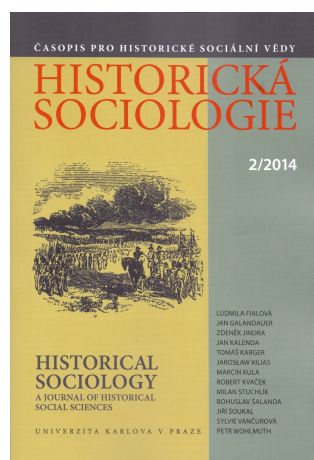


Citation style

Černý, Karel: Rezension über: Miloš Mendel, Džihád. Islámské koncepty šíření víry, Brno: Atlantis, 2010, in: Historická sociologie - Historical Sociology, 2012, 1-2, S. 133-136, heruntergeladen über Website



copyright

This article may be downloaded and/or used within the private copying exemption. Any further use without permission of the rights owner shall be subject to legal licences (§§ 44a-63a UrhG / German Copyright Act).

Miloš Mendel: *Džihád. Islámské koncepty šíření víry*. Brno: Atlantis, 2010, 356 stran (druhé rozšířené a přepracované vydání).

Co pro muslimy znamená pojem džihád? Jaké různé sémantické významy může nabývat a z čeho jsou odvozeny? Jak se tyto významy v průběhu dějin proměňovaly? Základní linie recenzované knihy *Džihád* se soustředí právě na to, jak se sémantické významy „džihádu“ v prostoru a čase neustále mění. Autor práce, přední český orientalista Miloš Mendel z Orientálního ústavu AV ČR, zároveň vždy důsledně identifikuje širší historické, politické, kulturní a sociální příčiny těchto proměn. Knihu tak lze bez nadsázky číst i jako poutavé a fundované líčení historie muslimských společností od jejich prvopočátku až do současnosti (geograficky je kladen důraz na region Blízkého a Středního východu a na Indický subkontinent).

První oddíl knihy pojednává o džihádu v klasickém islámu. Druhý oddíl se pak soustředí na konkrétní případové studie středověkých myslitelů či historických událostí. Třetí oddíl monografie se zabývá různými pojetími džihádu v širokém proudu islámského reformismu (18. až 20. století) a poslední část knihy je věnována aktuálnímu dění naší doby. Úvodní kapitoly tedy poskytují základní seznámení s islámem a v jeho rámci lokalizují právě i koncept džihádu. Islámská právní věda (*fikh*) se podle Mendela snaží rekonstruovat islámské Boží právo (*šaría*) a v jeho kontextu pak rozpracovává rovněž pojetí džihádu. Základními zdroji islámského práva jsou přitom Korán (autentické slovo Boží) a sunna kodifikovaná ve sbírkách hadísů (tzv. prorocká tradice, souhrn výroků a skutků Proroka inspirovaného Bohem). Ani Korán, ani sunna však až příliš často nedávají konkrétní návody jak řešit nejrůznější situace. A co více, pokud naopak jasné instrukce nabízejí, jsou tyto často vzájemně rozporné. Tento osud potkal také samotný pojem džihád, takže rozvolněnost jeho definice je zřejmá od prapočátků islámu. Právě v tomto bodě přicházejí na scénu islámští právníci a svou pozici monopolizují po většinu dějin. Důležitou metodou zůstává mimo jiné samostatný úsudek a volná interpretace s přihlédnutím k základním textům islámu (tzv. *idžtihád*).

Rozbor arabského slova džihád v Mendelově podání přivádí k významům jako snaha, píle nebo úsilí („*dž-h-d*“). Může se tedy vztahovat k nejvyššímu úsilí v zápase o nějakou cennou věc nebo zásadní myšlenku. Islám džihád v nejobecnějším vymezení vždy chápal v podobě všestranného individuálního nebo kolektivního úsilí o co nejúspěšnější upevňování, rozvoj a šíření islámské víry. Džihád tedy v perspektivě věřícího znamená především odevzdání se do vůle Boží, bezchybné a vroucné plnění náboženských povinností, ale také konání dobra a odporování zlu. To přichází nejenom z nitra člověka, nýbrž též z vnějšku (např. vůle namířená proti vlastní sobeckosti, hříšnosti, pokušení, lži, hamižnosti, agresivitě, ale i boj s nepřáteli obce). Jde tedy o životní styl v souladu s Boží zvěstí, inspirovaný samotným příkladem proroka Muhammada, který sleduje „přímou stezku“ a po zásluze vyústí ve spásu a očistu duše věřícího.

Interpretační mnohoznačnost a významová rozmanitost džihádu podle Mendelova názoru vedla k tomu, že v islámském právu záhy vykristalizovala čtyři pojetí, takže v tomto významovém prostoru se do dnešních dnů vedou salónní debaty i tuhé ideologické boje o výklad pojmu. Jde především o džihád srdcem (*al-džihád bi'l-kalb*), kterým se rozumí neustálé prohlubování osobní zbožnosti, přemáhání hříchu a pokušení, jimiž Bůh muslimy zkouší a tuží (skrze padlého anděla Iblise), přičemž toto pojetí se také někdy nazývá Velký džihád. K Malému džihádu se naopak řadí džihád jazykem (*al-džihád bi'l-lisán*), který se týká šíření Pravdy misijní činností a hlasitým poukazováním na špatnosti. Dále džihád rukou (*al-džihád bi'l-jad*) představující všestrannou péči o obecní blaho, práci pro komunitu a charitu. A konečně rovněž džihád mečem (*al-džihád bi's-sajf*) ve smyslu obrany a prosazování islámu za pomoci násilí.

Mendel dále na základě historické analýzy tvrdí, že v rozdílných fázích dějin islámu a na různých místech islámské civilizace se vždy kladl odlišný důraz na různá pojetí džihádu. Některá z nich přitom byla na dlouhá staletí dokonce zásadně upozaděna, takže například džihád mečem dominoval pouze v prvním století islámu, kdy byl chápán jako cílevědomý ozbrojený boj

za geografické rozšíření víry. A to ještě s výjimkou tzv. prvního mekkánského období, kdy Prorok důrazně hlásal lásku k bližnímu a snažil se o kompromisy s okolní majoritní společností. Svou renesanci pak zažil džihád mečem opětovně až v 19. století v rámci širokého proudu reformačních hnutí, která reagovala na šokující pronikání evropských kolonialistů.

Miloš Mendel na úvod druhého oddílu své knihy konstatuje, že o téma džihádu mezi islámskými právníky záhy po konci prvního století rozvoje islámu rychle upadá zájem, aby po celých příštích tisíc let živořilo na okraji. Dochází totiž k završení územní expanze islámu, a hledají se tak spíše právní zdůvodnění příměří a mírového soužití s jinověrci. Džihád samotný je vykládán (pokud vůbec) především jako individuální snaha žít v souladu s boží zvěstí a coby nekonečný boj se silami zla odvádějícími věřícího od tohoto bohulibého cíle. Ale také jako kolektivní usilování alespoň trochu připodobnit ummu ideálu prvotní Muhammady obce. Celkově se tak po tisíc let dějin islámu klade největší důraz na džihád srdce, jazyka a rukou, což je ostatně dílce odpovídající prvnímu mekkánskému období. Za příklad tohoto stavu můře posloužit andalusý filozof Ibn Rušd (narozen 1126 v Córdoba). Ten rozvíjel tehdy rozšířený žánr *ichtiláf* (odlišnost), který spočíval ve shromažďování a kontrastnímu srovnávání protichůdných výkladů hlavních sunnitských právních škol na nejrůznější témata. V tomto kontextu promýšlel tento učenec metody islámského práva a tázal se: Mají sůry obecnou platnost, nebo se váží jen ke konkrétní a neopakovatelné situaci? Je v pořádku klasický právní postup rušení starších veršů těmi novějšími? Rozlišoval též obranný džihád, chápáný jako kolektivní povinnost legitimně vyhlášenou chalífou, a džihád útočný. K tomu lze sáhnout jen po vyčerpání všech nenásilných možností řešení sporu, navíc po trpělivém, upřímném a dostatečně dlouhodobém poznání protivníků islámu, a především pouze v situaci, kdy lze útok s pomocí důkazů obhájit jako prevenci předcházející chystané agrese nepřátel.

Zejména na půdě sunnitského islámu byl podle Mendela vždy patrný hluboký rozpor mezi islámským právem a politickou praxí. Džihád

sice představoval jedinou povolenou formu války, sunnitě se však takto nepokoušeli legitimizovat ani své střety s šíity, ani vzájemné boje provávající rozpad chalífátu v 8. až 10. století (označováno pojmy *kitál* nebo *mukátala*, tj. nábožensky indiferentní „zabíjení“). Ale dokonce ani egyptští Fátimovci (*šíitě*) se pro svůj zdráhavý střet s pronikajícími křižáky nesnažili využít mobilizující potenciál džihádu, namísto toho se opakovaně pokoušeli uzavřít příměří a bohorovně křižákům nabízet přestup na islám. Mendel se domnívá, že distance pragmaticky uvažující středověké mocenské elity vůči „výbušnému“ konceptu džihádu byla dána především obavou, aby se nakonec neobrátila proti moci samotné.

Výjimku ovšem představovalo například severoafrické beduínské puritánské hnutí murábitů budujících nový stát na území dnešního Maroka, Mauretánie a Senegalu, které úspěšně zasáhlo i do bojů s křesťanskými armádami v Andalusii. Asi nejvýraznější výjimku z trendu odstavování džihádu na vedlejší intelektuální kolej pak Mendel vidí v díle středověkého teologa Ibn Tajmíja (1263–1328). Pro svou nerealistickou přísnost rozvíjenou v rámci hanbalovské právní školy se však jeho názory v praxi příliš neuchytily. A díky svému neustálému rebelantství a ostré nábožensko-mravní kritice zkorumpovaných poměrů si vysloužil opakovaně pronásledování mocí, vyhošťování, věznění a mučení. Miloš Mendel Tajmíju dokonce českému čtenáři přibližuje jako muslimskou obdobu Mistra Jana Husa, který byl pro pravdu ochoten zemřít a inspiroval vlnu pozdějšího reformního hnutí, jež se na něj do dnešních dnů odvolává. Zásadní vliv na středověkého islámského „potíživu“ měly důsledky vpádu Mongolů do Bagdádu (1258), avšak ani mamlúcká dynastie (1250–1517) tvořená z bývalých a povrchně islamizovaných otroků, která se brutálně chopila moci v Sýrii a Egyptě, kam Tajmíja prchl před Mongoly, na něj neudělala dobrý dojem. Od panovníka má totiž dle Tajmíji věřící právo požadovat mnohé, realita úpadkových společností, čelících navíc vnější agresi, se pak snadno dostává do rozporu s ideálem. Především by měl panovník být pro společnost mravně ryzím vzorem hodným nápodoby a následování, a dále musí vládnout důsledně a spravedlivě dohlížet

na dodržování norem islámského práva, jimiž se mají řídit i oni samotní. Aby toho nebylo málo, jsou povinni chtít pro společnost to nejlepší, soustavně usilovat o její materiální a duchovní blaho (*maslaha*). Pokud vládce nedokáže dostát takto náročné roli, Tajmíja věřící vyzývá k jeho nekompromisnímu svržení.

A právě zde Mendel nachází příčiny vzniku inovovaného pojetí džihádu vykládaného jako samotný šestý pilíř víry. Tajmíja totiž vášnivě odmítá samotné klasické rozlišování „většího“ a „menšího“ džihádu: „Džihád zahrnuje všechny formy pokory a projevy uctívání Boha [...]. Více než kterýkoliv jiný akt zbožnosti dává na odiv lásku a zasvěcení sebe sama Bohu. Proto věrme v Boha prostřednictvím džihádu za Něho, vzdejme se životů a vlastnictví v Jeho prospěch, požádá-li nás o to [...]. Upevňujeme ummu a braňme ji proti všem rozvracečům z řad pokrytců a odpadlíků, nedejme bezvěreckým nepřatelům příležitost, aby cestu, kterou Bůh vyčistil pro ummu, zatarasili ohavnými modlářskými činy a překážkami“ (c.d., s. 128). Primárně tedy Tajmíja nevyzývá k expanzivnímu džihádu šířícímu islám, ale hrot jeho kritiky cílí na vnitřní nepřátele, na rozvraceče ummy, pokrytce, heretické vládce, bezvěrce a polyteisty ve státních službách, stejně tak jako na konformní duchovní: „V době, v níž žijeme, je účast v džihádu mečem zdrojem největšího štěstí, jež může věřící mudžáhid pocítit [...]. Vyhýbat se účasti na džihádu za očistění víry a ummy od novot a bezbožných tyranů znamená připravit se o štěstí“ (c.d., s. 128).

Koncept džihádu oprášil teprve o mnoho století později až islámský reformismus traumatizovaný bezbranností a neúspěšností muslimských společností tváří v tvář expandujícímu Západu. Islámští právníci a intelektuálové naléhavě požadují opětovné „otevření bran idžtihádu“, tedy nové racionální interpretace stále strnulějšího islámského práva v souladu s novou situací. Do oběhu se v debatách opět dostává také koncept *hidžra*, spatý s obranným džihádem nebo s hnutím pasivního odporu, jímž se rozumí odchod z bezvěrecké a prohnílé společnosti na území, kde lze znovu obnovit obec a žít podle islámu. Imaginaci lidových vrstev stále více ovlivňuje rovněž idea *mahdího*

(Bohem vedený), který se podle islámské eschatologie zjeví krátce před „koncem času“ a s nímž má po porážce sil zla na zemi definitivně skončit útlak, mravní degenerace a nespravedlnost. Miloš Mendel dokonce konstatuje, že čím větší aroganci, pokoření, bolest, krutost a rozvrat kolonialismus způsoboval, tím se v podmaněných společnostech pocit brzkého příchodu spasitele šířil úspěšněji.

Mendel si také v souvislosti s džihádem všimá politizace súfismu. Džihád srdce chápaný jako neustálá sebekultivace jedince hledajícího individuální náboženský prožitek a snažícího se o přímý přístup ke zjevení byl mystikům patrně vždy bližší než džihád mečem. Na druhou stranu potenciál súfijských řádů (*taríka*) spočíval v tom, že byly dobře organizované a nezávislé na státní moci i na oficiálních duchovních. V čele navíc stojí charismatický šejch, kterému stoupenci řádu skládají slib věrnosti (*baja*). Pokud se pak šejch rozhodne vést ozbrojený džihád, má o zástupy bojovníků postaráno. Nadto ještě bratrstva často fungovala na jakési „mafianské“ bázi sdružující jedince daného klanu či městské čtvrti a disponující též vlastními milicemi, nebo alespoň skupinou ostrých hochů vynucujících právo a pořádek. A konečně, řády se postupně distancovaly od prohnílé většinové muslimské společnosti, přičemž o něco později se rovněž začaly vyhranovat proti evropskému kolonialismu.

Podrobný pohled nabízí Mendel také na pojetí džihádu u Ibn Abdulwahhába (1703–1787), který stál u zrodu Saúdské Arábie a jehož učení bylo silně ovlivněno přísností Ibn Hanbala (780–855) a především Ibn Tajmíjou. Naopak druhý proud islámského reformismu se vždy snažil přijmout a osvojit nejružnější inovace, především ty ze Západu, zároveň je však reinterpretoval a uchoopil jazykem a pojmy islámu. Příkladem je Egypťan Rašíd Ridá (1865–1935), jemuž slouží jako východisko sebevědomá teze o tom, že všeho, čeho kapitalistický Západ nedávno dosáhl, bylo ve skutečnosti již dávno obsaženo v koránské zvěsti a prorocké tradici. Jde tedy o integrální součást kulturního dědictví muslimských národů, na které muslimové jen začínají pozapomínat, protože se odvracejí od víry: „Přijetím evropské civilizace si muslimové jen osvojí to, co

bylo kdysi jejich, co uplatňováním koránu a sunny sami světu dali. Evropané ummu předběhli pouze proto, že zatímco ona sama Boží zvěst stále více zrazovala, dokázali využít toho, co se od muslimů kdysi naučili v Andalusii a v Palestině“ (c.d., s. 214).

Tak například parlamentní demokracie v pojetí Rašída Ridá není nijak originální západní vynález, muslimové již dávno znají instituci *šúrá*, tedy konzultativní radu nejzbožnějších a nejkušenějších členů obce. Džihád tudíž v této optice znamená především usilování o civilizační dostižení Západu skrze aktivní přístup k životu, činnost o úsilí o všeobecné blaho: „Evropané dnes mají v sobě větší dynamiku než kterákoliv jiná civilizace, a proto se jim podařilo ovládnout svět. [...] Muslimové však mohou dosáhnout mnohem větší dynamiky a budou toho schopni proto, že se vrátí k plnění závazků, které jim předurčil Bůh, nikoliv proto, že by se kořili kapitálu a modle národní výlučnosti“ (c.d., s. 213). V této linii umírněného reformismu do dnešní doby pokračoval také rektor Al-Azharu (1958–1963) Mahmúd Šaltút, kterého lze označit za jednoho z nejvlivnějších oficiálních ulamů 20. století.

Takováto umírněná pojetí džihádu se však dnes střetávají s mobilizačním a na násilí orientovaným přístupem. Ten se však podle Mendela stále méně obrací proti vnějšímu nepříteli, primárním nepřítelem se naopak v průběhu 20. století stávají vládnoucí souvěrci, kteří svou nezodpovědností zavedli ummu do nedůstojného postavení a úpadku. Jde jak o brutální republikánské a sekulární se profilující diktatury, tak rovněž o zkorumpované konzervativní monarchie, jimž v obou případech sekundují kolaborující oficiální duchovní ochotní ve jménu víry ospravedlnit prakticky cokoliv. Obě strany se uchylují k islámu, aby se vzájemně obviňovaly z odpadlictví a ze zrady skutečně pravé víry. Miloš Mendel se v této souvislosti v závěru knihy podrobně věnuje zakladateli opozičního Muslimskeho bratrstva, Hasanu al-Banná a také dalším klíčovými ideologům politického islámu 20. století, jako jsou Sajjid Kutb, Maúdúdí, Rúholláh Músaví Chomejní, nebo současné hvězdy Júsufu al-Karadáwí.

Cílem této recenze bylo představit hlavní body knihy, kterou lze vřele doporučit všem zájemcům nejen z řad orientalistiky, ale také

sociologie, historie, politologie, žurnalistiky a mezinárodních vztahů. Jde o ryzí příklad orientalistické badatelské produkce, jež napomáhá problematizovat stereotypy, povrchní porozumění i vyložené mýty, s nimiž se v akademickém a publicistickém diskurzu v souvislosti s konceptem džihádu pravidelně setkáváme.

Karel Černý

Miroslav Bárta, Martin Kovář a kolektiv autorů: *Kolaps a regenerace: Cesty civilizací a kultur*. Praha: Academia, 2011, 816 stran.

Téma kolapsu společnosti je v posledních letech díky probíhající ekonomické krizi hojně diskutováno jak na laické úrovni, do níž je možné zpravidla počítat i obecnou žurnalistiku, tak i po odborné stránce. V případě studia kolapsů coby společenskovešedního problému ale nejde o čistě konjunkuralistické téma – výzkum zániku a proměny minulých civilizací a kultur tvoří integrální součást zejména archeologického a historického bádání a je tedy na co navazovat. Až do vydání knihy Josepha Tainterova *The Collapse of Complex Societies* v roce 1988 (česky *Kolapsy složitých společností*. Praha: Dokořán, 2009) však byly obvykle rozebírány jednotlivé příčiny konkrétních případů zániku konkrétních společností. Tainterova teorie, která popisuje kolaps jako náhlou ztrátu komplexity, na níž se podílejí jak vnitřní dynamika společnosti, tak i vnější příčiny, jež mohou představovat pověstnou „poslední kapku“, se oproti tomu snažila poskytnout obecný model kolapsu a neopomíjela ani potenciál navazujícího adaptivního rozvoje podminěného předchozím snížením komplexity.

V českém prostředí téma společenských kolapsů v návaznosti na Tainterova v posledních letech významně pootevřeli Miroslav Bárta a Petr Pokorný knihou *Něco překrásného se končí: Kolapsy v přírodě a společnosti* (Praha: Dokořán, 2008), nešlo ale o jediný text týkající se tohoto problému – související otázky byly diskutovány jak v dalších, již specializovanějších pracích těchto autorů (např. Miroslav Bárta et al.: *Ostrovy zapomnění. El-Héz a české výzkumy v západní egyptské poušti*. Praha: Dokořán,