozhodně dlážděny především faktory hospodářské a společenské povahy. Jim se doktrinární rovina islámu značně ochotně přispůsobovala. Ústřední pilíř islámské věrouky – božský charakter a jednota *ummy* – byl jako ideologický argument používán tím více, čím častěji byla *umma* rozbíjena opozičními a separatistickými tendencemi. Dělo se tak přinejmenším od vlády *chalífy* Alího, kdy *ummu* opustila „zelótská“ frakce *cháridžovců*, načež následovala vleklá občanská válka. Té učinil přítrž až „umajjovský puč“. Rozhodný postup Mu'áwijův však na druhé straně zasadil jednotě *ummy* další citelný úder. Ačkoli se Mu'áwija zbavil Alího v zájmu centralizace moci a upevnění stability státu, motivem jeho počínání sotva byly ohledy na odkaz Muhammadova učení. Rázné převzetí moci Umajjovci vedlo k definitivnímu rozkolu na *sunnu* a *ší'u*, který se v období „zlatého věku“ *chalífátu* ukázal důležitým zdrojem nestability a politického rozpadu říše. V rámci mocenského boje se na nábožensko-ideologické souvislosti málokdo ohlížel a dosavadní odkaz Boží zvěsti byl ve víru nových událostí pružně přizpůsobován skutečnosti pomocí dynamické právní vědy a jejích „profesorů“ (*ulamá*).

Jednota *ummy* byla tatam už v roce 680, kdy se po Mu'áwijově smrti jeho nástupce Jazíd (680–683) nerozpakoval v zájmu upevnění moci nejprve v šarvátce u Karbalá (dnešní Irák) fyzicky zlikvidovat *imáma* Husajna – Alího syna a Muhammadova vnuka. Vzápětí musel čelit revoltě medínských *ansárů*, kteří sice nesdíleli argumentaci Alíjovců (*š'itů*), ale držela v nich nenaplněná touha po uplatnění v době, kdy se Medína definitivně ocitla na okraji politického dění. Kromě toho jim už tehdy vadil příliš světský a nevázaný způsob *chalífova* života. Vladař totiž holdoval dobrému vínu a při jeho výjezdech na lovecké zámečky v syrské poušti prý nechyběla společnost sličných milostnic. Při pacifikaci odbojné oblasti Hidžázu světácký *chalífa* Jazíd ani trochu nedbal na ochranu jednoty a božské povahy *ummy*. Za obléhání Mekky roku 683 bylo rodné město Prorokovo zčásti vypáleno. Vyhořela i svatyně Ka'ba a posvátný černý kámen v ní uložený praskl na tři kusy. Další občanská válka mezi Umajjovci a hidžázkým oponentem Abdulláhem az-Zubajrem se v různých podobách vlekla až do roku 693.

V osmém století se pak proces decentralizace *chalífátu* a vzniku více nebo méně nezávislých států a dynastií stal nezvratným. Dělo se tak nejen pro neposlušnost místodržících, jejichž loajalita vůči vzdálenému Damašku, kde Umajjovci sídlili, byla těžce zkoušena pomyslením na vlastní politické možnosti, nýbrž i v důsledku objektivní potřeby decentralizovat obrovský státní kolos rozkládající se od Pyrenejského poloostrova až po povodí řeky Indu. Správní a politická atomizace *chalífátu* byla objektivní nevyhnutelností. Zde už zcela jednoznačně sledujeme triumf politické praxe nad obsahem původní zvěsti a nad původními představami společenského a politického uspořádání obce věřících.

Naproti tomu nelze přehlédnout, že strůjci decentralizace – pokud byli sunnitě – se po jistou dobu snažili nábožensko-ideologické souvislosti brát v úvahu. Ačkoli moc místních dynastií bývala zpravidla založena pouze na mocenskopolitické ambici a opírala se o despotickejší způsob ovládnutí nového státního útvaru s minimální snahou po legitimizaci moci z náboženských pozic, ve většině případů tito samozvaní vladaři cítili potřebu vyjádřit alespoň formální hold *chalífovi* v centru – jako nesporné duchovní hlavě říše. A naopak – *chalífa*, který zpravidla neměl sílu provinčního samozvance vojensky potrestat, formálně uznal legitimitu jeho moci nad dotyčnou částí impéria.

Pod vlivem tohoto vývoje se postupně měnila a dotvářela i islámská politická teorie. S pomocí právní vědy se musely ex post nacházet nové spekulativní pohledy a řešení, která se stávala součástí *šar'íy* – Božího zákona. To vše se muselo učinit, nemělo-li v rámci říše docházet k ničivým konfliktům. I tak bylo v dějinách islámu

mnoho příkladů, kdy provinční vládcí odmítli *chalífovi* holdovat. Zvláště pozdější abbásové *chalífové* sídlící v Bagdádu se už stávali nejen formálním duchovním symbolem, ale dokonce loutkami v ruce ambiciózních dynastií, které ovládaly území v oblasti Mezopotámie. Období od 9. do 11. století, které je z hlediska rozvoje materiální kultury, vědy a filozofického myšlení pokládáno za „zlatý věk islámu“, bylo provázáno úpadkem instituce *chalífátu* jakožto politického středu říše a ideálního vzoru islámské společnosti. Tento úpadek vyvrcholil faktickou likvidací úřadu *chalífy* po vyvrácení Bagdádu Mongoly roku 1258. Tehdy již bylo základní duchovní schéma od světské praxe vzdáleno natolik, že přenesení *chalífátu* do mamlúcké Káhíry a posléze (1517) do osmanské Konstantinopole (pozdějšího Istanbulu) už nelze chápat jinak než jako účelové využití ideologicko-náboženského klišé k posílení vlastní prestiže.

Nostalgie po zaslé slávě jednotné *ummy* Prorokovy však přetrvávala a nutno dodat, že v pozdějších staletích byla v obdobích pro islám kritických nejednou ožívána – ať už jako doopravdy míněný strategický cíl, nebo jen jakýsi symbol celospolečenské mobilizace proti vnějšímu nebezpečí. Vcelku však lze říci, že islámská civilizace rezignovala na schopnost udržet jednotu *ummy* velmi záhy. Politická rozdrobenost islámského světa byla přijata jako danost a jednotlivé části říše mezi sebou vedly války bez ohledu na základní a posvátná ideologická východiska.

6

Mechanismy státoprávního uspořádání

Jestliže se v odborné islamistické literatuře hovoří o jednotě náboženského a světského ve snaze vysvětlit některé projevy soudobého islámu, má se tím na zřeteli zejména skutečnost, že každá politická reprezentace *chalífátu* byla při utváření zákonodárných mechanismů stále složitější říše odkázána na použití jediného duchovního, tedy metodického zdroje, který byl při ruce. Tímto zdrojem bylo Muhammadovo reformátorské snažení, které se chápalo jako nový životní způsob, jehož dodržováním lidé pouze plní to, co Bůh přikazuje. Zatímco dualita duchovního a světského v raně křesťanské Evropě a s tím spjatá bariéra mezi oběma složkami společenského a politického života se odvozovala od existence a dalšího využití římského občanského práva, raně islámská říše se v legislativě nemohla opřít o nic jiného než o zdroje, které vytvořila praxe Muhammadovy *ummy*,

a které byly chápány jako produkt Boží zvěsti. Jednota duchovního a světského tedy spočívala spíše v oficiálním výkladu státní ideologie a zdůrazňování náboženské povahy práva než v tom, že by islámská říše byla teokracií v pravém slova smyslu.

Aby mohl stát nového typu fungovat, musela být zachována kontinuita s Muhammadovým ideovým odkazem, musela se Prorokova praxe stát východním vzorem pro legislativní uspořádání. V opačném případě hrozil návrat k předislámským praktikám, které by byly znamenaly konec všeho dosavadního snažení.

Za *chalífy* Usmána byly písemně zaznamenány všechny dosud jen ústně tradované části Muhammadova učení – Boží zvěsti. Došlo k redakci koránu (*al-kur'án* – čtení, recitace), který se stal základním právním kodexem *ummy*. Brzy však bylo jasné, že v něm zdaleka nelze nalézt odpovědi na všechny otázky, které před nový stát stavěla sama realita. Musely se vytvořit nové metodické nástroje, pomocí nichž se rodilo a doplňovalo zákonodárství říše. Tak nejprve vzápětí po kodifikaci koránu vznikaly soubory tradic o životě Proroka, jejichž obsah sloužil jako normativní pravidla pro chování *ummy* a chod státu. Tyto tradice (*hadís*, pl. *ahádís*) byly nakonec v sunnitském islámu soustředěny do šesti obecně uznávaných sbírek. Soubor tradic (*sunna*) je namnoze snůškou vykonstruovaných podvrhů, a to tak zjevných, že v samém islámském prostředí posléze došlo k dramatickému procesu zjišťování věrohodnosti jednotlivých *hadísů* a zpochybování těch, které možná byly autentické, ale „nehodily se“. Učené disputace se vedly zejména kolem spolehlivosti řetězů tradentů, kteří měli být zárukou správného zapamatování a správné interpretace Muhammadových činů a výroků. Během téměř detektivního badatelského úsilí se často prokázalo, že určitý tradent – článek řetězu – je nevěrohodný, nebo že údajný svědek Prorokova výroku se v dané situaci a v daném roce s Poslem Božím prostě nemohl sejít. Pravost a spolehlivost tradentů prověřovali představitelé bohatě se rozvíjející islámské historiografie. Není pochyb o tom, že to byl opět svébytný projev boje o moc. Závěry jedněch bývaly často odrazem představ a zájmů umajjovské dynastie. Proti nim stála zjištění jiných „odborníků“, v nichž se zase odrážely snahy různých disidentských skupin o zpochybnění legitimacy umajjovské vlády.

Právě na vzniku těchto „puristických“ tendencí i sběru tradic a jejich kodifikaci jako druhého zdroje islámského práva lze dobře prokázat účelový a praktický přístup muslimů k vlastnímu náboženství. Jestliže korán jako základní a nedotknutelný zdroj práva do určité míry odrážel projevy ryze duchovního života v Arábii 7. století, ve sbírkách tradic (*sunně*) se už zračí především obraz měnící se společenské struktury a celkového sociálně-kulturního ovzduší, neboť šlo o spekulativní snahu politického vedení *ummy* o legislativní zarámo-

vání vlastní praxe. Ve skutečnosti, že *sunna* byla doplňována stále novými „autentickými“ *hadísy* a že z ní byla systematicky utvářena sbírka zákonů, je třeba vidět fázi, kdy zejména umajjovská moc nutně potřebovala legislativní rámec pro rozvoj své říše a zároveň nábožensko-ideologické zdůvodnění dynastického a v jádru světského principu vlády.

Tím, že *sunna* byla poměrně záhy přeměněna v psaný kodex, jehož svévolné přesahování a „doplňování“ bylo mocí úzkostlivě hlídáno, ztratila svůj původní význam otevřeného systému odpovědi na měnící se potřeby státu. Bylo třeba vyvinout nový zdroj legislativy, který by nacházel vhodná řešení vzniklých problémů, aniž by docházelo k bezbřehému a nekontrolovatelnému podemílání základních nábožensko-ideologických pilířů, a především aby zákon jednoznačně sloužil vládnoucí politické garnituře. Mělo se tak dít tentokrát již nezávisle na textech inspirovaných, za něž byly spolu s koránem považovány i sbírky tradic.

Tak se již v průběhu 7. století na různých místech *chalifátu* vytvářela intelektuální centra, v nichž se postupně zakládala islámská právní věda (*fikh*). Ta si kladla za cíl jednak rozšířit obzor teoretického zdůvodnění jevů praktického života, jednak reinterpretovat text koránu a *sunny* v nových podmínkách při zachování jejich božského původu. Zatímco korán a *sunna* byly zakotveny ve víře (byť s jasnou příměsí spekulace a politického pragmatismu), právní věda se otevřeně dovolávala lidského rozumu a svobodné vůle člověka, omezované zprvu jen zásadou nezpochybnitelnosti Boží zvěsti, k jejímuž tvůrčímu rozvoji v podobě práva dal Bůh člověku svolení. Právo se rozvíjelo s využitím spekulativních nástrojů, jakými byla analogie s činy Proroka a prvních muslimů (*kijás*), konsensus právních autorit (*idžmá*) a možnost interpretovat autentické slovo Boží metodou volného výkladu (*idžtihád*). K použití *idžtihádu* však byly (zejména v pozdější době abbásovské) oprávněny pouze osoby, které k tomu měly odbornou kvalifikaci a příznivý vztah k moci. Systém pravidel, zahrnující veškeré chování muslima vůči Bohu i společnosti, stejně jako otázky státoprávní a politické povahy rozpracovávala právní věda po několik dalších staletí a kodifikovala je ve čtyřech právních školách uznávaných sunnity. Ty se mezi sebou jen drobně lišily v interpretaci určitých společenských jevů a lišila se i reakce státu na ně. Soubor právních norem, předpisující komplexní návod k tomu, jak „být správným muslimem“, a založený na koránu, *sunně* a *fikhu*, to je ona „cesta, která má být následována“ – *šari'a*.

Významnou úlohu při vytváření *šari'y* pomocí všech výše zmíněných zdrojů a metod hrálo právě zdůvodnění legitimacy moci, charakteru státu, represivních mechanismů a vztahu státu ke svému okolí. Takové zdůvodnění se muselo ideologicky pohybovat v prostoru nábo-

ženské doktríny, ale přitom nesmělo vybočovat za meze hospodářských a politických aspirací vládnoucí dynastie. Praxe Umajjovců a později i prvních Abbásovců potvrdila, že stát a s ním související zajištění legitimacy politické praxe zůstaly základním a choulostivým ideologicko-právním problémem, který byl navíc umocňován chronickým střetem mezi státopornou *sunnou* a věčně opoziční *š'ou*. V neutuchající snaze sunnitů o zdůvodnění a obhajobu legitimacy moci a vlastního pojetí *ummy* jako by se už od Umajjovců skrýval jakýsi komplex z nedodržení Muhammada prorokého odkazu. Jako by sunnité v procesu vzdalování od ideálu Prorokovy obce věřících museli svou vládu neustále úzkostlivě zdůvodňovat.

Mocí iniciovaný rozvoj právního systému a ideologie dal v impériu vzniknout vrstvě již výše zmíněných *ulamá* (pl. od *álím* – znalec, učelec). Tyto nábožensko-právní autority, pro něž se někdy v češtině používá výrazu „duchovenstvo“, ovšem nemají nic společného s kněžským stavem nebo církevní hierarchií v křesťanství. *Ulamá* se zabývali rozpracováváním a systematizací *šari'y* metodami právní vědy. Teologickými problémy se zabývali jen okrajově. Jejich úkolem bylo vypracovat a dále kultivovat normy života jednotlivce a státu. Od abbásovské doby se *ulamá* stali vlivnou společenskou vrstvou, jakými „vládními ideology“, kteří sice nikdy nepožadovali přímý podíl na politické moci, ale získali monopol na rozvíjení, ochranu a později též konzervaci ideologických a státoprávních schémat. Postupně se stali konformními a oddanými apologety světské moci, dodávající jí svými právními rozhodnutími (*fatwá*) punc legitimacy. Byli zároveň oním faktorem, který po staletí udržoval při životě sice poněkud fiktivní, ale ideologicky účelnou zásadu jednoty náboženského a světského. Politická moc a společenský život byly totiž svázány právními normami, které byly vykládány jako *šari'a* – zákon založený na Boží inspiraci a Božím posvěcení.

Sami *ulamá* nevlastnili žádné mocenské prostředky, avšak měli značnou společenskou prestiž, a tedy rozhodující vliv na formování společenského vědomí a zajišťování loajality *ummy* vůči moci, byť byla její legitimita z hlediska sociálních a etických norem koránu a *šari'y* přinejmenším sporná. Mezi mocí a *ulamá* panoval vztah vyplývající z vědomí vzájemné užitečnosti a potřeby zachovat ideologický status quo. Proto *ulamá* zpravidla vždy politickou praxi vládců obhajovali. Podle nich se nevymykala Boží představě o společenském uspořádání a zajišťovala to hlavní – jednotu a stabilitu *ummy* – státu. Jednota *ummy* jako základní ideologické klišé pro zdůvodnění despotické praxe se stávala klíčovým argumentem v dobách sociálních konfliktů, kdy se *ulamá* stavěli na stranu moci, vycházejíce ze zmíněné zásady, že jakákoli vláda je přijatelnější než rozvrat *ummy*. Tak se *umma* (společnost) v otázkách nástupnictví a legitimacy moci stávala

naprosto pasivním divákem a příjemcem hotových skutečností. Výsledkem takového stavu byly občasné rebelie, hereze a nejčastěji útek lidí do konejšívé náruče mystiky. Docházelo i k masovým reformistickým puritánským hnutím. Přes všechny tyto jevy se však společenské a duchovní klima v islámském světě po staletí zásadně neměnilo.

Šari'a se sice vždy utvářela v závislosti na společenské a politické praxi, avšak v prvních staletích islámu byla rozpracovávána tvůrčím způsobem a učenci zhusta využívali všech metodických nástrojů, aby zákonodárny systém vstřebal všechny společenské, kulturní a myšlenkové hodnoty, jež se na území *chalífátu* rodily. V průběhu 10. a 11. století se však začala stále zřetelněji měnit v uzavřený dogmatický systém. *Ulamá* přestávali při formulování nových zásad zákona používat *idžtihádu* – metody volné interpretace jevů. Jejich původně tvořivý a pružný přístup k rozvoji státoprávních aspektů Božího zákona se změnil v sepisování neplodných traktátů, komentářů a komentářů k těmto komentářům. Světská moc neměla další zájem na rozvoji právního systému. *Ulamá* se postupně měnili v pouhé servilní ochránce dogmatu. Instituce *chalífátu* se stala natolik formální, že už ani nenutila ochránce oficiální doktríny ke koncepčním prosazování jednoty světského a náboženského. Tato jednota zůstala zachována pouze ve formalizované činnosti *ulamá*, poznamenané stále zjevnějším eklekticismem a spekulativním přístupem při obhajobě moci.

Většina státních útvarů v pozdním středověku i tak omezila uplatňování Božího zákona pouze na trestní, dědické či rodinné právo, a to ještě v silně redukované podobě. Státní legislativa se zvolna podřizovala novým kodexům, jejichž oprávněnost sice byla – jak jinak – posvěcována dobrozdáními *ulamá*, ale jež svou povahou už stály zcela mimo rámec islámského zákonodárství. Nejtypičtějším příkladem v tomto směru byl systém takzvaných *kánúnů*, uplatňovaných od počátku 16. století v osmanské říši.

Propasti mezi charakterem moci a její ideální koncepcí si byly vědomy islámské intelektuální špičky. Čas od času lze proto v dějinách islámu doložit záblesk teoretických diskusí, jejichž cílem bylo vysvětlit neblahý stav a předložit reformovaný model státní moci. Na tyto pokusy však téměř vždy zbyla jen památka v podobě teoretických spisků jednotlivých „vyčnívajících“ myslitelů, kteří svým dílem rozhodně neměli sílu prosadit kvalitativní změnu v dosavadním způsobu společenského uspořádání a způsobu vlády. Žádný dynamický pohyb v oblasti myšlení, podobný evropské reformaci nebo dokonce osvícenství, se v islámské civilizaci neuskutečnil. Několik periferních rovnostářských a puritánských hnutí, která dějiny islámu poznaly, pouze potvrzují skutečnost, že opravdová tendence k reformismu se projevila až tehdy, když na přelomu 18. a 19. století svět islámu podlehl nárazu, který mu uštědřil evropský kolonialismus.

Ší'itská politická teorie

Ačkoli těžiště islámského pojetí moci, vládce a státu nepochybně leží v rovině sunnitské ortodoxie, pojetí obdobných problémů z pozic *ší'ý* rozhodně nelze pominout – už z toho důvodu, že právě otázky legitimacy moci a nástupnictví stály u jejího zrodu a dodnes vlastně tvoří podstatu doktrinárního soupeření mezi oběma hlavními větvemi islámu. Bez pochopení základů ší'itských státoprávních představ by nebylo možné pochopit ani vývoj v Íránu z konce 70. let 20. století.

Ší'itská představa legitimacy moci je jednoduchá a přímočará. Je založena na iracionálním nároku stoupenců čtvrtého *chalify* Alího a jeho potomků, vzešlých z jeho manželství s Muhammadovou dcerou Fátimou, na nástupnictví a vedení *ummy*. Ší'itská varianta *imámátu* se zpočátku od sunnitské lišila vlastně jen důrazem na osobu Alího. Jinak *imámát* spatřovala také jako funkci duchovní a světské hlavy *ummy*. Na rozdíl od sunny, která začala už velmi záhy implicitně rozlišovat mezi pojmy *imám* a *chalífa*, aby odlišila duchovní a světskou rovinu výkonu moci, stoupenci rodiny Alího odmítali vidět tyto dvě stránky odděleně. Podle nich má být *imám* představitelem autentické teokracie, má vést *ummu*, chránit její celistvost a má výhradní právo na interpretaci Božího slova, neboť na něj přechází Muhammadova schopnost spojení s Bohem. Legitimita Alího rodiny se opírá o *hadís*, podle kterého Alího jmenoval svým nástupcem přímo Prorok, který mu předal schopnost komunikace s Bohem. U extrémních ší'itských sekt se Alí později stal dokonce jakýmsi „synem božím“ díky reinkarnaci božské podstaty. Převedení Muhammadových schopností na Alího bylo výsledkem Boží inspirace, a proto funkce *imáma* má být přirozeně předávána všem Alího potomkům z generace na generaci. Tato základní teze *ší'ý* je samozřejmě doložena v ší'itských sbírkách tradic (*achbár*).

Převzetím Muhammadových schopností se však Alí nestává pokračovatelem jeho prorockého poslání v pravém slova smyslu. Je hodnocen jako „stín Prorokův“ a zejména „druh Boží“ (*walíjulláh*). Teprve pozdější ší'itská doktrína rozdrobená do řady poměrně nepřehledných sektářských interpretací, obohacených folklorními prvky, došla k faktickému zbožštění *imáma* Alího a jeho potomků. Z hlediska doktríny promítnuté do politické teorie to však znamená, že *imámové* v linii Alího rodu jsou legitimními vůdci *ummy* přímo z Boží vůle, nikoli jen jako „Prorokovi náměstci“ – *chalífové*, kteří už mají pouze

právo chránit to, co bylo zvěstováno. Proto autorita ší'itského *imáma* je nezávislá na momentálních sociálních a politických podmínkách. *Imám* je nejvyšší autoritou objektivně a bez ohledu na to, zda ho lidské bytosti odsuzují či chválí, nebo zda je právě přítomen či skryt zrakům věřících. Žádný jiný člověk tedy nemůže prokázat legitimitu svých nároků na moc, neboť *imámové* jsou neomylní a bez hříchů, jsou nadáni Božím vnutnutím.

Ale není tu jen otázka víry a doktrinárního zdůvodnění. Ší'itští *ulamá* mají i řadu racionálních důkazů, proč jsou nároky Alího zcela oprávněné. Zpochybňují většinu sunnitských tradic a považují je za falzifikáty, které měly ve své době posloužit protialijovským silám – zejména Umajjovcům. To samo o sobě má pravdivé jádro a ší'itští *ulamá* také patřili mezi nejaktivnější „analyticky“, kteří vykonstruované sunnitské *hadísy* odhalovali. Proti nim stavěli jednak tezi o „vyjasnění“ některých tradic, jejichž autentičnost byla nesporná, jednak vytvářeli výše zmíněné vlastní soubory tradic – *achbár*, které údajně byly nepřáteli Alího zamlčovány nebo zkreslovány. Ší'ité tvrdí, že právě *achbáry* tvoří základ autentické tradice a jejich správnost je nezpochybnitelná. Bůh totiž přece nemohl dát podnět ke sbírání a kodifikaci falzifikátů. Překrucování tradic padá na hlavu bezvěreckých uzurpátorů moci (především Umajjovců) a jejich přísluhovačů z řad sunnitských *ulamá*. Bůh však vyžadoval, aby tradice byly správně pochopeny a zaznamenány. Proto pověřil tímto úkolem *imámy*. Ti jediní mají právo tradice hodnotit a vykládat. Jen *imámové* – potomci Alího – dovedou spolehlivě vysvětlovat slovo Boží. Jen oni dovedou zajistit jednotu *ummy* a její propojení se zvěstí. Do rukou jiných lidí, kteří se mohou mýlit, by Bůh takovou odpovědnost nesvěřil, neboť nedopustí, aby *umma* žila v bludu tím, že bude – podobně jako předtím židé a křesťané – jeho zvěst špatně vysvětlovat.

Linie *imámů* – potomků Alího a Fátimy – byla přerušena roku 874, když dvanáctý z nich, maličký Abú'l-Kásim Muhammad Ibn Hasan za záhadných okolností zmizel. S touto zdánlivě osudovou událostí se však ší'ité záhy vyrovnali, když do svého dogmatu vtělili následující tezi: *Imám* Muhammad dočasně odešel do „skrytu“, ale je stále záračně přítomen v transcendentálním smyslu. Je to „skrytý *imám*“, zvaný též „Pán času“ – tedy Pán soudného dne. V tento den se vrátí jako *mahdí* – ten, kdo vyvede *ummu* na správnou cestu. Ve vysloveně folklorních eschatologických představách islámu je vize *mahdího* velmi podobná mesiášské myšlence a ší'itský „skrytý *imám*“ je nositelem stejné spasitelské mise.

Poměrně jednoduchý základ ší'itského dogmatu vytváří dojem, že jde o vcelku průhlednou a zcela iracionální ideovou konstrukci, mající zakryt vysloveně politickou ambici a ospravedlnit její pokračování po porážce Alíjovců Umajjovci v roce 661. Zpočátku tomu tak skuteč-

ně bylo. Ší'a byla nejprve rovnocennou a posléze poraženou stranou v boji o politickou moc. Postupem času se však stala nesmiřitelnou bohatě strukturovanou opozicí vůči sunnitské moci. Její stoupenci byli zahořklí křivdou, která se jim stala, a rozzlobení cynismem, s nímž umajjovská moc roku 680 zavraždila Alího syna *imáma* Husajna a mnoho stoupců ší'y. K vytváření účinné nábožensko-ideologické koncepce, neřku-li teorie státu a správy, ší'itské disidenty nic nenutilo. Byli pronásledovanou skupinou, která neměla potřebu rozvíjet podrobnou teorii práva, vysvětlovat dosud nevysvětlené problémy společenského života a světskou politickou praxi v doktrinárně přijatelných pojmech. Teprve když se od základní rodové větve dvánácti *imámů* začaly odštěpovat jednotlivé heretické sekty a ší'ité se tu a tam prosadili politicky, vyvstávala reálná potřeba kultivovat základní představu o legitimitě moci a formulovat konkrétnější představy o povaze státoprávního uspořádání tam, kde se případně ší'ité dostanou k moci. Stalo se tak díky fátimovské dynastii v Tunisku a Egyptě (969–1171) a zejména pak počátkem 16. století v Íránu, kdy byla ší'a už v poměrně modifikované podobě přijata safíjovskou dynastií za „státní náboženství“.

Základní schéma ší'itské politické teorie zůstávalo nezměněno: *Alí a jeho potomci jsou jedinými legitimními vládci chalífátu*. Celé schéma však bylo jaksi posunuto do roviny absolutního ideálu, podle něhož je vládcem *ummy* „skrytý *imám*“, ale zatím nastala doba pro naplnění jeho spasitelské mise. *Imám* ovšem zanechal ší'itskou popolitost a potažmo celou *ummu* bez vedení, organizace a instruktáže, zatímco hlavní politický a ideový soupeř – sunnitská ortodoxie – ji měl v podobě stále dokonaleji propracované státoprávní teorie. Jakési teoretické vakuum začalo být pocítováno zejména od 11. století, kdy se pozice ší'itů v *chalífátu* začaly s nástupem Fátimovců upevňovat. V tomto období došlo k podstatné reinterpetaci ší'itské politické teorie. Byl to proces, jehož dynamiku a vývoj vzhledem ke konspirativnímu charakteru ší'y a jisté nepřehlednosti jejích variant prakticky není možné soustavně postihnout. Nejdůležitějším výsledkem zmíněné reinterpetace však bylo přiblížení ší'y k realističtější vizi státu a práva a k vytváření funkčních mechanismů, jež měly zajišťovat případný podíl na světské moci na konkrétním území.

Tvůrci ší'itského právního a ideologického systému se nazývali spíše *fukahá* (pl. od *fakíh* – znalec *fikhu*), ačkoli stejného termínu lze použít i pro sunnitské právníky. V safíjovském Íránu se tato skupina stala svébytnou sociální vrstvou – podobně jako *ulamá* v sunnitském prostředí. *Fukahá* měli – teoreticky vzato – značný vliv na utváření vztahu moci a *ummy* a v běžném životě pak rozhodující vliv na veřejné mínění. Na rozdíl od sunnitských *ulamá* si totiž zachovali značnou míru nezávislosti na světské moci. Díky tomu ší'it-

ská doktrína nepoznala ono zbytnění, jež postihlo sunnitský islám po vítězství ortodoxie nad stoupenci filozofického racionalismu a *idžtihádu* – svobodné interpretace jevů.

Pro šíitské duchovní představitele existuje řada dalších titulů jako *nájibe ámm* (nejvyšší zástupce), *mudžtahid* (ten, který je znalcem *idžtihádu*), nebo *ájatolláh* (znamení Boží). Všechny vyjadřují výjimečné postavení jejich nositelů. První titul vyjadřoval zvýšený důraz na institucionalizaci společenské funkce, kterou *fukahá* plnili. Chápali se jako kolektivní orgán duchovní a světské moci, na nějž přecházejí veškeré pravomoci „skrytého *imáma*“ po dobu jeho nepřítomnosti. Povaha nového postavení *fukahá* sice silně zrazovala základní dogma o vůdcovské výjimečnosti dvanácti *imámů*, ale zároveň zajišťovala šíitskému islámu větší přizpůsobivost v nových společenských poměrech a větší možnost průniku do boje o politickou moc. Šíitský klérus se tak vlastně jinou cestou propracoval k postavení, jež měli sunnitští *ulamá*. Ší'a se v ruce *fukahá* zvolna měnila z jednoduchého iracionálního dogmatu v účelovou státoprávní teorii. Pojem *ájatolláh*, který nosili a dodnes nosí vyšší duchovní představitelé ší'y, zase odráží tezi o potřebě neustále připomínat přítomnost „skrytého *imáma*“ – chápaného jako přítel či stín Boha na zemi – prostřednictvím zástupců. *Ájatolláh* je vlastně epiteton, odrážející zpřítomnění zájmu Boha o chod věcí na tomto světě v čase mezi zmizením dvanáctého *imáma* Muhammada a jeho návratem jako *mahdího* v den posledního soudu.

Lze si položit otázku, proč se během dlouhého historického vývoje ší'y a při zachování její relativní nezávislosti na světské moci nerozšířil vliv *fukahá* na politické dění ještě důrazněji, a proč se tak stalo až v reformním kvasu 20. století. Odpověď je zatím dost nejasná, ale dá se předpokládat, že šíitští *fukahá* pro svůj nižší stupeň servility vůči světské moci a neutuchající iracionalitu a mystičnost svých základních východisek nedokázali pochopit a překlenout propast mezi poměrně archaickým (i když pružně rozpracovávaným) dogmatem o dvanácti *imámech* a mezi společenskou skutečností, mezi „církví“ a státem. Důsledné doktrinární lpění na jednotě duchovních a světských záležitostí, silný důraz na očekávaný soudný den a nevyhraněné pojetí „skrytého *imáma*“, neochota rezignovat na rozhodující podíl na moci a stát se „státní církví“ v sunnitském duchu, zabývající se apologií světské moci – to jsou zřejmě důvody, proč šíitští *fukahá* nemohli proniknout do sféry státoprávní praxe. Toužili po ní, vycházejíce ze svých představ o legitimitě moci, ale tím, že příliš prosazovali nereálné nároky, ztvárněné v emotivní a iracionální dogma, tím, že se stavěli do role lidových vůdců a ochránců sociální spravedlnosti za každou cenu, nedokázali propast mezi sebou a světskou mocí překlenout. Proto až do 20. století – a vlastně až do reformistického

působení *ájatolláha* Chomejního a jeho islámské revoluce 1978–1979 – zůstaly všechny státní záležitosti pod kontrolou světské moci. Ta ovšem musela vůči šíitskému kléru vždy projevovat mnohem vyšší míru ostražitosti než moc v sunnitském prostředí vůči *ulamá*. Jak se ukázalo, „osvícenému“ íránskému šáhinšáhovi Muhammadu Rezá Pahlavímu tato ostražitosť nakonec nebyla nic platná.