

Západočeská univerzita v Plzni

Fakulta filozofická

Disertační práce

**BLÍZKOVÝCHODNÍ INTERNACIONÁLA:
SPOLEČENSKÁ AKTIVIZACE ÍRÁNSKÉ ŠÍY.
ODRAZ TOHOTO PROCESU V IRÁKU, SÝRII A
LIBANONU**

Mgr. Ondřej Krátký

Plzeň 2012

Západočeská univerzita v Plzni

Fakulta filozofická

Katedra antropologických a historických věd

Studijní program Historické vědy

Studijní obor Etnologie

Disertační práce

**BLÍZKOVÝCHODNÍ INTERNACIONÁLA:
SPOLEČENSKÁ AKTIVIZACE ÍRÁNSKÉ ŠÍY. ODRAZ
TOHOTO PROCESU V IRÁKU, SÝRII A LIBANONU**

Mgr. Ondřej Krátký

Školitel:

Doc. PhDr. Ladislav Cabada, Ph.D.
(ZČU Plzeň)

Plzeň 2012

Prohlášení:

Prohlašuji, že práci jsem vypracoval samostatně a za využití zdrojů uvedených v seznamu literatury a internetových zdrojů, s řádně vedeným poznámkovým a odkazovým aparátem.

Poděkování:

Rád bych tímto poděkoval své rodině za pochopení a trpělivost, doc. Ladislavu Cabadovi za ochotu při vedení práce, Radkovi Vosmíkovi za pomoc s obstaráním knih pro studium, Dr. Mohammadu Kázemí Rahmatímu za zprostředkované studijní materiály, Dr. Mohammadu Bágherímu za přátelství a inspiraci, kolegům za diskuse, přátelům za podporu.

K přepisům z cizích jazyků:

1. Arabské a perské cizojazyčné výrazy přepisuji maximálně zjednodušeně za využití dispozic češtiny a přiblížení přepisovaných jmen a pojmů českému vnímání. Podobně používám základní znakový fond, bez zdůraznění emfatických souhlásek, hrdelnic a dalších specifik zejména arabštiny. Pouze tam, kde by mohlo dojít k nesrozumitelnému přepisu, používám buď ustálený naturalizovaný tvar (Baas), nebo se snažím nejjednodušší možnou formou přiblížit regulérní orientalistické transkripci (Da'wa místo např. Daava). 2. Arabská jména přepisuji se zachováním arabských samohlásek (a, u, i), perská se zachováním samohlásek perských (a, e, i, o, u). Funkce kleriků jsou psány jednotně s malými písmeny na začátku, a to zejména pro předejití záměny s vlastními jmény. Obecně se velká písmena, kurzívu a další ozvláštňující prostředky snažím používat jen v pochopitelných či nevyhnutelných případech, a i tak co nejméně. 3. Arabská příjmení, zejména tam, kde se jedná o úzus (Sadr místo al-Sadr, nebo as-Sadr), přepisuji většinou bez určitého členu „al“.

Při používání určitého členu v arabštině přepisují se zachování spodoby u slunečních souhlásek.

Poznámka:

Všechna uvedená data použitá v práci jsou vyjádřena „našeho letopočtu“, resp. „po Kristu“.

Obsah

I. Úvod	6
1. Obsah práce.....	6
2. Cíle práce.....	9
3. Metodologie výzkumu a struktura práce	10
II. Teoretická východiska práce	12
1. Politická ideologie na rozhraní Západu a Východu	12
2. Kořeny formování šíitského ideologického poselství v Íránu.....	23
3. Zázemí pro formulaci šíitského ideologického poselství směrem vně z Íránu.....	32
III. Radikalizace íránské šíitské ideologie ve 20. století	39
1. Konsolidace íránské šíy.....	39
2. Počátek reformních tendencí uvnitř íránské šíy.....	47
3. Stará škola versus reformisté: oficiální nastolení kontrastu.....	53
4. Nový kontrast: reforma umírněná, nebo radikální?	61
5. Vítězství radikální reformy v podobě revoluce	66
6. Normalizace a návrat k pluralitě	70
IV. Irák	76
1. Historická konsolidace irácké šíy	76
2. Vývoj v regionálním kontextu.....	82
3. Pozice šíy v procesu modernizace iráckého státu	86
4. Období moderních formací – Da'wa a Baas.....	95
5. Vazby irácké šíy na íránskou.....	100
6. Válečná léta a post-chomejníovské reflexe.....	108
V. Sýrie	118
1. Historická východiska syrské šíy.....	118
2. První polovina 20. století	122
3. Adaptace na moderní dobu.....	129
4. Syrská ší'a v háfizovské epoše	134

5. Kořeny oficiálních syrsko – iránských vztahů	142
6. Hledání moderní tváře	146
VI. Libanon.....	152
1. Historické předpoklady	152
2. Modernizace a počátky společenské aktivizace libanonské šíjy.....	157
3. Zázemí a rozvoj vazeb na Írán	168
4. Libanon v syrsko – iránských vztazích.....	174
5. Poválečné období, současnost	186
VII. Závěr.....	194
1. Obecné závěry	194
2. Organizační zázemí a přístupy k ideologické interpretaci a šíření šíitské věci.....	200
3. Diskuse.....	209
4. Závěr.....	217
Použitá literatura a internetové zdroje:.....	220
Résumé.....	240
Summary	241

I. Úvod

1. Obsah práce

Jednotčím tématem a náplní práce je pokus mapovat a analyzovat postup šíření ideologického poselství generovaného blízkovýchodní šíitskou kulturou, a to jak v Íránu, tak v Iráku, Sýrii a Libanonu. Protože se jedná v největší míře o ideologický vliv založený na specificky místně zabarveném prúniku religie a politiky, popisují daný proces kromě „emancipace“ či „radikalizace“ i jako „šíření íránské šíitské ideologie“.

Připouštím, že daný termín je diskutabilní, a to nejen jako terminologický novotvar. Přestože se může zdát konzistentní, vyvolává při bližším zamyšlení potřebu vysvětlení. V základních rysech by se jím měl stát úvod k této práci, v konkrétním detailnějším rozpracování pak i její samotný obsah.

Jde-li o zarámování časové, zaobírá se práce v hlavní plánu obdobím druhé poloviny 20. století coby dobou představující historické probuzení íránské, irácké i levantské šíy. Zvláštní pozornost je věnována precedentům Islámské revoluce, vrcholící na počátku roku 1979 svržením šáha Rezy Pahlavího a jeho útekem do zahraničí, stejně jako návratem Ájatolláha Chomejního z francouzského exilu a převzetím moci prostřednictvím jím dirigované národní fronty. Vzhledem k tomu, že se v případě revoluce a dalšího ideologického směřování země nejednalo o událost náhodnou či náhlou, věnuji určitou část práce osvětlení historických souvislostí, kořenů a kontinuity, na jejichž pozadí reflektuje děje z nich vycházející.

Po prvním oddílu analyzujícím ideologické zdroje, vývoj a směry v samotném Íránu přechází práce k objasnění vlivu takto formovaných tendencí na tři země, obsahující na svém území ideologicky, společensky a religiozně na Írán navázané entity, jejichž existence a delší či kratší precedens ideologických kontaktů s Persií je do značné míry k dalšímu pokračování ideologické spolupráce s porevolučním Íránem předurčovaly.

V prvním případě se jedná o Irák, místo tradičních šíitských svatyní i zrodu daného myšlenkového směru uvnitř islámu. Při zkoumání obměn a působení ideologických vlivů vychází práce do značné míry z faktu koexistence dvou hlavních center šíitské víry (Nadžafu v Iráku a Qomu v Íránu), na jejímž základě řeší aspekty další (cesty názorové obměny, význam jednotlivých středisek a osobností v nich působících, jejich teritoriální dosah i operativní využití tradice v dobových obměnách díky prestiži toho či onoho místa atp.). Specifickým případem je mapování oboustranných vztahů za irácko-íránské války či historické peripetie provázející z Iráku pocházející tradiční šíitský rod as-Sadr v průběhu regionální historie 20. století.

Jako druhý mapuje práce íránský vliv na Sýrii, z toho ve značné části háfizovskou. Po historickém přiblížení šíitských paralel přichází práce s charakteristikou role Sýrie zejména coby (spolu)hráče v širším íránském plánu na expanzi západním směrem. Výzkum se odvíjí nejen na pozadí historických faktů, ale aktivně využívá k nastínění komplexní situace i dalších faktorů, které pozici Sýrie vůči Íránu (a naopak) ovlivnily, především pokud jde o přístup k oficiální irácké politice (přes zdánlivě s Irákem identickou baasistickou ideologii či relativní ekonomickou závislost na něm byla Sýrie pro řadu závažnějších příčin schopna najít společnou řeč s Íránem coby rivalem Iráku; přes vlastní mocenské zájmy v Libanonu byla Sýrie schopna posloužit coby základna jak pro ideologickou, tak i hmotnou expanzi Íránu do této země atp.).

Libanon, který do určité míry představuje indikátor a cílové dopadiště všech doposud zmíněných tendencí, je posledním státem, kde je zkoumán ideologický vliv Íránu. Po historickém přiblížení dějinných kontaktů obou teritorií přechází práce do fáze analýzy íránské ideologické expanze do této středomořské země. Následná část rozboru se tak zaměřuje na období od 50. let, další logicky koresponduje s obdobím před a během libanonské občanské války. Na pozadí nutných souvztažností je podstatným předmětem zájmu práce snaha o identifikaci konkrétních základů, na nichž bude v příštích letech Írán stavět jakýkoli svůj další postup. Jedná se tak především o jeho kontakty

(častokrát zprostředkované přes syrský Damašek) se šíitskými entitami na území Libanonu, formy jejich podpory a komunikační kanály pro přenos ideologické informace. Pozornost je věnována osobnostem duchovního i politického života, sledován je však i vývoj v organizacích typu Amal a specificky Hizballáh, jakož i životní peripetie Músy Sadra, pro něhož představoval Libanon v rámci jeho činnosti stěžejní působiště.

Integrální součástí mapování každé z cílových lokalit bude nástin historického zázemí, souvislostí, kořenů i dějinné kontinuity, který stručně přiblíží základní stavební kameny současné situace v daných teritoriích, a to především s cílem identifikace prvků, které mohly být v daném prostředí rozhodující v procesu přijetí či odmítnutí ideologie produkované porevolučním Íránem.

Časové ohraničení tématu práce, stejně jako i výběr mapovaných teritorií tvoří především její geopoliticko-historické mantinely. Tyto hranice jsou jistě do určité míry odrazem autorova předmětu zájmu a v svém důsledku tak představují jistý preskriptivně nadefinovaný celek. Zkoumaná dopadiště „iránské šíitské ideologie“ byla vybrána i s přihlédnutím k vzájemným vazbám mezi jednotlivými zkoumanými územími navzájem; ty jsou nejužší a probíhají dlouhodobě i v různých intenzitách napříč staletími. Na základě stejné úvahy, jakož i s přihlédnutím ke kompaktnosti a celistvosti práce se pro její účely předmětem zkoumání nestaly např. země Zálivu, zejména např. Bahrajn (kde je sice šíitská menšina významná, její pozice je jistě obdobná té ve zkoumaných teritoriích a i ona zaregistrovala ve 20. století dynamický vývoj; nicméně při jejím zařazení by jednak bylo třeba zahrnout např. i saúdskou šíitskou menšinu, popřípadě i menšiny z dalších států Zálivu; zároveň není možné říci, že by existovaly stejně úzké vazby mezi šíitskými komunitami např. Bahrajnu či ostatních semi-šíitských států Zálivu a těmi ze zkoumaných teritorií, jako navzájem mezi šíitskými komunitami nacházejícími se ve zkoumaných teritoriích atp.).

Přesto myslím, že lze už jen na základě obecné historické obeznámenosti se vztahy uvnitř této časoprostorové množiny tvrdit, že daný celek tvoří množinu relativně uzavřenou, nabízející široký repertoár studijního materiálu, z něhož je

možné čerpat informace relevantní nejen pro vyvození obhájitelných závěrů týkajících se tématu dané práce.

2. Cíle práce

Na pozadí zmíněného časového a prostorového scénáře bude hlavní pozornost práce věnována identifikaci vlivů, forem a klíčových osob představujících základní stavební součásti komunikačních cest, díky nimž mohlo být Íránem buď oficiálně produkované, z jeho zázemí přicházející či jím ovlivněné pojetí šíismu úspěšné coby ideologické zázemí kontaktů mezi jím a danými teritorii.

Hlavními cíli by tak měla být komplexní zpráva o klíčových osobách, vzájemném vlivu, kontaktech, skutečném dopadu, dědictví a výsledných tendencích představujících nové výchozí podmínky pro další vývoj. Souvisejícími cíli práce by tak měla být nejen tvorba faktografických údajů či globálních představ o proběhlých procesech, ale i vytvoření představy o základních příčinných souvislostech a historických příčinách současných jevů a tendencí, do kterých vývoj vyústil.

Souběžně si tímto daná práce klade za cíl souhrnné poukázání na faktory, které napomohly šíření porevolučního íránského ideologického poselství a s ním souvisejících jevů v daných teritoriích. Hlavní zamyšlení zde bude probíhat průběžně, a to na úrovni relevantních, především sociologicko-demografických a kulturně-ekonomických poznatků. Dané zamyšlení bude pak mj. sloužit jako další příspěvek do závěrečného diskusního oddílu. Argumentační materiál bude generován samotným textem a prostřednictvím dílčích poznámek, vsuvek a spekulací, jakož i na základě praktického etnografického výzkumu (terénních zkoumání, rozhovorů, konzultace materiálů atp.), které autor absolvoval.

Kromě zaujetí výsledného postoje vůči charakteru šíitské aktivizace napříč regionem představujícího heuristický přínos práce tak za užitečný vedlejší produkt považuji i obeznámení čtenáře se souvislostmi zasahujícími do

hlubšího dějinného, kulturního a společenského kontextu obklopujícího proces aktivizace íránské šíy a šíření jejího poselství napříč zkoumanými teritorii.

3. Metodologie výzkumu a struktura práce

Základním zdrojem informací pro danou práci jsou běžně dostupné texty, zejména knihy, vědecké články a internetové zdroje. Informace z nich získané budou sloužit k vytvoření hlavního přehledu sledovaných událostí, souvislostí a mapovaného tématu. Jako první takto bude popsán vývoj v samotném Íránu, popořadě budou následovat z něho vycházející analýzy cílových teritorií. V každém oddílu bude kladen zvláštní důraz na hledání klíčových faktorů, které umožnily proces šíření šíitské ideologické zprávy z Íránu do daných teritorií (tj. osobností, komunikačních stezek, metody, institucí atp.). Tyto informace budou získávány rovněž z běžně dostupných psaných zdrojů, částečně však i z terénních rozhovorů a sondáže zkoumající vztah k dané problematice ve zkoumaných oblastech. Vzhledem k tomu, že se výzkum práce zaměřuje na tematiku nacházející se v současné době na území čtyřech státních celků (byť sdružující jedno úzce související téma), nelze garantovat snadnou dostupnost k informantům ze všech z nich.

Podobně je to se související tematikou, jíž bych rád dopřál v textu zmínku, a sice reflexi dopadu daného působení na cílovou populaci. I v tomto případě budou konzultovány přímé materiály (literatura, tisk), intenzivněji bude však využita informace od informantů (jak šíité, tak ne-šíité či nemuslimové). Výstup, spočívající v obeznámení s charakterem zkoumané populace, je v práci zahrnut v závěrečné diskusi dotýkající se jak souhrnu identifikovaných tendencí chování, majících za důsledek jisté reakční stereotypu dané komunity, tak určité predikce dalšího vývoje, v němž se obdobné druhy chování, reakcí či tendencí k nim opět mohou projektovat. Dané pozorování je možné díky dlouhodobějšímu pobytu autora v oblastech souvisejících s tématem, zejména Sýrii a Libanonu, jakož i vzhledem k dřívějším pobytům v Íránu.

Samostatným podtématem je snaha zaujmout postoj k samotné podstatě šíření šíitsky zbarvené ideologické informace související s pátráním po pravé podstatě jejího charakteru. Spíše než vynášením arbitrárního rozhodnutí (byť podepřené argumentací) ozřejmím dané téma prostřednictvím diskuse a shrnutí nejdůležitějších argumentů ve prospěch té či oné teorie. Upozornění na téma sociálního podtextu šíitské ideologie a ideologizace a jeho možné paralely s marxistickým konceptem „třídního boje“ považuji za důležité – může-li být jeho image díky své formě vnímáno jako regionální, nemusí to samé platit o jeho obsahu a poselství, které přináší¹. Kromě samotného komentáře k podstatě daného poselství v regionu by se daná diskuse tedy měla zabírat i tím, do jaké míry je a) konflikt Íránem inspirované regionální šíy konfliktem ryze náboženským, či b) do jaké míry se dá považovat spíše za konflikt sociální, disponující v takovém případě díky své obecné srozumitelnosti potenciálem globálního významu.²

¹ Ze západních autorů-filozofů diskusi na toto téma otevřel mj. Michel Foucault sérií svých reportáží z revolučního Íránu, obohacené o vlastní poznatky týkající se jeho chápání konceptu moci, motivace a formy íránského odporu vůči modernitě a westernizaci, jakož i obecnějších úvah relativizujících moc a jí produkovanou „ideologickou“ pravdu.

² Např. Foucaultovy příspěvky jsou zde na diskusi – coby oscilující kdesi mezi ryzími sympatiemi k islamistické věci (resp. to v čem odporuje Západu a jeho racionalitě) a svým způsobem navazující na islamistickou neklerikální inteligenci byl jeho příspěvek do civilizační diskuse přijímán velmi kontroverzně a v duchu pozdějšího vývoje své filozofie se mu v tomto tématu stává hlavně formou demonstrace vlastních stanovisek; přesto přináší cenný pohled na íránskou realitu dané doby.

II. Teoretická východiska práce

1. Politická ideologie na rozhraní Západu a Východu

Z hlediska terminologického přichází práce s několika pojmy, jež je třeba v daném kontextu blíže vysvětlit, a to jak z hlediska jejich použití, tak chápání v daných souvislostech.

Hovoříme-li v obecných rysech, popisuje práce proces sociální aktivizace části společnosti, který se udál po období, které lze v porovnání s dynamikou tohoto procesu charakterizovat do určité míry jako pasivní postoj. Změna tohoto přístupu, která se odrazila právě v obratu k přístupu aktivnímu, spočívala na poměrně jasně identifikovatelných východiskách, děla se v identifikovatelném prostoru, komunitě a čase, vykazovala pozorovatelnou dynamiku a vývoj, zároveň se specifickým způsobem vymezila vůči ostatní společnosti, jakož i státu.

Konkrétními jevy by pak (v pořadí zhruba vyjmenovaném) byly „náboženství“ (popř. „náboženský okruh“) coby východisko, médium a prostředí pro šíření aktivizačního poselství, „modernizace“ popř. „modernita“ coby do určité míry protivník a výzva, zároveň však nevyhnutelná forma a výsledek (či důsledek) společensky integračních snah; v neposlední řadě pak „autorita“, „národ“ a „stát“ coby hlavní aktéři, kontury a kulisy modernizačně-integračního společenského zápasu blízkovýchodní šíj.

Náboženství je pro účely této práce chápáno především jako zprostředkovaná víra, tzn. komunitně praktikované konsenzuální interpretování, akceptování, diskutování a praktikování dogmat, spekulací, právních závěrů a stanovisek vycházejících z příslušného (zde šíitského) islámského směru. Důležitý je zde právě fakt odlišnosti od „víry“ – zatímco tu chápu jako individuální akt spočívající v přímém vztahu k vyššímu principu (Bohu), kladu u „náboženství“ důležitost právě na jeho zprostředkovanost, jakož i dobrovolné přijetí (a nezpochybňování tohoto přijetí) faktu této zprostředkovanosti komunitou věřících. Ti se tak v rámci náboženství dobrovolně, konsenzuálně zříkají

(„zátěže“ nutnosti) vlastní interpretace, kterou předávají do rukou „autority“. „Autorita“ je tak chápána jako prostředník mezi věřícím (nebo komunitou věřících) a vyšším principem, který vykládá, zprostředkovává, interpretuje, a to vždy za více či méně dogmatického přijetí svých závěrů věřícím či komunitou.³ Operují-li s koncepty jako „stát“ či „národ“, pracují s nimi hlavně v jejich moderním smyslu. Děje se tak především díky nutnosti odkázat na určitý celek, jehož představení si použití daných termínů usnadňuje. Mělo-li by však být učiněno zadost historickým paralelám, bylo by zřejmě nejpřesnější interpretací způsobů využití daných termínů jejich přirovnání k historickým regionálním termínům „vilájat“ (coby administrativní jednotka, v mém pojetí nejbližší termínu „stát“ co do úhlu pohledu, tj. coby souboru správních pravidel platných pro ucelenou oblast, popřípadě výseč mocenského kruhu tato pravidla tvořící, ovládající a kontrolující), naproti tomu „millet“ coby souborná identita určitého etnika (či více etnik) vztahující svou identitu k vyššímu celku, do něhož plně či částečně spadají, popřípadě se z něj na základě svých „národnostních“ specifíků vydělují.

Specifický je pak jistě pohled samotné šíy na tyto dva koncepty; zatímco „osmanské“ termíny „velájat“ a „millet“ byly coby reálné termíny domácí zejména na teritoriích ovládaných turkickým elementem, byl jejich význam v perskojazyčných oblastech mírně posunutý a ne vždy označoval striktně a pevně formálně zakotvený společenský mechanismus. Obecně byly zdroje šíitské administrativy, terminologie a z toho pocházející státopravy endogenní, tj. spíše generované na základě vnitřního diskursu, než přijaté (tj. akceptované) od vládnoucí moci, už jen z toho důvodu, že by to znamenalo její alespoň částečné uznání.⁴ Do značné míry živelná a dynamická diskuse související s aktivizací šíy ve 20. století s tímto tématem částečně také souvisí, minimálně ve svém rámci a širších konturách se s ním překrývá, a jako její popis tak slouží i tato práce.

³ Více k tématu viz např. GENTILLE: 2001, dále CABADA in: CABADA, KUBÁT a kol.: 2007, str. 353 – 354.

⁴ Více k tématu viz např. jednotlivé kapitoly v: ARJOMAND: 1988.

Podobně je tomu i s dalším zmiňovaným konceptem, k němuž v průběhu 20. století musela šít přes vlastní komplikovaná východiska nakonec zaujmout postoj, a sice „modernita“, či „modernizace“.⁵ Ta je v pojetí této práce chápána jako proces nahrazování nefunkčních starých hodnot novými, který nemusí vždy být (a prakticky nikdy není) a) plně akceptovatelný, b) efektivní, c) racionální. Specifická náročnost jejího prosazování spočívá zejména v bolestnosti procesu odvržení zásad, pravidel, zvyků a rutinních přístupů, které kdysi měly svůj racionální základ a byly plně efektivní, a jako takové jsou zdrojem společenské reputace jejich nositelů, jakož i nezřídka prostředkem emotivní propojenosti potomků a dalších „strážců tradic“ s jejich původními nositeli (opět nejčastěji: autoritami, rodiči, učiteli, společenskými vzory atp.). Přiznání si jejich neplatnosti pak – spíše než jako (správná) interpretace spatřující takový stav jako důsledek změny okolností či objektivních podmínek – často nabírá rysy kompromitujícího charakteru omylnosti jejich nositelů; právě emocionální stránka věci má tomuto jinak plně racionálnímu procesu tendenci zabraňovat, „ochraňovat“ vzory, které tvoří pevný bod bez ohledu na anachroničnost jejich východisek, a to až do té míry, že tíha jediné pravdy je přenášena na ně (což opět znemožňuje posuzovat jejich závěry jako relativní k době a místu); objektivní okolnosti jsou upozadřovány, míra adherence k dogmatu je zároveň měřítkem loajálnosti.

Tento komplexní začarovaný kruh znesnadňuje přirozený proces myšlenkové, názorové a zvykové obrody, který, přestože prokazatelně může vést ke zjednodušení, zefektivnění, pročištění a usnadnění společenských vztahů, je díky svým předpokladům, zahrnujícím nejčastěji kompromis (jednak ne vždy citlivě dosahovaný, jednak stále ještě často tradičními společnostmi považovaný za slabost), leckdy předem odsouzen k nezdaru. Je častokrát typické, na druhé straně však pochopitelné a obhájitelné, že se takto často děje za paralelní apologetiky hovořící o nutnosti zachovat tradiční způsoby existence, jednání a myšlení pro vyšší účely zachování nejen přirozeného

⁵ Viz např. CABADA in: CABADA, KUBÁT: 2007, str. 357 – 360.

řádu, ale i „barevnosti a pestrosti“ světa; míru oprávněnosti takových argumentů je však nutné vždy posuzovat případ od případu.

V neposlední řadě se nutnost objasnění týká i již zmíněného termínu „iránská šíitská ideologie“. Relevantní dotazování může směřovat k otázce, zda vůbec existuje cosi hmatatelně označitelného jako „iránská“ či „šíitská“ ideologie.

Termín „iránská“ se v daném slovním spojení může jistě jevit jako lehce kontroverzní, podle mne však poměrně dobře vystihuje charakter vývoje šíy dvanácti zejména ve dvacátém století: sem patří výrazná aktivizace iránských ideologických center ve smyslu konsolidace, politizace, popř. radikalizace jejich ideologických postojů. Daný vývoj přitom prostřednictvím iránských a s Íránem spjatých myslitelů zasahuje jak danou zemi, tak i její okolí⁶. Protože se hlavní období tohoto ve své podstatě emancipačního procesu (spočívajícího v postupném opouštění tradičních kvietistických přístupů a kulminujícího islámskou revolucí) časově prakticky shoduje s dobou příchodu termínu „Írán“ (coby novým názvem Persie, apelujícím mimo jiné na etnickou základnu a výjimečnost obyvatel země), považuji dané označení za vhodné.

Podobně termín „šíitský“ je ve svém dosahu širší a jako takový se vyjadřuje k nejen poselství revoluce, ale i duchovnímu náboji, kořenům prakticky aplikované náboženské myšlenky a obecně ke všem religiózně jednotícím rysům emanujícím z porevolučního Íránu. Nezanedbatelným zůstává i fakt, že to byla právě kombinace myšlenek vzniklých v šíitském prostředí, která se stala do značné míry slovníkem revoluce a doby po ní následující, jakož i skutečnost, že ve státě označitelném a obecně označovaném za teokracii se šía stala státním náboženstvím. Z tohoto pohledu představuje iránská šía (hlavně) po roce 1980 ideologickou základnu, k níž se všichni, kdo chtějí, aby jejich slovo mělo šanci zaznít, uchylují; stále více je tak nutné pod touto formální slupkou nutné hledat interpretace odkazující ke skutečně relevantnímu společenskému obsahu. Přestože tento bude za daných

⁶ Je nutné vždy brát v potaz, že pravlastí šíy, podobně jako její hlavní odnože, šíy ithná-ašarijské, bylo území dnešního Iráku, místem hlavní realizace její dějinné role však byla Persie, jejím nejpříznačnějším a s ní leckdy téměř identifikovatelným nositelem pak to, co lze chápat jako „peršanství“ (resp. kultura a společnost Adžamu, tj. Persie po jejím dobytí muslimskými Araby v roce 637.

východích podmínek nutně poznamenán religiózne, nevylučuje to v žádném případě, aby i taková interpretace byla podřízena cílům, které její nositelé sledují.

Už tato konstelace mluví ve prospěch předpokladu, že jakýkoli majoritní resp. oficiální myšlenkový proud směřující vně státu bude kompatibilní s jeho ideologií (resp. aplikovaným náboženstvím), popř. jím bude ovlivněn nebo bude přímo zapadat do jeho intencí. Zároveň lze konstatovat, že postupy, které do těchto intencí zapadat nebudou, nebudou s největší pravděpodobností ani předmětem zkoumání této práce.

Právě díky uvedeným důvodům myslím, že dané termíny jsou vhodné, zároveň však připouštím, že svou pravou váhu nachází každý z nich až jako integrální součást celého slovního spojení; to je také tím, co by mělo přinášet nejilustrativnější představu o obsahu celé práce a zorném úhlu, z jakého byla problematika v ní obsažená nahlížena.

Podobně, i pokud jde o termín „ideologie“, resp. jeho spojení s termínem „šíitský“ („šíitská ideologie“) respektive „íránský“ („íránská ideologie“), je oprávněné ptát se po tom, zda je jeho užití v tomto spojení a místě oprávněné. Výraz „ideologie“ (pro účel této práce pak „íránská šíitská ideologie“) byl zvolen jako částečná substitute zaběhaného, přesto však do určité míry omšelého pojmu „export revoluce“. Zatímco tento pojem do značné míry a) paušalizuje jakoukoli revoluční aktivitu směrem vně Íránu (za určitého napodobování procesu uskutečnivšího se v podobě Revoluce v něm samém), dále pak b) vykazuje konotační návaznost na Chomejního, jehož pozici jakoby podtrhoval a zůstává tak ve svém dogmatu do značné míry neměnný a statický (nemluvě o jeho praktickém vyčerpání po koncem devadesátých let), představuje termín „ideologie“ cosi flexibilnějšího, trvalejšího, zároveň však významově úžeji limitovaného na myšlenkové aspekty expanzivního směřování.

Je nasnadě, že zorné pole „ideologie“ se tak pro celou tuto práci stává klíčovým, zejména pokud jde o aspekty praktické funkce ve společnosti, kulturně-společenský dopad, dějinné i geopolitické souvislosti jakož i politiku

samotnou coby dvorní disciplínu pro realizaci smyslu bytí jakékoli obecné ideologie.

Dále, hovoříme-li o ideologii, je to i díky tomu, že výše uvedený proces by byl sotva realizovatelný bez více či méně účelných interpretací islámského učení mající za cíl společenský mobilizační efekt, spadající pod kontrolu poměrně jasně vyhraněné zájmové skupiny. Z tohoto důvodu spatřuji jako oprávněné rovněž použití termínu ideologie.

Vzhledem k tomu, že se jedná o pojem do značné míry abstraktní, jehož oprávněnost či použití je do značné míry závislé nejen na výkladu slovníkovém, ale i interpretacích či místních konotacích, pokládám za vhodný stručný nástin přístupů ke konceptu ideologie v západním a východním kontextu. Ta snad poslouží větší objektivitě a vyváženosti dalšího textu, jakož i celkovému nahlížení zpracovávaného tématu.

V západní vzdělanosti platí víceméně obecný konsensus, spatřující ideologii jako abstraktní soubor myšlenek dotýkajících se jednoho tématu či komplexu jevů z pozice souhrnně rekapitulující, hodnotící a přicházející s vizí ohledně dalšího směřování. Zatímco východiska jsou teoretická, cíle jsou praktické anebo mají alespoň možný praktický dopad. Tímto se ideologie liší od ryze abstraktních „společenských disciplín“, jakými jsou například náboženství (jako osobní akt, tj. např. coby například víra, modlitba; nikoli instituce). Je nasnadě, že čím více se některá z ideologií vyjadřuje k otázkám souvisejícím s praktickým životem společnosti, tím spíše dochází k jejímu průniku s politikou, resp. jejímu začlenění do ní. Podobně tak se dá říci, že uchopíme-li jakékoli téma ideologicky, je velká pravděpodobnost přetvořit je v politikum. Čím naléhavější příslib toho či onoho politického tématu, tím spíše abstraktní koncepty interpretovatelné v utilitárním zájmu dosáhnout konkrétních cílů.

Tato vlastnost je obecná a integrální všem lidským společnostem. To, v čem se západní a východní přístupy liší, je zejména tempo a dynamika, s jakými jednotlivé ideologie přicházely na (společenskou, politickou) scénu, způsob jejich implantace do společnosti a v neposlední řadě také možnosti jejich pluralitního rozšíření.

Zatímco v západním prostředí přichází zrod moderních „velkých“ ideologií (a s tím i moderního významu celého konceptu) souběžně s příchodem změn společenských, zejm. liberalizace společnosti, její sekularizace, postupná pluralizace a zpřístupnění politického života), byl pro Východ charakteristický historický vývoj spočívající spíše na pluralitě přirozené, živelné a soutěživé, zdánlivě tvořící dojem menší organizovanosti; své sehrála i nepokročilá sekularizace, tkvící spíše než v čem jiném v organicky propojeném souběžném postupu panovníka a kléru, poskytující kléru důvod bytí a panovníkovi legitimitu svého původu. Takovýto model, doplněný o silovou složku (armádu) stál nejednou u zrodu hlavních mocenských útvarů v islámských dějinách.⁷

Je však zřejmé, že chápání ideologie v západním slova smyslu nebylo v jeho rámci možné. Těsné spojení moci (resp. vytvoření společenského modelu: (bůh) – panovník – stát – armáda – výrobní sféry) a invariantního myšlenkového systému mohlo mít za následek to, že ideologie nebyla nikdy výrazněji vnímána jako dynamický, tvárný koncept či předmět společensko-kulturního kreativního dialogu. Jakékoli vychýlení z tohoto konceptu tak stupeň dialogu (pro jeho neexistenci) přeskakovalo a svým způsobem vždy hrozilo konfliktem či násilnou změnou. Takovou patinu tak nutně mělo vše, co by zpětně bylo označitelné za alternativní ideologie (baháismus, bábismus, dříve ve středověku například súfijští mystici atp.).

Pragmaticnost vedení středověkých muslimských monarchií tak nutně směřovala hlavně k obhájení a udržení statutu quo. Hlas lidu, tlumočený panovníkovi spíše zákulisními cestami než otevřeným dialogem připravoval cestu pro jeho každý další krok, který tak nutně byl vždy kompromisem mezi vůlí osobní a vůlí lidu, výběrem mezi pokrokem a křehkou konstelací blahobytné stagnace. Arabský termín „*maslaha*“ (dosl. „prospěch“) svým skutečným významem („obecné blaho“, „prospěch většiny“ atp.) vysvětluje

⁷ Na tomto základě vyrostly kromě Íránu například i další tradiční velmoci, které se celé či ve svých obměnách postupem času nejednou přeměnily v moderní státy, např. Saúdská Arábie, Osmanská říše atp.

dost z pohnutek státu a jeho hlavy; svými hlavními rysy se pak ve své praktické rovině do značné míry překrývá s populismem.

Existuje-li však taková společenská smlouva týkající se obecného blaha (byť za cenu určité společenské stagnace), dá se obdobný typ státnického chování předpokládat. Není výjimkou, že míra kultivovanosti a kompatibility se zastávaným úřadem jakoby se tak častokrát měřila schopností rozhodovat v souladu s tím, jak by rozhodla většina populace. Je-li splněna vůle většiny, je naplněn i koncept obecného prospěchu. Ten je také tím, co do značné míry lomí objektivitu či ryze volnomyšlenkářský základ každé nové ideologie apriorním zkreslením pragmatismem.

Kladné rysy praktických dopadů konceptu obecného prospěchu a populistického vedení státu je možné spatřovat v jeho relativní stabilitě, přízni demonstrované panovníkovi většinou populace a reflektované v jeho podpoře, jakož i relativně dlouhodobá udržitelnost takového zřízení. Nevýhody, které mohou být pocitovány spíše při pohledu zvnějšku, spočívají pak v nevyhnutelné stagnaci, dlouhém skomírání starých nefunkčních pořádků (sípáhijsko-tímárský systém v Osmanské říši) a leckdy minuciózně propracované kultivaci statutu quo.

Do značné míry tak lze tvrdit, že zatímco na Západě nejen různorodé ideologie, ale daný koncept ve své celosti nabývaly své moderní funkce (tj. určitého image, reklamy a myšlenkového zázemí názorového hnutí s pevně zakotveným poselstvím změny a kreativně využívajícím nejrůznějších dostupných prostředků k jeho šíření), byl na Východě tento koncept obětován na oltář společenského zájmu tak, jak byl společenský zájem pocitován vládnoucí elitou coby prospěšný pro její vlastní přetrvání. V rámci toho byly eliminovány jednotlivé ideologické pokusy častokrát již v zárodku, čímž se opět výrazně snížila možnost jejich vzájemného ovlivnění či vývojové dynamizace v rámci více pluralitního dialogu.

Na pozadí vyřčeného logicky vyvstává základní dotaz: je-li předcházející úvaha správná, je vůbec možné považovat porevoluční dění v Íránu za ideologické? Odpověď je podle mého názoru spíše kladná, a to ze dvou příčin:

a) výše uvedené jevy mají sloužit především jako ilustrativní nástin zázemí, z něhož jakékoli moderní východní ideologie vycházejí a jímž mohou být především limitovány či zdánlivě nepřírozně směřovány; b) porevoluční dění v Íránu mohlo být jakkoli anachronické, tradiční či historizující svým obsahem, forma jeho prosazování však objektivně nabírala moderní rysy. Ty se odrážely nejen ve způsobu komunikování sdělení masám či jednotlivcům, ale i plnohodnotným využitím ideologického aparátu k podpoření a prosazení více či méně definovaných zájmů (podle jednotlivých frakcí a jejich představ na počátku revoluce). To, že se nakonec tak nestalo a země se s koncem revoluce (tj. prosazením se radikální chomejníovské frakce) vrátila opět do stádia invariantní oficiální ideologie identifikovatelné s politikou a mocí, je věc druhá.

Obecně lze konstatovat, že označíme-li porevoluční dění v Íránu za politické, není možné se nedomnívat, že nebylo postaveno na ideologii. Zatímco dusivá atmosféra posledních let šáhovy vlády spíše přispěla k rozvoji ideologií vyjadřujících se ke společenské situaci a nabízejících východisko, stupeň plurality konceptu daných ideologií a jejich životaschopnost se po Islámské revoluci jen stále více snižoval ve prospěch paušálního Chomejního konceptu *velájat-e faqíh* formulovaného mimo jiné ve stejnojmenném traktátu⁸ a přicházejícího s odpověďmi na všechna podstatná témata či zodpovědnost za ně přesouvajícího do rukou islámského právního odborníka (*faqíh*).

Názvem koncept navazoval na již dříve existující, byť nepoužívané slovní spojení formulované klerikem Naráqím v první polovině 19. století.⁹ Chomejní termín „*velájet*“ (v arabštině „*wilája*“, v původním významu „vazba, pouto“, v novém významu pak „správa“, „řízení“, pro něž v praktickém užívání nahradil původní homograf „*walája*“)¹⁰ zúžil na první z konotací. Tu aktualizoval vzhledem k modernímu kontextu, zároveň se soustředil na definování své

⁸ Traktát *Velájat-e faqíh* je sestaven na základě série přednášek pro nadžafské posluchače konaných mezi 21.1. a 8.2. 1970; podle Cvrkala pojednává tři základní body: nutnost vytvoření islámského státu, povinnost fuqahá spravovat islámský stát (tedy uvést doktrínu *velájat-e faqíh* do praxe), bojový program za vytvoření islámského státu; viz CVRKAL: 2007, 87 – 88.

⁹ Srov. MOUSSAVI: 1985.

¹⁰ Srov. AMIR-MOEZZI: 1996.

teorie tak, aby čtenáře přesvědčila o tom, že vláda *faqíha* (tj. islámského právního specialisty, přesto však člověka z lidu, světského občana) je za doby absence Imáma nejen možná, ale i bezalternativní.

Originální teoretický projekt tak hraničil ve své podstatě s ideologickým objevem či vynálezem; obdobný postup neměl precedentu nejen ve své účelovosti, elegantním vyhnutí se nutnosti opírat se o Korán či sunnu¹¹, tak i dopadu, který na cílové publikum společně s duchem doby, autorovým charisma a frustrací iránského lidu měl.

I zde – nebo snad nejpatrněji zde – se projevily některé z nejsilnějších rysů ideologického boje, ať už spočívající v permanentní připravenosti operativně opracovávat fakta,¹² pragmaticky stavět výklad,¹³ revidovat či reformulovat dějiny a vystupovat z pozice nejednou nadřazené i tak hutným fenoménům jako nacionalismus.

Středobodem Chomejního poselství bylo náboženství, přesto se i ono samo briskně změnilo ze statické záležitosti osobního či maximálně interně klerikálního prožitku (s níž nelze politicky pracovat) na věc veřejnou, tudíž politicky formovatelnou a využitelnou. Tou do značné míry bylo i předtím – nyní však povýšilo do role arbitrárního prostředku pronikajícího prostřednictvím autorit do praktického života společnosti víc než kdy předtím. Z mého pohledu tímto dochází k posílené ideologizaci náboženství, dodávající poslednímu z vývojových stupňů¹⁴ „zpečetěných“ Chomejním patinu účelovosti, pragmatičnosti a cílenosti.

Obdobné příklady jsou však možné, i pokud jde o dobu těsně předcházející Islámské revoluci: zatímco například myšlenky Šariátího představují svým abstraktním poselstvím spíše příspěvek do diskuse zbavený osobních ambicí,

¹¹ Z prostého důvodu, protože se ani Korán ani sunna o imámech a souvisejících tématech nezmiňují; srov. AKHAVI: 1992; Chomejní tak měl v zásadě volnou ruku pro další libovolné kombinování šíitských zdrojů, na které měl jako mudžtahid v prostředí racionalistického přístupu moderní šíitské školy plné právo.

¹² Jak poznamenává Heywood, mají „v ideologiích „fakta“ tendenci splývat s „hodnotami“ a mísit se s nimi; viz HEYWOOD: 2008, str. 31.

¹³ K tématu viz např. GENTILLE: 2001, str. 183 – 186.

¹⁴ V pomyslné vývojové linii: 1) náboženství či islám coby abstraktní originál, 2) „šía“ coby účelněji interpretovaný výklad, 3) šía dvanácti coby další krok k ideologizaci původní myšlenky, 4) *velájat-e faqíh* coby ryze programový krok vycházející z dané linie a představující její další extrém.

jsou z hlediska ideologického vnímatelné jen jako statický myšlenkový soubor. Chomejního výklad je oproti tomu ideologicky prosycen, což leckdy jako by tvořilo dominantní osu v rámci obsahu a poselství jeho stěžejního díla.

Je nasnadě, že koncept *velájat-e faqíh* byl v prostředí revolučního a porevolučního Íránu jistě praktičtěji využitelný, a to právě díky tomu, že obsahoval přímé poselství implicitně vybízející ke konkrétní akci. Chyby šáha nakupené během jeho vlády tak vytvořily specificky tvarovaný prostor, do jehož rysů zakomponoval Chomejní svůj návrh, jak dosáhnout lepší konstelace.¹⁵

Z hlediska obecného předpokládal úspěch v dané situaci to, aby autor návrhu dalšího postupu nepřicházel s izolovanými myšlenkami, ale celistvými koncepty. Dílčí pokusy se děly jak do revoluce, tak i v rámci národní fronty (v době kolem Mosaddeqa to byl například Naváb Safaví, rysy ucelené aplikovatelné ideologie vykazuje například dílo Mehdího Bázargána).

Byl-li tedy Chomejního postup podložen kalkulem, pak lze konstatovat, že téma náboženství bylo jen prostředkem dosažení vyšší cílů, především uchopení moci.¹⁶ Tomu by napovídala i specifická výseč z náboženské tematiky zabývající se v jeho podání zejména praktickými aspekty výkonu moci po dobu nepřítomnosti posledního z Imámů (jurisdikční a výkonné pravomoci dané do rukou *faqíha*, rozhodovací moc celkově ap.). Bylo-li tedy v takovém případě cílem vytvoření teokracie, nelze než konstatovat, že myšlenkový náboj jeho děl i činnosti musel vykazovat znaky ideologie. Stejně tak lze potom i klíčový koncept *velájat-e faqíh* vidět opět spíše jako ideologický útvar, než od reality odtržené abstraktní uvažování. Právě posun z abstraktna do reality představuje agitační interpretaci, spočívající v nevyhnutelně účelovém uchopení duodecimálně-šíitského základu a jeho distorzi směrem

¹⁵ Opět odpovídající základním rysům ideologií, mezi něž patří kromě jiných: „hodnocení stávajícího uspořádání, návrhy modelu lepší společnosti, objasnění jak toho dosáhnout“, viz HEYWOOD: 2008, str. 30.

¹⁶ Zde by se např. již zmíněný Foucault příznačně dostal na relativistické scetství: ač v době svých reportáží spatřoval islámskou revoluci jako možné východisko, nevztáhl na ni důsledně vlastní (dost pravděpodobně nedotvořený) koncept utilitárnosti ideologií v rámci totality (resp. ubikvity) moci, jakož i tou podmíněné distorze objektivitu („pravdy“), která je zejména v případě Chomejního markantní; srov. AFARY, ANDERSON: 2005).

k subjektivně pocíťovaným pravdám. Právě tento posun tvoří podle mě hranici mezi náboženstvím (tj. abstraktním souborem idejí, který sám o sobě nemá praktický dopad či nedisponuje výkonným aparátem) a ideologií (která je rovněž obdobným souborem idejí, nicméně organicky propojeným s vyšším exekutivním celkem korpusem atp. výkonné moci, které dává *raison d'être*, kterou má za cíl mobilizovat a udržovat v chodu).

Právě díky těsné spjatosti obou témat (náboženství a ideologie), jejich přímé návaznosti na společenský život Íránu a jím ovlivňovaných teritorií myslím, že je vhodné spatřovat praktickou, aplikovanou a politickou šiu jako ideologii spíše, než jako náboženství.

Rétorickým východiskem Chomejního i jeho následovníků může být jistě víra či náboženství, praktický důraz však vždy bude tkvět v praktických aspektech, jako jsou politické využití, prosazení zájmů, cesta k moci, jejímu prosazování a forma vládnutí. V praktické rovině se tedy i nadále bude jednat o myšlenkový koncept ideologický, z náboženství pouze vycházející, spíše než je samo o sobě představující. Nepopíratelným však stále zůstává fakt realizace tohoto procesu na dvou pevných základech, a to zejména etnicko-historickém (iránském, perském) a religiózním (šíitském, duodecimálně-šíitském, v širším plánu islámském).

Je to v neposlední řadě ideologický stimul vyvolaný jak dobou, tak osobní iniciativou reformátorů, co dává těmto pevným, ale statickým základům dynamiku potřebnou k vyvolání společenských změn na těchto základech spočívajících.

2. Kořeny formování šíitského ideologického poselství v Íránu

Šíitská víra se v rámci islámu vyvíjela specificky, což se kromě rysů s ní nejtěsněji souvisejících (ritus, náboženské tradice, terminologie atp.) odrazilo především v praktickém životním projevu, společenském životě, kultuře a postojích jejích nositelů. Snaha zachytit tyto aspekty pomocí kategorizace ústí v popisy, jejichž společným základem je velmi často sociální hledisko. Např.

Keddie identifikuje tři klíčové historicko-kulturní faktory, které ovlivnily a formovaly šíitský společenský postoj a projev. Jsou jimi a) historicky podmíněný pocit odcizení a protest proti stávající moci, b) čelení ekonomickým změnám v majoritní společnosti, které v kombinaci s ostatními silami stimulují protest, c) lokálně více či méně pocíťovaný útlak ze strany majoritní (většinou sunnitské) společnosti.¹⁷ Halliday v obdobné studii akcentuje perský etnický prvek, protest proti západním importovaným hodnotám i vlastní specifické postavení šíy v rámci islámu.¹⁸ Alijev vyzdvihává tematiku sociální spravedlnosti; citátem „*al-adl asás al-hukm*“, tj. „spravedlnost je základem vládnutí“ prokládá svou úvahu o islámu, resp. šíe coby náboženství chápaném některými intelektuály (např. Alí Šariátí) především jako ideologii sociální revoluce.¹⁹ Tvrzení, že v sociální spravedlnosti založené na šíe je zdroj nového vládnutí de facto postuluje nutnost revoluce či alespoň změny. Za zmínku však stojí i jevy kulturní zdánlivě nepřímo relevantní k sociálním otázkám či reformě; takto je pojednáno například téma *takíje*²⁰, mučednictví²¹, etnicky založené fenomény (arabské „*tawáif*“ – sklon k vytváření frakcí), či abstraktní hodnotové systémy citlivě přijímané zejména sociálně deprivovanými masami (spravedlnost; mravnost; hrdost a důstojnost; Chomejního rozdělení společnosti na „*mostakberán*“ a „*mostazafán*“, Šariátího rozdělení dějin perského islámu na „*safaví*“ a „*alaví*“ atp.). Akcentace či zapojení těchto faktorů ve svých dobově poplatných formách častokrát představovaly integrální součást jakéhokoli činění v procesu dosažení cílů sociální spravedlnosti či revoluce.

Obecně se dá říci, že existoval-li v Íránu (resp. Persii) jakýkoli ideologický vývoj, pak probíhal v úzkém sejetí s politikou a limitovanější společenskou „diskusí“, než bylo praxí na Západě. Kontrola ideologického vývoje je tak chápatelná jako výhradní záležitost politických elit mající za prvořadý cíl udržení moci. Velké ideologie, poté co si našly (za pomoci síly či represe) své

¹⁷ Srov. KEDDIE, COLE in: KEDDIE, COLE (ed.): 1986, str. 4 – 15.

¹⁸ Srov. HALLIDAY in: KEDDIE, COLE (ed.): str. 93 – 95.

¹⁹ Viz АЛИЕВ: 2006, str. 204.

²⁰ Srov. ENAYAT: 1982, str. 175 – 181.

²¹ K tématu viz např. ENAYAT: 1982, str. 181, 200 – 201; ARJOMAND: 1988; a další.

místo na slunci, byly integrovány do celkového konceptu státu jako jeho nedílné a bezalternativní myšlenkové opory (safíjovská interpretace šíitského islámu), jiné, vojenské podpory prosté, byly odkázány k dřívějšímu či pozdějšímu zániku (bábismus). Tato monopolizace moci i v její ideologické sféře měla klíčové důsledky zejména v obdobích modernizací východních kultur či pokusech o ně.

Zatímco moderní evropské ideologie vznikaly jinou společenskou konstelací či jako výsledek dějinné situace a následovaly po prokazatelně identifikovatelných vývojových krocích (průmyslová revoluce atp.), byly podobné koncepty v Persii implantovány častokrát uměle; monopolizace ideologie panovníkem a častá schematičnost myšlení měla za důsledek chybnou interpretaci příčiny (dějinné vyspělosti a společenské zkušenosti) a důsledku (změna, reforma, ideologické oživení). Nejednou se tak v rámci modernizačních snah jednalo o pouhé přebírání hotových konceptů a jejich implantaci na nepřipravený substrát.

Dané koncepty mohly při své nepůvodnosti, nerespektování stadia vývoje (stav a potřeby průmyslu, vzdělanost obyvatelstva, jeho životní styl, přesvědčení, víra atp.), jakož i různorodosti recipientního prostředí (etnická, přirozeně pluralitní, zároveň tradiční, sociálně diverzifikovaná společnost) zapůsobit snad jako módní vlna na elity ve velkých městech, nadmíru kriticky a nechápavě však byly přijímány v tradičních sférách společnosti (tradiční obchodníci, náboženská střediska, interpretace obyčejným vrstvám prostřednictvím duchovních atp.). Ideologické odcizení, oslabení provázanosti armády a duchovenstva podmíněné přímou návazností na původní filozofické poselství (Kyzylbašové proměňivší se přes staletí do řádných sborů) a postupný stále svéhlavější postup panovníka (zejména dynastie Pahlaví) byly jedněmi z klíčových faktorů, které postupně přispěly k prohlubování propasti mezi původní aliancí panovníka a kléru při nástupu prvních šíitských panovníků na trůn. Není s podivem, že k tomuto procesu přispěly zejména koncepty importované od poloviny 19., respektive začátku 20. století.

Protikladem dané centralizované činnosti byla paralelní existence myšlenek spočívajících na původním, domácím základu, v dané době koexistujících v druhořadé pozici, o to však vytrvaleji čekajících na svou dějinnou šanci (jde zejména o formování prenatálního stavu emancipace šíy v rámci soutěžení přístupů *usúlí* a *achbáří*, svědčících o stále větší autonomii šíitského duchovenstva ve svých vlastních otázkách).

Ideologie s přímým vztahem ke společenskému životu, které jsou označitelné za původní v tom smyslu, že vzešly od perských myslitelů, začaly přibývat s příchodem myšlenkových souborů vyvolávajících či provázejících změny probíhající na Západě, perskými intelektuály bedlivě sledované. Tyto soubory byly studovány, nebyly však přejímány doslovně, nýbrž ve většině případů upravovány na místní poměry. Takto využíval například Alí Šariátí materiály J. – P. Sartra či Frantze Fanona;²² Mehdí Bázargán byl inspirován západní filozofií a jejími praktickými dopady pro tvorbu občanské společnosti²³ atp.

Za dobu vzestupu „nezávislých“ ideologií v Persii lze tedy označit především dvacáté století. Jako mezník se nabízí Konstituční revoluce.²⁴ Kromě toho, že v ní našly výraz všechny nově vytvořené či vytvářející se ideologické frakce, byla rovněž svědkem vytvoření všech moderních institucí sloužících šíření ideologické věci: to, co doposud bylo hluchou literou, od dané chvíle využívá všech moderních prostředků pro své šíření. Zatímco dosavadní myšlenkové koncepty spočívaly zejména na psané formě a její případné interpretaci či předčítání lidu, uskutečňuje se revoluční dění prostřednictvím novin,

²² Byť se s ním zásadně lišil v pohledu na roli náboženství v politickém boji; zatímco africký intelektuál je pokládal za překážku, Šariátí je považoval za předpoklad toho, aby byl politický boj úspěšný; srov. ABRAHAMIAN: 1982. Zde je však nutné přihlédnout k fundamentálně odlišným prostředím, ze kterých oba pocházeli a která oba formovala.

²³ Kromě moderních implikací a tematicky relevantních faktů zde je možné vysledovat i několik dalších charakteristických rysů: hledání paralel (Západ a Východ), hledání obecně platných společenských platností (humanismus a např. Ibn Tufajl), hledání výrazových prostředků (kompromis mezi srozumitelností, zachováním sdělení a srozumitelností pro místního adresáta), hledání kompromisů (dějinných), úpravy (historie islámu a křesťanství, resp. západní) hraničící někdy až s přibarvováním (např. Alí Šariátí s oblibou líčí Alího jako archetyp obyčejného člověka relativně komplikovaného psychologického profilu zmítaného vlastními pochybnostmi) a další.

²⁴ Konstituční hnutí je obecně považováno za dějinnou epizodu, která pomohla dostat šíu na jeviště moderní doby; srov. ENAYAT: 1982, str. 164. Jednalo se o první událost v dějinách Persie, kterou je možné označit za moderní ve smyslu jejího celospolečenského dosahu, angažovanosti (podílely se na ní prakticky všechny složky a frakce společnosti) i náplně (cílem dosažení nějaké, byť zárodečné formy pluralitního společenského dialogu).

shromáždění, jsou formulovány reálné myšlenkově podložené programy. Nevyhnutelně také dochází k formování zájmových skupin a s ním spojené pluralitě uvnitř samotného konstitučního hnutí. To vše přináší precedens větší ideologické plurality. Ani zde však nelze opomenout, že konstituční revoluce v Íránu, coby prakticky první projev alternativního, nezávislého a moderního²⁵ politického ducha v zemi i její samotný program (společenské změny předpokládající politickou angažovanost), ústí v nevyhnutelné provázanosti hlavních ideologií s politikou. Moderní metody využití „konstitučními“ silami na začátku 20. století našly své místo nadále v repertoáru všech dalších silových či zájmových uskupení včetně kléru. Kromě instrumentálnosti a řemeslné dovednosti šířit ideologické poselství však není možné opomíjet především fakt, že Konstituční hnutí a doba kolem něj představovala (kromě jiného coby emancipační precedens) formativní zkušenost klíčovou pro mnohé z nastupující generace mladých kleriků.

Jde-li o ideologický rozvoj uvnitř íránské šíy, čelila tato, objevujíc svou novou tvář, na jedné straně handicapu v podobně nutnosti překonat odvěkou tradici velící k pasivitě a vnucující pocit osudové marginálnosti svých příslušníků, na straně druhé disponovala výhodou existence základních kanálů pro výměnu informací (hawzy, náboženské školy i velká centra) jakož i mezinárodního kreditu v regionu a vnitřní pozice panovníkem do určité míry nedotknutelné; díky své dominanci byla ší'a a její klérus v Íránu silněji zakořenění, než aby došlo k sekularizaci jako v Turecku; to, po právě po překonání předsudků týkajících se nemožnosti účastnit se politického dialogu pomohlo v něm ší'itskému kléru uspět. Právě po odstranění základních dogmat (které vyústilo v teoretickou šanci k pluralitě a změně) bylo možné nastoupit cestu k nové realitě.

²⁵ Tabákový protest, řízený náboženskými autoritami, nelze za něco takového v plném smyslu považovat; byl sice spontánní a nezávislou akcí do té doby více méně podřízené skupiny, v žádném případě ale neměl tak široký společenský záběr jako ústavní revoluce. To samé se týká prostředky dobově příznačně limitovaných prakticky jen na tradiční nástroj fatvy; je nasnadě, že oproti novinovým článkům, organizovaným meetingům a relativně volné výměně názorů reflektujícím pluralitní stav národní fronty na počátku dvacátého století byla formální stránka Tabákového protestu stále ještě záležitostí středověku.

Nezávislý myšlenkový a ideologický vývoj v Íránu jako celku tak ve dvacátém století spočíval v podstatě na třech pilířích, z nichž každý určitou měrou přispěl ke kulminaci v podobě revoluce. Na jedné straně se jednalo o postupně se radikalizující frakci vzešlou z prostředí výše uvedených náboženských škol (*howzehá*) a svatých míst (především Qom) a v nich dozrávající. Dalším proudem byly politizující frakce akcentované zejména v době kolem Mosaddeqových nacionalizačních snah a poté latentně kolem stále se vyostřujícího přístupu Šáha po jeho sporných úspěších v Bílé revoluci.²⁶ Za třetí proud se dá označit více či méně abstraktnější filozofující tendence nejčastěji podpořená vzestupem vzdělání (rozvoj akademické činnosti, vzdělanosti, univerzit) a reprezentovaná osobnostmi vycházejících ve svých pracích častokrát ze závěrů či poznatků západní intelektu pojednávajících nejčastěji o globálně srozumitelných a zároveň se k Íránu dané doby vážících podnětů (antineokolonialismus, nacionalizace atp.).

Postupem času, zejména od počátku šedesátých let přešla hlavní intelektuální činnost do úrovně buď stále se radikalizující náboženské (počátek Chomejního vzestupu a jeho apologetů – Beheští, Motahharí atp.), nebo intelektuálsky politické, postupně kulminující v „ideologické revoluci“²⁷ (Mehdí Bázargán).²⁸ Na rozhraní pak stojí postava autora Alího Šariátího, přicházející se svou humanistickou interpretací islámu, která jej přese všechny nové náboje nevzdaluje jeho fundamentálním pozicím.²⁹ Evropský intelektualismus, jímž byl ovlivněn, posloužil jen jako argumentačně-inspirativní východisko; skutečná relevance je nacházena – jako i v případě většiny jeho píšících vrstevníků – ve snaze ideologicky ozdravit samotnou íránskou, popř. šíitskou civilizaci.

²⁶ Více viz např. HINNEBUSCH: 2003, od str. 189.

²⁷ Pro situaci v 70. a 80. letech 20. století viz např. ARJOMAND in: ARJOMAND (ed.): 1988, od str. 184.

²⁸ I přes zmiňovaný občanštější přístup v jeho tvorbě a ideologickém poselství je třeba stále brát v potaz původní striktně muslimské zázemí Bázargána; jeho tvorba tak do značné míry představuje další ze způsobů (pouhé) selektivní implementace kladných společenských mechanismů Západu na specificky šíitský či muslimský základ; viz např. АЛИЕВ: 2006, str. 204.

²⁹ Viz např. ARJOMAND in: ARJOMAND (ed.): 1988, str. 189, str. 203 – 204; ZANGENEH (ed.): 1994.

Podobný, jen k íránské realitě více navázaný projev je charakteristický i pro další z „ikon“ revoluce, Džalála Ál-e Ahmada (zem. 1969).³⁰

Islám coby zdroj identifikace v rámci opozice Íránců vůči Šáhovu režimu postupem času pronikl činností prakticky kompletní íránské intelektu; důvodem jeho úspěchu je velmi pravděpodobně fakt, že šlo o východisko tradiční, obecně známé a srozumitelné, morálně nediskreditované a – hovoříme-li o šíitském ithná-ašaríjském islámu – i etnicky provázaném se společností, jejím organickým etnickým prvkem.³¹ Přestože byl v této fázi další osud země stále otevřený,³² jistotou bylo, že dojde-li na ideologickém poli ke změně, bude to velmi pravděpodobně právě v duchu šíitského islámu.

Svržení šáha a zejména vývoj následujících měsíců potvrdily vítězství postupně dozrálé frakce vzešlé z islámských pozic. Zahalení ducha doby do revolučních symbolů a hesel³³ jen jakoby podtrhla distanc jak od reálného politického života, tak od intelektu či nezávislého myšlenkového proudu.

Mehdí Bázargán se svou politicky a společensky prakticky aplikovatelnou vizí islámu (odlišující se nicméně od chomejníovské vize a představující poměrně sekulární formu správy veřejných věcí) se postupem času stal nejzazší tolerovatelnou osobností na intelektuální scéně. Specifické místo měla památka Alího Šaríatího, o jehož díle rovněž nelze – přes jeho islámský apel – tvrdit, že by se s porevoluční ideologií beze zbytku shodovalo.³⁴ O to více měla

³⁰ Do dějin islámské revoluce a revolučního Íránu celkově vešel především svým ranějším dílem Gharbzádegí (do angličtiny překládáno jako Westoxication, Otrava Západem); Ál-e Ahmad je mimo tohoto, političtěji orientovaného díla především autorem beletrie s islamisticko-filozofickým podtextem. Společně s Fachruddínem Šádmanem (zem. 1967) je Ardžomandem označován za hlavního ideologa Íránu období padesátých, resp. poválečných let, jakož i cestu vedoucí k pozdější názorové křižovatce Chomejního versus Šaríatího; srov. ARJOMAND: 2002.

³¹ K tématu viz např. ZANGENEH (ed.): 1994; k angažovanosti íránské intelektu (Kháraqání, Khálisí, vývoj ideologie apod.) viz ARJOMAND in: ARJOMAND (ed.): 1988.

³² Pro bližší popis kontrastu konzervativních ulamů vůči tzv. modernistům a intelektě západní školy viz ARJOMAND in: ARJOMAND (ed.): 1988, od str. 192.

³³ Např.: azadí - svoboda, eteqlá - nezávislost, džomhúrí-je eslámí – islámská republika; chod kafája – soběstačnost, autarkie (resp. víra, že ekonomická nezávislost stvoří nezávislost politickou), již zmíněné černobílé rozčlenění na mostakberán / mostazafán atp.; srov. např. EHTESHAMI, HINNEBUSCH: 1997, str. 28 – 30.

³⁴ Kromě přesvědčivého, lidsky existencionálního líčení Alího a klíčových postav šíitské historie spočívala Šaríatího tvorba hlavně na snaze o syntézu socialismu a šíitských hodnot. Šíitský etos představující v podstatě kulturní dědictví jak Persie, tak i silnou tradici v Šaríatího rodině, měl na autora, jinak otevřeného západní filozofii s jasným levicovým a marxistickým zabarvením, prokazatelně klíčový formativní efekt. Levicová stanoviska se naopak projevila v jeho snaze smířit moderní socialismus se šíitským islámem, nápravu spatřoval v nutnosti souběžného uskutečnění dvou

šanci vystoupat do popředí vizionářsky podbarvená tvorba například výše uvedeného Ál-e Ahmada, spatřující v islámu sílu, již je možné použít v boji proti westernizaci a imperialismu,³⁵ o oficiálních apologetech Chomejního (Beheští, Motahharí atp.) nemluvě.

Postupující „očišťování“ politického spektra ze strany islamistické chomejníovské frakce národní fronty (roky 1979 – 1982), formované záhy do Islámské republikánské strany (IRS), probíhalo leckdy v intencích raně muslimských expanzí. Počátku 80. let vládla jasná tendence vytěsnit z politického života kohokoli, kdo by mohl představovat nebezpečí; Chomejního slovo se brzy stalo dogmatem. Nekritická preference angažovanosti (*taahhod*) nad odborností (*tachassos*) předurčila jak ideologický, tak i společenský a kulturní chod země na neurčitou dobu. Inaugurace konceptu *velájat-e faqíh*³⁶ potvrdila vítězství a dominanci radikálně šíitské ideologie, kterou ve své podstatě vyzdvihla zpět na piedestal anachronické a alternativy prosté monopolní myšlenkové soustavy; nová zárodečná pluralita tak mohla být opět vytvářena jen uvnitř napohled monoideologického systému. To byl model, který se prakticky uchoval do konce Chomejního vlády. Počínaje jeho odchodem se doslovný důraz na jím tepané liteře vytrácí. To umožňuje přirozené názorové rozrůznění, byť stále probíhající pod oficiální slupkou odkazu Islámské revoluce.

Co lze v pozdější době vůči cílovým teritoriím nazvat moderní šíitskou íránskou ideologií, dospělo do své současné fáze v Íránu díky několika

revolucí najednou – jedné očistné a osvětové, druhé sociálně nápravné; srov. ABRAHAMIAN: 1982. Teoreticky byl takový přístup v páhlavíovském Íránu zcela pochopitelný, praktická proveditelnost byla diskutabilnější. Zároveň je Šariátí považován za mistra ideologizace šíitského islámu, jímž vrcholí proces započatý mollou Ahmadem Naráqím (zem. 1829/30), již výše zmíněným autorem slovního spojení *velájat-e faqíh*; srov. DABASHI: 2000. Dopad jeho učení byl přitom globální, „šíismus díky Šariátímu nebyl jen ideologizován vůči kolonialismu a jeho dvěma pomahačům, etnickému nacionalismu a socialismu třetího světa, ale byl daleko více globalizován, a to daleko za své přirozené dimenze“; viz DABASHI: 2000, str. 509. Obecně se pohled na jeho dílo dodnes různí, a to jak mezi muslimy, tak na Západě; např. Hinnenbush označuje jeho styl za fúzi antiimperialismu a populismu s islámem; srov. HINNEBUSCH: 2003, str. 191; osobně bych to považoval za extrémně kritické, faktem ale zůstává, že kontroverzně byl Šariátí vnímán i v samotném před- a porevolučním Íránu.

³⁵ Srov. АЛИЕВ: 2000, str. 204.

³⁶ Tendence k ideologickému vymanění se z daného konceptu nicméně existovaly; více viz např. ARJOMAND in: ARJOMAND (ed.): 1988, str. 193, 194. Komplexnější report o přijetí, kritice a formě prosazování konceptu *velájat-e faqíh* v Íránu po revoluci; viz ARJOMAND in: ARJOMAND (ed.): 1988, str. 196 – 197; k tématu také např. HUNTER: 1992, str. 18 – 20.

milníkům, precedentům a vývojovým konvulzím. Ideologická scéna, inspirovaná významnými myšlenkovými směry dvacátého století (které buď přeformulovala a upravila pro místní pomínky, akcentovala jejich relevantní pasáže (neokolonialismus) či přišla s ryze místními řešeními (Šaríatí, Kášání, Chomejní)) a postupně si na všech frontách (politická, religiózní, prozápadně intelektuálská atp.) činící ambice na prosazení alternativních řešení, se těsně v předrevoluční fázi postupně dostala do stavu přirozené plurality³⁷ kontrastující s oficiální pahlavíovskou vládou. Přes rozdílnost daných směrů a leckdy ryzí světskost jejich inspirací se s postupujícím všenárodním odporem proti pahlavíovskému režimu začal šíitský islám ukazovat jako jednotící pouto i v případě daných směrů. Ač se revoluce 1979 na krátkou dobu stala kulminací tohoto trendu, stavějící dané ideologie postupně do pomocných a kulisních rolí, zůstává otázkou, zda se v jejím případě skutečně dá hovořit o vítězství islámské ideologie v pravém slova smyslu.³⁸

Je zároveň další otázkou, nakolik je tato schopna účelně promlouvat k šíitským menšinám v dalších sledovaných teritoriích; i z tohoto důvodu je zřejmé, že hlavní důraz na vnějším image porevolučního Íránu bude pro šíitská teritoria i západní svět ještě dlouho spočívat především na jejím specificky islámském charakteru.

³⁷ Charakterizované nicméně vícero komentátory jako tzv. „primitivní pluralismus“ týkající se jen politických elit a daný větší mírou politické angažovanosti na dané úrovni, srov. ESPOSITO in ESPOSITO (ed.): 1997, str. 7); podobně označuje Milání za „primitivní pluralismus elit“, způsobený především dvěma faktory: a) uzákoněním omezené občanské samosprávy, b) pokračujícím vytvářením frakcí, srov. MILANI in: ESPOSITO (ed.): 1997, str. 78. Zároveň v této souvislosti připouští, že íránský madžles se po izraelském Knessetu a tureckém parlamentu dá obhajitelně považovat za nejnezávislejší parlament na středním Východě a severní Africe; srov. MILANI in: ESPOSITO (ed.): 1997, str. 89); více o definici moci a praktických dopadech ústavy viz MILANI in: ESPOSITO (ed.): 1997, str. 82 – 83.

³⁸ Islamistické frakci pod vedením Chomejního se sice do roku 1983 podařilo zlikvidovat všechny politické strany představující ohrožení radikálně islamistického proudu, snaha o prosazení faqíha jako nejvyšší osobnosti zdaleka nebyla naplněna stoprocentně, srov. MILANI in: ESPOSITO (ed.): 1997, str. 85 – 86; svůj vliv na to měla existence zájmových frakcí uvnitř madžlesu, počínající vliv nově vytvářených nadací coby samostatných zájmových těles, a v neposlední řadě i více či méně skrytý odpor k celému konceptu velájat-e faqíh ústící v opatrný bojkot snah o jeho prosazení. Přesto není pochyb o tom, že v případě konceptu velájat-e faqíh je jistě možné hovořit o celistvé ideologii, vykazující všechny její znaky.

3. Zázemí pro formulaci šíitského ideologického poselství směrem vně z Íránu

K tomu, aby vůbec mohlo dojít k šíření jakéhokoli uceleného etnicko-religiózně zabarveného poselství směrem vně z Íránu, muselo být splněno několik předpokladů. Jak bylo nastíněno v předchozím úseku, k vytvoření ideologické základny politicky inspirovaným šíismem uvnitř země došlo; samotná vůle po expanzi se pak do určité míry dostavila jako logické vyústění historických dispozic a regionálních vztahů. Prostředky k její realizaci pak byly nacházeny za využití všech možných způsobů.

Pomineme-li šíitské kooperační pokusy z první poloviny dvacátého století (např. výpravu levantských alavitů do Qomu, snahy o ekumenické shody apod.), lze říci, že doba skutečného nástupu ideologicky expanzivních snah přichází po Mosaddeqovi a zesiluje v průběhu šedesátých let. Nacionalizační snahy, které udeřily na struny patriotismu a ve světské rovině ukázaly, že pokus o revoltu je možný, míra reformy religiózního prostředí (akcentovaná úmrtím umírněného diplomata Borúdzerdího v roce 1961, uvolnivším stavidla radikalismu) i příchod nezávislých myslitelů přispívají k tomu, aby šíitský názorový obzor začal a) krystalizovat a konsolidovat se, b) radikalizovat, c) expandovat. Situaci napomáhají i stimuly společensko-politické, charakterizované zejména vyostřováním kontrastu panovník – národ (zahrnující stále širší vrstvy nižších i středních vrstev, intelektuály, nacionalistů resp. mosaddeqovců, reformního a radikalizujícího se kléru, tradičních obchodníků atp.). Zatímco íránští intelektuálové v dané situaci hledají východiska pro nové závěry v celosvětových velkých a moderních myšlenkových konceptech, angažuje se klérus ve stále intenzivnější spolupráci na úrovni regionální. Toto logicky vede k utužování a prohlubování kontaktů mezi jednotlivými centry šíitské vzdělanosti a ideologického vlivu. Právě v tomto momentě začíná výstavba moderních komunikačních kanálů nutných a využívaných k pozdějšímu šíření porevoluční šíitské zvěsti.

Zásadním myšlenkovým sdělením, které Írán šíitskému světu dal ještě do revoluce, byl již několikrát zmíněný fakt vyvrácení dogmatu o nutnosti šíitů

zůstat v pasivitě a oddávat se kvietismu. Ač revoluce tento fakt svou překvapivostí a senzačností do určité míry upozadila, bude i nadále tvořit nedílnou součást centrálního poselství přicházejícího z Íránu; nelze nemít na paměti, že recipienty šíitské ideologie v cílových teritoriích jsou vždy především ty vrstvy, které se cítí vyloučené, přičemž svou situaci vnímají do značné míry jako neměnnou. Proto je dané poselství klíčovým a vždy vitálně motivujícím sdělením; právě díky jeho sociálnímu podtextu a rozměru jej zároveň není možné paušálně identifikovat s „exportem revoluce“. Zatímco tento může být do jisté míry³⁹ považována za zrealizovaný v tradičně šíitských libanonských oblastech Džabal Ámil a údolí Biká (zejména v koordinaci s hnutím Hizbulláh), tvoří šíitské ideologické poselství souhrn rozmanitých pokusů (kazatelská a osvětová mise Músy as-Sadra, diplomatické aktivity Ájatolláha Borúžerdího, již zmíněná snaha integrovat místní alavity do šíitské obce apod.) a do různé míry nezávislých snažení, jejichž společným jmenovatelem je především víra v historickou šanci šíy na obrodu.

Po revoluci byla tato snaha jistě do určité míry programová a centralizovaná, blízce navázaná právě na koncept exportu revoluce. Ve snaze racionálně uchopit otěže moci pro další upevnění a šíření své ideologie nový islámský režim částečně vytvořil, částečně upevnil a částečně přirozeně obsadil některá z pozdějších klíčových center moci a ideologického vlivu. Centry moci se staly nově vytvořené instituce představující pojistky zákonodárné moci pod kontrolou klerikálního režimu.⁴⁰ V rámci konvenční politické aktivity se pak předmětem zápasu stal parlament (*madžles*), který postupem času začal představovat skutečný prostředek vlivu a moci.⁴¹ Specifický vliv začalo mít

³⁹ Paralely ideologické expanze s myšlenkovým zázemím exportu revoluce jistě existují; na druhé straně, je třeba vycházet z toho, že porevoluční Írán, přestože oficiálně takovým dojmem navenek mohl působit, ideologicky sjednocený (natož jednotný) nebyl; srov. např. MILANI in: ESPOSITO (ed.): 1997, od str. 77; fungovala-li určitá zdánlivá jednota do smrti Chomejního, po jeho skonu se ideologická diverzifikace projevila naplno.

⁴⁰ Pro bližší popis vývoje personálních změn ve státním aparátu viz např. АЛИЕВ: 2006, str. 210 – 229; dále MILANI in: ESPOSITO (ed.): 1997, str. 84; klerikální autorita v ústavním systému Íránské islámské republiky viz např. ARJOMAND (ed): 1988, str. 371.

⁴¹ Jak vyplývá z předchozího, představuje madžles veřejně „dostupné“ místo dělby moci; která frakce jej ovládá, může mít velký vliv na politické dění; srov. MILANI in: ESPOSITO (ed.): 1997, str. 88. Tento trend nabyl zvláštní důležitosti zejména v 90. letech, kdy se do parlamentu dostalo mnoho

náboženské centrum v Qomu, které se díky revoluci v podstatě přes noc stalo jedním z nejvýznamnějších center šíř.

Revolucí se Chomejmímu podařilo mobilizovat velkou část populace k politické angažovanosti, jakož i institucionalizovat lidovou podporu,⁴² které se jí dostávalo. I z tohoto důvodu, ač ideologické vyznění po revoluci mohlo být více či méně odstředivé, zůstávalo s ní vždy pevně spjaté. Jde-li o metodu jeho šíření, Islámská republika rozvinula a legitimizovala vše, co se do té doby dělo buď v utajení či jen s tichým souhlasem monarchie. Moderní prostředky v režii jednotlivců (proslovy, proslovy, pamflety, novinové články, cesty, školení, lektorská činnost atp.) i větších (novinový vydavatelství) a velkých skupin (obvykle náboženské nadace častokrát řízené Strážci revoluce) zahrnovaly jak slovo, tak i apel směřovaný k propagaci myšlenek revoluce a šířské osvěty.⁴³

Jde-li o informační kanály a instituce potřebné pro generování, zpracovávání a další šíření ideologické informace, upevnila předrevoluční i porevoluční íránská šířa jak vazby existující po staletí (Nadžaf, Qom, Džabal Ámil), tak cesty a kontakty novější, z nichž některé byly doslova záležitostí novodobou, resp. druhé poloviny dvacátého století (alavité ze Sýrie a Libanonu). Faktem je, že právě druhá třetina dvacátého století představoval formativní období, během kterého se tyto vztahy posílily a posloužily jako základ pozdější šířské sítě na blízkém východě.

Osobnosti, které se na prosazování šířské věci podílely, pocházely na íránské straně nejčastěji ze prostředí tradičních duchovních a relativně dobře společensky etablovaných rodů (Tabátábái), rekrutovaly se ze zázemí náboženských učilišť (Chomejmí, Beheští, Motahharí), či představovaly kombinaci obojího (Sadr). V Iráku bylo zázemí obdobné, i zde byla šířská společenská hierarchie velmi silně zakořeněná a jako taková kladoucí na příchod nových kádrů nemalé nároky; situace v Libanonu byla obdobná, ačkoli

sympatizantů progresivního, na státu do značné míry nezávislého směru; pro bližší popis viz EHTESHAMI, HINNEBUSCH: 1997, od str. 30.

⁴² Jak komentuje Mílání, Chomejmí tímto způsobem „institucionalizoval všechny síly, které dělají masovou politiku efektivní“, viz MILANI in: ESPOSITO (ed.): 1997, str. 83.

⁴³ Pro bližší popis vztahů mezi Islamistickými frakcemi viz MILANI in: ESPOSITO (ed.): 1997, str. 231.

opravdového rozvoje se místní šía v tomto ohledu dočkala až v rámci íránské osvěty; specifická byla a je situace v Sýrii, a to díky demografickému proporci šíitů (jen cca 12 procent populace), jakož i jejich zázemí, které je od klasické íránsko-irácké šíy odlišné.

Širší geopolitické souvislosti a zejména fakt toho, že cílové šíitské skupiny patřily vesměs do států, které jsou vždy jen jednou z několika menšin, představovaly v zásadě obdobné překážky pro šíření íránského ideologického vlivu, jako ty, kvůli nimž byla kritizována revoluce samotná. Kromě logické odmítavé reakce USA a Izraele a nejednotného stanoviska SSSR⁴⁴ přichází tak kritika islamizace zahraniční politiky Íránu a varování před nebezpečím vzestupu íránského vlivu (a potenciálně šíy) ze strany Egypta (univerzita al-Azhar), následována Saúdskou Arábií a zeměmi Zálivu⁴⁵ obecně. Kritika přichází logicky i ze sousedního sekulárního baasistického Iráku, uskutečňujícího opatrnou politiku s šíity nacházejícími se na vlastním území. Jak shrnují Ehteshami a Hinnebusch, jde-li o dobu těsně po revoluci, lze za dva hlavní důsledky islamizace íránské zahraniční politiky shodně považovat a) zkomplikování geopolitických faktorů ovlivňujících íránský stát, b) zakomponování takových faktorů do zahraničněpolitického uvažování sousedů Íránu.⁴⁶

V době těsně od revoluce vysílá Írán signály odpovídající radikálnímu duchu revoluce; na jedné straně se jedná o jednoznačná, ale izolovaná gesta (zadržení rukojmí na americké ambasádě v Teheránu, aféra Rushdie, vystoupení z CENTO⁴⁷, přerušování vztahů s Izraelem a předání jeho ambasády PLO),⁴⁸ jindy o pragmatické, ale trvale neudržitelné kroky (aféra Irangate).⁴⁹ Právě pro radikálnost těchto velkých gest lze z hlediska hledání uceleného

⁴⁴ Více viz např. KEDDIE, COLE in: KEDDIE, COLE (ed.): 1986, str. 21 – 29.

⁴⁵ Viz EHTESHAMI, HINNEBUSCH: 1997, str. 30.

⁴⁶ Viz EHTESHAMI, HINNEBUSCH: 1997, str. 30.

⁴⁷ Následován vstupem do Hnutí nezúčastněných zemí.

⁴⁸ Viz HINNEBUSCH: 2003, str. 192.

⁴⁹ Je na diskusi, do jaké míry se dá za ucelený ideologický projev považovat např. využívání muslimské pouti do Mekky k propagaci revolučních myšlenek; srov. např. ESPOSITO in: ESPOSITO (ed.): 1997, str. 55 – 56.

ideologického výrazu období 1979 – 1981 označit za konsolidační.⁵⁰ Pevnější obrysy dostává zahraniční politika v době pozdější, kdy spadá rozhodovací proces do rukou tzv. *maktabí*,⁵¹ původně striktních a revoluci odevzdaných klerikálu, jednajících v přísném souladu s chomejníovskou doktrínou.⁵² S nimi přichází formulace konceptu „Ani Západ, ani Východ“,⁵³ nástup tzv. Exportu revoluce, jakož i celkové odmítnutí *statutu quo* na blízkém Východě,⁵⁴ připravující prostředí pro realističtější ideologickou expanzi za hranice země. Skutečná tvorba zahraniční politiky pak přichází až s vytvořením Národní bezpečnostní rady, představující hlavní orgán pro formulaci oficiální činnosti orientované vně Íránu.⁵⁵ Právě s vytvořením dané rady jsou svázány i některé základní koncepty, v jejich rámci daná činnost probíhala.⁵⁶ Geograficky se původní prioritou stal export revoluce do oblasti Zálivu,⁵⁷ politické cíle byly však záhy identifikovány i v Levantě.⁵⁸ Geopolitický i historicky a kulturně podmíněný vývoj měl postup Íránu v Iráku, představujícím kolébku šíy a domov pro jednu z největších šíitských komunit v regionu. Dynamika dění byla i na tomto poli podmíněná charakterem hlavních aktérů. Ideolog⁵⁹ Chomejní soustředící se na kumulaci moci uvnitř Íránu tak nechal zazářit nejednu hvězdu regionální íránské politiky; kromě méně významných

⁵⁰ Amiráhmádím je fáze těsně po revoluci charakterizována jako doba, kdy islámská hnutí uvnitř země představovala jak nástroje moci a politického vyjednávání, tak i prostředky identifikace a legitimizace, jakož i pozdější zdroje strategického směřování. Bezprostředním důsledkem jejich ideologické specifčnosti je pak rozkol v mezinárodních vztazích; kromě ochromujícího dopadu ve vztazích se západními státy a regionálními sousedy je vyzdvihován i fakt rozkolu s domácími či v zahraničí žijícími sekulárními intelektuály či vědci; volně podle AMIRAHMADI in: ZANGENEH (ed.): 1994, str. 116 – 119, kde také více; posledně jmenovaný bod je opět jedním z důsledků nadřazení loajality k režimu skutečné kvalifikovanosti.

⁵¹ Jedná se o jednotné číslo daného výrazu.

⁵² Kromě klasických klerikálů jakými byli Beheští, Montazerí, Báhonar či Chameneí stanoviska dané skupiny původně zastával i pozdější „pragmatik“ Hášemí-Rafsandžání; viz také FISCHER: 1983, str. 168.

⁵³ Viz EHTESHAMI, HINNEBUSCH: 1997, str. 42.

⁵⁴ Viz EHTESHAMI, HINNEBUSCH: 1997, str. 42.

⁵⁵ Spadající pod zodpovědnost ministra zahraničí, který se zodpovídá prezidentu, který naopak řídí Radu ministrů, srov. EHTESHAMI, HINNEBUSCH: 1997, str. 33 – 34. Pro další systémová objasnění srov. HALLIDAY in: KEDDIE, COLE (ed.): 1986, str. 95 – 101; pro další popis *velájat-e faqih* jako ideologie viz dále HALLIDAY in: KEDDIE, COLE (ed.): 1986, str. 101 – 102.

⁵⁶ Projevené přání „exportovat revoluci“ viz EHTESHAMI, HINNEBUSCH: 1997, str. 42; koncept „Ani Západ, ani Východ“ a jeho příčiny viz EHTESHAMI, HINNEBUSCH: 1997, str. 41.

⁵⁷ Podle HINNEBUSCH: 2003, 194 – 195.

⁵⁸ Podle EHTESHAMI, HINNEBUSCH: 1997, str. 43.

⁵⁹ Pro charakteristiku Chomejního světového pohledu viz např. HINNEBUSCH: 2003, 192.

postav tak lze za všechny jmenovat zejména Alího Akbara Mohtašemi-Pura,⁶⁰ položivšího přes íránskou ambasádu v Damašku základy hnutí Hizbulláh. S postupnou diverzifikací polického spektra, charakterizovanou hlavně vzestupem „tradicionalisty“ Chameneího, příchodem „konzervativců“ typu ministra spravedlnosti Jazídího a „pragmatiků“⁶¹ prezidenta Rafsandžáního, jakož i ústupem radikálů / populistů přichází období umírněnější zahraniční politiky, vynucené především vyčerpáním z irácko-íránské války a následujícím obrácením pozornosti k dění uvnitř Íránu.

Zahraniční politika tak dostává realističtější charakter, čehož příkladem je obecný ústup z rétoriky točící se kolem exportu revoluce a zaměření se na realisticky dosažitelné konkrétní cíle. V praxi to znamená hlavně zacílení na Libanon⁶² za utvrzení spolupráce se Sýrií, jakož i navazování na historické, kulturní a vlivové vazby vytvořené s iráckou šíou.⁶³

Geopolitická situace nejen v Íránu, ale i regionu a celém světě zůstává pro jakákoli zpětná zamyšlení nad íránskou šíitskou revolucí samozřejmě nezastupitelným faktorem. Islámská revoluce přichází v době, kdy se svět ocitá v dozvuku vypořádání se s neokolonialismem zdůrazněným stále citelnějším dopadem bipolarity (Vietnam, Jižní Amerika, Afghánistán) a zejména ve stavu, kdy Západ doufá, že vypořádání se s tímto dědictvím proběhne bez jakýchkoli dalších ztrát. Svazky blízkovýchodních států se Západem a USA přesto jakoby se do poloviny sedmdesátých let zdály být vůči této situaci rezistentní – kromě tradičních spojenců (Pákistán, Turecko, Izrael) představuje po řadě významných států, hlavního prozápadního spojence právě Írán. Nebezpečí revoluce zespoda, vyvolané výbušnou atmosférou mezikontinentálního boje s identifikační nálepkou antiimperialismu, akcentovaného několika tématy (izraelsko-palestinským konfliktem a ústupky

⁶⁰ Pro obeznámení se s dalšími postavami vzestoupivšími na revoluční vlně (zejm. Montazerí, Karrúbí, Chálchálí a Choiniá) a kontextem doby viz EHTESHAMI, HINNEBUSCH: 1997, str. 31.

⁶¹ Pro charakteristiku Rafsandžáního „pragmatismu“ za podpory tzv. tradicionalistů na konci 80. let a nástup pragmatiků po smrti Chomejního viz např. EHTESHAMI, HINNEBUSCH: 1997, od str. 33.

⁶² Trend symbolizovaný mj. i přítomností čelného představitele libanonských šíitů v rámci hnutí Amal Nabíha Berrího na pohřbu Chomejního.

⁶³ Více k tématu viz např. EHTESHAMI, HINNEBUSCH: 1997, str. 45; HALLIDAY in: KEDDIE, COLE (ed.): 1986, str. 103 – 107.

v Camp Davidu, postoji a postupem SSSR, angolským konfliktem a konflikty v Jižní Americe, apartheidem a dalšími tématy) a doprovázené nadšenou ovací zbídačelých mas jakoby se do poslední chvíle tohoto natolik náchylného regionu netýkalo.

Konec sedmdesátých a počátek osmdesátých let však přináší rychlou sérii změn (iránsko-irácký konflikt a postupný nárůst ambicí Saddáma Husajna, syrské represe proti Muslimskému bratrstvu, počátek občanské války v Libanonu). Ty jednak do celé oblasti Blízkého a Středního Východu vnesou na celou další generaci nový neklid, jednak odstartují kvalitativně novou etapu dějin, v níž v tomto prostředí přibude o jednoho plnoprávného hráče navíc. Tímto hráčem je právě šía, rehabilitovaná ve svém právu na aktivní participaci; její formou je radikálnost, vitalita a nezdolnost, jejím obsahovým výrazovým prostředkem je kromě revoluce a jejího exportu i širší boj za plnou historickou rehabilitaci a získání řádného podílu ve společenské diskusi. Zatímco v regionu je tento zápas do určité míry spatřován jako konflikt náboženský, v rozměru globálním dostává obecnější ale pochopitelně se nabízející konotace boje utlačovaných proti elitám, mající v dané době více než srozumitelné analogie na všech kontinentech. Je paradoxem, že právě tyto sekundárně přisouzené znaky do značné míry vystihují i pravou podstatu boje blízkovýchodní šíy za své místo na slunci; tento střet „sunnitské buržoazie“ a „šíitského proletariátu“ tak do značné míry tak nabízí srovnání se západními dějinami třídního boje. Do jaké míry je však toto oprávněné, bude pojednáno v pozdější diskusi.

III. Radikalizace íránské šíitské ideologie ve 20. století

1. Konsolidace íránské šíy

Konsolidace a následná reforma ústící v radikalizaci íránské šíitské ideologie ve dvacátém století svým charakterem představovala odhození po staletí navlékaneho hávu pasivity a kvietismu; v širším plánu zároveň byla nutným předpokladem pro jakoukoli další expanzi, která se ukázala být jedním z jejích vedlejších produktů. Zatímco konsolidace probíhala v rámci vymezení se kléru coby celku proti vnějšímu tlaku,⁶⁴ probíhala radikalizace pouze v rámci dílčího segmentu kléru. Celý proces trval přibližně půl století, časově víceméně shodně s dobou trvání Íránského imperiálního státu, reprezentovaného vládou dynastie Páhlaví (1925 – 1979).

Je pravdou, že radikálnějších forem nabývaly pod tlakem dějinných okolností jednotlivé projevy šíy dvanácti i dříve (např. v průběhu Tabákového povstání⁶⁵ či Ústavní revoluce).⁶⁶ Vždy se však jednalo o projevy dočasné, po nichž následoval návrat k tradičnímu klidovému stavu. I tyto impulzy ovšem přispívaly k prohloubení myšlenkového kvasu, kterým šíitské duchovenstvo (nejen na území Persie) procházelo od devatenáctého století a který zásadním způsobem ovlivnil jeho ideologický profil ve století dvacátém.

Zatímco proces konsolidace šíy lze charakterizovat jako zápas velkých idejí, popř. institucí a do jisté míry snad i lokálně modifikovaných „sporů o univerzálie“, je proces radikalizace do značné míry záležitostí konkrétních jednotlivců. Společným znakem obou procesů je pak rys, který bych nazval

⁶⁴ Ve dvacátém století představovaném zejména páhlaviovským režimem či jeho zástupným atributem v podobě většího či menšího podrobení země západním vlivům, chápaném a interpretovaném jako neokolonializace.

⁶⁵ Šíitským klérem řízený odpor proti koncesi na využití tabákových plantáží, udělené roku 1890 íránským šáhem britské Imperial Tobacco Company; vrcholem odporu se stala fatva tehdejšího mardža-e taqlíd Šírázího zakazující požívání tabákových výrobků; jako taková byla tato zhruba dva roky trvající revolta syntézou ekonomických příčin, nacionálního citění a projevu akceschopnosti duchovní (šíitské) složky.

⁶⁶ Proces probíhající v Íránu mezi lety 1905 – 1911 a v zásadě ústící v radikální omezení vlivu panovníka a jeho dvora v tradiční, do značné míry středověké formě; lze ji chápat jako perskou variantu institucionálního skoncování se středověkem a otevření dveří moderní době, resp. implementaci jejích společenských mechanismů.

„selekcí“, tj. procesem, během něhož se z povětšinou široké palety jednotlivců a jimi produkovaných názorů, frakcí a tendencí prosazuje jen malý počet, popř. pouze jedna jednotka. Tento proces je z mého pohledu klíčovým a příznačným společným jmenovatelem celého ideologického vývoje íránské šíy moderní doby, trvajících přibližně od poloviny 19. století do současnosti a mající svůj dominantní vrchol v období triumfu Chomejního osobnosti.

Prvním krokem v procesu konsolidace moderní šíy bylo prosazení přístupů, postupů a výkladů racionalistické školy *usúlí*⁶⁷ vůči škole *achbáří*⁶⁸ v 19. století, znamenající celkovou racionalizaci, zároveň však jisté uvolnění a oživení šíitského ideologického diskursu. Není vyloučeno, že daný přístup mohl uvolnit cestu pro rozhybání tradičně statického diskusního prostředí především možností zakomponování určitých spekulativních a vysoce flexibilních argumentačních prvků do odborné polemiky.

Hlavním médiem prosazování se školy *usúlí* se stala šíitská instituce tzv. *idžtihádu*. Ač lze sémanticko-etymologicky daný termín interpretovat několika způsoby (obecně např. jako „vnitřní úsilí k sebezdokonalování“, „vnitřní studijní zápas“ atp.), v moderním šíitském prostředí se jako oficiální společenský fenomén prosadil coby klíčové měřítko odborné způsobilosti na poli náboženského diskursu. Někteří badatelé jdou ve svém komentáři ještě dál, např. Enayat chápe *idžtihád* jako jeden z klíčových principů, jichž ší'a využívala pro adaptování se na společenskou a politickou změnu.⁶⁹

⁶⁷ Z arab. *usúl*, zásady; příslušníci dané doktríny byli „racionalisté“ v mnohém navazující na tradici irácké šíitské školy *al-Hilla*, upřednostňující striktně logickou disputaci před dogmaty; volně podle HALM: 2005, str. 77; stoupenci školy *usúlí* uznávají čtyři zdroje práva, kterými jsou Korán, *idžmá* (konsensus právoznalců), *hadíthy* a rozum; více viz např. LAWSON: 1993. S odhlédnutím od konkrétního místa lze školu *al-Hilla* chápat i jako určité souhrnné označení přístupů aplikovaných libanonskými a iráckými šíitskými učenými povolányými v 16. století do tehdejší Persie prvními Sáfíjovci;

⁶⁸ Z arab. *achbár*, zprávy, v šíitské tradici pak ekvivalent sunnitských *ahádíth*; daná škola po dlouhou dobu uzurpuje posty *mudžtahidů*, a to zejména prostřednictvím práce s tradovanými příběhy, spíše než s logickou argumentací; volně podle HALM: 2005, str. 77; na rozdíl od *usúlí* uznávají *achbáří* jen dva závazné zdroje práva, a to Korán a *hadíthy*; více viz: LAWSON: 1993.

⁶⁹ Teoreticky možné významově smířit poslední věty předchozího odstavce; srov. ENAYAT: 1982, str. 160.

Obecně je bezmála tisíciletý⁷⁰ konflikt obou škol badateli⁷¹ chápán jako vnitřně šíitský názorový souboj o to, zda zahrnout princip idžtihád (tj. vynášení samostatných právních úsudků na základě rozumové, logické spekulace vycházející formulující argumenty vycházející z tradičních zdrojů) do standardní škály akceptovaných postupů vedoucích k právní závaznosti rozhodnutí vzešlých na jejich základě.

Základní společenskou funkcí mudžtahida přitom od začátku bylo duchovní vedení či právní osvěta pro laiky, tzv. *muqallidy*.⁷² Hlavní implikace tohoto sporu tak byly především praktické: jakmile bude *mudžtahidum*⁷³ toto právo (a z něho vyplývající zvýšený společenský status) uznáno, dojde k vytvoření a) nové, zároveň b) samostatné a c) relativně volně polemizující klerikálně učenecké skupiny, která, kromě učené polemiky bude mít pravděpodobně sklon projevovat vlivové a mocenské ambice, byť zpočátku „jen“ uvnitř šíitské akademické a klerikální komunity.

Potenciální nebezpečí volné diskuse pro stabilitu režimu si uvědomoval již zdánlivý „patron“ šíitského náboženství, sáfíjovská Persie; jak uvádí Amanat, „defenzivní přístup následovníků školy achbáří k nezávislému uvažování konvenoval s averzí sáfíjovského státu vůči vzniku právního systému s převahou mudžtahidů“⁷⁴.

Přes středověkou preferenci rigiditě, státnosti a stagnaci na argumentačním a zdrojovém poli, typickém do značné míry ještě pro prakticky celé 18. století, jakož i tuhý odpor stoupců školy achbáří, dochází nakonec k prosazení

⁷⁰ Podle Moussaviho použil jako zřejmě první termín „mudžtahid“ (coby někdo, kdo „dosahuje právních závěrů na základě vlastního úsudku na základě šaríí“, tzn. v moderním slova smyslu) Ibn al-Mutahhar al-Hillí; pro přesnou formulaci viz MOUSSAVI: 1985, str. 37.

⁷¹ Ke konfliktu usúlí / achbáří kromě Enayata viz hlavně: AMANAT: 2003, CALDER: 1989, CLARKE: 2001, COLE: 1985, GLEAVE: 2000, KOHLBERG: 1987, LAWSON: 1993, MOUSSAVI: 1985, 1994, MOADDEL: 1986 a další.

⁷² Doslova „napodobovače“, tj. obyčejné věřící hledající odpovědi na otázky (podle achbáří) stanovené Koránem a hadíthy, či (podle usúlí) vydedukovatelné na základě kombinace Koránu, hadíthu, konsensu a logické spekulace; víc viz např.: CLARKE: 2001, CALDER: 1989, MOUSSAVI: 1985, 1994 a další.

⁷³ Tj. člověk praktikující idžtihád v dokonalé formě, komplexní vzdělanec na poli idžtihádu; ten, kdo „aplikuje omezené deduktivní postupy pro to, aby dosáhl rozumně praktických právních norem“, AMANAT in: ARJOMAND (ed.): 1988, str. 98; viz také id. str. 125, pozn. 3, poměrně detailně vysvětleno; v pozdější interpretaci znalec „neaspírající na klerikální titul“ (poté, co tyto byly definovány a začaly být udělovány, takto chápáno v současném kontextu; zdroj: Ahmad Váhedí).

⁷⁴ Viz AMANAT: 2003, str. 5.

objektivně pokrokového přístupu usúlí. Děje se tak jak z vnějších příčin (nástup dynastie Kadžárovců, kterým coby nomádům a v podstatě mocenským nováčkům dynamičtí usúlí konvenovali jako schopní a nezatížení adepti na vybudování mocenského, administrativního a byrokratického aparátu)⁷⁵, tak na základě přirozené potřeby ideové obměny uvnitř šíitského myšlení (nehledě k tomu, že mnozí autoři, stranící škole usúlí, došli obecného uznání nejen napříč šíou, ale i celým islámským světem).⁷⁶ Přestože, jak ukazují někteří badatelé, není daný proces černobílý,⁷⁷ lze kolem poloviny 19. století konstatovat prosazení se učení usúlí.

Brzký výskyt mnohých mudžtahidů, nejednotnost kritérií pro jejich hodnocení (do určité míry narušovaná svobodou jejich interpretace zdrojových materiálů), a tím i určitý inflační nádech dané titulatury záhy vyvolaly potřebu vzniku či významové restituce určitých dalších kategorií, resp. termínů. K takovým patří jak subtilnější pojmy typu „ehteját“ (chování v důsledném souladu s Boží vůlí, nevyžadující dalších korekcí či zásahů příslušné náboženské autority),⁷⁸ tak především vznik celé kompletní nové⁷⁹ instituce „mardža-e taqlíd“ (arab. „mardža at-taqlíd“), tj. „vzor hodný následování“. Titulem „mardža“ měla být nově označována nejvyšší autorita šíitské obce, jež měla vzejít z nejrespektovanějších mudžtahidů dané doby.

Koncept mardža-e taqlíd jednak nahrazuje dosavadní, poněkud abstraktní pojem „emám-e mansúb“ (imám určený Bohem),⁸⁰ jednak otevřeně přichází jako označení funkce, která má být nadále vykonávána konkrétní osobou či osobami. Moussavi je toho názoru, že daný proces byl umožněn třemi hlavními impulzy, mezi které řadí vedle prosazení se a) zvýšené tendence k rozumovosti, vědomostem, faktům,⁸¹ s nimi ruku v ruce jdoucím b) prosazením

⁷⁵ Srov. MOADDEL: 1986, str. 523.

⁷⁶ Např. Alláma al-Hillí, rod al-Hillí jako takový a další.

⁷⁷ Viz např. MOADDEL: 1986.

⁷⁸ volně podle RAHMEMA, NOMANI: 1995, str. 83.

⁷⁹ Podle některých badatelů neexistovala před polovinou devatenáctého století; srov. ENAYAT: 1982, s. 162; jiní její zárodek zmiňují z dřívější doby, další naznačují možnost juxtaponování slov předcházející hledání samotného obsahu či jdoucí paralelně s ním, srov. např. MOUSSAVI: 1985.

⁸⁰ Srov. MOUSSAVI: 1985.

⁸¹ Arabsky a persky nazývané álamíjat (od „ilm“, vědění; dané slovo představuje jak výraz pro vědění, tak oficiální pojem islámské právní terminologie; více viz MOUSSAVI: 1985; MOUSSAVI: 1994.

se diskusního a polemického přístupu školy usúlí, jakož i terminologický precedent v podobě příbuzného, lehce rivalitního novotvaru c) velájat-e faqíh, formulovaného jako prvním mullou Ahmadem Naráqím (zem. 1830). Naráqí ve své argumentaci předložil teorii, podle níž může v nepřítomnosti (skrytého) imáma mudžtahid převzít jeho roli a v podstatě jej v praktických věcech nahradit.⁸²

Kritéria kladená na nově vzniklou funkci se částečně shodovala s požadavky na mudžtahida (z této funkce ostatně nový titul vyplýval), obohacena byla navíc o určitá specifika jako vazby na svaté město, zázemí (kontakty, společenský vliv, schopnost nadační činnosti a generování zdrojů), autorita.⁸³

Je možná hodné zmínky, že zatímco nedostatečnost doktríny achbárí napomohla prosazení se školy usúlí, založené na rozumové interpretaci, jde-li o instituci mardžajátú, je tato – přes svou objektivní adherenci ke zdatnostem mudžtahida,⁸⁴ jakož i jejich plnému uplatnění v souladu s požadavky formulovanými školou usúlí – postavena spíše na tendenci vnímat charisma, společenské dovednosti, možnosti a vliv toho kterého klerika.

Zjednodušeně řečeno, idžtihád coby metoda je v moderní době brána za standard a zásadní důležitost rozumu a logiky v akademických klerikálních diskusích nikdo nezpochybňuje; instituce mardžajátú jakoby nadto pracovala s jakousi iracionální nadstavbou, akcentující především společensky „žádané“ aspekty, jakými jsou právě osobní aura, elokvence, popřípadě praktický vliv, schopnost řídit, dosáhnout na finanční prostředky atp.

Po „technické“ stránce snad lze za prvního „mardža“ označit Muhammada Hasana Nadžafího Isfaháního, představujícího jediný zdroj autority kolem roku 1850, jak kvůli naplňování všech kritérií, tak kvůli prozaickému faktu

⁸² Více viz MOUSSAVI: 1985; autor pojednání se zároveň pouští dál, a to ve spekulaci, že Naráqího koncept byl v prakticky plně podobě přeformulován v Chomejního stejnojmenném stěžejním díle, které vyšlo o více než půldruhého století po prvním výskytu daného termínu a využito jako polozapomenutý vágní výraz bez jakéhokoli dosavadního právního dopadu či významu. Kritika přichází ale i z řad samotných kleriků (zpočátku hlavně Šariátmadarí a Džavád Mughnijá, později nepřímě (Šariatí, Chátamí) či přímo (Montazerí) i další. Jinými kleriky je Chomejní obviňován z okopírování hlavních bodů své teorie od iráckého učenice Kášifa al-Ghitá; srov. ENDE: 1990, str. 227.

⁸³ Více viz MOUSSAVI: 1985, dále AMANAT: 2003.

⁸⁴ Mezi základní předpoklady byla považována vzdělanost v základech práva (usúl al-fiqh), znalost tradovaných příběhů o Prorokovi (ahádíth), smysl pro spravedlnost (adála), víra (ímán), dospělost a mužské pohlaví (více viz např.: CLARKE: 2001).

neexistence či úmrtí obdobných „protikandidátů“. ⁸⁵ Přesto je za prvního oficiálního mudžtahida šíy dvanácti, který se stal „vzorem hodným následování“ v době po jasné kodifikaci daného termínu, obecně považován Mortezá Ansáří (1799 – 1864), dlouho působící v Íránu a roku 1833 přesídlivší do (iráckého) Nadžafu ⁸⁶.

I zde je vidět, že ačkoli dnes může být šía dvanácti spojována především s oblastí Persie, představoval konsolidační proces v dané době fázi, v níž o jakékoli státní či dokonce etnické identitě dané ideologie nemohlo být ani zmínky.

Podobně je i pro další popis toho, co pro účely této práce označuji jako „íránskou“ šíitskou ideologii, příznačné, že i další marádže ⁸⁷ byli těsně svázáni především s iráckým prostředím ⁸⁸, byť jejich akční rádius dosahoval i do jiných oblastí včetně Persie. Svébytným způsobem se tak mísila jistá internacionalita a nadnárodní poselství šíy s procesy, které měly čistě emancipační, popř. národní charakter. ⁸⁹

Po úmrtí Ansářího, který neoznačil ani nedoporučil případného následníka v mardžajátu, bylo vedení instituce a tím i duchovní šíitské obce rozděleno mezi Mírzu Hasana Šírázího (zem. 1895), Mírzu Habíbolláha Raštího (zem. 1894) a sajjida Husajna Kúhkamaraího (zem. 1882). Poté, co Kúhkamaraí zemřel a Raští rezignoval, stal se Šírází opět jediným hlavním duchovním

⁸⁵ Existence výhradně jednoho mardža-e taqlíd sice, jak se hlavně později prakticky ukázalo, nebyla dogmatem, přesto bylo očekávání na výběr jednoho kandidáta v době přemíry mudžtahidů poměrně velké; pro více o Isfaháním viz MOUSSAVI: 1985, zejm. od str. 44.

⁸⁶ V rámci objektivit je nutné připustit, že přesto existuje spor o to, zda byl prvním mardža Isfahání, nebo Ansáří; tento spor pramení z nejasnosti toho, kdy přesně byl institut mardžajátu a daný termín zaveden, obecně se uvádí jen „polovina 19. století“; přestože se většina autorů a literatury kloní k Ansářímu, zejména íránští autoři přisuzují občas „primát“ Isfahánímu. Pro více o daném sporu viz MOUSSAVI: 1985, zejm. od str. 44.

⁸⁷ Perský plurál od singuláru „mardža“.

⁸⁸ Což je však samozřejmě hledisko moderní geopolitické situace; šíu dvanácti je obecně možná vhodnější vnímat nadnárodně, a to alespoň v dané lokalitě, popř. prizmatem doby krátce po arabském dobytí Persie, kdy oblasti Iráku i Íránu časem vytvořily jeden kulturní celek; fakt kulturní podobnosti obou oblastí v mnoha ohledech ostatně platí dodnes.

⁸⁹ Např. následovník Ansářího (byť za mardža-e taqlíd prohlášený s až s odstupem několika let po Ansářího smrti), Mírzá Muhammad Hasan Šírází (zem. 1895), jak bylo uvedeno, se přes své náboženské poslání neváhal zapojit do Tabákového povstání; srov. HALM, 2005, str. 84. Povstání je obecně chápáno jako jeden z prvních konkrétních projevů snahy Persie coby moderního státu o zbavení se statutu polokolonie.

vůdce šíitské komunity.⁹⁰ Jeho pozice umožnila efektivní iniciaci prvních větších zásahů šíy do přímé politiky. Těmi byla jak fatva spojovaná nadále s Tabákovým povstáním, tak i série kritiky vůči koncesím štědře udělovaným zejména britským podnikatelům na konci 19. století šáhem.⁹¹

Podobně jako po smrti Ansáriho nebyl ani po úmrtí Šírázího nalezen okamžitý konsenzus ohledně jeho nástupce. Nárok na pozici si v jednom období činilo pět kandidátů, uznán byl mardžaját jen Chorásánímu (zem. 1911) a Jazdímu (zem. 1918), a to na určitou dobu. Stabilnější konsenzus přišel až o čtvrtstoletí později, nicméně zcela v intencích standardního osudu titulatury v daném prostředí: o titul mardža se ve dvacátých letech 20. století dělily tři autority. Dvě z nich (Muhammad Táqí Šírází a Mírzá Náíní) sídlily v Nadžafu, třetí, ájatolláh Abdolkarím Háerí-Jazdí (1859 – 1935) našel po původním působení v Aráku novou základnu v perském Qomu.⁹² Qom nabyl důležitosti zejména kolem přelomu 19. a 20. století, jak díky přirozenému renomé svatého místa,⁹³ tak i jako přirozená (mimo jiné geografická) alternativa Isfahánu (který začal od poloviny 19. století coby centrum klerikální intelektu upadat po smrti Báqira Šaftího roku 1845),⁹⁴ a Aráku, který byl dosavadním působištěm Jazdího. Koncentrace učenců, objektivní potřeba nového centra vzdělanosti, jakož i příznivá nálada uvnitř klerikálně-akademické obce, nezanedbatelně stimulovaná silící potřebou vymezení se vůči páhlavíovskému státu, umožnila Háerí-Jazdímu podniknout klíčové kroky k obnově tradiční qomské hawzy v moderním stylu.

Restrukturalizace qomské howze-je elmije byla tak fundamentální,⁹⁵ že je Háerí-Jazdí častokrát zmiňován jako její zakladatel;⁹⁶ faktem nicméně zůstává, že zcela na zelené louce akademickou instituci nestavěl a ve svém čínění navazoval na relativně dlouholetou tradici (byť pouhé madrasy, tj. školy nižší

⁹⁰ Srov. MOUSSAVI: 1994, str. 290 – 292.

⁹¹ Více o Ansárim a Šírázím, jejich vztazích a dobovém kontextu viz AMANAT in: ARJOMAND (ed.): 1988, od str. 111, dále od str. 114.

⁹² Srov. HALM: 2005, str. 84.

⁹³ Pohřbena Fátima al-Másúma, sestra osmého Imáma Alího Ridá (persky Alí Rezá).

⁹⁴ Srov. MOUSSAVI: 1985.

⁹⁵ Zavedena byla nově například výuka cizích (západních) jazyků, základy exaktních věd atp.

⁹⁶ Srov. např.: SHIMAMOTO: bez dat.; naopak MOADDEL: 1985, či FISCHER: 1983.

než univerzitní úrovně). Přesto se mu na úsvitu moderní epochy v první polovině dvacátého století podařilo vytvořit rychle se etablující a respektovanou alternativu ke staletími prověřenému Nadžafu. Toto „rozdělení pracovišť“ v rámci šíitského světa tak nadále bude představovat důležitý historický mezník v dějinách šíy dvanácti, potažmo šíy jako takové.

Prvním důvodem je fakt, že daná událost stojí na počátku období určité soutěživé rivality obou sídel, a to jak z hlediska samotného náboženského diskursu, charakteru či „genia loci“ každého z míst, tak i pokud jde o kvantitu a typologii religiózního kreditu, který je jednomu či druhému místu přičítán zahraničními šíitskými komunitami. Zároveň (a to přinejmenším časově) tento bod představuje i počátek závažnějšího prohlubování rozdílu institucionální povahy obou míst – zatímco Nadžaf si i nadále drží svůj kosmopolitní charakter, lze v případě Qomu pozorovat stále větší (ač rozhodně oficiálně nedeklarovanou) profilaci daného místa coby centra šíy úzce spjatého nejen s íránskou identitou, ale leckdy i íránským státem jako takovým. Lze se tak domnívat, že právě zájmy íránského státu mohly v průběhu dalších desetiletí do určité míry ovlivnit i povahu některých postojů a přístupů Qomu vůči Nadžafu. Z hlediska vývoje uvnitř šíy tak situace na konci první třetiny 20. století představuje etapu, v níž je ukončena konsolidace a charakterová identifikace obou jejích hlavních myšlenkových center moderní doby a současnosti.

Zatímco Nadžaf víceméně dál pokračuje v tradici, projevuje se dynamika vývoje a setrvačnost nastartovaného procesu zejména v Qomu; zde také dochází k dalšímu, subtilnějšímu štěpení, a to jak v duchu vymezování se vůči okolnímu světu, tak latentně i na úrovni názorového vyhraňování se jednotlivých osobností. Svou roli v daném procesu pak kromě zmíněných empirických a ideologických precedentů⁹⁷ sehrávají jak faktory vnitřní (situace uvnitř íránské šíy nabízející neustálou příležitost k reformě), tak i působení vnější (zde zejména nutnost permanentního vymezování se vůči represivnímu

⁹⁷ Kromě jiných např. logická argumentace v duchu školy usúlí, vystoupení jednotlivých duchovních a marádže, fakt samotné reálnosti dějinné příležitosti prokázavší se např. ve vzestupu Qomu jako takovém atp.

režimu Rézy Chána, a to především v době do druhé světové války). Dané prostředí tak dává qomské škole permanentní stimuly, přispívající hlavní měrou ke v podstatě velmi pragmatické evoluční proměně vlastního charakteru, představující v rámci šíy do té doby bezprecedentní jev.

Vytvoření celistvé bašty moderní náboženské ideologie v Qomu položilo pro daný segment šíy základy k její další konsolidaci, probíhající víceméně paralelně s posilováním pozice místních náboženských seminářů a fakult; v rámci dané obce zároveň nazrává čas pro vystoupení jednotlivců, prezentujících za využití jim k dispozici daných prostředků i okolností svá vlastní ideologická stanoviska ke snaze o prosazení svých originálních vizí.

Ač obdobný proces probíhal (nejen) v rámci šíy prakticky permanentně, stává se při nahlížení diskursního vývoje šíy íránské ve 20. století klíčovým kritériem jeho forma – a to jak k řešení společenských otázek navrhovaná, tak i v rámci vlastního diskursu stále častěji uplatňovaná. Tato forma vykazuje stále větší tendenci k radikalizaci daných řešení, v pozdějších stádiích i za využití silových prostředků. Právě toto představuje zásadní evoluční obrat v rámci šíitské víry, jejíž podstatou prakticky po celou dobu existence byl pacifismus, nacházející svůj zdroj v tragických událostech provázejících její samotný vznik⁹⁸ a jejich permanentní připomínkou ústící v pasivní přístup (pěstovaný jak mezi běžným lidem, tak v religiózních kruzích),⁹⁹ do doby před reformou zcela rezignovaný k nacházení kreativních východisek při řešení vlastní společenské situace.

2. Počátek reformních tendencí uvnitř íránské šíy

S mezinárodně prohloubeným statutem Qomu paradoxně kontrastujícím s represemi ze strany páhlavíovského režimu se dalším z mezníků stávají třicátá léta. Tato doba, představující střední etapu vlády prvního

⁹⁸ Smrt Alího a Husajna, násilná a tragická úmrtí dalších Imámů, leckdy přezíravý přístup ostatních náboženských směrů vůči šíitům živící začarovaný kruh jimi samými pěstovaného dogmatu o exkluzivitě vlastního společenského vyloučení atp.

⁹⁹ Kvietisticky smýšleli i první z marádže, pacifistou byl i první qomský mardža ájatolláh Háerí-Jazdí, podobně i jeho bezprostřední následovníci.

z Páhlavíovců, Rézy Chána, se ve své formě v podstatě nelišila od způsobu vlády posledních Qadžárovců. Šáh, podobně jako qadžárští vládcí neschopen nalézt či vygenerovat kvalitní zdroje pokroku uvnitř vlastní říše, pokračoval v aplikaci převzatých, zejména západních modelů (průmysl, armáda, společenský život). Je nasnadě, že daný postup, zejména kvůli absenci evolučních precedentů, častokrát nefungoval. V celosvětově modernizační atmosféře dvacátých a částečně i třicátých let však na druhé straně nebylo v Íránu možné jistý pokrok nezaznamenat, a to i na úrovni společenského vývoje.

Platí-li toto v limitované míře o úrovni světské, nelze podobná tvrzení téměř vůbec uplatňovat, jde-li o klérus a jeho nárok na podíl na moci. Ač si na něj íránské duchovní kruhy mohly činit jistou naději na základě svých předchozích dějinných vystoupení, byla realita právě opačná: duchovní složky začaly být ze strany Rezy Chána stále intenzivněji vnímány jako parazitní, přežitý, popř. potenciálně nebezpečný společenský element.

Tomuto stanovisku napomáhala jistě i celková mezinárodní situace – na základě zkušenosti první světové války, sovětské revoluce a jí položenému základu nového rozčlenění světa se globální hra rychle ocitla v nových, arbitrárnějších a pragmatičtějších dimenzích. V důsledku jasného (byť částečně návazného, zčásti nedobrovolného a do jisté míry i vynuceného) příklonu Rezy Chána k Západu v otázkách mondénních, jakož i na základě jeho inspirace Atatürkovými sekularizačními postupy se íránská šía znovu ocitla v situaci, která hrozila utvrzením její tradiční společensky marginální pozice.

Není divu, že o opakování staleté zkušenosti „exkluzivního vydědectví“ nemusela už značná část kleriků, motivována i relativně nedávným (byť leckdy zprostředkovaným) okušením společenské mobilizace a aktivity ze začátku 20. století, mít zájem. Daná doba tak do jisté míry připravila první impuls pro nastupující generaci reformistů a jejich učitelů. Tlak okolností zároveň posunul diskusi z roviny zda „ano“, či „ne“ reformě (popř. protiakci) k diskusi nad její formou. Byla to právě tato diskusní linie, podél níž se v průběhu hlavní části

dvacátého století rozvrstvovaly jednotlivé frakce vzešlé z prostředí Íránu či přímo qomské howze, popř. s nimi úzce související. Kromě éry neutuchajících, spíše zesílených impulzů zvenčí tak třicátá léta představují dobu, kdy v íránském prostředí vedle sebe existuje, akademicky dospívá či z něj vychází několik pozdějších výrazných individualit, jejichž pohled na řešení jak interních (duchovních), tak i obecných společenských otázek výrazně přispěje k ovlivnění dalšího vývoje v zemi.

Kromě nejznámějšího Rúholláha Músavího (pozdější emám¹⁰⁰ Chomejní), to byl zejména pozdější qomský, přesto však všeobecně uznávaný mardža-e taqlíd Velký ájatolláh sajjid¹⁰¹ Husajn Borúžerdí (1875 – 1961), sehraší poměrně nevděčnou, z dějinného hlediska však nevyhnutelnou úlohu souputníka prvních qomských reformistů (včetně Chomejního), později etablovaného zprostředkovatele šíitské věci, nakonec – vinou své údajné pasivity v otázce konfrontace pahlavíovskému režimu – stále častějšího předmětu kritiky reformistů.

Neméně důležitou postavou v dramatu transformace perské šíy ve dvacátém století byl Mohammad Kázem Šariátmadarí (1905 – 1986), pocházející z ázerského prostředí severozápadního Íránu. Ač etnický původ do jisté míry ovlivnil jeho ideologické postoje, dominantním arénou mu vždy byla oblast duchovního diskursu (zde dosáhl roku 1962 nejvyššího postu, střídaje na pozici mardža-e taqlíd Velkého ájatolláha Borúžerdího). Jak z titulu pozice samotné, dějinných okolností, tak i svou osobností a v neposlední řadě i řadou dílčích rozhodnutí a historií polozapomenutých úkonů představuje de facto most mezi Borúžerdího odkazem a nástupem chomejníovské éry.

Aktivním svědkem dané doby byl i ájatolláh Abolqássem Kášání (1882 – 1962), svým životním osudem do značné míry ztělesňující blízkovýchodní šíitskou internacionalitu: po studiích v Nadžafu byl v důsledku své účasti na nezdařeném šíitském protibritském povstání v Iráku roku 1920 nucen

¹⁰⁰ Perská fonetizace arabského výrazu „imám“.

¹⁰¹ Titul „sajjid“ náleží jedincům schopným doložit svou přímou příbuzenskou linii s Prorokem.

emigrovat do Libanonu.¹⁰² Byť oficiálně klerikem, proslul Kášání především praktickým vyzněním svého celoživotního postoje, broje všem formám vnímaným tehdejší perskou společností jako porobení zvenčí (kapitalismus, imperialismus, neokolonialismus atp.). Jako takový prožil vrcholný moment svého života coby vášnivý stoupenec „světských“ dekolonizačních snah Mohammada Mosaddeqa, jejichž nejednoznačné vyznění je de facto i Kášáního akčním epitafem. Ač duchovní umírá ve stejnou dobu, kdy se pahlavíovský stát naposledy vzmáhá ke své labutí písni a mosaddeqovská euforie je nenávratně pryč, zůstává z dějinného hlediska nezastupitelná jeho role coby jednoho z klíčových mentorů Chomejního.¹⁰³

Trvalou roli standardně hrály v íránském prostředí tradiční rody mající své slovo v mnoha oblastech společenského činění včetně duchovní sféry a uplatňující svůj vliv především trvalostí své existence a příbuzenským rozšířením (např. Tabátábái), svou stopu přenesl na íránské území i prominentní irácký duchovní rod (libanonského původu) Sadr¹⁰⁴ v podobě Sadruddína as-Sadra (přibl. 1881 – 1954), podílejícího se společně s Ájatolláhem Háerím-Jazdíem při obnově zašlého lesku qomské howze a její opětovné transformaci do prominentního šíitského učiliště.¹⁰⁵

Právě revitalizovaná qomská howze (z arab. „hawza ilmíja“, per. howze-je elmíje) sehrála nezastupitelnou roli v proměně íránské šíitské ideologie coby místo, na kterém k výměně myšlenek mezi hlavními participanty, stimulátory a producenty daného evolučního kroku docházelo. Specifický charakter tohoto šíitského teologicko-akademického centra (poměrně výstižně přirovnaného Abisaab k systému např. oxfordské univerzity, pokud jde o administrativní

¹⁰² Zde tak v podstatě položil základy místní íránské exilové politice, srov. CHEHABI in: CHEHABI: 2006, s. 180; tato se potom rozvinula v rámci internacionální šíitské osvětové činnosti započaté v oblasti po druhé světové válce a dále poté rozvíjené hlavně v šedesátých a sedmdesátých letech v rámci pokračující emigrace v důsledku represivních opatření ze strany šáha Rézy Pahlavího.

¹⁰³ Podobně jako např. role revivalisty qomské hawzy, Háerí-Jazdího, který měl coby učitel na formování Chomejního osobnosti rovněž podstatný vliv.

¹⁰⁴ Resp. as-Sadr. Dále v textu používány obě varianty, podobně u dalších arabských příjmení začínajících určitým členem „al“.

¹⁰⁵ Zároveň se dá říci, že nebyl-li tento počín nej důležitějším hmatatelným produktem procesu konsolidace perské šíy (v rámci jejího vyhranění proti vnějšmu světu a přípravě na „moderní dobu“), byl bezesporu jedním z jejích hlavních průvodních jevů.

organizaci a uspořádání jednotlivých fakult¹⁰⁶) a jeho svébytný život z něj učinily nejprve exkluzivní a prestižní středisko výrazně profilovaného pohledu na svět, později dynamický generátor myšlenkového a strukturálního pokroku v rámci šíř jako takové, nakonec pak, nevyhnutelně, ryzí politikum, kroky vůči němuž musely být ze strany státu zvažovány stejně důsledně jako postupy vůči kterékoli jiné prioritně důležité entitě.

Když roku 1937 umírá iniciátor oživení qomské howze Háerí-Jazdí, padá její vedení na bedra Sadruddína Sadra a dalších dvou kleriků.¹⁰⁷ Společně překonávají vrcholné období šáhova antiklerikalismu, projevující se mj. zákazem náborem nových studentů a trvajícím prakticky až do roku 1941, kdy je Réza Chán donucen abdikovat.¹⁰⁸ Poslední léta jeho vlády jsou ze strany mladých kleriků provázeny obecnými či konkrétními projevy vzdoru; podle Menashriho je takového charakteru například Chomejního rané dílo Kašf-e Asrár (Odhalení tajemství) z roku 1940 představující veskrze plamennou podporu íránské nacionální věci;¹⁰⁹ Takeyh ve stejném díle nachází obecnější kritiku ochoty kléru ke spolupráci s íránským státem.¹¹⁰

Situace nutící jak k vyjádření odporu vůči hlavě státu, tak čím dál více i ke kritice namířené do vlastních řad má svůj původ zejména v tom, že v dané době howze chybí opravdová vůdčí autorita, přičemž ze strany šáha lze vůči šíitské akademii cítit vše kromě podpory. Důsledkem je celkový úpadek howze, který vytváří nejednotu a tendenci k individuálnímu protestu, zároveň však nabízí náměty ke kritice a živí další touhu po reformě.

Výsledkem dané situace je postupné semknutí se příznivců reformy do ucelené frakce. Stav pro daný moment vrcholí roku 1945, kdy reformisté (včetně Rúholláha Chomejního) do Qomu zvou (tehdy již mardža-e taqlíd) ájatolláha Borúdzerdího. Ten zde od Sadruddína Sadra přebírá vůdčí titul

¹⁰⁶ Jak autor dále uvádí, na rozdíl od hawzát (v arabštině plurál od „hawza“) libanonských, sestávají írácké a íránské hawzát z několika nezávislých škol (madrasa, pl. madáris) rozmístěných po daném sídle, srov. ABISAAB in: CHEHABI: 2006, od str. 231.

¹⁰⁷ Srov. FISCHER: 1983.

¹⁰⁸ Volně podle CHEHABI, TAFRESHI in: CHEHABI: 2006, str. 139.

¹⁰⁹ Srov. MENASHRI: 2001, str. 228.

¹¹⁰ Srov. TAKEYH: 2006, str. 13.

„imáma svatyně“¹¹¹ a je v té době uznán prakticky jednomyslně jako přesvědčivá vůdčí duchovní autorita rapidně rostoucího nového centra.

Volba, alespoň pokud jde o prestižní hledisko, byla logická – Borúžerdí byl po delší době první osobností, které se podařilo stát se jediným mardža-e taqlíd své doby (kolem roku 1950);¹¹² podle několika badatelů na to kromě jeho osobnostních předpokladů mohl mít vliv i fakt pokračujícího státního vměšování se do šíitských záležitostí, proti němuž se akademická obec snažila bránit.¹¹³ To dále vedlo k její semknutosti a potřebě nalezení jednotného vůdce; zároveň tak mohlo vysvětlovat i Borúžerdího mezistátní přesah (Qom – Nadžaf).

Příchod této všeobecně uznávané autority, jakož i diplomatickým, organizačním a strategickým umem nadané osobnosti se zásadním způsobem projevuje v upevnění pozice qomské hawzy a zvýšení jak její íránské, tak mezinárodní prestiže. Zároveň je tak uskutečněn další krok na cestě k nezávislosti rozvoje ideologického myšlení vzešlého z Íránu.

První polovina čtyřicátých tak probíhá v rámci pokračující vnitřní konsolidace qomské hawzy a zároveň formování jejího celistvého image směrem dovnitř i vně Íránu. Právě ujasňování názorů ohledně interního chodu, postojů k duchovním i společenským otázkám, jakož i formy jejich prezentace stálo na počátku dalšího kvasu uvnitř samotného qomského centra. Stále ostřeji na povrch vystupovaly dva hlavní kontrasty – konzervativismus¹¹⁴, za jehož hlavního nositele byl postupem času označován (a později tím daným atributem téměř stigmatizován) Borúžerdí, a reformismus, reprezentovaný především mladými kleriky. Z jejich středu začal do popředí vystupovat nejprve Šariátmadarí, zpočátku kolegiálně kontrován dalšími, především Chomejním.

¹¹¹ Jde o hrobku prvního Imáma, Prorokova bratrance a zetě, Alího, který je v Nadžafu pohřben; symbolicky je tak podtržena spojitost nejvyšší historické duchovní autority daného místa s příslušným álimem; srov. CHEHABI, TAFRESHI in: CHEHABI: 2006, s. 139.

¹¹² Srov. KURZMANN: 2001.

¹¹³ Více a pro srovnání viz: AMANAT: 2003.

¹¹⁴ Který byl v dané době z pohledu nové reformistické generace se stále větší oblibou označován za pacifismus, popř. kvietismus, a to se stále negativnějšími konotacemi.

3. Stará škola versus reformisté: oficiální nastolení kontrastu

Po druhé světové válce přichází obleva coby plný důsledek odstavení Rézy Chána roku 1941. Živá, do jisté míry nekontrolovaná doba přechodu do nově se formující společenské konstelace na straně jedné zaznamenala rychlý nástup několika tendencí (demokratizačních, sekularizačních, nacionálních), ztělesněných paralelním vzestupem několika společensky výrazně identifikovatelných skupin.¹¹⁵ K takovým patřili hlavně kosmopolitní Baháí,¹¹⁶ vizionářští Túde (komunistická strana Íránu) a nacionalistická frakce záhy ztotožněná se jménem Mohammada Mosaddeqa. Oproti těmto tendencím a hnutím spočívajících na leckdy bláhových iluzích počítajícím s apriorním optimismem působil šíitský modus operandi tradice kombinované se skepsí jako dobrá pojistka, díky níž se i ti nejreformnější šíité mohli ukázat jako střízliví realisté.

Pokud jde o intelektuální život, je v této době patrný jeho intenzivní přesun do světské úrovně. Úhlem pohledu tehdejšího duchovenstva se snadno mohlo jevit, že „univerzity jsou ovládnány levicí, sekularisty a Baháí“.¹¹⁷ Jistá forma odpovědi na sebe nenechala dlouho čekat, a to zejména v podobě zakládání tzv. Islámských studentských organizací.¹¹⁸ Jejich vznik je jen jedním z příkladů míry, do jaké daná situace i uvolnění železného stisku předchozích dvou dekád umožnily a stimulovaly promptní reakci ze strany (již tak latentně dynamicky se vyvíjejícího) duchovního prostředí. Mladí reformisté, oponující danému stavu a profitující z příznivé situace v zemi, se zároveň nutně ocitli stále blíž tomu, aby své pretenze řešili v aréně politické.

¹¹⁵ Pro stručný přehled základních společenských a ekonomických tendencí dané doby viz např. PANAH: 2007, str. 18 – 30.

¹¹⁶ Náboženské hnutí s kořeny v Íránu 19. století vyznačující se eklektismem a velkou tolerancí, projevující se v moderní době zejména ve vysoce tolerantním přístupu ke světu, životu a okolí.

¹¹⁷ Srov. CHEHANI in: CHEHABI: 2006, s. 182.

¹¹⁸ I zde je vidět, do jaké míry si doba i v případě těchto primárně religiózně orientovaných mládežnických klubů vyžádala posun ke světskosti: proto, aby mohly prosazovat v daném prostředí a duchu doby svou veskrze klerikální myšlenku, byly donuceny zvolit formu, kterou lze do určité míry považovat minimálně za civilní, ne-li za laickou.

Právě zde dochází k jejich prvnímu rozkolu s Borúžerdím, který proti této tendenci rozhodně protestuje.¹¹⁹ Klíčovým stanoviskem, které v tomto ohledu zaujal, bylo jeho doporučení (na konferenci konané roku 1949 v největší teheránské mešitě Fajziji),¹²⁰ vydané v reakci na angažovanost Kášáního v Mosaddegově reformní Národní frontě (tj. politické záležitosti) a požadující minimalizaci jakýchkoli šíitských aktivit v politice.¹²¹

Reformní křídlo uvnitř šíy, jakoby zapomínající na tisíciletou tradici pasivity (ať již hnáno obecně perským patriotismem či jen příslibem moci rýsujícím se na obzoru) bylo však nezvratně inspirováno pokoušeno aplikovanou a tvůrčí společenskou aktivitou, v dané době zosobňovanou stále více se prosazujícím nacionalizačním proudem, který se pod vedením premiéra (1951) Mosaddeqa ze všech poválečných směrů ukázal jako nejživotaschopnější.

Doktrína o nutnosti udržovat distanc mezi klérem a politikou je tak Borúžerdímu záhy vracena, nejprve s výčitkou, později se stále intenzivnějším obviněním z přílišného pacifismu. Právě zde dochází k reálnému rozkolu mezi umírněnou šíitskou frakcí (představující vždy většinu), a reformním, stále více se radikalizujícím proudem. Zároveň tento moment slouží jako odrazový můstek k prohlubování dalších antagonismů především mezi Chomejním,¹²² jeho následovníky a na druhé straně příznivci umírněných řešení vycházejícími z Borúžerdího přístupu či postupujícími v jeho intencích. Přesto lze s odstupem desítek let lze však úspěšně spekulovat o tom, zda Borúžerdí nehrál strategičtější hru, než mohli tehdejší reformě naladěni studenti chápat a zda jeho úsilí nebylo napřeno na dlouhodobější evoluční činnost koordinovanou se státem. Státní cíle, alespoň šlo-li o zpevnění regionální role Íránu, mohly být v zásadě velmi podobné Mosaddegovým,

¹¹⁹ Když roku 1949 vydává příkaz nařizující šíitským klerikům zdržet se angažovanosti v politice.

¹²⁰ Srov. MOADDEL: 1986; více o Borúžerdího pohnutkách, Behbeháním a dalších okolnostech viz MOADDEL: 1986, od str. 537.

¹²¹ Srov. FISCHER: 1983.

¹²² Posíleném na konci padesátých let ještě Borúžerdího výnosem, který Chomejnímu zakazoval přijímat ve svém domě návštěvy a zároveň vycházet ven, měně jeho pobyt fakticky v domácí vězení; oficiálním důvodem byl Chomejního přílišný radikalismus; srov. KURZMANN: 2001, str. 342. Důvodem praktickým pak prevence případné širší protišíitské represe ze strany páhlavíovské moci.

potażmo obecně íránsky-patriotickým – jen bylo zřejmě potřeba k jejich prosazování přistupovat pomaleji.

Právě zde tak mladý reformní klérus došel do stádia, kde bylo jasné, že nejenže není cesty zpět, ale že názorový rozkol je nevyhnutelný i v řadách samotného duchovenstva. Faktem tak zůstává, že poválečná situace představuje další z kroků v radikalizaci reformního centra uvnitř íránské šíy a jejího dalšího vymezení nejen vůči svému okolí, ale postupně i vůči oficiálnímu vedení vlastní šíy jako takové.

Přicházející 50. léta jsou do značné míry ovlivněna dozvukem Mosaddeqova nacionalizačního fiaska¹²³ a určitého následného ochlazení, resp. racionalizace situace v zemi. V občanské rovině našel daný stav odraz v podobě transformace národní fronty podporující Mosaddeqovy ideje do Hnutí národního odporu, sloužícího jako základ pozdějšímu Hnutí svobody.

Uvnitř šíy napomohly dané okolnosti k dalšímu přetrvávání a rozvoji názorové bipolarity. Na jedné straně se zde vytvořila dynamická, různorodá a pluralitní, ač leckdy nerozváženě vystupující a strategicky zaostávající¹²⁴ radikální frakce jdoucí přímočaře za svými zájmy, s dalšími lety postupně rozšiřovaná o další stoupence jako (tehdy velmi radikální) Montazerího,¹²⁵ Táleqáního,¹²⁶ Beheštího, Motahharího a Tabátábáího.¹²⁷ Kromě dočasně působících „národovecky“ smýšlejících duchovních pod vedení Kášáního se na straně druhé se této frakci stále více vzdaloval jak Šariátmadarí, tak zejména Borúdzerdí, dostávající se z pohledu reformistů čím dál citelněji do pozice pouhé formální autority.

Zatímco radikální reformisté sledovali přímočaře a leckdy poměrně krátkozrace (o to však možná přesvědčivěji a impozantněji pro domácí

¹²³ Odvážný, do značné míry však partyzánský způsob vyvlastnění a následného znárodnění zejména britského ropného majetku v Íránu vedly nejprve k sesazení Mosaddeqa, následně jeho uvěznění a normalizaci situace v koordinaci mezi Šáhem a západními mocnostmi, zejména USA a Velkou Británií.

¹²⁴ Byť přeci jen nedosahující fatálního extremismu Navvába Safavího, který se svým zbojnickým projevem nejenže nenávratně vzdálil konvenční akademické diskusi, ale v důsledku nekontrolovatelně násilného prosazování vlastních idejí se postupem času stal téměř asociálem.

¹²⁵ Univerzitní spolustudent Chomejního, srov. ARJOMAND: 2002.

¹²⁶ Bratranec Ál-e Ahmada, ve svém díle se zabýval hlavně islámskou ekonomikou, kterou se snažil smířit s marxistickou ideologií; zem. 1979, srov. ARJOMAND: 2002.

¹²⁷ Hlavním nosnou osou jejich rané i pozdější práce byla kritika západního materialismu, místy i paušálně Západu jako celku; srov. ARJOMAND: 2002.

publikum) výlučně své cíle, přemýšlel Borúdzerdí v širších souvislostech. Jeho partnerem k jednání byl přítom prakticky celý šíitský svět – kromě konstruktivní role při posílení seminářů qomské hawzy a oživení místních věd¹²⁸ byl Borúdzerdí kromě domácího Qomu, potažmo Íránu, schopen účinně působit i v Nadžafu. Ač byl vliv tehdejšího nadžafského mardža at-taqlíd Muhsina at-Tabátábái al-Hákíma nepopíratelný,¹²⁹ byl Borúdzerdí v tomto iráckém duchovním středisku etablován alespoň vlastním sídlem.

Prakticky jediným pokračovatelem Borúdzerdího myšlenek a dost možná jedním z mála mladých kleriků padesátých let,¹³⁰ kteří okamžitě v dané době docenili jeho možnosti, strategii a využitelnost, byl syn Sadruddína as-Sadra, Músa (1928 – zmizel¹³¹ 1978). Na formování jeho přístupu k šíitské věci se podepsalo mnoho faktorů: jak přímé či vzdálenější příbuzenství jeho rodiny s mnoha předními šíitskými rody,¹³² přímý styk s kosmopolitním prostředím v Qomu i Nadžafu, jakož i světská a religiózní vzdělanostní průprava, jíž se mu na rozdíl od jiných olemá (a ulamá)¹³³ dostalo ve vyrovnaném množství.¹³⁴

Ač formálně i prakticky zdatný v obou disciplínách, zvolil si Sadr za výchozí platformou pole duchovní; cesta k němu vedla počátkem padesátých let právě přes lektorskou praxi v Qomu. Tlak vydat se tím, či oním názorovým směrem byl v té době na mladé duchovní obecně silný a i mladý Sadr je okamžitě vystaven dilematu pramenícímu z dobové situace. Na rozdíl od většiny se však Sadr nekloní ani k reformistům pod vedením Šaríatmadarího, zárodečným radikálům čím dál víc nacházejícím inspiraci v Chomejním, či

¹²⁸ Srov. TAKEYH: 2006, str. 12.

¹²⁹ Kromě domácích pak zejména na levantské šíity.

¹³⁰ Je nutné mít na zřeteli, že generace prvních reformistů, k níž patřili např. Šaríatmadarí a Chomejní, dosáhla v padesátých letech vrcholu zralosti a nelze je tedy považovat za „mladé“; bezpochyby je však nutné je stále chápat jako avantgardu reformy.

¹³¹ Za záhadných a dodnes nevyjasněných okolností při letu z Libye do Itálie; právě téma jeho zmizení dalo námět pro název zřejmě nejznámější monografie o životě Músy Sadra „The Vanished Imam: Musa Sadr and the Shia of Lebanon“ z pera Fouada Ajamiho (angl. přepis jména); první část názvu je zároveň alegorií na období skrytosti („ghejbat“) nastalého počínaje zmizením posledního šíitského Imáma v roce 873.

¹³² Např. rod Kášíf al-Ghitá, který je v přímé linii jeho předků, či fakt, že jeho matka byla dcerou Ájatolláha Tabátábáiho Qomího.

¹³³ Původní, arabská varianta daného výrazu, zde použitá pro souhrnné pojmenování arabských učenců, kromě etnického původu či mateřského jazyka v ničem se nelišících od olemá perských.

¹³⁴ Volně podle CHEHABI, TAFRESHI in: CHEHABI (ed.): 2006, str. 139.

frakci ovlivněné mosaddeqovským espritem a vedenou Kášáním,¹³⁵ ale uchyluje se pod křídla stratéga, ekumenika a kosmopolity Borúdzerdího. S ním udržuje spolupráci i po svém odchodu na návazná duchovní studia do Nadžafu. Zde pod vedením špičkových ulamá tehdejší doby (Muhsin al-Hakím, šajch Abulqásim Choí,¹³⁶ šajch Husajn al-Hillí a další) stává mudžtahidem.¹³⁷ S takto nabytým vzdělanostním kapitálem, prestižní akademickou hodností i organizačním zázemím, nejčastěji zjevně koordinovaným právě s Borúdzerdím (a jak některé spekulace dodávají, touto cestou snad i s íránským státem)¹³⁸ vyrazí Músa Sadr na další cesty po regionu. Několikrát zavítá zpět do Íránu (kromě několika návštěv na konci padesátých let je to především na začátku let šedesátých, aby podpořil reformisty protestující vůči Šáhovým reformám) a roku 1955 podniká svou první cestu do Libanonu.

Naplno spojí s touto zemí svůj osud od konce padesátých let, poté, co je roku 1958 donucen odejít z popřevratového Iráku a na čas nalézá útočiště v Íránu. Zde je roku 1959 začleněn do širší vlny emisní činnosti iniciované právě ájatolláhem Borúdzerdím. Ten kromě vyslanců určených k permanentním pobytům v Hamburku (Mohammad Mohaqqueqí Láhedžání) a Washingtonu (Mehdí Háerí-Jazdí) navazuje kontakt i se šíou levantskou, ztělesněnou jak kořennou šíitskou populací z jiholibanonské oblasti Džabal Ámil, tak v pozdějších letech primárně z pragmatických důvodů do šíy začleněnou syrsko-libanonskou alavitskou menšinou. Nesmazatelnou zásluhu o toto

¹³⁵ Podle Chehabiho a Tafreshiho se však Kášání záhy, roku 1952, s Mosaddeqem a jeho vizemi rozchází, srov. CHEHABI, TAFRESHI in: CHEHABI: 2006, s. 141.

¹³⁶ Oba prvně jmenovaní se později stanou nadžafskými marádže; al-Hakím je roku 1961 po smrti Borúdzerdího načas dalším jediným mardža at-taqlíd; Choí přebírá duchovní vedení Nadžafu roku 1971.

¹³⁷ Jsme již v době, kdy tento titul sám o sobě není akademickým titulem, nýbrž „jen“ certifikátem toho, že Sadr obsáhl penzum znalostí prokazující, že je znalcem islámu, práva a víry; na rozdíl od skutečných „kariérních akademických kleriků“ není oprávněn, resp. povinován k určitým administrativním úkonům, jako například vydávání fatvy. Pokud si tedy kolem sebe bude vytvářet okruh sympatizantů, nebudou sice jeho rozhodnutí pro ně právně závazná; nicméně fakt, že jeho sympatizanti stejně jako sympatizanti ostatních mudžtahidů se shromažďují a následují na základě přirozeného respektu, dovoluje „nezávislému“ mudžáhidovi operovat s nepoměrně volnějšímá rukama než je tomu v případě kariérních kleriků. Je zřejmé, že tato činnost má nejbliže k politice či sociální činnosti, proto mohlo být toto směřování pro Sadra díky jeho povaze lákavější než usedlá akademická práce s občasnými společenskými povinnostmi v některém z prominentních šíitských sídel.

¹³⁸ Je zaznamenán fakt, že jak Borúdzerdí, tak Sadr se běžně stýkali s např. s generálem Tejmurem Bachtijárem, vysokým činitelem páhlaviovských zpravodajských služeb; v dané době však údajně nešlo z titulu jejich pozice o nic výjimečného; více viz SAMII in: CHEHABI: 2006, od str. 169.

levantaské „šíitské obrození“, vybudování komunikačních kanálů, pozvednutí prestiže Qomu v Levantě a v neposlední řadě pak i vybudování základů, na kterých veškeré další qomské osobnosti (mj. zejména Chomejní) mohly stavět, má právě Sadrova činnost, trvajíc v oblasti Levanty víceméně nepřetržitě po dobu 19 let až do jeho zmizení roku 1978.

Músa Sadr představoval zvláštní kapitolu v celém kontextu poválečného či moderního vývoje šíitské ideologie; nelze jej sice pokládat za přímého pokračovatele Borúžerdího (na to byl příliš nezávislý, do jisté míry snad „bohémský“), na druhé straně jej i přes jeho morální pomoc reformistům z počátku šedesátých let není možné řadit k radikálům.

Pokud má smysl na osobnost jeho formátu vůbec vztahovat nějaká měřítká, lze jej pak snad charakterizovat jako taktika, stratéga, zároveň však ekumenika a patriota, a to jak ve věci islámsko-šíitské, tak i íránské; jako takového jej snad lze zároveň považovat za určitý vrchol „etnizace“ íránské šíy, byť produktivní především navenek a vysoce odosobněný, nezištný; v tomto bych zároveň spatřoval jeho hlavní odlišnost od Chomejního – ač tento působil navenek prakticky stejně, byly jeho cíle podle mne velmi osobní a poměrně vyloučené z diskuse; paradoxem je, že sahal-li Chomejní po zdrojích a kráčel-li k dosažení těchto cílů po stezkách vedoucích cizinou a v ní vytvořeným zázemím, šlo ve velké míře právě o zázemí vybudované mravenčí a vytrvalou prací započatou ze své organizační, vlivové a administrativní pozice Borúžerdím a v mnohém spontánně, iniciativně a na základě osobních kvalit rozvitou a dokončenou právě Músou Sadrem.

Hodnotíme-li na tomto příkladu zpětně osobnost a roli Borúžerdího, zjišťujeme opět, že jednoduše definovat, natož, jak k tomu měl sklony právě radikální Chomejní, ji paušálně odsoudit coby „příliš konzervativní“, nelze; už v žádném případě ji není možné ignorovat.

Byl to Borúžerdí, kdo, přestože oficiálně prohlašoval, že klérus a politika nejdou dohromady, byl v případě potřeby k dispozici pro strategickou

spolupráci s íránským státem¹³⁹, podporoval šíitskou osvětu a ekumeniku v oblasti Levanty (která v té době rozhodně netvořila prioritu v portfoliu reformistů), či výrazně napomohl vytvoření s tím úzce související Sadrovy specifické pozice v rámci podstatné části blízkovýchodního šíitského světa. Všechny tyto kroky spočívaly na rozsáhlých vazbách a možnostech, k nimž se Borúžerdí dopracoval a jimiž disponoval a které se vyjevovaly jak v jeho obecné autoritě, de facto nadstátní identitě, přeshraničnímu, do značné míry ekumenickému a – na rozdíl od velké části reformistů – podstatně anacionálnímu a svým způsobem úřednímu (tj. primárně spíše služebně-profesnímu, než šovinistickému) charakteru jeho činnosti.

Ke konci padesátých let kontrast mezi reformním hnutím a konzervativci krystalizuje. Roku 1957 dochází zejména ze strany Šariátmadarího ke stále progresivnějšímu nástupu vůči Borúžerdímu. Šía se tak vnitřně štěpí na konzervativce, kteří sice stojí na pomyslném vrcholu toho, co přinesl vývoj posledních sta let (vítězství školy usúlí a prosazení mardžajátu), nicméně vzhledem k moderním požadavkům to na jejich vnímání coby progresivního faktoru nestačí, naopak. Progresivní křídlo je tedy tvořeno umírněnými reformisty, kterým stále jasněji dominuje Šariátmadarí, aspirující stále přesvědčivěji na vedení íránské šíitské obce jako takové. Radikálové, postupně se shlukující kolem Chomejního, tak na svou dějinnou příležitost musejí sice stále čekat, představují však stále jasněji potenciál, s nímž je nutné počítat.¹⁴⁰

Borúžerdího ochota k nacházení kompromisních poloh s íránským státem (kterou, coby Borúžerdího kredit, bylo jinak jistě možné využít)¹⁴¹ byla

¹³⁹ Rahemá a Nomání uvádí vazby Borúžerdího na pahlavíovský stát; podobně např. SAMII in: CHEHABI: 2006, jednotlivé pasáže od str. 169, a další.

¹⁴⁰ Radikály jsou zde míněni přes všechny excesy stále jen kariérní akademici s řádným zázemím a přes všechny excesy stojící pevně nohama na zemi; způsob nekoordinovaného a osamocené poloteroristického boje, jak jej předvedl Naváb Safaví, popravený roku 1956, je příkladem poměrně izolované činnosti, nenacházející oporu ani další širší dopad v řadách šíitských reformátorů.

¹⁴¹ Podobně jako například jeho úspěchy na poli mezinárodního muslimské spolupráce: společně s šajchem Mahmúdem Šaltútem z univerzity al-Azhar založili ekumenickou organizaci pro sbližování muslimských sekt (Společnost pro sbližování mezi islámskými mazhaby). Snad i pod tímto vlivem spatřila světlo světa Šaltútova fatva z roku 1959 vyslovující se pro začlenění šíy do sunny, a to coby její páté právní školy; k tématu viz také ENAYAT: 1982, str. 48; SCHULTZE, 2007, str. 200; ABÁDHARÍ: 2007, od str. 93.

reformistům stále méně po chuti. Ve vzduchu visela definitivita rozchodu obou frakcí. Ta byla dost pravděpodobně umocněna i dozvukem událostí provázejících Mosaddeqův pád – ač šíitští klerikové nikdy nenalezli s Mosaddeqem širší afinity, dá se uvažovat o tom, že minimálně symbolické vyznění celého případu (zhmotnění spolupráce páhlavíovského státu a Západu, arogance páhlavíovské moci s polokoloniální příchutí), stejně jako jeho silný nacionální podtext, jim mohly dát dobrý argumentační kapitál. Za dané situace tak ochota vyvíjet součinnost se státem musela v případě Borúdzerdího nutně vyústit v jeho další stigmatizaci, ztrátu tváře a konečné dotvoření nepřekonatelné propasti mezi ním a reformisty.

Vyostření antipatií vůči Borúdzerdímu záhy přerostlo v jeho nevyhnutelnou, podle mě však poněkud ukvapenou a ne zcela oprávněnou identifikaci s páhlavíovským režimem ze strany reformistů.¹⁴² To zároveň s dalšími impulzy dodalo stimul k přehodnocení a vyhranění názorů na je obklopující další vnější faktory, mající za výsledek přímý nástup k radikalizaci reformních kleriků.

Ta tím přešla do své druhé fáze, vyznačující se, jak již bylo naznačeno a) striktní opozicí vůči samotnému vedení howze, resp. íránské šíy, tj. „konzervativcům“ reprezentovaným Borúdzerdím, společně s veškerými souvisejícímu světskými (společenský status quo, Páhlavíovci) či duchovními (kvieta, modus vivendi kléru a státu) projevy; b) vnitřní radikalizací reformního kléru s avantgardou v podobě Šaríatmadarího a později nastoupivšího Chomejního; za samostatný faktor a svým způsobem i konstruktivního pokračovatele Borúdzerdího odkazu lze pak považovat c) Músu Sadra, který více méně po vlastní, či (jak zní některé spekulace) se státem koordinované

¹⁴² Toto vnímání bylo ze strany reformistů jistě legitimní, pochopitelné a logické, nicméně badatelé se spíše přiklání k názoru, že Borúdzerdí, zejména v pozdějších letech svého mardžalájátu, stále více sledoval konzervativní, svým způsobem „feudální“ zájmy (jak zmiňuje např. Fischer „dokud se Šáhovy reformní snahy nevztahovaly na půdu nadací atp., Borúdzerdí mlčel; jakmile se měly dotknout i jich, ozval se“; je to v narážce na Borúdzerdího kritiku zárodků Šáhovy Bílé revoluce z roku 1960; srov. MOADDEL: 1986, str. 541 – 542, dále například: JABAR: 2003, str. 110. Tato kritika nicméně přišla jak příliš pozdě, tak byla formulována příliš selektivně a průhledně na to, aby klerikovi z pohledu radikálně naladěných šíitských reformistů umožnila návrat či zachování hroutící se autority.

linii šířil šíitskou ekumeniku (a v duchu daných spekulací paralelně s ní i íránské zájmy), zejména v prostředí Levanty, dál.

4. Nový kontrast: reforma umírněná, nebo radikální?

Rok 1961 zaznamenal na poli íránského duchovně-intelektuálního života dvě zásadní události. Na platformě Hnutí národního odporu vzniká sofistikovanější pokračovatel v podobě Hnutí svobody (*Nehzat-e Ázádí*, Liberation Movement of Iran, LMI). Hnutí založila a kolem jeho základny se shromáždila řada pozdějších významných společenských osobností více či méně svázaných s religiózním prostředím, ve své většině jím však inspirovaných a inspirovaných myšlenkami reformy, v jejich pojetí však spíše celospolečenské. Je příznačné, že u řady těchto osobností¹⁴³ lze s postupem času pozorovat vývoj směrem od radikálnosti k více než střízlivému pohledu na věc islámského státu v době kolem a po jeho zavedení. Faktem zůstává, že Hnutí svobody se pro danou chvíli stává společenským fenoménem předloživším na duchovním poli vzniklou věc reformy coby obecně společenské téma.¹⁴⁴

V roce 1961 zároveň umírá Borúžerdí, čímž odchází poslední efektivní komunikační médium mezi klérem a státem. Ač mohl být jeho přístup okamžitě po vzniku aktivního odporu pokládán za přežitý a zastaralý, není možné nevidět, že právě jeho zásluhou byla vykonána podstatná část veškeré „neviditelné“ práce, nutné k podnikání jakýchkoli dalších organizačních kroků na cestě k prosazování reformních myšlenek v rámci šíitského světa. Na jím položených základech stavěli od té doby všichni jemu v zásadě oponující reformisté; lze však jen těžko očekávat, že by např. v případě kategorického a autoritativně jednajícího Chomejního mohl Borúžerdího odkaz někdy dojít širšího uznání.

¹⁴³ Členy hnutí byli například Alí Šaríatí (zodpovědný mimo jiné za jeho francouzskou pobočku), Mehdí Bázargán, Mahmúd Táleqání, americkou (USA) a později egyptskou (Sama^c) odnož hnutí vedli Mostafá Šamrán, Sádeq Qotbzáde a Ebrahím Jazdí (později v exilu v Libanonu); s hnutím symptaizoval a při zrodu hnutí Amal spolupracoval i Músa Sadr (členem hnutí byl i jeho bratranec Sádeq Tabátábái, který řídil německou pobočku).

¹⁴⁴ Srov. CHEHABI, 2006: str. 182 – 183.

Po Borúžerdím se otěže mardžajátu dostávají do rukou Šaríatmadarímu. Zhruba do stejné doby se datuje i počátek jeho komplikovaného vztahu s Chomejním. Základní tezí, kterou jeho umírněná reformní frakce razí, je postavení na předpokladu, že reformních cílů, revitalizace íránské šíy a dalších cílů je možné dosáhnout v koexistenci s monarchií. Toto je v přímém rozporu s přesvědčením Chomejního, že prvním krokem k dosažení cílů je odstranění prapůvodní příčiny – kterou je právě monarchie¹⁴⁵.

Chomejní, který započal svůj nástup prací s primárně religiózními a nacionálními tématy uvnitř obecného klerikálně-společenského dialogu předválečných let a doby po druhé světové válce¹⁴⁶, se čím dál víc profiloval jako ryzí revolucionář, jehož cílem není postupná reforma za využití prostředků obvyklých v rámci instituce či státu, v nichž žije, nýbrž jejich kompletní přeměna.

Po odchodu Borúžerdího napomohla situaci roku 1962 i smrt Kášáního, která uvolnila cestu ke zformování tvrdého jádra revolučně naladěné frakce. To se začalo dávat dohromady zhruba ve stejné době. Bylo tvořené většinou Chomejního následovníky a apologety – kromě osobností jako Mortezá Motahharí, Mahmúd Táleqání,¹⁴⁷ Mohammad Beheští či Mohammad Ebráhím Džannatí dané řady o něco později rozšířili např. revoluční „hanging judge“ Sádeq Chálchálí (1926 – 2003), mentor pozdějšího prezidenta Ahmadí Nežáda, Mehdí Háerí-Jazdí (1923 – 1999),¹⁴⁸ horlivým stoupencem Chomejního se v následujících letech stal i Alí Akbar Mohtašemí-Pur (nar. 1946).¹⁴⁹

Na pomyslném oficiálním klerikálním žebříčku však stále pevně a na relativně dlouhou dobu setrvává Šaríatmadarí. Přes svou nelibost k Chomejního

¹⁴⁵ Srov. MOADDEL: 1986.

¹⁴⁶ Volně podle PANAH: 2007, str. 38.

¹⁴⁷ Více viz např. SCHULTZE: 2007, str. 249.

¹⁴⁸ Syn zakladatele qomské hawzy Abdolkaríma Háerí-Jazdího; zároveň mentor Ahmadí Nežáda, představující tak jednu z nejpřímějších linek, jíž na současného íránského prezidenta přešel chomejníovský odkaz.

¹⁴⁹ Aktivně v rámci Chomejního radikalismu tehdy vystupují ale i pozdější umírnění politici, jako například (kromě jiných) Mehdi Bazargán, který roku 1962 pod heslem „kolektivní boj za lepší společnost je odpovědností kléru“ razí přesvědčení o nutnosti kléru vystoupit z pasivity, viz LAPIDUS: 1983, str. 37.

radikalismu budoucího vůdce revoluce v polovině šedesátých let nejprve zachraňuje před smrtí, poté na poměrně dlouhou dobu (1965 – 1979) přebírá roli moderátora národního odporu,¹⁵⁰ zároveň však kriticky nahlíží na Chomejního pojetí islámu, filozofickou práci a společensko-politické aktivity, v neposlední řadě pak i Chomejním preferovanou formu odporu proti páhlavíovskému státu.

Takto vypadala intelektuální paleta dané doby: stará konzervativní škola byla již věcí minulosti, její jediný relikv Músá Sadr se dlouhodobě pohyboval mimo území Íránu.¹⁵¹ Ti, kteří byli ještě před nedávnem v rámci howze nahlíženi jako avantgarda reformistů, se v návaznosti na čím dál více se profilující nevraživost vůči svému vůdci Šaríatmadarímu ze strany Chomejního začínají přesunovat do role nových konzervativců; paralelně s tím si Chomejní vytváří vlastní intelektuální gard (zejména Motahharí a Beheští).

Paralelně s daným vývojem, ve své podstatě však bez ohledu na situaci uvnitř howze, se právě kolem Hnutí svobody rodí další samostatní myslitelé (zejm. Bázaragán a Šaríatí), jejich myšlenky však přes svou veškerou ušlechtilost nejdou za hranice doporučení a filozofie, postrádající tak potřebný mobilizační náboj;¹⁵² coby nezbytný intelektuálský příspěvek se na scéně objevuje i samostatný element a člověk „jednoho díla“ Džavád Ál-e Ahmad.¹⁵³

¹⁵⁰ Důvodem je Chomejního nucený exil; termín „národní odpor“ stále ovšem nelze chápat natolik vyhraněně, jak by tomu bylo v případě Chomejního, vhodnější je možná termín „dialog“, alespoň pro první roky Šáhových reforem, dokud byla situace snesitelná; o odporu v pravém slova smyslu lze mluvit až v druhé polovině 70. let, kdy však tak jako tak přebírá vůdčí roli nadobro Chomejní.

¹⁵¹ Srov. CHEHABI, TAFRESHI in: CHEHABI: 2006, str. 152.

¹⁵² Šaríatí operuje mj. se symbolickým koncepty „safaví“ (u něj synonymum uzurpátorské vlády a arogance moci, to vše v alegorii na formu a dobu vlády Sáfíjovců) vs. „alaví“ (lidský islám vnímající a respektující člověka v jeho složitosti, zároveň však zranitelnosti atp., etymologicky od slova Alí); podniká empaticko-psychologické rozборы prvních šítů, dál (a zejména ostřeji) však nepostupuje; Bázargán postupuje ve svých diskurzech velmi civilizovaně, občansky a korektně, jeho cílem je především vytvoření plnohodnotné občanské společnosti, jejíž zdroje lze nicméně nalézt v islámu. Obecně se na intelektuální půdě jedná o dobu plnou naděje, prosáklou jak intelektuální inspirací zejména z frankofonního světa (Sartre, Fanon atp.), či příslibem možnosti kultivované a korektní diskuse. Paradoxem je, že jakkoli cenné mohly být dílčí aspekty poselství daných myslitelů, spočívaly jejich názory a forma stále do značné míry na a) starých, pacifisticko-diskusních postupech, b) modelech, které byly do velké části importy. Dá se říci, že oproti těmto myslitelům – teoretikům – byl Chomejní v obojím ohledu přinejmenším originální.

¹⁵³ Označení je nadsázkou, Ál-e Ahmad je otcem více literárních děl, která jsou dodnes vydávána; faktem ovšem zůstává, že spočívala-li propagandistický aspekt islámské revoluce v Íránu do značné míry na heslech, může být Ál-e Ahmad takto vnímán; název jeho knihy „Gharbzadegí“ (dosl. „Jed Západu“, resp. „Kontaminace Západem“, angl. překládáno nejčastěji jako „Westoxication“) snažící se odhalit, identifikovat a popsat míru westernizace v zemi a jejího nebezpečí pro ni se stal jedním

Ač by se tato situace mohla zdát příliš pluralitní na to, aby stvořila celistvou národní frontu, jsou z politického a ideologického hlediska šedesátá léta v Íránu významná zejména tím, že donutila obě tato hlediska (tj. šíitskou ideologii a politickou činnost) splynout. Intenzita šáhových reformních opatření táhnoucích se do počátku šedesátých prakticky do konce sedmdesátých let, jakož i setrvačnost reformního procesu započatého uvnitř kléru s novou naléhavostí postavila všechny osoby činné v duchovní sféře před otázku, zda budou vůči šáhovým krokům opozici, či ne, a, budou-li v opozici, jakou formu odporu zaujmou. Výběr jedné z možných alternativ druhého případu prakticky předdefinoval budoucí sympatie či antipatie vítězné Chomejního frakce vůči nositelům daných rozhodnutí.

Prvním ze Šáhových kroků byla série reformních opatření z roku 1963 známá pod názvem Bílá revoluce, která poměrně radikálním způsobem zasáhla do celé struktury íránské ekonomiky, společnosti i každodenního života. Jejím souhrnným podtextem byla modernizace, sekularizace a industrializace, což s přihlédnutím ke svým reálným dopadům a vedlejším produktům nemohlo nechat duchovní a intelektuální složku v nečinnosti. Proti Šáhovým krokům záhy vystoupili mnozí odpůrci, z nichž Bázargán a Táleqání skončili ve vězení. To vyvolalo prakticky bezprostřední reakci k silně kritickému vystoupení tehdy již jedenašedesátiletého Chomejního. Tím Imám vstoupil v širší společenské podvědomí a toto vystoupení (na rozdíl od jeho občasných výpadů proti stavu howze) stálo také na počátku jeho dalšího společenského a politického vzestupu.

Roku 1965 je Chomejní díky Šaríatmadarího zastání jmenován ájatolláhem, což mu v podstatě zachraňuje život.¹⁵⁴ Následně dochází k jeho přesunu do Nadžafu, postaveném na Šáhově kalkulu počítajícím s tím, že v daném místě dojde k Imámovu zastínění jinými autoritami. To se ovšem ukázalo jako mylná úvaha.¹⁵⁵ Paralelně s tím se Šáh pokusil do Íránu přilákat nadžafského mardža

z klíčových termínů doby kolem islámské revoluce a chomejníovského slovníku sedmdesátých a osmdesátých let vůbec.

¹⁵⁴ V dané chvíli čelil Chomejní reálné hrozbě popravy; ta však podle zákona nemohla být na nejvyšších klerikálech provedena.

¹⁵⁵ Srov. CVRKAL: 2007, str. 86.

at-taqlíd Muhsína al-Hakíma s nadějí, že arabský imám perské publikum odradí; ani k tomuto však nedošlo – al-Hakím Šáhovu nabídku nepřijal a Chomejního role hlasatele odporu v Íránu se ujal Šaríatmadarí, který se brzy stal nejnásledovanějším imámem v zemi, což byl stav, který přetrvával až do návratu Chomejního z francouzského exilu.¹⁵⁶ Reformisty na počátku podpořil i Músa Sadr, navrátilší se roku 1965 krátce do Íránu.¹⁵⁷

V průběhu dalších let se daná konstelace pouze vyostřovala: na jedné straně se zintenzivňovaly impulzy přicházející ze strany státu (podvědomý pocit pokračující polokolonizace ve vícero oblastech, trvale marginalizovaná role kléru, režimní represe stále více ztělesňované SAVAKem, mosaddeqovská nostalgie a roztrpčení, ostrý dopad šáhových reformů a celková atmosféra prodchnutá vyzněním ve smyslu Ál-e Ahmadova „Gharbzádegí“); na straně druhé docházelo k vytváření kompaktní (a stále přesvědčivěji celonárodní) opozice s postupně se rodící vůdčí autoritou Chomejního, naplňujícího mnohé z atributů blízkých chápání íránských mas. Chomejního lidovost, tradičnost a mučednický prototyp byly podtrženy jistou alegorií posledního Imáma – na rozdíl od skutečného šíitského Mahdího skrytého ve hmatatelné blízkosti exilu. I toto byly jedny ze základních pilířů, jež Chomejní využil k výstavbě celého konceptu svého revolučního poselství.

Pokud jde o obsah Chomejního sdělení, je jeho poselství soustředěno kolem definice a apologetiky nároku islámského právního učenice na vyplnění vůdčí role v šíitské společnosti po dobu nepřítomnosti posledního Mahdího.¹⁵⁸ Jde-li o formu, argumentuje Imám velmi pragmaticky a cíleně, častokrát bez přílišných skrupulí. Pomineme-li chomejníovskou a islamistickou frakci, kde přílišná kritika nebyla z důvodu udržení celistvosti účelná, může být Chomejního projev vnímán jako populistický,¹⁵⁹ popř. intuitivně populistický.¹⁶⁰

¹⁵⁶ Srov. CHEHABI, MNEIMNEH in: CHEHABI: 2006, str. 40.

¹⁵⁷ Srov. CHEHABI, TAFRESHI in: CHEHABI: 2006, str. 154 – 155.

¹⁵⁸ V zásadě obsah hlavního díla Chomejního, Velájat-e Faqíh.

¹⁵⁹ Srov. PANAH: 2007, str. 42 – 44.

¹⁶⁰ V celém svém kontextu je chomejníovská ideologie charakterizována např. i jako „národně religiózní“ či „hybridně islámsko-nacionální“, citace: COTTAM, HALLIDAY in: PANAH: 2007, str. 48; TAKEYH: 2006, str. 10 – 11.

Podobně tak, pokud jde o obsah, jsou některé závěry v díle Chomejního napadnutelné, obsahují logické rozpory či přinejmenším mohou zadat námět k polemice (diskutabilní je podle mne již stipulace deklarující, že rahbar-e enqeláb¹⁶¹ musí být mardža-e taqlíd, což představuje minimálně výraz utilitarismu za využití všech prostředků včetně tradiční šíitské hierarchie, resp. podřízení mechanismů vygenerovaných jejím pluralitním prostředím vlastní vizi).¹⁶²

Ze zdrojů možných logických rozporů čerpá jedna z prvních porevolučních refutací Chomejního, pocházející hned z roku 1979 z pera šajcha Muhammada Džaváda Mughniji, prominentního libanonského duchovního a osobního přítele tehdejšího mardža-e taqlíd ájatolláha Šaríatmadarího.¹⁶³ Není nutné dodávat, že Šaríatmadarímu, již delší dobu vedeného na „indexu“ příliš pasivních, nerevolučních a islámskému zřízení potenciálně nebezpečných elementů (v očích Chomejního diskreditovaných navíc letitým působením coby nositel mardžaijátu vykonávaného za chodu páhlavíovského státu), tato jinak jistě relevantní kritika příliš neprospěla a ájatolláh se během několika let následujících rok 1979 stal živoucím důkazem důslednosti chomejníovských porevolučních čistek. Je tak příznačné, že další kritiky se začaly objevovat s uvolněním nastoupivším po Imámově smrti v roce 1989, v Íránu s nimi přichází na počátku 90. let např. Mehdí Háerí-Jazdí.¹⁶⁴

5. Vítězství radikální reformy v podobě revoluce

Zřídkaivé hlasy kritiky však v žádném případě nebyly s to zastavit rozjetý vlak celonárodního odporu proti společenským pořádkům, hodnotám a životnímu

¹⁶¹ Tj. vůdce revoluce.

¹⁶² Faktem však zůstává, že právě tento příklad anticipuje dovršení syntézy a) revoluční (tj. svůj osud do svých rukou beroucí) šíy a b) státu; z tohoto hlediska se v kontextu šíitské titulatury jedná o další stupeň, popř. nový rozměr (v očích autora dané koncepce však jistě pokrokový a svou dějinnou nutností ospravedlňující sám sebe); z hlediska zkoumaného předmětu tak zároveň jde o jasný manifest zhmotnivšího se a uceleně deklarovaného (a do té doby v rámci jinak kvietistické šíy dvanácti bezprecedentního) vyjádření vůle k silovému, revolučnímu řešení vlastní dějinné situace jakož i celospolečenské pozice.

¹⁶³ Srov. CHEHABI, MNEIMNEH in: CHEHABI: 2006, str. 40.

¹⁶⁴ Srov. CHEHABI, MNEIMNEH in: CHEHABI: 2006, str. 41.

stylu, jejichž souhrn stále více národ sám pociťoval jako nepůvodní, „vnucené“ („imposed existence“). Konec 70. let tak byl svědkem kulminace všech nastřádaných evolučních procesů a narůstajících tendencí, vrcholících – jen zdánlivě překvapivě – v podobě islámské revoluce. Její převratnost však nespočívala ani tak v její neočekávanosti, jako spíš v tom, že uvedla v život „vynález“ šíitského revolučního aktivismu a spustila tak původní, originální íránsko-šíitskou verzi desekularizačního procesu. V pohnuté atmosféře únorových dní roku 1979, plných dodnes srozumitelných frází využívajících mnohé ze signálních hesel středověké i moderní perské i íránské historie (kontrast *mostakberán* vs. *mostazafán*, westoxication atp.),¹⁶⁵ byl proces emancipace íránské šíy dovršen.

Po revoluci, pro jejíž účel se semkl prakticky celý národ, dochází v rámci Chomejního strategie v první řadě k redukci národní fronty na loajální (prochomejníovské islamistické, tj. radikálně reformní jádro), kterému jedinému má být nadále garantován přístup k moci a teprve jehož vítězstvím může být revoluce považována za ukončenou. V rámci daného procesu jsou zneškodňováni, odstraňováni či neutralizováni jak „objektivní“ nepřátelé (Šáh, jeho dvůr, konkurenční či příliš světské politické strany jako např. Túde, popř. krátkodobý premiér Šápúr Bachtijár) a lidé z Chomejního nejbližšího okolí (buď názorově blízcí jako např. Mehdí Bázargán, nebo dokonce spolupracovníci jako např. Bání Sadr), tak i „nepřátelé“ vnitřní (tj. příliš kvietističtí členové islamistické frakce či olemá vyslovující se pro mírné řešení atp.).¹⁶⁶

Charakteristickým příkladem je tak již několikrát zmíněný osud mardža-e taqlíd Ájatolláha Šariátmadarího, odsunutého na vedlejší kolej a neutralizovaného domácím vězením kvůli své údajně malé radikálnosti a především nesouhlasným postojem k revoluci celkově,¹⁶⁷ otevřenou kritikou začlenění konceptu velájat-e faqíh do ústavy Íránské islámské republiky pak konkrétně.¹⁶⁸

¹⁶⁵ Srov. MOGHADDAM: 2007, str. 53; dále PANAHA, 2007, str. 49.

¹⁶⁶ Pro přehlední přiblížení daného tématu viz např.: MENASHRI: 1990; PANAHA: 2007; www.iran-chamber.com

¹⁶⁷ Srov. TAKEYH: 2006, str. 22, 26; CHEHABI: 2006, str. 145; EHTESHAMI: 1995, str. 31.

¹⁶⁸ Srov. FISCHER: 1983, od str. 163.

Podobný osud postupného vystřízlivění z nekritického obdivu k chomejníovským vizím a postupu potkává záhy i Táleqáního, společně s Bázargánem bývalého vůdce Freedom Movement of Iran; zatímco se střízlivějším Bázargánem se názorově rozešel bezprostředně po revoluci, rozkolu s Chomejním se dovedl po několik zbývajících měsíců svého života (zemřel v září 1979) alespoň v praktické rovině (což mu nezabránilo v aktivním podílu na porevoluční moci) vyrovnat.

Z dřívějších duchovně založených intelektuálů se o Chomejním kriticky vyjadřoval i Šariátí, sám spatřující jako hlavní cíl chiméru alíjovské „protestantské“ revoluce proti „sáfíjovskému“ (tj. šáhovu světskému) systému.¹⁶⁹ Přestože Šariátí zemřel ještě před Islámskou revolucí, a to roku 1978, byly jeho myšlenky u umírněných opozičníků Chomejního živější po ní víc, než kdy jindy.

Úřad qomského mardžajátu po Šariátmadarím převzal Mohammad Rezá Golpajegání (zem. 1994),¹⁷⁰ jehož nicméně na určitou dobu stihl podobný osud jako jeho předchůdce. Událo se tak především díky praktické aplikaci nově vytvořeného světsko-duchovního úřadu „rahbar-e enqeláb“, který coby zhmotněná syntéza Chomejního vizí de facto zastínil tradičně dominantní (byť ryze apolitickou, duchovní) pozici mardžajátu. I na těchto příkladech je vidět vysoká pragmatičnost a utilitárnost Chomejního postupu, s nímž po naplnění svých vizí v rámci revoluční proměny Íránu neváhal podrýt základy schodiště poslouživšího jemu samému k vystoupení na vrchol popularity. Byla-li jeho cesta k dominantní pozici v rámci inovativní syntézy politické moci a šíitské teorie zpočátku intuitivním hledáním, dostávala v průběhu šedesátých let konkrétnější formu, cizelovanou jak na základě vývoje kontextu, tak i díky vlastnímu umu a schopnosti kalkulu; díky tomuto byl Chomejní vnesen do čela událostí let sedmdesátých coby jediný vítěz, vrchol názorové selekce a zosobnění z ní vzešlého rozhodnutí pro revoluční řešení. Mohl-li takový proces do příchodu revoluce ještě do značné míry být dílem náhody a zápasem o

¹⁶⁹ Srov. FISCHER: 1983.

¹⁷⁰ Více viz např. CHEHABI in: CHEHABI: 2006, str. 299.

přežití nejschopnějšího, byla podstatná část procesů následujících po revoluci již zcela v rukou jejího duchovního otce.

Bezprecedentní syntéza teologie a politiky, tato zoficiálněná „etatizace“ perské šíy, nabídla od revoluce (alespoň po dobu života imáma Chomejního) nový pohled na veškeré politické a společenské otázky jak na úrovni vnitrostátní, tak mezinárodní. Jak bylo a bude ukázáno na příkladu Músy as-Sadra, mohly být určité průsečíky spatřovány i dříve, nicméně v hlavním plánu stála v Íránu kolem poloviny 20. století vždy spíše pahlavíovská militárně-sekulární vláda, snad společně s režimy reprezentovanými státníky podobného ražení (či spíše psychologického profilu jakými byli např. Tito, Franco, popř. Pinochet) vnímající sama sebe za vyvolenou k vyvedení své země z doby temna do pořádku a prosperity. Do dalšího popisu vývoje ideologického profilu země se tak kromě postojů duchovně ideologických (a díky dosavadní pozici kléru tedy teoretických) promítne i popis praktických dopadů a politického činění jakožto produktu aktivního šíitského světonázoru.

K tomu, aby se udrželi, museli členové nového porevolučního kabinetu (resp. mocenských složek nejrůznějšího formátu) prokázat loajalitu v dalším boji a naprostý náboženský entusiasmus („taahhod“).¹⁷¹ Kromě rehabilitovaného domácího disentu tak výraznou složku kabinetu tvořili i muži z libanonského exilu (Mehdí Háerí-Jazdí, Sádeq Qotbzáde¹⁷² či Mostafá Šamrán).¹⁷³

O intenzitě revolučního kvasu i širokém záběru politických čistek svědčí to, že trvaly prakticky až do roku 1982, tj. téměř dva roky souběžně s průběhem irácko-iránské války, započaté roku 1980. Byla to nakonec paradoxně ona, která Íránu napomohla ke znovunalezení realistického pohledu na věc: na

¹⁷¹ Velmi přesně vystihuje anglický výraz „commitment“; daný termín je používán zejména v souvislosti s kriteriálním hodnocením porevolučních kádrů, nicméně jako jeden z typických výrazů dané doby pokládám za vhodné jeho uvedení i v této souvislosti.

¹⁷² Po Bazargánově demisi se Qotbzáde stává ministrem zahraničí; srov. CHEHABI: 2006, str. 207; nakonec je však odsouzen za zradu a popraven; tento pravděpodobně nejextrémnější případ vztáhnutí ruky na člověka ze samotné revoluční základny je však zřejmě zároveň ukázkou mezní ospravedlnitelné volby takové oběti – postup jakkoli dále by znamenal sebedestrukci režimu jako takového.

¹⁷³ Aktivně působil v revolučních gardách, roku 1980 byl jmenován ministrem obrany, jako který vešel v povědomí především svým razantním postupem proti kurdské menšině; srov. CHEHABI: 2006, str. 206; nepřehlédnutelné jsou však zejména zásluhy „libanonské“ generace na rozvoji a budování dalších pout s tamní šíitskou menšinou, mj. např. Nabíha Berrího, do současnosti aktivního v libanonské politice.

pozadí zkázy, kterou přinesla, vystupovala stále zřetelněji elementární témata, která bylo potřeba řešit.¹⁷⁴ Chomejní byl na konci sil, navíc konfrontován s realitou, které nerozuměl (jak sám údajně jednou poznamenal, když mu bylo doporučeno věnovat více pozornosti ekonomickým problémům: „revoluce byla o islámu a ne o ceně rajčat“), jakož i v rámci nezadržitelného vývoje se rozpadající jednotou pouhých deseti let alespoň zdánlivě celistvé teokracie.

6. Normalizace a návrat k pluralitě

Již v období krátce před Imámovou smrtí bylo zřejmé, že politická aréna začíná opět vykazovat tendence vzdalování se scéně duchovní. Daný fakt zároveň stále více ukazoval na utopický charakter nároků, které na svého „faqíha“ Chomejní kladl, stále jasněji dáváje dojem, že své stěžejní dílo psal do značné míry sám o sobě.

Paralelně s tím ryzí šitští duchovní jakými byli Šaríatmadarí či Golpajegání podřezávali v osmdesátých letech sami pod sebou větev kritikou zřízení islámské republiky, s nímž se neztotožňovali, jakož i pořádků v ní zaváděných po islámské revoluci, a buď dožívali v domácích vězeních (Šaríatmadarí) nebo v naprostém vlivovém závětří (Golpajegání).

Roku 1985 umírá Mehdí Bázargán, do značné míry reprezentant avantgardy nezávislého, společensky a státotvorně orientovaného myšlení devadesátých let. Obecně uznávaný a očekávaný nástupce Chomejního, jeho chránělec Montazerí, byl na poslední chvíli odstaven¹⁷⁵ ve prospěch relativně nevýrazného Chameneiho.¹⁷⁶

Se smrtí Beheštího a Motahharího roku 1982 při atentátu na sídlo oficiálního politického nositele chomejníovských idejí, Islámskou republikánskou stranu,

¹⁷⁴ Očekávání revoluční produktu v podobě exportu jejích idejí tak byla rovněž redukována na koncentraci působení směrem do tradičních míst vlivu, nicméně velmi úspěšně obohacených o libanonské enklávy Džabal Ámil a Údolí Biká; paralelně s posílením těchto vztahů probíhá uklidňování situace v Íránu samotném a jeho příklon k reálným výzvám doby (konec 80. let). S nástupem Rafsandžáního pragmatiků se ekonomika opět stává prioritou; srov. KEDDIE: 2002, str. 357.

¹⁷⁵ Srov. např. EHTESHAMI: 1995, str. 31 – 34.

¹⁷⁶ Je stále nutné nepouštět ze zřetele, že v dané době již ideologický prim nehraje mardža-e taqlíd, ale ideologicko-politicky univerzální rahbar-e enqeláb; Pro kompletnější popis vztahu Montazerího k Chomejnímu viz např.: MENASHRI: 2001, str. 28 – 30.

se jednou z nejprogresivnějších osobností osmdesátých let stal Alí Akbar Mohtašemí. Přes svou ryze revoluční aktivitu, v jeho případě v praktické rovině realizovanou i vírou v možnost fungování exportu revoluce (coby tehdejší iránský velvyslanec v Sýrii napomáhal roku 1982 formování Hizbulláhu), pokračoval v Íránu dál v rovině nových příležitostí po smrti Chomejního coby vydavatel periodika Baján či poradce prezidenta Chátamího, postupně se dostává do role střízlivějšího komentátora porevolučního dění, jakož i příznivce liberálnějšího vývoje v zemi.

Další z neopomenutelných osobností etablovaných se na iránské politické scéně se v průběhu času stal Hášemí Rafsandžání, v první polovině osmdesátých let ještě trpělivě dozrávající uvnitř oficiálního inkubátoru Islámské republikánské strany, vyčkává na svou příležitost.

Politického vesla se tak stále aktivněji chápou tito „formální klerikové“ (z nichž nejvlivnějším byl a dodnes je právě Hášemí Rafsandžání), zavedené instituce a dobový kontext využívající coby média, oratoria či okolnosti umožňující prosazení jejich ve své podstatě velmi monděnních cílů. Jediná hnízda klerikální moci přetrvávala pak již ne v jednotlivcích, jako spíše v „nevolených institucích“¹⁷⁷ jako např. Expediční výbor nebo Rada expertů, podobně vyšuměl i jeden ze stěžejních sloganů revoluční doby, tj. export islámské revoluce¹⁷⁸, přeměňvší se tak v podstatě v klasickou (možná jen méně oficiální) zahraniční politiku směřovanou do klasických míst, v nichž mohli šíitský iránský režim nacházet největší sympatie.

Pokud jde o vnější porovnání obou tradičních šíitských sídel, stal se nadžafským protipólem na významu oslabeném Golpajegánímu mardža-e taqlíd Alí Sístání;¹⁷⁹ během této doby dochází k určitému prohlubování kontrastu obou míst: Qom je utvrzován zejména coby bašta syntézy teologie a státu, zatímco v Nadžafu jsou dále pěstovány především tradiční šíitské hodnoty (v Saddámově Iráku bylo se širší státní podporou šíy ostatně možné počítat jen velmi těžko).

¹⁷⁷ Srov. TAKEYH: 2006, str. 21.

¹⁷⁸ Viz např. MENASHRI: 2001, str. 230; KEDDIE: 2002, str. 356; PANAHA: 2007, od str. 93; a další.

¹⁷⁹ Srov. CHEHABI, 2006, str. 299.

V praktickém společensko-politickém rámci jsou iránská devadesátá léta poznamenána vytvořením tří nejdůležitějších frakcí reflektujících hlavní linie rozpadu chomejníovské myšlenky: chomejníovský odkaz dále sleduje tzv. tvrdé konzervativní jádro, reprezentované Chameneím; kolem Rafsandžáního se tvoří skupina tzv. (středových) pragmatiků; Mohtašemi se staví do čela tzv. radikálního tvrdého jádra. Ideologický profil dané do značné míry vychází jak z chomejníovského odkazu, tak reflektuje stupňující se pluralitu v zemi, podobně jako odráží konstelaci společensko-politickou. Příslušná situace je tak charakterizována třemi, do značné míry navzájem provázanými a prorůstajícími jevy:¹⁸⁰

1. Osmdesátá léta a striktní chomejníovská bipolarita „angažovaných“ kleriků vůči klerikům „pacifistům“ s sebou nutně přinesla důsledek v podobě represí vůči tradičně smýšlejícím šíitským duchovním. Zřejmě nejprominentnějšími postiženými byli již jmenovaní mardža Šariatmadarí či Golpajegání, kteří byli buď vězněni či zbaveni jakéhokoli vlivu (nedošlo-li k tomu již implicitně díky chomejníovskou ideologií podloženému nárůstu prestiže úřadu, těsně spjatého se systémovou změnou a charakterizovatelného jako „revoluční mardžaját“, tj. úřad „vůdce revoluce“). Jak se politické neangažovanosti postupem času přidržovali i jiní klerikální prominenti, např. Šahábeddín Maraší Nadžafí,¹⁸¹ stávala se stále více klíčovým kritériem případných perzekucí již jen otevřená kritika režimu či Chomeního myšlenek.

Fenomén kleriků – disidentů („dissident clerics“)¹⁸² do jisté míry přetrval i do let devadesátých, a to zejména v podobě velmi těžkého znovunalezání tradiční tváře šíy: chomejníovský odkaz byl ještě příliš živý na to, aby došlo k promptní rehabilitaci všech (leckdy jen pro svou údajnou pasivitu) marginalizovaných duchovních. Zároveň v obecné době (post)moderny i důsledku jistého (minimálně kvantitativního) pokroku, který chomejníovská doba přinesla, již tradiční myšlenkový odkaz našel širokou platformu jen stěží.

¹⁸⁰ Rozčlenění je relevantní zejm. pro účely této práce a sloužící ke zpřehlednění jinak úzce souvisejících jevů.

¹⁸¹ Srov. TAKEYH: 2006, str. 27.

¹⁸² Srov. MENASHRI: 2001, str. 30; MENASHRI: 1990, str. 321, 353.

Odrazem plurality společensko-politického dění, paralelně stále centralizované okolo šíitské věci, nicméně stále přesvědčivěji se vzdalující jejímu ryze individuálnímu pojetí v intencích velájat-e faqíh, je tak s příchodem devadesátých let celá řada nezávislých íránských šíitských myslitelů. Jako takoví navazují v podstatě na tradici, započatou nevyhraněnými a společensky přesoborovými osobnostmi typu Mehdího Bázargána či Alího Šariátího.

Sem patří zejména Abdolkarím Sorúš,¹⁸³ Mohsen Kádívar,¹⁸⁴ či Mohammad Modžtahed Šábestárí,¹⁸⁵ kteří ve svém díle dospívají na základě logické a věcné argumentace v zásadě ke kritice postchomejníovského státu, přičemž příčiny se snaží hledat jak v povaze perské kultury a charakteru šíitské víry, tak i střetu tradičních hodnot s moderní dobou¹⁸⁶.

¹⁸³ Sorúš obhajuje subjektivní interpretovatelnost islámu, je religiózním relativistou; ač je zastáncem islámské revoluce, nachází hlavní příčiny chybného vývoje v ideologizaci víry; to mu zároveň nabízí hlavní zdroje a důvody pro kritiku současného stavu v Íránu; viz MENASHRI: 2001, s. 33 – 34. I Sorúš, podobně jako ostatní ideologičtí opozičníci moderní doby, považuje sice religii za centrum své osvobozující ideologii; přesto náboženství, stane-li se z něho ideologie jako taková, ztrácí podle něj své mystické (v angl. orig: „mystified“) jádro; srov. GHAMARI-TABRIZI: 2004, str. 509. To sice ještě nepostuluje fakt, že by náboženství v ideologické formě nebylo schopno sloužit k osvobození, takové osvobození má však nutně selektivní charakter, který slouží jen limitované skupině benefitujících. Sorúš se tak v pohledu na vztah ideologie a náboženství (respektive možnost jejich syntézy) rozchází se Šariátím, o to více je blíž Kádívarovi; prozaickým důvodem může být hlavně jejich praktická zkušenost s institucionalizovaným islámem coby ideologií v podobně vlády pod velájat-e faqíh. Sorúš je dále ideologicky i prakticky propojen s Mohammadem Chátamím, zároveň jeden z jeho spolupracovníků, Akbar Gandží, předvádí roku 1997 na půdě Širázské univerzity ostrou kritiku konzervativních kleriků, které mj. nazývá „totalizujícími fašisty“; viz ARJOMAND: 2002. Ke kritice se brzy, byť v odlehčenějším tónu přidávají i Montazerí, Kádívar a další.

¹⁸⁴ Kádívar soustředí svou kritiku na režimní autokratičnost, je však zároveň velmi konkrétní pokud jde o výhrady ke spisu Velájat-e Faqíh; podobně jako Sorúš je relativistou, ve svém podání především v popisu daného stavu jako snahy o nalézání nových forem pro stále stejný, starý obsah; srov. MENASHRI: 2001, str. 35. Mezi klíčové body jeho intelektuálního příspěvku patří mimo jiné i dialog (ex post – rok 1992) s Šariátího tendencí k ideologizaci náboženství, kdy naopak vyzdvihuje religiozitu, prohlašuje, že „islám coby světové náboženství je bohatší než ideologie, protože nabízí větší množství výkladů“; viz ARJOMAND: 2002, str. 723). Tím i dalšími postoji (zejména tendencí k upozadování právního výkladu islámu ve prospěch gnose) v podstatě otevřeně útočí na exkluzivitu nárokovanou si na šíitské právoznalectví (a tím, v prostředí velájat-e faqíh i vedení společnosti) kariérní klerici. Kádívar byl v roce 1979 coby osmnáctiletý nadšeným stoupencem revoluce, po 20 letech se stal ostrým kritikem režimu Islámské republiky, přirovnáváje ho nejednou k páhlavíovské monarchii; srov. KURZMANN: 2001.

¹⁸⁵ Šábestárí kromě jiného pojmenovává jev, který považuje za hlavní překážku pro další rozvoj Íránu: tím je podle něj strach ze zásadnějších inovací, který musí být překonán, má-li být země schopna adaptovat se na moderní dobu; srov. MENASHRI: 2001, str. 39 – 40); Revoluci a ústavu z roku 1979 považoval spíše za produkt „modernity a chladné úvahy, než, přes veškeré zdání, za ovoce tradičního náboženství“; viz ARJOMAND: 2002. Hlavním důvodem mělo být, že „i náboženství prošlo změnami a působením modernizačních vlivů“; viz ARJOMAND: 2002. Tímto de facto odjímá Chomejnímu přímé zásluhy o invenci, resp. relativizujícím způsobem navazuje jeho dějinný přínos na okolnosti. Šábestárí je mimo jiné i bývalým spolustudentem Beheštího; srov. ARJOMAND, 2002.

¹⁸⁶ Pro přehled avantgardy myšlenkového a ideologického disentu viz SADRI, SADRI in: KATOUIAN, SHAHIDI (ed.): 2008, str. 64; pro zmínku o hlavních íránských myslitelích 20. století viz také MOGHADDAM: 2007, str. 19 – 20; dále SADRI, SADRI in: KATOUIAN, SHAHIDI (ed.), str. 31.

2. Samostatnou podkapitolou představující ve svém propojení politiky, duchovna, filozofie a obecně humanistického poselství je Mohammad Chátamí, přicházející se svým konceptem „dialogu civilizací“, formálně kontrujícím huntingtonovskému „střetu civilizací“, reálně však představující zřejmě nejvýraznější bod v procesu postchomejního vystřízlivění¹⁸⁷ v rámci pokračujícího názorového rozrůžňování následujícího v době po Imámově úmrtí. Do podobné polohy jako Chátamí, byť z odlišného výchozího bodu, se dostal i postupem času stále více střízlivější Montazerí¹⁸⁸, popř. Ahmad Ázerí Qomí (zem. 1999) představující další z hraničních, byť z toho či onoho důvodu tolerovatelných hlasatelů alternativních řešení.¹⁸⁹

3. Odkaz Chomejního byl v devadesátých letech oficiální rovině nesen v podobě hlavních politických frakcí tak, jak byly popsány výše. Je přitom účelné se ptát, zda jsou tyto frakce skutečně primárně chomejníovskými, nebo zda jim právě oficiální pokračovatelství v chomejníovských myšlenkách slouží především coby vstupenka do politiky. Obecně vzato lze předpokládat, že tichou dohodou, za formální konformity s chomejníovským odkazem, při využití jeho prostředků jakož i formální adheřencí k oficiálně islámskému charakteru země je v praktické rovině realizován klasický, přitom velmi pluralitní politický dialog. Islámský charakter země tak slouží především a) ke zpřehlednění limitů a b) k zarámování diskusní platformy a její relevance k islámu jakožto středobodu, c) k tichému prosazování persko-šíitské věci, které má čím dál tím více nacionální, potažmo teritoriální, než internacionálně-náboženský charakter. Dá se říci, že v tomto byl chomejníovský odkaz smířen s realitou,

¹⁸⁷ Chátamí odvolává ze strategických vládních postů chomejníovce Fallahiana a Velájatího; i jejich nahrazení lze interpretovat jako hmatatelný důkaz vůle k reformě; srov. KEDDIE: 2002, str. 358. Jeho dílem prostupuje sympatizace s pluralismem, demokratizací, společenskou participací a pokrokem; fungování opozice nespátňuje jako problém, pokud se tak děje v rámci zákona, srov. ARJOMAND: 2000; dále viz HIRO: 2001, str. 225 – 226, 237, 259, 265 – 266, dále DABASHI: 2000; a další.

¹⁸⁸ Celkově prodělavší vývoj od radikálnosti a zarputilého antiwesternismu po umírněnější postoj nacházející např. i v západních teoriích vlády přijatelné inspirační zdroje s možností aplikací v iránském prostředí coby alternativa velájat-e faqíh, byť při zachování omezené, přesto stále větší možnosti výběru a volby; pro jeho teorii tzv. „lidové suverenity“ viz: NAKATA: 2000.

¹⁸⁹ Tento trend se přitom projevil i jinde, nejzřetelněji však v názorovém obratu původních vášnivých stoupců revoluce; z mého pohledu vědecky kontroverzní Daniel Pipes je (i přes svůj ostentativně proizraelský přístup, apriorně zpochybňující objektivitu jakýchkoli jeho tvrzení o Íránu) v tomto do určité míry citovatelný ve svém lapidárním komentáři, že „z největších obhájců revoluce se postupně stali jejich nejhlasitější kritici“ (www.danielpipes.com).

jakož i naplněn s přihlédnutím ke všem okolnostem reflektujícím vývoj moderního světa od konce osmdesátých let.

IV. Irák

1. Historická konsolidace irácké šíy

Irák je místem zrodu šíy a zároveň lokalitou, ve které se vyskytují její nejsvětější místa a odkud byl po dlouhá staletí formulován šíitský světonázor aspirující na status oficiality. Je proto určitým paradoxem, že zatímco samotný původ šíy je čistě arabskou záležitostí,¹⁹⁰ je její současný osud spojován do značné míry s působením (indoevropského) iránského etnika. Tuto skutečnost lze zčásti vysvětlit jednak objektivní politickou a ideologickou aktivitou Íránu zejména po islámské revoluci (a zejména dopadem její mediální interpretace), jednak nesporným kulturním odkazem, který vyprodukovala středověká i novověká Persie¹⁹¹ (např. vliv perské kultury nejen na osmanský jazyk i kulturu, tj. potažmo na islám jedné epochy jako takový).

Na jedné straně může být tento způsob vnímání velmi pravděpodobně příčinou tendence k určité zkratkovité, povrchní a paušalizující identifikaci některých výrazných šíitských znaků či atributů (používání čádu, písmo nastaliq, architektura, společenské normy a zvyklosti atp.) s perským kulturním okruhem. Na straně druhé zůstává faktem, že jakkoli významná, obhajovaná či propagovaná mohou být místa vyskytující se na „adžemských“¹⁹² územích, náleží iráckým lokalitám (především Kerbelá, Nadžafu, Kúfě, Kázimajnu a dalším) coby dějištěm největších šíitských tragédií (a tedy i klíčových formativních událostí dané víry) nepopíratelně nejsilnější kredit, potvrzený zejména dobrovolností a spontaneitou, s nimiž svůj vztah k nim vytváří teritoriálně poměrně nevymezený (a na rozdíl od pozornosti směřované centrům iránským tak i relativně objektivnější) okruh věřících.

¹⁹⁰ Srov. HALM: 2005, str. 22.

¹⁹¹ Šía dvanácti vzniklá již v 9. století přichází do Íránu v době mongolských a turkických výbojů i intrik vnitřních klanů, a to do tehdy relativně klidné a odlehlé oblasti kolem města Ardabílu na severu Persie. Charismatický šejch Sáfí ad-Dín (Ishak Ardabílí, 1252 – 1334) zde zakládá nejprve mystický (súfijský) řád vycházející z itnáná-ašarijského směru šíy, jeho následníkům a potomkům, hovořícím původně jazykem ázerí (Sáfí sám v něm psal básně), se postupně daří stát se první vládnoucí dynastií vyznávající šíu dvanácti Imámů.

¹⁹² Nearabských a velmi často, zejm. okolo doby dobývání Persie, perských.

Šía představuje hlavní skupinu, která se v polovině sedmého století vydělila z víceméně jednotného islámsko-arabského proudu směřujícího pod vítěznou zástavou nového náboženství z Arabského poloostrova na sever a severovýchod. Do té doby celistvá a živelná jednota produkující souvislou škálu islámských vítězství byla narušena nejprve sporem o právo na následnictví ve vedení Ummy, kulminující vraždou čtvrtého z pravověrných chalífů, Alího ibn Abí Táliba, Prorokova bratrance a zetě. Nedlouho poté, roku 653, dochází v boji u Karbalá¹⁹³ k zabití Alího syna, Husajna; jeho druhý a poslední syn Hasan, který byl právě vznikajícími šííty spatřován jako jediný vhodný kandidát na post chalífy, přenechává tuto roli Muáwíjovi ibn Abí Sufján z rodu Umajja. Právě tímto aktem přechází daný úřad z rukou přímého příbuzného Proroka (jak Alího i jeho potomky spatřují šíité) do rukou širšího muslimstva.

Forma i obsah vykonaného zároveň představují základní stavební kameny sporu mezi sunnou a šííou, který přetrvává prakticky dodnes. Násilná úmrtí Alího, Husajna i několika dalších jejich přímých následovníků (šííty považovaných za jediné pravé vůdce islámské obce a označované za Imámy) budou pro šííty od dané doby navždy symbolem dějinné nespravedlnosti a mocenské křivdy; způsob uzurpace moci Umajjovci pak symbolem svěskosti, bezohlednosti, ziskuchtivosti a utilitarismu. Paralelní přesvědčení o vlastní pravdě dodá šíítům postupně pocit vlastní exkluzivity – byť by jejím reálným důsledkem a podobou měla být po staletí neměnná existence na okraji společnosti, posvěcená pocitem kolektivní výjimečnosti, zároveň však nemožnosti aspirace na spoluvytváření a ovlivňování společenského dění pro nedůstojnost takové aktivity v rámci systému, kde vládne nelegitimní, vykonáním dějinné křivdy stigmatizovaný (sunnitský) systém. Okamžitým řešením případné frustrace pramenící z daného závěru je jak opětovná apelace jak na vlastní exkluzivitu, tak nostalgické, až sebetrýznivé

¹⁹³ Zmínka o dané lokalitě dodnes představuje mezi šííty synonymum dějinné křivdy a utrpení a je coby stěžejní zdroj mučednického etosu šíy každoročně připomínána svátkem Ašurá (od arab. názvu číslovky 10, „ašara“, tj. coby symbol 10. dne měsíce Muharramu, kdy k úmrtí došlo).

ritualizované připomínání si tragických dějinných událostí. To obsahuje příslib okamžitého řešení spočívajícího v zachování statutu quo a z něj pramenící pasivitě, jakož i řešení výhledového tkvícího v mesianistických (resp. mahdistických)¹⁹⁴ očekáváních.¹⁹⁵

Alí je pohřben v Nadžafu, svatyně nad jeho hrobem je základním atributem dané lokality v šíitském světě. Je to právě Nadžaf, který si mezi ostatními iráckými centry šíitské vzdělanosti dokázal vydobýt nejprestižnější pozici, a to v průběhu složitého mocenského, akademického i ideologického vývoje na daném území v průběhu staletí.¹⁹⁶

Pevné rysy coby ucelená ideologie a posléze státní náboženství získala jedna z frakcí šíy v širší podobě po roce 1500. Jednalo se příznačně o perskou a v Persii pevně zakotvenou šíu „dvanácti“ („ithná-ašaríju“, „duodecimální šíu“), která je dodnes v Íránu majoritní. Ambice na šíitskou rovnoprávnost na území samotného Iráku, nebyly-li již v dané době a prostředí posilující osmanské nadvlády zavrženy jasně dominující tendencí ke společenské nečinnosti, nedůstojnosti snažení o jakoukoli změnu v rámci stávajícího systému a celkovému příklonu k pasivitě, si na svůj čas musely počkat ještě více než půl tisíciletí.

Přes navenek omezenou či minimální angažovanost na dění řízeném sunnou či jinou nelegitimní mocí se nedá říci, že by uvnitř samotné irácké šíy neprobíhal vývoj. Kvůli dějinnému vývoji i společenské neangažovanosti probíhala konsolidace irácké šíy sice vždy do jisté míry ve stínu vládnoucí moci, vnitřní názorový vývoj ale probíhal poměrně dynamicky. Vzestup iráckých šíitských elit byl kromě toho určován i faktory tradičními, spjatými

¹⁹⁴ Základní eschatologické dogma ithna-ašaríje (od arabské číslovky 12, tj. ithná ašara), k níž dnes patří většina perské populace, spočívá ve víře v návrat dvanáctého imáma, Mahdího v den vykoupení (resp. na konci světa, označovaném jako qiyáma). Spekulativní odpověď na centrální otázku vzniklou v návaznosti na zmizení posledního Imáma, resp. definitivního vakua vzniklého po odchodu posledního z nawáib (či sufará – tj. zprostředkovatelů boží instrukce po dobu malého skrytí, zmizení, ghejbat al-sughrá) tj. „jak žít do té doby, než se Mahdí vrátí?“ představuje mimo jiné ve svém stěžejním díle Velájat-e faqíh (vláda specialisty v islámském právu) ajatolláh Chomejní. Odpověď, kterou nabízí, směřuje k přijetí faqíha, tj. náboženského právního specialisty, který je z titulu své kvalifikace nejpopovolanějším z nedokonalých zprostředkovatelů božího poselství.

¹⁹⁵ Zde je na místě poznamenat, byť by to bylo jen z důvodů didaktických, že to byla právě islámská revoluce, která tento stereotyp rozbila.

¹⁹⁶ Pro shrnutí historického pozadí a dalších klíčových událostí, srov. HALM: 2005, 26 – 29, 63, 65, 67.

především s etnickým (tradičně arabským kočovným, beduínským) zázemím, jakož i tradičními klanově mocenskými strukturami napojenými na chod měst, v nichž se postupem času původní kočovníci usídlovali.

Hlavními z těchto sídel byla opět tradiční šíitská svatá města, ležící v určitém závětrí od Baghdádu, ať již ovládaného sunnitským chalífátem, nebo kdykoli poté představujícího důležité spádové sídlo svrchované moci, především osmanské. Docházelo-li později k vzestupu daných měst, nebylo to dáno jen jejich historií a tradicemi, které nepochybně přitahovaly návštěvníky, nové obyvatele a s nimi i majetek, ale i díky ekonomické a sociální skladbě.¹⁹⁷ Díky relativní nerušenosti vývoje představovala tato města lokality, v nichž příslušníci irácké šíy postupem času vytvořili svérázný společenský aparát navzájem propojený se středisky moci, zdroji autority, sídly trhu a výrobních center, jakož i s tradiční šíitskou elitou, klérem¹⁹⁸ a dalšími vlastními institucemi včetně vzdělávacích akademických center. Zatímco šía tímto způsobem utužovala hlavně svůj vnitřní aparát, sunna svým typickým společensky otevřeným a integračním přístupem vytrvale pronikala do vnitrostátních, regionálních a dalších plynule se modernizujících společenských institucí.

Jednu ze základních částí irácké šíy tvořily tradiční kmeny. Protože jejich způsob organizace v pozdějším procesu usídlování do značné míry respektoval či kopíroval hierarchický model, na němž byly zakládány,¹⁹⁹ vyznačovala se irácká šía přes svou sjednocenost i určitou neměnností a rigiditou; v praxi se to později projevilo ještě důslednějším odmítáním jakékoli diskuse či spolupráce s vládnoucími složkami; zatímco šíitský etos velel nevstupovat v diskusi s nelegitimní politickou elitou, nařizovala nadto kmenová, původně nomádská zkušenost minimálně bedlivý, opatrný a skeptický přístup vůči městskému establishmentu. I proto byli tito iráčtí šíité za

¹⁹⁷ Svou roli hrály i faktory modernizace, byť navázané na ekonomiku stimulovanou tradicí, jako například zavedení vodního zásobování, kanalizace atp.; díky tomu došlo např. k vzestupu Karbalá nad Isfahánem; srov. NAKASH: 1994, str. 22, pro vzestup Nadžafu nad Karbalá viz NAKASH: 1994, str. 30.

¹⁹⁸ Pokud jde o Nadžaf, v něm byl dominantní vliv dvou místních rodin, zatímco Karbalá se postupně dostávala pod perský vliv, srov. NAKASH: 1994, str. 18 – 22.

¹⁹⁹ Viz NAKASH: 1994, str. 25.

dob sunnitské nadvlády (zejména Osmanské říše) ponechání (zejména jde-li o sociální statut a možnosti dalšího pokroku ve společnosti) svému osudu,²⁰⁰ popřípadě se snahy osmanské vlády o jejich společenskou integraci setkaly s neúspěchem.

Došlo-li s nástupem moderní doby k erozi a pozdějšímu rozpadu tradičních kmenových organizací a jej provázejícímu vzestupu moderních sídelních jednotek, byl tento proces podmíněn zejména socioekonomickými faktory, tj. hlavně standardem a pohodlností života, který města nabízela. Náboženský aspekt byl sice i zde neopomenutelný, přesto se velmi pravděpodobně stal spíše paralelním než hlavním důvodem ke stěhování do měst.

Podobně se lze domnívat, že vědomá činnost vedoucí k opětovnému posílení kultu světců, hrobek a svatých míst, k níž došlo prakticky bezprostředně po vytvoření konsolidovaných „šíitských“ sídelních jednotek, je nejspíš až vedlejším produktem skutečnosti, že nově osídlovaná města začala disponovat pracovní silou, která mohla – a především musela – najít uplatnění. Přesto stejně jako v mnoha dalších případech nebyly dopady tohoto procesu jen sociální; naopak, tato skutečnost pomohla šie nalézt identitu vhodnou pro nové podmínky a zároveň s konečnou platností legitimizovat roli (nyní již šíitských) měst, posílit jejich vnitřní koherenci a zvýšit pocit sounáležitosti jejich obyvatel.

Díky tomuto procesu došlo k dalšímu vymezení se městských obyvatel vně, tzn. vůči dominantní sunnitské moci. Postupně se tak začala formovat klasická podoba šíitské „revolty“ vůči sunně, postavené především na pocitu nekompatibility s vládoucí frakcí, která podle šíy disponuje nelegitimní mocí. Revolta se projevila nejčastěji kombinací vlastní aktivity, rozvojem mezinárodní šíitské spolupráce, integrací ciziců (zejména Peršanů), jakož i bojkotem politické diskuse; to opět jen napomohlo prohloubení jediného východiska – více či méně vědomého izolování se do vlastního světa.²⁰¹

²⁰⁰ Irák okrajové místo s jiným statutem než například Sandžak atp.

²⁰¹ Tripp označuje jako „engodenní nedůvěru v centrální autoritu“, srov. TRIPP: 2000, str. 12.

Po rozpadu tradiční kmenové struktury, který šel ruku v ruce se vzestupem iráckých šíitských měst, došlo k obsazení klíčových administrativních, náboženských a ideologických postů nově vzniklou společenskou třídou tzv. *sajjidů*. Tato nová elita, vzešlá z původních kmenových elit, je do určité míry ztělesněním šíizace měst; zachováním svých rolí prostřednictvím jejich předefinování si byli schopni udržet klíčové společenské funkce. To, že se tak mohlo stát, svědčí mimo jiné i o přetrvávajícím tradičním a konformním uvažování charakteristickém stále spíše pro kmen, než rozvinutou městskou společnost.

Konflikt s vnější mocí se tak stal jedním z hlavních formativních prvků v životě daných měst. Obzvláštní důležitosti v moderní historii nabyl zejména na konci 18. století v rámci boje wahhábovského království s Persií, dlouhodobě pak po dobu osmanské nadvlády. V dějinné retrospekci pak může vyplynout jako logické, že daný stav graduje v podobě střetu formujícího se moderního iráckého státu, vnímajícího místní šíu jako zpátečnickou, uzavřenou a potenciálně problematickou, a šíitské komunity, na jedné straně stále ještě držené letitou tradicí pasivity, na straně druhé se z jejího zajetí sice vymaňující, přesto ale postrádající jakoukoli praxi ve vedení moderní politické diskuse.

Tento nedostatek, vzniklý dobrovolným tisíciletým politickým absentérismem, se projevoval hlavně v nedocenění moderních institucí, které šía většinou odmítala jako celek, nemluvě o rozdílnosti konceptů, která předkládala, v porovnání s cestami, kterými se ubírali modernisté vyškolení osmanským příkladem. Zároveň se v nábožensky i etnicky heterogenním Iráku nemohlo vytvořit celonárodní hnutí odporu; nehledě k tomu, že by, na rozdíl od Persie, takové hnutí stejně nemohlo stát na historicky jednotných civilizačních základech.²⁰²

²⁰² Irácká šía spočívala na jiném historickém základu, než šía iránská, a to zejména z etnických důvodů; u Iráčanů coby usedlých arabských beduínů hrála vždy velmi silnou roli zakořeněnost kolektivní zkušenosti, tradic a způsobu života. Náboženství je pak spíše uzpůsobeno tomu, než naopak.

Zatímco irácká sunna uskutečnila přirozený přesun k modernitě včetně osvojení si principů vedení moderního státu, měla tradice šíy projevující se mimo jiné konzervativním myšlením, lpěním na středověkých myšlenkových východiscích, pomalým mocenským postupem klerikálních akademiků a dlouhotrvajícím apelem na kvietismus za důsledek to, že, ještě do podstatné části dvacátého století lze irácké šíitské ulamá z hlediska reálné a moderní vnitrostátní politiky označit jen za poměrně slabé a nepřesvědčivé hráče s velmi diskutabilním mobilizačním potenciálem.

2. Vývoj v regionálním kontextu

Přestože se historická východiska irácké i íránské šíy různí, datují se první kontakty s Íránem již do doby nástupu ithná-ašarijské šíy prostřednictvím dynastie Sáfíjovců od 16. století. Jednu z klíčových rolí zastával v komunikaci mezi oběma šíitskými entitami původem levantský akademický internacionál Núruddín Alí Ibn al-Husajn al-Karákí.²⁰³ Přestože vztahy mezi oběma lokalitami nebyly během staletí zanedbatelné, zůstávalo pro Persii vždy vnitřní prioritou ideologické využití šíitského směru pro účely vlastního zachování. Jde-li o vztahy vnější, šlo hlavně o vymezení vlastní (na rozdíl od Iráku v tomto případě ale celostátní, nikoli pouze interně šíitské) identity a pozic, a to zejména vůči Osmanské říši.²⁰⁴

Výsledkem vzájemných kontaktů byl i paradox toho, že politické priority konsolidované Persie nadále prohlubovaly izolaci šíitských svatých měst; zatímco íránským hlavním zájmem bylo budovat vlastní celistvou říši, v níž je sice většina národa šíitského vyznání, ale priority leží v rovině prakticko-mocenské, bylo něco takového v Iráku, kde šía sice pečovala o svou

²⁰³ Činný byl zejména na formujícím se sáfíjovském dvoře, kam přišel v první polovině 16. století na přímé pozvání šáha Ismáíla, poté Tahmáspa. Podobné pozvání přijalo více šíitů – cizinců, kteří na šáhově dvoře záhy vytvořili určité intelektuální zázemí, na kterém v regionálním měřítku dále stavěli a z něhož vznikaly další regionální šíitské vazby; více viz: CHEHABI: 2006, str. 65; HALM: 2005, str. 72, HOURANI: 1986; a další.

²⁰⁴ Pro další obeznámení s dějinnými souvislostmi viz TAKEYH: 2006, str 81; také HALM: 2005, str. 72.

exkluzivitu, ale v rámci Osmanské říše měla zanedbatelnou podporu, neproveditelné.

Vzájemné kontakty mezi oběma šíitskými komunitami v pozdější době tak spíše než ke slávě iráckých středisek přispívaly k jejich využití coby zdrojů akademického vzdělání, z jejichž výstupů půjde profitovat pro budování ideologicky stabilnější základny v samotném Íránu; ze strany Sáfíjovců a následujících dynastií tak šlo hlavně o mocenskou strategii, jejímž cílem měla být další konsolidace státu a moci. Nadžaf i další svatá místa, disponující studijním zázemím, nebyla takovému druhu zájmu a uznání uzavřena, nehledě k aspektům ekonomické stability, kterou věhlas akademického sídla přinášel.²⁰⁵ Nelze tu však spatřovat směřování k hlubší osvětě, jejímž cílem by měla být vědomá emancipace šíy na daném území, popřípadě její cesta k politické nezávislosti a samosprávě.

Nadžaf byl místem, které si v rámci daného vývoje dokázalo vydobýt a dlouhodobě obhájit nejprestižnější pozici. To k němu přitahovalo vytrvalou pozornost zahraničí včetně Persie a dodávalo mu v porovnání s ostatními šíitskými sídly patinu jisté kosmopolity. Této vlastnosti vděčil Nadžaf i za to, že místní vzdělávací instituce byla schopna vzbudit zájem studentů z řad levantské šíy, pro niž se daná lokalita (přes živé snahy a nadšení al-Karákího a dalších středověkých učenců k Persii) stalo tradičně atraktivnější než Qom.²⁰⁶ Nelze zároveň opomenout, že první skutečně řádné akademické sídlo v Qomu, místní howze, bylo ve svém moderní podobě ustanoveno až ve 30. letech dvacátého století; dá se proto říci, že popularita a věhlas Nadžafu vděčí do značné míry řešení praktické potřeby fundovaně se vzdělávat, pro niž toto místo dlouho bylo nejprestižnějším řešením.

Nadžaf a v menší míře další svatá města, zejména Karbalá, byla z akademického hlediska osídlena dvojím typem obyvatelstva. Trvale zde žily osobnosti s danou lokalitou spojené, dočasně naproti tomu zůstávali účastníci

²⁰⁵ Poutě, tzv. zijárát, přinášely do měst značný počet poutníků a s nimi i finančních prostředků. Odhady z konce 19. století hovoří až o 100 tisíci návštěvníků ročně, zejména z Íránu a Indie; zijárát byly od samého počátku podporovány i učenci, například Hillím, Túsím, Halabím a dalšími; srov. NAKASH: 1995.

²⁰⁶ Srov. CHEHABI: 2006, str. 298 – 299; NORTON: 2007, str. 5.

studia, přednášek, akademické činnosti či související spolupráce. Tato konstelace měla postupně za důsledek vytvoření a koexistenci dvou nejexponovanějších protipólů v tomto místě – místních klerikálních autorit vzešlých z původních *sáda*²⁰⁷ na jedné, a v Qomu na kratší či delší dobu usídlených autorit nezřídka „světového“ významu. Propojenost s dalšími sídly, nutnost rozvoje i přirozená rivalita vedou i zde k nevyhnutelným změnám. Ty prakticky paralelně proběhly v 19. století i v Persii. Kromě prosazení se progresivních doktrín školy usílí jde pak zejména o proces ustálení a přijetí klerikálně-akademické titulatury a standardních kategorií učenosti, platných, obdobně jako v Íránu, prakticky až do současnosti.

V Íránu byla v procesu ustanovování přehledných klerikálních titulů hlavním předmětem rivalita již kvalifikovaných a základním způsobem titulovaných duchovních, přičemž etnický nebo sociální rozdíl hrál malou nebo zanedbatelnou roli. Obdobný proces v Iráku dostal záhy charakter konfliktu mezi tradičními ideologicko-mocenskými složkami (původní kmenoví šejchové, *sajjidové*) a klerikálními akademiky (*mudžtahidy*). Zatímco předmětem změny v Íránu tak byla zejména hierarchizace šíitské obce a ustanovení čelných postav a funkcí, probíhaly v Iráku v podstatě dva procesy najednou: v rámci nového administrativně-akademického dělení formálně obdobnému tomu íránskému docházelo zároveň ke společenské změně v tkvící v oddělování akademického kléru od složek spíše administrativních.²⁰⁸

Na rozdíl od Persie, kde byla základní východiska i společenská příslušnost všech *olemá* více méně jednotná, dospěla situace v Iráku ke kompromisu v podobě uchování relativně silného vlivu konzervativních šejchů na úkor progresivnějších *mudžtahidů*. To bylo východisko, které šiu jako takovou přes formálně vykázaný pokrok spíš oslabilo, a to hlavně v podobě vnitřního rozkolu a rivality, které vyvolalo.

Tento fakt na jedné straně vyvolal deziluzi, která se částečně projevila s příchodem dvacátého století, kdy stále častěji začíná docházet k opouštění

²⁰⁷ Plurál od „*sajjid*“.

²⁰⁸ Více viz TRIPP: 2000, 55 – 56.

tradiční šíitských postojů o sofistikované pasivitě; ta má za důsledek mimo jiné stále intenzivnější snahu hlavně mladší generace účastnit se politického života,²⁰⁹ na základě rozčarování z interních šíitských praktik ovšem bez jakéhokoli šíitského základu, šíitského „patriotismu“ či podpory. O absenci zázemí vypovídá ve většině případů i neutěšený výsledek takových snah. Zároveň s tím opadá zájem mládeže o čistě akademickou či praktikovanou religii; to opět vede k mocenskému posílení původně kmenových, v dané době již stabilně městských, byť spíše světsky jednajících složek.

Jediné prostředí, kde se čistě šíitskému kléru stále relativně dobře daří, jsou pak tradiční svatá města, zejména Nadžaf.²¹⁰ Ta se postupně stávají specifickými baštami irácké šíy – na jedné straně stále pokračující ve své výsadní izolovanosti, na straně druhé se pomalu ale přesvědčivě adaptující na moderní dobu.

Kromě domácích či dočasně ve městě působících ulamá existovaly v Nadžafu dva hlavní duchovní rody, které jsou s místem nedílně spjaty a ve 20. století prosluly mimo jiné i pro výrazně ekumenický, smířlivý a diplomatický charakter své činnosti. Rod Kášif al-Ghitá se na nadžafské scéně etabloval hlavně prostřednictvím publikační a osvětové činnosti, která jeho příslušníkům umožňovala šířit vlastní religiózní závěry, jejichž legitimita byla obvykle tvrzena k rodovému jménu prakticky standardně přidávaným titulem mudžtahida. Do dvacátého století získal rod mezinárodní věhlas v šíitském světě, a to jak díky styku s dalšími šíitskými enklávami,²¹¹ tak i vzestupem k titulu mardža. Ten byl udělen v první polovině dvacátého století Muhammadu Husajnu Kášif al-Ghitá, plodnému dialektikovi šíy, straníkovi ekumenických myšlenek v rámci islámu²¹²

²⁰⁹ Z této generace se později rekrutují první šíitští světští politici; více viz TRIPP: 2000; JABAR: 2003.

²¹⁰ Zde panuje vědecká diskuse; zatímco marxisticky orientovaní badatelé vyzdvihují moment, kdy byla ve městech vytvořena základna a ta dosáhla určité samostatnosti, „islamisté“ připisují vzestup věhlasu lokality, orientalisté společenskou situaci, etnologové širším společensko-kulturním souvislostem.

²¹¹ Zejména Levantou; spoluprací s ní a díky aktivitám zde vyvíjeným má rod Kášif al-Ghitá velkou zásluhu na udržení prestižního statutu Nadžafu v moderní době.

²¹² Pro jeho roli ve Společnosti pro sblížení islámských mazhabů viz např.: AS-SÁ'DÍ: 2007, od str. 169.

a výraznému zastánci myšlenky prosazování čistě iráckého charakteru šíitské činnosti v zemi.²¹³

Rod as-Sadr, který lze do určité míry považovat za nedílný atribut moderní irácké šíj jako takové, prošel dvacátým stoletím v četných pozicích boje za šíitskou věc. Příslušníci tohoto libanonsko-iráckého rodu²¹⁴ se angažovali jak v záležitostech šíitských (literatura, vzdělání, osvěta), tak ryze iráckých (politická činnost, založení strany Da'wa) či regionálních (osvětová činnost Músy as-Sadra). Rod jako takový představoval konzistentní modernizační vůli a svou činností jakoby dokazoval, že takové směřování je pro šíu nejenže legitimní, ale i proveditelné.²¹⁵

3. Pozice šíj v procesu modernizace iráckého státu

Přes období klidu postavená na kompromisech vnitřních i těch, k nimž došlo se stále se zesvětšujícími okolním prostředím, lze dějiny dvacátého století v Iráku z pohledu šíj charakterizovat jako neustálý boj vedený jednou o právo účastnit se, jindy o vlastní identitu či holé přežití. Dané století však pro iráckou šíu znamenalo i modernizaci, plnohodnotný příchod na politickou a společenskou scénu a rozvoj specifických vztahů s Íránem. Charakteristický je pro ni v tomto ohledu způsob vlastní konsolidace; ta souvisela jak s vymezením se vůči íránskému vlivu, tak i se zaujetím specifických pozic vůči modernizujícímu se iráckému státu a příchodu moderní politiky. V neposlední řadě v irácké šíe stále dobíhal vnitřní vývoj založený na pokračující vnitřní heterogenitě spočívající na dvojím (klanovém a městském) původu předních duchovních autorit. Nadto ve světské rovině výrazně figurují ti šíitové, tvoření většinou náboženskými spory apriorně demotivovanou generací, kteří se rozhodnou přímo pro vstup do politického života. Faktem ale zůstává, že až do příchodu strany Da'wa, která je první iráckou šíitskou stranou vytvořenou na základě religiozní příslušnosti, se tak děje vně náboženských linií; spíš tedy

²¹³ Více viz NAKASH: 1994; JABAR: 2003; TRIPP: 2000.

²¹⁴ Přes libanonskou větev dokládající svůj přímý původ od Proroka.

²¹⁵ Více viz CHEHABI: 2006, str. 138 – 139; AJAMI: 2006, str. 165 – 166.

podle ryze osobních preferencí, společenského zázemí a politických požadavků nezřídka sekulárního charakteru, tj. zcela volně a leckdy nahodile napříč vznikajícím politickým spektrem.

Proces konsolidace irácké šíy byl už na konci 19. století, podobně jako v Íránu, ovlivněn ohlasy perského Tabákového povstání a následné íránské Ústavní revoluce z počátku 20. století. Pro vnitřně stále nejednotná, relativně prosperující, každopádně stále velmi konzervativní irácká města žijící z vlastní slávy a pasivních příjmů z obchodu a zijárát šlo však stále o příliš vzdálené a abstraktní jevy na to, aby byly začleněny do širší společenské diskuse jako precedent. Agitace a šíření nového šíitského poselství přicházejícího z Persie (Íránu) se tak stále logičtěji stávala úkolem, kterého se po stabilizaci situace v zemi zhostila především stále početnější komunita etnicky čistě perských mudžtahidů usídlených v Iráku.²¹⁶

Íránští učenci, kteří začali do Iráku mířit na přelomu 19. a 20. století, sídlili nejčastěji v tradičních svatých městech, kde měli zároveň potřebné zázemí a společenské prostředky (školy, studenty, svaté poutě, návštěvníky atp.) pro formulaci, předávání i případnou realizaci svých myšlenek. Integrace Íránců do iráckého prostředí probíhala živelně, přesto v zásadě úspěšně a nenásilně. Se změnami probíhajícími v irácké společnosti od počátku 20. století spočívajících zejména v postupném vyjasňování si pozic jednotlivých frakcí v dalším vývoji země, nevyhnutelně došlo i ke zvyšování vlivu íránských mudžtahidů na iráckou politiku.²¹⁷

V Iráku, byť ve své poslední fázi, stále přežíval tradiční dějinný spor související s procesem formování svatých šíitských měst. Hlavní mocenské úsilí bylo proto soustředěno na dořešení konfrontace pohrobků klanových autorit a mudžtahidů. Pozitivní výsledek tohoto „vyrovnání“ mohl klerikům uvolnit ruce pro souběžné efektivní působení v religiózním aparátu i politice.

Zvětšující se propast mezi původními arabskými kmenovými šejchy a perskými učenci (zejména Náíní, Firúzábádí, Abolhasan Isfahání) zlepšuje

²¹⁶ Srov. NAKASH: 1994, str. 51.

²¹⁷ Srov. NAKASH: 1994, str. 77.

pozici arabských (iráckých) mudžtahidů nižšího stupně. Toto představuje dějinnou příležitost pro vzestup iráckých rodin, mezi jinými právě Kášif al-Ghitá.²¹⁸

S posílením pozice městských mudžtahidů je i v Iráku symbolicky dokončeno prosazení školy *usúli coby* ústřední šíitské doktríny v Iráku, jakož i centralizace vedení šíj; pod intelektuální záštitou moderních islámských myslitelů tak mohla být vytvořena základna pro budování strategie další cílené emancipace v rámci irácké společnosti, nezadržitelně se měnící na pokraji rozpadu Osmanské říše.

Tím se zároveň irácká šía dostává do podobné vývojové fáze jako šía íránská. Zásluhy o tuto změnu a spění k ní nebyly však jen endogenní (modernizace nesená městským klérem) či naopak ryze převzaté z Íránu, ale významně ovlivněné i dalším zdrojem. Ten představovala po určitou dobu v Nadžafu pevně etablovaná íránská akademická komunita.

Otázka jejího dalšího směřování se přitom ve stejné době stala významným a aktuálním tématem; když roku 1920 umírá šejch Isfahání, přechodně sloužící jako nejvyšší nadžafská autorita dané doby, promítá se na zápasu o dominanci v Nadžafu zároveň i rivalita o to, zda bude dané místo nadále ovládáno učenci s perským původem, nebo domácími Araby. Daný problém se přitom týkal především Nadžafu, v jiných svatých městech je "šíitská věc" již v plně v rukou domácího etnika; například v Kázimajnu jsou dvěma největšími duchovními autoritami al-Chálisí a as-Sadr, v zásadě začínající praktikovat mix akademické duchovní činnosti a moderní diplomatické politiky.²¹⁹ Hrany však příznačně ani zde nejsou ostré. Minimálně al-Chálisí tak nadále udržuje s perskou akademickou komunitou významný a zásadní kontakt.

Paralelní proces, v němž bylo pro všechny zúčastněné strany nutno během méně než dvou dekád překonat zatvrzelá životní přesvědčení a stereotypní společenské pohledy celých generací, započal krátce po perské Ústavní revoluci a vyvrcholil v rámci prvního většího podnětu dávajícího obhájitelnou

²¹⁸ Srov. NAKASH: 1994, str. 77.

²¹⁹ Srov. NAKASH: 1994, str. 77.

záminku vystoupit na společenské scéně. Tím se roku 1920 stalo celostátní hnutí iráckého odporu proti britskému protektorátu předcházejícímu dělení zanikající Osmanské říše.²²⁰

To mohlo zdánlivě posílit roli iránských mudžtahidů usídlených v Iráku. Hlavní kredit se totiž v rámci procesu směřujícím k revoluci roku 1920 podařilo získat právě jim. Daný fakt z počátku sice skutečně posloužil jako odrazový můstek pro legitimizaci jejich pozic v zemi, jakož i příslib získání náklonnosti alespoň části iráckého šíitského duchovenstva. Co je evidentní, je fakt, že příznivá pozice měla iránským klerikům pomoci v jejich snaze o získání širšího vlivu v Iráku.

Tato aspirace však byla záhy iráckou šíou (i ostatními frakcemi účastnicími se odporu proti Britům a aspirujícími na moc v postosmanském Iráku) rozpoznána a následně interpretována jako hlavní pohnutka iránského snažení v průběhu irácké revolty. Daná interpretace byla zejména po vytvoření monarchie za pomoci Britů roku 1921²²¹ příčinou prohloubení ostražitosti vůči Íráncům, a to nejen strany iráckých nešíitských frakcí, ale i ze strany iránské šíy.

Pokračující postup iránského kléru uvnitř Iráku projevující se jak kritikou státu zaznívající z úst kariérních *ulamá* typu Chálisího či Nainího či autoritativním bojkotem voleb ze strany mudžtahidů vyústil v protiopatření ze strany iráckého státu v podobě deportace prominentního *álíma* Chálisího do Qomu.²²² Kritičtějším důsledkem však byl právě moment uvědomění si potenciálního iránského vlivu uvnitř Iráku a atmosféra ostražitosti, kterou iránská vnitřní intervence vyvolala. Bedlivost s tímto zjištěním spojená se od dané doby prakticky nevytratila a každá další irácká vláda ji vůči případné iránské (šíitské, ideologické atp.) „intervenci“ v té či oné formě zachovávala prakticky po celé dvacáté století.

²²⁰ Srov. NAKASH: 1994, str. 70 – 77; dále TRIPP: 2000, str. 55 – 56.

²²¹ Více viz: JABAR: 2003, str. 54.

²²² Přes jeho irácký původ hrál díky šíitské podstatě věci zřejmě hlavní roli dojem o jeho sympatiích k Íránu; pro vnitřní rozkol (Chálisí a ostatní) a dále konflikt s místním Háerím viz víc NAKASH: 1994, str. 82 – 83; dále také id. str. 77 – 83, dále: TRIPP: 2000, str. 55.

Jakkoli se mohly zdát šíitské cíle v Iráku jednotné, nedá se v případě vztahů mezi iráckou a íránskou šíou v Iráku dvacátých let mluvit o srdečné spolupráci. Peršané se neidentifikovali s Iráčany a do značné míry sledovali své vlastní, osobní cíle, iráčtí Arabové se stereotypně považovali za nadřazenější než indoevropští Peršané (*al-Furs*), navíc kladli tradičně velmi silný důraz na návazanost k místu pobytu, sociální původ a etnické zázemí obecně. Od roku 1923 lze přesto pozorovat cílevědomé úsilí íránských šíitských kleriků o získání vlivu na iráckou politiku; zatím ale stále jako součást mainstreamu irácké šíy.

Rok 1925 pak představuje datum, kdy dochází k rozdělení irácké šíy na dva tábory – jeden, „irácký“, vedený Kášifem al-Ghitou, a druhý, „perský“, v jehož čele stáli již dřívější sympatizanti, navíc s perským zázemím, jak například Mírzá Náiní.²²³ Daný moment, byť je ve své době pouze a hlavně reakcí na to, co je vnímáno jako možný přílišný vliv ze strany cizího elementu v podobě perských kleriků, zároveň představuje počátek moderní „nezávislosti“ spočívající v podstatě v arabizaci, či přesněji „poiráčtění“ domácí konzervativní šíy.

Jde zároveň o dobu, kdy se postavení šíy v samotném Íránu nakrátko zlepšuje – kromě zásadní restrukturalizace qomské howze se zde reorganizované šie daří navázat na tradici organického propojení se státem (byť v zárodečné a vnitřně ještě nerafinované a s historickým ohledem z konce dvacátého století zcela nevyvinuté formě). Irácká šía je naproti tomu vystavována neustálým snahám o izolaci, rozměňována vnitřní rozdrobeností a ohrožována nástupem moderního státu.

Státní opatření k omezení vlivu Peršanů v Iráku na sebe nenechají dlouho čekat. Velké části irácké šíy, která se může cítit ohrožená zlepšující se situací šíy v Íránu, tak přicházejí více než vhod. Série oficiálních nařízeních z dvacátých let²²⁴ vynucujících buď odchod, nebo poarabštění perských kleriků na území Iráku jsou formulovány sice jako racionální opatření ze strany iráckého státu

²²³ Srov. NAKASH: 1994, str. 85

²²⁴ Viz více: NAKASH: 1994, str. 101 – 105.

(omezení vlivu perské šíy, omezení zahraničního vlivu jako takového v rámci budování moderního státu), jejich důsledky však dávají i určitý signál na zlepšení pozic irácké šíy, která přítomností sofistikovanější iránské frakce trpěla jak co do sebevědomí, tak co do reálných společenských dovedností.

Snahy Íránu o intervenci proti nařízením se ukázaly neúčelné a perská ší'a i páhlaviovský stát tím ztratily nadějně se vyvíjející baštu případného vlastního ideologického vlivu. Ze strany Iráku šlo přitom o korektní, byť prozíravě a důsledně provedené protipatření; Íránu (být ne vždy v budoucnu muselo nutně jít o cílenou politiku) se již nikdy nepodařilo obnovit natolik silnou divizi vlastních kleriků na území cizího státu. Další spolupráce mezi oběma šíitskými centry tak nadále probíhala opět spíš na úrovni volného soutěžení, akademické spolupráce a v rámci budování účelové podpůrných paktů klíčových šíitských akademických metropolí, hnutí a jedinců.

Snížení vlivu iránské šíy sice na jedné straně uvolnilo ruce domácí irácké ší'e, na straně druhé ji ponechalo vystavenou otevřené konfrontaci vůči ostatním frakcím, především moderní politizační vlně představované sunnitským a na osmanském základu vychovaným základem. Zatímco sunna se ve své většině přirozeně přijala pravidla společenské diskuse v rámci moderního státu, s nímž začala postupně splývat, stále platný tradiční přístup šíy považující sunnitskou vládu za nelegitimní zpočátku komplikoval cestu integrace do moderních mocenských struktur.²²⁵

Roku 1927 došlo k otevřeným protestům šíitské opozice vůči oficiální moci,²²⁶ spočívající v sérii demonstrací a deklarácí odporu. Dělo se tak na pozadí dalších kroků irácké moci naznačujících tendence ke znevýhodňování šíy, zejména vydání Národního obranného aktu, představujícího kromě zavedení celoplošné vojenské povinnosti i další krok ke scelení Iráku coby celku fungujícího na principech moderního státu.²²⁷ Díky pokračujícím kmenovým nepokojům, stále přežívající roztržičnosti šíitské opozice na mudžtahidy, kmenové sajjidy a městskou politickou reprezentaci byl participační a

²²⁵ Viz více: NAKASH: 1994, str. 109 – 110.

²²⁶ Více viz: TRIPP: 2000, str. 61 – 62.

²²⁷ Více viz NAKASH: 1994, str. 115.

bojkotovací potenciál poměrně malý a iráckému režimu se tuto krizi podařilo zažehnat.²²⁸

Je nasnadě, že hlubší problém však do značné míry stále tkvěl v pokračujícím vnímání oficiální moci jako okupační, nelegitimní formy vlády. Dominance sekulárně působících, nejčastěji osmanskými strukturami či drilem vycvičených úředníků a politiků a jejich kladný vztah k britské nadvládě panující od počátku 20. let dávaly konzervativním kruhům možnost snadno a obhájitelně interpretovat daný stav jako vládu, s níž nelze podle šíitského práva vyvíjet součinnost. Cesta k integraci většího počtu šíitů do aktivního budování státu – tj. opuštění pasivity a účast v politice založené na správném pochopení významu moderního státu – tak pokračovala jen zvolna, přičemž o vlastní šíitské participaci pod jednotnou politickou stranou nemohlo být zatím řeči.

Britská správa Iráku jasně preferovala sekulární linii vývoje, což předurčovalo charakter výběru partnerů do diskuse. Z těch se také rekrutovaly hlavní postavy počátků moderního politického boje v zemi. Toto podtrhujícím a v očích šíjů zvýrazňujícím faktorem byl Brity podporovaný proces nahrazování tradičních struktur (zejména nobility, tzv. *ašraf*, jakož i kmenových *sáda*)²²⁹ administrativními sbory domácího původu vycvičenými v osmanské armádě. Tento proces začal již v druhém desetiletí 20. století a týkal se obměny především ve státní správě, resp. ve většině politicky významných funkcí v Iráku.²³⁰

Vazba na osmanské tradice, prolnuté sunnou, zároveň mladotureckými ideami s patinou zárodečného sekularismu, jakož i přirozenější vazby na Západ obecně a Británii konkrétně, efekt daného procesu na šíitskou populaci jen negativně posílily.

Strana al-Ahd (zal. 1913), vzešlá ve své podstatě z důstojníků absolvovavších obdobnou kariérní zkušenost a zakotvivších na vyšších pozicích státní správy

²²⁸ Více viz NAKASH: 1994, str. 118 – 124.

²²⁹ Pro tradiční vrstvy viz JABAR: 2003, str. 54.

²³⁰ Srov. EICH: 2009.

v Iráku, tyto hodnoty přebrala, zároveň, co je podstatnější – byla s nimi v dalších letech své činnosti konotačně automaticky spojována.

Není proto s podivem, že v dobové i pozdější interpretaci se tyto a doprovodné jevy nejednou staly předmětem kritiky a odporu irácké šíy. Přes postupující integraci šíy v moderní politice se počátek novodobé rivality se sunnou datuje zejména do doby vlády krále Gházího, dosazeného britskou imperiální správou v roce 1933.²³¹

Významnou roli v ideologické opozici vůči pokračující polokoloniální závislosti a s ní konvergujícím politickým zájmům etablovaných iráckých elit hrál po dlouhou dobu Kášif al-Ghitá. Přes svůj nástup a prosazení školy usulí byl schopen udržet si součinnost tradičních struktur a pro podporu své věci neváhal vyhledat pomoc kmenových šejchů.²³² Zdroje moderního vlivu Kášifa al-Ghitá tak sahají do dvacátých let, a to nejen pokud jde o akademickou reputaci.

Zatímco irácké společenské a politické frakce aktivně se účastnící procesu vývoje v zemi se dále postupně modernizovaly, nelze to samé říci o konzervativním jádru šíy. Vývojová dynamika uvnitř komunity sice probíhala, stále šlo ale především o interní proces. Pokud jde o situaci vně a vztah s reálným světem, byla dominantními rysy stále opoziční stanoviska či stagnace. Situace přitom takto pokračovala prakticky až do konce padesátých let.

Jediný aktivní a v rámci moderní celospolečenské diskuse působící faktor šíitského základu tak představovala nastupující generace mladých politiků. Ti se již záhy na počátku dvacátého století rozhodli distancovat od konzervativního či obecně duchovního šíitského prostředí a nastoupit cestu integrace do modernizujících se struktur, zejména v největších městech, především pak v Baghdádu. Jakkoli byla v tomto světle britská nadvláda pro šíitské masy řízené konzervativním klérem snadným impulzem a dobovou obměnou k signální a po staletí nacvičované revoltě, stala se naproti tomu pro

²³¹ Více viz: TRIPP: 2000, str. 79.

²³² Srov. TRIPP: 2000, str. 80.

tyto progresivní šíity výzvou k pragmatickému postupu. Díky prostředkům, které nabízela, sloužila i jako garant jejich přímé participace na společenském dění.

Cesta na světlo přitom vedla přes Núrího Saída,²³³ britského favorita, jehož chráněncem se stal Sálíh Džabr.²³⁴ Ten se ve čtyřicátých letech stal prvním šíitským premiérem země, a přestože nakonec byl Saídem opět vystřídán, představuje první hmatatelný úspěch komunity v iráckém politickém procesu. Od této doby je politická participace šíy vnímána stále přirozeněji. Přestože společenské dění je stále majoritně v rukou politiků vzešlých z tradiční mocenské školy, spočívající na osmanském základě (sunnitském formou a sekulárním obsahem), stávají se progresivní šíitští politici postupně stále rovnocennějšími partnery.

Šía se tak v období od třicátých do čtyřicátých let diverzifikuje na progresivní, společensky konformní frakci, aktivní v politice, byť bez potřeby vymezení se na základě religiózních, šíitských specifik (typickým představitelem zejména právě Džabr), a pokračující, stále svou vlastní linií se profilující šíitské opozice (Baqr, mudžtahidé atp.). Udržení této linie svědčí o přítomnosti rozdílů uvnitř šíy samotné, projevujících se hlavně ve sporu mladší šíitské generace a starších kleriků; mladší generace projevuje větší otevřenost novým myšlenkám (schopnost identifikace s arabstvím, Irákem, možností aktivní politické participace, formální konformity a vůli k diskusi).

Přesto lze konstatovat, že od počátku padesátých let vládla v prostředí irácké šíy podobná situace jako v Íránu; v obou místech existovaly podobné duchovní autority, v obou místech šía dostala možnost účastnit se na aktivním budování země, přesto jak v Íránu, tak v Iráku její část modernitou do určité míry pohrdala. Přestože se jí opticky podařilo vyrovnat krok se sunnou, staletí opačného přístupu byla znát. Zatímco irácká sunna tak měla záhy učinit další

²³³ Srov. TRIPP: 2000, str. 130 – 132.

²³⁴ Více viz např. NAKASH: 1994, str. 128 – 132.

krok vpřed, byla irácká šía, tkvící občas v pasivitě, občas v idealismu,²³⁵ ve svých rozhodnutích do značné míry stále ještě vlečena v závěsu těchto kroků.

4. Období moderních formací – Da'wa a Baas

„Protiperská“ opatření dvacátých let položila základ tomu, aby domácí záležitosti byly řešeny vlastními silami, jakož i tomu, aby se tak dělo na víceméně jednotném etnickém základě. Snaha o kompletní arabizaci klerikálních záležitostí Iráku²³⁶ vedoucí ve svém důsledku k oslabení vlivu významného společenského elementu nearabského původu tak umožnila snazší přijetí panarabismu. Iráčtí šíitové paralelně v průběhu dvacátých až čtyřicátých let vyzkoušeli různé formy vztahů s rodícím se iráckým státem, zahrnující „spolupráci, opozici i apolitický přístup“.²³⁷ Žádný z těchto pokusů však neměl dostatečný aktivizační efekt, ať již směrem k sekulární integraci po boku dalších společenských proudů, nebo naopak sektářsky pobarvené šíitské modernizaci. To společně s dalšími objektivními deficity²³⁸ vedlo jen k prohlubování společensky specifického směřování, jakož i stále palčivěji pociťované dominanci apolitičnosti praktikované (coby zdroj konstantní, byť neprogresivní reputace) tradičním klérem.

Vše jmenované tak do padesátých let napomohlo usplnit reakci na další celospolečenské podněty i regionální vývoj²³⁹ a vytvořilo základ jak pro přijetí myšlenek strany Baas na jedné straně, tak pro vznik šíitské strany Da'wa jako svérázně šíitské odpovědi na straně druhé.

Irácká odnož strany Baas byla založena roku 1951, původně jako poměrně nevyhraněná odnož levantské základny, víceméně orientačně sledující hlavní

²³⁵ Pro ekumenické snahy Kášif al-Ghitá o sloučení sunny a šíy z 50. let viz např. NAKASH: 1994, str. 54; JABAR: 2003.

²³⁶ NAKASH: 1994, str. 106 – 107.

²³⁷ Viz JABER: 2003, str. 66.

²³⁸ Viz hlavně JABER: 2003, str. 67 – 71.

²³⁹ V roce 1955 přistupuje Irák k Baghdádkému paktu později změněnému na CENTO; roku 1957 je formulována Eisenhowerova doktrína; roku 1958 qásimovský Irák z CENTO vystupuje a na dalších pět let sleduje sovětský trend; to je jak v příkrém rozporu s dosavadním směřováním, tak s přirozeným nastavením země, především přesvědčením tradičního kléru, které je typicky islámsky protikomunistické; k dějinným okolnostem a návazné pozici šíy viz např. CHEHABI, TAFRESHI in: CHEHABI: 2006, od str. 144; TAKEYH: 2006, od str. 178.

body programu (socialismus, panarabská jednota) formulované jejími syrskými zakladateli. Jedním z jejích iráckých zakladatelů a vůdců byl šíitský inženýr Fuád Riqábí,²⁴⁰ který kolem sebe zpočátku shromáždil šíitských okruh obdobně smýšlejících spolustraníků.²⁴¹ V dobovém kontextu tak lze tento krok interpretovat i jako projev snahy sekulárně uvažující šíitské frakce o nalezení vlastního politického výrazu, jakož i chopení se příležitosti, která se v okamžiku formulace myšlenek Baas (zejména myšlenek panarabského socialismu) naskytla.

Naproti tomu tradiční šía, která byla zpočátku vnitřně posílena odchodem perských konkurentů z vlastních řad, byla ve vzniklé atmosféře sunnou i iráckou společností nadále a stále častěji nahlížena jako „perská“ komunita, ne-li jako Peršané sami. Zároveň i před ní stála pořád nevyhnutelnější nutnost vytvořit jednotnou platformu a přemostit propast dělící jí od participace na reálné moderní politice. Ta byla mimo jiné posílena objektivním faktem stále přesvědčivějších úspěchů progresivních šíitů účastnících se, byť bez podpory tradičně smýšlejícího kléru, otevřené politické diskuse.

Navázání na dosavadní vývoj dosažený s nástupem městského kléru a pokus nalézt jeho pokračování a rozvoj v rozšíření společenské participace, inspirace tradičními hodnotami a klasickým šíitským vzděláním, jakož i snaha o historickou rehabilitaci šíy motivovaly ideologického inspirátora strany, klerika, filozofa²⁴² a myslitele Mohammada Báqira as-Sadra, k sestavení díla Wiláyat al-Umma, v němž definoval koncept ideální společnosti a jejího vedení.²⁴³ Tato práce²⁴⁴ se později stala výchozím zdrojem pro vznik hnutí Da'wa, na němž se as-Sadr, spolu s dalšími přímo spolupodílel.²⁴⁵

²⁴⁰ Viz např.: TRIPP: 2000, str. 138.

²⁴¹ Více viz JABER: 2003, str. 266. Jako takový byl Riqábí v zásadě další představitelem šíy odvrhnuvší svou participaci v politice tradiční šíitská náboženská východiska a doktríny. Na straně druhé byl typickým představitelem mladé generace, která v ideologii Baas spatřovala kompromisní řešení pro budoucí vývoj v Iráku, vyhovující největšímu možnému průřezu populace.

²⁴² Pro přiblížení dalších společensko-filozofických děl (Falsafatuná, Iqtisáduná atp.) a analýzu vlivu a díla Báqira as-Sadra viz např. BATATU in: KEDDIE, COLE (ed.): 1986; dále MALLAT: 2003.

²⁴³ Více viz JABER: 2003, zejm. str. 78 – 80 a dál.

²⁴⁴ Více k Sadrovu pohledu na islámské právo a společnost viz komplexní studie MALLAT: 2003.

²⁴⁵ Více viz TAKEYH: 2006, od str. 179; SCHULZE: 2007.

Strana Da'wa (celý název *Hizb ad-Da'wa al-Islámíja*, tj. přibližně „Strana islámské výzvy“) vznikla roku 1958,²⁴⁶ primárně coby společná šíitská platforma (cíleně založená na vlastní, tj. religiózní identitě) umožňující formálně regulérní účast v moderním politickém životě.²⁴⁷ Jako taková představila ryze šíitský protipól sekulárně uvažující části šíy, významněji však vůči oficiálnímu kurzu vývoje, který stále více začal inklinovat ke komunistickým idejím (roku 1958 dochází k vojenskému převratu generála Qásima, který nasměruje zemi blíže k sovětskému bloku). Ten jako jedno z hlavních nebezpečí a cizorodých prvků vyžadoval v očích šíy (a islámu jako takového) vyhraněný postoj a bezprostřední akci.

Báqir as-Sadr²⁴⁸ a jeho sympatizanti částečně koncipovali stranu jako šíitskou alternativu k hnutí Muslimského bratrstva.²⁴⁹ Minimálně obecná východiska byla podobná, byť v šíitské obměně – hlavními z nich byl antisekularismus a snaha o prosazení muslimského šíitského státu v Iráku. Kromě as-Sadra figurovali mezi zakladateli strany i příslušníci rodu al-Hakím (zejm. sajjid Muhammad Báqir Al-Hakím, dále Muhammad Mahdí al-Hakím). Kombinace opory o tradiční rody a akademické prostředí umožnilo straně získat poměrně rychle velký počet sympatizantů. V neposlední řadě lze vyzdvihnout i faktor neokolonialismu, který se stal dalším z důvodů podpory strany. Na rozdíl od celospolečenské (tj. konformistické, zároveň coby antikoloniální garant alespoň zpočátku ne zcela důvěryhodné) strany Baas představovala Da'wa přeci jen silnější a tradičněji podpořené záruky. To jí zajistilo nejen přízeň nižší a střední šíy, ale i četných intelektuálních a výše postavených osobností, které toto hledisko mohly vzít v potaz.²⁵⁰

Baas, který na rozdíl od hnutí Da'wa vsadil na sekularismus, panarabský socialismus a odpor k neokolonialismu, se podobně jako dané hnutí vyhranil proti ostentativně levicovému směřování země. To dostoupilo vrcholu v podobě svržení monarchie a odstranění všech klíčových probritských

²⁴⁶ Srov. TRIPP: 2000, str. 154, 156.

²⁴⁷ Viz např. BATATU: (SSP), od str. 179.

²⁴⁸ Srov. RAMAZANI in KEDDIE, COLE (ed.): 1986, str. 39 – 43.

²⁴⁹ Více také viz BATATU in: KEDDIE, COLR (ed): 1986, str. 179 – 200.

²⁵⁰ Pro osobní vztahy a osobnosti v Da'wa viz BATATU in: KEDDIE, COLE (ed.): 1986, str. 179 – 185.

hráčů²⁵¹ v nacionalistickém armádním převratu vedeném generálem Qásimem roku 1958. Trend následného příklonu k Sovětskému svazu a komunistické ideologii tak na čas přivedl do střehu nejen šíitské kleriky, tak velkou část rodící se občanské společnosti. To bylo do značné míry důvodem zpětného tahu, který se projevil ve snaze nalézt zdroje reformy uvnitř samotné společnosti.

V tomto nakonec přeci jen sehrálo zdatnější roli hnutí Baas, které kromě nezávislého národního a arabského charakteru nabídlo zároveň vlastní alternativu konceptu sociální vyrovnanosti, vztahující se potenciálně na celou populaci.

Na druhé straně zřejmý byl distanc od íránské civilizace, vlastní šíitské menšiny a tradičních rodů, jakož i, díky panarabistickému nádechu, kurdské menšiny; to vše mohlo z pohledu šíy sice nabízet snadnou identifikaci „viníka“ potažmo Baasu s iráckou sunnou²⁵². Naproti tomu mohl tento soubor faktů skýtat relativně slušný potenciál pro získání příznivců na svou stranu. V objektivní neprospěch Da'wy naproti tomu hrál roli převažující religiózní charakter strany (zamezující integraci např. Kurdů), před majoritní společností těžko obhájitelná distinkce od perské šíy či Íránu, jakož i stále latentně přetrvávající vnitřní, ve své podstatě celošíitský spor mezi umírněné sekularitě straníci šíity a tradičními kleriky.²⁵³ Ten byl soustředěn na minimalizaci jakékoli politické aktivizace (což byl ostatně trend, který v dané době vládl i v Íránu – viz Borúdzerdího doporučení z roku 1949). Z té mohl být jen výjimečně vyburcován nebezpečím, které bylo vyhodnoceno jako eminentní.

Takovým se v atmosféře zvýšených prosovětských nálad stalo ještě na konci 50. let (1959) vytvoření Společnosti ulamá. Byla založena v Nadžafu, přičemž na jejím založení se významně podílel zejména Kášif al-Ghitá.²⁵⁴ Organizace sdružovala některé nejvýznamnější mudžtahidy své doby,²⁵⁵ její charakter byl

²⁵¹ Tj. Krále Fajsala II, prince Abdulláha i premiéra Núrího Saída.

²⁵² Srov. AJAMI: 2006, str. 178.

²⁵³ Více viz JABAR: 2003, od str. 84.

²⁵⁴ K jeho roli viz např. MALLAT: 2003, str. 9.

²⁵⁵ Namátkou Choí a Sadr; kromě toho i mladí Šamsuddín a Fadlalláh, kteří jsou uvedeni na soupisce participantů z roku 1960 již jako působící v Libanonu; viz JABAR: 2003, str. 111.

šíitsky mezinárodní a její stanoviska primárně antikomunistická. Ač tento obsah sdružení po ústupu prosovětského trendu ještě před druhou polovinou šedesátých let ustoupil, přesto hnutí dalo možnost scházet se stejně založeným klerikům na nové platformě, popřípadě vyvíjet paralelní činnost i v dalších hnutích včetně Da'wy.

Zatímco mnozí z kleriků nadále razili ideu neparticipace, mnozí ze sekularistů nakonec před výrazně nábožensky konotovanou (a tedy nutně selektivní) Da'wou upřednostnili občanštěji působící Baas. Co pro etnicky, nábožensky i sociálně složitou společnost představovalo šanci v podobě nového začátku, stalo se tak pro šíu nebezpečím coby nástroj vhodný novému proudu k uchopení moci prostřednictvím „světských“ sil, nacházejících navíc zázemí nejen uvnitř jedné specifické skupiny (jako tomu bylo doposud v případě sunny), ale napříč celou společností.

Politika nastupujících 60. let a rostoucí nespokojenost s nepůvodní, regionu nepřislušnou orientací na prosovětsky orientovaný svět, tak nakonec umožnila příklon k racionálnějšímu a realističtějšímu pojetí moderní politiky, reprezentované navíc vnitřně neroztříštěnou a moderně fungující stranou, kterou byl Baas. Tato ideologie umožnila nejen normalizaci vztahů se zahraničím i regionem, ale i relativní demokratizaci vnitřních poměrů. Jako taková si záhy získala podstatně širší okruh příznivců, k nimž se stále významněji začali hlásit i lidé z nejbližšího vojenského okolí generála Qásima. Ten se tak s postupujícími lety ocital ve stále větší názorové izolaci.

Roku 1963 Baas přebírá svržením generála Qásima kontrolu nad iráckým veřejným životem a daný předpoklad se postupně začíná naplňovat. Pozice Baasu je posílena opětovným převratem a získáním moci roku 1968, kdy do čela státu nastupuje Ahmad Hasan al-Bakr. Ten přivádí na politickou scénu Saddáma Husajna, zastávajícího tvrdě antiiránské a postupem času i protišíitské²⁵⁶ postoje.²⁵⁷ Saddám především postupně upevňuje svou moc do

²⁵⁶ V protiperské agitaci proslul zejména Chajrulláh Talfa, který své myšlenky podpořil mj. i knihou „Tři, které bůh neměl stvořit: Peršané, Židi a mouchy“; Talfa byl otcem první ženy Saddáma Husajna, primátorem Baghdádu, zčásti patřil k pokračovatelům staré osmanské vojenské školy, drilu a sunnitského etosu.

²⁵⁷ Srov. TRIPP: 2000, str. 190.

absolutní podoby, zejména za využití příslušníků vlastního klanu.²⁵⁸ Ty z velké části integroval do nově vytvořeného exekutivního tělesa Baasu, Revoluční velící rady, jehož náplň²⁵⁹ mu v podstatě umožnila převedení výkonné moci Baas do rukou jádra úžeji navázaného na Husajna.

Irácká šía se tak opět dostává do situace, kdy je její existence ovlivňována vnějšími vlivy; podstatný rozdíl však nyní spočívá v tom, že větší část šíy již tou či onou formou překonala odvěké doktríny nařizující pasivitu. Stav tlaku na ni vyvíjeného už proto není vnímán jako (iracionální) důkaz nelegitimity tyрана, jako spíš čistě rušivý element, bránící dalšímu společenskému postupu, který byl sotva započat.

5. Vazby irácké šíy na iránskou

Poválečný vývoj v Iráku se podobně jako v ostatních státech regionu odehrával ve znamení dokončení přechodu od pořádků starého světa do éry modernity. Politicky se daný proces projevil v podobě skoncování s monarchií a přihlášení se k hodnotám panarabismu a pokusu o přiblížení vlády lidu v podobě implantace irácké verze myšlenek hnutí Baas. Doba od poloviny 20. století byla navíc podobně jako v jiných částech Středního Východu i v Iráku momentem hlavního myšlenkového kvasu a ideologické výměny.²⁶⁰

Irácká šía padesátých let byla sice vymaněná z interních sporů dvacátých let, o to tíživěji však čelila otázce jak se prosadit oproti vnějším rivalům. Politický úspěch předpokládal přijetí moderních prostředků a nalezení vlastní identity za jejich využití, akademický posun v první řadě předpokládal nalezení vlastní tváře v islámském světě. Toto v sobě zahrnovalo jeden z nejpodstatnějších úkolů, kterým bylo vymezení svých pozic vůči Íránu a jeho centrum vzdělanosti.

²⁵⁸ Srov. TRIPP: 2000, str. 190, dále např. AJAMI: 2006, str. 179 – autor tu naplno hovoří o tom, že Baas se za Saddáma dostal plně pod sunnitsko-tikrítický vliv a popisuje věc tak zřejmě nejexplicitněji z důvěryhodných autorů.

²⁵⁹ Více viz JABER: 2003.

²⁶⁰ Srov. SCHULZE: 2007.

Daného úkolu se příznačně zhostilo hnutí Da'wa, které namísto striktně politického směřování a coby rozvětvená entita nacházející svou oporu jak v Nadžafu, tak i v dalších svatých místech Iráku, zahájilo spolupráci s iránskými šíity. Ta se pak poměrně logickým způsobem ovinula kolem spojnice, kterou představoval rod Sadrů, podporován aktivitami osvědčených, dialogu schopných a jemu přístupných olemá (a ulamá), zejména pak v Nadžafu činného a částečně i sídlícího ájatolláha Borúžerdího.

Borúžerdího centrálním sídlem přesto zůstával Qomm, v Nadžafu byl nejvyšší autoritou („strážcem Hrobky“) Velký ájatolláh a mardža at-taqlíd Muhsin al-Hakím. V koordinaci s ním pak byl do Nadžafu vyslán Borúžerdího chránělec Músa as-Sadr, který do města přijíždí roku 1959.²⁶¹ Sadrovu příjezdu do Iráku předcházela rozkol, ke kterému došlo ještě na iránské půdě. Íránská šía procházela v padesátých letech dalším z procesů boje ve vlastních řadách směřujícího ke změnám vedoucích rolí; kosmopolitní Sadr, demotivován tímto zápasem, rozhodl se věnovat spíše praktické studijní a misijní činnosti v zahraničí. Díky zázemí rodiny i své vlastní cestě získalo jeho ekumenické pojetí šíy mnoho stoupenců napříč Orientem a dá se říci, že společně s Borúžerdím to byl on, kdo pro šíitské sblížení odvedl zásadní penzum praktické práce.

Kolem Sadrovy návštěvy Nadžafu a Iráku přesto přelétá spekulace nad tím, zda se Íránský stát tímto způsobem nepokoušel zajistit si pokračování svého vlivu na daném teritoriu, ztracené před více než čtvrt stoletím. Zatímco většina spekulací se nese v obecné linii,²⁶² Samii možnost Sadrovy spolupráce s iránskou tajnou službou Savak připouští přímo.²⁶³

Spolupráce obou šíitských center (tj. iráckého Nadžafu a iránského Qomu) byla do značné míry podmíněna a garantována osobnostmi nejvyšších autorit obou míst, tj. Velkého ájatolláha Borúžerdího a Velkého ájatolláha Muhsina al-Hakíma. Vyjevuje se přitom na několika úrovních, od vnitřní, přes státní a

²⁶¹ Srov. CHEHABI: 2006.

²⁶² Srov. TAKEYH: 2006, str. 161 – 168, dále 177.

²⁶³ Srov. SAMII in: CHEHABI: 2006, str. 172.

dvoustrannou až k pozici, resp. míře a záběru autoritativnosti, které se každému z center dostávalo zvnějšku.

Specifikum působení íránského Borúdzerdího spočívalo v podstatě na dvou věcech – jak na silném ekumenickém přesvědčení, tak na faktu, že ke svému působení využíval obou sídel. V obou přitom požíval vysoké úcty, která mu umožnila šířit své poselství dál. V tomto směru nacházel největší podporu u šajcha Muhammada Kášif al-Ghitá, který se sám v padesátých letech pokusil inspirovat prohlášení usmiřující sunnu a šíu.²⁶⁴

Na rozdíl od prakticky konajícího Borúdzerdího zůstával Muhsin al-Hakím po dobu své činnosti především duchovní autoritou, ryze v írácké tradici důsledněji oddělující svět víry a praktických záležitostí. To se kromě tradičních sklonů dá přisuzovat nově počínající izolovanosti írácké šíy a její ne zrovna příznivému statutu v očích íráckého státu.

Obecně lze íránský Qom padesátých let považovat za státem respektované středisko, které přesto stále zůstává rozvíjejícím se, diskusním a relativně sebekritickým, pluralitním a dynamickým místem; oproti tomu Nadžaf je sice stále s to disponovat atraktivitou pro blízkovýchodní šíity a je vyhledávaným kosmopolitním centrem s dlouholetým prověřeným zázemím,²⁶⁵ nicméně stále silněji je cítit blížící se nepříznivá situace.

Na druhé straně zesilující tlak ze strany íráckého státu od 60. let mohl být jeden z faktorů, který ze spolupráce s Íránem učinil ryze pragmatickou věc; pokud šlo o členění vnějšímu nepříteli, byla šíitská (a v podstatě všechny muslimská společenství) vždy schopna velmi efektivní spolupráce. Klidový stav přinášel spíše tendence k nezávislosti či rozpadu jednoty, přítomnost ohrožení naproti tomu sloužila jako společný identifikátor.

Zatímco šedesátá léta definitivně pohřbila myšlenku na jakékoli sloučení šíy se sunnou, pokračovaly v Íráku v zásadě dvě hlavní tendence – na jedné straně to byl směr zaštiťovaný oficiální duchovní autoritou, na straně druhé se stále více překážkami se setkávající hnutí Da'wa. Zatímco kontakt Musy Sadra

²⁶⁴ Pro korespondenci a komunikaci s Mahmúdem Šaltútem, jakož i s vývojem komunikace s al-Azharem po roce 1959 (fatva Mahmúda Šaltúta) viz také JABAR: 2003, str. 120 – 122.

²⁶⁵ Srov. SAMII in: CHEHABI: 2006, str. 170.

s prostředím Iráku padesátých let byl po všech stránkách nekonfliktní,²⁶⁶ byl Irák dalšího desetiletí odlišnou kapitolou.

Situace se však nejprve mění v Íránu – roku 1961 umírá Borúžerdí, který vlastní osobní autoritou zajišťoval určitou jistotu pro většinu íránské šíy, stále více znepokojené šáhovým ekonomickým a společenským směřováním země. Na jeho místo nastupuje ájatolláh Šaríatmadarí, který, podobně jako jeho předchůdce, brzy dosáhne věhlasu jedné z nevlivnějších a nejrespektovanějších duchovních autorit tehdejšího Íránu.

Post avantgardy radikalismu a pozici respektovaného, byť méně diplomatického, o to však kontroverznějšího klerika (ne však nutně nejvyšší autority tradičního typu jakou byl právě Borúžerdí) stále přesvědčivěji zaujímá Rúholláh Chomejní. V počátcích své veřejné činnosti se (i přes tehdy již pokročilý Chomejního věk – narodil se kolem roku 1901) jedná o kontroverzního (byť inspirací a charizmatem obdarovaného) hlasatele nekompromisních alternativ společenského vývoje, který by bez zastání vyšší moci na veřejné scéně neměl dlouhého trvání. Ilustrativním příkladem je epizoda z roku 1965, kdy Chomejní po své kritice íránské vlády a šáha jen díky preventivnímu zásahu ájatolláha Šaríatmadarího nekončí na popravišti a je nedlouho poté vysídlen do Nadžafu.²⁶⁷

Šaríatmadarího vliv (o poznání méně viditelný než skandalózní a populistický projev Chomejního, nicméně nesoucí rukopis zkušeného diplomatického organizátora a pokračovatele Borúžerdího) se projevuje i v jeho schopnosti komunikace s íránským režimem, šáhem a jeho dvorem. Šaríatmadarího asistence je žádaná a ceněná – příkladem budiž pomoc v gestu, kterým se šáh po vysídlení Chomejního pokusil ukázat, že je vše v pořádku. Pokus pozvat nejvyšší nadžafskou autoritu, Muhsina al-Hakíma, do Íránu, se tak opět může uskutečnit jen díky další Šaríatmadarího intervenci.

²⁶⁶ Příjezd z pověření al-Hakíma, na doporučení a pod patronací Borúžerdího; zakladatelem hnutí Dawa byl jeho strýc Báqir as-Sadr, zároveň ekumenické myšlenky, s nimiž sympatizoval, byly v dané době ještě živé.

²⁶⁷ Šaríatmadarí Chomejního po jeho hlavní kritice šáha roku 1963 v atmosféře hrozby poprav, které by Chomejní jinak velmi pravděpodobně čelil, povýšil z pozice *hodždažatoleslám wal-moslemín* na ájatolláha (na které se nevztahuje právo nejvyššího trestu), čímž mu vlastně zachránil život.

Zatímco Chomejního schopnost být důsledný ve své otevřené a přímé kritice z něj učinila ikonu vzpoury a hrdinu mas, činí schopnost hrát na obě strany z nejvyšších duchovních autorit íránské šíy skutečné mistry diplomacie. Pro vynášení jakýchkoli soudů je tak stále třeba mít na paměti fakt, že bez Chomejního by se íránská šía velmi dobře obešla; bez výše uvedených autorit a jimi nastoleného způsobu práce by se mohla vůči (jakémukoli) režimu ocitnout v permanentně konfrontační a vyhocené situaci.

Svým způsobem podobně jako v Íránu, je i v Iráku konec 60. let ve znamení zesílené formace světské moci, koncentrované v ruce Saddáma Husajna. Rok 1968 tento trend jen potvrzuje – do pozice prezidenta Iráku je jmenován Hasan al-Bakr, přímý patron Husajna, do funkce předsedy vlády i strategických postů (ministr obrany a další) jsou jmenováni lidé, kteří jsou následně odstraněni v zájmu celkového uchopení moci kruhem důvěrníků uvnitř Baas. Husajn, který do té doby zastává post generálního tajemníka Národního vedení strany Baas a který se obměny mocenských kádrů za vysídlenou předchozí gardu přímo účastní, tak jen získává kredit a další moc. Jako jeden z logických důsledků tohoto procesu sekularizace a baasizace země je období konce šedesátých a sedmdesátá léta počátkem eskalace napětí mezi iráckým režimem a místní šíou. Toto napětí, umocněné vítězstvím Chomejního islámské revoluce, v níž figurovaly nebo ji inspirovaly mnohé z osob s „iráckou zkušeností“, jakož i následnou válkou mezi oběma státy, místy přerůstalo až v otevřené nepřátelství, ústící v cílené pronásledování a likvidaci příslušníků irácké šíy.

Na konci šedesátých let dochází dokonce k projevu odporu ze strany samotného mardža at-taqlíd al-Hakíma²⁶⁸. Jím vyvolané protesty jsou vládou násilně potlačeny, načež klerik reaguje vydáním fatvy zakazující šíitům členství ve straně Baas.²⁶⁹ Konflikt vyvolaný al-Hakímem a fatva, vydaná v přímé návaznosti na něj, vede však (trochu paradoxně) v závěru k tomu, že stále více šíitů se začíná od ryze religiálních autorit odklánět a následuje

²⁶⁸ K tématu viz JABAR: 2003, str. 202 – 206.

²⁶⁹ Srov. TRIPP: 2000, str. 195.

logickou politicko-duchovní alternativu – ideologii Báqira as-Sadra, tj. stranu Da'wa či samotného klerika²⁷⁰.

Když roku 1970 Muhsin al-Hakím umírá, je za „strážce Hrobky“ vybrán mardža Abulqásim Choí,²⁷¹ který se tak stává novým protipólem od roku 1962 v Qomu působícího Šariátmadarího. Právě Choí tak přejímá Nadžaf společně s faktem pokračujících přednášek Chomejního,²⁷² přítomného od roku 1965, s čímž vystává i nutnost zaujmout postoj jak vůči němu, tak se prostřednictvím své reakce nějakým způsobem vymezit i vůči šáhovu režimu.²⁷³ Zároveň bude časem nucen zaujmout určitý postoj i vůči stále razantněji sekulárnímu a na tradiční hodnoty skrz prsty hledícímu domácímu režimu reprezentovanému Bakrem, a neustále výrazněji pak i Saddámem Husajnem.

Saddám Husajn, pocházející z konzervativně sunnitského Tikrítu, jehož zázemí by se dalo označit jako postosmanské a provinčně maloburžoazní,²⁷⁴ prosazoval vlastní vizi modernizace země, v níž mnohé tradiční hodnoty neměly místo. Propojením s centry ideologického či případného mocenského vlivu potenciál nebezpečí takových ohnisek případného odporu z pohledu režimu rapidně rostl. To, co režim interpretoval jako zaostalost, neschopnost se podřídit a později jako možnou podvratnou spolupráci s iránským nepřítelem byly hlavními důvody, které jej nutily vystupovat proti hnutí Da'wa a jeho členům. To zároveň přimělo ideologicko-politickou opozici reprezentovanou postupem času především Da'wou ke scelení a větší konsolidaci.

Proti hnutí Da'wa však nehrála jen regionální situace – myšlenka modernizace arabských společností měla podporu Spojených států,²⁷⁵ které navíc v Iráku od padesátých, a po odklonu od SSSR zejména od šedesátých let spatřovaly

²⁷⁰ Kromě odklonu od Baasu následovaného příklonem k Da'wa dochází v průběhu 70. let i k formaci nové samostatné frakce založené Organizace islámské akce. Jedná se sice o hnutí založené spíše na lokálních, klanových a rodinných klerikálních vazbách a z tohoto hlediska lokálnější co do významu, jeho osud je nicméně dobrým příkladem jiné šíitské alternativy dané doby. Více viz: JABER: 2003, str. 216 – 224.

²⁷¹ Srov. CHEHABI: 2006, str. 191.

²⁷² Srov. TRIPP: 2000, str. 196.

²⁷³ Pro stručný pohled na a pozice Chomejního v Iráku viz AJAMI: 2006, str. 198 – 199.

²⁷⁴ Pro Saddáma, klientelistické vztahy a propagandu viz MOGHADDAM: 2007, str. 99 – 100.

²⁷⁵ Srov. PANAHA: 2007, str. 79.

záložní regionální zbraň proti antiamerickým zájmům. Přesto si USA uvědomovaly, že Irák, na rozdíl od Turecka (či, jak předpokládaly, Íránu), kde byl kurz jasně nasměrovaný, může být díky svým výkyvům a nepředvídatelnosti tendencí potenciálně orientován jakýmkoli směrem. Jakýkoli zdroj stability, podporující pozici modernity, byl proto vítán; díky své dějinné zaostalosti, špatné schopnosti komunikovat své sdělení i precedentu zkušeností (britská zpráva Iráku, perské revolty přelomu století atp.), dostala šía z tohoto hlediska cejch potenciálně rušivého elementu, který není s pokrokem a stabilitou kompatibilní; podobně jako kurdské otázky jej lze maximálně operativně využít, kdy bude záhodno. Toto geopolitické stanovisko Saddám záhy vycítil a svou novou relativně neotřesitelnou a nedotknutelnou pozici zúročil při zjednávání „pořádku“ jak na úrovni etnické (Kurdi), tak i náboženské (šía).

Panovalo-li na této úrovni relativně dobré porozumění mezi Saddámem Husajnem s Muhammadem Rézou (přestože oba státy hýčkaly naděje na regionální hegemonii), situace se ostře změnila s příchodem islámského státu. Do té doby mocensky bezvýznamný Chomejní, poslední léta svého nuceného exilu trávící ve Francii, se ze dne na den stal jak sjednotitelem šíitských a státních (v očích iráckého režimu regionálně-imperiálních) zájmů, tak i vládcem potenciálu připravovaného pro regionální hegemonii Šáhem, vykazuje zároveň nezanedbatelnou míru osobní zkušenosti a kontaktů s nadžafským (iráckým) prostředím, u něž měl vlastní režim ne jeden vrub.

Íránské události roku 1979 se v Iráku očekávatelně odrazily v podobě šíitských protestů, které si záhy vyžádaly represivní opatření²⁷⁶ režimu, cítícího se v dané době na domácí půdě více než ambiciózně a sebejistě. Represe se přitom dotkly všech vrstev šíitského obyvatelstva, kléru či elit, zejména tam, kde byla prokazatelná souvislost s politickou angažovaností (v první řadě Báqir as-Sadr, který byl od roku 1979 držen v domácím vězení.). Symbolem represivních akcí režimu, který jakoby jejich prováděním zapomněl na možnou mučednickou interpretaci výsledků svého konání (v parafrázi událostí

²⁷⁶ Srov. TRIPP: 2000, str. 212.

z počátku formování šíj), byla poprava vězněného Báqira as-Sadra²⁷⁷ a jeho sestry Bint al-Hudá v roce 1980.²⁷⁸ Daná akce saddámovského režimu vzbudila odpor daleko za hranicemi Iráku a stala se spouštěčem dalších protestů a více či méně spontánního či koordinovaného odporu sympatizantů hnutí Da'wa či šíitů obecně v průběhu osmdesátých let.²⁷⁹

Opatrněji Saddámův režim našlapoval jen v případě celosvětově sledovaných šíitských prominentů, ať již nepolitických (jako právě Choí a další nadžafské veličiny), či nadnárodních (z nichž nicméně poslední, ostře sledovaný Chomejní, Irák opustil roku 1978 do Paříže, odkud se do země již nevrátil), s jejichž přítomností se režimu nezbývalo než se smířit.

Paradoxně se do stejného období se datuje rozchod mezi konceptem zastávaným hnutím Da'wa a Chomejního světovým názorem formulovaným ve Velájat-e faqih.²⁸⁰ Da'wa, podobně jako ostatní části regionu, fakt samotné islámské revoluce přivítala,²⁸¹ nicméně nezávisle na této skutečnosti byla s to v Chomejního traktátu nalézt napadnutelná či zpochybnitelná tvrzení. Kritika způsobila to, že Chomejní ve svých vztazích k hnutí poněkud ochladl.

Da'wa však nebyla uskupení, které šlo přehlížet. Jeho vazby na Írán zůstaly i přesto tradičně velmi dobré, podpory se dostalo i revoluci. Finanční výpomoc proudila později organizaci i z chomejníovského Íránu.²⁸² Přesto se postupem času a vývojem událostí hnutí propadalo do stále větší izolace, umocněné faktem, že Saddám je stále intenzivněji spatřoval jako potenciálního ideologického nepřítele číslo jedna.

Sedmdesátá léta jsou dobou, kdy Da'wa, jakoby hledající původní šíitskou tvář, vešla do otevřeného střetu jak se stranou Baas, tak se šíity angažovanými v (konvenční) politice. V tomto smyslu šla irácká Da'wa ještě dál než její íránský (revoluční) protipól. Stalo se tak paradoxně proto, že v Iráku nedošlo k procesu, který proběhl plně dynamicky v Íránu; zatímco tam

²⁷⁷ K tématu viz také JABAR: 2003, str. 233 – 234.

²⁷⁸ Srov. TRIPP: 2000, str. 221; zabití Sadra a jeho sestry viz AJAMI: 2006, str. XV.

²⁷⁹ Srov. TRIPP: 2000, str. 237.

²⁸⁰ Viz PANAHA: 2007, str. 93.

²⁸¹ Pro bezprostřední dopad íránské revoluce na hnutí Da'wa, Amal a zárodky Hizbulláhu viz MENASHRI: 2001, od str. 247.

²⁸² K okolnostem viz např. HIRO: 2001, str. 9 – 35.

pomohla moderní forma angažovanosti prosadit ultrakonzervativní model a obsah společenského (do určité míry implantovaného) konsenzu, omezila se Da'wa na zaujetí opozice vůči jakýmkoli nekompatibilitám vůči tradiční šíitské doktríně. Jedním z oficiálních stanovisek tak byl i projev nevůle ke spolupráci se stávající oficiální mocí. To de facto kopírovalo staleté šíitské postupy, které však v kontextu nově vyhocené situace dostávaly nový, výstražně symbolický smysl.

Ten jakoby implikoval formu pozdějšího prosazování ideologie a šíitské věci v Iráku, která se díky nevůli „paktovat se s politikou“ (a po zákazu strany Da'wa v roce 1980 i její faktické nemožnosti) možnosti stávala více či méně násilnou. Zatímco v Íránu proběhla reforma autokriticky a vytvořila životaschopný model, který se po využití společenského prostředku revoluce stáhl opět do své konzervativní schránky, docházelo k protestu v Iráku postupně, dlouhodobě, permanentně. To však bylo dáno i skutečností, že vzhledem k většinové šíitské populaci Íránu lze chápat změnu uvnitř klerikální šíy jako změnu celospolečenskou, zatímco v heterogenním Iráku je proces probíhající uvnitř šíy sice významným, zároveň však ne nutně majoritním jevem.

6. Válečná léta a post-chomejníovské reflexe

Na geopolitické úrovni vyvrcholilo napětí mezi Íránem a Irákem válkou mezi oběma státy trvající od roku 1980 do roku 1988. Ač se záminkou pro ni stalo Saddámem vyvolané jednostranné zrušení Alžírské dohody z roku 1975²⁸³ upravující status hraniční oblasti obou států Šatt al-Arab, byly hlavními důvody jak vlastní regionální hegemonické ambice, tak důvody preventivní. Mocenské snahy iráckého panovníka byly tiše tolerované USA, pro jejichž zájmy v regionu představoval Saddám v dané době „nejlepšího ze špatných“ partnerů, podobné to bylo i s důvody preventivními. Ty se jako jedné z priorit

²⁸³ Pro Alžírskou dohodu z roku 1975 a politiku dvojího zadržování (dual containment) viz např. SICK in: KEDDIE, MATTHEE (ed.): 2002, str. 360 – 362.

týkaly zamezení expanze íránského vlivu v podobě „exportu šíitské revoluce“ či jí inspirovaných akcí.

Kromě nečetného oficiálního konformního proudu²⁸⁴ opírajícího se o část kleriků naleznuvších formu koexistence se Saddámovou mocí vnímala majoritní šíitská společnost závažnější vnější podněty stále prostřednictvím tradičních autorit, zejména tedy nadžafského Choího. Jeho působení v osmdesátých letech bylo mimořádně náročné; mardža vstoupil do doby, ovlivněné výjimečností válečné situace, která nesla kromě světského podtextu i jasné konotace náboženského konfliktu s širšími ideologickými aspiracemi. Choí byl tedy vystaven nutnosti zachovat dekorum vlastního přesvědčení, přitom vykonat maximum pro zachování vlastní komunity, přesto se ale nedostat do pozice označitelné za přehnaný konformismus. Zcela specifickou výzvou bylo udržet roli Nadžafu vůči Qomu, který díky Chomejního revoluci (alespoň opticky) vzrostl.

Šlo zároveň o dobu, která Saddámovi nahrávala pro eliminaci jakéhokoli potenciálního vnitřního nepřítele pod prakticky jakoukoli záminkou; tím spíš pokud záminka byla alespoň trochu realistická. Choí díky tomu čelil i dalšímu dilematu, tj. jak nadále udržovat kontakty s hnutím Da'wa, které bylo ve válečném a protišíitsky naladěném Iráku jedinou organizací, která se (na rozdíl od spíše teoreticky orientovaného Choího a dalších ulamá) skutečně věnovala praktické činnosti pro irácké šíity. Protože však její činnost začala být od konce sedmdesátých let systematicky komplikována a sankcionována, byl další postup v oficiální rovině znemožněn.²⁸⁵

I přesto v osmdesátých letech na iráckém území šíitská kultura zdánlivě oficiálně fungovala a země se stala dějištěm četných ideologických a šíitskou religiozitou inspirovaných oficiálních aktivit. Roku 1983 například probíhá v Bagdádu islámská konference; nelze však nevidět že záštitu nad ní přebírá právě Alí Kášif al-Ghitá, což dopředu předurčuje konformistický průběh daného podniku.²⁸⁶ Situace v zemi tak co do přístupu k místní šie (coby

²⁸⁴ Reprezentovaného zejména pokračovatelem klerikálního rodu Kášif al-Ghitá, Alím.

²⁸⁵ Pro šíu a Choího viz TRIPP: 2000, str. 246.

²⁸⁶ Srov. PANAHA: 2007, str. 95.

ideologii alternativní té oficiální) do určité míry připomíná páhlavíovský Írán na počátku šedesátých let.

Hledisko religiózně-ideologické bylo zahrnuto i do politického a strategického uvažování obou válčících států. Zatímco aktivity opoziční organizace NAMIR²⁸⁷ (založené bývalým íránským premiérem Šápúrem Bachtijárem v roce 1979 prakticky okamžitě po Islámské revoluci a postupně relokované do Bagdádu a podporované íráckým režimem) jsou spjaty především s prvními dvěma lety po Chomejního triumfu,²⁸⁸ měl opačný koncept protiírácké ofenzívy sestavený v porevolučním Íránu delší životnost. Plány s íránskými revolučními gardami navazovaly na dřívější založení SCIRI,²⁸⁹ na něž mělo být navázáno infiltrací Iráku prostřednictvím lidových sil.²⁹⁰ Klíčovou roli v jeho založení sehrál Sadrův blízký spolupracovník a spoluzakladatel hnutí Da'wa Báqir al-Hakím,²⁹¹ pro něhož bylo (byť nevyhnutelně ilegální) pokračování činnosti logickým a důstojným vyústěním aktivity po zákazu Da'wy a smrti Sadra. Ač aktivity hnutí v průběhu války zintenzivňovaly, jednak kvůli liknavé írácké reakci, jednak z titulu společného postupu kolem roku 1984, vyústily pouze v pokračování společného válečného snažení.²⁹²

Írácko-íránský konflikt skončil v roce 1989 patem, který obě země jen oslabil.²⁹³ Kromě neurčitého výsledku války²⁹⁴, vyčerpání, lidských i hmotných ztrát na obou stranách představovala tato „*qádisíjat Saddám*“²⁹⁵ pro Irák

²⁸⁷ Akronym anglického názvu organizace Národní hnutí íránského odporu (National Movement of Iranina Resistance).

²⁸⁸ Více viz PANAHA: 2007, str. 81 – 82.

²⁸⁹ Zkratka anglického názvu Nejvyšší rady pro islámskou revoluci v Iráku (Supreme council for Islamic Revolution in Iraq); v užívání také zkratka SAIRI. Dnes na tomto základu vyrostla nejsilnější írácká politická strana „Nejvyšší islámská šíitská rada Iráku“, jejíž vedení má z velké části pod kontrolou rod Hakím.

²⁹⁰ Srov. PANAHA: 2007, str. 95.

²⁹¹ Viz JABAR: 2003, od str. 235.

²⁹² Pro současné možnosti vlivu Íránu v Iráku viz: možnosti pro Írán zvýšit svůj vliv viz TRIPP: 2000: str. 310 – 311.

²⁹³ K vývoji společenských postojů za írácko-íránské války viz také АЛИЕВ: 2006, str. 229. Pro hlavní rysy oboustranných ideologií viz id. str. 263.

²⁹⁴ Pro válečný vývoj v Iráku viz NORTON: 2007, str 123; válečný význam epizody z Choramšahru viz CHEHABI: 2006, str. cca 330; závěr války, setkání v Teheránu, írácké použití chemických zbraní viz PANAHA: 2007, str. 95 – 96.

²⁹⁵ Pro válečnou rétoriku viz MOGHADDAM: 2007, str. 90 – 93; pro vazby některých šíitských aktivistů (zejm. Džannatí, Šahrúdí) na USA viz TAKEYH: 2006, str. 119 – 120.

zejména prohru v podobě definitivního rozkolu ve vztazích se Sýrií²⁹⁶ a posílení její strategické aliance s Íránem.²⁹⁷

Rok 1989 a úmrtí *rahbar-e enqeláb*²⁹⁸ Velkého ájatolláha Imáma Rúholláha Músavího Chomejního předznamenává v Íránu charakter podstatné části devadesátých let; paralelně se vznikem progresivních frakcí uvnitř formálně celistvé klerikální politické mapy země dochází ke vzniku určitých ideologických anomálií, alespoň vzhledem k dosavadním porevolučním precedentům: na jedné straně přicházejí noví, formálnější ideologové, na straně druhé jsou odstaveni či ještě z minulé doby dožívají ideologové skuteční; takovým příkladem může být například prominentní qomský mardža Mohammad Rezá Golpajegání.²⁹⁹

S postupující normalizací společenských poměrů po revoluční nekritické exaltovanosti až leckdy fanatické oddanosti chomejníovským myšlenkám se tak v Íránu ustavuje konstelace ideologického spektra trvajících od úmrtí Chomejního prakticky až dodnes: na jednom extrému (vzhledem k Revoluci coby středovému „standardu“) dále spočívají ryzí klerici a duchovní akademici typu Golpajegáního, v centru politicky revolučně angažovaní duchovní typu Chameneího, na opačném extrému klerikové formální, angažovaní především v praktické aplikaci vlivu; typickým příkladem je zde hodžatoleslám Rafsandžání.

Jde-li o Írán, lze tamní devadesátá léta obecně vnímat jako období racionalizace a normalizace, především těch společenských složek, které byly díky vlivu Chomejního ideologického, nicméně především teoretického entuziasmu zanedbávány, v první řadě ekonomiky.

Situace Iráku devadesátých let je ovlivněna jak počínající agónií Saddámova režimu, tak do značné míry nedůslednou interpretací vývoje a možného

²⁹⁶ Již dříve započaté snahy Saddáma o provokaci v Sýrii proti konkurenční straně Baas prostřednictvím libanonských skupin a údajná podpora Muslimských Bratří v zemi vedla Assadův režim k přehodnocení vazeb s Irákem; v momentě, kdy byla nabídnuta alternativa pro dodej ropy, přistoupil Assad k výměně strategického partnera z Iráku na Írán. Daný moment také počátkem širší politické a kulturní spolupráce mezi Sýrií a Íránem, navázat Mohtašemím a jeho prací v Damašku (1982).

²⁹⁷ Srov. AGHA. KHALIDI: 1995, str. 70 a 74.

²⁹⁸ V překladu z perštiny: „vůdce revoluce“.

²⁹⁹ Srov. CHEHABI: 2006, str. 299.

dopadu situace v sousedním Íránu po smrti Chomejního. Irácký režim alespoň v počátku devadesátých let v odhadu nastupující íránské generace paušalizuje, sází na jistotu a rutinní myšlení. Pocit přetrvávajícího ohrožení jej tak vede k obnovení represí vůči šíe a eliminaci některých z jejich prominentních kleriků v roce 1990.³⁰⁰ Ač oficiálním důvodem je údajná protistátní činnost organizované šíy, ve skutečnosti se jedná o pokračující snahu preventivními opatřeními obhájit pevná stanoviska režimu před sice méně ideologickým, o to však praktičtěji hrozícím vlivem Íránu prostřednictvím s ním sympatizující irácké šíy.

Přestože se taková preventivní snaha dá pochopit, svědčí do značné míry i o neznalosti skutečných postojů a tendencí domácích šíy ze strany režimu. Zatímco Íránci mohli mít ještě na počátku devadesátých let expanzionistické ambice, čelili iráčtí šíité už v té době téměř dvacetileté přetrvávající frustraci založené především na společenském zneuznání. Spíš než potřeba zakládat regionální pobočku šíitské „internacionály“ tak bylo řídicím prvkem jejich chování toto východisko.

Tomu odpovídaly i postoje jednotlivých výrazných šíitských entit v Iráku. Když roku 1992 umírá ájatolláh Choí, stává se v Nadžafu novou nejvyšší autoritou Alí Husajn as-Sístání.³⁰¹

Sístání, narozený roku 1930 v íránském Mašhadu, si dokázal vybudovat přesvědčivé renomé již za života svého hlavního mentora a předchůdce Choího. Od roku 1949 studoval v Qomu u tehdejší špičky šíitského duchovního světa, ájatolláha Borúžerdího, od roku 1951 se vzdělával v Nadžafu u Hillího a Choího. Na post následovníka Choího byl údajně doporučen několika nadžafskými autoritami najednou, zároveň si dokázal získat přízeň do té doby poměrně dlouho nevídané šíitské obce.³⁰²

Sístáního protějškem v Qomu je designovaný vůdce revoluce Alí Chameneí, zvolený nejvyšší duchovní autoritou Íránu po intervenci íránského vrchního

³⁰⁰ Srov. TRIPP: 2000, str. 264 – 265.

³⁰¹ Srov. CHEHABI: 2006, str. 299.

³⁰² Volně podle KHALAJI: 2006.

klerikálního arbitra Jazdího roku 1989 přes více či méně skrytý nesouhlas stoupenců původního favorita Arakího.³⁰³

Sístání, který ve věcech Íránu dodržoval tradičně korektní přístup, tak díky obecné nevoli Arabů následovat perské učence (nakolik šlo o záležitosti nerevolučního, běžného charakteru), jakož i obecně nevýraznému charizmatu a relativně nevelkému věhlasu Chameneího, v podstatě pasivně získal či utvrdil pro Nadžaf status hlavní svaté a akademické šíitské lokality pro neiránské souvěrce.

Americká protiirácká kampaň a konec Saddámova režimu znamenaly na jednu stranu teoretický příslib demokracie, na druhou stranu eskalaci anarchie a násilí. Situace přinesla sice historická zadostiučinění a nápravy (například formální samostatnost a prosperita severoiráckého Kurdistánu, jakož i zvolení kurdského předáka Džalála Tálabáního za prezidenta Iráku, popřípadě šíitského Alího Allavího za premiéra), o to plíživěji však přispěla k prohloubení společenské propasti mezi konformní šíou a tradiční městským šíitským obyvatelstvem, které se na moci nijak nepodílelo. Pozice obnoveného a rehabilitovaného hnutí Da'wa jakoby nestačily, stále více se začal projevovat sociální aspekt. Toho se ujímá extremisticky smýšlející Muqtadá as-Sadr, kterému se záhy daří rozvinout vlastní paramilitární formaci, Džajš al-Mahdí. Hnutí si záhy vydobylo renomé polovojskové militantní organizace uskutečňující agresivní formu teroru v podstatě proti všem, kdo mohou reprezentovat jakoukoli formu moci, uzurpace, kolaborace, konformismu³⁰⁴ či okupace.³⁰⁵ Tato je automaticky interpretována jako nelegitimní, čímž je ospravedlňována nutnost jí čelit a legitimizována forma ozbrojeného odporu proti ní.³⁰⁶

³⁰³ Arakí byl po vleklých sporech jmenován mardža-e taqlíd, zatímco Chameneímu připadl titul vůdce revoluce a mardža-e taqlíd; změnou bylo to, že původně měl pozici obsadit Arakí, poté stav opět vypadal na to, že Chameneí dostane obě pozice a bude navíc jediným mardža-e taqlíd v zemi, viz HIRO: 2006, str. 206.

³⁰⁴ Příklady činnosti, okolnosti atp. viz např. TRIPP: 2000, str. 285; a další.

³⁰⁵ Více viz TRIPP: 2000, str. 300, také 306 – 308.

³⁰⁶ Pro pozice a zdroje legitimacy Muqtadá as-Sadra viz AJAMI: 2006, str. 154.

Celkově působí tzv. „Sadrova armáda“ dojem snahy vybudovat si image irácké obdoby hnutí Hizbulláh,³⁰⁷ popřípadě obdobné složky. Na rozdíl od toho však není známo to, že by Džejš al-Mahdí praktikoval sociálně či osvětově prospěšnou činnost, zároveň je v současné době, hlavně pokud jde o míru a způsob užití násilí, zcela jinde než Hizbulláh, který z tohoto pohledu připomíná jen vzdáleně a spíš v podobě v jaké bylo libanonské hnutí ve svých počátcích ovlivněných libanonskou občanskou válkou. Dalším rozdílem je to, že hnutí nepůsobí obranně ale spíš útočně, nepřispívá na rozdíl od Hizbulláhu ke konsolidaci a již v žádném případě není vnímáno jako hnutí schopné alespoň částečně suplovat či zastoupit armádu. Do hnutí, jednajícího spíš jako happeningový gang, jsou přijímáni členové spíš na základě svého fanatického nadšení, než předpokladů formovat řádné vojsko podpořené konzistentní ideologií, která zde tak jako tak chybí.

Důsledkem i proto je, že výsledný stav kombinuje anachronické myšlení v rámci šíry s populismem na úrovni ideologické či politické. V rovině akční ji pak spojuje s formou agrese a teroristické zákeřnosti, která šije v zásadě nikdy nebyla vlastní; děje se tak navíc v době, kdy jakákoli negativní konotace se šíitským hnutím, která je objektivně prokazatelná, mu může v procesu jeho regionální rehabilitace, do něhož musí nevyhnutelně patřit i jeho uznání ze strany Západu, víc uškodit než prospět. Ač se dočká odsouzení ze strany Alího Sístáního³⁰⁸ v Nadžafu,³⁰⁹ jakož i Kázema Haerího v Qomu,³¹⁰ šlo v širším případě iráckého transformačního procesu o jev (stavějící na

³⁰⁷ Srov. AJAMI: 2006, str. 147 – 148.

³⁰⁸ Existuje tvzení, že Sístání byl díky svým názorům, postojům, internacionalitě spočívající v kontaktech na Írán, šíitské prostředí a velmi dobrým kontaktům pochopitelně uvnitř Iráku, včetně dosahu či případného duchovního vlivu na extremisty vybrán jako člověk, do něhož byly pro případ americké invaze do Iráku vkládány největší naděje (srv. KHALAJI: 2008); svou roli zde mělo dále jak charisma, možnosti a kontakty, tak i fakt, že invaze mohla být šíitskému světu představována jako osvobozující útok ve prospěch menšin (včetně té největší, tj. šíitské). Zároveň, jak dále dodává Khalaji, šíitské instituce, jejichž hlavní sídla byla v Iráku, nebyla zdaleka tak hierarchizovaná jako například Katolická církev, ve své podstatě nebyla hierarchizovaná a v tradičním smyslu organizovaná vůbec (srv. KHALAJI: 2008); hlavní princip spočíval na reputaci, renomé, důvěryhodnosti a kontaktech; i proto se v osobě Sístáního mohlo střetávat více kladů a naděje vzbuzujících faktorů zároveň.

³⁰⁹ Srov. TRIPP: 2000, str. 280.

³¹⁰ Srov. AJAMI: 2006, str. 147; ověřit, jestli šlo o odsouzení, nebo popis jejich vztahu).

populismu nejlacinější formy a sklouzávající v extrémismus), který by se v té či oné době stejně musel realizovat.

V moderním Iráku tak vedle sebe v prostředí demokratického vakua koexistovalo či koexistuje několik skupin opírajících se o šíitské principy, přesto však postupujících nejednotně. Vedle neustále přetrvávající autority nejvyššího nadžafského ájatolláha Sístáního jsou to v nepolitické rovině další Velcí ájatolláhové (an-Nadžafí, al-Hakím a další); v rovině populistického extrémismu byl dlouho nejexponovanější postavou právě Muqtadá as-Sadr.

Na politické úrovni pokračuje ve své obnovené činnosti hnutí Da'wa. Oproti celošíitskému dopadu, jenž hnutí mělo v době své pololegality a ilegality, je však současný efekt méně celistvý. Strana není rovněž jedinou, která je nyní koncipována jako primárně šíitská.³¹¹ O nespokojenosti a odsouzení Da'wa jako příliš pasivní svědčí i relativní úspěšnost extrémistických a především vydatně medializovaných Džejš al-Mahdí.

Irácká šía čelila v průběhu svého vývoje dvěma zásadním překážkám, které se na jejím charakteru podepisují do současnosti. První z nich byl fakt neustálé nutnosti obhajovat svou pozici vůči dominantní složce, která byla sice etnicky shodná, náboženským projevem a hlavně způsobem života výrazně odlišná. Zatímco v Íránu probíhalo vymezení šíy pouze v rovině společenské (tj. pokud jde o rozdělení statků, výkonné moci, administrativy atp.), přičemž se tak dělo v rámci jedné etnické i religiózní skupiny, byl tento rozpor v Iráku posílen o faktor náboženský. Ač je náboženský spor mezi sunnou a šíou potenciálně zásadní a silný, pokud by se měl omezit na rovinu čistě teoretickou, tj. nesloužit jako argument v rámci širšího společenského, ekonomického či mocenského zápolení, nemyslím, že by sám o sobě měl potenciál nabýt významu, jaký mu je přisuzován.

Náboženské hledisko tak dalo záminku paušalizovat v Iráku sociální problém, jehož rozsah se prakticky shodoval s aspirací jedné celé společenské skupiny, jako problém náboženský. Toto v Íránu díky celistvosti šíitské populace nebylo možné a íránská populace tedy definovala své sociální požadavky přímějí (ač

³¹¹ O podporu šíitského voličstva se v současnosti dělí především s Nejvyšší islámskou radou Iráku.

stále v rétorice apelující na religiózní a historizující témata, jako například „sáfíjovský“ versus „alíjovský“ atp.). Přesto se k interpretaci daného problému jako snahy o sociální integraci šíy nikdo (ani perská, ani irácká strana) nepřikláněly; možná proto, že takovou formulaci spatřovaly jako příliš málo pompézní a pro zdánlivou materiálnost nedůstojnou. Ač náboženská interpretace poskytla jistě pocit vyšší exaltovanosti, neprospěla podle mě jak v rovině zatemňování problému, který byl v jádru sociální, tak i v rovině snadné zneužitelnosti pro účel případných protiakcí ze strany státu.

Pravdou zůstává, že uvnitř i vně irácké šíy existovaly významné faktory, které jí po staletí bránily své sociální postavení změnit; tyto byly buď součástí jejího endogenního vývoje faktory, postupem času se staly integrální součástí šíitského etosu v reakci na vnější podněty, nebo se objevily jako dodatečné jevy v rámci protišíitské strategie ze strany vládnoucí moci. Endogenního charakteru byl jistě klanový prvek, kterým byla šía prostoupena od počátku a který, obzvláště v Iráku, zásadně ovlivnil její charakter. Jdeme-li zcela k podstatě věci a považujeme-li pro účel snazšího pochopení podstaty sporu islám za dějinnou adaptaci týkající se primárně arabského etnika, lze spor sunny a šíy vidět jako jeden ze standardních konfliktů arabských kmenů, bohužel již definovaných ve vztahu k potentně se rozvíjejícímu novému náboženství a – co je zásadní – definovaný a hlavně dále rozvíjený v jeho intencích a terminologii. To co má v zásadě obsah standardního sporu „privilegovaný“ (mocí, statky, klientelistickými sítěmi atp.) versus „deprivovaný“, nabylo díky dějinné souhře nabízející jak autoritativní terminologický háv islámské státopravy, tak i širokou posluchačskou základnu, zásadních rozměrů. Ty pak dostaly velmi snadno religiózní konotace, ač jejich původ byl v zásadě společenský. Etnický, resp. kmenový faktor pak hrál, jak bylo ukázáno, velmi dlouho silou roli ve vývoji irácké šíy; přes svá stanoviska, která prezentoval jako náboženská, obhajoval de facto opět vlastní zájmy a tradiční východiska.

K udržení svých konzervativních pozic byla kmenové složce irácké šíy prospěšná nepsaná doktrína o kvietistické pasivitě vycházející z přesvědčení o

nelegitimitě sunnitské vlády a tudíž nebezpečí potvrzení její legitimacy vstupem v jednání s ní; praktickým důsledkem této doktríny bylo omezení jakékoli vnější politické či společenské aktivity na minimum. To způsobilo uzavření se do sebe, posílení role sajjidů a ztížení přijetí jakýchkoli myšlenek na společenskou integraci, aktivitu či rozvoj k otevřenosti.

Dvacáté století sice přineslo erozi staletých dogmat a nastavilo kurz změny vnitřních přesvědčení. Nedostatek zkušeností s praktickou politikou a logické vnější překážky (mocenské, náboženské a společenské – pro něž se opět nabízí jednoduché, byť podobně jako v případě paušálního odsouzení šíy, zavádějící označení „sunnitské“) dokázaly emancipační postup irácké šíy radikálně zbrzdit, a v některých obdobích zcela zastavit.

Pokud jde o geopolitické využití nabízejícího se náboženského hlediska, pak se jistě i v Iráku profiluje rivalita Saúdské Arábie a sunnitských zemí Zálivu vůči latentně postupující iránské ideologii. Je-li zájem do tohoto boje zaangażovat i šíu iráckou, zůstává faktem, že dokud nebudou dořešeny problémy šíy uvnitř Iráku (kterými v první řadě je dokončení procesu její integrace do politiky, zprvu bojkotovaném jimi samými, poté násilně přerušeném Saddámem), nebude moci s její větší mezinárodní participací moci kdokoli počítat.

V. Sýrie

1. Historická východiska syrské šíy

Přes svůj irácký původ byla ší'a po staletí spjatá především s oblastí Íránu, tj. s kulturním okruhem, ve kterém doznala největšího rozvoje a kde se také stala státním náboženstvím. Ithná-ašarijská větev představuje v jejím rámci výrazně profilovaný celek, který je díky svému významu v podstatě zástupcem ší'y, je-li stavěna do kontrastu se sunnou, alespoň mluvíme-li o oblasti Blízkého Východu. Svůj podíl na tom má i fakt, že dlouho bylo možné oba hlavní islámské směry poměrně lehce identifikovat se dvěma hlavními politickými uskupeními, které se v blízkovýchodní oblasti zformovaly. Osmanská říše coby „nositel“ sunnitského odkazu na straně jedné a Persie coby šíitský (resp. ithná-ašarijský) stát na straně druhé byly přitom během staletí své existence schopny vygenerovat tak kompaktní kulturní odkaz a natolik ucelený civilizační projev, že jeho rysy a charakteristické znaky pro vnějšího pozorovatele do značné míry s vnímáním obou příslušných náboženství splynuly.

Zatímco sunnitská civilizace se rozšířila do značné míry globálně, svým způsobem „demokratičtější“, nacházela ší'a (a tím spíše ší'a dvanácti) své následovníky za podstatně vypjatějších dějinných okolností. Sunna, umožňující aspiraci na moc širšímu okruhu uchazečů (vymezených v zásadě příslušností k islámské obci), schopná účelověji reinterpretovat tyto zásady a celkově podřídit své instituce potřebám společnosti a doby, disponovala i díky těmto důvodům od počátku větší základnou. Ší'a, stavící na striktních pravidlech omezení legitimacy moci pouze na přímé potomky Alího, dodržovaných prakticky bez výjimek, sama sebe od počátku do značné míry předdefinovala jako hnutí méně početné, okolím snadno interpretovatelné jako revoltující a do značné míry elitářské.

To se také stalo hlavním historickým problémem ší'y žijící ve státních útvarech ovládaných sunnou, zejména v Osmanské říši. Přes relativně tolerantní přístup osmanské správy postavený hlavně na potřebách udržet celistvost impéria

byly jednotlivé frakce odlišné od hlavního sunnitského proudu čas od času konfrontovány s nutností vůči této civilizačně kulturní-konstelaci zaujmout stanovisko. Od konce 19. století se začala jednou z těchto menšin stávat i alavitská komunita obývající západní, hornaté pobřeží dnešní Sýrie a severního Libanonu (tj. západní část osmanské provincie Šám).³¹²

Tato nábožensky i kulturně svérázná, zároveň však velmi celistvá komunita dokládá svůj původ od jedenáctého šíitského imáma Husajna al-Askarího,³¹³ což klade jejich počátky do konce 9. století. Nutnost chránit se v rámci vyhroceného sporu z prvních staletí islámu mezi sunnou a skupinami hlásícími se k potomkům Alího zahnal komunitu do horských útočišť na severu levantského pobřeží, kde ve svém základu přetrvala dodnes. Díky pevným rodovým vazbám a striktním vnitřním zvykovým zákonům byla schopna uhájit svou identitu vůči většinové (zejména městské a sunnitské) populaci.

Ač se alavitská komunita k sunně nehlásila, neznamena to, že by automaticky sama sebe považovala za šíu či k ní byla počítána; docházelo-li ze strany původních sunnitských a později osmanských úřadů k většímu či menšímu pronásledování alavitů, dělo se to po dlouhou dobu z důvodu jejich údajné hereze, tj. praktikování náboženství z islámu sice vycházející, ale ve své interpretaci, ritu a praxi silně deformující jeho podstatu.

Ze sunnitské strany byli po staletí označováni za *mušrikún*, přidružovači k Bohu, modloslužebníci a *kuffár* (nevěřící, rouhači). Kritika přicházela i od „vlastní“ šíy, označující alavity za *ghulát* (tj. ti, kdo „přehánějí“). Je nasnadě, že alavité nezřídka byli vystavováni momentům, kdy pouhá slovní rétorika hrozila přejít či přecházela v činy.

Striktně vzato, Alavity³¹⁴ lze skutečně jen velmi obtížně označit za čistou šíu dvanácti,³¹⁵ do značné míry se jedná o silně eklektické náboženství s mnoha

³¹² Historie šíy v Šámu např. HOURANI in: CHEHABI: 2006, str. 51 – 60.

³¹³ K tématu viz např. ABDULSATER: bez dat., BAR ASHER: 2003, BAR ASHER, KOFSKY: 1995 a další.

³¹⁴ Někdy označované syrským a libanonským obyvatelstvem jako „nusajrjí“, tj. šía. Občas dochází k zaměňování alavitů s alevity; domovem posledně jmenovaných je však především Turecko; více o alevitech viz např. TROWBRIDGE: 1909.

³¹⁵ Někteří autoři jdou ještě dál, například Sindawi zcela nepovažuje alavity za šíity v pravém slova smyslu; srov. SINDAWI: 2008.

prvky nejasného původu. Přesto jsou základní prvky nezpochybnitelně šíitské – sám název alavité, tj. *°alawíjún*, je odvozen od Alího ibn Abí Tálíba, „zakladatele“ šíy a figuruje zde 12 imámů stejně jako v duodecimální šíe. Naproti tomu do rozpaků může uvést interpretace stěžejních pilířů víry – Alí je vnímán jako vtělení Boha či mystický termín „brána“, Muhammad je jeho viditelnou emanací či „jméno“ a prorok a Muhammadův společník, Salmán al-Fárisí je apologet a šířitel víry,³¹⁶ v mystickém významu označovaný jako „význam“.

Kromě této terminologie, která má poměrně přesvědčivě sůfické konotace, je v extrémních případech zaznamenána je i víra ve stěhování duší a astrální gnosticismus.³¹⁷ Hluboké náboženské pravdy byly střeženy šejchy (*šujúch ad-dín*), obyčejní věřící znali pouze vnější projevy víry. Ze stejného důvodu nebyla modlitba na rozdíl od dvou hlavních proudů islámu považována za povinnou.

Je nasnadě, že pro provozování natolik uzavřeného a jen hrstkou zasvěcených řízeného náboženství byl odlehlý kout mezi horami a mořem ideálním místem, na kterém se tento kult v tiché izolaci nerušeně po dlouhou dobu rozvíjel. Levantské hory a jejich okolí se ostatně staly útočištěm, kam se před nepřízní osudu ukryli a kde své učení dále rozvinuli příslušníci dalších četných náboženských frakcí, jako drúzové, muršidové a další. Existují i spekulace označující Alavity za původní křesťany, kteří přijali islám v zájmu kolektivního přežití a s výhledem na zlepšení společenské situace (tj. podobně jako například část balkánských Bogomilů a křesťanů, zejména na území Bosny).

Hovoříme-li o reálném vývoji dané komunity a jejím společenském vývoji v rámci celošíitského blízkovýchodního vzestupu v průběhu dvacátého století,

³¹⁶ Charakterizován také jako poslední „báb“ („brána“, tj. posel, zprostředkovatel) v nejdůležitější (tj. alavitské) Trojici; více o něm viz např. BAR ASHER: 2003.

³¹⁷ Klíčový zůstává ale pohled na Alího, který se v rámci šíy a příbuzných směrů stává skutečným indikátorem míry kultovního „extremismu“; může tak být vnímán buď jako obyčejný člověk (Šariátího interpretace dějin rané šíy), polobůh (častokrát lidové vnímání alavitů z pobřeží Středozemního moře, horských pásem západní Levanty atp.), či bůh (kdo tak chápou, jsou ostatní šíi vnímáni jako ryzí „extrémisté“, tzv. „ghulát“; mezi tyto patří například turečtí alevité). Další šíitské podsekty (např. Zajdíja) zastává stanovisko, že Prorok, Alí a Salmán al-Fárisí jsou jedna postava atp.; srov. BAR ASHER, KOFSKY: 2003.

je nutné si všimnout hlavně těch aspektů alavitské víry, kultury či výchovy, která může mít na pozdější schopnost integrovace a formu jejího prosazování určitý vliv.

Centrem náboženského a do jisté míry i společenského (komunitního) dění byl v tradičním alavitském prostředí (většinou horská ves) jednoduchý svatostánek připomínající mešitu. Zde probíhaly konzultace, které podobně jako v islámu měly sice formu označitelnou za náboženskou (ritus, terminologie atp.), obsahově však ve většině případů praktický společenský dopad. Pouze nejskrytější religiózní pravdy byly známé hrstce vyvolených, ostatní byly předávány po mužské linii po dosažení zralosti;³¹⁸ praktickým důsledkem bylo více než co jiného budování spikleneckého sepjetí mezi muži, jakož i posílení autority staršin dané komunity. To opět vedlo k lepší organizovanosti, zefektivnění hierarchie, nezpochybňování příkazů a zpřehlednění celkového soužití.

Pro komunikaci s vnějším prostředím se během staletí vyvinul preventivní princip takíje, jejímž účelem byla ochrana příslušníků komunity před důsledky pronásledování ze strany oficiální moci; tento princip aplikovaný i jinými odnožemi islámu, dovoloval mimo jiné předstírat příslušnost k libovolné jiné víře, měla-li to situace vyžadovat a jeho nositele to mělo ochránit před případným nebezpečím.³¹⁹

Nevyhnutelným důsledkem těchto východisek bylo posílení pocitu společenského vydědění, dále prohlubované jak horalským pocitem soběstačnosti, tak podporou v šíitském dogmatu exkluzivního vyčlenění.

³¹⁸ Dané skutečnosti v podstatě odpovídaly termínům vztahující se k doslovnosti či naopak symboličnosti mínění či významu té či oné věci, tj.: „záhirí“ – exoterický, vnější, zjevný, a „bátiní“ – esoterický, vnitřní, skrytý; na tomto kontrastu bylo formováno pojetí toho, co je sdělováno či naopak střeženo větším či menším počtem zasvěcených.

³¹⁹ Základní význam pojmu takíja (z arabského slovesa „ittaqa“, „bát se, obávat se Boha“, podle Enayata „waqá“, srov. ENAYAT: 1982, str. 175) má původní konotace spíš náboženské, velmi časté je její užívání pro popis procesu střežení svatých pravd. Význam obranné disimulace (synonymum je zde „kitmán“, od sl. „katama“, tj. skrývat) tak někdy může být posunováno do popředí a častěji zmiňováno pro svůj senzačnější nádech. V tomto smyslu nicméně existují i teorie o jejím předislámském charakteru, který ostatně není z podstaty věci jako takové (tj. předstírání, lhaní, simulování) ničím novým, neočekávatelným nebo civilizačně neznámým. Více k tématu viz např.: ENAYAT: 1982; KOHLBERG: 1975; KOHLBERG: 1995; GORDON: 1977 (významy, osvětlení pojmů, užití).

Sepjetí s ruqajjovskou legendou,³²⁰ mezi levantskými šíity poměrně žijou a populární, jakoby se odrazilo na psychologickém profilu téměř každé tradiční alavitské rodiny. Pocit dějinné nespravedlnosti, ztělesněné v aroganci moci vůči chabému odporu slabých, mohl fungovat jako pojistka pro zachování důstojnosti pro případ, kdy by již tak silné horalské zázemí a hrdé chování z něj vzešlé nemělo dostačovat.

Nádech přísně střeženého tajemna, výrazné klanové sepjetí, dobrá organizovanost i jistá Istivost vynucená okolnostmi daly alavitskému náboženství v očích většinové populace i ostatních náboženství patinu čehosi neuchopitelného a potenciálně nebezpečného. Není s podivem, že v logice uvažování sunnitské „buržoazie“ získávali alavité stále silnější renomé problémové skupiny s nádechem hereze, která však díky své nečetnosti pro ně po staletí sotva kdy mohla být hrozbou. Stejně jako mnohé jiné neotřesitelné pravdy se však v rámci kompletní reorganizace odvěkových pořádků na blízkém Východě mělo i toto změnit.

2. První polovina 20. století

Výsledek první světové války, rozpad a dělení Osmanské říše, jakož i pokračující zájmy velmocí měly od počátku 20. století z oblasti Levanty prakticky napořád stát dějištěm historických zvrátů, rošád a katarzí. Od dvacátých let prostoupila moderní politika a širší geopolitické zájmy prakticky kompletní všednodenní společenský život. Jako taková zasáhla každý segment společnosti. Ač v této hře nepředstavovali syrští alavité hlavní z cílů, bylo nutné s nimi, jako i s dalšími obdobně nepočetnými komunitami (jako drúzy či maronity), počítat coby možnou pojistkou pro tu či onu vyjednávací situaci nebo postup. I přes svou relativní nezávislost a endogenní charakter

³²⁰ Sajjida Ruqajja, druhá dcera Muhammada a jeho ženy Chadídži, byla podle šíitské interpretace vystavena četným životním příkořím včetně dvou velkých migrací. Je pohřbena nedaleko Umajjovské mešity v centru starého města; svatyně postavená nad její hrobkou je vyhledávaným poutním místem šíitů z okolí i tradičních šíitských zemí, hlavně Íránu, částečně i Íráku. Životní příběh Ruqajji a její rodiny je jednak historickým dokumentem z doby přímého zrodu šíy, jednak ztělesněním arogance „světské“ moci představované prvními (sunnitskými) Umajjovci.

tak byla syrská „šía“ v průběhu 20. století vtažena do víru historických a geopolitických událostí.

Daná situace byla alavity interpretována v zásadě jako příležitost, která jim může napomoci restituovat, legitimizovat a pro budoucnost pojistit svou společenskou pozici. Pomocníkem jim byla flexibilita a adaptabilita, s níž mohli dějinnou konstelaci vnímat spíše jako výzvu, než ohrožení, jakož i po staletí trénovaná schopnost argumentace, díky níž byli schopni jak vysvětlit potřebné vůči vnějšímu světu, tak si i omluvit nutné sami před sebou.

Cvik v rétorice a obhajobě vlastních stanovisek, jakož i argumentační a diplomatická schopnost uplatnitelná ve společenském dialogu začaly nabývat na důležitosti od konce 19. století. Od této doby se v soukolí moderních dějin začíná psát nová kapitola boje o identitu syrských náboženských komunit a menšin, alavity nevyjímaje. Pragmatičnost tohoto zápasu a naléhavost obhájení vlastní pozice na čas zakomponovala do hry i možnost rozšíření francouzského náboženského protektorátu o tuto komunitu (potažmo, v širším geopolitickém plánu, území). Stalo se tak na základě iniciativy francouzských misionářů interpretujících alavitskou víru díky konstelaci („svaté“) trojice stěžejních historických postav alavitského náboženství (Alí, Muhammad, Salmán al-Fárisí) pro účely církevní záštity s trochou tolerance identifikovatelnou s křesťanstvím. Samotný proces skutečné dějinné rehabilitace alavitské menšiny pak začíná v rámci širšího hledání nově arabské, poté i národní a nezávislé podoby státního celku, ve kterém se alavitská komunita nacházela.

Nutnost – a zároveň možnost – sebeidentifikace začali alavité pociťovat v relativně nepřehledné a chaotické situaci následující po rozpadu Osmanského impéria a táhnoucí se až do období po druhé světové válce a ústupu Francouzů ze Sýrie. Přispěly k tomu důvody vnitřní (situace v komunitě, demografické hledisko, vnitřní modernizační a osvětové snahy), i vnější (překotné teritoriální, politické, kulturní i názorové změny, rychlé střídání několika státotvorných tendencí, stále větší praxe v kontaktu s vnějším a pociťování možnosti změny své situace). Pozitivní pro komunitu bylo, že žádná

z těchto změn neměla větší vliv na jednotu a společný postup celé skupiny. Jakmile se směřování ke změně stalo v průběhu první poloviny 20. století jasnou věcí, přišla naléhavější otázka týkající se oblasti a formy, v níž by se taková obměna mohla realizovat.

První iniciativa přišla s dobou francouzské nadvlády, na počátku 20. let dvacátého století: z úřední iniciativy byly zavedeny oddělení náboženské alavitské soudy (*mahákim šar'ija alawíja*)³²¹ a zřízena alavitská autonomie. To byl prakticky první moment, kdy se, byť nepřímo, alavitská komunita nábožensky vyhranila – nově zřízené soudy měly činit v souladu s místním islámským právem. Šlo o rozhodnutí vycházející zevnitř alavitské komunity, přestože ta v dané době nemohla svá stanoviska a přihlášení se nejen k šie, ale vůbec k islámu jako takovému podpořit jakýmkoli oficiálním dekretem nejvyšší islámské autority (ať již šíitské, nebo sunnitské). Vnitřní přesvědčení však u alavitů ukazovalo na islám; jde-li o hlubší specifikaci, preference také jednoznačně ukazovaly na identifikaci se šíou.

Alavitská komunita byla v dané době ve svých snaženích o regionální uznání skutečně na začátku – o tom svědčí i fakt, že do dvacátých let 20. století žádný syrský alavita nenavštívil Nadžaf či jiné velké středisko šíitského vzdělání, aby zde studoval a stal se specialistou akademicky kompatibilním se zde hlásanými doktrínami. Aby narychlo zřízené soudy mohly fungovat alespoň do určité míry v souladu s právem, k němuž se odvolávaly, byli proto povoláni šíitští soudci z Libanonu. Vytvoření instituce soudů tak sice svůj účel splnilo, zároveň však poukázalo na naléhavost toho, co by se do dalších let mělo stát předmětem hlavního snažení na cestě k legitimizaci své pozice – tj. nejpravděpodobněji získání oficiální fatvy potvrzující ze strany oficiální autority alavitům islámský a šíitský status.³²²

³²¹ Fungovat měly podle jurisprudence šíy dvanácti; více ke vzestupu levantské šíy viz KRAMER: 1987.

³²² Daná situace zároveň vypovídá o charakteru západních intervencí do záležitostí blízkého Východu; na jedné straně jistě ideologicky dobrá úvaha nemusela vždy být podložena hlubším obeznámením se s tématem, což v závěru činilo z postupu směs naivity a pragmatismu, plodící spíš než uspokojivé výsledky zárodek dalších animosit a konfliktů.

Francouzský přístup spoléhání se na alavitskou menšinu byl v rámci vyšších zájmů převzat většinovou, převážně sunnitskou (a částečně křesťanskou) populací. V období předcházejícím vyhlášení nezávislosti došlo na základě politické dohody k účelovému smíření s většinovými Sunnity – alavité podpoří nezávislost, přičemž jejich území bude začleněno do společného nezávislého státu. Kvůli obhájení další pozice v nezávislém státě, jasně ovládaném sunnou a křesťany a stále více inklinujícím k arabskému nacionalismu zaštitěném opět těmito dvěma proudy, u kterých se dala předpokládat tendence k monopolizaci moci, vystoupilo téma náboženské identity alavitů opět do popředí. Zvýšená pozornost se tak soustředila na první podmínku jejich dalšího společenského postupu, a sice nutnost jejich uznání coby muslimů.

Pro tento účel dosáhli roku 1936 alavitští *ridžál ad-dín* (náboženské špičky) konsenzu formulovaného v oficiálním prohlášení postulujícím pravost islámu praktikovaného alavity, včetně vykovávání 5 pilířů náboženství (*arkán ad-dín*). Sunnitům se v rámci závazků vyplývajících z předchozí dohody podařilo uskutečnit zdánlivě závažnější krok – přesvědčit nezávislou autoritu o vydání oficiálního dobrozdání (*fatvy*) prohlašující alavity za muslimy. Jednalo se o prohlášení uskutečněné tehdejšímu jeruzalémským muftím Hadždž Amínem al-Husajním.

Přes historický primát i symbolický význam lze tuto *fatvu* pokládat především za účelový počín, sloužící hlavně formální stránce věci a vyššímu účelu státotvorného procesu. Z hlediska legitimacy a obecného přijetí muslimstvem lze výnos al-Husajního považovat skutečně především za první pokus; nehledě na další postoje muftího al-Husajního (sympatizování s hitlerovským Německem),³²³ nelze tohoto duchovního vidět jako respektovanou autoritu. Jak se domnívá Martin Kramer, úkol uznat alavity padl na al-Husajního hlavně proto, že damašští muftí, s nimiž byla syrská sunna (a v neposlední řadě i křesťané) primárně propojeni, uznat alavity za muslimy odmítli, protože si případným neúspěchem takového počínu nechtěli kazit renomé.

³²³ Které sice z emotivního pohledu v případě šámské (tj. damašské, syrské, levantské) sunny či měšťanstva valnou roli nehrály, nicméně na poválečném mezinárodním poli mohly spíš uškodit než pomoci.

Úkol osamostatnění Sýrie byl splněn a alavité byli – byť autoritou ne zcela nezpochybnitelnou – uznáni jako muslimové. Dalším krokem na cestě k upevnění své pozice bylo prohloubení identifikace komunity v rámci institucí nabízených islámem. Před alavity tak stál úkol zvládnout v co nejkratším čase to, co ve většině ostatních případů trvalo staletí vývoje. Díky zrychlenému vývoji posledních let však komunita nabyla přesvědčení, že takový postup je možný.

Díky tradované historické vazbě alavitské sekty na šíitského imáma coby jejího zakladatele, s ní související kult Alího jako jeden ze stěžejních bodů vyznání, praktické hledisko fungování soudnictví podle principů duodecimální šíy a v neposlední řadě laxní přístup sunny, která s alavity počítala jen do té míry, dokud byli prospěšní jí organizovaným záměrům (tj. hlavně budování nezávislé Sýrie, v níž si dělali naděje na pokračování své mocenské dominance), rozhodla se alavitská sekta hledat zdroje pro posílení svých pozic v šíitských centrech. Těmi byly především Qom a Nadžaf.

Na počátku této šíitské „obrozenécké“ aktivity stála ve třicátých letech 20. století korespondence mezi tehdejšími šajchem (Muhammadem Husajnem) Kášifem al-Ghitá z Nadžafu a šajchem Sulajmánem al-Ahmadem, vůdcem majoritní alavitské sekty Qamarí z lokality Qardahá (ležící nedaleko Lattákie v současné Sýrii a představující jedno z hlavních tradičních center alavitů).

Nadžaf dané doby byl místem, kde se protínalo několik tendencí: zatímco nejvyšší autorita, Velký ájatolláh mardža at-taqlíd Muhsin al-Hakím, dodržovala pro dekorum tradiční stanoviska včetně zachování určité pasivity a obrácení se zpět k náboženským záležitostem, praktická snažení tamní šíy směřovala postupně k aktivní účasti na společenském i regionálním životě. Kášif al-Ghitá byl stoupencem aktivního přístupu a zároveň pragmatik; jako takový nemohl necítit, že pouhá šíitská ideologie není samospásná. Proto jej k ochotě spolupracovat s relativně pohanským a světsky založeným „kmenem“ odkudsi ze západu Levanty motivovaly spíše jeho preference arabské podstaty šíy, než pohnutky religiózní. Přes otevřenost daného přístupu se výsledek okamžitě nedostavil, komunikační kanály však byly jednou provždy nastaveny.

Následná iniciativa přichází z Nadžafu. Na základě primární obeznámenosti se situací Alavitů instruuje nejvyšší nadžafská autorita Muhsin al-Hakím šejcha Habíba al-Ibráhíma (muftího šíy dvanácti z údolí Biká), aby navštívil alavitské oblasti a podal zprávu o situaci a možnostech expanze religiozního vlivu.

Do té doby je o Nadžafu a Qomu přesto stále nepoměrně více slyšet na středomořském pobřeží, než o alavitech v centrech šíitského kultu. Inspirovány pokusy posledních let, příznivě naladěny počínajícími vzájemnými kontakty s ryzími šíity, jakož i nuceny okolnostmi si alavitské autority záhy uvědomují, že samotná identifikace s určitým kulturním okruhem není možná a ani nemůže fungovat dlouhodobě, není-li podpořena osobními vazbami a inteligencí starající se o trvalé udržení vytyčeného směru. Od konce 40. let tak i z jejich strany dochází k zintenzivnění cílené snahy směřující k uznání komunity coby ithná-ašarijských šíitských muslimů.³²⁴

Závěrem al-Ibráhímovy inspekční cesty danému vývoji nahrává - libanonský muftí formuluje myšlenku poslat talentované mladé alavity na studia do náboženských center, kde se mají stát avantgardou dalšího vývoje. K první výpravě dochází roku 1948, výsledkem je nicméně zklamání: téměř všichni alavitští studenti záhy studium opouštějí. Důvodem je překvapivě nedůvěra, nepřátelská nálada a neustálý výsměch (označováni jako „ghulát“) ze strany ostatních studentů.³²⁵

³²⁴ Sindawi ve své studii o šíizaci alavitského obyvatelstva zmiňuje trend „konvertování“ od alavismu k šíe dvanácti, započatý kolem roku 1925 prostřednictvím apoštola daného procesu, Abdurrahmána al-Chajra; podobná tendence se údajně rozvinula v sedmdesátých letech za asistence bratra Háfize al-Assada Džamála, za jehož dohledu a motivace konvertoval relativně velký počet původních alavitů k šíe dvanácti, srov. SINDAWI: 2008. Autorovy závěry přesto lehce zpochybňuje apriorně skandalózní charakter jeho práce orientovaný na utvrzování v datech svědčících o masivním iránském vlivu v Sýrii, snaze vidět alavitské špičky pod přímým vlivem Íránu (a snad i jako šíity dvanácti, což by se nabízelo jako spekulace, byla-li aktivita Džalála al-Assada skutečně takového charakteru, jakého byla, není pak důvod, aby nekonvertoval celý rod Assadů jako příklad; o tom autor ale mlčí), neověřená a neověřitelná, nicméně podle mého názoru nereálná data (zejména týkající se počtu konvertitů, iránské přítomnosti v Sýrii, jakož i dalších skutečností), a v neposlední řadě radikálně proizraelské zázemí vzniku dané práce; to samo o sobě pochopitelně nemůže být bráno jako překážka objektivitě, nicméně ve světle sporných údajů, vytvářejících dojem masovosti, přehnaných čísel atp., není možné nezážit postavení obou skutečností do souvislosti. Viz SINDAWI: 2008, SINDAWI: bez dat., zejm. od str. 87.

³²⁵ Z ústního podání vyplývá, že dnešní situací u extrémnějších syrských alavitů vnímají místní jako stav, kdy jejich část věří, že a) Alí je bůh, b) nad Alího není, ale jen pokud jde o obyčejné smrtelníky; nad nimi stojí bůh; zdroj: Ahmad Váhedí. Toto mohlo být i historicky hlavním zdrojem perské nevole, protože podobný přístup může vrhat negativní světlo i na ně a s nimi na celou duodecimální šíu.

Trpká zkušenost společně s dalším společenským vývojem v Sýrii, kdy alavité jasně identifikovali priority ve světské rovině, naučí komunitu většímu spoléhání se sama na sebe, jakož i schopnosti dále pokračovat bez požehnání z Nadžafu či Qomu.

V roce 1956 byla sice uskutečněna další studentská výprava, iniciovaná tentokrát nadžafským učencem Muhammadem Ridá Šamsuddínem, pocházejícím z jedné z nejrespektovanějších jiholibanonských šíitských rodin. Šamsuddín byl svým založením ekumenik a jako takový našel v Nadžafu pochopení ze strany ájatolláha Borúždžerdího, který v iráckém sídle často působil. Myšlenka smíření sunny se šíou byl v padesátých letech podpořena i Mahmúdem Šaltútem z Al-Azharu, který roku 1959 formuloval fatvu uznávající šíitskou právní školu nazvanou *imámíja* jako samostatný mazhab (právní směr) v islámu.³²⁶ Šamsuddín měl ke svému působení v alavitských oblastech, které dalšímu vyslání studentů předcházelo, volnou ruku; zároveň byl však nucen postupovat opatrně vzhledem k možným konotacím s Íránem. Posvětitel akce Borúždžerdí měl ve vztahu k páhlavíovskému režimu poměrně dobrou, ale velmi jasně vymezenou pozici, kterou nechtěl překračovat neuváženým krokem. Z toho samého důvodu proč Šamsuddínův patron intervenoval raději ohledně záležitostí vněiránských, došlo na základě Šamsuddínových zpráv z cesty k pozvání studentů do své akademie v Nadžafu, který byl i z dalších hledisek vhodnější než Qom.

Přes rozvíjející se spolupráci na duchovním poli bylo jasné, že s padesátými lety přichází definitivně doba, kdy hlavní boj musí být v Sýrii, podobně jako jinde, především na rovině světské. Přesto byla religiózní spojka do Nadžafu a napojení na šíitský svět obecně nepostradatelnou součástí tohoto zápasu, už jen z důvodu pokračující nutnosti upevnit již vydobytý islámský statut další profilací.

Zatímco v náboženské linii pokračují nemnozí, většina alavitské mládeže směřuje do měst a k světskému vzdělání. Městské i univerzitní prostředí jim pak předestírá myšlenky, které pro ně vzhledem k absenci kontraproduktivních

³²⁶ Srov. např. ENDE: 1990: JABAR: 2003, str. 120 – 122.

zábran není těžké vstřebat a které je logické přijmout za své – sekularismus a panarabismus, vzhledem ke svému sociálně exponovanému zázemí často i myšlenky levicové.

Kombinace těchto předpokladů a snahy dosáhnout co nejvyšších cílů za využití prostředků úměrných svým možnostem se stávají východisky pro spojení svých osudů s institucemi, které nabízejí jak zázemí, tak další zhodnocení těchto myšlenek, příslib rovných šancí i nového začátku. Řeč je především o straně Baas a armádě. Tato situace a společenský proces, kterým prošli, buduje základ pro vzestup mocenského zázemí alavitů a zároveň je sjednocuje jako celková zkušenost jedné generace.

3. Adaptace na moderní dobu

Zatímco syrská sunna společně s místními křesťany pokračovala ve svém dalším historickém vývoji směrem k obhájení a upevnění svých po staletích budovaných (vždy však cizí nadvládou zastíněných) pozic v nyní již nezávislém státě a vývojově se tak podobala kroku uskutečněnému sunnou v Iráku, byla pozice alavitů do určité míry podobná pozici irácké šíy. Na rozdíl od ní však alavité postrádali plný syndrom „exkluzivní vyloučenosti“; naopak – jejich snaha o integraci a podíl na moci byly prioritní. Přestože syrský establishment na ně pohlížel svrchu, nebyli výrazně zasaženi negativními konotacemi s Íránem či Peršany z toho prostého důvodu, že s nimi do první třetiny 20. století neměli žádné kontakty.

Fakt přirozeného rozlišování mezi náboženskými hodnotami a světskou realitou, akcentovanou v jejich případě vlastní historickou zkušeností, dal alavitům na rozdíl od irácké šíy možnost maximálně se soustředit na sociální aspekty své situace, nezaměřovat je s náboženstvím a definovat své požadavky v přímé a praktické rovině. To je – při zachování nebo i zesílení apelu na sociální potřeby – v prostředí stále přesvědčivěji vznikajícího sekulárního státu jednak zbavilo nebezpečí účelové dezinterpretace jejich požadavků jako projevů antisekularismu či náboženského extremismu, jednak

jim díky absenci rozporů mezi vlastní kulturní doktrínou a stanovisky Baas pomohlo zachovat samotným před sebou zachovat tvář.³²⁷

Společenský postup, pokud měl být prospěšný pro celek, tak nemohl být alavity odmítnut, naopak – žádoucí byl vždy, jen doba předcházející vytváření samostatného státu nevytvořila podmínky. Cizí jim jako skupině nebyly ani myšlenky panarabismu, který si coby nová ideologie dobře kompatibilní s novou vizí společenské reorganizace i v Sýrii rychle našel své zastánce i výrazové prostředky.

Zatímco u irácké šíy byl dále aspekt náboženský nedílně spjat s danou náboženskou frakcí a jako takový ji dále ovlivňoval i na sociální úrovni, byl tento aspekt využit syrskými alavity, jen pokud měl sloužit jejich legitimizaci; jde-li o postup společenský, dokázali alavité velmi rychle absorbovat nové postupy, myšlenky a hlavně formu prosazování své věci. To bylo v časové zkratce, která jim byla dějinami na tento proces dána, jednak pochopitelné, jednak nevyhnutelné.

Ze stejného důvodu (nepočítáme-li důvody spíše podružné či logicky vyplývající, jako např. demografické) nevznikl ze strany alavitů odpor ke „světské“ straně Baas; proto také v Sýrii nevznikla striktně (popř. radikálně) šíitská strana typu iráckého hnutí Da'wa. Naopak, ze své arabské přirozenosti, dějinné zkušenosti i religiózní doktríny sekulárně uvažující alavité nacházeli v ideologii reprezentované stranou Baas především příslib pozitivního – nových možností k prosazování své věci i dalšího společenského postupu.

Ideologické základy strany Baas položili křesťan Michel Aflaq a sunnita Saláhuddín al-Bitár, kteří ve svých myšlenkách představili sekulární vizi adaptace myšlenek socialismu na pozadí panarabských idejí.³²⁸ Místem zrodu ideologie a strany Baas byl Damašek, jehož prostředí bylo jak dostatečně

³²⁷ V tomto se liší osud syrské „šíy“ od irácké; toto stadium irácká šíia nepřekonal. Zároveň bylo v prostředí sekulárního Iráku proti ní zneužito slučování jejích sociálních a náboženských stanovisek (od kterého se nebyla schopna odpoutat) coby protikladu k sekulárním snahám režimu. Přestože měla oproti alavitům výhodu již etablované entity, ukázala se tíha této identity ve světle jejich požadavků (jejichž formulace jí samotnou byla dokonce ovlivněna) spíše jako zátěž.

³²⁸ Více a komentář viz AJAMI: 2006, str. 177 – 178.

intelektuální a pokrokové, zároveň se nacházelo ve stadiu hledání nové ideologie, která uspokojí co největší počet případných stoupenců.

Zatímco teoretický koncept dané ideologie spočíval na poměrně jasně vyprofilovaných, do značné míry ale převzatých (ze západních sociologických trendů, osvobozeneckých hnutí včetně novoturecké zkušenosti) a intelektuálních základech, její praktická část promlouvala zřetelným jazykem sociální příležitosti a nové šance.³²⁹

Tento aspekt nové ideologie oslovil zejména prakticky, světsky uvažující část alavitů. Jejich odchod do měst za vzděláním, prací nebo vojenskou kariérou stál na počátku jejich vzestupu v kariérní rovině a administrativní správě státu. Naproti tomu alavitští pokračovatelé náboženského vzdělání začali koncem 50. let obracet svou pozornost stále více směrem ke Káhiře, na sunnitskou univerzitu al-Azhar. Šlo do jisté míry o gesto vzešlé z předchozích rozpačitých zkušeností se šiitskými centry, ducha doby, jakož i praktického hlediska uznávání azharských diplomů v Sýrii. Trend byl logicky posílen po roce 1958, tj. po vzniku unie Egypta se Sýrií.

Tento vývoj vedl k určitému oslabení ambic Íránu cílených na rozvoj uvědomění syrské šíy, nicméně netrval dlouho, podobně jako neměla dlouhého trvání Unie, rozpuštěná roku 1961. Oč menší bylo spoléhání se na spolupráci na poli oficiálním či organizačním, o to víc měla šanci rozvinout se spolupráce na poli osobností.

Paralelně s náboženským snažením probíhající alavitský mocensko-politický postup byl však neporovnatelně intenzivnější a znatelnější. Roku 1966 se alavitským důstojníkům včetně pozdějšího prezidenta Háfize al-Assada podařilo ve státním převratu získat dominantní postavení ve straně Baas. Do konce šedesátých let se Alavitům v sekularizované Sýrii podařilo obsadit většinu klíčových postů. Strana Baas tak začínala mít stále výraznější konotace coby „alavitská strana“.

³²⁹ Komentář k vzestupu panarabské ideologie a socialismu v oblasti Levanty viz HINNEBUSCH: 2003, str. 61.

Přestože měli alavitští šejchové již poměrně rozvinutý argumentační (apologetický) aparát a poměrně silnou vyjednávací platformu, k tomu, aby učinili zadosť tradičnímu postupu uznání svého religiozního směru coby směru islámského, politická moc uvnitř země nedostačovala. Je možné, že příkaz mohl jít coby direktiva od prezidenta směrem k oficiálním sunnitským autoritám v Damašku, nestalo se tak zřejmě z několika důvodů – prezident nechtěl popudit většinové sunnity v zemi, kteří alavity stále nerespektovali; damašská náboženská autorita měla svým způsobem nadnárodní charakter a jakýkoli pokus o donucení by byl světovou muslimskou populací vnímán negativně. To si mladý alavitský režim nemohl dovolit; ač byly možnosti příklonu k sunně stále otevřené, faktem zůstává, že komunikační kanály se šíitským světem již byly nastaveny a vládnoucímu režimu zřejmě nepřišlo účelné tato pouta zpřetrhat; větší orientace na šíitský svět by demonstrativněji ukázala distanc od sunnitského Egypta, který naproti tomu mohl být na programu dne.³³⁰

Řešení se nakonec objevilo v osobnosti ekumenicky smýšlejícího imáma Músy as-Sadra, který na konci šedesátých let během svého působení v Libanonu inicioval založení Nejvyšší islámské šíitské rady, původně pro věci libanonských šíitských menšin. Ta roku 1967 schválila status šíi dvanácti pro libanonskou alavitskou komunitu. V důsledku tohoto kroku vznikla otázka, zda pod náboženskou jurisdikci mohou spadat i severolibanonští alavité (ačkoli žádné historické vazby na jiho- a východolibanonské šíity neměli). Prioritní snahou Sadra bylo získat libanonské alavity – brzy se však ukázalo, že jednání směřující k tomuto účelu bylo nutné započít nejprve s alavity syrskými. Cesta vedoucí k plnému uznání alavitů coby šíi dvanácti prostřednictvím všeobecně respektované autority s kontakty na nejvyšší duchovní činitele tehdejšího šíitského světa,³³¹ mohla být započata díky existující vazbě Háfiza al-Assada na Músu as-Sadra,³³² rozvinuté během klerikovy angažovanosti v Libanonu.

³³⁰ Kramer přichází s opačným názorem: sunnitské autority byly údajně natolik podrobené Assadovi, že jakékoli jejich prohlášení by nebylo mezinárodním muslimstvem považováno za objektivní; jako takové zároveň nemělo pro režim jakýkoli význam; srov. KRAMER: 1987.

³³¹ Srov. KRAMER: 1987.

³³² Srov. AGHA, KHALIDI: 1995, str. 3.

Ač mohl být cíl společný, trvala jednání, započatá roku 1969, kvůli dílčím pochybnostem (obava syrských alavitských šejchů o ztrátu vlivu nad alavity libanonskými) čtyři roky. V následném kroku Músa Sadr vydává fatvu (tedy s váhou právní závaznosti) označující libanonské alavity za šíity³³³ a roku 1973 je v libanonském Tripolisu podepsána dohoda, na základě které je místní náboženská autorita delegována do funkce ithná-ašarijského muftího pro oblast severního Libanonu. Roku 1974 se Sadr zastavuje na návštěvě u alavitských stařešinů v syrských lattákijských horách.³³⁴ Ta je symbolickou tečkou za bezmála půlstoletím trvajícím úsilím o povýšení statutu alavitů do řádných šíitských pozic.

Toto vítězství však má především konotace mocenské a strategické než ryze náboženské či ekumenické. Došlo k němu totiž ve chvíli, kdy do hry vstoupily vyšší zájmy. Eminentní a logická byla přitom zejména nutnost náboženské legitimizace své frakce ze strany prezidenta Assada.

Výsledek dostal požehnání syrských alavitů, kteří takto – díky svému identickému charakteru – mohli operovat s oficiálním uznáním ze strany autority Músy Sadra, člověka s rozsáhlými vazbami jak na Qom, kde se narodil, tak na Nadžaf, kde studoval. Ten oficiálně prezentoval svůj čin jako součást vyšší ekumenické činnosti směřující k jednotě všech muslimů.

Jak uvádí Martin Kramer, tento počín může poměrně průchodně vnímán jako spíše politický, než religiózní akt – Músá Sadr podle něj podnikal svou alavitskou ekumenickou misi z velké části po vlastní ose a z vlastní iniciativy, pouze s podporou několika ne příliš významných libanonských a egyptských organizací.³³⁵ Dalším úhlem pohledu na věc musí být skutečnost, že většina imámů iránského původu hlásajících podporu alavitské věci, byla na útěku z páhlavíovského Íránu a jejich roli v celé záležitosti tak lze, alespoň částečně, vnímat jako určitý druh obchodu mezi vládnoucí syrskou elitou (které jejich dobrozdání pomohlo uzavřít kruh uzurpace moci) a jimi samotnými, kteří měli

³³³ Srov. AGHA, KHALIDI: 1995.

³³⁴ Více viz SINDAWI: bez dat., str. 87.

³³⁵ K oficiální podpoře či uznání syrských alavitů ze strany nesporných špiček tehdejšího světa šiy dvanácti – ajatolláha Choiho a Šariatmadarího – však nikdy nedošlo.

takto – alespoň na čas³³⁶ – v rozbouřených vodách blízkovýchodní politiky sedmdesátých let zajištěn bezpečný přístav.

4. Syrská šía v háfizovské epoše

Sýrie s nově nabytou nezávislostí po druhé světové válce čelila nutnosti predefinování svých vnitropolitických i zahraničněpolitických postojů. Kromě imperativu modernizace, která se stále jasněji rýsovala v intencích sekularismu, byla hlavním souvisejícím důvodem zásadní přestavba mocenské základny. Země natolik pestrá kulturně, religiózně i etnicky pochopila, že pro maximální efektivitu dalšího postupu musí vytvořit obecnou a pluralitní platformu, z níž budou generovány další společenské postuláty a dosažena určitá kompatibilita s moderním světem.

I tyto principy, založené na reálné potřebě, byly formulovány v době, kdy se rodila ideologie Baas. Dějinná souhra tak v zásadě nabídla lehkost prosazení této ideologie ve společenském dialogu. Syřané od věků žijící na hranicích kultur byli vždy pragmatičtí realisté, kteří věděli, co je po nich požadováno, jak vypadá vývoj za hranicemi a co je třeba učinit pro to, aby jejich zájmy nezůstávaly stranou. Strana Baas, jejíž zásady toto krédo nejvíce naplňovaly a mohly proto oslovovat nejširší průřez společností, tak nabídla přirozená východiska pro cestu k modernitě. Panarabské, sekulární, modernizační a socialistické vize do určité míry předpokládaly odhodit část minulých přesvědčení, to se ale ve většině případů ukázalo jako možné. Jako nemožný nebo velmi obtížný se takový přístup ukázal v případě Kurdů části sunny; to se také ukáže jako základ pozdějších problémů.

Přesto Baas oslovil, a to zejména mladou generaci spatřující zde příležitost ke společenskému vzestupu. Kromě alavitů si podobný fakt uvědomovali i četní sunnité a křesťané, jakož i příslušníci dalších menšin. Kdo do strany přišel

³³⁶ Sadr mizí beze stopy při letu z Libye do Itálie; další z významných aktivních stoupců šíitské věci, ajatolláh Hasan aš-Širází, je zastřelen v bejrútském taxi roku 1983; zatímco Sadrova smrt nebyla nikdy potvrzena ani vyšetřena a jeho vazby na íránský stát přesvědčivě prokázány, u Širázího odstranění se předpokládá, že bylo provedeno Iráčany; shodným rysem obou úmrtí tak v zásadě zůstává prošíitský charakter jejich snažení.

včas a podílel se na jejích formativních událostech, dostal průkazku na účast v moderním dialogu. Na druhé straně, čím víc se Baas stával jedinou mocenskou možností a čím víc se v jeho čele prosazovali alavité a jejich nečetní důvěrníci z řad dalších náboženských skupin, tím víc se diskuse stávala uzavřenější a stále víc probíhala pouze uvnitř mocenského kruhu v jejím rámci.

Vzpouza důstojníků z roku 1966 záhy přerostla do absolutního lokálního triumfu alavitů v podobě poměrně kompaktního osvojení moci nad celou zemí. Ta byla ztělesněná především nástupem Háfize al-Assada do čela státu roku 1970, a tím počínající dominancí jeho rodu. Záhy se tak nastavila konstelace, v rámci které bylo veškeré ideologické činění podřízeno udržení režimu a jeho další konsolidaci. K danému účelu byly využity a do ideologického profilu země postupně organicky zakomponovány principy klanové (klientelismus) vycházející především ze společenského charakteru alavitské menšiny (a mající svým způsobem obecnou platnost i pokud jde o další levantské menšiny); dále principy religiózní (alavitská víra coby integrální součást tělesa šíy) a ideologické (kromě oficiální světské propagandy založené na myšlenkách socialismu pak především subtilnější syrská verze ideologie hnutí Baas, jakož i program náboženské tolerance).

Rod Assadů od momentu uchopení moci čelil nutnosti udržet svou pozici a zároveň dál vést nábožensky, etnický i demograficky složitý stát. V této snaze a v důsledku absence účinnějšího řešení, které by zároveň garantovalo jeho setrvání u moci, dosáhl v sedmdesátých letech sjednocení strany Baas, státu, armády i vlastního rodu pod jednu základnu. Tím položil základy tomu, co bude později plnoprávně nazýváno „assadovská Sýrie“. V oficiální linii byl mocenský etos formulován za pomoci ideologie strany Baas, která byla záhy prosazena jako vůdčí element v zemi a pokračovala dál v intencích panarabismu a socialismu; opustila-li tato časem tato východiska z praktických důvodů, o to víc země místy vykazovala tendenci k armádnímu způsobu vedení společenských věcí, v horizontu dlouhodobém k autarkii.

Praktickým problémem zůstával fakt šíitského, minoritního vedení země, spočívajícího na rodinných základech, a nutně tak vedoucího ke klientelismu a nepotismu. Fakt, že k němu docházelo v rámci příbuzenstva či první generace spolubojovníků, pocházejících ve své většině z minoritní náboženské skupiny³³⁷ (k tomu odnepaměti majoritním obyvatelstvem vysmívané, společensky endogenní a marginalizované), na úrovni nejvyšších finančních a mocenských transakcí, jakož i se souhlasem a podporou nepoticky zainteresované armády, se staly praktickou náplní tvrzení, že zemi vládne náboženská minorita, alavité. Bylo by přesto mylným dojmem vnímat syrský režim jako čistě šíitský či alavitský; zatímco pravou je, že do nejvyšších pater a transakcí byli obvykle vpouštěni jen spolubojovníci či rodina, stály v čele státu a na dalších čelných pozicích sunnité i křesťané i jiná etnika (Arméni) coby intelektuální či manažerské elity. Relativně velký prostor byl také ponechán soukromému sektoru; přestože deklarovaný socialismus, centralizace plánování a snaha o soběstačnost posílily státní sektor, vyžádaly si zvýšené daně a podstatně tak zasáhly do tradičního výrobního a obchodního procesu fungujícího v zemi po staletí.

Jde-li o vztah Sýrie k okolí, projektoval se fakt šíitské dominance v zemi v cílových teritoriích různě. Konflikt s Izraelem byl charakteru teritoriálního, proto z něj syrský režim těžil především politické a panarabské trumfy: vnitrostátně hlavně v neústupnosti v územních nárocích živících patriotismus a hrdost, na úrovni arabského společenství hlavně zastáváním se palestinské věci. Standardně vyrovnaný byl kontakt s Tureckem či Jordánskem, které se naopak byly schopny vždy zastat sunnitské věci v Sýrii, přesto nešly nikdy za hranice vzájemné ostražitosti.

Logickým partnerem se pro Sýrii mohl zdát Irák. Zde se však pod téměř identickým povrchem vzestupu stran Baas v obou státech projevilo rozdílné zázemí společenských frakcí, které v obou zemích prostřednictvím Baas uzurpovaly moc. Zatímco v případě Sýrie šlo o endogenní hnutí proletářského, klanového a partyzánského charakteru, které jakoby svým společenským

³³⁷ Výjimkou může být například Mustafa Tlass, sunnita; Abdulhalím Chaddám, sunnita atp.

postupem bořily zažitá nepsaná pravidla blízkovýchodní společenské hierarchie, spočíval Baas irácký v rukou Saddáma Husajna a jeho rodu v zásadě na standardních blízkovýchodních maloměstských hodnotách.

Základ, na který byla naroubována syrská verze Baas, tedy už sám o sobě předurčoval jeho distanc od Iráku (kde sice došlo k podobnému jevu, ale dílčí komponenty daného substrátu byly příliš odlišné na to, aby se dalo předpokládat nalezení společné řeči;³³⁸ nehledě k tomu, že šlo o dialog na nejvyšší úrovni nesoucí s sebou v případě chyby na té či oné straně nebezpečí přímého ohrožení celého státu).

Modernita a hlavně sekularismus, ke kterým se oba státy (Irák i Sýrie) hlásily, je mohly spojovat opět jen teoreticky; zatímco v Iráku šlo o důsledek přirozeného vývoje ve smýšlení tamní majoritní populace, šlo v Sýrii o jednu z možných verzí (která by v podání majoritní sunny mohla sice být velmi dobře průchozí, legitimní a pravděpodobná), prosazovanou nicméně společenskou frakcí, které z pohledu majoritní populace neměla právo vyjadřovat se k čemukoli, natož natolik zásadnímu tématu; měl-li mít tedy někdo v Sýrii nárok oficiálně a definitivně pohřbit alianci náboženství a státu, měla to být sunna.

Sýrie přesto záhy dosáhla renomé země, která je ovládána stranou Baas. Protože strana Baas získala v průběhu šedesátých a především sedmdesátých let konotace strany alavitské (takový soud sice není přesný, protože zahrnuje jen nejvyšší mocenské příčky; je-li tato charakteristika míněna jako zjednodušená definice moci, je naopak velmi blízká pravdě). Zároveň začali být syrští alavité stále přesvědčivěji vnímáni jako šíia. Paralelně s tím, jak dostával syrský Baas konotace šíitské strany, rostla z pochopitelných důvodů nedůvěra a antipatie ze strany Baasu iráckého. Je zřejmé, že v dané době byly obě strany již na hony vzdáleny svým původním přesvědčením, která ve velké většině opustily, a sloužily především jako nástroj moci zájmovým skupinám. Zatímco irácký Baas bylo přesto možné stále vnímat

³³⁸ Zázemí Saddáma a jeho rodu bylo v tradiční tikiřítské sunnitské základně; tu bych spíše než primárně klanově klientelistickou (na rozdíl od středomořsko-levantské normy), definoval – lze-li si pod takovým výrazem něco představit – jako maloburžoazně postosmanské.

jako reprezentanta maloměstských tendencí, zájmů a návyků, Baas syrský působil jako uzavřenější, svou podstatou plebejský klub bez rodokmenu. To mohlo v iráckém režimu vyvolávat nedůvěru a zneklidňovat jej v několika věcech – z podstaty syrského alavitské menšiny kvůli možné diskreditaci důvěryhodnosti a prestiže Baas; kvůli rozkolu východisek a přístupu ke společenským otázkám jako takovým; z hlediska (alespoň zdánlivě) šíitského charakteru syrského Baasu kvůli možným aliancím s iráckou šíou atp. Svou roli mohlo mít i určité intuitivní citění toho, že assadovská frakce prošla podobnou dějinnou zkušeností jako tiktritský klan – protože v této zkoušce uspěl, zesílil ještě svoji již tak dobou odolnost; protože obsah dějinné lekce zná, může tušit, kde jsou silná a naopak slabá místa obdobně se etablovavšího Saddáмова kruhu; protože disponuje těmito vlastnostmi, je třeba se mít před ním ve střehu. Nadto existují minimálně dva aspekty syrského alavitského postupu, které jej mohou přiblížit Íránu – a) jde zde (alespoň formálně) o šíu, která má na Írán prokazatelné vazby, b) uskutečnilo se tak společenským vzestupem z ničeho, který je svou formou identifikovatelný se vzestupem íránské islamistické frakce, tudíž může posílit vzájemné porozumění díky obdobné dějinné zkušenosti.

Přes fakt rozdílnosti podstaty stran Baas v obou zemích³³⁹ byl Irák pro Sýrii logickým determinantem jejích geopolitických i ekonomických rozhodnutí, na něhož musela země brát zásadní ohled. Tak tomu bylo v průběhu celých 70. let, kdy Sýrie mohla spatřovat Irák včetně jeho mocenských i ekonomických ambic stále jako menší z ostatních zel. O spolupráci s Íránem, který v dané době inklinoval k Západu a Izraeli, nemohlo být na nejvyšší politické úrovni v širším slova smyslu řeči.

Jasně sekulární směřování Sýrie nemohlo sice vyvolat přílišný respekt v tradičních šíitských náboženských centrech, nicméně nadále platilo, že a) podobných charakter vykazovala Sýrie i ostatní arabské státy pod Osmanskou nadvládou už dříve, b) náboženská tolerance byla v Sýrii vždy velká, c) pozice, kterou dosáhla syrská šíá (byť i nadále ostatními šíity dvanácti nepovažovaná

³³⁹ Pro rozkol syrsko – iráckého Baasu viz např. NORTON: 2007, str. 19.

za ryze prestižní či tradiční šíu v pravém slova smyslu) mohla být dávána za příklad aktivního přístupu ke svému osudu, který se stále více stával novodobým dogmatem. Přestože tradiční íránská šía (zejména *bazáríhá*), působící vlivem a prostředky na dění v Íránu samotném, se v zásadě ve svém životním stylu a konzervativních názorech nelišila (až na odlišnost etnickou) od arabské sunnitské buržoazie, je jedním z rysů šíy, k němuž se Írán ve své celosti odvolával, právě sociální rozměr; ten je patrný zejména v Iráku a Libanonu, a právě s příchodem alavitů k moci byl akcentován i v Sýrii. Tímto způsobem došlo k dalšímu posílení legitimacy syrských alavitů coby šíy. Naopak íránská porevoluční ideologie se ve vyhocený dějinný moment kolem počátku 80. let ukázala jako vitální zdroj energie a logický partner pro manželství z rozumu, odrazivší se především ve věci Libanonu a kombinované s masívním potenciálem Íránu coby pojistkou pro horší časy v Sýrii.

Příchod islámské revoluce roku 1979 zamíchal politickými kartami v celém regionálním dění. Úměrně tomu byly nuceny přehodnotit svou politiku nejen velmoci, ale především státy samotného blízkého Východu. Byl-li Šáh saddámovskému Iráku potenciálním soupeřem ve snahách o dominanci v regionu, stal se Chomejní jeho noční můrou. Revoluční vývoj v Íránu donutil změnit spojenecké priority i USA, které se tak více soustředily na spolupráci s Irákem, později se sunnitskou Saúdskou Arábií, opatrně se stavělo k Íránu i SSSR.

Sýrie zaujala k nové konstelaci opatrný postoj, nechávajíc si (ne poprvé, ne naposled) ve hře více možností. Absence vnitřního odporu, skepse ohledně nového íránského směřování a výčitky způsobené narušením ekonomické rovnováhy, který byl u většiny zemí hlavním důvodem přerušení vztahů s porevolučním Íránem, tak v návaznosti na další okolnosti napomohla počátku syrsko – íránské aliance, jedné z nejdiskutovanějších a mýty a spekulacemi nejjobestřenějších blízkovýchodních spojek.

Vztahy Sýrie a Iráku nebyly ani do Islámské revoluce vyloženě srdečné a antagonismy zde jistě existovaly; více či méně byly však oba státy (a zejména

režimy) schopny spolupracovat a respektovat se.³⁴⁰ Po roce 1979 došlo k dalšímu ochlazení, které se promítlo do celého následujícího desetiletí.

V průběhu 80. let byly vztahy Sýrie k Íránu motivovány v zásadě třemi faktory: a) zhoršujícími se politickými vztahy obou zemí s Irákem a jejich ekonomickými implikacemi, po oslabení Iráku pak b) na pozadí zájmů obou zemí v Libanonu. Hledisko ekonomické spolupráce může být bráno jako c), nicméně nikdy nedosáhlo většího významu ani rozsahu, který je mu leckdy přičítán.

Nezanedbatelným faktorem pak byl i šíitský rámec syrsko-iránské spolupráce, který však nikdy nepřerostl v iracionální podstatu vzájemných sympatií; šía tak hrála roli opět hlavně ve více či méně společném snažení v Libanonu. Ve věcech syrsko-iránských šlo vždy o vzájemný politický, strategický či ekonomický profit spíš než o ryzí sympatie, k nimž mají oba národy vůči sobě ostatně daleko. Rostoucí šíitské povědomí o alavitech mohlo dodat syrskému režimu jisté politické trumfy, akcentované specifickou péčí o prominentní šíitské damašské svatyně Sajjida Zajnab, Ruqqaja, založení *hawzat ilmíja* (howze-je elmíje) v Sajjida Sukína,³⁴¹ popřípadě lehce kontroverzní pohřbení iránského šíitského myslitele Alího Šaríatího u první ze svatyní roku 1978, ve zřejmém symbolickém protestním signálu šáhovu režimu v Íránu.

Pohřeb Alího Šaríatího byl jen po několika měsících následován islámskou revolucí. Ta zastihla Sýrii v situaci stále narůstajícího vření ze strany majoritní sunny, podle syrského režimu v dané době živeného jak ze strany sunnitských frakcí Libanonu, tak hlavně Iráku, a to za tiché podpory Západu, hlavně Spojených států. Nejvýraznější skupinou bylo v Sýrii v tomto ohledu Muslimské bratrstvo, podpořené operující³⁴² sunnitská organizace napojená na podobné organizace v zahraničí. Stále jasněji se tak vymezoval sunnitský prvek v zemích sousedících se Sýrií, stále logičtěji docházelo ze strany Sýrie k nacházení přirozeného konsenzu s revolučním Íránem.

³⁴⁰ Pro dějinné zázemí a shrnutí vztahů se Sýrií do 1979 viz např. GOODARZI: 2009, str. 22.

³⁴¹ Spravování modžathedem Váhedím, činným a přítomným v Sýrii od roku 1974.

³⁴² Od svého oficiálního zákazu sekulárním Baasem již roku 1963.

Paralelně s tím, jak se vyostřovala situace mezi Íránem a Irákem, která roku 1980 přerostla ve válku, stupňovalo se i napětí mezi Irákem a Sýrií. Irák, tlačенý ke zdi odrazem vlastních ambiciózních akcí, silícím konfliktem s Íránem a závazky vůči světovým mocnostem,³⁴³ rozehrál v Sýrii partii vabank, kdy relativně průhlednou a pochopitelnou intervencí (posílenou a podporovanou velmi viditelnou spoluprací s USA) sponzoroval hnutí Muslimských bratrů, které v zemi záhy rozvinulo své aktivity. Teroristická činnost organizace skončila odvetným útokem syrské armády roku 1982 na město Hamá.

Bezmála totálním zničením města bylo dosaženo zlomení bašt opozice a tím i utlumení jakéhokoli případného zahraničního vlivu v zemi. Praktickým dopadem bylo opětovné posílení syrské spolupráce s Íránem, a to zejména v ekonomické oblasti. Jakmile bylo v této oblasti dosaženo záruk, vypověděla Sýrie Iráku smlouvu na transport jím produkované ropy přes své území. Nové zdroje ropy byly zabezpečeny Íránem a Irák se v dané chvíli ocitl v ekonomické izolaci, což byl jeden z faktorů stojících na počátku oslabení jeho regionálních pozic.³⁴⁴

Jak vyplývá, stály na počátku syrsko-iránské aliance tři hlavní faktory, a to okolnosti, vzájemná potřebnost a obrana před společným nepřítelem. Pokud první dva z faktorů v průběhu spolupráce přetrvávaly, přeměnil se třetí z nich časem na společný postup, mající za společného jmenovatele Libanon, zejména jeho šíitskou stranu. Daný vývoj nebyl bez krizí, dosáhl ale časem konsenzu, kdy obě strany uznaly své vlivové pozice, favority, jakož se naučily respektovat meze, za které nelze druhému zajít.

Podobně jako symbolický pohřeb Alího Šaríatího v Damašku svědčil o stranění předrevolučnímu opozičnímu iránskému hnutí, dá se za jeden z prvních projevů sympatií s porevolučním Íránem chápat nabídka pomoci ze

³⁴³ Proirácký faktor v syrsko – iránských vztazích viz AGHA, KHALIDI: 1995, str. 70, 74; 80. léta viz AGHA, KHALIDI: 1995, str. 10.

³⁴⁴ K počátkům šíitské antibaasovské činnosti a odporu viz např. CHEHABI: 2006, str. 212 – 214; JABAR: 2003; NAKASH: 1994; TRIPP: 2000.

strany Damašku při převozu 500 dobrovolníků z řad hnutí Amal k podpoře revoluce v Íránu.

5. Kořeny oficiálních syrsko – íránských vztahů

Jakkoli Sýrie projevovala určitou náklonnost spíše íránské opozici než Šáhovi ještě po dobu jeho vlády, mohlo být z její strany strukturované budování vzájemných vztahů s Íránem započato až po Islámské revoluci. Oficiálním základní kámen k němu položili tehdejší ministr zahraničí Abdulhalíma Chaddáma a íránským protějškem Ebrahímem Jazdím s Mehdí Bázargánem.³⁴⁵ V rámci dalšího rozvoje součinnosti přijíždí roku 1981 do Damašku jako íránský velvyslanec Alí Akbar Mohtašemí, mající na starosti mimo jiné libanonskou agendu. Jeho příjezd do země znamená praktický počátek formy spolupráce mezi oběma zeměmi, který bude od dané doby trvat prakticky nepřerušeně, a bude více než na čem jiném spočívat na politických aktivitách, zahalených do roušky umělého mixu kulturní, ideologické a ekonomické spřízněnosti. Ač vše toto zdání úspěšně po desetiletí budí, nedá se říci, že by se tak dělo spontánně a na základě sympatií, které v sobě obě země našly. Celý proces je do značné míry umělý a jeho cíle jsou prozaičtější než hlásané slogany a deklaráce o přátelství, které tak či onak přirozeně neexistuje.

Je nasnadě, že hlavní prací Mohtašemího tak bylo kromě upevnění vztahů se Sýrií (která více než cokoli jiného představovala objekt zájmu díky geografické poloze, sousedství s Libanonem a povolnému režimu), především rozvinutí íránských strategických, politických a ekonomicko-společenských aktivit v Libanonu, a to zejména jeho šíitské části. Za největší zásluhu, které Mohtašemí na této cestě dosáhl nebo která je mu alespoň historiky přičítána, lze považovat jeho přispění k založení libanonského hnutí Hizbulláh; to by bez jeho přispění, logistické pomoci a organizace velmi pravděpodobně nevzniklo.

³⁴⁵ Srov. GOODARZI: 2009, str. 23.

Mohtašemi se narodil roku 1946 v Teherán a po studiu v Nadžafu odjel do Bejrútu. Zde absolvoval vojenský výcvik, načež se zapsal do seminářů Músy Sadra, kde se mimo jiné obeznámil se situací šíitů v Libanonu. Jak uvádí Chehabi, setkání se Sadrem ale vyústilo neshodou ohledně vůdčí autority – zatímco po smrti al-Hakíma prohlásil Sadr za zdroj emulace Choího, dával Mohtašemi své preference jasně Chomejmímu.³⁴⁶ Toto Mohtašemiho odklonilo od Amalu a předurčilo pro ústřední roli ve formování jeho alternativy.³⁴⁷

Rok 1982 přináší další krok v utužení spolupráce s Íránem, a to na základě okolností sunnitské hostility uvnitř Sýrie, vrcholící událostmi v Hamá. Zničení organizace Muslimských bratří uvnitř země a opuštění spolupráce s Irákem na mezinárodní scéně otevřelo dveře k oficiálnímu utužení vazeb s Íránem.³⁴⁸

Je diskutabilní, nakolik došlo k posílení šíitské identity syrských alavitů, kteří prakticky nikdy od svého příchodu k moci neprojevili sebemenší náznak toho, že by se chtěli od sekulárních stanovisek přiklonit k teokracii či posílení role islámu ve společnosti. Pokud dělali ústupky, pak to bylo spíše ze strategických a preventivních důvodů; v tom se Háfiz al-Assad neodlišoval od pozdního Saddáma Husajna. Posílilo-li však něco, pak to nebylo ani tak vnitřní vnímání sebe samých alavitů jako šíitů, jak spíš vnímání baasovsko-alavitské Sýrie coby spojence Íránu, potažmo další z nepřehledných, neuchopitelných a potenciálně nebezpečných šíitských ostrovů na Blízkém Východě. Oč víc byl trend v syrské společnosti ne-li sekulární, tak alespoň zakonzervovaně tradiční bez projevů šíitského islamistického extremismu či rysů teokracie, o to víc byl díky (do značné míry umělému) přátelství s Íránem a spojenectví s Hizbulláhem a dalšími libanonskými frakcemi jako extrémisticky šíitský vnímán.

Toto je přitom jeden z největších omylů vzniklých zjednodušeným pohledem na Sýrii v regionálním kontextu. Je nutné si uvědomit, že ač mohla být syrská společnost jakkoli tradiční či extrémistická, pak jedině „domácím“, tj.

³⁴⁶ Srov. CHEHABI: 2006, str. 190.

³⁴⁷ Více o Mohtašemím a jeho aktivitách viz také GOODARZI: 2009, str. 82; Mohtašemi coby velvyslanec v Sýrii viz CHEHABI: 2006, str. 209; dále NORTON: 2007; AGHA, KHALIDI: 1995, str. 212 – 213; životopis viz CHEHABI: 2006, str. 190 – 191.

³⁴⁸ Dále viz také AGHA, KHALIDI: 1995, str. 11 – 12.

sunnitským směrem; ač mohl být pakt s Íránem jakkoli silný či funkční, pak šlo vždy jen o obchod a nikdy o proces, který se uskutečňoval na základě přirozených inklinací jednoho k druhému; ať mohl dělat syrský režim pakty s kýmkoli, vždy byl (hlavně svým životním stylem) ryze světský, sekulární a spíše mediteránský, vyznávající tak odlišné hodnoty než teokraticky orientovaný perský režim v Íránu.

Po kompletním opuštění Iráku³⁴⁹ se věci pro Sýrii dál odvíjejí hlavně od dále pokračující spolupráce s Íránem. Zatímco Sýrie čeká hlavně ekonomickou jistotu a bezpečnost, Írán v Sýrii vidí logický most mezi ním a východní výspou svých aspirací, Libanonem.

Reálnou ukázkou spolupráce na strategické úrovni a zároveň olejem do ohně stále kontroverznějšího mezinárodního renomé, utužujícího vnímání obou států jako blízkých, zvnějšku neprůhledných a nevypočitatelných spojenců je příjezd speciálních íránských revolučních jednotek 27. brigády do Sýrie, jejichž cílem měla být po ubytování na libanonské hranici dislokace v Údolí Biká. Ze syrské strany byl tento počín nicméně organizován velmi amatérsky a neefektivně, což se mohlo v dané době jevit jako záměr, svědčící o syrské vůli nenarušit křehké příměří s Izraelem.³⁵⁰ Íránci si tak poprvé a naposledy zkusili spoléhat se na emotivní stránku věci, zatímco Syřané, zastoupení ve věcích Libanonu v dané době bratrem prezidenta Assada, Rifáatem, od počátku hráli jasnou strategickou a obchodní partii, zároveň preventivně směřující proti přílišnému posílení íránského vlivu v Libanonu. Pozdější íránské aktivity koordinované se Sýrií byly proto vedeny v sofistikovaném duchu pragmatické spolupráce, směřující příměří především rovnou do cílového teritoria, tj. hlavně Údolí Biká a dalších libanonských šíitských lokalitách.

Potenciální nebezpečí, které mohl představovat Irák, se tedy v první fázi povedlo zneškodnit, resp. Irák diskreditoval a vysílil sám sebe. Od spolupráce založené na defenzivě tak bylo přirozeně přikročeno k ofenzivnějšímu směřování, které se v případě Libanonu ukázalo jako průchozí. Pozornost se

³⁴⁹ K tématu viz dále také PANAHA: 2007, od str. 86; AGHA, KHALIDI: 1995, od str. 70.

³⁵⁰ Viz CHEHABI: 2006, od str. 214.

tedy brzy přesunula z Iráku na tuto zemi, která v situaci občanské války skýtala příslib nových příležitostí. Atraktivita toho, že Libanon představoval do značné míry neorané pole s volným přístupem těch mocností, které byly ochotny se situací v něm vzniklou zabývat, byl komplikován skutečností, že doposud ze strany regionálních velmocí nebyla ve větším rozsahu vyzkoušena forma, kdy na jednom malém teritoriu působí dva do značné míry tradiční, potenciálně zemi obohacující, každopádně ovlivňující a nade vše autoritativní hráči; Libanon se tak stane hlavní testem schopnosti Sýrie a Íránu vyjít jeden s druhým.

Po počáteční euforii, nadšených gestech i konkrétních krocích dochází v polovině osmdesátých let úpadek a počátek krize ve vzájemných vztazích (zejm. roky 1984 – 1985).³⁵¹ Problémy se podaří zažehnat, čemuž paradoxně napomáhá neustále trvající občanská válka v Libanonu. Již o rok později je formována aliance, kterou lze do jisté míry nazvat novou íránsko-syrskou „osou“ (1985 – 1988), daný termín je však nutné vzhledem ke skutečně primárně pragmatickému charakteru spolupráce obou států používat opatrně. Hlavní úkol tohoto spojení tkví především ve vzájemné výhodnosti a balancování oboustranného vlivu v Libanonu, nicméně při ostražitém dozoru Sýrie nad tím, aby Írán nezašel v etablování svého vlivu příliš daleko.

Konec osmdesátých let, zejména roky 1986 – 1989,³⁵² je poznamenán další krizí ve vztazích Sýrie a Íránu.³⁵³ Na povrch vyplývají důsledky podrobnějšího obeznámení se s cílovým zájmovým teritoriem (tj. Libanonem), mající za důsledek to, že obě strany si zde našly či pevněji dotvořily názorově nejbližší protějšky; zatímco Hizballáh (přes svou pružnost, s níž je v případě prospěchu svého patrona vždy s to brát se za assadovskou Sýrii) se v dané konstelaci staví po bok Íránu, přijímá Amal spíše prosyrská stanoviska. Ani u Amalu však toto neznamena odklon od Íránu, zcela v rámci blízkovýchodní flexibility a připravenosti uzavírat dohody v rámci výhodnosti a pod tlakem okolností.

³⁵¹ Srov. GOODARZI: 2009, str. 127.

³⁵² Popř. 1990, viz také AGA, KHALIDI: 1995, str. 26.

³⁵³ Srov. AGHA., KHALIDI: 1995, str. 22.

Zjednodušeně řečeno, přes původní „nekolonizovanou“ cílovou půdu Libanonu a malou vyhraněnost na ní přítomných či v zárodku se nacházejících skupin, které jak Írán, tak Sýrie pomáhaly tvořit či rozvíjet, dochází k přirozenému rozdělení preferencí. Ty zhruba odpovídají samotnému založení a povaze jako obou sponzorských států (Íránu a Sýrie), tak i charakteru cílových uskupení, s nimiž obě země nadále prioritně spolupracují.

Na konci osmdesátých let tak dochází k zakotvení konstelace, v níž na jedné straně stojí hnutí Amal, projevující jistý druh umírněnosti s rysy sekularismu a nacházející průsečíky porozumění se Sýrií; na straně druhé je to Hizballáh, který má jasnou oporu v Íránu a vyznačuje se radikalismem i sympatizováním s teokratickým modelem vedení státu. Toto je zároveň schéma, které v rámci okolností přetrvává v určité formě dodnes, zároveň důkaz toho, že obě entity byly schopny dohody, spočívající ve vymezení další formy spolupráce, jakož i jejich relativně přehledných kontur a klíčových prvků.

6. Hledání moderní tváře

Poslední dekáda 20. století přinesla do Sýrie předzvěst změn, jejichž příčiny spočívaly jak v domácím vývoji, tak v dynamice regionální a světové geopolitiky. Sýrie, která vždy vykazovala řadu rysů ekonomiky s volným trhem, v háfizovské éře oficiálně spojila svou existenci přeci jen výrazněji se socialistickým blokem. Jeho rozpad na počátku devadesátých let, jakož i jistá liknavost a rezignace jelcinovského Ruska vůči bývalým spřáteleným státům nechaly Sýrii výrazně osamocenější, svým způsobem zranitelnější, na každý pád však vystavenou nutnosti samostatně čelit vlastnímu osudu.

Země tak byla stále víc nucena hledat a utvrzovat aliance v měřítku regionálním. Toto se nabídlo zejména ve větším vyhranění se vůči stále slabšímu Íráku. Účast syrských ozbrojených sil po boku mezinárodní koalice v kuvajtském konfliktu tak lze jednak vnímat jako dozvuk snah dát další z preventivních zásahů potenciálně nebezpečnému sousedovi, jakož i pokus vyslat jasný signál případným vnitřním sunnitským opozičním snahám.

Zároveň lze toto rozhodnutí interpretovat jako strategický tah pro ponechání si otevřených dveří pro případ nutnosti jednání s co nejširším spektrem z rozrůzněné a v roce 1991 stále ještě nepřehledné palety západoevropských a nových východoevropských partnerů.

Pro pozdní období Háfize al-Assada tak tento krok symbolizuje jak ústup z pozice nekompromisní uzavřenosti a izolovanosti, tak uznání nutnosti větší otevřenosti vynucené okolnostmi (kterou lze nicméně obhajitelně interpretovat jako slabost či známku nefunkčnosti či vnitřní vyčerpanosti dosavadního směřování, které místy, zejména v ranějším období, neváhalo mít utopické ambice dovést zemi k téměř absolutní nezávislosti na ostatních).

Tak či onak je legitimní tento krok vnímat jako počátek nové politiky; ta bude po smrti Háfize dále nesena a v rámci možností rozvíjena jeho synem, zároveň jako logický ústupek okolnostem, geopolitickému vývoji i modernitě (která byla s to rozbořit ne jeden sen o autarkii, jenž se díky Háfizově propagandě mohl ještě v 80. letech zdát zcela realistický).

Oč méně byla realistická normalizace vztahů či rozvoj spolupráce s Irákem, u něž dosažitelné maximum spočívalo v neutralizaci nebezpečí ze strany Saddáma Husajna, o to více se v devadesátých letech otevřelo libanonské těžiště syrského a syrsko-iránského zahraničního vlivu. Libanon, vyčerpaný občanskou válkou, představoval ideální místo pro uspokojování mocenských ambic, Sýrie se na toto teritorium také plně soustředila.

Nicméně nadále platily limity vytýčené v průběhu předcházející dekády a představující do určité míry daň za alianci s Íránem. Více než kdy jindy tak bylo nutné i v této oblasti ve vzájemných kontaktech balancovat: Írán, po smrti Chomejního, nástupu nejednotně podporovaného a (alespoň zpočátku) zdánlivě tvárnějšího Chátamího, jakož (a především) zvýšení vlivu realistických pragmatiků vedených Rafsandžáním započal období racionalizace, které se odrazilo zejména ve snaze o konsolidaci domácí ekonomiky, v oživení společenského prostředí a celkové normalizaci života společnosti.

V Íránu v rámci tohoto procesu platilo „méně ideologie, více reálných činů“, což do značné míry omezilo veškeré zahraniční kontakty, které mohly být vnímány jako nadbytečné. Ač se toto projevilo i v částečném omezení vztahů se Sýrií, o to více byla utvrzena rovina skutečné a koordinované spolupráce; vyplývá z podstaty věci a závažnosti íránských aktivit v Levantě, že operace a vlivové aspirace v libanonském šíitském prostředí coby jedny z klíčových snah Íránu v regionu měly i nadále prioritu. Jako takové vyžadovaly logistickou, politickou i zpravodajskou spolupráci Sýrie, v prostředí nové íránské reality však již pochopitelně omezenou jen na nejnужnější úkony, efektivitu a zbavenou jakékoli možné příchutě neproduktivní emocionality.³⁵⁴

Ouverturou k normalizaci íránsko-syrských kontaktů bylo opětovná konvergence zájmů a regionálních priorit, následující prakticky bezprostředně po skončení války v Zálivu roku 1991.³⁵⁵ Průsečík společných snah byla nalezena v pokračování v libanonských aktivitách, jemuž se coby nejpřirozenějším teritoriu, roku 1992 zbavenému zátěže občanské války, nyní měly možnost plně věnovat. Libanon kromě jiného představoval i prostředí, kde se od této doby odehrávaly mnohé přímé, nepřímé i zástupné ukázky zahraniční politiky obou zemí. To se projevovalo zejména, pokud šlo o demonstrace postojů vůči Izraeli, které nebylo možné formulovat přímo z vlastního území. V Libanonu se tak v průběhu devadesátých let plně ustanovila rovnováha syrsko-íránských sil, které obě dobře znaly své limity a měly své favority; ač si obě země byly ochotny pomoci (většinou verbálně), obě věděly, že nikdy nemohlo přerůst v dominanci ani jedné ze zemí v Libanonu.

³⁵⁴ Samostatnou otázkou je pak i vlastní íránská přítomnost v Sýrii; Sindawi hovoří o počtech cca 20000 Íránců, kteří po dobu vlády Assadů dostali syrské občanství, dále o přítomnosti 3000 jednotek milice a dalších jednotek Revolučních gard v zemi, srov. SINDAWI: 2008. Zatímco první číslo se dá považovat za reálné, další, kromě toho, že jsou neověřitelná, jsou velmi pravděpodobně nadhodnocená. Autor dále hovoří o návštěvách syrských předáků v Íránu (většinou z pouštního governorátu Dajr az-Zawr), pokračujícím konverzí k šíe dvanácti na základě nejrůznějších pohnutek (peníze, obdiv k Hizballáhu, potřeba vymezit se proti USA a sympatizovat s Íránem atp., srov. SINDAWI: 2008. Obecně i zde podle mě platí to, co bylo o důvodech k pochybám o objektivitě částí jeho práce řečeno výše.

³⁵⁵ K válce a sblížení po ní: pro Gulf war viz AGHA. KHALIDI: 1995, od str. 29; sblížení po válce v Zálivu viz GOODARZI: 2009, od str. 42.

Pozice samotné Sýrie byla v Libanonu podmíněna několika skutečnostmi. Jednak to byl fakt, že syrská vojska sice zásadním způsobem napomohla ukončení občanské války, na druhé straně zemi po nastolení pořádku neopustila, naopak stále více prohlubovala svůj vliv na nejrůznějších úrovních společenského života i napříč konfesemi a společenskými skupinami. Klíčovým činitelem byl Ghází Kanaán, dlouhodobě zodpovědný za syrskou bezpečnost a vojenskou strategii v Libanonu. Klíčovými partnery Sýrie se během devadesátých let kromě hnutí Amal a jiných sympatizujících skupin menšího významu stali především jednotlivci. Většina z nich však vnitřně odmítala fakt syrské dominance v zemi, přesto díky reálnému pohledu na vnitřní výbušné libanonské prostředí, jakož i absenci lepšího řešení syrskou přítomnost v mantinelech snesitelnosti tolerovala. Mezi čelné zastánce umírněné, ale vyrovnané spolupráce se Sýrií se kromě předáka Amalu Nabíha Berrího řadí především drúzský předák Walíd Džumblátt, nebo křesťanský generál Michel Aoun.

Nesouhlas s ostentativní přítomností Sýrie v Libanonu, který nemohl být naplno formulován Íránem, se o to víc projevil v pokračující rivalitě Amalu a Hizbulláhu. Na jejím prohlubování měly zásadní podíl pokračující extrémistické excesy Hizbulláhu na jihu Libanonu, namířené v koordinaci se zde usídlenými Palestinci proti Izraeli; zatímco umírněný Amal preferoval status quo či hledání diplomatických východisek, která by vedla především ke prospěchu pro libanonskou šiu, měly pokračující provokace ze strany jejich rivala za důsledek jen zvyšování napětí, vedoucí spíš než k čemukoli jinému k paušální mezinárodní diskreditaci a odsouzení obou skupin.

Faktem přesto zůstává, že libanonsko-iránská spojka v mnohém Sýrii zabezpečila trvalou pozornost ze strany převážně sunnitských oponentů Íránu. Ta, pomineme-li oficiální kritiku Damašku ze strany Saúdské Arábie a dalších států, spočívá především v nutnosti počítat se Sýrií jako s jediným prostředníkem pro jakoukoli diskusi sunny s Íránem, měla-li by taková kdy přijít na pořad dne. Sýrie, vědoma si svého významu a zároveň sledující vlastní kurz sekularismu, libanonské politiky a z velké části spočívající tak či onak na

sunnitské civilizaci, s tímto faktem nakládá ryze v rámci svých potřeb. Její politická a strategická rozhodnutí jsou zájmem o její zachování či respektování rovněž téměř vždy v té či oné formě ovlivněna, nebo z ní přímo vychází.³⁵⁶ Je zároveň nasnadě, že vedlejším produktem tohoto nového „budování“ Libanonu se stávala závislost země na politice Sýrie a Íránu, jakož i stále sílící vnější vnímání Libanonu jako země aktivně spolupracující s oběma režimy, přestože skutečným cílem zájmu byly pouze společenské entity, které sice mohly sloužit k ovlivňování libanonské politiky, nikdy však primárně ku prospěchu země samotné, jako spíš zemí, které ji ovlivňují, tj. Sýrie a Íránu.

Jde-li o samotnou situaci v Sýrii, lze od nástupu Baššára al-Assada roku 2000 konstatovat rozhodný příklon k tržnímu hospodářství provázený určitým uvolněním společenských poměrů. Přesto zůstává skutečností, že země spíše než k demokratizaci směřuje v první dekádě 21. století k oligarchickému kapitalismu coby syrské odpovědi na globalizaci, provázenému pokračujícím protěžováním klientelistických a nepotických vazeb, neubírajících nic na puncu země coby „alavitské bašty“. Na tomto faktu není s to nic změnit ani objektivní existence prokazatelně nezávislých entit, uskupení či jednotlivců, rekrutujících se napříč společenským, konfesním či etnickým zázemím. Přes existenci prominentních obchodních rodů zejména sunnitského původu z Aleppa, Homsu a Damašku, arménských kapacit a kádrů, jakož i kurdských selfmademanů zůstává nad zemí stále stín oligarchické a nepotické rodiny Assadů, jakož i s nimi rodinnými vazbami spřízněného rodu Machlúfů a dalších příbuzných v přímé či nepřímé linii. Společně s nimi jsou to pak další privilegovaní režimní prominenti, ať již vytrvalí (Tlass), odstavení při zachování jistých privilegií jim samým či rodinám (Chaddám, Kanaán), či pokračující prostřednictvím další generace (Hamšo, Zein), která se ochotně ujímá vůdčí role především v obchodě, směřování investic a kapitálových operacích. Je zřejmé, že země, která byla do roku 2010 určitou obdobou Ruské federace devadesátých let s charakteristicky mediteránsko-arabskými rysy, jasně preferovala příklon k ekonomice, a to velmi pravděpodobně na úkor

³⁵⁶ Srov. GOODARZI: 2009, str. 257.

bezpečnosti, prevence, ať již preventivně represivní či spočívající v postupném obnovování občanských svobod a práv. Právě toto může představovat nejzranitelnější bod v dalším vývoje země, velmi křehce spočívající na na zdánlivě nedotknutelné, stále však méně přesvědčivém mýtu o neměnnosti alavitské dominance na území Sýrie.

VI. Libanon

1. Historické předpoklady

Osudy libanonské šíy byly historicky svázány s perskou šíou do větší míry, než by tomu napovídala zeměpisná poloha obou míst. Informační výměna, která stála na počátku dějinné rehabilitace libanonské šíy se však děla hlavně na základě kulturních podobností obou celků, jakož i činnosti jednotlivců motivovaných dlouhodobou geopolitickou i souvěreckou přitažlivostí levantského teritoria pro Persii.

První kontakty mezi šíitskými lokalitami ležícími na území dnešního Íránu a levantskými spoluvěrci duodecimálně šíitského kultu byly navázány na počátku 16. století. Stalo se tak poté, co v Persii uchopili moc šíitští Sáfíjovci. Kontakt byl navázán s jiholibanonskou lokalitou Džabal Ámil, jejíž obyvatelé představovali společně s obyvateli údolí Biká hlavní centra levantské větve šíy dvanácti.³⁵⁷

Kontakt byl iniciován ze strany Sáfíjovců, kteří se sice vojensky opírali o kyzylbašskou jízdu a sílu obecně, trpěli však nedostatkem ideologických kádrů schopných podpořit jejich věc argumentačně. Nejvýraznější duchovní osobností daného období se stal již zmiňovaný Núruddín Alí ibn Husajn al-Karákí (zem. 1533),³⁵⁸ který na počátku šestnáctého století napomohl vytváření základů moderního perského kléru³⁵⁹ a položil základy formy, jíž z Libanonu i dalších částí šíitského světa vzešlé osobnosti později napomáhaly etablování šíy na íránské politické scéně.³⁶⁰

Střediskem lokality Džabal Ámil (zahrnující zhruba dnešní kraje Jih a Nabatíja) je město Nabatíja, jak proslavené každoročními pašijovými hrami u

³⁵⁷ Svůj původ obyvatelé Džabal Ámil dokladují k rodu Abú Dharr, který byl společníkem proroka Muhammada; jako takovým se jim podařilo koexistovat v jinak sunnitském a religiózně prostředí jak díky relativně vysoké vnitřní toleranci díky přirozeně zakořeněné úctě k Prorokovi coby legitimizaci jejich vlastního původu; více k původu levantské šíy např.: HOURANI: 1986.

³⁵⁸ Někdy se uvádí také 1534; více viz: CHEHABI: 2006, HOURANI: 1986, SHANAHAN: 2005, a další.

³⁵⁹ Pro jeho další vztah k perskému dvoru, jeho vztah k monarchii viz HOURANI: 1986; ARJOMAND: 1985; SHANAHAN: 2005, HALM: 2005, str. 72 – 74, a další.

³⁶⁰ Pro další informaci viz také HALM: 2005, str. 73, Halm; pro počátek vztahů dále: CHEHABI: 2006, str. 24; dále HOURANI: 1986; ARJOMAND: 1985; SHANAHAN: 2005.

příležitosti svátku Ášúrá, tak představující skutečné srdce jiholibanonského šíitského venkova.³⁶¹ Dané sídlo je zároveň pomyslným středobodem tradičního šíitského života, zároveň tvoří určitý duchovní protiklad Baalbaku, představující středobod druhé hlavní šíitské oblasti v Libanonu, údolí Biká.

Společenský status libanonské šíy byl v porovnání s ostatními konfesemi, podobně jako v ostatních částech regionu, nízký, i zde byla ražena doktrína pasivity a kviety a rozvíjen „kult“ vlastní „exkluzivní vyloučenosti“ ze společnosti; synonymem daného statutu jakoby se stal během staletí zažitý termín „Ámilí“ označující libanonské šíity obecně.³⁶²

Společný osud a dějinný prožitek v duchu tradiční šíitské civilizační zkušenosti s sebou na druhou stranu přinesl možnost přirozené identifikace s levantskou šíí, jíž se Libanonci stali do značné míry avantgardou a duchovním centrem. V tomto smyslu byla i libanonská šíá nucena čelit prakticky nepřetržité dominanci jak ze strany oficiální moci, tak útlaku jednotlivců vzešlých z vlastních řad; to na jedné straně nutně vyústilo v perpetualizovaný prožitek vlastní marginalizace, na straně druhé bylo přetaveno ve zdroj inspirace.

Právě migrace z Libanonu do sáfíjovského Iránu³⁶³ a další rozvoj a obohacování myšlenkového rezervoáru na tomto základu se stala jedním z východisek, jejichž prostřednictvím si libanonská šíitská enkláva zajistila svou dějinnou pozici, kontinuitu i rozvoj.

Názorová výměna mezi Ámilíjín, kteří byli v Persii respektováni coby obhájci klerikální šíy a „safavíjín“, stranící spíše jurisdikční cestě šaríji³⁶⁴ představovala spíše než základ konfliktu začátek diskuse, která spěla k rychlé shodě zájmů a obecně dobrému přijetí a postupnému etablování libanonské ideologické frakce v rámci šíitského světa reprezentovaného Persií. Významný podíl měl na tom přístup samotného Karákiho, který byl schopen jak se šáhem Ismaílem I., tak

³⁶¹ Pro stručný ale vynikající a výstižný popis lokality, jejího genia loci v místním kontextu, jejího kontrastu k Bejrútu i toho, jak je vnímán obyvatel hlavního města viz např: NORTON: 2007, str. 51.

³⁶² Srov. ABISAAB in: CHEHABI: 2006, str. 62.

³⁶³ Srov. CHEHABI: 2006, str. 75.

³⁶⁴ Sáfíjovci coby političtí začátečníci si v době své dějinné etablace nemohli dovolit riskovat; vše včetně právních norem tedy muselo být především funkční a sloužící režimu, v první řadě bylo však vše nutné vybudovat a to leckdy bez precedentu; na druhé straně jak Sáfíjovci slavili svůj mocenský premiéru, tak zároveň s tím dostali jedinečnou příležitost klerikové a další členové aparátu, kteří se na tom mohli spolupodílet; podmínkou ovšem bylo pochopit potřeby dvora a ty respektovat.

později Tahmáspem I. vycházej diplomatically díky rozumné míře konformismu. Ten mu na druhé straně nebránil v rozvoji vlastní postojů v duchu racionalistické školy usulí, další etablaci v rámci šáhova aparátu, vytváření kontaktů napříč regionem či prohlubování tradice a vazeb vlastních rodinných příslušníků a potomků³⁶⁵ na šáhův dvůr.³⁶⁶

Podobně jako v dalších oblastech kulminovala represivní opatření i vůči libanonské šie za osmanských dob. Oficiální státní doktrína pro tyto účely rozlišovala v zásadě mezi dvěma protipóly: celistvostí impéria, za jejíhož nejlepšího garanta byla na duchovním poli považována sunna, a případnými rozkladnými prvky, kde byla na jednom z čelných míst spatřována šía. Hereze, která se stala oficiálním důvodem protišíitské kampaně, se tak snadno stala srozumitelným důvodem proč držet šiu vně společenského vlivu.

Preventivně represivní postup tak v zásadě sledoval postupy uplatňované i v dalších částech Osmanské říše, ať již širším „Adžemu“ (Irák, východní Anatólie), tak i v religiózně komplikované levantské oblasti. Mnohé náboženské menšiny byly v rámci sunnitské společnosti schopny najít modus vivendi, stávalo se tak ale buď díky jejich prospěšnosti (Židé, Arméni), k dobrým vztahům s nimi byli istanbulští sultáni donuceni (křesťané) nebo na základě ústupků obhájených vlastními ideologickými apologety či povolených v rámci učení samotného (drúzská či obecně ismáílitská takíja atp.). Šíitům napříč osmanským teritoriem se naproti tomu nedostávalo zastání prakticky odnikud. Z důvodů vlastního konzervativního přístupu k interpretaci své dějinné pozice, jakož i objektivní zaostalosti a chudoby tkvěl proces společenské integrace i v případě libanonské šíi dlouho na mrtvém bodě.

Faktem přesto zůstává, že díky více příčinám měla libanonská šía jedny z nejzávažnějších společenských důvodů k vlastní obrodě, resp. pokud stály za jejími obrodnými snahami nějaké důvody, pak byly četné a hlavně

³⁶⁵ Karákí sám se narodil v lokalitě Karák Núh; po něm následovali na perský dvůr jak členové jeho rodu a spřízněné rodiny, tak i další levantští učenci a rodiny z ostatních lokalit z jihu Libanonu, například z osady Džuba (al-Hurr, al-Músaví), Džezzín atp.; více viz: HOURANI: 1986, NEWMAN: 1992, a další.

³⁶⁶ Další vývoj viz CHEHABI: str. 76 – 80.

sociálního rázu. Reálná chudoba, zaostalost a okrajový charakter šíitských teritorií byla důsledkem jak minima příležitostí k seberealizaci či většímu rozmachu, především v tradičním oboru, zemědělství, zároveň represemi ze strany moci a vlastní rezignací v rámci šíitského učení. Výsledkem byl neutěšený sociální stav šíitské komunity, který měl všechny předpoklady k tomu vykazovat v průběhu let spíše zhoršení než byt' i pouhou stagnaci.

Společenskou pozicí a snahou o její rozvoj či obhájení jsou v Libanonu tak či onak motivována v zásadě veškerá hnutí; pohnutky jsou vždy víceméně tytéž. Až sekundární je pak forma postupu vystavená více či méně kolem ideologické linie (křesťanství, drúzové atp.). Ačkoli reflexe těchto hnutí na politické scéně v členské základně dost často odpovídá tomu či onomu vyznání, dokázaly prakticky veškeré libanonské společenské frakce oddělit reálnou politiku od případných religiálních konotací vztahujících se k jejich zázemí. Díky upozadění religiálního faktoru se jim proto leckdy podařilo rozšířit členskou základnu i o příslušníky jiných náboženských menšin.

Přestože i šía částečně nastoupila tuto cestu, automaticnost jejího pozdějšího spojování s Amalam či Hizballáhem coby nejefektivnějšími politickými spojkami jí dodává ne vždy produktivní konotace politična, religiálna a touhy po moci spíš, než aby akcentovala konkrétní společenské požadavky, který jsou jistou démonizací a zmytizovaností obou hnutí zastíněny.

Šance účastnit se rovného politického soutěžení a formulovat své požadavky moderními prostředky se přitom libanonské šie dostalo relativně brzy, alespoň ve srovnání s poměrně trnitou cestou, kterou si i ve dvacátém století museli projít šíitové v jiných teritoriích. Systém politického rozdělení, zájmů velmocí i technokraticky definovaných pretenzí místních zájmových skupin dal poválečnému Libanonu do vínku náskok v podobně živé společenské diskuse a za využití standardních politických prostředků. Zřejmě nejcharakterističtější manifestem faktického spění k dohodě se stalo konfesní rozdělení, dodnes představující jeden z (formálně) pevných opěrných bodů pro (obsahově) komplikovanou situaci přetrvávající v dané zemi do současnosti.³⁶⁷

³⁶⁷ Více k tématu např. Historie moderního Libanonu NORTON: 2007, str. 11.

Jako jeho základ posloužilo sčítání lidu z roku 1932, v němž vyšel počet šíitů na 150 tisíc. Podle toho se na principu proporčního zastoupení v rámci konfesního rozdělení moci jejich pozice ustálila na ústavním nároku na svého zástupce pro třetí nejvyšší post v zemi, mluvčího parlamentu.³⁶⁸

Svéráznou roli sehrálo v komplikovaném společenském obrazu Libanonu kromě faktorů náboženských, konfesních a etnických i uspořádání společensko-ekonomické. Vedle dominantní vnitřní moci, reprezentované křesťanskou a sunnitskou majoritou s vazbami na ovládající celek a Západ, se šía uvnitř šíitské komunity formovala především na základě vnitřních vazeb, jakož i nutnosti exponentů vyjít s dominantní mocí. Vnější vztahy byly regulovány na základě práva *iqṭá*,³⁶⁹ jímž se řídila i šía; vnitřní vztahy v jeho rámci byly v podstatě feudálně šlechtické, dominantní roli hráli majitelé půdy, tzv. „*zuamá*“ (od sg. „*zaím*“, vůdce). Tito vykonávali činnost v obsahu i formě prakticky shodnou s náplní i přístupem evropské venkovské šlechty,³⁷⁰ ovšem v orientálních kulisách.³⁷¹

Kromě interních faktorů (konfesní uspořádání a přítomnost více různých náboženství, tj. „kulturních forem“ jako takových) bylo ve druhé polovině dvacátého století společenské dění v Libanonu více než čím jiným ovlivněno faktory vnějšími. Po původních raně středověkých velmocenských strukturách spíše primitivního ražení (Bújovci, Seldžukovci) se situace na dlouhou dobu, prakticky až do první světové války, ustálila na osmanské nadvládě, reprezentované damašským gubernorátem, v místě samém reálně zastoupeným dominantním uskupením Džabal Lubnán. To bylo subjektem, který – především v koordinaci s daným gubernorátem – komunikoval s rodinami, klany, vůdci a náboženskými menšinami (včetně šíy) obecně.³⁷²

³⁶⁸ Viz SHANAHAN: 2005, od str. 30.

³⁶⁹ Systém definující vztah nájemce či vlastníka k půdě, svou podstatou připomínající vlastnictví feuda, byť častěji s omezenými nároky (pronájem místo vlastnictví, omezená dědičnost atp.).

³⁷⁰ Autor nicméně připouští, že zatímco v Džabal Ámil, tj. na jihu Libanonu, bylo zacházení této „šlechty“ s „poddanými“ velmi bezohledné a dominance *zuamá* velmi silná, bylo rozvrstvení pravomocí a moci obecně v údolí Biká rovnoměrnější. Srov. SHANAHAN: od str. 33; také NORTON: 1987 a další.

³⁷¹ Viz také NORTON: 2007, od str. 14.

³⁷² Viz SHANAHAN: 2005.

Vliv Sýrie, který na dřívější vliv damašského guvernora v podstatě navazoval, se latentně a v různých formách prolínal celým 20. stoletím. Vliv Íránu se projevoval selektivněji a bodově s počátkem ve dvacátých letech dvacátého století a intenzivnějším nástupem v polovině šedesátých let³⁷³ a poté zejména po vzniku Islámské republiky.

2. Modernizace a počátky společenské aktivizace libanonské šíjy

Prostředí Libanonu klade na kohokoli, kdo chce v zemi vyvíjet jakoukoli cílenou činnost a jakékoli aktivity související s jeho ideologickými a zahraničněpolitickými zájmy, specifické nároky. Podařilo-li se toto Íránu, nebylo to ani tak „přirozeným vývojem“, jako spíš díky základům položeným mravenčí prací a aktivitou jednotlivců, opírajících se o šíitská centra vzdělanosti. Daná činnost, zejména v průběhu 50. a 60. Let výrazně identifikovatelná s osobností Músy Sadra, do značné míry připravila půdu pro pozdější začlenění Qomu, myšlenek odtud vzešlých i událostí s íránským ideologickým vývojem spjatých do mentálního horizontu levantských šíitů.

Ač daný proces nijak neoslabil tradiční pozici Nadžafu, který u Libanonců požíval vždy dobrého renomé, umožnil snazší akceptaci qomských autorit a napomohl lepšímu přijetí předrevolučních počinů, která zejména díky nastolení kontaktů a vytvoření zázemí mohly v této oblasti nalézt stoupence a ohlas. Teprve později se šíření íránského ideologického poselství ujaly nově vzniklé šíitské organizace, přijavší za své revolučnost Chomejního poselství, tj. zejména Hizbulláh. Dá se však předpokládat, že nebyť spojnice vytvořené individuální misijní činností v padesátých a šedesátých letech, mohly by části místního prostředí jako na míru šité a zdánlivě lehce vstřebané Emámovy myšlenky nalézt v Levantě úrodnou půdu jen velmi těžko.

³⁷³ Poté, co do libanonského exilu začínali odcházet oponenti šáhovy Bílé revoluce, straníci Chomejnímu, který ji roku 1963 zásadním způsobem zkritizoval. K tématu viz hlavně: CHEHABI: 2006, od str. 180.

První cesta Músy Sadra do Libanonu se uskutečnila roku 1955,³⁷⁴ a to na popud části místní šíitské komunity. Sadra, který se cílovému teritoriu jevil jako nejschopnější kandidát na nahrazení zesnulého muftího města Tyru, sajjida Abdulhusajna Šarafuddína,³⁷⁵ si tamní šíité vyžádali po muftího smrti roku 1957 přímo u nejvyšší autority schopné garantovat školitelovy předpoklady, zároveň Sadrova ochránce, známého rodu Sadrů a imáma vlivného v obou hlavních sídlech (Qommu i Nadžafu), ájatolláha Borúdzerdího.³⁷⁶ Samotným praktickým důvodem této volby vzešlé od libanonských ulemá byla přesvědčivost Sadrových předpokladů a jeho silné zázemí v Iráku i Íránu.³⁷⁷

Sadrova cesta proběhla v době, kdy docházelo ke druhé vlně alavitských školicích cest směřujících ze Sýrie a Libanonu do šíitských svatých míst (1956) vyvolávajících i u původní libanonské šíy pocit zvýšené nutnosti vlastní konsolidace. Kromě alavitských snah o uznání v rámci šíy či dozvuku ekumenických signálů komunikovaných mezi al-Azharem a Nadžafem či Qomem, která byla pro dějinnou pozici libanonské šíy víceméně marginální záležitostí, byla padesátá léta v Libanonu především obdobím základního vnitřního pohybu i uvnitř místní šíitské komunity.

Na jedné straně docházelo k migraci z venkova do měst, zejména Bejrútu; zde šíitská komunita postupně vytvořila třetí hlavní centrum dané náboženské menšiny v zemi, tzv. Jižní předměstí. Souběžně s tímto procesem probíhalo spontánní zapojování se do politického života. Toto se dělo v rámci přirozeně sekulárnější libanonské společnosti živelně a v prostředí slibujícím skutečnou možnost plurality. Libanonští šíité se tak stávali členy politických uskupení nikoli v rámci vlastního náboženství (nebyl důvod), ale napříč politickým spektrem i vlastním zázemím. Zatímco řadová populace inklinovala spíše k levicovým a středovým hnutím (příklady), snažili se tradiční zuamá³⁷⁸ jednak využít nové politické pluralitní prostředí k a) udržení moci, b) maximalizací

³⁷⁴ Srov. AJAMI: 1986; NORTON: 1987; SHANAHAAN: 2005; CHEHABI, TAFRESHI in: CHEHABI: 2006, str. 143.

³⁷⁵ Srov. NORTON: 1987

³⁷⁶ Srov. CHEHABI, TAFRESHI in: CHEHABI: 2006, str. 144.

³⁷⁷ Srov. CHEHABI, TAFRESHI in: CHEHABI: 2006, str. 137; dále k tématu AJAMI: 1986; NORTON: 1987; SHANAHAAN: 2005; a další.

³⁷⁸ Hlavně rody Asaad, Usaria, Šahla, Hajdar, Zajn a další, více viz SHANAHAAN: 2005, str. 65.

svých politických cílů; těmi kromě rozšíření svého vlivu (stále ryze v intencích starého feudálního světa, tj. vzájemnými sňatky, podporou obchodní i osobní atp.) i zabezpečení přístupu kandidáta z vlastních řad na post parlamentního mluvčího.³⁷⁹

Příjezd Músy Sadra měl v Libanonu za důsledek další štěpení šíitského ideologického a názorového spektra. Tendence k němu existovaly už dříve, ale až s příjezdem kontroverzní figury „cizí“ provenience a novátorského chování dostaly impulz k tomu, aby se projevily naplno. Od této doby lze i v Libanonu, podobně jako v ostatních místech šíitského světa, pozorovat dvojrychlostní míru libanonské šíitské radikálnosti, svým způsobem úměrnou míře zapojení do politického života. Předzvěsti nového tempa dalšího vývoje byly i kontroverze a kritika, které – kromě kladného ohlasu a pozitivních očekávání – Sadrův příjezd vyvolal; jedním z předních skeptiků v dané věci byl pak o generaci starší absolvent obdobné akademické trajektorie jako sám Sadr, Muhammad Džavád Mughnija (1904 – 1979), vrstevník Chomejního školený mimo jiné v Nadžafu prostřednictvím mardža Šariátmadarího.

Mughnijova angažovanost za šíitskou věc tkvěla v odporu vůči zuamá, boji za rovnocennost šíitské obce v Libanonu a její dějinný pokrok. Byť svými cíli zaměřen jako Sadr, byl Mughnija co do formulace svých názorů explicitnější (lze vzpomenout například již zmíněnou kritiku Chomejního Velájet-e faqíh). Obdobně se stavěl i vůči oficiální libanonské moci, svým způsobem tedy v souladu se starou šíitskou tradicí.³⁸⁰

Je nasnadě, že neznámý klerik přicházející z Íránu zpod křídel konformistického Borúdzerdího³⁸¹ nebudil v Mughnijovi důvěru. Tu záhy potvrdil formou, jakou byl schopen navázat diplomatické vztahy se zástupci libanonské moci a získat si jejich uznání. Dalším, osobnějším zdrojem kritiky mohla být i nostalgie, kterou Mughnijá cítil po zesnulém Šarafuddínovi,

³⁷⁹ Jak poznamenává Shanahan, probíhaly tyto snahy hlavně „monopolizací přístupu k formální politické struktuře v čase a místě, viz SHANAHAN: 2005, str. 44). Ve dvacátých letech (1922) to bylo například jejich zajištění účasti v tehdejším parlamentu; v dané tradici se bez větších přešlapů snažili pokračovat v průběhu větší části 20. století.

³⁸⁰ Pro jeho názory a postoje viz například AHMADÍ: 2007, zejm. str. 125 – 147.

³⁸¹ Zatímco s Chomejním Mughnija nesouhlasil akademicky, u Borúdzerdího byl skeptický ohledně jeho konformních a příliš diplomatických postupů.

kteřý byl jeho velkým obdivovatelem a kterého – alespoň v očích tyrské šíitské komunity – Sadr úspěšně nahradil.³⁸²

Sadr nicméně rozehrál staletími prověřenou hru, která jakoby symbolicky odkazovala na strategii, kterou před půl tisíciletím zaujal al-Karákí na perském dvoře;³⁸³ podpořen jak přímým pozváním šíitské komunity z Tyru, tak zázemím nejvyšší šíitské autority vůbec, jakož i příbuzenským vztahem k tehdejšímu iráckému šíitskému prominentu Báqiru as-Sadrovi, dostalo se mu velmi slušné pozice u libanonského prezidenta, generála Fuáda Šihábího (v úřadu 1958 – 1964). Potřeba klidné šíitské komunity, která zapadala do etatického přístupu generála Šihábího, nebyla nic, o čem by Sadr prezidenta nebyl s to přesvědčit. To vytvořilo nutné zázemí, na jehož základě si mohl Sadr (coby zdatný pokračovatel Borúždžerdího diplomatického stylu zdánlivě konformistické soft-power) dovolit poměrně nerušeně pokračovat ve sledování vytýčených cílů.³⁸⁴

Na Sadrovu stranu se kromě oficiální moci a velké části šíitské klerikální komunity postavil sociální a do určité míry i přirozený dějinný a demografický vývoj. Zatímco rozdrobení a svým způsobem dezorientovaní šíité se v různých politických frakcích dočkali spíš frustrace, nebo alespoň nenaplnění představ o zlepšení sociální postavení svého nebo své komunity, slavila anachronická moc zuamá pořád větší úspěchy. Stále přesvědčivěji se v jejím rámci prosazoval rod Asaad, a to zejména v osobnosti Kámela al-Asaada. Ten se od šedesátých let stal vůdčí osobností tradičních klanů, od té doby až do roku 1984 několikrát zastával post parlamentního mluvčího (střídaje se s dalším zástupcem klanové oligarchie, kterým byl Sabrí Hamáda).

I libanonská šía tak začínala chápat potřebu vytvoření jednotné platformy, která by jí umožnila semknout se kolem stejných hodnot, ty prosazovat a tím vytvořit dostatečně silnou lidovou frontu. Úmysl, potřeba a zároveň absence

³⁸² Více k tématu Sadrova příchodu do Libanonu viz např. CHEHABI: 2006, str. 137 – 145.

³⁸³ Jde o zajímavou inverzi: zatímco Karákí byl v Libanonu narozeným „potomkem“ s Irákem a Íránem spojovaného náboženského odkazu působícím na perském dvoře, byl Sadr persko-iráckým potomkem libanonského rodu, spojivším zpětně nakonec svůj osud s Libanonem; konal tak přitom v obdobné diplomaticko-konformistické formě, kterou na perském dvoře zaujal o půl tisíciletí dříve i Karákí.

³⁸⁴ Více viz: NORTON: 1987, str. 86 – 87.

ryze politického hnutí postaveného na náboženské linii konvergovaly se Sadrovými plány,³⁸⁵ respektive možnostmi, kterých plně využil.

Do situace se jako kladný faktor v dané době vložila reemigrace západoafrické libanonské diaspory, tvořené většinou šíity. Tito byli nezatíženi politikou dané doby, většinou materiálně nezávislí, zároveň vybaveni poměrně silným sociálním cítěním; většina z jejich předků vlast před půlstoletím opouštěla z venkova a hlavně díky neutěšeným poměrům.

Když Sadr po delší klerikální činnosti, získávání se kreditu cílového publika (a poměrně brzy, v roce 1963, i libanonského občanství přímo z rukou prezidenta Šihábiho), zakládá roku 1974 Hnutí Vyděděných,³⁸⁶ je to myšlenka, která je schopna přilákat nejen domácí šíity, ale i četné reemigranty. Jedním z takových je i Nabíh Berrí (nar. 1936), potomek libanonských reemigrantů narozený v Sierra Leone. Ten později spojil svůj osud právě s pokračovatelem Hnutí, kterému vtiskl zásadní novodobý charakter.

Určitý druh společné sociální a kulturní platformy poskytla pro vytváření zázemí k sociální akci i další iniciativa Músy Sadra, vedoucí od konce šedesátých let k systematickému formování Nejvyšší šíitské islámské rady, jejímž cílem mělo být zastupování libanonských šíitů na politickém a náboženském poli. Členy byli šíitští klerikové, poslanci, státní zaměstnanci, ministři a další veřejně činné a významné šíitské osobnosti sídlící v Libanonu.³⁸⁷ Rada vstoupila v plný život roku 1975. Sadr, mající za svého hlavního asistenta šejcha Muhammada Mahdího Šamsuddína (post vrchního zástupce) vedl Nejvyšší radu i Hnutí Vyděděných až do svého zmizení roku 1978.

Sadrův nástupce Šamsuddín nicméně do oficiálního čela Rady nastoupil až roku 1987, dokdy libanonští šíitové „čekali“ na návrat zmizelého Sadra.³⁸⁸

³⁸⁵ Jak tvrdí teorie počítající s plány Íránu, šáha a klerikální kliky v čele s Borúždžerím na ideologické ovládnutí Libanonu; existují teorie, které nevylučují ani to, že na tento prvotní impulz přirozeně navázal Chomejní a další po vytvoření Islámské republiky, a to především založením a podporou hnutí Hizbulláh.

³⁸⁶ Srov. SHANAHAN: 2005, str. 107.

³⁸⁷ Srov. www.countrystudies.us/lebanon.

³⁸⁸ Kromě piety a vyjádření úcty k oblíbenému a přirozeným způsobem respektovanému vůdci tu lze spatřovat i paralelu se zmizelým posledním Imámem, Alím, na jehož návrat v podobě Mahdího šíitové dvanácti již víc než tisíc let čekají; čekání tak není jen vyjádřením piety, ale zároveň uznáním respektu

Šamsuddín, absolvovavší podobnou trajektorii jako Sadr, se dá do značné míry považovat za jeho souputníka a myšlenkového vrstevníka.³⁸⁹ Stěžejní vzdělání získal hlavně v Nadžafu (kde se roku 1936 narodil libanonským rodičům) a to pod vedením předních ulamá včetně obou klíčových nadžadfských marádže at-taqlíd a konsekventních Strážců Hrobky, al-Hakíma a al-Choího. Jeho spolužákem byl Sadrův bratranec a švagr Báqir as-Sadr. Do Libanonu se Šamsuddín „vrátil“ roku 1968, právě v době počátku sociálně angažované činnosti Músy Sadra, která o několik let později vyústila v založení Hnutí Vyděděných.

Diplomatický základ a kosmopolitní nadhled získaný v průběhu vzdělávání, díky okruhu přátel a v rámci životní cesty, jejíž nedílnou součástí byl i kolegiální vztah s Músou Sadrem, se projevoval zejména v letech následujících po občanské válce; Šamsuddín se jak v jejím průběhu, tak zejména po skončení zasazoval o mírná řešení vnitropolitických situací, jejichž hlavní prevencí měla být revize konfesního rozdělení Libanonu, vedoucí v ideálním případě k Šamsuddínově vize občanského státu.

Sadrovský odkaz takto přetrvával v podobě dále pokračující Nejvyšší islámské šíitské rady, která se nicméně časem stala jen jednou z alternativ prosazování šíitské věci. Jako taková ne vždy disponovala potřebnými pákami; jako spíše diplomaticky postupující instituce, nesoucí tímto způsobem diskusní odkaz svého zakladatele dál, nebyla vždy pro všechny libanonské šíity dost radikální a rozhodná, forma jejího společenského dialogu nebyla pro všechny šíity srozumitelná.

Sadr tímto nadeřinoval jasnou linii politické činnosti, která záhy našla své příznivce. Zároveň však stále existovala značná část šíitů, pro něž předkládaný postup nepředstavoval optimální variantu. Ač je jedna cesta nalezena, odkrývá svou kodifikací prostor pro další. To bude od dané doby nadále produkovat vlastní, specifické, obecně však spíš radikálnější a

vyjádřeného kumulativně uplynulým časem, po němž na základě očekávání přijde lepší pořádek a spravedlnost.

³⁸⁹ Více k tématu viz NORTON: 2007, str. 20 – 25.

vyhraněné názory, jak v symbolickém, tak reálně potřebném vyhranění se proti Sadrovu postupu, který ve své formě primárně s radikalismem nepočítá.

Zatímco Sadrova cesta je legitimním způsobem pro rehabilitaci šíj diplomatickou cestou, je tento postup částí populace vnímán jako příliš abstraktní a zdlouhavý. To stále naléhavěji vyvolává i zde nutnost vzniku skutečné politické strany s jasným programem. Je pak otázkou, na kterou mají odpovědět další roky, zda spíš uhlazená diskusní cesta, nebo důraz kladený nezanedbatelnou částí šíitské populace na ráznost, „mužnost“ a radikálnost postupu (v kontrastu s tím, co mohli spatřovat jako příliš akademický a elitářský postup Rady). Tak či onak prostor daný Sadrovým politickým coming-outem připravila půdu pro nástup entit i jednotlivců, kteří tyto ventilační potřeby mohly garantovat.

Z daného základu začala od konce šedesátých a v průběhu sedmdesátých let vystupovat stále zřetelněji osobnost šejcha Muhammada Husajna Fadlalláha, který svůj životní příběh (do značné míry i zásluhou mediálního zjednodušení) spojil s radikálnějším z proudů v libanonské šíe.

Fadlalláh, který se narodil rovněž v rodině libanonských migrantů do Nadžafu rok před Šamsuddínem, mohl mít teoreticky stejnou šanci nasát maximum z kosmopolitního prostředí přeplněného lumeny své doby³⁹⁰; nicméně charisma i talent, které mu byly dány do vínku, ho hnaly spíše do praktických diskusí a veřejných projevů než k soustředěné akademické činnosti; už v sedmnácti letech odchází z Nadžafu zpět do Libanonu. Po návratu do Libanonu roku 1966 se stává hlavou libanonské odnože irácké strany Da'wa.

Daná doba a předstih před svým vrstevníkem Šamsuddínem mu dají lepší možnost identifikovat se s prostředím, pochopit jeho problémy a pomocí svých komunikačních prostředků je začít o to dřív formulovat. Jeho publikum se záhy definuje z prostředí radikálněji smýšlejících šíitů, kteří tak mimo jiné vyjadřují distanc od rafinované a subtilní cesty později reprezentované Nejvyšší Radou.

³⁹⁰ Podobně jako Šamsuddín nebo Báqir as-Sadr studoval i Fadlalláh u Mushina al-Hakíma nebo Abulqásima al-Choího; spolupráci se synem al-Hakíma Mahdíem jakož i dalšími kolegy kleriky udržoval však i přes svou praktickou, svým způsobem akčně „světskou“ činnost dál; více k tomu viz např. SHANAHAN: 2005, str. 153 aj.

Fadlalláhova cesta se proto záhy rozchází i s libanonskou Da'wou, která se roku 1970 rozhodne stát se součástí právě se rodícího hnutí Amal.

Je příznačné, že Fadlalláh se na skutečný vrchol své duchovní a ideologické činnosti dostává v průběhu osmdesátých let, tj. v době, kdy radikálnost a rychlost rozhodování v průběhu občanské války převážila nad spíše symbolickými tahy Nejvyšší rady, stále po většinu konfliktu tkvící v očekávání návratu Músy Sadra. Jde zároveň o dobu, kdy jasný prim v praktickém reprezentování šíitské věci bere v prostředí rozbouraného Libanonu radikální a právě zrozený Hizbulláh, představující, měřenou alespoň potřebami doby, skutečnou sílu tvořenou „lidem“ a jednající v jejím zájmu. Účelová aliance, kterou Fadlalláh osobně nikdy nepřipouštěl, skutečně ani nemusela nastat, nicméně jak on po ideologické stránce, tak Hizbulláh po stránce akční psali velmi podobným rukopisem téměř identický text pro to samé publikum. Není možné se proto na druhé straně divit, jestli jim taková aliance (ať již fundovanými zdroji, médii či hlasem lidu) přisouzena.

Ani Fadlalláh nebyl nadšený z vřelého vztahu libanonské oficiální moci k Sadrovi. Nedůvěra, která z jeho strany vůči klerikovi vznikla, byla posílena Sadrovou činností v zemi, která Fadlalláha i Da'wu jasně zastiňovala.³⁹¹ Zdrojem neshod mohly být i Fadlalláhovy otevřeně mocenské a radikální ambice,³⁹² díky nimž později hnutí Da'wa opustil, pokračoval ve vlastní dráze. Hnutí po splnutí s Amalem roku 1980 oficiálně zaniklo.³⁹³

Faktem zůstává, že zatímco Sadr byl a zůstal ikonou mírových časů a diplomatických snah v době, která to povolovala, Fadlalláh vyplnil vakuum vzniklé po jeho zmizení ve válečné době, vyžadující akce úměrné jejímu charakteru. Ač může být jeho odkaz diskutabilní a případné dílčí kroky kontroverzní, zůstává otázkou, zda by bez jeho přispění bylo možné udržení a další prosazování šíitské věci v prostředí občanské války, zejména zda by byla možná konsolidace a udržení některých stěžejních frakcí (zejména pozdějšího Hizbulláhu), popřípadě zda by Nejvyšší rada, byla-li by jediným orgánem, který

³⁹¹ Srov. CHEHABI in: CHEHABI: 2006, str. 210.

³⁹² Srov. AJAMI: 2006, str. 75 – 76.

³⁹³ Srov. CHEHABI in: CHEHABI: 2006, str. 210.

by se za šíitskou věc měl brát, daný úkol zvládla a nebyla smetena přívalovými vodami preventivních útoků dalších konfesních a společenských frakcí.

Tradice diskusního prostředí, společenská konkurence i množství různorodých vstupů zevnitř i zvnějšku přidalo konsolidaci, rozvoji a politizaci libanonské šíy na rychlosti, v levantském prostředí příznačně zejména co do vyhraněnosti jejích názorů. Rychlá formace Nejvyšší rady na jedné a vzestup radikálnějších názorů zastřešených Fadlalláhem na straně druhé ve své době představovaly jisté extrémní možnosti variant institucionalizace šíitských požadavků, zároveň však reflektovaly reálné postoje šíitského obyvatelstva. Nikde jinde v popisovaných teritoriích (snad jen s výjimkou hnutí Džajš al-Mahdí v současném Iráku) se šíe nepodařilo za tak krátký časový úsek přesvědčivě se prezentovat jako celistvá ideologie, resp. jako přímý důsledek myšlenky svěřené papíru a akce z ní vycházející. Přímým důkazem je vznik dalších dvou hlavních organizací postavených na šíitské ideologii íránské provenience.

Avantgardou seskupování se a politizace činnosti soustředěné kolem osy šíitské a sociálně motivované věci se v pacifistické rovině stalo Hnutí Vyděděných a Sadrův postupný budovatelský trend ražený Nejvyšší islámskou šíitskou radou. První skutečně akční hnutí moderního typu však vyrostlo až na jejich základech od sedmdesátých let, druhé se zrodilo na počátku osmdesátých na základě samostatných radikálních potřeb. Obě hnutí po další desetiletí co do akceschopnosti nejenže zastínily dále trvající Nejvyšší radu a staly se klíčovými rivaly jedno druhému, tak v reálu skutečně přinesly šíitská témata k diskusnímu stolu a staly se hlásnými troubami zájmů jim následujících frakcí šíitské populace.

Organizace Amal,³⁹⁴ obecně vnímaná jako umírněnější z obou seskupení, vznikla na přelomu sedmdesátých a osmdesátých let na troskách exilové paramilitární odnože íránského hnutí svobody (Nehzat-e Ázadí, LMI),³⁹⁵ nazvané Sama^c, jejíž hlavní stan přesídlil jeden z jejích zahraničních velitelů Ebráhím Jazdí roku 1966 do Libanonu. Zde organizace krátce na to zanikla,

³⁹⁴ Obecně k tématu viz např.: COBBAN in: KEDDIE, COLE (ed.): 1986, od str. 137; NORTON in: KEDDIE a COLE (ed.), str. 156 – 178.

³⁹⁵ Více viz odkaz 133.

její akční bojové jádro bylo ovšem využito pro instruktáž a založení milice zaštitěné Hnutím Vyděděných,³⁹⁶ k němuž Jazdí a jeho spolubojovníci Qotbzáde a Šamrán našli vztah poté, co v Libanonu navázali kontakt s Músou Sadrem. Ten se jim v dané době jevil jako nejakceschopnější garant dalšího prosazování šíitské, potažmo íránské věci. Milice, nazvaná Amal, byla tak v rámci Hnutí Vyděděných původně určená na ochranu šíitské populace vystavené zejména důsledkům vnějších konfliktů (Izrael – PLO), jakož i občanské války.³⁹⁷

Vznik organizace, respektive její vydělení se z původního celistvého základu sociálního odporu a formace jako samostatné organizace byly podle Shanahana umožněny jak sympatiemi jiholibanonských šíitů a celolibanonské šíy v reakci na její ochranu Amalem proti izraelské invazi,³⁹⁸ jakož i symbolicky stimulovány zmizením Músy as-Sadra roku 1978,³⁹⁹ a v neposlední řadě i Islámskou revolucí roku 1979.⁴⁰⁰

Základní filozofií organizace bylo formování pevné politické platformy vystavené na jednotné šíitské identitě, boj za narovnání sociálních záležitostí deprivované libanonské šíy (pokračování v činnosti Hnutí Vyděděných), jakož i očištění šíy od vlivu tradičních klanově klientelistických skupinách, reprezentovaných zuamá.

Do činnosti Amalu byly v tomto smyslu vkládány největší naděje (Amal – doslova arabsky „naděje“, jinak akronym z *Afwádž al-Muqáwama al-Lubnáníja*, Lebanon resistance detachments).

I přes akčnější charakter Amalu (ve srovnání s Hnutím Vyděděných) přetrvával stále u části libanonské šíy chronický nesouhlas s nedostatečnou radikálností jejího postupu. V porovnání s pokračujícím, stále organizovanějším odbojem a doutnajícím opoziční atmosférou v Íránu, represemi vůči neustále se vymezující šie v Iráku (která z tamní Da'wy činila hrdinskou organizaci), jakož i alavitským

³⁹⁶ Srov. SHANAHAN: 2005.

³⁹⁷ Viz také: CHEHABI: 2006, str. 183; NORTON: 2007, str. 30 – 32, AGHA, KHALIDI: 1995, str. 15 – 16.

³⁹⁸ Pro tzv. Operaci Litani, viz víc např. NORTON: 1987, str. 49 a další.

³⁹⁹ Symbolicky identifikovaný se zmizením posledního Imáma.

⁴⁰⁰ Srov. SHANAHAN: 2005, str. 108.

syřským úspěchem (který přesto nikdy nebyl brán jako čistě šíitský, o záhy ztraceném puncu sociálního hnutí ani nemluvě), chyběl v Libanonu odpovídající precedent a hmatatelný příslib okamžitého úspěchu. Jakmile začalo být zřejmé, že hnutí není schopné (jak svým potenciálem, tak programovým zaměřením) tyto aspirace naplnit, začala stále větší část populace obracet svoji pozornost k ještě radikálnější alternativě.

Tou se od počátku sedmdesátých let stávala stále přesvědčivěji seskupení organizovaná na paramilitárních základech a začlenivší do svých řad četné mladé účastníky ozbrojeného odboje (tzv. „*fidájún*“, dosl. „obětující se“, později ve významu „partyzáni“). Vojenský základ těchto bojůvek našel svůj odraz v hlavních názorech jejích představitelů, s nimiž se identifikovali nejen členové organizace a následně i široká řada libanonských (i arabských) šíitských sympatizantů. Hlavní postoje, formulované v doktríně pozdějšího politického hnutí, se přitom dají shrnout jako nenávisť k útlaku a bezpráví (ztělesněných do značné míry arogantním chováním velmocí a jejich produktu, Izraele), snaha o rehabilitaci historické spravedlnosti vůči šie a všem utlačovaným, stejně jako apriorní radikálnost činění a promptní realizace záměrů, ať již diskusí či ozbrojenou akcí. Tato východiska představovala ideologický základ, na kterém se později formovalo hnutí Hizballáh.

Nelze nevidět, že tyto principy velmi přesně odpovídají íránským šíitským ideově-revolučním konceptům (*mostakberán* vs. *mostazafán*; radikalizace coby možnost a dějinné právo; akce proti nekolonializmu, v jejímž duchu blízkovýchodní intelektua v sedmdesátých letech žila, akcentace sociálního podrouškou náboženského atp.). Není proto s podivem, že pozdější aliance Hizballáhu a teokratických směrů v Íránu, postavená na vzájemné přirozené shodě světónázorů⁴⁰¹ se stala jedním z nejvíce životaschopných spojení na geopolitické mapě blízkého Východu.

⁴⁰¹ Na rozdíl od naprosté nekompatibility například Sýrie s íránským teokratickým směrem, a jí navzdory prosazovaným vztahům formulovaným jako přátelství, majícím však ve své podstatě zcela pragmatický základ.

3. Zázemí a rozvoj vazeb na Írán

Zatímco 60. léta probíhala v Libanonu ještě v duchu starého, přesto dynamicky se modernizujícího světa, měl s sebou počátek 70. let přinést impulz, který tuto rovnováhu na dlouhá léta vychýlil. Druhá polovina a konec 70. let s sebou pro Libanon přináší kulminace prakticky všech do té doby nastřádaných a neřešených témat, otázek a problémů, a to jak v zemi samotné, tak i v jejím bezprostředním okolí.⁴⁰² Pokus o jejich řešení radikální cestou, izraelská angažovanost ve vnitřních záležitostech Libanonu i liknavost velmocí při řešení problémů vyústily v občanskou válku trvající mezi lety 1975 – 1990.⁴⁰³

Konec sedmdesátých let představuje pro zemi období, kdy je sice dosaženo pokroku ve smyslu upevnění pozice hlavních názorových táborů, nicméně tato ideologicko-politická konsolidace je stále uskutečněna jen z poloviny – libanonská šía je navíc zakotvena v několika sice funkčních, ne však zcela konsolidovaných frakcích. Na druhé straně je díky Amalu a jeho činnosti posilováno pouto s íránským zázemím, jehož členové se stále přesvědčivěji chystají na uchopení politické moci.

V mentální mapě libanonských šíitů tak po delší době kromě tradičního Nadžafu zabírá místo i Qom, podpořený dlouholetou aktivitou Músy Sadra, jakož i přítomností a vzorem činnosti íránského opozičního disentu. Přímým kontaktem s nimi dál roste víra libanonské šíy na změnu i důvěra v Islámskou republiku jako spolehlivou oporu. Symbolem epochy a iracionálním důvodem prohloubené víry v Írán je Sadrovo zmizení, jakož i do značné míry i damašský pohřeb Alího Šariátího. Ty jakoby symbolizovaly konec přípravného období předcházejícího převratným regionálním změnám.

Islámská revoluce ze samého závěru sedmdesátých let zasahuje do vývoje v Libanonu na jedné straně jako pompézní úvod a příslib do začátku další epochy, na straně druhé jako soubor nekonečných otázek a podnětů spíš, než

⁴⁰² Dále viz související témata např. NORTON: 2007, str. 7, 15, 74; Libanonská „první republika“ a Írán viz SAMII in: CHEHABI: 2006, str. 168 – 169; MENASHRI: 2001, str. 245.

⁴⁰³ K přípravě občanské války viz např. NORTON: 2007, str. 132 – 135; dále SAMII in: CHEHABI: 2006, od str. 194.

bezprostředních odpovědí. Místní šía, stále s nedostatečně pevnou pozicí vůči libanonské společnosti, v prostředí počínající občanské války kdykoli exponovaná nebezpečí a možnosti snadného obvinění, je v permanentní pohotovosti. Na jedné straně může Islámská revoluce přinést příslib rychlého řešení její dějinné a společenské situace, na straně druhé existuje stále dost faktorů, které, ať již z důvodů vnitropolitických,⁴⁰⁴ vnějších⁴⁰⁵ či regionálně geopolitických mohou tuto cestu výrazně komplikovat. Přes nové impulzy a přísliby nových nadějí je realita občanské války neoddiskutovatelným dennodenním jevem a určujícím faktorem bezprostřední existence, ovlivňující život a kalkul každé libanonské společenské skupiny i jednotlivce.

Pro šíitskou komunitu znamenal konflikt bezprostřední ohrožení ze dvou rovin. Jednak šlo o stále nedokončený proces jejího společenského ukotvení, které zanechávalo komunitu uprostřed rozdělané práce zranitelnější než v jakémkoli jiném případě; jednak byla ve hře geografická poloha šíitských komunit, které jsou v Libanonu rozloženy necentralizovaně. To ztěžovalo jejich vzájemnou komunikaci a vystavovalo je větší náchylnosti k útokům ze strany sousedících, v daných jednotlivých případech majoritních, komunit.

V důsledku nutnosti hledání zastání a útočiště před možným ohrožením ze všech stran (jak od domácích majoritních společenských skupin, tak ze strany vnější, hlavně po Izraelském vpádu do válečného Libanonu v roce 1978),⁴⁰⁶ se prohloubení spojení s čerstvě porevolučním Íránem jeví jako logické řešení. Svůj vliv na tom i absence Músy Sadra, která byla hnutím vnímána jako citelná ztráta vedoucí k potřebě dalšího semknutí.

Úměrně pragmaticky bylo alespoň přistoupeno k dalšímu fungování organizace: zatímco Sadrovo místo coby předsedy Nejvyšší šíitské islámské rady zůstalo symbolicky neobsazeno až do poloviny osmdesátých let, nastoupil do vedení Amalu hned roku 1978 jeho spoluzakladatel Husajn al-Husajní (nar. 1937). Pod jeho záštitou, v koordinaci s dalšími prominentními osobami hnutí, zejména Nabíhem Berrím a pod tlakem domácího politického a

⁴⁰⁴ Pro demografii a konfesní složení v Libanonu viz např. NORTON: 2007, str. 11 – 13.

⁴⁰⁵ Zejména kvůli konfliktu Organizace pro osvobození Palestiny (OOP) a Izraele.

⁴⁰⁶ Srov. NORTON: 2007, str. 22.

válečného prostředí a nebezpečí bezprostředního izraelského útoku⁴⁰⁷ se Amal vydal na cestu hledání vnějšího spojence.

Tím se zdánlivě stále logičtěji stával Írán, směřující k islámské revoluci. Organizace Amal, představující ve své době stále jedinou vlivnou, dobře společensky etablovanou, zároveň však organizovanou a akceschopnou skupinu, poskytla íránskému disentu (zejména členové íránského Hnutí svobody – Qotbzáde, Šamrán, Jazdí) značnou logistickou, organizační i materiální podporu. Perzekvovaní íránští aktivisté, kteří v Libanonu sedmdesátých let najdou azyl a především v součinnosti s Amalem rozvíjejí svou činnost, po Islámské revoluci v Íránu okamžitě zauímají významné posty.⁴⁰⁸ Ze strany Amalu tak bylo legitimní očekávat zpětnou pomoc z pozice nyní již oficiální íránské šíitské moci, v níž figurovali mnozí z dřívějších osobních známých. Přestože situace v porevolučním Íránu budila zdání vítězství šíitské islámské revoluce v podobně celonárodní jednoty, byla v rámci mocenského aparátu natolik nepřehledná a nedořešená, že na cílenější zahraniční expanzi nemohlo být ještě na samém počátku osmdesátých let pomyšlení. Prvotním úkolem nové íránské moci bylo upevnit své pozice (hlavně prosadit tvrdé, chomejníovské revoluční jádro v rámci vítězné národní fronty). Z tohoto hlediska je nutné mít na paměti, že přes zdání paušálního revolučního úspěchu se Chomejního radikální frakce coby mocenský monopol legitimizovala teprve na počátku 80. let. Paralelně s tím došlo k minimalizaci vnitroíránskému vlivu osobností navázaných na Libanon, které buď zmizely

⁴⁰⁷ Libanonští šíité v Džabal Ámil v zásadě bez jakéhokoli vlastního zavinění dopláceli jak na militantnosti a oportunistus jižního souseda, tak na provokace OOP stacionovaného právě v této oblasti, v jehož důsledku Izrael podnikal protiakce vedoucí k obětem především z řad civilistů a starousedlíků, tj. šíitů; Kromě přirozeného kvasu na poli a) mezinárodně šíitsky duchovním tak 60. – 70. léta představují formativní období toho, co bych v případě Libanonu označil jako ostrou politizaci za využití teritoriální (palestinské) a náboženské (šíitské) tematiky ústící ve vznik b) entit do značné míry nezávislých na státu (zejm. Hizbulláhu, viz dál).

⁴⁰⁸ Jazdí se v přechodné vládě Mehdího Bázargána (do listopadu 1979, kdy Bazargán a někteří jeho sympatizanti rezignovali na protest proti vládní neochotě vyřešit krizi vzniklou obsazením americké ambasády v Teheránu prorevolučními extremisty spojeným s dlouhodobým zadržováním rukojmí) stává vícepremiérem a ministrem zahraničí; Sádeq Qotbzáde nahrazuje na postu ministra zahraničí Jazdího, zde vydrží necelý rok; Mostafá Šamrán se stal prvním íránským porevolučním ministrem obrany.

z politické scény, zemřely nebo byly odstraněny.⁴⁰⁹ Trend tímto nastartovaný a formulující vše včetně zahraniční politiky, byl příliš radikální, poháněný rozjetým těžkotonážním strojem přísné adherence k revolučnímu poselství, než aby vyhodnotil Amal jako dostatečně perspektivního partnera. Co mohli Libanonci chápat jako ocenění hodné ze své strany, bylo tak z hlediska Íránu považováno za vyřízené a splacené podporou Amalu v euforické době těsně po revoluci, jakož i primární garancí, kterou se zaručil za libanonské šíitské komunity na počátku občanské války.

Pro Amal, ze své pozice doufající v určité rychlejší umírnění revolučních stanovisek vycházejících z Íránu, otevírající dveře další vzájemné spolupráci, toto bylo určitou dějinnou ironií. Prozření, které je s ním spjato, se stalo hlavním impulzem, díky kterému Amal začne vyhledávat spolupráci s umírněným, spíše světským než teokratickým režimem; toto vyjasnění stanovisek tak stojí na počátku zintenzivnění jeho spolupráce se Sýrií, která si v dlouhodobém horizontu v organizaci najde adekvátního a relativně spolehlivého libanonského partnera.

Čerstvě porevoluční Írán disponuje naproti tomu stále zřejmější potřebou identifikace s radikálnější libanonskou skupinou. Synergie takto nalažené libanonské šíy a nového íránského režimu přicházející po íránské revoluci v roce 1979 vzniká logicky; zatímco íránské porevoluční scéně dominuje radikální křídlo a země prochází relativně rozsáhlými čistkami majícími za cíl obsazení moci skutečně revolučně „nadšenými“ spolubojovníky Chomejního, nachází se libanonská šíja v opačném, demoralizovaném a roztroušeném stavu. Patříčně revolučně a radikálně nalažený protějšek nelze v jeho řadách hledat v rámci stávajících organizací jako Nejvyšší rada nebo Amal, které, pokud se neosvědčily doposud, nestojí za to (tak lze velmi pravděpodobně předpokládat íránskou úvahu; to je také důvodem rezignace na Amal a přímou pomoc).

⁴⁰⁹ Jazdí rezignuje na konci roku 1979; Sádeq Qotbzáde byl roku 1982 popraven pro údajnou přípravu komplotu proti Islámské republice; Mostafá Šamrán byl zabit v írácko-íránské válce roku 1981.

Pro Írán pŕitom Libanon nepředstavoval v ŕádném pŕípadě neznámou, Peršané si byli vědomi místních potřeb i požadavků jak šíitského, tak obecně libanonského obyvatelstva. Informace proudily do Íránu díky spolupŕáci s íránským šíitským disentem, podpoŕe íránské opozici i revoluci; i z toho důvodu byl íránský kabinet po revoluci 1979 tvoŕen ze značné části osobnostmi, absolvovavšími v šedesátých a sedmdesátých letech 20. století leckdy vynucený pobyt (exil) v Libanonu.⁴¹⁰

Díky informacím získaným v rámci spolupŕáci s Libanonem (a paradoxně hlavně s Amalem) v rámci pŕípravného revolučního období vřak íránřtí strategičtí plánovači vědí, že v Libanonu existuje nemalá radikálně naladěná skupina disponující navíc vojenskou kompetencí. Jak na základě paralel ideologických, tak kompetenčních dochází porevoluční Írán k závěru adekvátního partnera nehledat, nýbŕž si jej „dotvoŕit“. Pro tento účel jednak identifikuje, jednak pomáhá ke svému obrazu konsolidovat základ pozdějšího hnutí Hizbulláh.

Paralelně se dostavuje zjiřtění, že spolupŕáci s obdobně revolučně naladěným tělesem uvnitř Libanonu lze uskutečnit jen těžko bez využití Sýrie. Toto zjiřtění stálo na počátku zvlářtní konstelace, která se v návaznosti na potŕeby obou mocností (Írán a Sýrie) vůči Libanonu zrodila.

⁴¹⁰ Pŕáce z páhlavíovského Íránu pŕíředřích kleriků (hlavně Sadra), jakož i po revoluci v oficiální rovině dalších, byla velmi pravděpodobně koordinovaná nejen s náboženskými centry, ale i státem jako takovým. Napovídaly by tomu jak spekulace o propojení Sadra, Borúdzerdího a dalších na íránský stát (Tejmur Bachtijár), tak i fakt, že samotný páhlavíovský Írán ideologické expanzi, byť pod šíitskou vlajkou, nebránil, pokud ovšem tato neměla tendence obrátit se proti němu (pŕesto v 70. letech, kdy se do Libanonu začali uchylovat někteŕí íránřtí klerikové a disidenti, bylo na řešení vnějších záležitostí obdobného charakteru pozdě; šáh neměl na cílenou protiaksi, který by se tak či onak musela uskutečňovat na více teritoriích, vybudován potŕebný aparát, zároveň byl úzce zaměřen na řešení domácích problémů, jejichž eliminaci společně s posílením spolupŕáce s klíčovými spojenci, mj. USA, Západ, Izrael, považoval za prioritní pro pŕeklenutí krize). Pŕes šáhův pád lze tak na věc nahlížet i tak, že po roce 1979 se i v Libanonu jen nadále, nyní již „naplno“ realizovala strategie, jejíž kořeny byly položeny již za Páhlavíovské dynastie. Toto hledisko je jistě nevyhnutelné pŕi hlubřím kontextuálním zamyřlení, z hlediska logiky lze věc formulovat i opačně: zatímco pŕedtím stát náboženskou složku využíval coby nástroj rozříření geopolitického vlivu, nyní se geopolitické paralely staly nástrojem pro vyšřší cíl rozříření náboženské ideologie. Pochopitelně, na výsledku (= mocenské zájmy) to nic nemění, ovšem vnější look je jiný (což vřdy má nebo může mít potom své další mezinárodněpolitické atp. implikace); viz napŕ. AGHA, KHALIDI: 1995, str. 77 a 82. Tak či onak nelze v pŕípadě íránské ideologicko-vlivové expanze do Libanonu vyloučit pokračování starého vlivu, existujícího latentně již za šáha, nyní snad jen zintenzivněného jak díky vnějším důvodům, vnitřním pŕedpokladům a dynamičtější zahraniční politice založené do značné míry jeřtě na bezprostředním etosu revoluce a jejich rychlých rozhodnutí.

Aliancí s Amalem je sice pro Írán „demaskován“ a potvrzen světský charakter Sýrie (stejně jako si je Írán vědom jejích vlastních cílů v Libanonu), přesto je Íránem uznána její potřebnost i předpoklady ke spolupráci ke vzájemnému prospěchu. Hlavními důvody jsou z pohledu Íránu geografická poloha, sdílené potenciální irácké nebezpečí a celková atraktivita možnosti používat Sýrii jako zázemí pro další postup v Libanonu, usnadněné zdánlivou syrskou vstřícností a ochotou v této věci se domluvit.

Assadovská Sýrie, dávší k dispozici své území a vytvořivší pomyslný most pro proliferaci megalomanských iránských zájmů v miniaturním Libanonu, tak na jedné straně získala punc země paktující se s šíitským extremismem a napomáhající teroru, na straně druhé dosáhla přehledu o všem, co se na zmíněné ose děje. Tím znásobila již tak komplikované klubko svých mezinárodních vazeb; zároveň však dokázala zvýšit svou regionální hodnotu a zajistit vlastní bezpečnost. Na druhé straně byla Sýrie ve věcech zpřístupnění Libanonu další velmoci vždy velmi opatrná. Charakteristickým rysem její součinnosti s Íránem je, že se ve věci nikdy neangažovala bezhlavě, spontánně či emotivně. Vždy v první řadě sledovala své zájmy, z nichž klíčovým bylo udržení a rozvoj vlastních zájmů v Libanonu, jakož i maximalizace politického kapitálu z iránské potřebnosti její asistence.⁴¹¹

Zatímco Sýrie dál konsoliduje a rozvíjí nijak pompézní či mediálně exponovaný, o to však vyrovnanější vztah k formaci Amal, nachází Írán odpovídající protipól v stále progresivněji se formujícím seskupení Hizbulláh. Historie budování hnutí byla na jednu stranu výkladní skříní iránské zahraniční politiky, snahy o export revoluce a prosazování svého vlivu v Levantě, na straně druhé ukázkou další historické inkarnace syrského umění obchodovat, vést vícestranný dialog a směřovat tělesa nepoměrně větší samé sebe k tomu, aby nemalou část energie směřovala k jejímu prospěchu.

Vztah Sýrie k Íránu je tak pro další vývoj v Libanonu klíčový, a to jak přímo, tak pokud jde o otázku daného teritoria. Sýrie, pro niž je teokratický Írán ideologicky sice nekompatibilní (sekularismus garantovaný monopolem

⁴¹¹ K syrsko-iránským zájmům v Libanonu viz např. GOODARZI: 2009, str. 87 – 98.

armády je v assadovské Sýrii heslem dne a jediné shodné linie, na kterých lze skutečně přirozeně stavět, je odpor k radikální sunně), si přesto dobře uvědomuje, že partnerství nelze stavět na odporu, ale na společných výhodnostech). Přesto je akceptovatelný jako a) garant vlastní bezpečnosti, b) garant prevence proti irácké agresi, c) garant ekonomické podpory, d) tolerovatelný jako partner ve věci intervence do Libanonu. Jako takovému byla Sýrie Íránu (vždy striktně za protislužbu, nikdy, jak je často interpretováno, na základě přátelství či sympatií, ale vždy z racionálních příčin) schopna v rámci možností pomoci, zároveň jej mít pod kontrolou v jeho míře postupu v Libanonu, který a) sama dobře znala, b) s nímž měla vybudovány přirozené afinity, c) u příchodu na nějž se Írán vždy musel spoléhat na syrskou logistickou podporu.

Činnost vedoucí k dotvoření organizace Hizbulláh se pak stává nejen rozcestníkem pro další nastavení pozice Írán – Sýrie – Libanon, ale stala hlavním konkrétním předmětem spolupráce Sýrie a Íránu v oblasti šíitského rozvoje na počátku osmdesátých let. Zrození hnutí, asistované ze syrského Damašku íránským velvyslancem Mohtašemím je tak zároveň úsvitem dalšího, zdánlivě jednolitého, ve skutečnosti však z pohledu jednotlivých zúčastněných hráčů ryze pragmatického, směřování dál, z pohledu Íránu za chimérou exportu Revoluce, z pohledu Sýrie v boji za zajištění si svého regionálního postavení, režimu a části vlivu v Libanonu; z pohledu Libanonu dál ve ztracení vlastní nezávislosti. Tentokrát však ne ve prospěch Západu, nýbrž ve prospěch svého zdánlivého patrona a spojence – Íránu a jeho zásadního levantského projektu, hnutí Hizbulláh.

4. Libanon v syrsko – íránských vztazích

Hned vedle lidských a hmotných ztrát, které napáchala občanská válka v Libanonu, se tou nejzávažnější škodou z nich stala faktická ztráta vlastního geopolitického statutu, vážnosti i pozice a do jisté míry i nezávislosti rozhodování. Jejím symbolem je jak využívání území Libanonu pro jakékoli

další ventilování vlastních ambic ze strany (především) Íránu a částečně i Sýrie vůči (zejména) Izraeli (a paralelní vymezování se tak vůči Západu), jakož i to, že Libanon se s tímto faktorem víceméně pasivně smířil, nebo jej alespoň stoicky přijímá. Absence pochyb, že situace může vypadat kdykoli jinak, svědčí i o rostoucí podpoře tohoto statu quo, která jakoby ve svém důsledku pečtila definitivní opuštění nezávislého směřování Libanonu. Zároveň ubývá frakcí, které jsou přesvědčeny o tom, že libanonští šíité a do značné míry i většina libanonské populace může řešit své záležitosti, aniž by do věci promlouvaly obě zmíněné velmoci. Občanská válka a příležitost, kterou zavdala, ze země učinila do jisté míry nárazníkový stát; jak je stále zřejmější, že západní podpory se zemi v dohledné době těžko dostane v předválečném množství, propadá se Libanon stále víc a víc do spleťců blízkovýchodní politiky, vůči níž měl ještě v šedesátých i sedmdesátých letech tendence se vymezovat coby „Švýcarsko Orientu“.

Konflikt, který pociťovala šíitská menšina za občanské války jako nejpálčivější a nejméně spravedlivý, tkvěl v činnosti Organizace za osvobození Palestiny (PLO). Organizace po svém vypovězení z Jordánska a zahájení činnosti v Libanonu kolem roku 1970 dislokovala své posty na jihu země.⁴¹²

Výsledkem bylo, že protřelí, na permanentně nestandardní situace zvyklí a obyčejným životem do značné míry nepoznamenaní palestinští bojovníci přišli do míst osídlených relativně prostým lidem, který díky svému tradičnímu zaměření (tj. venkovskému životu, dennodenní rutině a absenci myšlenek na jakoukoli změnu svého společenského statu quo) nedosáhl ještě potřebné konsolidace a společenského uvědomění. Došlo k situaci, byl faktor militantního kosmopolitního bohémství, ovšem bez vztahu k hodnotám usedlého života, projevující se cílenými provokacemi bez ohledu na důsledky pro místní komunitu, konfrontován s představiteli těchto hodnot, ovšem jen

⁴¹² Vypovězení Organizace pro osvobození Palestiny (OOP) z Jordánska a jeho příchod do Libanonu viz hlavně NORTON: 1987; SHANAHAN: 2005; CHEHABI: 2006 a další.

matně se orientujícími v moderních změnách a širších politických souvislostech.⁴¹³

Izraelské protireakce namířené proti výpadům Organizace pro osvobození Palestiny (OOP) tak svými dopady postihovaly především místní civilní obyvatelstvo, tj. venkovské šíity. Extrémní ukázkou byla pak operace Litani z roku 1978, při které Izrael obsadil a na nějaký čas okupoval celé jižní území Libanonu.

Prostředí konfliktu mezi domácí etnikem a přechodně usídlenými Palestinci⁴¹⁴ tak dává dále možnost vyniknout radikálním přístupům založeným na síle momentálních potřeb spíše než racionálním strategickým uvažování. Prvý přístup k historické rehabilitaci šíy, spočívající ve víceméně koordinovaném, postupném a evolučním postupu má tak opět tendenci být vytlačován přístupem druhým. Ten má sice zdánlivě okamžitý účinek, přesto počítá se šíity do značné míry jen jako s prostředkem, ne jako cílovou skupinou.

Na jihu Libanonu tak na počátku 80. let dochází k situaci, v níž se díky jasné prioritě palestinské věci, radikálně zaměřené vůči Izraeli, libanonská šíia stává rukojmím vyšších zájmů svého patrona, zároveň závažím na misce vah v probíhající občanské válce, jakož i paralelním prostředkem pro splnění „plánu“ exportu revoluce. Daná situace má sice pozitivní dopad ve své formě (humanitární pomoc, sociální program, vzdělávání a osvěta), hlavní negativum však spočívá ve zjištění, že je neměnná, zároveň generuje podhoubí pro další radikalizaci. V jejím průběhu a nepřehlednosti emocí je stále snazší vnutit libanonské šíie ideály, které nejsou původně její. Z původní snahy o vlastní znovunalezení společenské tváře a plné participaci na chodu společnosti se tak část libanonské šíy stává baštou vyšší imperiální expanze státu, z jehož zázemí myšlenka na historickou nápravu šíy sice vzešla, v němž ale (podobně

⁴¹³ Obecně vystihuje šíitský pohled na přítomnost palestinských guerril na jejich územích Norton ve své monografii o libanonské šíie prostřednictvím spontánního komentáře Nabíha Berrího vztahujícího se k období jeho působení i osobních zkušeností s Jihem, cituje, že místní „udělali pro Palestince víc než všechny arabské státy dohromady“; viz NORTON: 1987, str. 60. Co za to dostali, byly jen „urážky a nevděk“, říká další související komentář.

⁴¹⁴ Pro střety v 70. a 80. letech viz také NORTON: 2007, str. 22.

jako i zde) byla dána přednost radikalismu před skutečným pozvolným strukturálním postupem.

Pokud do té doby fungoval v Libanonu život v rámci společenského uspořádání, které mohlo být „spravedlivější či „méně spravedlivé“, nicméně stále kontrolované a přehledně řízené státem, pak po zintenzivnění vztahů libanonských šíitů s porevolučním Íránem, hlavně pokud jde o vzájemné kontakty radikálně smýšlejících složek, byl další vývoj poznamenán vždy několika faktory. Mezi ně patří hlavně výrazně slábnoucí vliv státu, zejména pokud jde o šíitská území, zvýšená vesnická migrace do měst (hlavně jiholibanonská šía), další rozštěpení libanonské šíitské scény (zejména na radikály a umírněné, toto štěpení bylo v průběhu 80. let dotvořeno a realitou války ještě posíleno), stále trvajících dopad Islámské revoluce,⁴¹⁵ výrazný posun preferencí části libanonské šíy vůči Qomu a Íránu obecně.⁴¹⁶ Tyto byly v dané době nicméně reprezentovány dvěma hlavními rysy, revolučností a radikalismem. Úměrně tomu se také vyvíjely libanonské preference a ideologická nálada.

Daná konstelace jen opět přivila proces radikalizace libanonské, hlavně venkovské šíy. Její revoluční nálady a tendence k rychlým řešením sice v žádném případě nelze přičítat jen (poměrně bezohledné) činnosti OOP na libanonském území, přesto však, posloužily-li myšlenkové zdroje přicházející z Qomu jako hlavní inspirace, bylo dění válečného Libanonu plné podnětů představujících bezprostřední podněty k radikální akci.

Část šíy inspirovaná palestinskou věcí tak v sobě nese příchut' největšího paradoxu: ve svém zjednodušeném rozboru poukazuje totiž na to, jak svým způsobem klasický a legitimní odpor části šíitské populace vůči OOP (jejíž věc spočívala v tématu zcela nesouvisejícím s tématem libanonské šíy, tj. odporu a boji proti státu Izrael), dovedla okolnostmi rozkolísané a ohrožené šíity při hledání řešení zpět ke sponzoru protiizraelských kampaní, tj. porevolučnímu Íránu.

⁴¹⁵ Pro vazby na místní šíitské skupiny viz MENASHRI: 2001, str. 247.

⁴¹⁶ K roli Íránu počátkem osmdesátých let viz NORTON: 2007, str. 71.

Írán tak dokázal sjednotit dva celky, oba ale zapojené do „boje“ na základě přesně opačných východisek: zatímco jeden spolupracoval prokazatelně na bázi primárního odporu k Izraeli, na počátku činnosti druhého z nich (zde: hlavně Hizbulláh, zlomkově Amal⁴¹⁷, obecně ale libanonská šíja jako taková) byla především dezorientace, potřeba silné opory a sjednocení, zároveň ventil pro radikální potřeby jedné z jejích frakcí. Írán se této role chopil zdatně: jako takový se stal nejen klíčovým garantem podpory libanonské šíje, ale dovedl ji zmobilizovat i pro účel svých protiizraelských snah.

V závěru tak mohl Írán uskutečňovat své hrozby proti „sionistickému“ režimu přes dvě nezávislé entity, konající totéž, (v tomto úsilí paradoxně sjednocené do značné míry právě díky původnímu rozporu kvůli bezohlednosti formy té samé činnosti, provozované zpočátku pouze první z obou skupin). Způsob jakým (hlavně) Hizbulláh vzal za vlastní protiizraelské nálady (které nikdy neměly a nemají co do činění s vlastním hlavním cílem historické rehabilitace šíje),⁴¹⁸ se dá přitom považovat za jeden ze symbolů výše uvedené ztráty libanonské nezávislosti, objektivního politického úsudku a především schopnosti vlastního názoru či práva na něj. Zároveň daný postup svědčí o tom, že Írán nepředvedl ani tak analytický zájem o dějinnou nápravu libanonské šíje, jako spíše uskutečňoval jeden z plánů v rámci své zahraniční politiky.⁴¹⁹

Formování organizace Hizbulláh bylo dokončeno roku 1982. Organizace byla výsledkem krystalizačního procesu založeného na potřebách radikálních

⁴¹⁷ Jehož tehdejší vůdce Husajn se neprodleně po svém zvolení začal zasazovat o prevenci jakékoli angažovanosti organizace ve sledování zájmů OOP či boji po jeho boku. Jeho prioritou vždy byl a zůstal zájem libanonské šíje, jakož i libanonské společnosti jako takové.

⁴¹⁸ Snad s výjimkou toho, když připustíme, že interpretace Šáha jako jednoho z *mostakberán* kolaborujícího s dalšími z nich (USA a Izraelem), je stále živá, má svůj důsledek v nekolonialismu, využívání nevědomosti a zaostalosti blízkovýchodních států, jakož i dalších projevech kontrastu *safaví / alaví*. Toto však předpokládá, že jsme stejně konzervativní v zášti jako USA vůči Íránu, spojujeme šáha se sunnou a zároveň přiznáváme Izraeli nebývale silnou pozici. Reálně se proto spíše přikláním k opaku; není možné si myslet, že uvedené je hlavním problémem blízkovýchodní šíje, jejíž historická dějinná zkušenost je spíše bližší židovské, než sunnitské; to by pak mělo svědčit spíše ve prospěch šhod, než rozporů.

⁴¹⁹ Libanonská politika Islámské republiky se na čas stala měřítkem zápasu mezi frakcí tzv. *maktabí* (silně prorevolučních stoupců Chomejního, zejm. Mohtašemí, Choiniá, Rejšehrí, Chálchálí) a pragmatiky (pozdější Rafsandžáního frakce), b) barometrem syrsko-iránských vztahů, c) testem postojů k arabsko-izraelskému konfliktu. Hlavní pozornost přesto zůstávala zaměřena na Libanon, který stále víc představoval souhrn možností stále střízlivější a své limity poznávající Islámské republiky.

libanonských šíitských frakcí, od konce šedesátých let (a zejména v letech sedmdesátých v důsledku lavírujících šíitských politiků, občanské války a demografických implikací jí způsobených) hledajících odpovídající politickou a silovou platformu. Přesně v intencích iránsko-syrské spolupráce bylo jako základna pro řízení konsolidace hnutí vybráno sídlo iránského velvyslanectví v Damašku, odkud byl celý postup koordinován. Toto strategické umístění vypovídalo více než o čemkoli jiném o syrské spolupráci s Islámskou republikou, její určité angažovanosti v dané záležitosti, jakož i její nepostradatelnosti v zájmu dalšího rozvoje iránsko-libanonské spolupráce – aniž by bylo nutné mluvit o vyloženě přátelské, či naopak chladně pragmatické pomoci.

Ve světle situace v Libanonu, rozjeté mašinérie iránského exportu revoluce a vlastních zájmů (které vždy stály na prvním místě a spočívaly především v a) ochraně vlastní bezpečnosti a b) zachování statutu quo vnitřně, mocensky a bezpečnostně, c) uměřeném zachování a rozvoji vlivu v blízkém zahraničí, hlavně v Libanonu, preventivně možná v Iráku), je zřejmé, že Sýrie mohla poměrně snadno zkombinovat těchto několik nabízejících se východisek, jednak neměla vzhledem k výše uvedeným premisám a předpokladu uskutečnění nejlepší kombinace příliš na výběr. Není tak s podivem, že nabídla Íránu svou asistenci. Ta jí zaručila jak geopolitickou bezpečnost v okolí, tak uvnitř, zároveň jí umožnila nadále být aktivní ve věcech Libanonu.⁴²⁰

Ochota Sýrie pomoci se projevila nejvíc v podobě vstřícnosti a spolupráce při konečném formování jednotné politické platformy pro radikální proudy libanonské šíy. Proudové vyznačující se v sedmdesátých letech na jedné straně kritikou pacifistického přístupu Músy Sadra, relativní pasivitou Nejvyšší Rady, na straně druhé stále více poháněné realitou občanské války, palestinským faktorem i dalšími vnitropolitickými tlaky a živené stále ohnivější rétorikou,⁴²¹ se stále více profilovaly a nacházely společná stanoviska. Souběh zájmů,

⁴²⁰ Pro syrskou strategii v Libanonu viz GOODARZI: 2009, str. 75; pro popis syrské politiky v Libanonu viz AGHA, KHALIDI: 1995, str. 21; pro syrské zájmy v Libanonu viz AGHA, KHALIDI: 1995, str. 77.

⁴²¹ Srov. CHEHABI: 2006, str. 201.

sociální potřeby libanonské šíy, její zvýšené povědomí i kredit porevolučního Íránu jakož i oboustranné porevoluční nadšení a radikalismus se na počátku osmdesátých let staly hlavními impulzy k provedení kroků k vytvoření organizace, která by příslušní ambice radikálního libanonského šíitského proudu uspokojovala.

Úkolem formovat Hizbulláh do ucelené podoby byl v administrativní a organizační rovině do značné míry pověřen Alí Akbar Mohtašemí-Pur, od roku 1982 íránský velvyslanec v Damašku. Mohtašemí se narodil roku 1946 v Teheránu a v Libanonu, kde strávil měsíc vojenským výcvikem a dále studiem, mimo jiné v Tyru u Músy Sadra. S jeho nekonfliktní politikou nebyl spokojen, zároveň byl alarmován protipalestinskou náladou na jihu Libanonu, kterou interpretoval jako nespravedlivou. Toto a obdobná radikální stanoviska jej přiblížila Chomejnímu, který jej záhy vyzdvihl na vysoké pozice v rámci libanonské zahraniční politiky v pojetí Islámské republiky.⁴²²

Spolu s organizací Hizbulláh a stoupající hvězdou Mohtašemího se tak začala rodit i nezastupitelná, byť charakteristická role Sýrie; ta se dále angažovala jak ve zprostředkovatelské, logistické a organizační rovině. Míra jejího zapojení byla však stále prioritně motivována politickým, bezpečnostním a strategickým pragmatismem spíše, než sdílením revolučního entuziasmu.⁴²³

Přesto dochází ze syrské strany čas od času k velmi iniciativnímu zapojení se do íránských zájmů.⁴²⁴ Hlavními partnery do diskuse pro Sýrii nicméně zůstávají organizace založené na sadrovském odkazu (tj. Nejvyšší rada a Amal). To jí ovšem nebrání v další cílené a pragmatické činnosti, byť ne vždy založené na skutečných a přirozených afinitách.

⁴²² K životu Mohtašemího viz např. CHEHABI: 2006, od 191; k pobytu Mohtašemího v Sýrii viz např. CHEHABI: 2006, od str. 209; skládání Hizbulláhu postupně z různých skupin viz např. HARIK in: CHEHABI: 2006, od str. 270; dále k tématu NORTON: 2007, od str. 27.

⁴²³ Pro syrské pohnutky a pozadí viz NORTON: 2007, str. 33 – 35; pro syrsko-íránské tenze v Libanonu viz AGHA, KHALIDI: 1995, od str. 21; pro Amal, Hizbulláh, OOP a činnost Motavasseliana viz CHEHABI in: CHEHABI: 2006, str. 214.

⁴²⁴ Takovým je například setkání vůdců v Údolí Biká, ze syrské strany Rifaat al-Assad. Při bližším obeznámení se s osobností bratra Háfize al-Assada lze ale předpokládat, že i v Sýrii v dané době existoval jak umírněnější, tak radikální proud; zatímco Rifaat mohl být vzhledem ke svým dalším vzorcům chování spíše osloven radikálností a paušálností revolučních řešení věcí, přikláněl se oficiální tón přicházející z Damašku spíše k evolučnímu a diplomatickému přístupu k řešení věcí.

Hlavním magnetem činnosti Hizbulláhu je naproti tomu přímá, konkrétní a aktivní angažovanost, s níž se organizace zasazuje o šíitskou věc. Na základě sponzoringu ze strany Íránu může tak docházet k poměrně stabilní výstavbě, ekonomické podpoře, osvětě, sociálnímu programu a výstavbě zdravotnických zařízení.⁴²⁵ V rovině obranné pak dochází k formaci a regulárnímu tréninku paramilitárních jednotek, které vykazují svou disciplinovaností a charakterem rysy pravidelného vojska.

Faktem je, že v porovnání s tímto je pro kritiky umírněného postupu snadné dosavadní činy smést jako pouhá slova; nelze však zapomínat, že podobně jako v případě Chomejního nástupu v Íránu byla i zde pro další postup nutnost strukturálně vršených předstupňů.

V organizaci Amal roku 1982 nahrazuje Husajna Husajního na postu předsedy strany Nabíh Berrí. Deziluze z vývoje vztahu s Íránem, který stále nepokrytěji sleduje své zájmy přes Hizbulláh, je vystřídán situací, kdy šíitské zájmy v původním slova smyslu zůstávají výlučně na bedrech Amalu.

Středobodem Berrího aktivity byla práce se šíitskou komunitou na jihu Libanonu. Byl tak dokonale obeznámen se šíitskými pohnutkami jak vůči OOP, tak i k libanonskému státu, a jejich reálnými bezprostředními potřebami, které ve své práci dále zúročil. Souběžnou práci vykonává Amal pak na poli domácí politiky, kde je stále nedořešeným cílem snaha o vytěsnění tradičních domácích rodů z postu mluvčího parlamentu a tím i od klasické klientelistické moci; na pozadí palčivých a různorodých témat občanské války a nástupu Hizbulláhu je toto víceméně symbolická snaha.

I zbytek 80. let probíhá v Libanonu interně ve znamení pokračující občanské války a permanentních vnitřních změn uskutečňovaných nejčastěji v podobě vytváření účelových aliancí mezi jednotlivými stranami konfliktu. Extrémního bodu dojde tato tendence ve vyhrocení kontrastu proizraelské (zejména falangistické křesťanské) frakce po izraelském vpádu v létě 1982.⁴²⁶ Ten na

⁴²⁵ Činnost a vztahy Hizbulláhu: Sociální a veřejné struktury Hizbulláhu viz HARIK in CHEHABI: 2006, str. 259 – 270.

⁴²⁶ Pro Izraelskou válku (operace „Mír pro Galilejsko“) a dopad na libanonskou šiu viz například COBBAN in: KEDDIE, COLE (ed.): 1986, od str. 148.

necelý rok přímo, na zbytek konfliktu nepřímo ve svých důsledcích promíchá karty vnitřní libanonské konstelace, a to opět především ve prospěch radikálních přístupů. Právě těchto okolností využívá do značné míry i Írán, a to jak ke konsolidaci svého vztahu k hlavním entitám, u kterých lze předpokládat ideové afinity, tak k jejich modifikaci či formaci jako takové.

Amal přesto dosahuje roku 1984 na vnitropolitické půdě významnějšího úspěchu, a to v podobě prosazení bývalého předsedy organizace Husajna Husajního jako mluvčího parlamentu. Husajní tak v této funkci nejen vytlačil Kámela al-Asaada, ale zlomil tím i historický primát tradičních libanonských klanů; tímto způsobem nejen dokázal Amal naplnit své historické krédo prospěšnosti domácí šie a snahy o posunutí jejího dějinného údělu, ale i fakt skutečné snahy o změnu vnitropolitického pořádku ve prospěch vlastní komunity.⁴²⁷ Realita válečného konfliktu a okázalost subvencování hnutí Hizbulláh, jakož i reálná potřeba činů tento historický kredit jakoby odsunula do pozadí.

Přes aktivitu vůči vlastní šíitské obci s přibývajícím válečnou intenzitou a pokračující nejistotou dále oslabují pozice i popularita Amalu. Situace dále eskaluje v podobě rozkolu mezi Amalem a Hizbulláhem⁴²⁸ a částečnému frakčnímu dělení uvnitř nich. Jako efektivní řešení se ukáže právě mediace smíru uskutečněná Sýrií a Íránem kolem let 1987/1988.⁴²⁹

Dá se tak velmi dobře usuzovat a obhájitelně tvrdit, že pro obě země nebylo pokračování dalšího vnitřního šíitského konfliktu v Libanonu žádoucí, což ostatně vyplývá z podstaty věci i jejich spolupráce. V širším kontextu nicméně může vyplývat fakt, že mediace byla možná především díky tomu, že obě země měly situaci v Libanonu do značné míry pod kontrolou, o vlivu na své favority v podobně obou hlavních šíitských uskupení v teritoriu nemluvě.

Výsledkem je mimo jiné konečné odzbrojení těch částí Amalu, které se občanské války účastnily aktivně. S pozvolna upadající vyhroceností stanovisek jednotlivých válčících frakcí však ze situace paradoxně čerpá stále

⁴²⁷ Více viz SHANAHAN: 2005; NORTON: 1987, od str. 90.

⁴²⁸ Srov. CHEHABI in: CHEHABI (ed.): 2006, od 224.

⁴²⁹ Srov. CHEHABI in: CHEHABI (ed.): 2006, od str. 228.

radikální a akceschopný Hizbulláh; konkurence mezi oběma šíitskými stranami dále pokračuje⁴³⁰ a rok 1988 tak znamená nejen začátek pozvolné normalizace věci v rámci přechodu k mírovému procesu, ale i další propad popularity Amalu ve prospěch Hizbulláhu.⁴³¹

Vzájemný postoj obou libanonských šíitských frakcí během války i další vývoj po ní tak opět prokázaly, že jakkoli dokáží být šíitská, potažmo muslimská hnutí celistvá navenek, existují uvnitř nich značné rozkoly, motivované různou mírou radikálnosti, osobními ambicemi i rozdílnou interpretací podnětů, cílů a priorit. Přesto toto štěpení, eskalované válečnou skutečností, napomohlo další charakterové profilaci obou skupin – zatímco Amal se dále profiloval jako především civilní, relativně umírněné hnutí postavené na hodnotách blízkých sekularismu, jehož základním dlouhodobým partnerem a spojencem byla Sýrie, Hizbulláh nadále spíše radikalizoval či na radikálních hodnotách udržel svá dosavadní stanoviska; jeho hlavními ideologickými zdroji nadále zůstávala Islámská revoluce, Chomejní a posléze chomejníovský odkaz nesený dál především klerikem Chameneím.

V důsledku válečného i interního vývoje tak v průběhu 80. let došlo ve všech třech oblastech výskytu šíy v Libanonu k dalšímu názorovému rozrůznění, spočívajícímu zejména v další - diferenciaci názorů na radikálnost, výběr cizích spojenců, ale i v reakci na různé postoje během války.⁴³²

Libanonská šíitská komunita tak koncem daného desetiletí začala v určitém ohledu připomínat šíu íránskou, a to jak ve společenské různosměrnosti, tak politické pluralitě. Komunita tím v zásadě dovršila markantní vývoj – od praktické společenské bezvýznamnosti a bezprávnosti přes základní identifikaci díky francouzské konfesní intervenci (konfesní rozdělení země) až po překotný názorový a společenský kvas v 70. letech, ústící však místo scelenosti v naprostou pluralitu až roztříštěnost.

Zároveň se dál přes něj upevňuje ostentativní a vyřčená rivalita (nenávisť) vůči Izraeli, co je však zajímavější, přes ně je směřována i tichá rivalita vůči Íránu a

⁴³⁰ Srov. CHEHABI in: CHEHABI (ed.): 2006, od str. 295.

⁴³¹ K tématu viz zejm. NORTON: 2007.

⁴³² Srov. NORTON: 2007, dále GOODARZI: 2009, od str. 255.

Sýrií. To je dalším důkazem toho, že se jak tyto uskupení, tak potenciálně celá země stávají jen nositeli hlubších a závažnějších geopolitických vzkazů, a jsou tak stále víc a víc využívány v zájmu něčeho, co je jim nesprávnou interpretací jejich vlastních potřeb vnucováno jako jejich boj či vize.

S tím se nabízí otázka, zda vzestup OOP na úkor Amalu a na něm po určitou dobu založený vztah Íránu k Libanonu mohl nějakým způsobem vyvolat nedůvěru Hizbulláhu v Írán, případně ještě posílenou pocitem, že může dojít k hlubší alianci Íránu se Sýrií, která by opět mohla napomoci tomu, aby Amal, podporovaný Sýrií, zastínil Hizbulláh a stal se opět první šíitskou organizací v Libanonu. To se mohlo odrazit negativně hlavně na profilaci ve vnitřní situaci v Libanonu, již tak zhoršené občanskou válkou a nejistou pozicí šíj.

Klíčem k odpovědi, která zároveň nastíní i pozadí dalších skutečností, mohou být zejména následující hlediska:

1. Sýrie požívala důvěru Hizbulláhu díky její podpoře jak při zakládání organizace, tak zejména při konkrétních, byť spíše sponntáních a nestrukturálních akcích typu asistence při rozmístění jednotek Pásdarán v oblasti údolí Biká.⁴³³ Jako taková byla Sýrie vnímána spíše jako garant existence organizace Hizbulláh, což bylo image, které se jí dostávalo jak ze strany proiránských proudů, tak díky leckdy zjednodušené interpretaci ze strany Západu. Ač druhé nemuselo být reputací, o niž by Sýrie primárně stála, z hlediska věrohodnosti jejího regionálního postupu a tichého prosazování vlastních zájmů v Libanonu to byl ideální kredit.

2. Hizbulláh zde mohl být uklidněn tradiční syrskou podporou hnutí OOP, přestože ta byla vždy spíš taktickou integrální součástí assadovské politiky, jednak coby východisko k posílení vlastních zájmů vůči Izraeli, jednak jako úlitba požadavků oficiální panarabské ideologie Baas.⁴³⁴

3. Hizbulláh coby do značné míry klientelistická organizace Íránu a jeho produkt nebyl vytvořen primárně proto, aby byl přehnaně samostatně uvažující entitou, tj. mimo jiné aby o jakémkoli trendu či směřování pochyboval. Jde-li o

⁴³³ Více k tématům viz zejm. AGHA, KHALIDI: 1995, str. 35, 55, 88, 94; CHEHABI: 2006, str. 217 – 219.

⁴³⁴ Hovoříme opět o subtilitách uvnitř samotných celků, navenek v případě potřeby většinou jednotně.

obě zahraniční mocnosti, Írán plně kontroloval své záležitosti (vytváření vlastní poplatní ideologické organizace v Libanonu, export revoluce a silová základna šířící obavy), Sýrie pak své (různorodé kontakty do Libanonu, přehled o íránských aktivitách v Libanonu, ovlivňování věcí ve svůj regionální geopolitický prospěch bez ostentativních cílů jako měl Írán, přesto s jednotlivými akcemi vykazujícím zdání spontánní podpory íránské věci; v dlouhodobém horizontu byl Írán ponechán tomu, aby vyvíjel své úsilí prakticky neomezeně, ale jen v rámci jemu vymezené skupiny (Hizbulláh), kterou téměř bezmezně ovlivňoval, a s ní i stále radikálněji (alespoň v průběhu občanské války) naladěné libanonské šíy. Írán se tak ve věci libanonské šíy sice nemohl spoléhat na neomezenou podporu Sýrie, zároveň se ale nemusel bát jejích obstrukcí. Jako takový nemusel Hizbulláh v této rovině pociťovat jakékoli pochyby; ty měly být spíš navázány na dlouhodobější období, a to zejména legitimitu či soudobost íránského postupu jako takového. Víceméně v tomto ohledu platí, že co bylo aktuální, obhájitelné a politicky atraktivní v rozvířených osmdesátých letech, stávalo se s příchodem dalších desetiletí postupně anachronismem.

Přesto lze závěr 80. let a konec války vidět stále jako stav úpadku organizace Amal a posílení pozice Hizbulláhu. Konsolidace tohoto hnutí probíhala téměř celá osmdesátá léta, kdy se Hizbulláh od svého „založení“ v typicky zrychlené formě dotvořil do své víceméně konečné podoby, pod níž nadále existoval.

V širším kontextu, zejména zahraničním, byla daná situace vnímána (leckdy zjednodušeně) jako vznik konstelace Írán – Sýrie – Libanon (respektive Hizbulláh a Amal; kde Hizbulláh je vnímán jako libanonská obdoba palestinského Hamásu, Amal jako obdoba Fatahu). Daná interpretace má své opodstatnění, není však (zejména v chápání role Sýrie) přesná a jako taková je velmi často účelově dezinterpretována, neřku-li demonizována.

5. Poválečné období, současnost

Devadesátá léta jsou v Libanonu ovlivněna několika hlavními skutečnostmi. První z nich je objektivní snaha země vzpamatovat se z ničivé občanské války, vedoucí zpočátku k euforii a nadšení budícím dojem, že každý bude ochotně spolupracovat s každým a národní zájem je to hlavní. Tento pocit je velmi brzy vystřídán vystřízlivěním vedoucím k pozdějšímu objektivnějšímu přístupu, jehož důsledkem je další postup jednotlivých společenských a politických frakcí. Ten je však opatrnější, stále realističtěji se adaptuje na moderní dobu a využívá její postupy. Stále citelněji je zároveň znát snaha o prosazení se jednotlivých osobností a, podobně jako jinde ve světě, fakt, že role kapitálu začíná převažovat nad pouhým politickým nadšením, přesvědčením, reputací či poselstvím. Libanonská politika se tak stává realistickou ve dvou základních směrech: dochází jí, že nebude již zřejmě nikdy možné spoléhat se na Západ, který je vždy připraven Libanon obětovat,⁴³⁵ podobně není vyloučené, že bude možné hledat sponzory další činnosti v regionu. Toto je zkušenost, na které stále intenzivněji staví sunnité (zejména posílenou spoluprací se Saúdskou Arábií, Tureckem či Katarom). Ve stejném trendu pokračují v šíitské době Amal i Hizbulláh.

Devadesátá léta se tak do jisté míry stávají dobou adaptace veřejného života na dobu politické „postmoderny“ (tj. víceméně otevřené kapitalizace politiky, nedílně spojenou s jednotlivými vlivnými osobnostmi, zejména průmyslového zázemí). Z hlediska šíitských frakcí tak jde o další výzvu, jíž je třeba čelit, a vývojový stupeň, na nějž je třeba se adaptovat.

Představovala-li osmdesátá léta dobu konsolidace organizace Hizbulláh na úkor ostatních šíitských seskupení v zemi (zejména Amalu) a opatrné diplomacie a udržování statutu quo ze strany tradičních libanonských stran a entit (maronité, drúzové atp.), lze pak označit léta devadesátá – podobně jako v Íránu – v rámci rozrůžňování názorového spektra za dobu příchodu

⁴³⁵ Pro okolnosti na mezinárodní scéně (zejm. Madridská konference a její implikace) viz např. AGHA, KHALIDI: 1995, od str. 64.

jednotlivých osobností, které buď byly s danými hnutími identifikovány, nebo je zastínily.

Kromě obligatorních protějšků ze strany libanonských křesťanů (Aoun, Lahoud, Sulajmán atp.), drúzů (Džumblátt) či sunnitů (Harírí, později Míqátí)⁴³⁶ se ke klíčovým rolím v libanonské společnosti propracovali i šíité (nyní již nepocházející z tradičních klientelistických a klanových struktur, významných rodů pozemkové šlechty apod.). Na poli politickém dále posiluje svou pozici Nabíh Berrí, další posty připadají osobnostem, které národ objektivně vnímá jako vlastence či kteří se jinak významně zasloužili o prevenci další eskalace násilí či jsou garanty dalšího chodu celospolečenského dění.

Hnutí Amal, přes svůj zdánlivě nerovný konkurenční boj s organizací Hizballáh v průběhu občanské války mohlo být v letech následujících po ní naopak vnímáno stále intenzivněji jako možný garant umírněného společenského rozvoje. Zároveň se z původně stranického základu dále vydělily jednotlivé osobnosti pokračující dál v politické kariéře a budující jak osobní, tak stále šíitský obraz v rámci země i regionu.⁴³⁷

Fakt pokračujícího konfesního rozdělení země postulující post mluvčího parlamentu zástupci šíy napomohl k dalšímu vzestupu Nabíha Berrího. Ten se od roku 1992 do současnosti stal jak zástupcem nejvyšší šíitské pozici v zemi, tak představitelem umírněného vzestupu a finálního zrovnoprávnění libanonské šíy v rámci domovské země i blízkovýchodní společnosti. Finanční svět emigrantské komunity, ze kterého přišel, ústupky, které byl schopen v posledních letech činit zejména vůči finančním zájmům, jakož i údajná syrská pomoc k jeho dosazení proti dosavadnímu „člověku z lidu“, svému předchůdci Husejnímu, je přesto může citelně vzdalovat úctě původní „lidové“ šíy, ze jejíž věc Hnutí svobody a jeho následovník v podobě Amalu, do něhož byl Berrí blízkými spolupracovníky Husejním a Sadrem na konci sedmdesátých let přijat.

⁴³⁶ Oba pocházející z podnikatelského prostředí se silnými vazbami jak na sunnitský muslimský svět (Saúdská Arábie), tak na Západ a Evropu.

⁴³⁷ Pro současné šíitské osobnosti v Libanonu vynesené navrch vlastními hnutími viz např. ENAYAT: 1982, od str. 45, dále CHAHABI in: CHEHABI: 2006, od str. 216.

Hizbulláh naproti tomu čelil situaci, kdy se jeho silová a extremistická část po válce nacházela ve stádiu, kdy se na pozadí eskalovanějšího radikálního násilí, jakož i nastupujícího nového, střízlivějšího pojetí společenské činnosti, mohly tyto tendence uvnitř ní působit anachronicky.

Roku 1992 se stává třetím generálním tajemníkem organizace Hasan Nasrulláh, který nahrazuje radikálního Ahmada al-Músavího, zabitého stejného roku izraelskými silami. Roku 1995 Nasrulláh uznává Chameneího coby mardža a stává se jeho zástupcem v Libanonu. Paralelně je za mardža at-taqlíd uznáván i Šamsuddín, což vede k určitému roztrpčení a protichůdnosti efektu.⁴³⁸ Fadlalláh, který je svou komunitou spatřován rovněž jako mardža, je zároveň stále jednotněji považován za duchovního vůdce organizace.⁴³⁹

V pozdějších letech existence organizace se do popředí lidové popularity uvnitř hnutí dostává Imád Mughnijá (1962 – 2008), který coby člen operativní složky hnutí nebyl ideologem v pravém slova smyslu, požíval však příslušný respekt a úctu napříč generacemi. Jeho osobní příběh je symbolem implantace revoluční, tj. prioritně propalestinského, resp. protiizraelského boje, jehož důležitost v jeho podání zcela zastínila původní aspirace a potřeby libanonské šíy. Mughnijá se tak v zásadě stal regulérním bojovníkem libanonského šíitského původu, nicméně svou činností se plně beroucím za palestinskou, libanonské šie přímo neprospívající věc. Mughnijá byl zabit v Damašku, přičemž dodnes není jasné, kdo za jeho úmrtím stojí; spekulace mluví prakticky o komkoli, kdo v daném teritoriu může připadat do úvahy.

Dané typové charaktery, pohybující se kolem hnutí či s ním spojovaní klerici, ideologové či politické figury (jako Fadlalláh a Hasan Nasrulláh), do značné míry dotvářejí obecně „problémové“ image daného uskupení. To je v obecném vnímání globální bezpečnostní politiky z hlediska Západu nejspíše řadí kamsi na úroveň jihoamerických levicových povstaleckých skupin.

⁴³⁸ Srov. CHEHABI in: CHEHABI: 2006, str. 300.

⁴³⁹ Fadlalláh a jeho role viz AGHA, KHALIDI: 1995, str. 78; pro vztahy osobností uvnitř Libanonu viz CHEHABI in: CHEHABI: 2006, str. 304 – 305; pro šíitské instituce viz NORTON: 2007, str. 107; vztah bývalé libanonské odnože Da'wa k Pásdárán pod vedením Mohsena Rafíqdusta viz CHEHABI in: CHEHABI: 2006, od str. 219.

Zvláštním faktorem ovlivňujícím vnitropolitickou situaci v Libanonu byla přítomnost syrské armády, která občanskou válku sice roku 1990 napomohla ukončit,⁴⁴⁰ nicméně po dobu svého působení v zemi⁴⁴¹ prostoupila společenským životem více, než bylo obhájitelné. Tak či onak její přítomnost napomohla nastolení nových os spolupráce jak jako spojenci mezi oběma státy, tak jako klíčový faktor dalšího pokračování, rozvoje i míry iránského zapojení do vnitřních věcí Libanonu. Dobré vztahy se Sýrií tak napomohly především Amalu, jehož vůdce Berri byl ale vždy schopen diplomaticky a vyváženě jednat i s Íránem.

Írán samotný byl v dané době jevištěm poměrně zásadních změn. Podobně jako v devadesátých letech platilo ochlazení zájmu Ruska vůči bývalým sovětským satelitům ve východní Evropě ve všech oblastech kromě ekonomiky, projevil se obdobný proces, motivovaný stejnými důvody (zejména nutností řešit vlastní ekonomickou a politickou situaci) i ze strany Íránu vůči bývalým teritoriím „revolučního“ zájmu. Zatímco do čela země přišel filozofický propagátor „dialogu civilizací“⁴⁴² Chátamí, na úrovni ryze klerikální probíhal střet designovaného Chomejního chráněnce (a podle četných hlasů ne příliš přesvědčivé osobnosti) ajatolláha Chameneího s přirozenými autoritami typu Golpajegáního, Montazerího či Arákího (do jeho smrti v roce 1994) a dalšími, v dané době již dávno opozičními kleriky.⁴⁴³

Vzhledem k požadavkům Íránu (vyčerpaného vlastním válečným konfliktem s Irákem, jakož i zanedbáváním ekonomiky v období Chomejního) objektivně, jinak však zcela v souladu s kapitalizačními procesy ve zbytku světa (jak Západ, tak Východ) se stále více do popředí dostával další z někdejších

⁴⁴⁰ Oficiálně byla ukončena dohodami z Taify (Saúdská Arábie), na jejichž přípravě se významně podílel tehdejší mluvčí parlamentu a advokát mírných řešení, bývalý šíitský předák Husajn Husajní.

⁴⁴¹ Syrská armáda zemi opouští roku 2005 po atentátu na Rafíqa Harírího, který je dáván mj. do souvislosti s jejím působením.

⁴⁴² Coby intelektuální reakce na Střet civilizací Samuela Huntingtona a zároveň snaha ukázat vídnější, eventuálnímu dialogu se Západem (kde sám Chátamí strávil mnoho let, jehož hodnoty chápal a vážil si jich) nakloněnou tvář Íránu.

⁴⁴³ Ke změně došlo i v Nadžafu: zatímco velcí ájatolláhové (Choi, potom Sístání) byli nuceni stále sledovat vyvážený kurz modu vivendi se Saddámovým režimem, byli běžní libanonští šíité plně zaujati společenskou angažovaností, byť v jiných než šíitských frakcích (který byly tak či onak v podstatě ilegální); Nadžaf se stále více stával „jen“ svatým a akademickým místem a skutečné přísliby na reálné konání vůči splnění jejich aspirací, snů a ambic ležely v Teheránu, respektive v Qomu.

Chomejního chráněnců, bývalý prezident hodžatoleslám Rafsandžání. Ten však přes své oficiální klerikální zázemí byl spíše velkopodnikatelem a profesionálním politikem než klerikem, stále však s vlivnou klerikálně-politickou kartou.

Příchod umírněného reformisty v osobě íránského prezidenta Chátamího v letech 1997 – 2002 přináší závan svěžího vzduchu i do Libanonu. Přes tenze v Íránu samotném, způsobené eskalací domácí politické situace coby prvního paralelního střetu reformní politiky, reprezentované Chátamím a strnulého konzervativního kurzu představovaného Chameneím,⁴⁴⁴ nemá Írán problém vystupovat navenek jednotně; přesto je jeho obecně lidské poselství formulované v rámci „dialogu civilizací“ bližší umírněnému publiku a nachází tak víc afinit přeci jen u stoupenců Amalu.⁴⁴⁵

Kurz výkyvů a preferencí libanonským šíitským uskupením nebyl závislý výlučně na kurzu, kterým se ubíral Írán, svou roli hrála i pozice většinové společnosti v Libanonu, sunnitské buržoazie a s koncem 20. století i finanční oligarchie⁴⁴⁶ či dalších jevech. Přesto lze říci, že jak díky určitým paralelám, tak díky jisté faktické provázanosti k podobným jevům v obou zemích docházelo. Konec devadesátých let je tedy v Libanonu, podobně jako v Íránu obdobím opětovného vzrůstu radikalismu, resp. šíitského politického konzervativismu odkazujícího k Islámské revoluci. Zatímco v Íránu, který prochází obdobným stádiem zhodnocování kapitálu poměrně malými skupinami, většinou vyvázanými ze sociální součinnosti (v Íránu nadace, které přelívají peníze do výdělečných organizací a postupně se mění v holdingy či je vytvářejí), tvoří hlavní podíl těchto finančních toků v Libanonu především zahraniční kapitál, který sice plyne do země, obdobně je však kontrolován poměrně malým počtem, v drtivé většině „nešíitských“ skupin či jednotlivců.

⁴⁴⁴ S doposud relativně všemocným Rafsandžáním nyní jednak hledajícím garance pro zachování své ekonomické pozice a obchodního zázemí, jednak s tím související snahy o zachování si politického vlivu; v neposlední řadě ale i seznamujícího se s novou, reformní alternativou, kterou, jak se zdá, po několikaleté oscilaci politickým spektrem (a oproti původní poměrně tvrdě konzervativní linii) vezme za svou.

⁴⁴⁵ Viz také CHEHABI in: CHEHABI: 2006, od str. 302.

⁴⁴⁶ Zejména v Zálivu a KSA zbohatnuvší libanonští sunnitě, kteří se podobně jako „finanční oligarchie“ ve zbytku světa konsolidovala právě koncem 20. století, a to zejména kolem boomu komunikačních technologií, zde zejména Rafiq Harírí, Nádžíb Míqátí a další.

V obou zemích je tak nejen „revoluční“ odkaz, ale zejména pozice skupin z něj vycházejících, ohrožena nástupem korporátní globalizační doby.

Na přelomu tisíciletí tak po chátamíovské oblevě dochází k novému vzrůstu podpory a pozice Hizbulláhu, který postupně získává stále větší autonomii rozhodování a de facto samostatnost. Zatímco pozice Sýrie (tj. jejích vojsk a represivně-bezpečnostních složek přítomných po válce v Libanonu) je stále méně jistá, a paralelně s tím ochabuje i pozice Amalu, je Írán postupně stále víc angažován ve vlastní pluralitě spočívající v konfliktu „revolucionářů“ (tj. konzervativních kleriků věrných Chomejního odkazu, nadacím, tradiční sociální angažovanosti atp.) a „průmyslníků“ (mladé technokratické generace stále více prosazující modernizaci země, zhodnocování kapitálu a revolučně-náboženskou ideologii používající jen jako průkaz k legitimizaci svých cílů).⁴⁴⁷

Tendence k modernizaci co do provázanosti politiky s kapitálovým prostředím a tomu úměrnému vzestupu jednotlivců pokračuje v Libanonu i v novém tisíciletí. Prakticky všechny osobnosti, které se začaly podílet na společenském životě za občanské války nebo bezprostředně po jejím skončení zaregistrovaly posílení svých pozic. Vzestup sunny a posílení vlivu tradičních sunnitských zemí v Libanonu, v jejichž závěsu jdou podle lidových legend mocenské a finanční zájmy Západu, podpořené případně křesťanskými Maronity, byl spojen především s postavou Rafíqa Harírího, jehož roli převzal po jeho úmrtí syn Saad. Kontinuální kariérou pokračuje středový hráč na libanonské politické scéně Walíd Džumblátt, jehož stabilita, na druhé straně i omezený dosah jeho strany jsou dány faktem, že jeho frakce je do značné míry vnímána jako strana se silnými drúzskými konotacemi.

Comeback generála Michela Aouna na politickou scénu na jedné a atentát na tehdejšího premiéra Rafíqa Harírího (2005) na druhé straně rozdělily na nějaký čas celolibanonskou obec na dvě významnější části. Z vraždy Harírího byla dlouhou dobu systematicky obviňována Sýrie; paralelně s tím byl Aoun, obecně označovaný za umírněného politika, schopného najít diplomatické řešení sekulárního rázu, napříč leckdy religiózně obarveným spektrem,

⁴⁴⁷ K Chátamího návštěvě Libanonu v roce 2003 viz SABBÁGH: 2003.

vnímán jako syrský hráč.⁴⁴⁸ Do kritického roku 2005 byl k sobě zároveň schopen získat strany bývalého prezidenta Émile Lahouda, jakož i umírněnější členy Hizballáhu a Berrího Amal.

Tato konstelace, představující velmi silný základ, nebyla po chuti finanční oligarchii zejména sunnitského původu založivší svou kariéru v obchodní sféře, chránící své zájmy a zároveň sympatizující se Západem. Protože Harírí ztělesňoval a vedl tuto frakci, byl atentát na něj logicky interpretován jako opětovná snaha obnovit syrský vliv v Libanonu.

Následná letní válka Hizballáhu proti Izraeli z roku 2006 situaci více eskalovala; poté se vrátila do předválečných intencí. Faktem tak zůstává stále přetrvávající rozdělení libanonské společnosti zhruba ve výše uvedeném duchu a jeho tendence čas od času přerůstat do otevřenějších konfliktů, zejména na řešení zástupných témat s nejasnými odpověďmi či víceznačným vyzněním. Tento fakt přetrvává i přes to, že někteří bývalí či současní klíčoví členové nejvýznamnějších politických uskupení jsou schopni nalézt sílu a společnou řeč pro zakládání přesfrakčních uskupení, jejichž cílem je hledat řešení sloužící především libanonským komunitám či zemi jako takové spíš než vlastním zájmům (například think tank Husajna al-Husajního „Občanské centrum pro národní iniciativu“; členem je mimo jiné i nástupce Rafíqa Harírího a současný libanonský premiér Nadžíb Míqátí a další významné osobnosti společenského života; myšlenky centra je velmi pokrokové, sekulární a nesoucí se v duchu občanskoprávních idejí.

Přes daný trend je směřování kurzu rozvoje především k plné společenské integraci domácí šíy, zcela v zájmu Libanonu. S tím souvisí i nutnost a následná možnost omezení jakýchkoli cizích vlivů včetně implantace myšlenek a cílů, které jí i zemi nejsou vlastní. Rozvoj šíitské komunity směrem

⁴⁴⁸ Inklinace Aouna k (umírněné) šie, či resp. šíy k Aounovi vyplynuly částečně po atentátu na Rafíqa Harírího, jakož i po válce Izraele s Hizballáhem z roku 2006. Aoun tak do určité míry symbolizuje nové názorové rozdělení Libanonu, které zemi dělí v zásadě vedví: na jedné straně liberální, prozápadní a zejména sunnitští sekularisté v čele se Saadem Harírím (hnutí Mustaqbal), v alianci v křesťanskými maronity, do určité míry Džumbláttovými drúzy (celkově fronta pod názvem Sdružení 14. března); proti němu sdružení zahrnující Amal, šíu, Nabíha Berrího, Hizballáh a další (Sdružení 8. března). Lakmusovým papírkem názorového různění je vztah daných entit k Sýrii, jakož na druhé straně k míře prozápadního směřování vlastní země. Více k tématu viz také NORTON: 2007, str. 127 - 132.

k modernitě a materiální i společenské spokojenosti v zájmu samotného Libanonu i jeho dalších větších komunit; jak zkušenost ukázala, libanonská šía je schopna pro myšlenku své dějinné rehabilitace schopna součinnosti i s uskupeními, která mohou libanonskou integritu ne-li zcela rozrušit, pak alespoň oslabit.

Čím větší proto bude v současnosti opět nastoupený trend kapitálové politiky, sunnitské buržoazie a tradice, tím očekávanější může být jak semknutost lidových řad, tak i zesílení spolupráce šíy se sponzory vně Libanonu. Nebude pak s podivem, když libanonská šía, stejně jak šía blízkovýchodní v pokračujícím procesu vlastní emancipace, modernizace a politizace bude ochotna vytvářet aliance stále více napříč společenským spektrem s dalšími, potenciálně ohroženými menšinovými entitami, jako jsou křesťané, drúzové, atp. V tomto prostředí je víc než kde jinde nutné (zároveň však ne vždy jednoduché) rozlišovat zájmy státu (Libanon, Írán a vůle šíitské integrace do něj) a excesy související s požadavky zájmových skupiny (OOP, Hizbulláh, revoluční odkaz íránského tvrdého jádra, izraelští či západní radikálové atp.), které se většinou diametrálně liší nehledě na leckdy paušalizační nádech mediálních či politologických analýz a zpráv.

VII. Závěr

*It dies at the moment of its success. It succeeds at the moment of its failure.
(Shrnutí historického paradoxu šíy; viz Dabashi: 2000, str. 514)*

1. Obecné závěry

Bereme-li jako výchozí stav tradiční společenskou pozici perské šíy, převládající ještě po celé devatenácté století, a jako stav koncový příchod islámské revoluce a dobu po ní, lze konstatovat, že spojnice obou těchto bodů má charakter evolučního vývoje. Tento směřuje od prvotní pasivity a ritualizované rezignovanosti přes vnitřní reformu až ke kompletní transformaci v aktivní, radikální postoj vrcholící revolučním uchopením moci coby ukázkou přesvědčení o možnosti změny apolitického statutu perské šíe jejím okolím i jí samou po staletí indoktrinovaným.

Jako nejdůležitější dílčí procesy, které se v rámci tohoto vývoje odehrávaly, jsem identifikoval proces konsolidace a proces radikalizace, provázený sekundárními procesy, resp. projevy, označitelnými jednak jako endogenní (tj. realizující se uvnitř konsolidujícího se a radikalizujícího se duchovenstva; pro tento proces navrhuji termín „selekce“); na straně druhé proces exogenní (tj. namířený na další prosazování procesů uskutečnivších se v rámci vývoje perské šíy, označitelný jako „expanzi“). Svébytným rysem pak může být „etatizace“,⁴⁴⁹ popř. „etnizace“ charakteru perské šíy. Jednotlivé body ještě jednou shrnu a pokusím se stručně objasnit.

Proces konsolidace probíhá coby primárně stále intenzivnější vymezování se iránského duchovenstva vůči podnětům zvenčí. Tyto podněty jsou nejrůznějšího druhu – do hry čas od času vstoupí snaha o distanc vůči sekulární formě správy státu či tendence o vytvoření středobodu šíitského světa v perském Qomu (zejména v rámci soutěživého vymezování se vůči

⁴⁴⁹ Z mého pohledu do revoluce účelová; po ní, v rámci chomejníovského světónázoru, logická a programová.

tradičnímu, svým způsobem sebevědomějšímu a v důsledku toho i otevřenějšímu⁴⁵⁰ Nadžafu). Nejčastěji se však jedná o vymezení se vůči více či méně represivnímu přístupu vůči kléru ze strany státu, reprezentovaného na počátku dvacátého století posledními Qadžárovci, od roku 1925 pak dynastií Páhlaví.

Proces radikalizace pak je nastartován v období nástupu represivních opatření vůči kléru ze strany prvního z nich, Rézy Chána, a to ve druhé polovině třicátých let s kulminací krátce před panovníkovou vynucenou demisí roku 1941. Po období určitého uvolnění, následujícího po druhé světové válce, kdy iránské šíitské duchovenstvo spíše než čemukoli jinému čelilo nově se vyskytнувším a velmi intenzivně se projevujícím společenským frakcím především laického charakteru, přichází nová vlna represí, relativně nenápadně a zdánlivě bez přímější souvislosti navozená rozpačitým vyzněním mosaddegovské nacionalizační éry.

Proces konsolidace, do značné míry úměrný konsolidaci pozice qomské howze, se dá považovat za ukončený právě s koncem mosaddegovského období. Daný okamžik je zároveň vítězstvím duchovní frakce otevřeně volající po reformě. Diskuse, odehrávající se nyní již na plně konsolidované, byť názorově pluralitní duchovní půdě, se tak pozvolna přesouvá k otázce míry radikálnosti podoby dané reformy, jakož i míry jejího rozsahu. Tímto také nastupuje fáze radikalizace.

Radikalizace v podstatě představuje vrchol reformy, jež určitou část jejích stoupců vynesla vzhůru. Zatímco jeden pól z hlediska přístupů k radikálním řešením představuje hlava tehdejších olemá, madrža-e taqlíd Borúžerdí, v duchu tradičního šíitského názoru hlásající jak distanc od politiky, tak vyjadřující konzervativní stanoviska vůči reformě, přichází již jeho následník Šariátmadarí s progresivnějším přístupem, uvažujícím o umírněné angažovanosti v politice, předpokládající tak hlubší reformu ve vlastních řadách.

⁴⁵⁰ A to např. i západní filozofii.

Nejradikálněji pak vystupuje Rúholláh Chomejní, který ve svém díle nejenže teoreticky předkládá absolutní angažovanost kleriků v politice, ale vrcholnou klerikální praxi postuluje coby nutnou prerekvizitu pro politickou činnost jako takovou. To se mu nakonec podaří aplikovat v podobě islámské revoluce. Po té se situace, oficiálně směřovaná dál v dimenzích jeho odkazu, normalizuje, tj. vrací zpět směrem k určité laičnosti, reprezentované z mého pohledu především a) výskytem „formálních kleriků“ (Rafsandžání, Mohtašemi), b) opětovného distance většiny akademických kleriků od politiky, s níž nesouhlasí. Paralelně (z hlediska oficiální moci, tj. státu pokračujícího v revolučním odkazu samozřejmě prioritně) existují instituce, formálně nesoucí chomejnívský odkaz dál (Vůdce revoluce, Expediční výbor, Shromáždění expertů). Ty se však čím dál víc stávající překážkou dalšího vývoje a anachronismem.

Poslední přípravná léta před revolucí jakož i revoluce sama představují vrcholnou fázi celého složitého vývoje ideologického projevu íránské šíy a kulminaci obou výše uvedených procesů. Jak již bylo naznačeno, jedním z jevů provázejících šíitské emancipační procesy byla i určitá individualizace řady duchovních postav, tj. nositelů jednotlivých ideových náplní. Ta v typicky arbitrárním íránském prostředí⁴⁵¹ nemohla mít jiný důsledek než další selekci v rámci daných procesů. Ta probíhala od víceméně samostatných výstupů v rámci prvotních aktivit šíy směřujících k moderování společenské diskuse (role mardža Šírázího v Tabákovém povstání), přes neúspěšné či předčasně vystoupivší revolucionáře (Navváb Safaví atp.), reformisty (Borúdzerdí a Šariátmadarí) a šíitské intelektuály (Šariatí, Bázargán) až po vítězství islamistické fronty (IRP) a čistku v ní. To vše jakoby představovalo dynamický,

⁴⁵¹ Jak tyto, resp. celé persko-íránské dějiny charakterizuje Katouzian na základě obdobné logiky a úvahy lze říci, že dějiny Persie jsou do značné míry sestávající zdánlivě pouze z precedentů; viz KATOUZIAN: 2003; právě takovým precedentem – byť vygradovaným a postupně dozrávajícím – bylo i spojení šíy a silového řešení, vnímané předchozími generacemi jako nemyslitelný rozpor. Chomejnímu se tak podařilo sloučit politické s duchovním jak teoreticky, tak prakticky, zároveň do značné míry i v mediálním rouchu nové doby. Právě fakt, že revoluce vůbec byla uskutečněna, jakož i způsob jejího uskutečnění a v neposlední řadě i její praktický mezinárodní dopad lze považovat za její nejvýznamnější aspekty; jak již bylo naznačeno, nelze však v žádném případě výlučnou zásluhu na kulminačním bodu, kterým revoluce byla, přičítat pouze Chomejnímu, ale je třeba vidět celý sled osobností před ním, podpůrným či nesouhlasným názorem se na celém procesu podílejících.

evoluční závod, na jehož konci stál imám Chomejní, doprovázený snad jen hrstkou apologetů a nejuvěrnějších a z vlastního pohledu v danou chvíli snad i identifikovatelný s podstatou samotné šíy. Coby jediný vítěz se Imám Chomejní nevyhnutelně pokusil o realizaci své klíčové teorie, a sice tím nejprozaičtějším (v daných, jím samým do značné míry předpřipravených souvislostech však i nejpřirozenějším) způsobem. Sloučení jím prosazené ideologie s jeho vlastní vůdčí rolí v politické sféře tak lze považovat jednak za krok programový (předem obhájený pomocí justifikačního traktátu Velájat-e Faqíh), jednak za logickou vývojovou tečku v celém jednom emancipačním a zejména selektivním směru, kterým iránská šíy prošla.⁴⁵²

Dalším vedlejším produktem celého více než staletého vývoje byla jistá expanzivnost šíy stavějící svůj apologetický a propagandistický aparát na její iránské ideologické verzi. Ač se tento „vnější“ proces nejviditelněji projevil v konceptu tzv. exportu revoluce, představuje právě tento koncept do značné míry jen reklamní slogan a) představující lexikální vyjádření touhy stavět na základech vybudovaných díky celé řadě dílčích kontaktů, jemné diplomatické a misijní činnosti a angažovanosti zejména předchozí iránské islámské generace, jakož i b) účelově se snažící vzbudit dojem, že jde o jeden z produktů islámské revoluce.

I zde je přitom naprosto nezbytné uvědomit si nerealizovatelnost daného konceptu bez existence zázemí postupně vytvořeného v cílových teritoriích. Snad i z toho důvodu došlo k naplnění daného záměru jen v těch teritoriích, kde byly základy ke spolupráci položeny častokrát dávno před revolucí.

K takovým teritoriím patří zejména Libanon, tou či onou formou s Persií či Íránem dlouhodobě spolupracující; je to pak zejména hnutí Hizbulláh, které představuje jediný skutečně hmatatelný úspěch, připsatelný „exportu revoluce“.

V občanské rovině (o niž šlo všem, kdo měli zájem o osud libanonské šíy jako takové), došlo k zásadnímu posunu ve smyslu překonání vlivu tradičních

⁴⁵² Zde nicméně připouštím, že oprávněnost termínu selekce je do značné míry podmíněna uznáním dějinné výjimečnosti osobnosti Imáma Chomejního.

klanových struktur uvnitř šíj prostřednictvím obsazení postu mluvčího parlamentu kandidátem „z lidu“. V důsledku občanské války i pompézního nástupu Hizbulláhu byl však tento úspěch poněkud upozaděn, zároveň byl přehlušen akutní potřebou zaujmout postoj vůči (velké části šíj objektivně neprospěšné) přítomnosti bojovníků OOP.

Mezi těmito potřebami hledali zázemí a zdroje podpory ve svých hnutích i jak jejich pozdější čelné osobnosti (Hasan Nasrulláh, Nabíh Berrí), popřípadě formálně nezávislí ideologové a klerikové (Šamsuddín, Fadlalláh) nebo regionální velmoci nárokuje si dělený dominantní vliv v zemi (Írán a Sýrie). Formativní roky daných hnutí tak do značné míry ovlivnily následující desetiletí jejich existence i výběr partnerů do další společenské, politické a regionální diskuse.

Z teritorií ležících západně od země a s Libanonem těsně souvisejících lze snad jmenovat i Sýrii, v níž se vliv Íránu do jisté míry také odráží; zde však spíše než z vůle Teheránu dochází ke spolupráci díky pragmatickému geopolitickému přístupu místního režimu.

V Sýrii, po desítky let tvrdě centralizované, je naopak jasnou prioritou národní zájem kombinovaný s co nejlepší bilancí zahraniční politiky, udržením zájmů jak v Libanonu, tak na v „panarabské“ komunitě, k níž se stát (alespoň formálně prostřednictvím baasovské filozofie) hlásí. Syrská činnost v regionu tak bude vždy motivována snahou o pragmatický, střízlivě obchodnický přístup k regionálním vztahům, který však svou formou leckdy dokáže budít zdání seriózní emotivní angažovanosti; jeho cílem však bude vždy především profit režimu, udržení syrské důležitosti v regionu, jakož i zachování komplexní sítě vazeb na entity, státy i jednotlivce, s nimiž může být dosaženo vzájemného prospěchu a, pro případ potřeby, i strategické bezpečnosti.

Otázkou je, do jaké míry je perská šíitská ruka vlivná v Iráku, kde si na dlouhou dobu v aktuální současnosti dokázal sjednat poměrně širokou pozornost extrémistický a kontroverzní Muqtadá Sadr (mj. vzdálený bratranec Músy Sadra). Zároveň platí, že pozice šíj (a to i té původně radikální) se v zemi po americké invazi výrazně lepší; časově paralelně s tím v zemi opět

posiluje i vliv Íránu. Je na diskusi, zda právě zde nemůže být rozehrána desítiletí se vlekoucí a s íránským státem koordinovaná hra, která, jakkoli není příliš exponovaná, může být nejvytrvalejší.

Jako poslední hledisko, spíše diskusní, pak může být nadneseno téma etatizace, resp. etnizace šíy v Íránu, které chápu především jako selektivní a opatrné a) využití svébytného projevu perské šíy a jejích nástrojů⁴⁵³ pro progresivní postup Íránu jako státu (toto hlavně za Páhlaví), popř. b) jako dlouhodobě pocítovanou možnost syntézy daného náboženského směru (tj. šíy dvanácti) s persko-íránským etnickým elementem jako takovým na cestě k absolutní jednotě daného teritoria, jedním z jejíchž rysů mohla být právě chomejníovská verze teokracie⁴⁵⁴.

Obecně vzato mohla islámská revoluce připadat překvapivá, výjimečná či nelogická jen tomu, kdo měl v oblasti své zájmy, nebo tomu, komu byl předložen najednou pouze výsledek celého dlouhodobého vývoje. Faktem ale zůstává, že ji není možné vidět pouze jako záležitost 60. – 70. let a osob z přímého okruhu Chomejního (revolucionisté), ale jako vrchol dlouhodobého (evolučního) procesu, jehož základy byly položeny o mnoho dříve. Zdání revolučnosti bylo nešťastně podpořeno jak medializací vrcholu celého procesu (hlavně léta 1978/1979 a roky pozdější), tak zrychleným tempem celkového vývoje v zemi zhruba od poloviny šedesátých let, který jakoby opticky smazal vše do té doby se udávší nejen na úrovni světské, ale především duchovní.

Na druhé straně představovala revoluční kulminace emancipačního procesu uvnitř íránské šíy nesporný mezník, stojící na jedné straně na vrcholu všech zmíněných procesů – jsoucí však zároveň svým vlastním epitafem. Ten

⁴⁵³ Tj. zejména na jí nabízených a vyprodukovatelných námětech přetavených do publikum oslovujícího ideologického projevu.

⁴⁵⁴ Jakkoli je deklarována jednota šíy, hrají etnické a geopolitické rozdíly svou roli; je tak nasnadě, že právě do Qomu se soustřeďuje persko-íránský prvek, což činí z daného místa vždy potenciálního rivala spíše tradičně arabskému Nadžafu (čemuž je důkazem především spontánní příliv religiозního kreditu z té či oné části region, popř. světa). Se vznikem islámské republiky vstupuje do této konstelace nutně nový, politický a revoluční rozměr: coby fyzický důkaz unifikace ideologicky-religiозního a politického prvku přibírá Qom k funkci duchovního centra i funkci centra revoluce. Zároveň, paralelně s tím jak narůstá moc nového úřadu v tomto místě původně sídlícího (tj. rahbar-e enqeláb), klesá implicitně prestiž tradičních olemá, neschopných se na tuto systémovou změnu vyžadující okamžitou proměnu hodnot, kterým po generace věřili, adaptovat.

nepředznamenal nic jiného než opětovné rozrůznění myšlenkového a společenského spektra prakticky na všech teritoriích, které ovlivnil, a to včetně domovského Íránu. Přesto lze konstatovat, že mnohé z jím inspirovaných entit se od dané doby na základě íránského příkladu (a častokrát v kondenzované formě) snaží naplnit stejný osud jako íránská šía, nicméně v diskursní rovině již precedentně obohacené právě o nový, radikálně silový rozměr.

2. Organizační zázemí a přístupy k ideologické interpretaci a šíření šíitské věci

Prakticky veškeré kontakty, výměna informací, spolupráce či kulturní výměna mezi blízkovýchodní šíou probíhala na základě předchozích historických, kulturních či religiózních vazeb jedné komunity na druhou, či alespoň souvislostí, které mezi nimi mohly být spatřovány. Samotná nutnost „etablování“ komunikace mezi komunitami byla přitom vynucena prostou skutečností neexistence větší jedolité oficiálně šíitské kultury kromě Íránu.

V rámci vytváření této komunikace a uskutečňování těchto kontaktů obvykle platilo jednoduché pravidlo, že čím logičtější, spontánnější a historicky odůvodnitelnější ten či onen krok předcházející kontaktu je, tím úspěšnější komunikace se z něj rozvine. Svou roli hrály pochopitelně i další faktory, jako například tradiční charakter míst (Nadžaf a další írácká svatá místa, města a jejich vztah ke Qomu, Mašhadu či ostatním íránským svatým místům, popřípadě i syrským svatyním Zajnab, Ruqqaja), osobnost toho, kdo kontakt uskutečňoval (výrazných úspěchů v tomto dosáhli například Borúžerdí a Sadr), zázemí, na něž byla vůle začít spolupraci implantována (Libanonský Džabal Ámil s precedentem dřívějších kontaktů s Persií a šíitskou kulturou, popřípadě akademickým prostředím Nadžafu), dějinné okolnosti (potřeba levantských, zejména syrských alavitů legitimizovat své náboženství a později zaštitit svůj nárok na moc) či potřeba radikalizace a společenské identifikace (libanonská šía jako taková a zejména její radikální proudy).

Historicky společným rysem byla blízkovýchodní šie její jistá endogennost spjatá s místem jejího kultu a historické zkušenosti (ať již Nadžaf, Džabal Ámil, údolí Biká, levantské pobřeží či do určité míry, alespoň do Islámské revoluce, i íránský Qom či Mašhad) a ne vždy bezproblémový vztah s okolním prostředím, tkvící ve stereotypu vzájemného vidění a mající za následek tu či onu formu společenské izolace.

Chronickým jevem byl pak začarovaný kruh idealismu daného vzorem v Mahdím, zároveň kritika světských vládců pro jejich nedokonalost postavená na srovnání utopického ideálu s realitou, to vše kombinované s absencí vlastní manažerské praxe z řízení společnosti, která může být zdrojem nedorozumění, rychlých odsouzení atp.

Tempo společenské integrace šíy v příslušných společnostech jednotlivých zkoumaných teritorií je pak v zásadě přímo úměrné míře toho, jak se dokázaly vypořádat s tímto rozlišením (jak jasně a účelově dokázaly odlišit formulaci sociálních požadavků od náboženského podtextu), kde pro dosažení sociálních cílů dokázaly oddělit náboženskou doktrínu, s jakou pružností dokázaly postavit základ reálně politicky či společensky efektivních hnutí nebo kdy nastaly okolnosti k tomu je donutivší.

Nejpomaleji a nejméně úspěšně (v letech paralelního úspěchu v jiných teritoriích) se z tohoto hlediska šie podařilo nalézt svou cestu na světlo v Iráku; naopak nejúspěšnější v tomto ohledu byli syrští alavité, kteří, zcela na rozdíl např. od šíy irácké (a do značné míry i íránské) byli schopni přijmout za svá jak stanoviska sekulární, tak modernizační, a na obojí implantovat svou vlastní „vnitřní“ radikalitu, praktikovanou po cestě na společenské výsluní zcela legitimně, tj. v rámci strany Baas.

V Sýrii se tak zároveň nejméně projevilo štěpení typické zejména ze začátku šíitské integrace kolem třicátých – padesátých let z ostatních sledovaných zemí; v těch vedle sebe častokrát existovala generace jak konzervativního kléru, odmítajícího jakýkoli kontakt s existující politikou, tak politicky aktivizující kléru, jakož i početná skupina šíitské „omladiny“ či „nové generace“ snažící se o ovlivňování společenského dění v (ke své škodě) různých politických

hnutích. V Sýrii do sebe naopak Baas postupně integroval většinu alavitské populace, která neměla problém s přijetím jeho doktrín, zároveň jí tak poskytl již fungující politické zázemí. Zatímco šía v ostatních stranách dříve či později vytvořila politická hnutí zaštitěná náboženskou identitou (činící je v očích vládnoucího režimu exponovanější a zranitelnější, protože snadněji označitelná za extrémistická či podvratná), mohli syrští alavité díky vlastní pružnosti a jednotě „infiltrovat“ již existující politickou stranu, vystavenou na nenapadnutelných hodnotách, a dále si ji více či méně modifikovat podle vlastních zájmů i potřeb doby.

Na příkladu šíření šíitské ideologie po blízkém Východě se zároveň ukázalo, že neexistence podhoubí a příslušných precedentů vytváření potřebných vazeb výrazně ztěžuje a to v konečném efektu nikdy nevede k takovým výsledkům, jako je tomu v oblastech, které nutné afinity vykazují. Exemplárním je syrský případ, kdy již zpočátku kontroverzní projekt „šíizace“ alavitů vedl sice k pootevření dveří k širší spolupráci porevolučního Íránu a Sýrie; ta však nikdy nedosáhla lehkosti součinnosti Íránu a libanonského Hizballáhu, nemluvě o pompéznosti vzájemného respektu a hledání zdrojů mezi svatými místy Iráku a Íránu. Jakkoli nemusí být vyloučeno, že v případě Sýrie může být toto dáváno na odpovědnost primárně mocenskému zaměření části alavitské menšiny vedoucí zemi, nelze zároveň pominout výrazně laický alavitský sklon, jakož i výrazný tlak sice oficiálně nevládnoucí, přesto však všudypřítomné sunny a její kulturní tradice. I díky tomuto znali syrští alavité své limity, i díky tomuto pokračovala Sýrie především ve své staleté tradici mediteránského obchodního a mezihraničního státu; na stejně pragmatickém duchu se ustálila i spolupráce s porevolučním Íránem, který ji na druhé straně maximalizoval a byl s to jinak relativně nepoddajný alavitský režim motivovat k efektivní a spolehlivé součinnosti.

Při sledování pohybu celistvých ideologií či ideologických celků vzniknuvších v prostředí Íránu před revolucí, kolem ní a po ní, stejně jako i v dalších třech zkoumaných teritoriích, je klíčové kromě těchto faktů zohlednit i metody šíření, informační kanály, emitenty, recipienty, účel vytvoření a formulace té či oné

ideologické zprávy, jakož i způsob jejího přijetí a zpracování. Při zkoumání dopadů do cílových teritorií je vždy na místě konfrontace očekávání a skutečného efektu, který ten či onen ideologický postup měl za následek, podobně jako již výše uvedená spontánnost či naopak plánovitost takového postupu.

Šíitská ideologická škola se v Íránu formovala již od prvních emancipačních událostí, tzn. od počátku dvacátého století, a více či méně se prolínala s oficiální státní činností, kdy za jistou gradaci by se dala označit padesátá léta a mosaddeqovské nacionalizační hnutí, které mělo výrazný sociální podtext a jako takové, nehledalo-li zdroje explicitně ve zjednodušených šíitských schématech (jako později revoluční slovní, viz například protiklad *safaví vs. alaví* vzatý od Šariátího), pak alespoň vytvořilo příznivé prostředí pro další neoficiální myšlenkové proudy, z nichž právě šíitský patřil reagoval na podobný podnět nejpohotověji.⁴⁵⁵

Přes jepičí život Mosaddeqových ambiciózních projektů se v padesátých letech v závěťří hlavních dějů začala realizovat tichá a vytrvalá Borúdžerdího snaha o vytváření funkčních regionálních sítí založených na společném jmenovateli šíitské věci. Zda byl prvotním impulzem šía, její sociální naděje, ekumenické tendence, jimž se v padesátých letech pootevřel i al-Azhar či koordinace věci přímo s páhlavíovským státem, zůstává bez odpovědi. Přesto lze tuto aktivitu považovat za nosnou a základní, s Borúdžerdího dvěma domovy (Qom a Nadžaf) coby pilíři pro jakýkoli další „šíitský“ vzájemný rozvoj v oblasti.

Borúdžerdí sám pocházel z generace ovlivněné dozvuky konstituční revoluce i irácké šíitské revolty, což byl zkušenost, kterou plně zúročil při reformě howze ve třicátých letech. Společně s ním byli v jádru této prvotní akademické reformní „revolty“,⁴⁵⁶ další reformně naladěni mladí studenti, z jejichž části se

⁴⁵⁵ K ideologickým vlivům ve dvacátém století, ústavnímu hnutí, frakce atp. viz např. ARJOMAND in: ARJOMAND (ed.): 1988, od str. 180.

⁴⁵⁶ Která se za reformu v pravém slova smyslu považovat nedala; šlo v zásadě o revitalizaci howze, omlazení a reformu jejího konceptu, jakož i prosazení toho, čeho se v zásadě dožadovala iránská společnost jako taková – tzn. uvědomění si, že na politických záležitostech je možná a nutné participovat, a to i coby klerikální akademik; ač bylo toto jistě reformní a revoluční tvrzení, není zároveň nepochopitelné, že z pohledu Chomejního, který šel ještě dál, se Borúdžerdí časem stal sám

profilovala pozdější umírněně i radikálně reformní frakce reprezentovaná ve svém předrevolučním stadiu Chomejmím. Borúdzerdí přesto mohl ve své době sázet kromě diplomacie na nesporné trumfy, které mu jeho umírněný reformismus nabídl v souběhu různých faktorů; mezi ty lze počítat dynamizujícího se ducha doby, reálnou aktivizaci šíitských sídel (nejen Qom a Nadžaf, ale i Nabatíja, Biká či alavitské pobřeží a další), sklon k internacionalizaci reformních myšlenek angažovanosti, přimhouřené oko v al-Azharu a v padesátých letech i projevy sympatií, jakož i vlastní kredit, strategickou polohu obou svých sídel (Nadžaf a Qom) a otevřené diskusní kanály na všech úrovních společnosti, včetně těch nejvyšších. Poslední bod samozřejmě předpokládal ústupky, které byly Borúdzerdímu vytýkány a později se staly jedním z dalších příčin štěpení uvnitř původního reformního jádra. Přesto je toto momentem, kdy začíná fungovat a dále je rozvíjena umírněně diplomatická linie, vedená primárně jím a dále budovaná jeho sympatizanty a žáky, v první řadě Músou Sadrem, který proslul největší aktivitou v Levantě. S nástupem radikalizující chomejmíovské frakce od konce šedesátých a naplno od sedmdesátých let přesto umírněný proud přetrvává (hlavně po linii Borúdzerdí, Sadr, Amal), stále nachází své následovníky a reálně buduje pevný základ dalšího postupu, příznačně však výhradně v evoluční linii.

Radikální křídlo dané doby je od šedesátých let reprezentováno Chomejmím, za jeho pokračovatele v Íránu je klasicky považován klasicky Chameneí.⁴⁵⁷

Paralely co do radikálnosti a „doslovném“ následování Chomejmího odkazu

konzervativcem a konformistou (hlavně ve své schopnosti vyjít – v Chomejmího pojetí „neschopnosti činit bez“ – šáhem, tj. nelegitimní mocí).

⁴⁵⁷ Jak už bylo několikrát řečeno, Chameneí podle kritiků postrádá respekt i charisma svého předchůdce Chomejmího; netěšil se ani dlouho dobrému zdraví poté, co přežil atentát na IRP z roku 1981; existují teorie o tom, že se konzervativní frakci hodil právě pro to, že se „zdál slabý“. Na druhé straně se mu daří přes dobové výkyvy úspěšně obhajovat jak svou klíčovou teorii „vlády lidu“ (islámskou vládu chápe jako vládu Proroka, Alího a Islámské republiky; vliv, důležitost a význam lidu na procesu formování připouští, na rozdíl od Chátamího ale ne v objektivních mantinelech zákonů, spíše v subjektivnějších a volněji interpretovatelných intencích konzervativismu; viz NAKATA: 2000, str. 4, tak ochraňovat legitimitu režimu postaveného na principu velájat-e faqih i pro eventualitu selhání či případné nepopularity dalšího faqíha; srov. NAKATA: 2000, str. 5 – 6. Jak poměrně výstižně poznamenává Sadjadpour, Chameneí přes svou zdánlivou nevýraznost, neprůbojnost a absenci charisma dokázal (z úhlu svého světonázoru) přečkat „Rafsandžáního touhu dosáhnout modu vivendi s Washingtonem, Chátamího aspirace na demokratičtější stát a Ahmadí Nežádův sklon k přímé konfrontaci“; viz SADJADPOUR: 2008, str. 3.

jsou obvykle spatřovány v hnutí Hizbulláh, Imádu Mughnījovi, Hasanu Nasralláhovi, částečně Fadlalláhovi. Pro explicitní charakter teroristických akcí a vulgární šíitský populismus nelze však již s Chomejním spojovat hnutí Muqtady as-Sadra, které je čistě účelové, povrchně ideologické, ryze násilné a prakticky – na rozdíl od všech jmenovaných hnutí či ideologů včetně Chomejního – postrádající sociální rozměr coby cíl či alespoň klíčovou a bytostnou ideologickou součást.

Chomejníovský trend sice projevil neutuchající dějinnou sílu v obrodě radikality regeneraci, příznačně ale nikdy neprojevila větší schopnost spolupracovat, dohodnout se či slevit. Stejně povahy je i jejich častá tendence k nevybíravé kritice základů, díky nimž vyrostli (Chomejního generace zkritizovala Borúdzerdího, Chomejní sám odsoudil Šaríatmadarího).

Kromě umírněného a radikálního proudu existovala v náboženských sídlech i osobnosti, jež lze označit za „nezávislé“. Dělo se tak hlavně z titulu jejich klerikální pozice (většinou tedy exponovaní ájatolláhové jako Choí, Hakím, Sístání), jejichž víceméně hlavní starostí bylo přetrvání organizace, předpokládající nalezení modu vivendi s vládoucí silou. Tento jev byl patrný hlavně v Iráku (právě Hakím a Choí), do určité míry v Íránu (Borúdzerdí, Šaríatmadarí). Částečně se tak dělo i v Libanonu, kde stejně tak existovaly osobnosti, které měly tendenci být spojovány s hnutími a seskupeními (například Fadlalláh – ač sám přímou angažovanost ve prospěch svého *raison d'être* Hizbulláhu popíral; dále do určité míry Šamsuddín). Formu provázanosti s oficiální mocí v Libanonu prakticoval i Músá Sadr, ač zde byla jeho pozice do značné míry jistěna vazbou na Borúdzerdího (který sám osciloval mezi umírněným reformismem během pobytu v Nadžafu a diplomatickým dialogem s mocí během pobytu v domácím Qomu), svého bratrance Báqira as-Sadra a v neposlední řadě možná íránský stát. Zároveň existovala přímá vazby Sadra na šíitské organizace v Libanonu (Nejvyšší rada a Amal), u jejichž zrodu stál.

Chceme-li nahlížet ideologické postoje pomocí linií tvořících síť vztahů, lze dále identifikovat cosi pojmenovatelného jako linie „budovatelská“, sdružující především ekumenicky smýšlející kleriky, akademiky i ideology, snažící se o

dialog se sunnou a výhledové nalezení ideologického smíru. Lze sem zařadit osobnosti jako Kášif al-Ghitá (stavící svůj postup na ekumenickém poselství, vlivu, moci i duchovní prestiži); Músa Sadr (je ekumenikem svým založením, disponuje přirozeným charizmatem); Borúdzerdí (obdobně smýšlející jako Sadr, navíc s organizačním zázemím, možnostmi, vlivem a diplomatickým nadáním); Šaríatmadarí (díky obdobné qomské „škole diplomacie“ a svým způsobem pokračování v odkazu Borúdzerdího, jen více zacíleného na samotný Írán); Chomejní (se svým konceptem exportu revoluce a internacionalizací šíitské věci); Mohtašemího (ve své zásluze o vybudování Hizbulláhu); nadžafské osobnosti, které studium ovlivnilo (Fadlalláha, Šamsuddín, Sadr); Báqir as-Sadr (zakladatel iráckého hnutí Da'wa coby první ryze politické šíitské strany v zemi).

Je evidentní, že pohnutky hlavních hybatelů a forma jejich realizace byly natolik různé, jak bylo různé zázemí jednotlivých osobností, jejich povaha, psychologické profily, možnosti, okolnosti, atp. „Budovatelská“ linie tak osciluje od megalomanského idealismu až po minimalistický realismus (kde se ukazuje, že funkční spojení bylo uskutečněno „jen“ na Hizbulláh, zatímco iránský kontakt na Irák a Záliv je rozvíjen jen příležitostně. Škála se dále různí v závislosti na míře akcentace osobních či rodových ambic, či obětování se ve prospěch služby komunitě (ilustrativní je v tomto případě např. srovnání Kášifa al-Ghitá s Músou Sadrem), jakož i absence či přítomnost radikalismu či umírněnosti jako takových atp.

Svou roli hrají rovněž další osobnostní rysy a společenské předpoklady jako míra otevřenosti, a vůle k diskusi (Boúdzerdí, Šaríatmadarí), nadnárodnost (Sadr), modernita (Chátamí), nebo naopak lokálnost, provinčnost, uzavřenost, zatvrzelost (Chomejní). V neposlední řadě jsou to síla přirozené autority (Golpajegání, Šaríatmadarí, Šaríatí, Borúdzerdí, Sadr atp.), či naopak tvrdost, jistá manipulace a sklon k vytváření kultu osobnosti (Chomejní, Nasralláh, Fadlalláh, Mughníja atp.).⁴⁵⁸

⁴⁵⁸ Má-li kdo ze současných iránských osobností tendenci do této kategorie spadat a být hodnocen jako radikál, pak je to Ahmadí Nežád, byť podle mého názoru ne zcela právem. Jde do značné míry o práci médií a neokonzervativců, kteří operují především se skandálními výroky a nejviditelnějšími

Dalším možným úhlem pohledu je srovnání osobností, které cíleně spojily svůj život s hnutími a stranami – ať již jako jejich zakladatelé, tak apologeti, hlasatelé myšlenek, entuziasti či ideologičtí vůdci. Takto se profiloval Muhammáda Báqir as-Sadr (hnutí Da'wa), v Íránu jistě Chomejní, dále Chameneí, v Libanonu Hasan Nasrulláh, do jisté míry i Imád Mughnijá. Ilustrativní je tento příklad v případě Sýrie, kde díky přirozené sekulárnosti „aplikovaného“ alavitství zůstává v tomto srovnání prázdné místo.

Předchozí skupina zároveň tvoří plynulý přechod k politicky angažovaným klerikům. Obecně platí, že padesátá léta lze považovat za formativní období na všech třech úrovních (Borúžerdí vytváří své zázemí, Músa as-Sadr podniká první cesty, probouzí se aktivita Levanty). Léta šedesátá jsou dobou vzniku prvních politických platforem (Da'wa, formování opozice proti šáhovu programu, zárodky libanonských hnutí, alavitský odpor), sedmdesátá obdobím konfrontačním (libanonská šía na vzestupu a stále aktivnější ve své angažovanosti, v Sýrie prosazení alavitské frakce v rámci strany Baas, naproti tomu irácká šía zažívající represe (zároveň však největší vnitřní scelení) pod sekulární vládou irácké varianty Baas; Írán triumf v podobě Islámské revoluce). Léta osmdesátá jsou svědkem organizačního zapojení po Islámské revoluci (projekt Hizbulláhu a formování pomocné role Sýrie, částečné oslabení iráckého režimu a jeho ústupky šie, Írán nacházející se v porevolučním rauši a stále určitém opojeném zaslepení). Devadesátá léta představují vystřízlivění z pouze islámského, chomejníovského scénáře, zároveň oslabení radikalismu v Libanonu a konzervaci situace v Sýrii i Iráku. Rok 2000 a nové desetiletí obecně přináší ve všech čtyřech teritoriích nutnost hledání nové tváře, a s tím spojený kontrast tradičního s inovativním, anachronického s moderním a dynamického se stagnujícím, a to na všech úrovních, od duchovní přes ekonomickou až po obecně společenskou.

projevy bez patřičné analýzy příčin či leckdy přesné interpretace. Přestože Ahmadí Nežád prodělal extrémní osobnostní vývoj a je dnes spíše reprezentantem podnikatelské, reformní a modernizační frakce, považovatelné v rámci iránského kontextu za sekulární, jde o cejch, kterého se těžko zbavuje. Naproti tomu zde (díky podobnému úhlu pohledu) paradoxně existují osoby, které mají buď nekriticky pozitivní hodnocení (Mír-Hossejn Músaví), nebo jsou překvapivě bez jakýchkoli větších konotací (Rafsandžání).

Obecně (a ilustrativně, byť za cenu zjednodušení) se dají hlavní stezky, po nichž se blízkovýchodní šíja v období svého hlavního vývoje směrem od vnitřní reformy k plné společenské angažovanosti a rovnocennosti ve druhé polovině dvacátého století ubírala, chápat zhruba jako: 1) vertikála trvalého diplomatického růstu (Borúžerdí, Sadr, Amal, alavité, akademická centra, instituce, umírněná angažovanost v politice; ne sice tolik akce a ne taková bombastičnost, ale trvale udržitelný kurz), strukturální šíja; 2) radikálové (Chomejní, Hizbulláh, Hasan Nasralláh a další; plánovitý, principiální a často neadekvátně a kontraproduktivně zarputilý odpor, nonkonformnost, velké akce včetně sociální podpory; do stejné skupiny je občas řazen i Fadlalláh a další); 3) extrémisté (Muqtadá as-Sadr, únosci rukojmí převážně libanonského původu a akčního rádiu); teror a násilí je přesto v rámci šíjy výjimka, která nemá v šíitských dějinách větší precedent či prostor; a to i přes asymetrický charakter její společenské pozice a tudíž lákavosti obdobného nahlížení, podpořeného mediální deformací obrazu šíjy zejména po Islámské revoluci); 4) politická linie (Amal, Nabíh Berrí, Allawí, Málíkí, Assad, Rafsandžání, apod.).

Časově lze padesátá léta označit za počátek moderní cesty a hledání jí odpovídajících přístupů, šedesátá léta jako dobu osvěty, zrodu vzájemné komunikace za využití prvních moderních prostředků, zároveň však počátek více či méně citelných represí ze strany oficiální moci. Sedmdesátá léta jsou pak kulminací radikalismu, který delší dobu doutnal pod pokličkou oficiálních „evolučních“ a diplomatických přístupů k prosazování šíitské věci. Osmdesátá léta jsou pak z tohoto pohledu obdobím vyhraného zápasu o udržení vlastní identity a dobytých pozic, devadesátá pak obdobím určitého umírnění a návratu ke schopnosti nalézt kompromis s modernitou.

Široké rozpětí kategorií, řada jmen, uskupení a trvale se vyvíjejících pohledů, strategií a přístupů svědčí nejen o úctyhodném vzestupu a etablování, které se šíje podařilo uskutečnit, ale o trvalosti charakteru jejího snažení a neutuchajícím náboji, který pokračuje v nastoupené cestě dějinné emancipace z předsudků uvnitř komunity samé, tak i tlaku vnějších okolností.

3. Diskuse

Islámská revoluce preferencí revoluční angažovanosti (*taahhod*) v zájmu společenské prospěšnosti povýšila snaživost, entusiasmus a vůli k participaci nad kvalifikovanost. Zásluhy, nadšení a konformita revoluční věci převážily v hodnotovém žebříčku nad profesní specializovaností (*tachassos*), a to nejen v politické a společenské, ale častokrát skutečně i profesní rovině, nutnou specializaci vyžadující. Nevyžadování ani tak kvalifikace, jako hlavně účasti (zejména v prvních letech po revoluci) na jedné straně mohlo sice implikovat zpomalení vývoje, na straně druhé znamenalo novou integraci deprivovaných mas, přerozdělení (teoreticky i rovnoměrnější rozdělení) prostředků, jakož i šanci na rehabilitaci pro mnohé permanentně společensky zneuznané. Jako takový v sobě tento přístup nesl příslib okamžitého naplnění skrytých aspirací, o nichž frustrované společenské vrstvy snily. Co se z racionálního hlediska jeví jako neudržitelné a nesplňující základní strukturální předpoklady funkčnosti, jevílo se z pohledu dané doby jako zázrak, který je ze svého titulu nezpochybnitelný.

Zatímco ve zkoumaných cílových státech (Iráku, Sýrii i Libanonu) byly předpoklady pro tuto dějinnou pozici naplněny (šíitové ve všech z nich představovaly složku dlouhodobě odtrženou od podílu na moci, hospodářském vlivu a vystavenou ekonomickým otřesům), je situace v Íránu zdánlivě odlišná. Šía zde tvoří většinu, nejčastěji se rekrutující z dominantního perského etnika. Tento majoritní populační podíl uspíšil vnitřní dělení, které lze podle mě spatřovat ve vyostření předělu mezi šíity „světskými“ (většinovou populací) a šíity „duchovními“, tj. (postupně se radikalizujícím) klérem. Zatímco tato situace nahrávala šíitskému duchovenstvu na domácí půdě, byl jeho převážně nearabský původ a do jisté míry cizí civilizační zvyky jednou z hlavních překážek jeho šíření v majoritně sunnitských nebo sunnou řízených teritoriích. Přestože však k revoluci došlo v prostředí Íránu, kde je šíitská společnost tak či onak majoritní a skladba obyvatel nearabská, sehrál klíčovou roli jak samotný revoluční příklad, tak i jeho kulturní překlad; ten spočíval právě ve

zhmotnění staletých tužeb, jež přišlo ve formě blízké zázraku neočekávatelného, spočívajícím ve vítězství chudých nad světem bohatství, arogancí a zkažeností. Toto poselství mělo přitom prokazatelně dopad nejen ve společnostech, kde je šía arabská a minoritní.

Jak v cílových teritoriích, tak v Íránu samotném představovala hlavní handicap šíitského obyvatelstva především neschopnost odlišit náboženská témata od ryze společenských požadavků, což společenský vzestup jejich příslušníků ztěžovalo. Toto do jisté míry pokračovalo i v rámci tvorby politických stran, které byly sice formálně moderní, ve svém základu ale byly stále postaveny na šíitské podstatě a šíitským klérem zásadně ovlivňovány (např. Da'wa). To bylo i důvodem úskalí, kterým šííté čelili i ze strany vládnoucí moci, v Íránu reprezentované de facto šáhovým dvorem, v ostatních teritoriích nejčastěji plynule se modernizující sunnou.

Íránští monarchové na jedné straně a sunnitská moc na straně druhé v dalších teritoriích dosáhly přitom takového stadia modernizace a politizace svých postojů, že náboženské hledisko z jejich koncepce pojetí moci prakticky vymizelo; obě tyto formy dominance nad lidovou šíou tak byly de facto sekulární; zároveň ale mohly obě být vnímány šíou napříč etnicky různorodými teritorii identicky, tj. tradičně: oficiální moc = světský uzurpátor a arogantní, nelegitimní nepřítel. To také vysvětluje úspěch revoluční rétoriky formulované nearabskými mysliteli před jindy vždy alespoň mírně šovinistickým a persofobním arabským publikem.

Za nejpodstatnější zdroj obav a později otevřené nevraživosti ze strany sunny vůči konceptu Islámské revoluce tak lze označit vědomí si jak nekompatibilitosti kultury a civilizačního etosu reprezentovanými oběma rozdílnými doktrínami (šíou a sunnou), tak stále rostoucí schopností šíitské ideologie na těchto rozdílech své požadavky formulovat. Na diskusi, řešenou do značné míry touto prací, je pak sociální rozměr tohoto sporu, který má tendenci stavět na jedné straně sunnu do pozice orientální buržoazie, zatímco šíu (alespoň v teritoriích, kde je porobena) do pozice více či méně deprivovaného proletariátu.

Byla to především míra ochoty a schopnosti se na společenském dialogu podílet, která stála jak za schopností sunny se modernizovat, tak za společenskou izolací šíy. Zatímco šía v době implantace moderních způsobů vlády a vedení politiky jen posílila svůj odpor k vládnoucím vrstvám díky jejich alianci s tím, co (leckdy oprávněně) vnímala jako nekolonialismus (jen potvrzující a prohlubující historickou nespravedlnost), zaujaly sekulárně smýšlejší složky (rekrutující se především ze sunnitského, v Iráku ale často i šíitského prostředí) dynamický, kompromisní postoj vůči modernitě.

U šíy obdobný proces předpokládal leckdy kompletní popření principů vlastní tradice a kréda, proto je velká část zejména tradičních vrstev apriorně, vytrvale a dlouhodobě odmítala. To, že majoritní společnost (sunna, města, maloměsta, obchod atp.) byly západní modely schopny přebrat (byť leckdy jen povrchně) snáze, vycházelo z lepší dějinné připravenosti dané zejména faktem dlouhodobé dominantní pozice v příslušných společnostech.

Tento společenský poměr (kdy páhlaviovský režim v Iránu v podstatě plnil funkci obdobnou té sunnitské (a částečně křesťanské) ze zemí, kde byla šía minoritní), stál na počátku klíčových změn, které měly skladbu blízkovýchodních společností v průběhu její cesty k modernitě změnit. V jejich rámci zaujaly specifické místo více či méně implantované, každopádně stále progresivněji postupující západní vzorce chování, zejména víra v jedince, racionálně, vzdělání i možnost změny vlastního osudu. Kromě objektivních pozitiv vyzdvihovaných obhájci pokroku nesly s sebou z pohledu zastánců tradičních hodnot rušivé a potenciálně nebezpečné jevy jako rozpad tradičních svazků (rodina), rozpad tradičních vztahů (úcta k tradici, duchovní autoritě), oslabení vlivu tradičních autorit a tradice obecně.

Prudký rozvoj šíitské ideologie směřující k emancipaci a politizaci šíitské věci (resp. nalezení odpovídající platformy pro formulování jejích požadavků prostředky odpovídajícími vedení dialogu v daném místě a době tak, aby bylo zaručeno to, že tyto budou slyšet a budou brány na vědomí celou společností a nejen příslušníky hawzy, šíitské akademické obce, plebejci či naopak ulamá) od doby svého masivnějšího rozvoje (tj. zhruba padesátých let 20. století)

musel mimo jiné čelit i tomuto sporu. Nesena v tomto duchu dostala se diskuse v novém kontextu do starých forem, od středověku polemizujících s tím, nakolik je morální, akceptovatelné a ze šíitských postojů obhájitelné spolupracovat, diskutovat či nacházet kompromisní řešení s oficiální mocí.

Kromě pokračujících porodních bolestí této „vnitrošíitské sekularizace“ se tak problém vracel zpět k jeho prvotnímu nositeli, kterým byl běžný šiita.⁴⁵⁹ Stejně jako další členové blízkovýchodní společnosti (možná dokonce více než ostatní a zcela na rozdíl od v té době již emancipovaného, pokročile individualistického a materiálně i společensky nezávislého obyvatele Západu), byl i tento vystaven několika paralelním tlakům, zodpovědnostem a soukolím společenských daností. Čím je však takové bezprostřední zázemí takového člověka tvořeno?

Hledisek je několik; coby lidská bytost chápe povětšinou svůj život coby dar od boha, kterému je za něj na jednu stranu vděčný, jednak vnímá jeho jedinečnost (podobně jako vnímá jako jedinečné všechny další lidské bytosti). Zároveň je mu cizí koncept jakékoli „uvrženosti“ či nedobrovolnosti vlastní volby ohledně příchodu do života; ten vnímá v ideálním případě jako příležitost danou stvořitelem k odvděčení se mu za tento dar maximalizací svých činů na tomto světě.⁴⁶⁰ Výchova utvrzuje pocit jedinečnosti, zároveň posiluje jistotu a nepochybování o svém místě ve světě, jeho smysluplnosti a vlastním příspěvkem do něj.

Rodina a vlastní etnicko-religiózní okruh („komunita“) představují komplexní síť vztahů, směs náboženských, kulturních, etnických nebo zájmových zásad, předsudků a pověr, předmětů úcty a dalších systémů hodnot včetně přepracovaných nebo celistvě převzatých západních či moderních norem a pravidel. Specifické, ale leckdy stále klíčové místo zde zaujímá to, co by se dalo označit za residua primitivních atavismů, majících svůj základ častokrát v dávné kmenové a etnické tradici; za takové rysy lze považovat mužnost

⁴⁵⁹ Přiblížení osobnostních charakteristik běžného obyvatele Íránu viz např.: MEHNAR in: KEDDIE a MATTHEE: 2002, str. 234 – 250.

⁴⁶⁰ Vzhledem k jediné šanci, jedinečnosti života atp.

(*murúwa*), hrdost, důstojnost, přísnost, neoblomnost, na druhé straně velkorysost, štědrost apod.

Už v tomto stadiu je přitom typické, že souběžné osobnostní rysy a charaktery přirozeně formují prostředí, v němž se více nositelů daných vlastností, kréd, přesvědčení i atavismů střetává a musí koexistovat vedle sebe. Pro regulaci těchto vztahů i prevenci konfliktů je pak důležitost dána zpět kontextu (rodině, komunitě, společnosti, zastřešovaných nejčastěji příslušnými autoritami), stejně jako určitým individuálním vlastnostem fungujícím v rámci celku jako určité „strukturální spoje“ držící společenský aparát pohromadě; k těmto je možné zařadit reputaci, důstojnost a reprezentativnost, schopnost diplomacie, řečnictví.

Širšími jednotkami působícími na jednotlivce jsou pak jistě i vyšší pojmy jako společnost nebo stát, popřípadě region (*mintaqā*), které však mají stále pro značnou část populace poměrně abstraktní charakter.⁴⁶¹

Praktické jednání jednotlivce je tak nejen významně formováno konzultacemi s duchovní autoritou ve sporných otázkách ale především do značné míry ovlivněno apriorním předjímáním toho, co by pro okolí mohlo jevit jako nejpříjemnější. Dalším výrazným specifickým rysem, s tímto souvisejícím, je určitý způsob „vnějšího“ relativizace vlastních činů, chování, postupu a celého života. Ty jakoby byly koncipovány, pojednávány a prováděny s ohledem na jakousi externí rovnováhu, která musí být zachována.⁴⁶²

V tomto se častokrát jednání protíná s obecným prospěchem (*maslaha*), výnosy duchovních autorit (*fatvy*), zvykovým právem (*krevní msta*), málokdy je čistě subjektivním chováním. Toto nesevřelí ani tak o absenci názoru jednotlivce, jako spíše o zažitosti tradic, autoritě zdrojů poučení či zejména faktu, že morální a mravní kritéria častokrát veřejným majetkem, jsou umístěna ve společnosti „externě“, vně rozporování či nutnosti zpochybnování ze strany jednotlivce.

⁴⁶¹ Je třeba mít na zřeteli, že většina moderních států začala na blízkém a středním Východě vznikat po rozpadu Osmanské říše a na počátku 20. století, dělo se to ovšem na jiných základech než např. ve střední Evropě, nehledě k absenci precedentu obrozeneckých a nacionálních hnutí obdobným těm evropským z 19. století.

⁴⁶² Teheránský „mesianistický šíismus“, viz EHTESHAMI, HINNEBUSCH: 1997, str. 29.

Subjektivním důsledkem souboru daných jevů je fakt značné podmíněnosti činů jednotlivce (většinou muže, který je rozhodujícím společenským činitelem), zároveň relativně silného společenského tlaku, který je na jedince vyvíjen. Ten může být nicméně výrazně snížen konformností, která zároveň – podobně jako kdekoli jinde – život usnadňuje; o to víc však činí tu kterou společenskou jednotku (nejčastěji komunitu a níže) méně flexibilní pokud jde o její změnu a adaptabilitu na změny.

Objektivním výsledkem je pak semknutost komunity či příslušné společenské entity vůči vnějším impulzům, které jsou jak na základě výše uvedených dispozic zpracovávány pomalu, díky absenci precedentu jsou nahlíženy s nedůvěrou, podobně díky právním závěrům autorit či prosté nedůvěře pramenící z nepochopení či z obav z nekompatibility s tradicí jsou dříve či později odmítnuty. Čím více se přitom některé z nich stávají, když ne prokazatelnou pravdou, tak alespoň objektivní realitou (viz případ modernizace a sekularizace politiky), může se zvýšit napětí uvnitř komunity, dojít k rozkolu či vyostření postojů autorit spatřujících v novinkách nejednou ohrožení vlastních pozic. Naopak ke scelení dochází v případě násilné implantace nových konceptů či pokusů o ně.

Pod povrchem sociální slupky příslušné komunity vystupují v takových případech spíše opět výše uvedené společenské faktory a dílčí rysy než náboženské pohnutky (které jsou v případě šíy tak či onak aktivní především jen pokud jde o kontrast se sunnou, nárokuje si moc). Ty všechny pak jsou společným identifikantem a kolektivní zkušeností, pro něž je náboženský kontext především elegantním jednotícím konceptem.

Protože je v případě šíy jeho obsahem hlavně sociální podtext, který dále obsahuje a) sociální zprávu, komunitu, rodinu, síť vazeb a vztahů, jakož se i odehrává v myslích a jednání jedinců, kteří uvažují v těchto dimenzích, má náboženská tendence splývat se sociálním. Zde přichází prostor pro formulaci příslušných názorů a právně závazných stanovisek prostřednictvím kvalifikovaných kleriků. Ulamá jsou sice akademici, ale hlavně garanti sociální jednoty a hlasatelé jejích hodnot. Jako takoví necítí vždy potřebu sociální a

náboženské oddělovat, naopak často rozpojení obého vnímají jako potenciální oslabení především sociální složky; proto bylo a stále leckdy je těžké dobrat se jádra diskusí tak, aby bylo ryze společenské, proto bývá obtížné najít reálnou politickou platformu v moderním slova smyslu.

Pro jejich vlastní leckdy složité osobnostní rysy a pro obtíž nalezení obhájitelné formy popření některých z tradičních principů za účelem účasti v moderní politické diskusi, dochází i na jejich úrovni snadno k poruchám komunikace, obratu do vlastního světa, sklonu k politické pasivitě či naopak skluzům k extremismu. Z tohoto základu pak mohla pocházet jak tendence k pokračování v dogmatu o vlastní exkluzivní vydědění, tak i kritika vlastních řad pro nedostatek radikalismu, zároveň odsouzení těch, kdo se dali na cestu nezávislé, ryze sekulární a šíitskou věc zdánlivě zrazující činnosti.

Zatímco sunna byla ve schopnosti adaptace prověřená staletími, byla šía nucena improvizovat v leckdy krátkém čase. O to větší cenu pak (v nestandardních situacích a při potřebě vysoce ceněných vlastností) měly některé z formativních osobností šíitské aktivizace, oplývající společensky „žádanými atavismy“ jako například charizmatem, neústupností, přímočarostí a výmluvnost, a to jak v umírněném, tak v radikálním táboře.

Obečným závěrem tak může být konstatování, že pro úspěch myšlenky není natolik zapotřebí podřídit si cílové prostředí, jak spíš pochopit jej a podřídit se jemu. Využití prověřených postupů, důvěrně známé terminologie i projev vzbuzující přesvědčení, že mluvčí je na stejné vlně, jakož i obecně lidské jednání v rámci vlídnosti, popřípadě místně specifické projevy apelující na vlastnosti blízké ryzím charakterům (čestnost, hrdost, tradice, mužnost), mají jistě větší naději na úspěch než oproti studeným a cizím výrazivem hovořícím implantovaným konceptům moderní doby. V neposlední řadě to platí i o projevu vůle počítat s masami spíše než s vyvolenými jednotlivci, který je ostatně i podstatou porevolučního kontrastu *tachassos* vs. *taahhod*.

Dalším, konkrétním závěrem pak může být spekulace, že populistická forma postavená na tomto zjištění se v šíitském světě mohla ve 20. století stát vhodným médiem pro nesení obsahu jakéhokoli formátu.

Nedá se tak vyloučit, že i íránská šía při šíření svého ideologického poselství a vlivu Íránu k těmto faktorům přihlédla a po Islámské revoluci koncept pak ještě velmi pravděpodobně ve zvýšené míře aplikovala. Příslib angažovanosti vyděděných mas postavila do kontrastu proti kultu perfektnosti, a tak jej vystavila na piedestal permanentního protestu proti subtilitě a rafinovanosti něčeho, co mohlo být interpretováno jako protilidské, zaprodané a studené, a proti tomu nabídla skutečný zájem a návrat lidské důstojnosti.

Chomejní na rozdíl od svých předchůdců tak volil cestu nejmenšího odporu. Namísto přizpůsobování šíy moderní politice rozhodl se podřídit politiku šíe, potažmo lidovým zájmům; chápeme-li jej jako populistu, pak potřebám mas.⁴⁶³

Tak či onak zafungoval íránský zázrak a myšlenka generovaná v Qomu jako světlo na konci tunelu; opora, kterou Islámská republika nabízela, pak měla charakter pevného bodu vprostřed nejistých vod. Vzhledem k tomu, že tento proces byl a do značné míry stále je podpořen intelektuální, kulturní, ekonomickou výměnou a podporou, není možné neočekávat úspěch (který se také prokazatelně dostavil); nelze tu však nadále hovořit o čistě religiózní aktivitě, jakož spíše o čisté ideologii⁴⁶⁴ sloužící k zaštitění politické vůle či snahy. Na druhé straně, tak jako lze ideologickou mobilizaci spatřovat jako podmiňující faktor aktivity a akce, lze podstatu šíy identifikovat se sociální potřebností jako takovou. Zatímco pojem „šía“ sám o sobě není šířeji vypovídající, sociální potřebnost jejích souvěrců je zcela průkazná.⁴⁶⁵

⁴⁶³ A logicky se nabízející myšlenka blízkovýchodní verze třídního boje; srov. např. KEDDIE, COLE in: KEDDIE, COLE (ed.): 1986, str. 12, 13; autoři zde neoznačují jen za třídní boj, nýbrž boj „etnický a třídní“ dohromady; názory o třídním boji jako takovém označují nejčastěji za lidový Marxismus nebo revisionismus.

⁴⁶⁴ Náboženství je tu chápáno jako souhrn hodnot vztažených k předmětu víry nebo je představující, který lze ovšem praktikovat mlčky a o samotě. Podstatou ideologie je naproti tomu její aplikace, tj. komunikační akt vůči druhé straně, jehož cílem je využít interpretace určitého obsahu k dosažení cíle; ač tímto obsahem mohou být náboženské hodnoty, není podle mě nutné ideologický akt za součást náboženství považovat (snad jen s výjimkou kodifikovaných rituálů, např. přijímání, atp.). Podstata víry je tedy v její přímosti (věřící – objekt víry), podstata ideologie v její zprostředkovanosti (věřící – vykladač víry interpretující ji více či méně účelově – předmět víry). Hranice mohou být ještě tenčí – obdobně lze například považovat šíitskou věc za religii, zatímco šíitské bratrství už bude ideologickým termínem atp.

⁴⁶⁵ Šíu lze tedy identifikovat či charakterizovat jako ideologickou výplň či myšlenkovou podstatu sociálního hnutí, které přes svá specifika (kulturní, religiózní atp.) samo o sobě čelí obdobným potížím jako všude jinde. Zatímco forma zde její náboženský charakter zdánlivě podtrhává (v kontrastu s určitou subtilností a uhlazeností městské sunny), nemá sama o sobě přílišný význam; charakter skutečného image, které dost dobře nelze oddělit od vlastního problému, spíše hnutí získalo během

4. Závěr

Míra ideologizace šíismu ze strany Chomejního je sice neoddiskutovatelná, o nic menší není však ani dezinterpretace íránské teokracie (hlavně v jejích pozdějších stádiích) a démonizace Íránu jako celku ať již západními médii, novinářskou zkratkou či politologickými studiemi, v nichž jsou fakta či souvislosti nejednou ovlivněna ideologickým podtextem.

Zatrpklost Západu vůči Íránu v čele se záští přicházející z USA však byla do značné míry vyvolána i souběhem tří událostí, které s sebou Islámská revoluce a její regionální důsledky přinesly. Je jimi jak (prioritně) nevole nad ztrátou Íránu jako strategického a obchodního partnera především ze strany USA, tak i precedent teokratické vlády coby svérázného nezávislého režimu disponujícího velkým regionálním potenciálem, jakož i faktické potvrzení možnosti aktivizace šíy, která představuje významnou menšinu téměř ve všech státech blízkého a středního Východu. Tato fakta jsou pak více či méně účelově interpretována jako zmaření obchodních, investičních, pracovních příležitostí, strategického spojení a rovnováhy na středním Východě, popřípadě jako fundamentalistický teokratický a agresivní proud přicházející z Íránu proto, aby podnítl k akci a revoltě šíu v celém regionu.

Nehledě na to, že americké sankce na obchodování a další aktivity týkající se Íránu jsou formulované přímo USA a nikoli Íránem, je ideologická stránka věci týkající se teokratického aspektu kritiky Íránu opět navázaná na samu podstatu šíismu. Jak ukázal již vývoj šíy ve 20. století a jak naznačuje provázanost sociálního hlediska s její religiozní strukturou, není zde jednoduché oddělovat politiku, společenskou činnost a náboženství: forma autority, prostředky, které toto poskytuje (fatvy, kázání, publikační a mediální činnost atp.), jakož i její logické obsahové směřování (sociální, společenské, kulturní atp. záležitosti spíše než ožívování starých témat či historizující hloubání) z celku dělají dostatečně flexibilní entitu, která je schopna vyslovovat

staletí interakce s vlastním sociální deprivací. Ten se od určitého stávil čas od času i zdrojem motivace, která však narážela na dogma neparticipační doktríny, podobně jako na objektivní tlaky, diskriminaci a manipulaci přicházející jak zvenčí, tak nejednou z vlastních řad.

se k jakýmkoli společenským tématům. V tom samém duchu (a právě na rozdíl od sunny a sekularismu) klade na účastníka dialogu nutnost prokázat svou schopnost a kvalifikaci k dané činnosti. Ta se získává náboženským studiem, které je – na rozdíl od politické kariéry – spíše náročnou a akademicky řeholní záležitostí.

Modernita však s sebou přináší redefinice tradičních pojmů a chápání skutečnosti. Jednou z nich je i možnost přímé a zdánlivě okamžité konkurence kohokoli, kdo obhájí svou pozici (a najde vhodné prostředky), jakkoli tradiční či zasloužilé entitě. Kompromisy, obsahující rušení tradic na cestě k ní, však nejsou vždy kompatibilní s principy těchto společenství, hledající identitu v precedencích. Podobně jako společenské požadavky, skryté pod rouškou náboženství, představují i ony podstatu a hlubší rozměr v rámci šíy. Skutečnou podstatou antagonistického pohledu USA a Západu na Írán tak může být i intuitivní nedůvěra k šíe z důvodu zjednodušující, ale lákavé asociační identifikace (zejména porevoluční íránské) šíy s entitou zaujímající skeptický pohled na koncept modernity.⁴⁶⁶

Schopnost dialogu pak spočívá i ve schopnosti empatie, která dále vede k identifikaci základních skladebných jednotek protějškem produkovaného textu. Ty jsou dále předpokladem jak porozumění, tak i předvídání, myšlení a účelových kombinací. Současný dialog, už jen v rovině pochopení skutečné

⁴⁶⁶ Jejíž přijetí a „implementace“ jsou ovšem v tradičním šíitském prostředí, připouštím, minimálně ztíženy; zatímco v etnicky a religiózně celistvých teritoriích, a to i méně rozvinutých, dochází k modernizačním posunům vnímaným většinou populace do větší či menší míry jako „v(y)nucené“, či „nedobrovolné“, nabírající nejčastěji tu či onu podobu modernizační oligarchie či poručnické demokracie (srov. CABADA in: CABADA, KUBÁT a kol.: 2007, str. 357 – 358), disponují takové společnosti právě díky homogenitě společenské skladby alespoň obdobnou civilizační zkušeností, která břímě novot pomáhá lépe snášet. Právě v případě šíy šlo ještě navíc o dvojitý modernizační konflikt, kdy daná komunita byla nejednou vystavena jak umělému, „subjektivního“ modernizačního tlaku ze strany oficiální moci, tak objektivní nutnosti modernizovat se v rámci celospolečenského vývoje. Toto bylo nejcitelnější v Iráku, kde forma modernizační oligarchie byla přímo napojená na zdroje vnímané jednak jako pohrobky osmanské „nelegitimní“ moci, jednak posluhovače nekolonialismu. V Íránu byla tato situace sice usnadněna etnicko-religiózní homogenitou, nicméně o to víc oslabena skutečným prožitkem elitářské modernizační vlny, která v osobnostech Páhlavíovců jakoby místy nabírala rysy modernizační „autokracie“. I zde je opět vidět pružnost syrské „šíy“, která se díky svému v podstatě sekulárnímu charakteru dostala přes období háfizovské koketerie s autarkii až do pozice alespoň formálního oligarchicky modernizačního garanta v zemi (začátek 21. století), přesto však s takovým obsahem plánovitosti, prospěchářství, korupce a nepotismu, který byl i pro již tak specifickou kategorii modernizačních „snah“ neudržitelný. Nejvyrovnanější byla z tohoto pohledu opět situace v Libanonu, kde místní šíia v podstatě plynule a vytrvale bojovala za společenské zrovnoprávnění, uznání a zachování tohoto statutu.

podstaty šíř, se pohybuje na úrovni jen částečného, nedostatečného rozšifrování jednotlivých skladebných elementů jejího kulturního jazyka a antropologického textu. I zde tedy platí, že bez dekódování operujeme jen s celými koncepty; ty však nejsou nejmenšími skladebnými díly mozaiky a jako takové neumožňují cílenou a plně kreativní škálu následných kombinací.

Snadno tak může dojít k informačnímu šumu, přehlížení, neúctě či aroganci, v horším případě k demonstraci síly. To vše jsou signální podněty velící jak ke zvýšené semknutosti, tak účelově využitelné, a to zejména hlasateli populismu a extrémismu.

Zbytečné nedorozumění pak jen zvyšuje zatvrzelost, s níž tento tradiční svět může vzdorovat a s níž se noří hlouběji do začarovaného kruhu vlastní konzervativnosti, snahy probouzet přízrak vyvolenosti k „exkluzivní“ vydědění či naopak snaze o společenské uznání a pokrok, ovšem při zachování maxima či všeho ze svých tradičních hodnot.

Použitá literatura a internetové zdroje:

ABÁDHIRÍ, A-R. (2007): *al-Imám al-Burúdzirdí*. Tehrán: al-Mudžma' al-'Álamí lil-Taqríb bajn al-Madháhib al-Islámíja – al-Mu'áwaníja ath-Thaqáfíja.

ABÁDHIRÍ, A-R. (2007): *al-Imám Músá as-Sadr*. Tehrán: al-Mudžma' al-'Álamí lil-Taqríb bajn al-Madháhib al-Islámíja – al-Mu'áwaníja ath-Thaqáfíja.

ABDULSATER, H. E. (bez dat.): *Dynamics of absence: Twelver Shi'ism during the Minor Occultation*. Yale University

ABRAHIMIAN, E. (1982): *'Ali Shari'ati: Ideologue of the Iranian Revolution*. MERIP Reports, No. 102, Islam and Politics

AFARY, J., ANDERSON, K. B. (2005): Foucault and the Iranian revolution: Gender and the seductions of Islamism;
http://www.dissentmagazine.org/democratiya/article_pdfs/d1Thompson.pdf

AGHA, Hussein J., KHALIDI, Ahmad S. (1995): *Syria and Iran: Rivalry and Cooperation*. London: Royal Institute of International Affairs

AHMADÍ, M. (2007): *aš-Šajch Muhammad Džawád Mughníja*. Tehrán: al-Mudžma' al-'Álamí lil-Taqríb bajn al-Madháhib al-Islámíja – al-Mu'áwaníja ath-Thaqáfíja.

AIGLE, D. (1994): *Le symbolisme religieux šíite dans l'éloge funèbre de l'imām Khomeyni à l'occasion de la prière de Kumayl*

AJAMI, F., (1986): *The vanished Imam: Musa al-Sadr and the Shi'a of Lebanon*. New York: Cornell University

AJAMI, F. (2006): *The foreigner's gift: The Americans, the Arabs and the Iraqis in Iraq*. New York: Free Press

AKHAVI, S. (1992): *The clergy's concept of rule in Egypt and Iran*. Annals of the American Academy of Political and Social Science, vol. 524: Sage Publications

AKHAVI, S. (1983): *The Ideology and Praxis in the Iranian Revolution*. Comparative Studies in Society and History, vol. 25, No. 2: Cambridge University Press

ALI, J. (1939): *Die beiden ersten Safire des zwölften Imāms*. Islam 25. Copyright: Walter de Gruyter GmbH & Co. KG

АЛИЕВ, А. А. (2006): „Национальное“ и „религиозное“ в системе межгосударственных отношений Ирана и Ирака в XX. веке. Москва: Российская академия наук

ALIZADEH, P. (ed.) (2000): *The Economy of Iran: Dilemmas of an Islamic State*. London, New York: I. B. Tauris

AMANAT, A. (2003): *From ijthad to wilayat-i faqih: The evolving of the Shi'ite Legal Authority to Political Power*

AMINEH, M. P., *Die globale kapitalistische Expansion und Iran: eine Studie der Iranischen politischen Ökonomie (1500 - 1980)*. Münster, Hamburg: Lit Verlag

AMIRAHMADI, H., (1990): *Revolution and economic transition: The Iranian experience*. New York: State university of New York Press

AMIR-MOEZZI, M. A. (2002): *Notes à propos de la walaya islamite (Aspects de l'imāmologie duodécimaine, X)*. Journal of the American Oriental Society, Vol. 122, No. 4 (pp. 722 – 741)

AMIR-MOEZZI, M. A. (1996): *Aspects de l'imāmologie duodécimaine, I: Remarques sur la divinité de l'imām*. Paris: Sorbonne

AMUZEGAR, J., (1993): *Iran's economy under the Islamic Republic*. London, New York: I. B. Tauris

ANJOMAN-E PANZHUHESHGERĀN-E ĪRĀN, (1993): *Īrān dar āstāne-ye sāl-e 2000, Eqtesād va naft*. Pārīs

АРАБАДЖЯН, А. З., (1983): *Иран - изменения в отраслевой структуре экономики в 60 - 70 годах: к проблеме ломки колониальной структуры экономики*. Москва: издательство Наука

ARJOMAND, S. A. (ed.) (1988): *Authority and political culture in Shi'ism*. Albany: State University of New York Press

ARJOMAND, S. A. (2002): *The Reform Movement and the Debate on Modernity and Tradition in Contemporary Iran*. International Journal of Middle East Studies, Vol. 34, No. 4, pp. 719 – 731: Cambridge University Press

ARJOMAND, S. A. (1985): *The Causes and Significance of the Iranian Revolution*. State, Culture and Society, Vol. 1, No. 3, pp. 41 – 66: Springer

ARJOMAND, S. A. (bez dat.): *Conceptions of Authority and the Transition of Shi'ism from Sectarian to National Religion in Iran*. In: *Culture and Memory in Medieval Islam. Essays in Honour of Wilferd Madelung*. London, New York: I. B. Tauris Publishers

ARJOMAND, S. A. (1989): *History, Structure and Revolution in the Shi'ite Tradition in Contemporary Iran*. International Science Political Review / Revue International de Science Politique, Vol. 10, No. 2, pp. 111 – 119: Sage Publications, Ltd.

ARJOMAND, S. A. (1996): *The Crisis of the Imamate and the Institution of Occultation in Twelver Shiism: A Sociohistorical Perspective*. International Journal of Middle East Studies, Vol. 28, No. 4, pp. 491 – 515: Cambridge University Press

ARJOMAND, S. A. (1980): *The State and Khomeini's Islamic Order*. Iranian Studies, Vol. 13, No. 1/4, Iranian Revolution in Perspective, pp. 147 – 164: Taylor & Francis, Ltd. on behalf of International Society for Iranian Studies

ARJOMAND, S. A. (1981): *The Ulama's Traditional Opposition to Parliamentarianism: 1907 – 1909*. Middle Eastern Studies, Vol. 17, No. 2, pp. 174 – 190: Taylor & Francis, Ltd.

AS-SÁ'IDÍ, M. D. (2007): *al-Imám Kášif al-Ghitá*. Tehrán: al-Mudžma' al-'Álamí lil-Taqríb bajn al-Madháhib al-Islámíja – al-Mu'áwaníja ath-Thaqáfíja.

BANI-SADR, A.-H. (1989): *My turn to speak: Iran, the Revolution and Secret Deals with the U. S.* Washington: Brassey's (US), Inc.

BAR-ASHER, M. M. (2003): *The Iranian Component of the Nusayrī Religion*. Iran, Vol. 41, pp. 217 – 227: British Institute for Persian Studies

BAR-ASHER, M. M., KOFSKY, A. (1995): *The Nusayrī Doctrine on 'Alī's Divinity and the Nusayrī Trinity According to an unpublished Treatise from the 7th/13th Century*. Copyright: Walter de Gruyter GmbH & Co. KG

BEHROOZ, M. (2000): *Rebels with a cause: The Failure of the Left in Iran*. I.B. Tauris et: <http://www.iranian.com/Books/2001/February/Behrooz/index.html>

BRUNNER, R. (2009): *Shiism in the Modern Context: From Religious Quietism to Political Activism*. Vol. 3/1, pp. 136 – 153: Religion Compass

BRZEZINSKI, Z. (1997): *The Grand Chessboard: American primacy and its geostrategic imperatives*. New York: Basic Books

BUCKLEY, R. P. (2007): *The Morphology and Significance of some Imāmī Shī'ite Traditions*. In: *Journal of Semitic Studies* LII/2, pp. 301 – 334: Oxford University Press on behalf of the University of Manchester

CABADA, L., KUBÁT, M., kol. (2007): *Úvod do studia politické vědy*. Plzeň: Vydavatelství a nakladatelství Aleš Čeněk, s.r.o.

CALDER, N. (1989): *Doubt and Prerogative: The Emergence of an Imāmī Shī'ī Theory of Ijtihād*. *Studia Islamica*, No. 70, pp. 57 – 78: Maisonneuve & Larose

CALDER, N. (1979): *Judicial Authority in Imami Shī'ī Jurisprudence*. *Bulletin (British Society for Middle Eastern Studies)*, Vol. 6, No. 2, pp. 104 – 108: Taylor & Francis, Ltd.

CALDER, N. (1982): *Accommodation and Revolution in Imami Shī'ī Jurisprudence: Khumayni and the Classical Tradition*. *Middle Eastern Studies*, Vol. 18, No. 1, pp. 3 – 20: Taylor & Francis, Ltd.

CAPPEZZONE, L. (2009): *Madrasa Sunnite versus Dār al-'Ilm Chiite? En marge du Kitāb an-Naqd sur les politiques culturelles et les images*

historiographiques entre les époques bouyide et seldjoukide. Turnhout, Belgium: Brepolt Publishers, n.v.

CHEHABI, H.E. (ed.) (2006): *Distant relations: Iran and Lebanon in the last 500 years*. London, New York: Centre for Lebanese Studies in association with I.B.Tauris Publishers

CLARKE, L. (2001): The Shī'ī Construction of Taqlīd. In: *Journal of Islamic Studies*, 12:1, pp. 40 – 64: Oxford Centre for Islamic Studies

CLARKE, L. (bez dat.): *The Rise and Decline of Taqiyya in Twelver Shi'ism. In: Reason and Inspiration in Islam: Theology, Philosophy and Mysticism in Muslim Thought. Essays in honour of Hermann Landolt (ed. by Tom Lawson)*. London, New York: I. B. Tauris Publishers

CLAWSON, P., EISENSTADT, M., KANOVSKY, K., MENASHRI, D., (1998): *Iran under Khatami: a political, economic and military assessment*. Washington: The Washington institute for Near East policy

COLE, J. (1985): *Shi'ī Clerics in Iraq and Iran, 1722 – 1780: The Akhbari-Usuli Conflict Reconsidered*. *Iranian Studies*, Vol. 18, No. 1, pp. 3 – 34: Taylor & Francis on behalf of International Society for Iranian Studies

CORBIN, H. (bez dat.): *The Meaning of Imam for Shi'ī Spirituality*.

COVILLE, T., (2000): *L'économie de l'Iran islamique: Entre ordre et désordres*. Paris: L'Harmattan

CVRKAL, Z. (2007): *Írán*. Praha: Libri

DABASHI, H. (2007): *Iran: A people interrupted*. New York, London: The New Press

DABAHSI, H. (2000): *The End of Islamic Ideology*. Social Research, Vol. 67, No. 2.

DE GROOT, J. (2007): *Religion, Culture and Politics in Iran: From the Qajars to Khomeini*. New York: I. B. Tauris

EHTESHAMI, A. (1995): *After Khomeini: The Iranian second republic*. London, New York: Routledge

EHTESHAMI, A., HINNEBUSCH, R.A. (1997): Syria and Iran: Middle powers in a penetrated regional system. London: Routledge

EICH, T. (2009): *Patterns of the 1920 rising in Iraq: The Rifā'iyya tariqa and Shiism*. Arabica vol. 56, pp. 112 – 119

ELIASH, J. (1969): *The Ithnā'asharī-Shī'ī Juristic Theory of Political and Legal Authority*. Studia Islamica, No. 29, pp. 17-30: Maisonneuve & Larose

ENCYCLOPAEDIA BRITANNICA: *Iran*. pages 856 - 861, 894 - 897

ENCYCLOPEDIA UNIVERSALIA, (1989): *Iran*. pages 595 – 608

ENDE, W. (1990): *Sunni Polemical Writings on the Shi'a and the Iranian Revolution*. In: David Menashri: *The Iranian revolution and the Muslim world*, pp. 219 – 232: Boulder: Westview Press

ENAYAT, H., (1982): *Modern islamic political thought*. Austin: University of Texas Press

ESPOSITO, J. L. (ed.) (1997): *Political Islam: Revolution, Radicalism, or Reform?* Boulder London: Lynne Rienner Publishers

FANON, F. (1987): *Les damnés de la terre*. Paris: Folio

FISCHER, M. M. J. (1983): *Imam Khomeini: Four Levels of Understanding*. In: *Voices of Resurgent Islam*, ed. by John Esposito, pp. 150 – 174: Oxford University Press

GHAMARI-TABRIZI, B. (2004): Contentious Public Religion: Two Conceptions of Islam in Revolutionary Iran. Ali Shari'ati and Abdolkarim Soroush.

GLEAVE, R. (2000): *Two Classical Shī'ī Theories of qadā*. In: *Journal of Semitic Studies Supplement 12, Studies in Islamic and Middle Eastern Texts and Traditions. In Memory of Norman Calder*, pp. 105 – 120: Oxford University Press on behalf of the University of Manchester

GORDON, C. H. (1977): *The Substratum of Taqiyya in Iran*. In: *Journal of the American Oriental Society*, Vol. 97, No. 2, p. 192: American Oriental Society

GENTILE, E. (2001): *Politická náboženství: Mezi demokracií a totalitarismem*. Bologna: Laterza & Figli

GOMBÁR, E., (2000): *Moderní dějiny islámských zemí*. Praha: Karolinum

GOODARZI, J., (2009): *Syria and Iran: Diplomatic alliance and power politics in the Middle East*. London: I. B. Tauris

HALLIDAY, F. (1996): *Islam and the myth of confrontation*. London: I. B. Tauris

HALLIDAY, F. (2000): *Nation and Religion in the Middle East*. Boulder: Lynne Rienner Publishers

HALM, Heinz (2005): *Die Schiiten*. München: Verlag C.H.Beck, OHG

HAKIMIAN, H.(1979 - 1999): *Institutional change and macroeconomic performance in Iran two decades after the revolution*. London: SOAS University of London

HERZIG, Edmund (1995): *Iran and the former Soviet South*. Royal Institute of International Affairs: Chatham House

HEYWOOD, A. (2008): *Politické ideologie*. Plzeň: Vydavatelství a nakladatelství Aleš Čeněk, s.r.o.

HINNEBUSCH, R. (2003): *The international politics of the Middle East*. Manchester, New York: Manchester University Press

HIRO, D. (2001): *Neighbors, not friends: Iraq and Iran after the Gulf wars*. London, New York: Routledge

HODGSON, M. G. S. (1955): *How Did the Early Shi'a Become Sectarian?* In: *Journal of the American Oriental Society*, Vol. 75, No. 1, pp.1 – 13: American Oriental Society

HOURANI, A. (1986): *From Jabal 'Āmil to Persia*. In: *Bulletin of the School of Oriental and African Studies, University of London*, Vol. 49, No. 1, In Honour of Ann K. S. Lambton, pp. 133-140: Cambridge University Press on behalf of School of Oriental and African Studies

HUNTER, S. T. (1992): *Iran after Khomeini*. New York: Praeger Publishers

IDAH, M., SABBÁGH, M. J. (kol. ed.), (2003): *al-‘Arab wa Írán: Nidá at-Táríh wa-l-Hadára. Zijára ar-Raís Sajjid Muhammad Chátamí ilá Lubnán wa Súrijá*. Dimašq: Dár as-Súzán li-n-našr wa-t-tawzí‘ wa-t-tibá‘a.

JABAR, F. A., (2003): *The Shi‘ite movement in Iraq*. London: Saqi

KADHIM, M., (1983): *The political economy of revolutionary Iran*. Cairo: The American university of Cairo,

KAGAYA, H. K. (1992): *A Socio-historical Study of the Iranian Constitutional Revolution; the Role of Popular Preacher, Sayyid Jamāl*.

KARSHENAS, M., (1995): *Structural adjustment and the prospects of the Iranian economy*. London: SOAS University of London

KATOUZIAN, H., (2003): *Iranian history and politics: The dialectic of state and society*. London and New York: Routledge

KATOUZIAN, H., SHAHIDI, H., (2008): *Iran in the 21st century: Politics, economics and conflict*. London and New York: Routledge

KEDDIE, Nikki R., (1999): *Qajar Iran and the Rise of Reza Khan 1796 – 1925*. Costa Mesa, California: Mazda Publishers

KEDDIE, Nikki R., COLE, J. R. I. (ed.) (1986): *Shi‘ism and social protest*. New Haven, London: Yale University Press

KEDDIE, Nikki R., MATTHEE, Rudi, edit. (2002): *Iran and the surrounding world: Interactions in culture and cultural politics*. Seattle, London: University of Washington Press

KEDDIE, N. R. (1969): *The Roots of the Ulama's Power in Modern Iran*. In: *Studia Islamica*, No. 29, pp. 31-53: Maisonneuve & Larose

KHALAJI, M. (2008): *Apocalyptic Politics: On the Rationality of Iranian Policy*. Washington: The Washington Institute for Near East Policy

KHALAJI, M. (bez dat.): *Mocháterát-e negáh-e táríhí be tašajjo' (be naql az rádjú zamáne)*.

KHALAJI, M. (2006): *The Last Marja: Sistani and the End of Traditional Religious Authority in Shiism*. Washington: The Washigton Institute for Near East Policy

KHOMEINI, R. (bez dat.): *Rule of the Jurist-consult*. Iran Chamber Society: http://www.iranchamber.com/history/rkhomeini/books/velayat_faqeeh.pdf

KLEMM, V. (bez dat.): *The Four Sufarā' of the Twelfth Imām: On the Formative Period of the Twelver Shī'a*. In: *The Formation of the Classical Islamic World*, Vol. 33, pp. 135 – 152: Ashgate, Variorum

KOHLBERG, E. (1987): *Aspects of Akhbari Thought in the Seventeen and Eighteen Centuries*. In: *Belief and Law in Imāmī Shī'ism*, kap. 12, pp. 133 – 160: Variorum

KOHLBERG, E. (1976): *From Imāmiyya to Ithnā-'ashariyya*. In: *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, Vol. 39, No. 3, pp. 521-534: Cambridge University Press on behalf of School of Oriental and African Studies

KOHLBERG, E. (1975): *Some Imāmī-shīʿī Views on Taqiyya*. In: Journal of the American Oriental Society, Vol. 95, No. 3, pp. 395 – 402: American Oriental Society

KOHLBERG, E. (1995): *Taqiyya in Shīʿī Theology and Religion*. In: Secrecy and Concealment: Studies in the History of Mediterranean and Near Eastern Religions, pp. 345 – 380: Leiden, New York, Köln: E. J. Brill

KOHLBERG, E. (1983): *The Evolution of the Shīʿa*. In: Belief and Law in Imāmī Shīʿism, kap. 1, pp. 1 – 22: Variorum

KOL. AUT. (1980): *Írán 1900 – 1980: Ath-thawrát al-muʿásira, al-qawwá as-sijásija al-idžtimáʿija, dawr ad-dín wa al-ulamáʿ, at-tasalluh wa sijása at-tawkíl*. Bejrút: Muʿassasa al-abháth al-ʿarabija

KOL. AUT. (2004): *Ar-ruʿā al-hadárija li dastúr al-džumúhrija al-islámija al-íránija*. Dimašq: Al-Mustašárijá ath-thaqáfija li safára al-Džumhúrija al-Islámija al-Íránija bi Dimašq.

KOL. AUT.: *Áfáq al-ʿiláqát al-íráqija – al-íránija – at-turkija – as-súrija*. Markaz ar-rijáda lil-maʿlúmát wad-dirását.

KRAFULSKI, D. (bez dat.): *al-ʿArab wa Írán: Dirását fí at-Tárích wa-l-Adab min al-Manzúr al-Ídíjúlúdží*. Dár al-Muntachab al-ʿArabí.

KRAMER, M. (1987): *Shiʿism, resistance and revolution*. London: Mansell Publishing

KROPÁČEK, L (1993): *Duchovní cesty islámu*. Praha: Vyšehrad

KURZMANN, C. (2001): *Critics Within: Islamic Scholars' Protest Against the Islamic State in Iran*. In: *International Journal of Politics, Culture and Society*, Vol. 15, No. 2, pp. 341- 359

LAPIDUS, Ira M. (2002): *A history of islamic societies*. Cambridge: Cambridge University Press

LAPIDUS, Ira M. (1983): *Contemporary Islamic Movements in Historical Perspective*. Berkeley: University of California

LAWSON, T. B. (1993): *Akhbārī Shī'ī Approaches to tafsīr*. In: *Approaches to the Qur'ān*, kap. 7, pp. 173 – 210: London, New York: Routledge

MADELUNG, W. (1978): *Authority in Twelver Shiism in the Absence of the Imam*. In: *La Notion d'Autorité au Moyen Age: Islam, Byzance, Occident*, pp. 163 – 173: Presses Universitaires de France

MADELUNG, W. (1980): *A Treatise of the Sharīf al-Murtadā on the Legality of Working for the Government (Mas'ala fī 'l-'amal ma'a 'l-sultān)*. In: *Bulletin of the School of Oriental and African Studies, University of London*, Vol. 43, No. 1, pp. 18-31.

LEWIS, B. (1958): *The Arabs in History*. New York: Harper Torchbook

LOONEY, R. E. (1977): *Iran at the end of the century: A Hegelian forecast*. Lexington Books

MACEK, Z., (1996): *Kapitoly z obecných dějin 20. století - III., Blízky a střední východ po roce 1945 (2)*. Plzeň: Ped. fak. ZČU

MALLAT, C., (2003): *The renewal of Islamic law: Muhammad Baqer as-Sadr, Najaf and the Shi'i international*. Cambridge: Cambridge university press

MAMEДОВА, Н. М., ответств. ред. (1998): *Исламская республика Иран в 90-е годы*. Москва: Российская академия наук, Институт востоковедения

MARCINKOWSKI, M. I. (2002): *Twelver Shiite Scholarship and Buyid Domination: A Glance on the Time and Life of Ibn Babawaih al-Shaikh al-Saduq (d. 381/991)*. In: *Islamic Culture: An English Quarterly*, Vol. 76, No. 1, pp. 69 – 99: Hyderabad, Deccan

MARQUET, Y. (1972): *Le šīisme au IXe siècle a travers l'histoire de Yaḳqūbī (suite et fin)*. In: *Arabica*, Vol. 19, Fasc. 2, pp. 101-138: BRILL

MAWANI, H. (2009): *Paradigm Shift in Twelver Shi'i Legal Theory (usul al-fiqh): Ayatullah Yusef Saanei*. In: *The Muslim World*, Vol. 91, pp. 335 – 355: Oxford, Malden: Blackwell Publishing, Ltd.

McEOIN, D. (1984): *Aspects of Militancy and Quietism in Imami Shi'ism*. In: *Bulletin (British Society for Middle Eastern Studies)*, Vol. 11, No. 1, pp. 18 – 27: Taylor & Francis Ltd.

MENASHRI, D., (1990): *Iran: a decade of war and revolution*. New York: Holmes and Meier Publishers, Inc.

MENASHRI, D., (2001): *Post-revolutionary politics in Iran: Religion, society and power*. London and New York: Routledge

MILLWARD, W. G. (1973): *Aspects of Modernism in Shi'a Islam*. In: *Studia Islamica*, No. 37, pp. 111 – 128: Maisonneuve & Larose.

MOADDEL, M. (1986): *The Shi'i Ulama and the State in Iran*. In: *Theory and Society*, Vol. 15, No. 4, pp. 519 – 556: Springer

MODARRESI, H. (1991): *Review: The Just Ruler or the Guardian Jurist: An Attempt to Link Two Different Shi'ite Concepts*. Reviewed work(s): *The Just Ruler (al-sultān al-ʿādil) in Shī'ite Islam: The Comprehensive Authority of the Jurist in Imamite Jurisprudence* by Abdulaziz Abdulhussein Sachedina. In: *Journal of the American Oriental Society*, Vol. 111, No. 3, pp. 549 – 562: American Oriental Society

MODARRESI, H. (1984): *Rationalism and Traditionalism in Shi'ī Jurisprudence: A Preliminary Survey*. In: *Studia Islamica*, No. 59, pp. 141 – 158: Maisonneuve & Larose.

MOGHADDAM, F. E., (1996): *From land reform to revolution: the political economy of agricultural development in Iran (1962 - 1979)*. Tauris academic studies: Library of modern Middle East studies

MOGHADDAM, A. A., (2007): *Iran in world politics: The question of the Islamic Republic*. London: Hurst and Co.

MOHAMMEDI, A. (ed.) *Iran encountering globalization: problems and prospects*.

MOTAHHARI, Mortaza (bez dat.): *ʿAshura - History and Popular Legend*. www.al-islam.org

MOUSSAVI, A. K. (1998): *Shi'ite Culture*. In: *Iranian Studies*, Vol. 31, No. 3/4, A Review of the "Encyclopaedia Iranica", pp. 639-659: Taylor & Francis, Ltd. on behalf of International Society for Iranian Studies

MOUSSAVI, A. K. (1985): *The Establishment of the Position of Marja'iyat-Taqlid in the Twelver-Shi'i Community*. In: *Iranian Studies*, Vol. 18, No. 1, pp. 35-51: Taylor & Francis, Ltd. on behalf of International Society for Iranian Studies

MOUSSAVI, A. K. (1994): *The Institutionalization of Marja'-i Taqlid in the Nineteenth Century Shi'ite Community*. In: *The Muslim World*, Vol. 83, NO. 3 – 4, pp. 279 - 299

NAKASH, Y. (1994): *The Shi'is of Iraq*. Princeton: Princeton University Press

NAKASH, Y. (1993): *An Attempt to Trace the Origin of the Rituals of Āshūrā*. In: *Die Welt des Islams, New Series*, Vol. 33, Issue 2, pp. 161 – 181: BRILL

NAKASH, Y. (1995): *The Visitation of the Shrines of the Imams and the Shi'i Mujtahids in the Early Twentieth Century*. In: *Studia Islamica*, No. 81, pp. 153 – 164: Maisonneuve & Larose

NAKATA, K. (2000): *Wilayah Faqih, Sovereignty, and Constitution: Political Theories in Post-Khumaini-Era Iran*. Vol. 35, pp. 1 – 10

NEWMAN, A. J. (1992): *The Nature of the Akhbārī / Usūlī Dispute in Late Safawid Iran. Part 1: 'Abdallāh al-Samāhijī's "Munyat al-Mumārīsīn*. In: *Bulletin of the School of Oriental and African Studies, University of London*, Vol. 55, No. 1, pp. 22 – 51: School of Oriental and African Studies

NEWMAN, A. J. (1992): *The Nature of the Akhbārī / Usūlī Dispute in Late Safawid Iran. Part 2: The Conflict Reassessed*. In: *Bulletin of the School of Oriental and African Studies, University of London*, Vol. 55, No. 2, pp. 250 – 261: School of Oriental and African Studies

NORTON, Augustus Richard (2007): *Hezbollah: A short story*. Princeton, Oxford: Princeton University Press

NORTON, A. R. (1987): *Amal and the Shi'a: Struggle for the soul of Lebanon*. Austin: University of Texas Press

OURGHI, M. (2007): *Lang lebe der Mahdi! Erklärungen moderner schiitischen Gelehrter zur Langlebigkeit der zwölften Imams*. XXX. Deutscher Orientalistentag, Freiburg, 24. – 28. September 2007: herausgegeben im Auftrag der DMG von Rainer Brunner, Jens Peter Laut und Maurus Reinkowski

PANAH, Maryam (2007): *The Islamic Republic and the world: Global dimensions of the Islamic revolution*. London: Pluto Press

PARSI, T. (2007): *Treacherous alliance: The secret dealings of Israel, Iran and the U.S.* New Haven, London: Yale University Press

QASSEM, Naim, (2005): *Hizbullah: The story from within*. London: Saqi

RAHNEMA, A., NOMANI, F. (1995): *Iran after the revolution: Crisis of an Islamic state*. London, New York: I. B. Tauris

RIDGEON, L. (ed.) (2005): *Religion and politics in modern Iran*. London, New York: I. B. Tauris

ROY, O. (1994): *The failure of political Islam*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press

RUBIN, U. (1979): *Prophets and Progenitors in the early Shī'a Tradition*. In: JSAI 1, pp. 41 – 65

RUBIN, U. (1997): *Apocalypse and Authority in Islamic Tradition: The Emergence of the Twelve Leaders*. In: Al-Qantara, Revista de Estudios Árabes. Vol. 18, Fasc. 1, pp. 11 – 41: Madrid

SADJADPOUR, K. (2008): *Reading Khamenei: The World View of Iran's Most Powerful Leader*. Washington: Carnegie Endowment for International Peace

SACHEDINA, A. (1978): *A Treatise on the Occultation of the Twelfth Imāmite Imam*. In: Studia Islamica, No. 48, pp. 109 – 124: Maisonneuve & Larose.

SAHLIYEH, E. (ed.) (1990): *Religious resurgence and politics in the contemporary world*. Albany: State of the University of New York Press

SAID, E. (1978): *Orientalism*. New York: Routledge and Kegan Paul

SANDER, P. (2000): *Koran oder Imām? Die Auffassung vom Koran im Rahmen der imāmitischen Glaubenslehren*. In: Arabica, Vol. 47, Fasc. 3, pp. 420 – 437: Brill

SANKARI, J. (2005): *Fadlallah: the making of a radical Shiite political leader*. London, Beirut: Saqi

SHIMAMOTO, T. (1991): *Somer Reflections on the Origin of Qom*. Vol. 27

SHIMAMOTO, T. (bez dat.): *Leadership in Twelver Imami Shi'ism: Mortaza Motahhari's Ideas on the Imamate and the Role of Religious Scholars*. In: JISMOR 2, pp. 37 – 57

SCHULZE, Reinhard (2007): *Dějiny islámského světa ve 20. století*. Brno: Atlantis

SCHWARB, G. (2007): *Capturing the Meaning of God's Speech: the relevance of usūl al-fiqh to an understanding of usūl al-tafsīr in Jewish and Muslim kalām*. In: *A Word Fitly Spoken: Studies in Medieval Exegesis of the Hebrew Bible and the Qur'ān*, pp. 111 – 156. Jerusalem: Graphit Press, Ltd.

SHANAHAN, R., (2005): *The Shi'a of Lebanon: Clans, parties and clerics*. London, New York: I. B. Tauris

SHARIATI, Ali: *Fatima is Fatima*. www.al-islam.org

SHARIATI, Ali: *Hajj*. www.al-islam.org

SINDAWI, K., YEZREEL, E. (2008): *Religious Instruction among the Shī'ites of Jabal 'Āmil (Southern Lebanon 1370–1780)*. In: *Orientalia Suecana*, Vol. 57, pp. 90–118

SINDAWI, K. (2008): *Shi'ism and Conversion to Shi'ism in Syria: Prevalence, Circumstances and Causes. The Sunni-Shiite Rift*. In: Working paper for Interdisciplinary Center (IDC) Herzliya Lauder School of Government, Diplomacy and Strategy Institute for Policy and Strategy

SINDAWI, K. (bez dat.): *The Shiite Turn in Syria*. In: *Current Trends in Islamist Ideology*, Vol. 8, pp. 82 – 107: Hudson Institute

STAUTH, G. (ed.) (1980): *Iran: precapitalism, capitalism and revolution*. Saarbrücken: Verlag Breitenbach publishers

TAKEYH, R., (2006): *Hidden Iran: Paradox and Power in the Islamic Republic*. New York: A Holt Paperback

TAYLOR, J. B. (1968): *Some Aspects of Islamic Eschatology*. In: *Religious Studies*, Vol. 4, No. 1, pp. 57 – 76: Cambridge University Press

TEHRANI, S. A. B. (2004): *History and Restrictions of Ijtihad*. In: *SIME Journal*, www.majalla.org

TRIPP, C. (2000): *A history of Iraq*. Cambridge: Cambridge University Press

TRITTON, A. S. (1951): *Popular Shī'ism*. In: *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, Vol. 13, No. 4, pp. 829 – 839: Cambridge University Press on behalf of School of Oriental and African Studies

TROWBRIDGE, S. V. R. (1909): *The Alevi, or Deifiers of Ali*. In: *The Harvard Theological Review*, Vol. 2, No. 3, pp. 340 – 353: Cambridge University Press on behalf of the Harvard Divinity School

TURNER, C. P. (1995): *Still Waiting for the Imam? The Unresolved Question of Intizār in Twelver Shi'ism*. In: *Persica* (1993 – 1995), pp. 29 – 47

ZANGENE, H. (ed.) (1994): *Islam, Iran and World Stability*. New York: St. Martin's Press

ZONIS, M. (1985): *The Rule of the Clerics in the Islamic Republic of Iran*. In: *Annals of the American Academy of Political and Social Science*, Vol. 482, *Changing Patterns of Power in the Middle East*, pp. 85-108: Sage Publications, Inc. in association with the American Academy of Political and Social Science

Résumé

Práce přichází se dvěma základními poznatky, které se snaží analyzovat a komentovat. Na jedné straně mapuje proces mobilizace šíy ze staletí trvající pasivity k aktivní účasti na společenském životě ve 20. století. Na straně druhé se práce snaží představit šíu jako především silně poznamenané sociální hnutí, které se částečně dějinnou daností, částečně vlastním přístupem vyvinulo do jakéhosi islámského proletariátu, přesto žijícího vlastním osudem a tvořící vlastní společnost (na rozdíl od moderní evropské společnosti, kde moderní „proletariát“ lze považovat za její integrální součásti, nebo, lépe řečeno, se nevymezuje podél náboženské či jiné linie).

Práce se dále snaží zkoumat, popisovat a zdůrazňovat hlavní linie, události a činnost šíy na cestě k její emancipaci. Podobně se zaměřuje i podíl jednotlivých nejvýraznějších osob na celém procesu. Dalšími předměty pozornosti práce jsou související a z její podstaty leckdy vyplývající témata, jako například míra schopnosti odlišit náboženství od politických aspirací, vliv lokálního prostředí, etnické aspekty, míru nezávislosti a politického handlu, radikálnosti, jakož i dalších subtilnějších témat.

Práce díky svému záběru v žádném případě neaspiruje na to, aby byla pokládána za vyčerpávající, a jako taková si bere za cíl poukázat na hlavní principy, mechanismy, postavy a komunikační kanály, kterých íránská a blízkovýchodní šíá v rámci své kvalitativní proměny využívala. Smysl práce je tak především didaktický, eventuální změny jak ve svém pojetí tak i hloubce zkoumání může daný text doznat v případné pozdější, rozšířené či naopak úžeji profilované podobě.

Summary

The paper brings two basic aspects which it further analyses and comments. The first is the emancipation process of the Shi'a from its hundreds-of-years lasting passivity towards an active participation in the social life in the 20th century. The second is the presentation of the Shi'a as a movement most importantly concerned with social issues, which – in part due to historical circumstances as well as its own approach – helped it evolve into some sort of Islamic proletariat, however pursuing its own lifestyle and creating specific society (unlike the Western proletariat in the classic meaning, where „proletariat“ is always considered an integral part of society, or, better said, generally does not identify itself along other – for example religious – than social lines).

The paper further strives to research, analyze and emphasize the main lines, events and activities along which the emancipation road of the Shi'a followed. Similarly, it focuses on the intervention of some of the most outstanding personalities who contributed to this process. Other focuses are on related and often implicit topics such as, for example, ability to distinguish between religious and political aspirations, influence of the local environment, ethnic aspects, level of political independence, leverage and participation, will to diplomatic approach, tendency to radical stances as well as other more subtle topics.

Due to its broader focus, the paper in no way aspires to become fully comprehensive and aims mainly at showing the most important principles, mechanisms, personalities and communication channels used by the Iranian and Near East Shi'a in the process of its qualitative transformation. The goal of the work in the current form is thus mainly didactical; however there is still the possibility of future augmenting its content or closer focusing its research goals.