

1. MUHAMMAD A POČÁTKY ISLÁMU

Velké náboženské systémy, které vychází z biblické tradice, jsou vždy úzce spojovány s postavami jejich skutečných či údajných zakladatelů. Islám jako jeden z nich není výjimkou. I on má takového zakladatele, kterým je prorok Muhammad.

Muhammad, celým jménem Huhammad Ibn Abdulláh, se narodil asi kolem roku 570 n. l. v jihohidžázké (Hidžáz = oblast Arabského poloostrova) Mekce. Pocházel z rodu Hášimovců, který byl částí významného mekkánského kmene Kurajšovců. Ti pět generací před narozením Muhammada ovládli Mekku a zcela kontrolovali politický, hospodářský i náboženský život předislámského Hidžázu. Mekka byla totiž významným místem náboženského života, jehož centrem byla svatyně s černým kamenem, která se stala důležitým poutním místem celého Arabského poloostrova.

Podobně jako v případě mnoha ostatních náboženských postav i Muhammadovo narození bylo podle legend doprovázeno předzvěstmi budoucí velikosti. Například při samotném narození se náhle objevilo zvláštní světlo, díky kterému Muhammadova matka spatřila hrady v syrské Bosře. Další legendy týkající se prorokování budoucího Muhammadova poslání jsou spojeny i s jeho dětstvím, které jako pohrobek (jeho otec zemřel ještě Muhammadovým narozením) strávil většinou se svým strýcem Abú Tálíbem. Jedna z nich vypráví o karavanní výpravě do Sýrie, na níž jeden křesťanský mnich poznal, čím se malý Muhammad stane, a radil jeho strýci, aby bedlivě chránil před Židy.

Jeho skutečný život byl ale poněkud krušnější. Jako pohrobek byl většinou vychován svými příbuznými z relativně chudého rodu Hášimovců. Nejprve svým dědečkem a poté již zmíněným strýcem Abú Tálíbem. Vzhledem k této situaci jeho životní vyhlídky nebyly příliš růžové. Nedalo se předpokládat, že by pronikl mezi obchodnickou a politickou elitu. V lepším případě by zřejmě skončil jako slušně zabezpečený kupec patřící do střední třídy. Jistým přelomem však bylo jeho seznámení se starší bohatou vdovou Chadídžou, u níž začal pracovat jako její zástupce při obchodech se Sýrií. Jako obchodník se velmi odsvědčil a s Chadídžou se sblížil natolik, že si ji ve svých dvaceti pěti letech vzal za manželku. V tomto monogamním svazku žil Muhammad až do smrti své ženy, která mu dala materiální

zázemí a psychicky ho podporovala v době, kdy vystoupil jako prorok nové víry a byl za to v Mekce nenáviděn a opovrhován.

Skutečným zlomem však bylo první zjevení, které Muhammad prožil ve věku čtyřiceti let (snad v roce 610 n.l.) při pobytu na hoře Mína. Během tohoto zjevení, které se pak jež několikrát opakovalo, ho navštívil ve spánku anděl Gabriel (arab. Džibríl) a nařídil mu, aby přednášel. Muhammad byl zmaten, a tak mu předal Boží slovo v podobě části Koránu, která vše vysvětluje. Tento zážitek byl příznačný pro to, co mělo následovat: Gabriel měl být prostředníkem mezi Bohem (arab. Alláh) a Muhammadem a v takovýchto zlomcích měl Muhammadovi postupně předat posvátnou knihu muslimu Korán. Poté, co se utvrdil v tom, že jeho zjevení nejsou ani přeludem, ani dílem zlých duchů (i v tomto případě sehrála svoji roli Chadídža), začal Muhammad zjevené věci předávat prvním posluchačům. Mezi ně patřila jeho žena, bratranec Alí ibn Tálíb (syn Muhammadova pěstouna) a hrstka lidí nespokojených s politickou praxí Kurajšovců. Během těchto kázání se postupně vyvinuly základy rituální praxe, zásady morálky a další významné součásti nového náboženství.

Poselství nové víry však naráželo z počátku na lhostejnost mekkánských obyvatel a později na nepřátelský odpor. Muhammad byl nazýván bláznem, čarodějem či podvodníkem. Své spoluobčany pobuřoval zejména morálními požadavky, zvláště pak těmi, které se týkaly podpory chudých a kritiky boháčů, ale i přísným monoteismem. Ten nejenže popíral existenci tradičních mekkánských božstev (např. al-Lát = sluneční bohyně, al-Uzzá = Venuše či Hubal = hlavní kurajšovské božstvo uctívané ve svatyni Kaaba), ale jejich uctívání (arab. širk = polyteismus) považoval za nepřijatelný přečin považovaný za jeden z největších hříchů.

Těmito a dalšími požadavky se Muhammad dotknul samotné podstaty staré beduínské společnosti a připravil půdu pro vznik společnosti nové. Ta se již opírala o důraz na morální povinnost každého jednotlivě jako individuální osobnosti, která je zodpovědná jedinému Bohu, tvůrci a vládci všeho živého.

Tento požadavek se nakonec promítl i v názvu nového náboženství. Samo slovo islám znamená „odevzdání se (do vůle Boží)“. Změna to byla natolik radikální, že Muhammad narážel na stále větší odpor, který přerůstal v sociální a politický bojkot a nakonec i hrozbu fyzické likvidace. Dokladem toho počátečního období jsou tzv. extatické súry (= kapitoly Koránu) 1. mekkánského období.

Zároveň v díky těmto střetům dozrávaly Muhammadovy náboženské představy, i když v určitých okamžicích byl Muhammad ochoten k jistým kompromisům. Kurajšovci například požadovali, aby byl zachován kult alespoň některých starších božstev. V jednu chvíli svého působení byl Muhammad ochoten chápat tato božstva jako jakési prostředníky či přímlyvce mezi člověkem a bohem. Nakonec však tento svůj postoj zavrhl, o čemž svědčí mimo jiné i vypuštění tzv. satanských veršů (pasáží, které tento kompromis připouštěly) z Koránu. I díky této zkušenosti tak vznikla přísná podoba monoteismu stojící na zásadě, že Bůh nemá společníka (arab. Alláhu lá šaríka lahu) a že není Boha kromě Boha (arab. lá iláha illá 'lláh). Této zásadě se říká tauhíd a patří k hlavním pilířům islámu.

Spory mezi Muhammadem a mocnými předáky Kurajšovců, které vyvrcholily po roce 619, kdy zemřela Chadídža a Abú Tálíb, který nad Muhammadem držel ochranu, nakonec vyústily v roce 622 do odchodu Muhammada a jeho věrných z Mekky. Této události, kterou muslimové považují za počátek svého letopočtu, se říká hidžra (= „přerušování kmenových vztahů a navázání nových“). Cílem prvních muslimů bylo město či spíše oáza Jathrib, jehož obyvatelé uzavřely s Muhammadem dohodu, na jejímž základě se Jathrib měl stát novým centrem islámu a na oplátku se jathribští obyvatelé zavázali, že budou Muhammada brát za proroka a budou ho následovat a chránit. Po té, co k tomu došlo, se Jathrib přejmenoval na Madínat an-Nabí (= Město Prorokovo), zkráceně Madína.

V Madíně byly tradičně příznivé podmínky pro vyznavače monoteismu, protože se zde objevovaly silné vlivy již existujících monoteistických náboženství – křesťanství a judaismu. To bylo způsobeno jednak díky obchodním stykům se Sýrií a jednak tím, že v Madíně žili vedle arabských beduínů také Židé. Právě od nich Muhammad mnohé sliboval a proto také do svého učení zahrnul mnohé židovské zásady. Pomyslné námluvy ale zkrachovaly, protože Židé odmítli Muhammada uznat jako posledního z Božích proroků. V následující roztržce pak byli Židé z Madíny vyhnáni a Muhammad se začal vůči judaismu striktně vymezovat. To se projevilo mimo jiné i v tom, že dosavadní směr modlitby tzv. qiblu – Jeruzalém zaměnil Muhammad za Mekku.

V Madínském období tak Muhammad dále dotvářel podobu prvotního islámu a především z něj udělal myšlenkový systém, který byl s to spojit beduínské kmeny do

jednoho silného celku. Tento fakt se potvrdil koncem dvacátých let sedmého století, kdy se madínští muslimové střetli s mekkánskými odpůrci Muhammada. Z tohoto střetu vzešli vítězně následovníci nového náboženství a v roce 630 vstoupil Muhammad jako nový vládce do svého rodného města. Po obsazení Mekky ušetřil téměř všechny své odpůrce. Nechal ale zničit sošky kurajšovských bohů a vykonal slavnostní pouť ke svatyni Ka'aba. Tato pouť - hadždž se pak jako jeden z pěti tzv. sloupů víry (dalšími sloupy jsou vyznání /arab. šaháda/; modlitba /arab. salát/; almužna /arab. zakát/ a půst /arab. saum/) stala povinností každého muslima, který by měl vykonat alespoň jednou za život.

Muhammad zemřel nečekaně v roce 632 v Madíně v domě své druhé ženy Á'íši, kde byl také pochován. Na tomto místě byla poté vybudována tzv. Prorokova mešita, druhé nejposvátnější místo islámu (po mekkánské svatyni Ka'aba).

Muhammadova smrt ale znamenala pro jeho následovníky značný problém, protože Muhammad zřejmě za svého života nikdy neřešil otázku nástupnictví. Krizi, která krátce po jeho smrti zavládla, vyřešili další předáci nového náboženství tím, že po staroarabském způsobu složili hold Muhammadovu příteli a tchánu Abú Bakrovi (Abú Bakr byl otcem druhé Muhammadovy manželky Á'íši). Ten se postavil do čela muslimské obce (arab. umma) a přijal titul „Nástupce Posla Božího“ (arab. chalífát rasúl Alláh).

Tento akt uznala a dodnes uznává velká většina muslimů jako právoplatný a začlenila ho do své tradice (arab. sunna). I díky tomu se tato část muslimů označuje jako lid tradice a společenství (arab. ahl as-sunna wa l-džamá'a), zkráceně sunnité. Proti této části muslimské obce stojí tzv. ší'ité (z arab. ší'at Alí = Alího strana), která vznikla z následovníků Muhammadova bratrance a zetě Alího ibn Abí Tálíba. Ti totiž považovali za jediného právoplatného Prorokova nástupce právě Alího a to nikoli pouze proto, že byl nejbližším Muhammadovým příbuzným ale i proto, že jej považovali za Božího vyvolence. Vznikl tak rozkol, který se v průběhu dějin dále prohluboval a dodnes významně poznamenává podobu islámu.

Podobně jako Abú Bakr byli zvoleni i další tři chalífové, kteří jsou tradicí považováni spolu s prvním chalífou za pravověrné chalífy (arab. al-chulafá' ar-rášidún). Jejich postavení v islámské tradici je do značné míry výjimečné. Jsou považováni za přímé a nejvěrnější pokračovatele Muhammadova díla, proto jejich

výroky a činy doplňují Prorokovo učení jako pevná součást právně-náboženského systému (arab. šarí'a). Díky tomuto postavení tvoří jejich kaligraficky vyvedená jména součást výzdoby mešit, stejně jako jsou jejich životní osudy vzorem pro mnoho současných muslimů, kteří hledají v prvních desetiletích existence islámu inspiraci pro dosažení čistého ideálu tohoto náboženství.

Ani toto, často idealizované období, nebylo tak jednoduché, jak by se mohlo na první pohled zdát. Již krátce po svém nástupu musel kupříkladu Abú Bakr čelit vzpouře některých beduinských kmenů, která vážně ohrozila samotnou existenci mladé islámské obce. Tato vzpoura arabsky označovaná jako rodea se stala pro následující generace muslimů velkým mementem. I díky tomu odpadlictví stalo spolu s modloslužebnictvím (viz výše uvedený širk) jedním nejtěžších zločinů islámu. Ty zločiny označované jako kabá'ir jsou v islámském právně-náboženském systému považovány za zločiny hrdelní a i dnes jsou důležitou součástí politicko-náboženské rétoriky. Velmi často se tak obvinění z těchto zločinů, především právě z odpadlictví, objevuje vzájemných polemikách mezi fundamentalisty a modernisty. Obě strany se přitom vzájemně obviňují z toho, že zradily původní islámské principy.

Zároveň kromě řešení výše uvedených vnitřních rozporů znamenalo období vlády prvních čtyř chalífů – Abú Bakra (632 - 634), Umara ibn al-Chattába (634 – 644), Uthmána ibn Affána (644 – 656) a Alího ibn Abí Zálíba (656 – 661), období velkého mocenského vzestupu nového náboženství. Během necelých třiceti let se tak islám rozšířil do Egypta, Palestiny Sýrie, Iráku a Iránu a stal se tak nejvýznamnějším konkurentem křesťanství a dalších náboženských systémů, které se v té době již pevně usadily ve „starém“ světě. Zároveň z arabského světa vznikla nová velmoc, která si relativně hladce poradila s takovými mocnostmi jakou byla sasánovská Persie či velmi výrazně oslabovala ostatní regionální mocnosti (především Byzantskou říši).

Na konci tohoto období se však také ukázalo, že původní ideály nemusí být vždy akceptované všemi stranami a že politická pragmatika může být stejně motivující jako náboženské ideály. Dokladem toho byl střet posledního z pravověrných chalífů Alího s místodržícím Sýrie Mu'áwijou z rodu Umajjovců, který se po Alího násilné smrti stal novým chalífou. Tím se uzavřela první fáze náboženského formování islámu, ale i první fáze jeho mocensko-politické expanze. Sídlo chalífa bylo přeneseno z Madíny do Damašku a státní moc se stále více vzdalovala původním

duchovním principům. Poté, co byli na chalífův příkaz zabiti i Alího synové Husajn a Hasan, se dovršilo i schizma mezi sunnity a ší'ity a začalo období bouřlivé vnitřní diferenciaci islámu, která v jistém smyslu slova trvá dodnes.

2. ISLÁMSKÁ DOGMATIKA

Velká rychlost, kterou se islám rozšířil na obrovské území sahající od Pyrenejského poloostrova až k Himalájím, patří k nejúctyhodnějším událostem v dějinách náboženství. Podle všeho šlo o souhru několika faktorů, z nichž nejvýznamnějšími byly atraktivita a životnost nového učení, mocenská krize tehdejších velmocí a vůdcovská genialita Proroka a jeho prvních nástupců.

První z těchto faktorů je možné dobře ukázat na příkladu dvou důležitých součástí islámu – Koránu, posvátného písma, a konceptu svaté války džihádu.

2.1 Korán a základní islámská dogmatika

Základem islámské dogmatiky je přesvědčení o prorockém poslání Muhammada a chápání Koránu jako Božího slova, které je od počátku světa uchováno u Boha v nebesích a v materiální podobě byl lidem předán prostřednictvím Muhammada a anděla Gabriela.

Samotné označení této posvátné knihy je odvozeno od arabského slovesa qara'a (= číst, původně přednášet). Název Koránu tak souvisí se způsobem, jakým byly jednotlivé části Božího zjevení předávány a přijímány (hlasem a sluchem), a zároveň s tím, jak mají být uchovány a dále šířeny (pamětí a ústně). Díky tomu je dnes v islámských zemích běžnou praxí to, že se někteří věřící učí celý Korán nazpaměť. To, že nejde o věc nikterak jednoduchou, dokazuje i rozsah celého textu, který má 77 934 slov. Na druhou stranu ten, kdo tuto dovednost zvládne, získá čestný přídomek háfíz a je ve svém okolí váženou postavou.

V ústní podobě uchovávané v paměti existovala i první verze Koránu, kterou od Gabriela získal Muhammad. Teprve v pozdějším, madínském období, dal Prorok některé části Božího zjevení zaznamenávat. Za jeho života bylo případné varianty možné ještě korigovat. Posléze však již nebezpečí různých variant a tím i

dogmatických odchylek bylo již natolik velké, že se muslimští předáci rozhodli celý text sepsat a provést konečnou redakci. K tomu došlo za života třetího chalífy Uthmána, který ustanovil komisy v čele se Zajdem ibn Hábitem. Ta vypracovala v Madíně v letech 651 – 656 závazné kanonické znění Koránu a tato verze jako jediná přípustná byla rozeslána do všech částí islámského světa.

Tato verze dělila Korán do 114 kapitol (arab. súra) a 6226 veršů (arab. ája). Řazení kapitol je čistě formální, od nejdelší k nejkratší (nikoli chronologicky). Výjimku tvoří pouze první súra zvaná Fátiha (= Otvíratelka). Všechny súry začínají tzv. basmalou, tj. slovy Bismi'lláhi 'r-rahmáni 'r-rahím (= Ve jménu Boha milosrdného, slitovného).

Po obsahové stránce, která je spojená s náboženským výkladem (exegezi) se ustálilo členění do čtyř oddílů: akída (dogmatika), ibádát (rituální praxe, pět sloupů víry), achlák (etika) a mu'ámalát (společenské vztahy). Tyto čtyři oblasti tvoří také základní rámec náboženské, politické a společenské života islámu.

Stručně by bylo možné říci, že dogmatickým základem koránského poselství je absolutní monoteismus odmítající jak uctívání jiných bohů, tak chápání Boha jako Boží trojice. Bůh (arab. Alláh – nejde o vlastní jméno!) je chápán jako jediný svrchovaný Bůh, který je dokonale svobodný, vševědoucí a všemohoucí. Je to také stvořitel země a nebe a všeho, co existuje, který svou tvůrčí činnost projevuje neustále. Díky tomu Bůh není jen vládce kosmických rytmů (střídání dne a noci, vznik a zánik světa), ale je i vládcem veškerého lidského konání. Každý lidský čin spadá pod svrchovanost Boží. Nic na světě proto není mimo Boha samotného svobodným, ale je naopak veskrze podřízeno Bohu. Právě tento determinismus islámu patří k jeho nejvýznamnějším charakteristickým prvkům.

Muhammad ale nepovažoval své poselství o Boží jedinství za ojedinelé. Naopak sám sebe považoval za jednoho z řady proroků, kteří zjevují Boží vůli od stvoření světa. Jde o linii, na jejímž začátku stojí Adam, a která pokračuje přes Abrahama, Mojžíše a Ježíše Krista až k Muhammadovi. Ten je chápán jako pečeť proroků, ale stále jako smrtelný člověk. Jeho poselství je tak chápáno jako pokračování židovské a křesťanské tradice, které se časem odchýlily od původní Božské podoby.

V mnoha ohledech jde také o poselství, které přináší sice striktnější verzi monoteismu, ale také jednodušší. Islám nezná například žádnou církev v křesťanském

smyslu slova, ani žádné kněžstvo. Kult se může provádět kdekoli a není třeba k tomu mít speciální svatyni.

Samotný náboženský život se řídí institucemi či nařízeními, které jsou zároveň zákonnými normami. Islám v původní podobě nezná odlišování světského a náboženského práva. To, co v islámu tvoří právní rámec je tzv. šarí'a – jednota koránu, tradice a právní vědy. Samotným smyslem šarí'e je zahrnout veškeré podrobnosti lidského chování, činnosti a myšlení na tomto světě do jednoho nábožensko-právního systému.

Tento „všeobjímající“ systém se dále dělí do tří základních vrstev či okruhů. První z nich je dán vztahem mezi člověkem a Bohem. Jeho náplní jsou základní kultické povinnosti věřícího, jejichž hlavní osu tvoří již zmíněných pět sloupů víry (vyznání, modlitba, almužna, pouť a půst). Druhý je vymezen vztahem mezi lidmi jako jedinci, resp. mezi člověkem a společností. Právní ustanovení zahrnutá do tohoto okruhu nazývaného mu'ámalát se týkají zejména majetkového, rodinného a dědického práva. Poslední, třetí okruh tvoří trestní právo (arab. ukúbát), které vypočítává zakázané, respektive nevhodné činy a za jejich konání stanovuje systematicky rozpracovaný soubor trestů. Právě sem patří mediálně známé případy takových trestů jakými je amputace končetin za krádež nebo ukamenování za cizoložství.

Je ovšem třeba si uvědomit, že tento souhrn trestů tvoří pouze malou část systému šarí'e a v žádném případě proto není možné dávat mezi tyto tresty a systém islámského práva nějaké rovnítko. Již proto ne, že islámská právní věda zná mnoho různých interpretací, které nejsou vždy tak drakonické, jak nám prezentují současná média.

V průběhu dějin se vytvořily čtyři základní způsoby interpretace islámského práva a jeho zdrojů, kterým se říká mazhaby (= právní směry). Jejich označení je odvozováno od postav zakladatelů: Abú Hanífa (699 – 727) – hanífovský mazhab; Málíka Ibn Anase (715 – 795) – málíkovský mazhab; Muhammada Ibn Idríse aš-Šáfí'í (767 – 820) šáfiovský mazhab a Ahmada Ibn Hanbala (780 – 855) – hanbalovský mazhab. Rozdíl mezi nimi spočívá především v přísnosti výkladu islámského práva. Nejliberálnější z nich, hanífovský mazhab, se postupně uplatnil na arabském Východě a zejména v Osmanské říši. V Egyptě, severní Arábii, Indii a

Indonésii platil šáfí'ovský mazhab. Rigidnější málikovský mazhab se ujal zejména v severní Africe a na Pyrenejském poloostrově. Poslední, nejpřísnější hanbalovský mazhab se ujal jen okrajově a dnes je součástí islámského práva především v Saudské Arábii, kde se s ním ztotožnila oficiální saudská ideologie tzv. wahábíja.

Korán jako hlavní zdroj islámského práva a hlavní zdroj náboženské inspirace má ovšem v islámu poněkud jiné postavení než ostatní posvátné texty ve zbylých dvou biblických náboženstvích. Pro muslimy je Korán autentickým slovem Božím (někdy se proto dává na úroveň křesťanskému pojetí Krista), které není možné překládat do žádného jazyka a je nutné se jím řídit ve všech oblastech lidského života.

2.2 Džihád a šíření islámu

Nedílnou součástí koránského pohledu na svět je také prosazování misijní povinnosti. Toto nařízení chápáné některými proudy islámu (chárídža) jako šestý sloup víry je zahrnuto v arabském slově džihád. V současnosti jde o jeden z nejzprofanovanějších náboženských pojmů, který vyvolává mnohá nedorozumění. Masová média mimo islámský svět používají zjednodušeně tento pojem pro označení svaté války, kterou má být násilím šířen islám. Toto pojetí je však nejen zjednodušené, ale také nepřesné.

Ve vývoji právního systému se džihád přimyká ke klíčovým povinnostem, ale na rozdíl od pěti sloupů víry, které byly chápány jako individuální povinnosti, byl džihád považován za povinnost kolektivní. Původně šlo o závazek každého zdravého muže nastoupit při obraně víry a jejím šíření tam, kde na tento úkol nestačí stávající muslimské vojsko. Posléze se tento pojem rozšířil na vše, co posiluje individuální a kolektivní zbožnost. To může být například obranná válka proti jinověrcům či nevěřícím, kteří napadli území islámského státu (dár al-islám), odhalování odpadlíků v řadách obce věřících (arab. umma) nebo také správné plnění náboženských a etických povinností. Již z toho je vidět, že proměnlivost obsahu a interpretace pojmu džihád vždy podléhá aktuálním historickým podmínkám.

I přes tuto rozrůzněnost interpretace džihádu se v systému šarí'e ustanovila čtyři základní typy džihádu. Prvním je džihád srdce (al-džihád bi'l-kalb), za nějž je považována soustavná náboženská sebekultivace, spojovaná především s konáním

dobra a přemáháním zla (d'ábla) v sobě samém. Tato forma džihádu je často označována také jako velký džihád (al-džihád al-akbar). Druhým typem je tzv. džihád rukou (la-džihád bi'l-jad), který je spojován s charitativní a sociální činností v nejširším smyslu slova. Třetí formou džihádu je džihád jazyka (al-džihád bi'l-lisán), který má podobu šíření víry misí, výzvou a vlastním příkladem. A teprve poslední čtvrtou formou je džihád mečem (al-džihád bi's-sajf), tedy šíření víry zbraní či spíše obrana islámu před útoky nevěřících.

V tomto pojetí se můžeme s koncepcí džihádu setkat na počátku islámské expanze, která byla podobně jako například křesťanská expanze v dobách raného středověku spojována s politickým podmaněním si jinověrných skupin (viz například boje Karla Velikého se Sasy či expanzi Němců do Polabí a Pobaltí). V průběhu 9. století, kdy islámská kultura zcela dominovala tehdejšímu světu, se tento původní význam ztrácí i džihád začíná být chápán především jako individuální sebekultivace. Teprve s křížovými výpravami se znovu objevuje jeho „vojenský“ význam a džihád je vnímán jako obranná válka proti vetřelcům. Poté se pojem džihádu z nábožensko-politického myšlení muslimského světa na dlouhou dobu odsouvá na okraj.

Do středu zájmu se dostává až v průběhu 18. a 19. století, kdy se stal důležitou součástí debat týkajících se reformy islámu (viz další kapitola) a především jako klíčový prvek konceptu obrany islámu proti nastupujícímu kolonialismu. Ve 20. století se pojmu džihád chopili především ideologové islámského fundamentalismu a s jeho pomocí vytvořili svoji představu místa islámu v současné společnosti. Podle ní je třeba se bránit nejenom vlivům nemuslimského světa, ale i působení sekulárních arabských režimů, které z hodnotového hlediska vrhají muslimskou společnost zpátky do doby před vystoupením proroka Muhammada (arab. džáhilíja).

Zároveň s tím se koncepce džihádu stala významným nástrojem pro mobilizaci veřejného mínění, i když je často používána v rozporu s šarí'y. Džihád meče, tedy právě onu ozbrojenou formu džihádu, nemá totiž právo vyhlášovat ani světský vládce (např. Saddám Husajn v letech 1990 a 2003), ani žádný jiný obyčejný muslim (např. Usáma Ibn Ládín). Toto právo náleží pouze nejvyšším náboženským orgánům islámské společnosti, které jsou tvořené kolektivní radou nejvyšších duchovních autorit a znalců islámského práva.

Při podrobnějším pohledu tak zjistíme, že pojetí džihádu jako vyjádření násilnické podstaty islámu je naprosto scestné. A nejen to. Stejně bychom zřejmě zjistili, že v islámském světě existuje zrcadlově obrácená obdoba nedůvěry vůči křesťanskému (v ideologizující terminologii křižáckému) Západu, který islámský svět trvala ohrožuje svojí politickou, hospodářskou, kulturní a vojenskou expanzí.

3. MODERNÍ ISLÁM

Období rozvoje islámu, které kulminovalo v 8. a 9. století, začalo od poloviny 12. století přecházet do úpadku. Prvním příznakem úpadku bylo ustrnutí a stagnace, spojené s odmítáním všech inovativních principů, které nakonec přešlo do zřetelného kulturního a intelektuálního úpadku. Ten se přímo úměrně promítal i do úpadku politického. V důsledku toho upadal islámský svět do stále větší kulturní, politické i hospodářské závislosti na dynamicky se rozvíjející Evropě, která od 14. století přebrala od islámské kultury pomyslnou štafetu dědice řecko-římské vzdělanosti a kultury.

Tato stagnace ovšem nezasáhla islámský svět rázem. Nejprve postihla ty jeho části, v nichž dominovali Arabové (sev. Afrika, Blízký a Střední Východ) a teprve později se začala projevovat i dalších, ne-arabských oblastech (Irán, Indie). Od konce 17. století však byly známky úpadku zřetelné již v celém muslimském světě.

Některé příčiny této společenské a kulturní stagnace, označované někdy jako epocha „temných období“ spočívaly v drolicí se struktuře moci. Mohutná expanze, která byla zpočátku spojená s dynamickou změnou společnosti, vytvořila obrovské území, jehož obrana se stávala čím dál tím více náročnější. Náklady na armádu pohlcovaly značnou část veřejných prostředků. Zároveň s tím se ustanovovala nová mocenská elita, která neměla téměř žádné vazby k okolnímu obyvatelstvu. Vedle toho se z původně velmi tolerantní společnosti stala pod tlakem okolností (křižácké výpravy, reconquista, mongolský vpád, atd.) společnost značně nesnášenlivá a podezřivá.

S tím souvisel i další velký problém, který sehrál v procesu stagnace islámu důležitou roli. Byla jím kulturní izolace, v níž islámský svět ocitl na začátku

novověku. Jejimi příčinami byly odklonění tranzitního obchodu s Indií a turecká expanze.

Kromě mocenského a kulturního úpadku muslimského světa se stagnace islámu odrážela i ve stále větší strnulosti teologie, která začala ve větší míře opouštět progresivní přístupy spojené s filosofickou tradicí a za svůj základ začala považovat opakování starých a prověřených postupů.

Díky všem těmto faktorům se islámský svět stal snadným cílem evropského kolonialismu. To stagnaci islámského světa ještě více prohloubilo. Není proto divu, že se časem na tuto situaci objevily různé reakce. Mezi nimi sehrál nejvýznamnější roli islámský reformismus.

Tímto pojmem se většinou rozumí intelektuální hnutí 2. poloviny 19. století, které reagovalo na rozvoj politických a intelektuálních kontaktů s Evropou. Na rozdíl od tradičních duchovních elit, které neživotnost islámu řešily příklonem k mystice a k lidovému islámu, hodlali reformisté odstranit prohlubující se propast kritickým „návratem ke zdrojům“ islámu. Představitelé reformismu se obraceli ke Koránu a sbírkám tradic (arab. hadísům) a podrobným studiem a analýzou se snažili ukázat, že islám není v žádném rozporu s modernizací. Tvrdili přitom, že původní ideální podoba islámu byla znehodnocena středověkými islámskými právníky, kteří často mylně interpretovali posvátné texty a pouze opakovali povrchní interpretace. Protože se tato islámská obroda obracela především k „ctihodným předkům“ (Prorokovi, prvním muslimům a prvním chalífům) začalo se toto hnutí označovat jako salafía (z arab. as-salaf as-sálih = ctihodní předkové). Někteří současní arabští autoři mluví také o „islámském hnutí“.

Návrat k pramenům však neznamenal, že reformisté odmítali moderní vědu. Naopak. Většina z nich považovala vědu za důležitý nástroj, který je možné efektivně používat, aniž by to bylo v rozporu s podstatou islámu. Proto svoji pozornost soustředili na reformu islámského vzdělávacího systému, včetně vysokého školství. Velký důraz věnovali kupříkladu reformě nejvýznamnější náboženské univerzity v islámském světě, kterou je egyptský al-Azhar. Jeho reforma měla podle představ reformistů usnadnit muslimským učencům lépe vzdorovat evropským vlivům a bránit tak islám proti útokům ze strany křesťanského světa. V souladu s tím pak reformisté

iniciovali vznik nových univerzit jako tomu bylo například v indickém Deobantu či Alíghratu.

V sociální rovině reformismus vyzýval k emancipaci ženy (např. Kásim Amín v Egyptě) a zdůrazňoval morální hodnoty islámu jako základ uspořádání společnosti.

Prvním z těchto islámských reformistů byl Džamál ad-Dín al-Afghání (1839 – 1897). Afgháního východiskem byla kritika koloniálních praktik v Indii a Egyptě. S nimi spojoval „zamořování“ islámského světa takovými neduhy jakými jsou materialismus a především ateismus. Toto své přesvědčení shrnul v knize Odmítnutí materialistů, v níž tvrdí, že právě ateistický materialismus je hlavní příčinou úpadku islámských společností (Afghání poukazuje ale i na to, že tento úpadek se vlastně týká všech společností, které jsou s těmito jevy konfrontovány). Jedinou nápravu vidí v návratu k náboženství, zejména k islámu. Zároveň s tím však požadoval moderní vzdělávání muslimů, reformu islámského pojetí vědy, inspiraci filosofií, jazykovou jednotu, ale také sjednocení všech islámských zemí pod jednu vládu (panislamismus). Sjednocení islámu nicméně nespojoval s tehdy nemocnější islámskou velmocí, Osmanskou říší. Tu naopak považoval za ztělesnění přežilého uzurpátorství a byrokratického centralismu, který příliš koketuje se Západem. Jinak řečeno: považoval ji za zkažený a morálně paralyzovaný stát.

Dalším významným představitelem islámského reformismu byl žák a pokračovatel Džamál al-Dína al-Afgháního, egyptský myslitel Muhammad Abduh (1849 – 1905). I on požadoval, aby se islám zreformoval natolik, aby byl schopen držet krok s moderní dobou. Svoji představu o této reformě podal ve spise „Pojednání o boží jedinství“. Také zde je východiskem pro reformu islámu návrat ke zdrojům islámu, který bude spojen s reflexí posvátných textů a odmítnutím bezduchého napodobování a slepého opakování. V duchu svého požadavku po racionálním základu reflexe byl přesvědčen, že islám se nesmí dostat do rozporu s rozumem. Zřejmě i díky tomu odsoudil doktrínu predestinace (= předurčení lidských osudů), kterou považoval za příčinu fatalistické mentality muslimů vedoucí k rezignaci a pasivitě.

I v případě Muhammada Abduha však platí, že jeho střet s evropským vlivem, jakkoli může vypadat výrazně konfrontačně, není vůbec jednoduchý a černobílý. Na jednu stranu totiž Abduh odmítal evropský sekularismus, ale zároveň přijímal

podněty racionální liberalismu a novodobého nacionalismu. Zvláště posledně jmenovaná inspirace sehrála významnou roli, protože stála v počátku arabského nacionalismu založeného na náboženské identitě, který se ukázal jako významná alternativa po zrušení chalífátu v roce 1924 (v tomto roce byl v Turecku svrhnut tzv. Kemalovskou revolucí sultán, který byl zároveň považován i za hlavu všech věřících, chalífu).

Posledním významným reformistou, o kterém bychom se zde zmínili, byl Rašíd Ridá (1865 – 1935). Tento Syřan, který se spolupodílel na založení hnutí salafíja, založil v roce 1898 časopis al-Manár (= Maják), který se stal na začátku 20. století významným prostředkem propagace islámského reformismu. I Ridá požadoval návrat k islámským tradicím při současném akceptování určitých, pozitivních stránek moderní společnosti. Mezi ně počítal především vědecký a technický pokrok a zásady moderní ekonomiky. Byl totiž přesvědčen, že muslimové se nesmějí zdráhat přijímat a uplatňovat zásady kapitalistické ekonomiky, zvláště pokud chtějí vzdorovat expanzi Západu. Pouze jako ekonomicky silné společenství mohou podle Rašída Ridá dovršit svoji emancipaci.

V politické oblasti byl podobně jako al-Afghání přívržencem panislamismu, který ovšem v jeho pojetí přecházel do panarabismu (= sjednocení všech Arabů). Hlava sjednoceného arabského národa, chalífa, se měl podřídit vzoru „ctihodných předků“ a měl být kontrolován konzultativní radou věřících (= šúrá).

Požadoval také větší společenskou angažovanost pro ženy a v souvislosti s tím kritizoval tradiční polygamní praktiky muslimské společnosti.

Vedle islámského reformismu spojeného s hnutím salafíja sehrály v obrození novodobého islámu významnou roli také náboženské proudy tradičně označované jako islámský fundamentalismus či islámský integrismus. Mezi nejstarší náboženská hnutí řazená do tohoto proudu patří hnutí wahhábíja. Wahhábíja vzniklo ve 40. letech 18. století ve střední Arábii. Jeho zakladatelem byl Muhammad Ibn Abd al-Wahháb (1703 – 1792), který získával své stoupence z řad beduínských kmenů. Ve svých kázáních vyzýval k boji proti úpadku islámu, především proti novotám (= špatným a neopodstatněným interpretacím) právní vědy a všem podobám lidového islámu (především uctívání světců).

Také al-Wahháb viděl obrodu islámu v návratu ke koránu a tradici (sunně), který doplňoval o striktní výklad šarí' e z pozice hanbalovského mazhabu (= právní školy). Jedním z hlavních požadavků wahábitského hnutí byl striktní monoteismus, který al-Wahháb považoval za hlavní požadavek proroka Muhammada a tak také za hlavní princip islámu. Z tohoto důvodu tvrdě potíral takové projevy jakými jsou uctívání svatých, poutě k jejich hrobům, kult mučedníků či jenom úctu k židovským a křesťanským prorokům. Zakázáno bylo dokonce zmiňovat v modlitbě proroka Muhammada nebo provozovat mystické praktiky.

V roce 1744 uzavřel al-Wahháb spojenectví s emírem oázy Dir'íja v Nadždu Muhammadem Ibn Saudem, který se poté stal politickým vůdcem celého hnutí. V průběhu 19. století wahhábíja pronikala do všech oblastí Arabského poloostrova, o něž její přívrženci vedení rodem Sa'údů vedli válku s Osmanskou říší. V roce 1926 se Sa'údům podařilo po mnoha peripetiích celý poloostrov ovládnout a založili Saúdskou Arábii. Wahhábíja v ní jako oficiální státní ideologie platí dodnes.

Ohlasy tohoto fundamentalistického hnutí můžeme najít i v dalších částech muslimského světa – v severní Africe, Indii, Afghánistánu a v poslední době také v oblasti Kavkazu, kde se wahhábíjský směr islámu stal důležitou součástí ideologie některých čečenských a ingušských povstalců.

Specifickou a dodnes velmi vlivnou formou islámského fundamentalismu je směr spojovaný s hnutím Asociace muslimských bratří. Jejím zakladatelem byl laický kazatel Hasan al-Banná (1906 – 1949). Banná založil Asociaci muslimských bratří v roce 1928 v egyptské Alexandrii jako platformu, s jejíž pomocí by bylo možné politickými prostředky dosáhnout celkové společenské a mravní očisty. Ideovým východiskem mu do značné míry bylo myšlení Muhammada Abduha, především jeho požadavek po návratu ke kořenům. Na rozdíl od něj však svoji koncepci nezaložil na racionální analýze a snaze po celkové modernizaci islámské společnosti, ale spíše na negativním vymezování se vůči Západu, obnově konceptu džihádu jako svaté války (viz výše) a některých myšlenkách islámské mystiky (= súfismu).

Již ve 30. letech 20. století se celé hnutí velmi radikalizovalo a kromě charitativní činnosti (zakládání nemocnic, škol, vývařoven pro chudé) se začalo soustředit na sabotáže a individuální teror proti „bezvěreckému“ režimu a vnějšímu nepříteli (v tomto případě Britům). Na počátku 2. světové války se Asociace

muslimských bratří pokusila vytvořit jakousi pátou kolonu, která by usnadnila obsazení Egypta vojsky maršála Rommela. To vedlo k ostrému zásahu britských úřadů, které hnutí zakázaly a některé jeho představitele internovaly.

Restrikce vůči hnutí pokračovaly i po 2. světové válce. V roce 1949 byl tajnou službou zabit Hasan al-Banná a v roce 1954 bylo hnutí definitivně zakázáno a přešlo do ilegality. Jeho obliba tím však nikterak neztratila. Spíše naopak. Svoji roli v tom sehrála jak již zmíněná charitativní činnost, tak také velmi přitažlivá koncepce založená myšlenkou, že islám je „národ, náboženství, právo, stát, duch a hmota, svatý text a meč“ (Hasan al-Banná).

Po smrti Hasana al-Banná se duchovním vůdcem hnutí stal Sajjid Kutb (1906 – 1966). Kutbova původnost spočívá v tom, že hned na začátku prohlašuje, že existuje zásadní rozpor mezi islámem a všemi lidskými společnostmi jeho doby, včetně těch, které se tohoto náboženství dovolávají. Podle něho už žádná muslimská společnost neexistuje a bylo by marné hledat stopu islámu ve světě, který ho vypudil. Celý svět je pro něj džáhilíja (= období nevědomosti a barbarství, které předcházelo vystoupení proroka Muhammada). Povinností pravého muslima je pak s touto džáhilíjí se rozejít, bojovat s ní a na jejích troskách založit islámský stát.

Těmito názory obsaženými v knize Milníky na cestě se Kutb vymykal dokonce i dosti radikálním názorům většiny svých přátel z Muslimského bratrstva. Ti se totiž domnívali, že rozejít se s muslimskou společností není možné a za hlavního nepřítele považovali kolonialismus a koloniální mocnosti. Kutb byl ale přesvědčen, že muslimské společnosti jakou byla například společnost egyptská dosáhly bodu, odkud není návratu a kdy už žádný kompromis není možný. Proto veškerou svoji politickou aktivitu soustředil na svržení prezidenta Násira, který výrazně koketoval s myšlenkami socialismu. Díky tomu se dostával do stále větší konfrontace se státní mocí. Byl několikrát vězněn a v roce 1966 byl popraven.

Myšlenky Hasana al-Banná a Sajjida Kutba, stejně jako principy jimi vedené Asociace muslimského bratrstva, hluboce ovlivnily mladou generaci náboženských radikálů. V jejich očích vymanili tyto myslitelé fundamentalismus a snahu po reformě islámu z balastu „islámské moderny“. Zároveň s tím však svým následovníkům poskytli jednoduchá schémata, pomocí kterých bylo možné vytvořit jednoduché a mobilizující ideologické konstrukce.

4. ISLÁM V DOBĚ ZMATKU

Odkaz Hasana al-Banná a Sajjida Kutba dosáhl velkého ohlasu v polovině sedmdesátých, kdy se v islámských zemích začalo objevovat stále více islamistických (= fundamentalistických) skupin přesvědčených, že na pořadu dne je převzetí moci. Živnou půdou se pro tato hnutí staly vedle chudinských čtvrtí, v nichž mnohé islamistické skupiny provozovaly četné charitativní instituce, také univerzity. Ty se právě od sedmdesátých let začaly potýkat s obrovskými problémy, které vyvěraly z neschopnosti jednotlivých vlád zajistit proklamované masové vzdělávání. Špatně placený a nedostatečně početný učitelský sbor se musel neustále potýkat s přečpanými posluchařkami. Vznikají proto neformální studijní kroužky, zárodek pozdějších aktivistických buněk. Jinými slovy řečeno: univerzita se stala symptomem zhroucení utopií o sekulárním blahobytu, kterou pěstovala většina nezávislých států islámského světa.

Toho všeho islamistická hnutí velmi efektivně využila. V mešitách organizovala bezplatné opakovací hodiny, levně poskytovala studijní literaturu. Islámským studentkám, které byly rozčarované dotěrnou promiskuitou svých sekulárních spolužáků, poskytovala zvláštní sběrné autobusy a ve školách prosadila zachování nemíšených tradic. Spolu s tím ale islamisté poskytovali mladým lidem nový obraz světa, který jim vysvětloval, kdo a co je příčinou svízelné situace, do níž se jejich společnost dostala. Výsledkem toho byla náboženská radikalizace studentů, která se symbolicky projevovala přelepením fotografií Lenina a Marxe, idolů mnoha sekularistů předchozí generace, heslem Alláhu akbar (= Bůh je největší).

V druhé polovině sedmdesátých let se s takovou situací můžeme setkat již v celém islámském světě. Napětí rostlo a čekalo se jen na první záminku či rozbušku, která by v nějaké zemi vyvolala náboženskou revoluci. Ta se konečně objevila v roce 1979 v Iránu, který byl dlouho považován za jeden z nejmodernější islámských států. Vláda šáha (= krále) Rezi Páhlavího, která navenek vystupovala jako úspěšný modernizátor zaostalé země, však doma díky obrovské korupci a nastolenému teroru čelila vlně odporu, do jejíhož čela se postavili ší'itský duchovní vedení Ajatolláhem Chomejmím. Chomejmí a celé jeho hnutí hlásalo odpor proti sekularistické vládě dynastie Páhlaví. Vyzýval ke sjednocení všech muslimů a očistě islámu a především prosazoval vládu ší'itského duchovenstva, které jediná má podle jeho názoru právo

řídít záležitosti věřících (tedy i stát) a to do té doby, dokud nepřijde spasitel (mahdí) a nezajistí spravedlivé nároky potomků čtvrtého chalífy Alího. Podle Chomejního má duchovenstvo k vedení společnosti (arab. umma) a vlastně celého světa zvláštní schopnosti a je proto vlastně odporující islámu, když jsou duchovní tohoto práva zbaveni. Po spontánním svržení šáha v únoru 1949 se tyto Chomejního zásady obvykle označované jako velájate fakíh (vláda znalce islámské teologie a práva) začaly naplňovat v praxi a staly se základem politického a společenského uspořádání nově vzniklé Iránské islámské republiky.

Změna politického uspořádání Iránu se pochopitelně odrazila i v jeho zahraniční politice, která naznačila nový směr budoucí konfrontace. Za hlavní nepřátele islámu byly označeny Spojené státy americké nazývané „Velkým satanem“ a Izrael – Malý satan.

Iránská islámské revoluce a její myšlenky nezůstaly pochopitelně bez ohlasu. Zřejmě nejvýznamnější islamistickou organizací současnosti, která navazuje na myšlenky iránské revoluce, je hnutí Hizbulláh. Tato organizace vznikla na počátku 80. let v jižním Libanonu a integruje v sobě různé islámské skupiny odporu (v té době odporu proti libanonskému režimu a státu Izrael). Název hnutí vychází ze stejného pojmu v Koránu, kde jej Muhammad používá jako ekvivalent k pojmu umma a protipól pojmu strana satanova (= nevěřící). Hizbulláh se zformoval po intervenci izraelské armády do jižního Libanonu za značné pomoci Iránu a Sýrie a postupně si vybudoval pevnou strukturu a akceschopnou operační síť v ší'itských oblastech Libanonu. Cílem hnutí je vytvořit z Libanonu islámskou republiku podobnou režimu v Iránu a zničit Izrael, který je považován za nastrčeného trojského koně novodobého křížáckého tažení Evropy a Ameriky. Pro dosažení těchto cílů je pak nezbytné vyhlásit džihád. Zajímavé v této souvislosti je, že duchovní vůdce hnutí Hizbulláh Muhammad Husajn Fadlulláh (nar. 1953) ve svých kázáních odsuzuje únosy, brání rukojmí a vraždy jako amorální (i když neopomene téměř nikdy dodat, že chápe jejich motivaci). Tyto názory nejsou ovšem bezezbytku přijímány všemi členy hnutí. Někteří z nich tvořící radikální křídlo naopak násilný a ozbrojený boj považují nejen za legitimní ale ze jediný možný nástroj dosažení vytyčených cílů. Právě stoupenci tohoto radikálního křídla stojí za většinou násilných akcí Hizbulláhu a s nimi je spojováno zavedení sebevražedných útoků jako legitimní formy odboje.

Ší'itská forma není pochopitelně jedinou variantou současného islámského fundamentalismu. Se stejnou razancí, byť na první pohled možná ne tak úspěšně, se prosazuje i jeho sunnitská forma. Většina sunnitských fundamentalistických skupin ideově navazuje na výše zmíněnou Asociaci muslimských bratří. Mezi nejvýznamnější z nich patří hnutí Hamás, Islámská fronta spásy a hnutí Táliban.

Hamás vznikl v druhé polovině 80. let na palestinských okupovaných územích. Jde o islamisticky (= fundamentalisticky) orientované hnutí palestinských sunnitů, které kromě základní principů islámského fundamentalismu v sobě obsahuje prvky palestinského nacionalismu. Jeho zakladatel šajch Ahmad Jásín (1936 – 2004) vyšel z prostřední Asociace muslimských bratří, která na palestinská území pronikala od 60. let 20. století. Jistým dějinným paradoxem je, že hnutí ve svých počátcích fungovalo s tichou podporou Izraele, který v něm viděl alternativu vůči Arafatově Organizaci pro osvobození Palestiny.

Podobě jako Asociace muslimských bratří i Hamás spojuje politické aktivity s charitativní činností. Díky tomu se může opřít o dobře fungující síť vzdělávacích institucí, nemocnic a dalších sociálních zařízení, jejichž centrem je Islámská univerzita v Gaze. Samotnou ideologii Hamásu vyjadřuje tzv. Charta, podle níž by Palestina měla mít charakter podobu náboženské nadace (arab. wakf) a její vznik a to i cestou džihádu je náboženskou povinností každého muslima. Takto vzniklý útvar by v představách Hamásu nemusel být nutně vlastní pouze pro muslimy. V nově uspořádaném státě by bylo místo i pro křesťany a Židy, kteří by se ovšem museli podrobit podmínkám, které šarí'a vymezuje jinověrcům na územích ovládaných islámem (arab. dár al-islám). Od 90. let, především v souvislosti s tzv. druhou intifádou (= povstáním Palestinců na okupovaných územích), se hnutí výrazně radikalizuje, což mimo jiné provilo i v tom, že součástí taktiky Hamásu jsou sebevražedné a násilné útoky proti izraelským vojenským i civilním cílům.

V současné době je zřejmě nejznámějším fundamentalistickým hnutím, které vychází ze sunnitského islámu, Táliban. Název hnutí je odvozen z perského Tálebáne hakk, což znamená Hledači Pravdy, tj Boha. Samotné hnutí vzniklo začátkem 90. let v Afghánistánu mezi paštunskými (Paštunové = nejsilnější Afghánské etnikum) posluchači náboženských škol (= madras) v Pákistánu. Do širšího povědomí se Táliban dostal v roce 1994, kdy jeho členové s podporou pakistánských a amerických

tajných služeb začali pronikat do válkou rozvráceného Afghánistánu. V roce 1995 ovládli oblast jižního Afghánistánu kolem města Kandahár, které se stalo jejich centrem. Zde také jejich vůdce maulá (= náboženský učitel) Umar vyhlásil džihád, jehož cílem mělo být nastolení míru a boží vlády na území rozvráceného Afghánistánu. Vzhledem k naprostému vyčerpání země a velké touze obyvatel po míru se Tálibánu jako jednomu z nejlépe organizovaných afghánským hnutí podařilo během dalšího roku dobýt téměř celé území Afghánistánu. Záhy poté, co dobyli Kábul, nastolili Tálibové díky uplatňování extrémních nařízení vládu teroru. I když se odvolávali na hanáfiský výklad islámského práva (viz výše) přesahovala jejich nařízení dosud známé konvenční i fundamentalistické aplikace šarí'y. Mezi excesy jejich vlády patřily veřejné popravy a amputace končetin, totální vykázaní žen z veřejného života a kulturní genocida. I přes odpor světového mínění mělo hnutí v samotném Afghánistánu alespoň z počátku značnou podporu, která byla dána jeho razantním vystupováním proti korupci, cizoložství a sekularizaci.

Díky svému vystupování se Tálibán stal brzy významným spojencem některých teroristických skupin, z nich nejznámější je al-Ká'ida Usámy Ibn Ládina. Toto spojení bylo nakonec pro Tálibán smrtelné, protože díky událostem z 11. září 2001 vyvolalo intervenci USA, která skončila vyvrácením jeho politické struktury. Hnutí existuje sice dál, ale je značně oslabené.

Výše popsané skupiny v žádném případě nereprezentují celý islám. Spíše naopak. Jde o okrajové skupiny, které jsou ale schopné strhnout na sebe pozornost médií. Zároveň některé z nich poukazují na ožehavé a často neřešené problémy muslimského světa a tím si získávají na popularitě. Pokud bude proto svět chtít islámský terorismus zničit, pak to nebude moci být pomocí represe vůči celému islámskému světu, ale naopak větší spoluprací s ním. Jinak se opravdu může naplnit vize o střetu civilizací. Dobrým příkladem toho je situace v dnešním Iráku, kde se k takovéto situace po naprosto necitlivé a nepromyšlené intervenci došlo.

5. SEZNAM DOPORUČENÉ LITERATURY

- Barša Pavel: *Západ a islamismus. Střet civilizací nebo dialog kultur?*, Brno 2001
- Gombár Eduard: *Moderní dějiny islámských zemí*, Praha 1999
- Kropáček Luboš: *Duchovní cesty islámu*, Praha 1993
- Kropáček Luboš: *Islámský fundamentalismus*, Praha 1996
- Křikavová Adéla-Mendel Miloš-Müller Zdeněk-Dudák Vladislav: *Islám – ideál a skutečnost*, Praha 2002
- Mendel Miloš: *Džihád. Islámská koncepce šíření víry*, Brno 1997
- Mendel Miloš: *Islámská výzva. Z dějin a současnosti politického islámu*, Brno 1994
- Müller Zdeněk: *Islám*, Praha 1997
- Pavlincová Helena-Horyna Břetislav: *Judaismus – křesťanství – islám*, Olomouc 2003
- Petráček Karel: *Islám a obraty času*, Praha 1969