

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 2013

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 2013

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, prof. Luboši Kropáčkovi a Dr. Danielovi Křížkovi za inspirativní oponentské posudky k první verzi 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.

Poznámka:

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

Obsah

I. Úvod.....	3
1. Obsah práce.....	3
2. Cíle práce	6
3. Geneze výzkumného cíle a metoda výzkumu.....	8
II. Teoretická východiska práce.....	16
1. Terminologie a operacionalizace pojmů.....	16
2. Sociální aspekty v procesu ideologizace iránské šíy	28
3. Zázemí formování šíitského vlivu na oblasti vně Íránu	37
III. Írán: šíitský aktivizační proces ve 20. století	46
1. Konsolidace iránského šíitského kléru	46
2. Počátek reformních tendencí iránského šíitského kléru	56
3. Stará škola versus reformisté: oficiální nastolení kontrastu	61
4. Nový kontrast: reforma umírněná, nebo radikální?.....	69
5. Vítězství radikální reformy v podobě revoluce.....	76
6. Normalizace a návrat k pluralitě.....	81
IV. Irák.....	88
1. Historická konsolidace irácké šíitské společnosti	88
2. Vývoj v regionálním kontextu	94
3. Pozice šíitů v procesu modernizace iráckého státu.....	99
4. Období moderních protipólů – Da'wa a Baas.....	110
5. Moderní vazby irácké šíy na iránskou	116
6. Válečná léta a post-chomejníovské reflexe	126
V. Sýrie	140
1. Historická východiska syrské šíy	140
2. První polovina 20. století.....	144
3. Adaptace na moderní dobu	151
4. Alavité v háfizovské epoše	157
5. Kořeny oficiálních syrsko – iránských vztahů.....	165
6. Hledání moderní tváře.....	169
VI. Libanon	175
1. Historické předpoklady.....	175

2. Počátky moderní společenské aktivizace libanonských šiitů	182
3. Zázemí a rozvoj vazeb na Írán.....	198
4. Libanon v syrsko – íránských vztazích	205
5. Sýrie, nebo Írán? Pokračující dualita zájmů.....	212
6. Poválečné období, současnost	219
VII. Závěr.....	229
1. Obecné závěry.....	229
2. Organizační zázemí a přístupy k ideologizaci a šíření šíitské věci	235
3. Diskuse	245
4. Závěr	250
Použitá literatura a internetové zdroje:.....	254
Résumé.....	276
Summary	277

I. Úvod

1. Obsah práce

Práce se zabývá analýzou a mapováním aktivizačního procesu blízkovýchodních šíitských společností. Daný proces byl v prvních desetiletích dvacátého století započat v Íránu a pod jeho vlivem dále probíhal zejména v Iráku, Sýrii a Libanonu. Práce vychází z výzkumných cílů, kterým je podřízena a jimi determinována. Tyto cíle budou popsány níže.

Práce se soustředí zejména na druhou polovinu 20. století, tj. na období hlavní moderní aktivity íránských, iráckých i levantských šíitů. 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 jeho převzetím moci. Vzhledem k tomu, že se v případě revoluce a dalšího společenského směřování země nejednalo o událost náhodnou či náhlou, věnuji určitý prostor osvětlení historického kontextu. Na ten jsou dále navázány mnohé klíčové děje a fakta analyzované v této práci.

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

V prvním případě se jedná o Irák, místo tradičních šíitských svatyně i zrodu daného myšlenkového směru uvnitř islámu. Při zkoumání obměn a působení aktivizačních vlivů vychází práce do značné míry z faktu koexistence dvou hlavních center šíitské víry (Nadžafu v Iráku a Qomu v Íránu). Na tomto 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-iránské války či historické peripetie provázející tradiční irácký šíitský rod as-Sadr v průběhu regionální historie 20. století.

V druhém případě mapuje práce vztah Íránu a Sýrie, z toho ve značné části háfizovské. Po přiblížení okolností šíizace alavitů přichází práce s analýzou role Sýrie, a to zejména jako (spolu)hráče v širším iránském 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. To se týká především oficiálních syrsko-iráckých vztahů (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 jako 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 teritoriem, jehož vzájemný vztah s Íránem je analyzován. Po historickém přiblížení dějinných kontaktů obou teritorií přechází práce do fáze analýzy iránské vlivové expanze do této středomořské země. Následná část rozboru se tak zaměřuje na období od 50. let, další logicky koresponduje s obdobím před libanonskou občanskou válkou a během ní. Na pozadí tvořeném popisem nutných souvztažností je podstatným předmětem zájmu 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 klíčové body vzájemné spolupráce. Pozornost je věnována osobnostem duchovního i politického života, sledován je však i vývoj v organizacích typu Amal a specificky Hizbulláh, jakož i životní peripetie Músy as-Sadra, pro něhož představoval Libanon v rámci jeho činnosti stěžejní působiště.

Integrální součástí analýzy vývoje v každé z cílových lokalit bude nástin historického zázemí, souvislostí i dějinné kontinuity, který stručně přiblíží

základní aspekty současné situace v daných teritoriích, a to především s cílem identifikace prvků, které mohly být v daném prostředí rozhodující v procesu přijetí či odmítnutí šíitského aktivizačního poselství produkovaného porevolučním Íránem.

Časové ohraničení tématu, stejně jako výběr mapovaných teritorií jsou dány především geopoliticko-historickými mantinely, kterými je práce vymezena. Tyto hranice jsou do jisté míry odrazem mého studijního zájmu a mohou tak budít dojem určitého preskriptivně nadefinovaného celku. Zkoumaná dopadiště iránského šíitského vlivu však byla vybrána hlavně s přihlédnutím k vzájemným vazbám mezi jednotlivými zkoumanými územími navzájem; ty jsou nejužší a probíhají dlouhodobě i v různé intenzitě napříč staletími. Na základě stejné úvahy, jakož i proto, aby práce byla celistvá, se předmětem jejího výzkumu nestaly např. země Zálivu, zejména např. Bahrajn (kde je sice šíitská složka 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 popis např. i saúdské šíitské menšiny, popřípadě menšin z dalších států regionu; zároveň není možné říci, že by vazby existující mezi šíitskými komunitami např. Bahrajnu či ostatních semi-šíitských států Zálivu a těmi ze zkoumaných teritorií byly podobně úzké jako vazby existující navzájem mezi šíitskými komunitami nacházejícími se ve zkoumaných teritoriích atp.).

Stejně tak myslím, že i na základě dlouhodobých intenzivních vztahů zdejších šíitských komunit, kterým se zejména ve 20. století právě díky šíitskému obrodnému procesu dostalo zvláštní důležitosti, lze 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

Klíčovým východiskem pro psaní práce je předpoklad, že iráňští, iráčtí, syrští a libanonští šiité prošli zejména ve dvacátém století významným procesem intenzivní společenské aktivizace vykazujícím – oproti rozdílným kulturním, etnickým, historickým i společensko-politickým zázemím těchto jednotlivých šiitských komunit v regionu – nejen mnohé společné znaky, ale především i rysy nevratnosti, jakož i neukončenosti a v neposlední řadě dispozice k další integraci napříč danými teritorii.

Cílem práce je daný proces identifikovat a analyzovat, v rámci textu obhájit legitimitu jeho chápání jako uceleného a stále probíhajícího děje, kterým blízkovýchodní šiité uskutečňují svůj přechod ke společenské rovnoprávnosti, plnohodnotné politické participaci, popř. okomentovat, do jaké míry lze daný proces chápat jako přechod daných komunit z tradičních stanovisek k modernitě.

Analýza samotného aktivizačního a mobilizačního procesu, představující faktický obsah práce, bude probíhat prostřednictvím zkoumání vlivů, role ideologizace islámu a ideologických tendencí, jakož i působení klíčových osob představujících základ komunikačních cest, díky nimž mohlo být Íránem buď oficiálně produkováno, z jeho zázemí přicházející či jím ovlivněné pojetí šiismu úspěšné jako jeden z hlavních prostředků pro dosažení užší součinnosti mezi jím a danými teritorii. Dalším výstupem práce 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. Souvisejícím výstupem by měla být tvorba údajů či přesnějších představ o proběhlých procesech i nástin základních příčinných souvislostí a historických precedentů současných jevů a tendencí, do kterých vývoj vyústil.

Souběžně chce práce poukázat na faktory, které napomohly šíření porevolučního iránského poselství a s ním souvisejících jevů v daných teritoriích, stejně jako nad jejich dynamikou trvající dodnes.

Kromě zaujetí výsledného postoje vůči charakteru šíitské aktivizace napříč regionem za užitečné považují i obeznámení čtenáře se souvislostmi zasahujícími do hlubšího dějinného, kulturního a společenského kontextu obklopujícího proces aktivizace íránského šíismu a šíření jeho poselství napříč zkoumanými teritorii.

V neposlední řadě reflektuje předmět výzkumu i fakt, že ucelená studie zabývající se daným tématem v českém prostředí stále chybí. Dalším cílem je proto i reakce na tuto potřebu, a to při zachování určité návaznosti zejména na aktuální stav souvisejícího, byť poměrně izolovaného bádání v domácím prostředí. Práce tak kromě hlavního zahraničního zdrojového fondu pracuje i s českými zdroji. K těm patří zejména monografie týkající se jednotlivých jevů či dějinných úseků v rámci zkoumaných území – zejm. Tomáš Raděj o Iráku (Raděj: 2010), Yvona Šabacká o Libanonu (Šabacká: 2011), dále například monografie Zdeňka Cvrkala týkající se Chomejního konceptu Velájat-e Faqih (Cvrkal: 2007; bohužel existuje jen ve stadiu archivní dizertace). Ze zahraniční literatury jsem vycházel hlavně z publikací osvědčených autorů zabývajících se šíitským hnutím (Keddie, Arjomand), zahraničními implikacemi íránské kultury a porevolučního stavu (Katouzian, Ehteshami, Takeyh), společenskými hnutími ve zkoumaných teritoriích (Tripp, Halliday) či dějinami šíy nebo celé společnosti v daných teritoriích (Keddie, Norton, Kramer, Moussavi), popř. dějinami daných teritorií jako takových (Tripp, Agha a Khalidi, Chehabi).

3. Geneze výzkumného cíle a metoda výzkumu

Na počátku výzkumu stál studijní zájem o šíitský aktivizační proces v rámci moderních dějin Orientu. Tento zájem vyústil v ucelenější a soustředěnější studium šíitské společenské aktivizace v průběhu dvacátého století ve sledovaných čtyřech teritoriích. To bylo shrnuto ve výstupu z roku 2012, který jsem předložil jako první verzi této práce.

V tomto prvním stádiu byl největší důraz kladen na sběr a utřídění faktů týkajících se chronologického vývoje daného procesu a souvislostí mezi jednotlivými osobnostmi, entitami a událostmi. Významnou roli hrál při komponování prvotní podoby dějinné a vztahové linky v rámci daného předmětu výzkumu obecný přehled získaný dosavadním studiem.

Předpokládaný a v průběhu tvorby práce i (dodržený) metodický postup byl následující: identifikace hlavních bodů, epizod a osobností navázaných na proces společenské aktivizace šíitských komunit ve zkoumaných teritoriích; vytvoření obecné dějinné a vztahové linie mapující proces této aktivizace; získávání a následná kompilace údajů ze zdrojové literatury v návaznosti na tuto linii, z níž dílčím výstupem měla být základní verze textu, částečně ještě bodová; návazný terénní pobyt (původně jsem předpokládal ryze studijní či výzkumný), terénní sběr materiálu sloužícího k dalšímu doplnění, úpravám a nalezení nových souvislostí; konfrontace výstupů terénního výzkumu s dosavadním textem, úpravy, další studium literatury, doplnění; vyvození vlastních dílčích závěrů, zakomponování do práce; závěrečné úpravy.

Data byla získávána především studiem literatury, dále vyhodnocována na základě seznámení se s cílovými teritorii během pobytu v nich, konzultacemi a diskusemi s informanty v daných teritoriích. Tyto vstupy poskytly podněty pro upřesnění struktury práce, kompilační práci s literaturou a dalšími psanými zdroji, následné doplnění na základě prohlubující se znalosti souvislostí, prostředí a stavu popisovaných teritorií, ústící postupně v konečnou úpravu před prvním odevzdáním. Práce v takové formě stále ještě obsahovala řadu formálních nedostatků včetně několika obsahových nepřesností. Ty byly

identifikovány zejména díky pečlivé práci oponentů. Pokud jde o formální a obsahovou část, vycházel jsem při úpravách práce nadále hlavně z jejich doporučení. Pokud jde o oborové zaměření, rozhodl jsem se práci po několika diskusích v rámci katedry upravit do takové podoby, která bude odpovídat náplni studijního programu Historické vědy.

Základní metodou výzkumu v závěrečné, opravné fázi zůstalo (doplňující) studium relevantní literatury. Jeho primárním cílem bylo odstranění nedostatků, na které poukázali oponenti. Ve většině případů se jednalo o faktické nedostatky či pochybení, které bylo poměrně snadné odstranit. V jiných případech se jednalo o komplikovanější témata, která si vyžádala širší zásahy a úpravy práce. Příkladem může být zakomponování pasáží týkajících se komplexnějšího pohledu na iráckou šíitskou scénu (Da^čwa islámíja, SCIRI), identifikaci klíčového rozdílu mezi jejími předními aktéry (as-Sadrova preference vlády širší ummy oproti al-Hakímovu sympatizování s chomejníovskou vládou faqíha, resp. klerikální oligarchií) a odraz těchto tendencí v dalších teritoriích. V případě Íránu šlo o zakomponování analýzy činnosti levicově-islamistických Modžáhedín-e Chalq a jejich dějinné trajektorie. Tato nově začleněná fakta si zároveň vyžádala zakomponování komentářů týkajících se postojů jednotlivých klíčových hnutí a postav (Da^čwa, Modžáhedín-e Chalq, Bákír as-Sadr, Músá as-Sadr, Chomejní a další) k levicovým ideologiím, zejména marxismu a komunismu. Vynechání tohoto pohledu bylo v první verzi práce ostatně jedním z předmětů kritiky ze strany oponentů.

Nové skutečnosti a nově popisované epizody si nadále vyžádaly další komentář v souvisejících pasážích – taková je například akcentace významu atentátu na IRS prostřednictvím Lidových modžáhedů roku 1981, která napomohla utvrdit přesvědčení porevolučního tvrdého jádra o nutnosti „purifikace“ revoluční fronty o veškeré elementy nesouhlasící s teokratickým směřováním. Podobným příkladem může být důslednější sledování práce předrevolučních aktivistů a kleriků, které se v práci odrazilo zevrubnější analýzou vzniku a existence (především) libanonského disentu.

Kapitola týkající se Libanonu byla zároveň podrobněji rozpracována a doplněna o poznatky týkající se nejen těsně předrevoluční doby či občanské války (tj. krystalizace vztahu Amalu a Hizballáhu, potažmo Íránu a Sýrie), ale i první poloviny 20. století. Mohlo se tak stát díky studijnímu pobytu, který jsem uskutečnil v březnu 2013 na Université Saint-Joseph v Bejrútu, a to především v koordinaci s tamní katedrou historie. Zde mi byla zpřístupněna doplňující literatura (především) ve francouzštině, zejména etnografická díla zde působící francouzské orientalistky a etnoložky Sabriny Mervin. Tato díla poskytla cenný vhled do situace šíitského venkova (především oblast Jihu a Nabatíje), jakož i blíže představila osobnost (předtím v mé práci opomenutého) místního šíitského „buditele“ Muhsina al-Amína. Podobné studijní pobyty jsem uskutečnil i v minulosti, významný byl zejména pobyt na Institutu islámských studií v Teheránu (2012), dlouhodobý přímý kontakt se Sýrií (2009 – 2013), či předchozí studia (Íránské kulturní centrum Damašek, School of Oriental and Africal Studies, Londýn). Dosavadní studium v kombinaci s terénními poznatky mi tak dalo možnost zásadním způsobem analyzovat, vyhodnocovat a objektivněji posuzovat data získaná jak ze studia literatury, tak i v rámci dalších terénních pobytů.

Klíčový terénní pobyt byl uskutečněn v Sýrii v letech 2009 – 2012, kdy jsem byl s teritoriem prakticky v nepřetržitém kontaktu. Dělo se tak díky mé pracovní angažovanosti v zemi a okolních teritoriích (vedení projektu stavby ropovodu Homs – Damašek, obchodní zastupování zahraničních firem, obchodně-zprostředkovatelská činnost vlastní firmy). Výzkum zde probíhal přirozenou metodou zúčastněného pozorování a řetězového výběru informantů. Z titulu své pracovní náplně jsem měl přístup k většině vrstev společnosti, z významné části k alavitské. Díky pracovním aktivitám, které pokrývaly celou zemi (především větší města) bylo možné v každém z nich identifikovat vhodného informanta, který byl schopen a ochoten líčit dějinné, kulturní a společenské peripetie alavitského nástupu k moci, vazeb na Írán či byl jejich přímým aktérem. Cenné byly vazby vytvořené na křesťanskou a arménskou komunitu v Damašku, Homsu a Qámišlí, jejichž příslušníci mi byli schopni

poskytnout doplňující, nejednou alternativní informace k pohledu poskytnutému alavity. Dále se podařilo uskutečnit vazbu na íránskou komunitu navázanou na hawzat ʿilmíja v Sajjida Sakína a sídlící v Sajjida Zajnab (Ahmad Váhedí). Tato vazba byla v rámci možností dále rozvinuta směrem do Íránu, kde poskytla opět širší představu o situaci, která v místní šíitské komunitě (střední klérus) panovala a do jisté míry dodnes přetrvává. Určitý kontakt byl uskutečněn i s šíitskou komunitou v Libanonu (zejména Jižní předměstí – zde hlavně nezúčastněné pozorování, spočívající v monitorování běžného života během pobytu na místě; dále podobně Jih, Nabatíja a údolí Biká, to v rámci opakovaných cest do Libanonu na základě pracovních povinností).

Hlavní síť informantů se tak vytvořila v Sýrii, jen částečně pak v Íránu a Libanonu. Zatímco v Sýrii šlo o průřez společností, v Íránu spíš o informanty navázané na svaté město Qom, obyvatele Teheránu a do určité míry „nezúčastněné“ gílánské oblasti. V Libanonu byl uskutečněn především akademický kontakt, částečně ale i sondáž v rámci Bejrútu, určité kontakty existují i na oblast Jihu. Informace týkající se nedávné minulosti v Iráku jsem dostával zprostředkovaně, především přes íránské informanty a náhodné zdroje, s nimiž jsem navázal kontakt zejména v Sýrii (především čtvrt' Džaramana v Damašku).

Při terénních rozhovorech jsem ve většině případů informanty obeznámil s předmětem mého akademického zájmu, diskuse o něm ale ne vždy tvořila hlavní předmět daného rozhovoru (ten byl nejčastěji buď obchodní, obchodně-technický či běžně přátelský). V rámci dalších setkání, zejména tam, kde došlo k prohloubení obchodního či přátelského vztahu, jsem následně při vhodných příležitostech informanta požádal o zodpovězení otázek relevantních k tématu práce, popřípadě vyjádření názoru na téma s ní související. Rozhovory probíhaly bez přípravy, nestrukturovaně, přirozeně. Cílem nebyla tvorba okamžitých údajů, ale spíš získání celkového přehledu a osvojení si pohledu jednotlivých komunit na zkoumanou problematiku, jakož i schopnosti vyhodnotit při kompilační práci s literaturou (která představuje v rámci dané

práce hlavní metodu) to, zda informace poskytované zdroji jsou důvěryhodné či potřebují další ověřování.

Pouze výjimečně proběhly rozhovory s informanty v běžném prostředí bez jejich informování o účelu rozhovoru; na druhé straně všechny rozhovory a diskuse na akademických pracovištích byly realizovány za plné informovanosti diskusních partnerů. To samozřejmě umožnilo větší cílenost otázek, úměrně tomu se zkrátila délka a časová náročnost daného rozhovoru. Na druhé straně v takových případech nedocházelo většinou k vytvoření hlubšího vztahu s informantem (resp. diskusním partnerem), tudíž informace od něj získaná nemusela být zcela spontánní, zároveň mohla být určitým způsobem „akademicky deformovaná“.

Takto shromážděná data, poznatky a výstupy z terénního pobytu vytvořily základ, který jsem zúročil jak v prvotní verzi práce, tak v její současné, upravené verzi.

Kromě již uvedených změn spočívají další úpravy v důsledném přepracování původní verze podle doporučení oponentů, doplnění, zjednodušení, upozadění či nahrazení jednotlivých pasáží, řádné arabizaci textu,¹ stylistických změnách a syntaktických úpravách některých souvětí atp. Vypuštěna byla například část závěrečné úvahy týkající se šíitského orientálního člověka, doplněny byly pasáže analyzující vztah šíitských ideologů k marxismu, úprav doznala pasáž zabývající se užitou terminologií, podobně jako i úvod práce.

¹ Arabské a perské termíny, specifické a méně známé místní názvy a některá méně známá jména přepisují v rámci zjednodušeného přepisového úzu (se zachováním arabských odrážek, hlásek „^ˆajn“ a „qáf“, ale bez zdůraznění emfatiky a s českou diakritikou). Toto je zachováno všude s výjimkou výrazů, které buď mají funkční „český“ tvar (např. Baas, saúdský, Irák, Arab atp.), podobně i u známějších jmen již dříve použitých v češtině (Alí, Šariátí, alavité atp.), jakož i známých místních názvů („Biká“ místo „Biqá^ˆ“, „Karbálá“ místo „Karbálá^ˆ“ atp.). Stejný přístup zachovávám i u výrazu „šía“, „šíitský“ atp. (použití apostrofu jako nahrazení „^ˆajn“ nepovažuji za vhodné, na druhé straně některá slovní spojení by při nevyrovnaném užití „^ˆajn“ nepůsobila dobře (např. „saúdská ší^ˆa“ atp.). Připouštím, že zde nejde o plně kodifikovaný tvar, nicméně jsem toho přesvědčení, že v rámci češtiny má daný výraz dispozice k pravopisnému posunu do zde užitého tvaru. Obdobně s daným výrazem občas nakládá angličtina (shia), francouzština (chia), ale i slovenština (šía). Naproti tomu zachován je důsledný přepis odrážek a ^ˆajn u klíčových termínů (fuqahá^ˆ, mahákim ^ˆalawíja a některých méně častých jmen jako např. Fu^ˆád, ^ˆAmmár atp.). U jmen a titulů dále způsobem přepisu rozlišuji to, jestli jejich nositelé pocházeli z perského, či arabského prostředí, byli s ním spíš identifikovatelní atp. Přepisy názvů jinak shodných jevů se tak mohou v průběhu práce lišit např. podle toho, jestli hovořím o akademické instituci (jinak stejného charakteru) nacházející se buď v prostředí arabském (pak „hawzat ^ˆilmíja“), nebo perském (pak hovze-je ^ˆelmíje“), podobně například „ájatulláh“, resp. „ájatolláh“ atp.

Text byl zbaven povrchních a šířeji nerozvitých exkurzů týkajících se hlavně tématu „ideologie“. Užití termínu bylo nově omezeno jen na případy, které mají přímou vazbu ke sledovanému tématu, tj. ideologizaci šíismu a šíření (iránské) porevoluční ideologické informace, dále pak na případy označující projevy prokazatelně ideologického charakteru. Jinde došlo k upřesnění daných termínů, zejména v případech jako „(po)revoluční ideologie“, „ideologizace“, popř. „kulturně-ideologické působení“, která považuji za vhodnější než původní termíny (např. příliš obecné a v zásadě ne příliš vypovídající „iránská šíitská ideologie“ atp.).

Celkově se snažím ideologické hledisko reflektovat především tak, aby mi umožnilo plně věnovat pozornost hlavnímu tématu práce, tj. identifikaci, sledování a analýze procesu šíitské společenské aktivizace v jejím historickém a kulturním rámci.

Velmi cenný byl dále poznatek oponenta týkající se nakládání s pojmem „šía“. Ten jsem původně nesprávně (nad)užíval přibližně v duchu arabského (hovorového) jazyka, v němž označuje jak náboženskou frakci, tak (v rozporu s obvyklým českým užitím) i skupinu příslušníků, příslušnost samu, šíitskou společnost atp. To se projevilo nejasností a nejednoznačností daného pojmu, jakož i dojmem nežádoucího zjednodušování či zobecňování. Výraz „šía“ jsem proto na příslušných místech přesněji vymezil, např. šíitská společnost (obecně členové šíitského kulturního okruhu v celém regionu nebo zkoumaném teritoriu, resp. moderním státu), šíitské komunity (části šíitské společnosti v regionu, současném moderním státu, resp. zkoumaném teritoriu), šíitská obec (klérus a jeho následníci, tradiční skupiny řídicí se autoritou kléru, náboženským právním specialistou atp.), šíitský klérus (užší skupina akademiků, kleriků a náboženských právních specialistů) atp. K obdobným úpravám došlo tam, kdy jsem v původní verzi na základě stejné logiky nepřesně užíval pojem „sunna“.

Vytváření argumentačního základu v práci probíhá přímo v rámci textu. Zde jsou přirozeným líčením na příkladech konkrétních událostí generována fakta, která tvoří hlavní výstup z práce a představují argumentační základ pro

závěrečnou diskusi a samotný závěr, v nichž jsou shrnuta. Argumentací v závěrečné diskusi by práce měla ozřejmit, zda k aktivizačnímu procesu v rámci šíitské společnosti 20. století došlo, či ne, zda je možné jej vnímat jako ucelený, i jestli je tento proces ukončený, či nadále pokračuje.

Jak už jsem zmínil, vzhled do aktuálního stavu panujícího ve zkoumaných teritoriích vznikl postupně, a to hlavně na základě přirozeného zúčastněného pozorování a rozhovorů s informanty, s nimiž byl navazován kontakt především metodou řetězového výběru. Cílem bylo primárně obeznámení se současnou situací, mentalitou, stádiem změny a společenské participace.

Viděno s odstupem, mohla být tato „sondáž“ vedena jistě koncepčněji a systematictěji. Výstupem z ní sice byl celkový dojem, znalost mentality, způsobu uvažování a schopnost predikce či odhadu možných či naopak nereálných variant, popřípadě evaluace toho, zda určitá líčená situace či zpráva z doslechu může mít realistický základ, či ne, faktem ale zůstává, že výzkum v jejím rámci probíhal víceméně nahodile, spontánně a ve srovnání se studiem literatury jistě méně organizovaně (absence detailního plánu, minimální poznámkový aparát, zaměření na získání komplexní představy a pochopení místních souvislostí). Další související nedostatek vyplýval z toho, že zkoumání společenských procesů probíhalo v rámci relativně heterogenní skupiny, absolvující sice jeden proces (a to v kontextu jednoho úzce souvisejícího společenského tématu), přebývající nicméně na území čtyřech státních celků. Kvůli tomu nebylo možné zajistit stejnou velikost i povahu vzorku informantů u všech zkoumaných skupin. Přesto myslím, že z toho, do jaké míry jsem mohl šíitské komunity v jeho rámci poznat, šlo čerpat i v současné fázi práce, a to hlavně jde-li o výše popsané vyhodnocování důvěryhodnosti získávaných informací, resp. toho, do jaké hloubky je třeba ověřovat ta či ona související analyzovaná fakta.

Prvotní podoba práce poskytla ucelený materiál, který považuji pro účel současného výzkumu v podstatě za hlavní zdroj. Současný výzkum proto také do značné míry vnímám jako „revizní“ činnost, která se na práci odráží výše uvedenými změnami. Dané změny tak spočívají hlavně v úpravách, doplnění a

upřesnění dosavadní práce, představující v prvotní verzi soubor ještě ne zcela koherentních výstupů ze studia historických faktů podpořený některými poznatky z výše popsaného terénního pobytu.

Zatímco nová konzultace textových zdrojů byla s vědomím nutných změn plně uskutečnitelná, o poznání menší byla možnost přímého ověření zkoumané materie z terénních zdrojů; příslušný výzkum za účelem získání dat pro předchozí variantu práce byl již absolvován a v obdobném rozsahu jej v omezeném čase nebylo možné provést znovu.

Nicméně i z něj je dosud možné čerpat cenné informace korektivní povahy; nehledě k tomu, že těžiště práce spočívá ve zkoumání a analýze dlouhodobého historického procesu, pro který má tak či onak klíčový vliv konzultace důvěryhodné literatury, textů, a při kterém poznatky z pobytů ve zkoumaných teritoriích mohou sloužit hlavně pro korekci, zejména v případě očividného rozporu s tvrzeními obsaženými v jinak důvěryhodných zdrojích.

II. Teoretická východiska práce

1. Terminologie a operacionalizace pojmů

Z hlediska terminologie 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.

Jak bylo uvedeno, práce mapuje proces společenské aktivizace sociálně a nábožensky vymezené části blízkovýchodní společnosti, který následoval po období, během něhož daný segment zachovával vůči aktivní společenské participaci a spoluúčasti na politickém chodu státu spíše odmítavý či zdrženlivý postoj. Změna tohoto přístupu, která se odrazila právě v aktivizaci společenských postojů, spočívala na poměrně jasně identifikovatelných východiskách, děla se v definovatelném prostoru, komunitě a čase, vykazovala pozorovatelnou dynamiku a vývoj, zároveň se její protagonisté specifickým způsobem vymezili vůči ostatní společnosti, popř. státu.

V důsledku silného religiózního zázemí zkoumaného procesu práce často operuje s pojmem „náboženství“ (popř. „náboženský okruh“). To chápe jednak jako identifikační pouto skupiny, která se na procesu šíitské aktivizace klíčovým způsobem podílela (tj. zejména kléru a jeho následovníků), jednak jako prostředí pro šíření podstatné části aktivizačního poselství. Dále operuje práce s „běžnějšími“ a ve víceméně obvyklých intencích užívanými pojmy jako „autorita“, „národ“ a „stát“, tvořícími hlavní aktéry, kontury a kulisy modernizačně-integračního společenského zápasu blízkovýchodních šíitů. Pojem „modernizace“, popř. „modernita“, je do značné míry pojímán jako dějinná výzva, k níž je šíitská komunita na cestě ke svému společenskému zrovnoprávnění v dynamicky se vyvíjejícím dvacátém století prakticky až do současnosti nucena reagovat.² V určitých momentech tak může být vnímána

² Alexander to chápe jako proces, ve kterém „nejen idealistické, ale i funkční potřeby (...) vyvíjejí na společnosti tlak směrem k demokracii, tržnímu prostředí a univerzalizaci kultury“; viz ALEXANDER: 1994, str. 169; především poslední bod se již svou definicí nabízí z porevolučně šíitského pohledu jako kritická překážka.

jako nebezpečí (diskreditace šíitské tradice, ohrožení nežádoucími „novotami“, dezintegrace tradičních společenstev, neokolonialismus, přehnaný západní vliv na domácí kulturu atp.), jindy jsou naproti tomu její přístupy využity v procesu společensky integračních snah či se přirozeně stávají součástí jejich výsledku (prvky západního, zejména levicového myšlení, které nerušeně přešly do šíitského i celospolečenského uvažování, inspirace proti(neo)koloniálním osvobozeneckým bojem třetího světa a zapracování jeho ideálů atp.).

Specifický je případ toho, co jsem v původní verzi práce označoval jako „(íránskou šíitskou) ideologii“; dané spojení v současné podobě práce na vhodných místech nahrazuji přesnějším termínem „(íránská) porevoluční ideologie“,³ jinde od daného termínu upouštím (přestože popisují-li aktivitu, která je ideologické povahy, pojem „ideologie“ či „ideologický“ používám). Toto umožňuje objektivnější pohled na zkoumané procesy, dává možnost přesnějšího popisu jednotlivých tendencí a nenuť k nepřesné paušalizaci v případech, kde by shrnutí více směrů pod jednotný, byť příliš obecný pojem „íránská šíitská ideologie“ věc příliš zjednodušovalo, skutečné děje zatemňovalo a nepřispívalo tak k hlubšímu poznání, spíše naopak.

Náboženství je pro účely této práce chápáno především ve své praktické formě, tj. jako zprostředkovaná víra, resp. instituce⁴ komunitního praktikování víry, v šíitském prostředí typicky moderovaného náboženskými specialisty, stavějícími pro tyto účely na spekulacích, právních závěrech a stanoviskách

³ Daným termínem lze označit určitý praktický kompromis vzniklý mezi Chomejního konceptem *velájat-e faqih* a realitou (tj. limity praktické aplikovatelnosti daného Chomejního ideologického konceptu založeného na akademických interpretacích zdrojových materiálů šíitské odnože islámu), který se ustavil postupně od revoluce roku 1979 až do prosazení se islamistické chomejníovské frakce v letech následujících.

⁴ To by však nemělo vést k tomu, aby byl šíitský klérus chápán jako instituce podobná např. křesťanské církvi; ta v šíitském pojetí neexistuje, byť duchovně-akademický život zde jistě organizován je; ekonomicky však do značné míry závisí na specificky šíitské náboženské dani („chums“), jejíž směřování je opět přímo úměrné tomu, do jaké míry je schopno to které centrum přilákat zájem věřících, studentů a stát se cílem vykonávání „zijárát“. Toto kromě přirozených důvodů (hrobky světců a autorit) záleží i na osobnostech, které v daném místě přebývají, přednášejí či jsou nábožensky aktivní (klíčové fatvy, filozofická činnost atp.). Respekt k daným osobnostem se do značné míry rodí v závislosti na jejich objektivních schopnostech, vlastnostech a dovednostech, tj. zejména vzdělání, umění argumentovat, logickém úsudku, přirozené autoritě, charizmatu, výřečnosti atp. Je nasnadě, že hlavní finanční toky a s nimi související vliv se většinou soustřeďují kolem nejvýraznějších osobností daných center.

vycházejících z (racionální, vědecké, logické) argumentační interpretace (leckdy iracionálních) základních zdrojů víry. Důležitý je přitom 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 nezpochybnování přijetí) faktu této zprostředkovanosti komunitou věřících. Ti se tak v rámci náboženství dobrovolně, konsenzuálně zřikají („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.⁵

Operuji-li s koncepty jako „stát“ či „národ“, pracuji s nimi hlavně v jejich běžném smyslu. Děje se tak především při potřebě odkázat na určitý celek, jehož představu použití daných termínů usnadňuje. Má-li však být učiněno zadost historickým paralelám, je zřejmě nejpřesnější interpretací způsobů využití daných termínů jejich přirovnání ke kontrastu historických regionálních termínům „wilájat“ (administrativní jednotka, v mém pojetí nejbližší termínu „stát“ co do úhlu pohledu, tj. souboru správních pravidel platných pro ucelenou oblast, popřípadě výseč mocenského kruhu tato pravidla tvořící, ovládající a kontrolující), a „millet“ jako 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 pohled samotné šíy na tyto dva koncepty; zatímco „osmanské“ pojmy „wilájat“ a „millet“ byly jako reálné termíny domácí zejména na teritoriích ovládaných turkickým elementem, byl jejich význam v perskojazyčných oblastech mírně posunutý a ne vždy označoval striktně a pevně zakotvený společenský mechanismus.

Dalším zmiňovaným konceptem, k němuž v průběhu 20. století musela šíitská společnost přes vlastní komplikovaná východiska nakonec zaujmout postoj, je

⁵ Více k tématu viz např. GENTILLE: 2001, dále CABADA in: CABADA, KUBÁT a kol.: 2007, str. 353 – 354.

„modernita“, či „modernizace“.⁶ Ta je v pojetí této práce chápána jako proces nahrazování nefunkčních starých hodnot novými, který však téměř nikdy není a) plně akceptovaný, b) zcela efektivní, c) zcela řízený (resp. často je do značné míry spontánní). Specifická náročnost jeho prosazování (a následně hlavní negativní pozornost s ním spjatá) spočívá především v praktických společenských dopadech tohoto procesu – zejména bolestné nutnosti častého odvržení zásad, pravidel, zvyků a rutinních přístupů, které kdysi měly svůj racionální základ, byly plně efektivní a jako takové představovaly zdroj společenské reputace (a případně ekonomického profitu) jejich nositelů, jakož i prostředek citového pouta potomků a dalších „strážců tradic“ na jejich původní nositele (opět nejčastěji: rodiče, učitele, náboženské autority, válečné mučedníky atp.). Přiznání si jejich neplatnosti pak – spíše než jako (správná) interpretace výsledného stavu coby důsledku změny okolností či objektivních podmínek – s sebou často nese nádech zpochybnění věrohodnosti jejich nositelů. Právě emoční stránka věci má častokrát nejsilnější tendenci tomuto jinak pragmatickému procesu zabráňovat, „ochraňovat“ vzory, které tvoří pevný bod bez ohledu na anachroničnost jejich východisek – a to až do té míry, že daným vzorům je leckdy přisuzována absolutní neomylnost (což opět znemožňuje posuzovat jejich závěry jako relativní k době a místu); objektivní okolnosti jsou upozadovány, míra adherence k tradici je zároveň měřítkem loajálnosti.

Tyto zábranné mechanismy znesnadňují přirozený proces myšlenkové, názorové a zvykové obrody. Přestože ten 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 příznačné, na druhé straně však pochopitelné a obhájitelné, že se takto často děje za paralelní apologetiky hovořící o nutnosti zachovat tradiční způsoby existence, jednání a

⁶ Zejména v pojetí popisovaném Alexanderem; viz ALEXANDER: 1994, str. 165 – 197, dále viz např. CABADA in: CABADA, KUBÁT: 2007, str. 357 – 360.

myšlení pro vyšší účely zachování nejen přirozeného řádu, ale i „barevnosti a pestrosti“ světa; míru oprávněnosti takových argumentů je však nutné vždy posuzovat případ od případu.

Zatímco v západním prostředí modernita nevyhnutelně doprovodila příchod společenských změn (zejm. liberalizace společnosti, její sekularizace, postupné pluralizace a zpřístupnění politického života), byl pro Východ charakteristický historický vývoj spočívající spíše na přirozené, živelné a soutěživé pluralitě, zdánlivě vytvářející dojem menší organizovanosti. Svě se hrála i nepokročilá sekularizace, tkvící mimo jiné i v organicky propojeném souběžném postupu panovníka a kléru, poskytující kléru důvod bytí a panovníkovi legitimitu jeho konání. Takový model, doplněný o silovou složku (armádu) stál nejednou u zrodu hlavních mocenských útvarů v islámských dějinách.⁷

Je zřejmé, že společenský dialog v západním slova smyslu nebyl jako základ změn v jeho rámci předpokládatelný. Těsné spojení moci (resp. vytvoření společenského modelu: (bůh) – panovník – stát – armáda – výrobní sféry) a invariantního myšlenkového systému mohlo mít za následek to, že alternativní názory nebyly nikdy výrazněji vnímány jako dynamické, inovativní varianty či předměty konstruktivního společensko-kulturního dialogu. Snaha o jejich prosazení tak leckdy hrozila konfliktem. Takový nádech nutně mělo vše, co by zpětně bylo označitelné za nové směry obsahující alternativní ideologické poselství (bahá'ismus, bábismus, dříve ve středověku například súfijští mystici atp.).

Pragmaticčnost vedení středověkých muslimských monarchií tak nutně směřovala hlavně k obhájení a udržení statusu quo.⁸ Hlas lidu, tlumočený panovníkovi spíše zákulisními cestami než otevřeným dialogem, připravoval cestu pro téměř každý jeho podstatný krok. Ten jako takový byl vždy kompromisem mezi vůlí osobní a vůlí lidu, výběrem mezi pokrokem a křehkou

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.

⁸ Svou formou do určité míry připomínající postoje evropských mocností a jejich elit po Vídeňské dohodě, popř. v době, kdy Evropou „obcházelo strašidlo komunismu“.

konstelací blahobytné stagnace. Arabský termín „*maslaha*“ (dosl. „prospěch“) svým skutečným významem („obecné blaho“, „prospěch většiny“ atp.) vysvětluje dost z pohnutek státu a panovníka; svými hlavními rysy se pak v 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 panovníka a jeho kompetencí pro zastávání úřadu jakoby se proto 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 díky svému apriornímu pragmatismu do značné míry snižuje objektivitu či ryze volnomyšlenkářský základ každého nového pohledu.

Kladné rysy konceptu „obecného prospěchu“ a populistického vedení státu je možné spatřovat v jeho relativní stabilitě, přízni demonstrováné panovníkovi většinou populace a reflektované v jeho podpoře, jakož i relativně dlouhodobé udržitelnosti takového zřízení. Nevýhody, které mohou být pociťovány spíše při pohledu zvnějšku, spočívají ve stagnaci, dlouhém skomírání starých nefunkčních pořádků (sípáhijsko-tímárský systém v Osmanské říši) a leckdy minuciózně propracované kultivaci statusu quo. V neposlední řadě tkví hrozba i v nebezpečí přetlaku společensky neventilovaných témat, stupňujícího se rozčarování části populace a náběhu k náhlé či násilné katarzi.

Na podobných základech spočíval i konec íránské monarchie. Dusivá atmosféra posledních let šáhovy vlády paradoxně napomohla rozvoji myšlenkových směrů nezávisle se vyjadřujících ke společenské situaci a nabízejících alternativní. Po Islámské revoluci se naopak tato pluralita začala rapidně snižovat ve prospěch paušálního Chomejního konceptu *velájat-e faqih* formulovaného ve stejnojmenném traktátu,⁹ přicházejícího s odpověďmi na

⁹ Traktát „*Velájat-e faqih*“ 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 faqih* do praxe), bojový program za vytvoření islámského státu; viz CVRKAL: 2007 (Írán), 87 – 88.

všechna podstatná témata či zodpovědnost za ně přesouvajícího do rukou islámského právního odborníka (*faqíh*).

Šíitská terminologie byla vždy silně endogenní, tj. generovaná spíš na základě vnitřního diskursu, než pojmosloví převzatého (tj. akceptovaného) od vládnoucí moci – ať už jen proto, že by to znamenalo její alespoň částečně uznání.¹⁰ I pojem „*velájat-e faqíh*“ je jedním z klíčových termínů spojovaných nejen s aktivizací předrevolučního šíitského kléru, ale i s následným vývojem ve směru prosazení se radikální části kléru v čele s moderním interpretem daného termínu, Imámem Chomejním.

Názvem koncept navazoval na již dříve existující, byť nepoužívané slovní spojení formulované ájatolláhem Mollou Ahmadem Náráqím v první polovině 19. století.¹¹ Chomejní termín „*velájat*“ (z arabského „*wilájat*“, v původním významu „vazba, pouto“, v novém významu pak „správa“, „řízení“, v němž v praktickém užívání nahradil původní homograf „*walájat*“) ¹² redukoval na první z významů. Ten aktualizoval vzhledem k modernímu kontextu, zároveň se soustředil na definování své teorie tak, aby její recipienty přesvědčila o tom, že vláda *faqíha* (tj. islámského právního specialisty – implicitně ovšem také fyzicky existujícího člověka, „smrtelníka“) je za doby absence Imáma nejen nutná, ale i bezalternativní.

Dílo bylo sestaveno na základě přednášek, které Chomejní uskutečnil v Nadžafu na počátku roku 1970. Tematicky postupuje od obhajoby legitimacy islámu jako univerzálního právního řádu přes vysvětlení rozdílu mezi vládou *faqíha* a běžnými způsoby vládnutí až po kritéria, která by měl *faqíh* splňovat. Vláda takové osobnosti je pak ve své podstatě synonymem skutečného *naplňování* daného práva, přičemž právě osobnost *faqíha* je garantem toho, že se tak bude dít. Akcent na existenci takové osobnosti a nezpochybnitelnost jejího nároku na (ze své podstaty aktivní) politickou činnost je přitom jedním ze základních pilířů celého konceptu.¹³

¹⁰ Více k tématu viz např. jednotlivé kapitoly v: ARJOMAND: 1988.

¹¹ Srov. MOUSSAVI: 1985.

¹² Srov. AMIR-MOEZZI: 1996.

¹³ Dílo je dále prokládáno praktickými příklady, dějinnými odkazy a subjektivními stanovisky, která oscilují od šovinismu a populistických zjednodušení až k objektivní, odvážné a pochopitelné kritice

Originální teoretický projekt tak hraničil ve své podstatě s filozoficko-sociologickým objevem (či vynálezem). Diskutabilní mohl být způsob, jakým se autor vyhnul nutnosti opírat se o Korán či sunnu,¹⁴ neoddiskutovatelný však byl dopad, který (podpořeno duchem doby, autorovým charizmatem i očekáváními iránského lidu) jeho dílo mělo.

I zde – nebo snad nejpatečněji zde – se projevily některé z nejsilnějších rysů ideologického boje, spočívající mimo jiné v operativním opracovávání faktů,¹⁵ pragmatickém koncipování výkladu,¹⁶ revizi či reformulaci dějin, jakož i celkové odhodlanosti jednat populisticky kdekoli, kde přízeň mas napomůže uskutečnění vyšších cílů.

Středobodem Chomejního poselství bylo sice náboženství, i to se ale samo brskně změnilo ze statické záležitosti osobní (či maximálně akademicky klerikální) 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. Podle mne tímto dochází k výrazné ideologizaci náboženství, dodávající poslednímu z vývojových stupňů¹⁷ „zpečetěných“ Chomejním patinu účelovosti, pragmatickosti a cílenosti.

Obdobné příklady jsou však možné, i pokud jde o srovnání s jinými autory, intelektuály a mysliteli spojenými s šíitským aktivizačním procesem: zatímco například myšlenky Šariátího představují diskusní příspěvek v zásadě cíleně zbavený osobních ambicí, je Chomejního výklad oproti tomu jasně zacílen na obhajobu určité subjektivně formulované hypotézy; s tím související

domácího zřízení, imperialismu, pragmatického chování velmocí a servilního postoje vlastní země. Více viz KHOMEINI: bez dat. Pro další popis *velájat-e faqih* jako ideologie viz dále HALLIDAY in: KEDDIE, COLE (ed.): 1986, str. 101 – 102.

¹⁴ Ze zdánlivě prostého důvodu, tj. protože ani Korán ani sunna se 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 *modžtahed* (resp. *mudžtahid*) v prostředí racionalistického přístupu moderní šíitské školy plné právo.

¹⁵ Jak poznamenává Heywood, mají „v ideologiích „fakta“ tendenci splývat s „hodnotami“ a mísit se s nimi; viz HEYWOOD: 2008, str. 31.

¹⁶ K tématu viz např. GENTILE: 2001, str. 183 – 186.

¹⁷ V pomyslné vývojové linii: 1) náboženství či islám jako abstraktní originál, 2) „šía“ jako účelněji interpretovaný výklad, 3) šía dvanácti jako další krok k ideologizaci původní myšlenky, 4) *velájat-e faqih* jako do určité míry programový krok vycházející z dané linie a představující její další extrém.

argumentace jako by tvořila dominantní osu v rámci obsahu a poselství jeho stěžejního díla.

Je nasnadě, že koncept i samotný obsah *velájat-e faqíh* byl v prostředí revolučního a porevolučního Íránu jistě využitelný, a to právě díky tomu, že obsahoval přímé poselství implicitně vybízející ke konkrétní akci. Chyby šáha nakupené během jeho vlády vytvořily specificky tvarovaný prostor, jemuž „na míru“ Chomejní svůj návrh jak dosáhnout spravedlivější společnosti do značné míry komponoval.¹⁸

Celospolečenské roztrpčení nad šáhovým režimem bylo již téměř dvě dekády před Revolucí tak silné, že situace případnému autorovi návrhu alternativního společenského postupu stále víc nahrávala. Bylo však třeba, aby takový ideolog přesvědčivým, úderným a celistvým konceptem apeloval na co největší segment společnosti. Dílčí pokusy se děly jak v počátcích vlády šáha Rezy Pahlavího, tak během Bílé revoluce, popř. i později, v rámci celonárodní fronty formující se v předzvěsti Islámské revoluce (v Mosaddeqově době to svým rozhodným projevem byl Navváb Safaví,¹⁹ společensky angažovaně tvořil Džavád Ál-e Ahmad či Alí Šariátí, rysy ucelené aplikovatelné ideologie vykazuje dílo Mehdího Bázargána).

Byl-li Chomejního postup podložen určitým kalkulem, lze spekulovat, zda téma náboženství mohlo být prostředkem k dosažení vyšších cílů, především uchopení moci.²⁰ Tomu by napovídalo jeho zaměření na náboženskou tematiku týkající se hlavně praktických aspektů výkonu moci po dobu

¹⁸ 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.

¹⁹ Narodil jako Mír Modžtabá Lovhí roku 1923, Safaví byl silně ovlivněný především atmosférou Mosaddeqových snah o znárodnění strategických částí průmyslu, zejména zdrojů ropy. Navváb Safaví, disponující schopností přesvědčivého projevu, v návaznosti na Mosaddeqův neúspěch zapříčiněný intervencí velmocí, vytvořil skupinu Fedá'íján-e Eslám, která v krátkém časovém rozmezí zavraždila několik prominentů vlády dosazené po Mosaddeqově kabinetu. Se skupinou vykazoval kontakt ájatolláh Kášání a do určité míry i Chomejní, kterého její aktivity ve své rozhodnosti měly zásadním způsobem inspirovat. Srov. <http://www.jstor.org/stable/4283846>

²⁰ Zde se v interpretaci mohly názory pozorovatelů různit; například Michel Foucault, zabývající se v dané době sledováním a komentováním iránské situace, v době svých reportáží spatřoval islámskou revoluci jako možné východisko; na druhé straně platí, že na ni důsledně nevztáhl vlastní (dost pravděpodobně nedotvořený) koncept utilitárnosti ideologií v rámci totality (resp. ubikvity) moci, jakož i tou podmíněně distorze objektivitu („pravdy“), která je zejména v případě Chomejního obzvláště zřejmá; srov. AFARY, ANDERSON: 2005).

nepřítomnosti posledního z Imámů (jurisdikční a výkonné pravomoci dané do rukou *faqíha*, rozhodovací moc atp.). Bylo-li tedy v takovém případě cílem vytvoření teokracie, nelze než konstatovat, že myšlenkový náboj jeho děl i činnosti musel vykazovat znaky společensky použitelné ideologie. Přinejmenším klíčový koncept *velájat-e faqíh* přitom má rysy prakticky aplikovatelného myšlenkového celku, spíše než od reality odtrženého abstraktního uvažování. Právě posun z abstrakce směrem k praxi podle mě ze své podstaty téměř vždy implikuje nevyhnutelnost určité subjektivní interpretace; ta v tomto konkrétním případě spočívala v účelovém uchopení (ithná-^cašarijsky) šíitského základu a jeho distorzi směrem k subjektivně pocíťovaným pravdám.

Tento posun zároveň podle mě tvoří hranici mezi vírou (tj. duchovním vztahem člověka a vyššího principu, který sám o sobě nemá praktický dopad či nedisponuje výkonným aparátem) a náboženstvím coby institucí (která je rovněž souborem tematicky i formálně souvisejících idejí, nicméně ve větší či menší míře propojeným s vyšší výkonnou mocí, které poskytuje důvod existence).

V potaz je nicméně nutné vzít fakt, že íránský národ byl odnepaměti výrazně duchovně založený. Inaugurace šíy dvanácti jako státního náboženství Safijovci definovala, jakou oficiální duchovní cestou se Persie od středověku až do současnosti bude ubírat. Toto mělo dva hlavní důsledky: a) povýšení šíy na nedílnou součást národní identity většiny Íránců a tedy i „pasivní“ přijetí kléru za trvalou „kulturní“ součást, b) přes počáteční utilitární využití kléru (udržení a posílení moci) výrazný rozvoj jeho interpretačních, argumentačních a akademických kompetencí. To se projevilo jednak stále sebevědomější a ucelenější sebeidentifikací perského šíitského kléru (instituce, učiliště, propracovaný systém titulatury, studijní penzum, dovedností a kompetence atp.), jednak nevyhnutelnou ideologizací toho, co kdysi mohlo být „čistě“ náboženskou tematikou či garancí víry.

Ta spočívala na společenském poselství, povaze a tematice islámu jako takového, jakož i na již tak obsáhlých precedentech interpretací jím

poskytovaných námětů. Ty vybízely k dalšímu kreativnímu přepracování, podpořenému jak nutností obhájit svou pozici, tak v neposlední řadě stimulovanému měnícím se kontextem. Se stále masivnější a sofistikovanější agendou i opouštěním původního účelu kléru tak nutně přicházela i jeho stále citelnější samostatnost, vyšší sebejistota i připravenost k aktivní (celo)společenské diskusi; je pochopitelné, že dané faktory ústily v tendence stále víc se vyslovovat ke společenským i politickým záležitostem.

Ideologizace, latentně zakódovaná v povaze islámu jako takového,²¹ tak byla v případě (moderního) íránského šiismu dynamizována v zásadě dvěma fakty; těmi jsou podle mě a) vzdalování se službě moci, nezávislost na ní (ekonomická samostatnost – sponzory už nejsou „Safíjovci“), b) opuštění ryzího „náboženství“ a stále aktivnější rozvoj na poli jeho interpretací pro praktické společenské, resp. politické potřeby. Ideologizace se pak nutně stává jedinou formou, která profesionálním klerikům umožní zůstat oficiálně náboženskými činiteli, spočívajícími na „domácím“ (tj. šíitském a perském, resp. národním společenském) základu, přesto hrajícími stále přesvědčivější roli společenských, resp. (jak se ukázalo v případě Chomejního a jeho následovníků) politických činitelů.

Právě díky těsné spjatosti obou témat (náboženství a ideologie) a jejich přímé návaznosti na společenský život Íránu i jím ovlivňovaných teritorií myslím, že je vhodné spatřovat praktický, aplikovaný a politický způsob zacházení se šíitským základem i v Chomejního pojetí jako ideologii (či minimálně výrazně

²¹ Není možné opomíjet, že islám je především velmi společensky, prakticky, politicky atp. orientovaný. Po formální stránce je islám jistě náboženství, práce „v něm“ a s ním ale prakticky vždy záhy nabírá ideologickou povahu. Pokud by se akademická diskuse měla točit jen kolem ryzího náboženství, záhy by umlkla, popřípadě by se její aktéři museli definovat jako religionisté či prostí znalci islámu. Proto je jeho podstatou diskuse nad vedením obce, permanentní hledání průniku mezi danými texty, snaha o jejich interpretace tak, aby zapadaly do dobového kontextu a vyhovovaly požadavkům obce. Ze své přirozenosti je tak duchovní zároveň sociologem i ideologem, je vystavován neustálé nutnosti interpretovat, obhajovat, čelit jiným interpretacím a hájit se před konkurencí, obhajovat svou roli před obcí, držet se v mantinelech náboženství a sám je v dobovém kontextu případně spoluvytvářet, hájit obec před nežádoucí a necitlivou intervencí moci, moderovat a regulovat společenský dialog atp. Kvalifikace, požadavky, kontext i povaha textu z něj už tak sama o sobě dělají univerzálního „politiká“ (tj. jak někoho, zabývajícího se stavem „islámské polis“ a ji spoluvytvářejícího, tak aktéra politického procesu v moderním slova smyslu); v tomto světle se společenská aktivizace íránského kléru, následná radikalizace jeho stanovisek a regionální aktivizace šíitů jím zaštitěná dá chápat i jako proces uvědomování si této skutečnosti a cesta k naplnění očekávání spočívajících na vědomí si svého souvisejícího potenciálu.

ideologizované náboženství) spíše, než jako „čisté“ náboženství, náboženskou filozofii nebo teologickou meditaci bezprostředně reflektující a reprezentující zájmy věřících. V případě jiných náboženství historicky využitých v rámci státotvorby a s ní související legitimizace nároku na moc to ostatně není neobvyklý nebo překvapivý jev.

„Rétoricky“ využitým východiskem Chomejního i jeho následovníků může jistě být víra (rozvíjená v rámci akademie či instituce náboženství), reálné zacílení však vždy bude na praktické aspekty, jako jsou politické využití, prosazení zájmů, získání a legitimizace moci, forma vládnutí. V praktické rovině se tedy i nadále bude jednat o ideologizovaný koncept, z náboženství pouze vycházející, spíše než je sám o sobě představující. Nepopíratelným zůstává v prostředí Íránu nicméně fakt realizace tohoto procesu na dvou pevných základech, a to zejména etnicko-historickém (íránském, perském) a religiózním (šíitském, ithná-^cašaríjsky šíitském, v širším plánu islámském).

Zatímco v porevolučním Íránu se nový režim snažil maximálně změnit chod společnosti ve smyslu Chomejního konceptu, ve vztahu k zahraničí poskytoval traktát motivaci pro tzv. „export revoluce“. Ten se příznačně nejúspěšněji realizoval tam, kde vize vlády jednoho (či několika) právních specialistů převážila nad společensky pluralitnějšími teoriemi (jakou byla například Wilájat al-Umma iráckého myslitele Muhammada Báqira as-Sadra), tj. hlavně v rámci hnutí Hizbulláh, popř. irácké SCIRI (dnes „Nejvyšší irácká islámská rada“), ideologicky a politicky dlouhodobě vedené Muhammadem Báqirem al-Hakímem (zem. 2003).

Tímto se Chomejního dílo, alespoň v prvních letech po revoluci, stalo ideologickou oporou a motorem expanze do šíitských teritorií. Zatímco ideologické působení bylo v Íránu samotném poměrně ucelené (protože vycházející alespoň z počátku z jednotného konceptu, který nebyl a nemohl být zpochybňován), jde-li o vlivovou expanzi Íránu do zkoumaných teritorií, lze hovořit spíše o jednotlivých procesech jako „export revoluce“, ekonomický vliv, budování sociální infrastruktury, politická činnost, rozšiřování sítí stoupenců a spřízněných uskupení, určitě ale ne o ucelené šíitské či iránské ideologii; na

druhé straně lze jistě identifikovat účelová ideologická působení v konkrétních případech. Ty se bude snažit přiblížit a analyzovat tato práce.

2. Sociální aspekty v procesu ideologizace íránské šíy

Šíitská víra se v rámci islámu vyvíjela specificky, což se kromě rysů s ní nejtěsněji souvisejících (ritus, náboženské tradice, terminologie atp.) odrazilo především v 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 pociťovaný útlak ze strany majoritní (většinou sunnitské) společnosti.²² Halliday v obdobné studii akcentuje perský etnický prvek, protest proti západním importovaným hodnotám i vlastní specifické postavení šíy v rámci islámu.²³ Alijev vyzdvihává tematiku sociální spravedlnosti; citátem „*al-^cadl asás al-hukm*“, tj. „spravedlnost je základem vládnutí“ prokládá svou úvahu o islámu, resp. šie jako náboženství chápaném některými intelektuály (např. Alí Šariátí) především jako ideologii sociální revoluce.²⁴ Tvzení, že v konceptu sociální spravedlnosti vycházející ze šíismu 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 mj. téma *takíje*,²⁵ mučednictví,²⁶ etnické fenomény (arabské „*tawá'íf*“ – sklon k vytváření frakcí), či abstraktní hodnotové systémy oslovující zejména sociálně deprivované masy (spravedlnost; mravnost; hrdost a důstojnost; Chomejního rozdělení

²² Srov. KEDDIE, COLE in: KEDDIE, COLE (ed.): 1986, str. 4 – 15.

²³ Srov. HALLIDAY in: KEDDIE, COLE (ed.): str. 93 – 95.

²⁴ Viz АЛИЕВ: 2006, str. 204.

²⁵ Srov. ENAYAT: 1982, str. 175 – 181.

²⁶ K tématu viz např. ENAYAT: 1982, str. 181, 200 – 201; ARJOMAND: 1988; a další.

společnosti na „*mostakberán*“ a „*mostaz^cafán*“;²⁷ Šariátího rozdělení dějin perského islámu na „*safaví*“ a „*alaví*“ atp.). Zdůraznění 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 téměř vždy v úzkém sepjetí s politikou a prostřednictvím limitovanější společenské „diskuse“, než bylo praxí na Západě. Nové ideje disponující potenciálem vyvolat společenskou změnu tak byly (nebo se záhy ocitly) pod kontrolou politických elit, jejichž prvořadým cílem bylo udržení moci. Velké myšlenkové směry, poté, co si našly (za pomoci síly či represe) své místo na slunci, byly integrovány do celkového konceptu státu jako jeho nedílné a bezalternativní myšlenkové opory (safíjovská interpretace šíitského islámu); jiné, oficiální podpory prosté, byly odkázány k dřívějšímu či pozdějšímu zániku (bábismus).

Zatímco společenská pluralita a moderní společensko-politický dialog se na Západě formovaly odlišně, byly výsledkem dějinných situací a následovaly po prokazatelně identifikovatelných vývojových krocích (průmyslová revoluce atp.), byl v Persii zachován princip absolutní panovnické direktivy až do první třetiny 20. století. Monopolizace ideologie (coby praktického extraktu vzešlého z náboženského základu) panovníkem a častá schematičnost myšlení měla často za důsledek nedocnění významu příčiny (dějinné vyspělosti a společenské zkušenosti) pro kýžený důsledek (změna, reforma, ideologické oživení). Nejednou se tak v rámci modernizačních snah jednalo o pouhé

²⁷ Chomejní sice podobně jako všichni další klerici odmítal marxismus a materialismus, nicméně podobně jako i v jiných případech (například v případě Báqira as-Sadra či Músy as-Sadra) prostý fakt potřeby předat živé dílo s praktickým dopadem reálné moderní společnosti pociťující sociální nespravedlnost musela nutně vést k tomu, že některé závěry vyzněly stejně jako závěry marxismu – už z toho důvodu, že přes určité zjednodušení tyto závěry nejobektivněji a zároveň nejpřesvědčivěji odpovídaly na otázky a požadavky posluchačů. V případě Chomejního, podobně i v případě Modžáhedín-e Chalq či as-Sadrů (Báqir a Músá) tak šlo v zásadě o to, do jaké míry autoři tyto průniky přiznají. Zatímco as-Sadrové podobnosti v pohledu na sociální otázky doznali, byť se vymezili proti neislámským či ryze materialistickým aspektům marxismu, Modžáhedín se (podobně jako Chomejní) marxistickému slovníku či hledání podobností vyhýbají; tím zajímavější je podobnost např. mezi antonymy „*mostakberán*“ vs. „*mostaz^cafán*“ a marxistickým „vykořisťovatelé“ vs. „vykořisťování“ apod.

přebírání hotových konceptů a jejich implantaci na nepřipravený substrát,²⁸ popřípadě stereotypní, byť opatrnější pokračování v dosavadní koncesní politice, započaté především Qadžárovcí.

Dané koncepty mohly při své nepůvodnosti, nerespektování stadia vývoje (stav a potřeby ekonomiky, průmyslu apod., vzdělanost obyvatelstva, jeho životní styl, přesvědčení, víra atp.), jakož i různorodosti recipientního prostředí (etnická, přirozeně pluralitní, zároveň tradiční, sociálně diverzifikovaná společnost) zapůsobit typicky nejsilněji na elity ve velkých sídlech; nadměru kriticky a nechápavě však byly přijímány v tradičních sférách společnosti (tradiční obchodníci, náboženská střediska, „prosté“ vrstvy získávající interpretace prostřednictvím duchovních atp.). Ideologické odcizení, oslabení provázanosti armády a duchovenstva a postupně 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 na tomto procesu se dále podepsaly i postupy a přístupy aplikované dvorem vůči kléru od poloviny 19., respektive začátku 20. století.

Protikladem centralizovaného, sice modernizačního, ale invariantního monarchistického uvažování byly myšlenky spočívající na původním, domácím základu, v dané době koexistující v druhořadé pozici, o to však vytrvaleji čekající na svou dějinnou šanci. Jde zde zejména o formování základů společenské emancipace šíy v rámci soutěžení maktabů²⁹ *usúlí* a *achbáří*, svědčících o stále větší autonomii šíitského duchovenstva ve svých vlastních otázkách; návazně pak další důsledky, které s sebou tato emancipace nesla.

²⁸ Typickým příkladem může být direktivní odmítnutí a zákaz některých muslimských atributů jako zahalování žen, dále zvýšený a podporovaný vliv západní kultury ve velkých městech, podpora ženských emancipačních hnutí atp. V ekonomické rovině pak země na jednu stranu zaznamenala velkorysou výstavbu, na straně druhé byla stále vlečena v závěsu imperiálních zájmů soustředících se především na íránské suroviny, podporu elit a západních způsobu života, spíše než na rozvíjení původního domácího (tj. šíitského) kulturního potenciálu.

²⁹ Podle Cvrkala citujícího Abó'l-Hasana Mohammádiho, jsou tzv. makátib (pl. od maktab) v šíitském pojetí islámu podkategorie, na které se rozpadá každý madhab (pl. madháhib, právní směr hlavní podskupiny islámu, tj. sunny nebo šíy). Maktab je chápán jako způsob, s nímž se určitým způsobem v rámci daného madhabu ke zkoumání náboženských problémů přistupuje. Šía identifikuje u sunny dva maktaby (maktab al-fuqahá' a maktab al-mutakallimín); těm klade naroveň rovněž dva maktaby u sebe samé, tj. právě přístup „usúlí“ a „achbáří“; srov. CVRKAL: 2007 (Velájat), str. 15.

Ideologie s přímým vztahem ke společenskému životu označitelny za původní v tom smyslu, že vzešly od perských myslitelů, se začaly množit 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 íránské poměry. Takto využíval například Alí Šariatí materiály J. – P. Sartra či Frantze Fanona;³⁰ Mehdí Bázargán byl inspirován západní filozofií a jejími praktickými dopady pro tvorbu občanské společnosti.³¹ Na druhé straně jeden z „teoretiků Islámské revoluce“ Mortezá Motahharí dospěl k ráznému odmítnutí implantovaných a materialistických ideových principů (tj. nejčastěji západní provenience) do íránského prostředí a ještě více se utvrdil ve svém přesvědčení o správnosti hledání řešení za využití původních domácích prostředků.

Dvacáté století lze tedy označit za dobu rozvoje širší společenské diskuse, pluralizace společnosti a politického dialogu v Persii. Za jeden z počátečních hybných momentů tohoto procesu je možné považovat dobu Konstituční revoluce.³² Kromě toho, že v ní našly výraz všechny nově vytvořené či vytvářející se ideologické frakce, představovala rovněž období formování všech základních moderních institucí sloužících šíření společensky relevantních inovativních myšlenek: to, co doposud bylo hluchou literou, od dané chvíle využívá všech dostupných moderních prostředků pro své šíření. Zatímco dosavadní myšlenkové koncepty spočívaly hlavně na psané formě a

³⁰ Byť se s ním zásadně lišil v pohledu na roli náboženství v politickém boji; zatímco Fanon je pokládal za překážku, Šariatí je považoval za předpoklad toho, aby byl politický boj úspěšný; srov. ABRAHAMIAN: 1982. Zde je však nutné přihlídnout k fundamentálně odlišným prostředím, ze kterých oba pocházeli a která oba formovala.

³¹ 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 zachováním sdělení a srozumitelností pro místního adresáta), hledání kompromisů (dějinných), úpravy (historie islámu a křesťanství, resp. západní) hraničící někdy až s přibarvováním (např. Alí Šariatí s oblibou líčí Alího jako archetyp obyčejného člověka relativně komplikovaného psychologického profilu zmítaného vlastními pochybnostmi) a další.

³² Konstituční hnutí je obecně považováno za dějinnou epizodu, která pomohla dostat šiu 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).

její případné interpretaci či předčítání lidu, uskutečňuje se revoluční dění prostřednictvím novin, shromáždění, jsou formulovány reálné ideologicky podložené programy. Nevyhnutelně také dochází k formování zájmových skupin a s tím vzrůstající pluralitě uvnitř samotného konstitučního hnutí.

Konstituční revoluce v Íránu jakožto prakticky první projev alternativního, nezávislého a moderního politického ducha v zemi³³ i její samotný program (společenské změny předpokládající politickou angažovanost), napomáhá provázanosti nových ideologických pohledů a politiky. Moderní metody využití „konstitučními“ silami na začátku 20. století nacházejí nadále své místo v repertoáru jak všech silových, tak i zájmových skupin včetně kléru. Kromě řemeslné dovednosti šířit ideologické poselství není možné opomíjet i fakt, že Konstituční hnutí a doba kolem něj představovala (kromě toho, že se stala emancipační precedentem) formativní zkušenost klíčovou pro mnohé z nastupující generace mladých kleriků.

Íránské duchovenstvo v procesu svého vnitřního ideologického rozvoje muselo být dřív či později bezpodmínečně konfrontováno s nutností překonat odvěkou tradici velící ke zdrženlivému přístupu k aktivní participaci ve společnosti a otevřené účasti v politickém životě. Po „technické“ stránce disponovalo výhodou existence základních kanálů pro výměnu informací (hovze, náboženské školy i velká centra) jakož i mezinárodního kreditu v regionu a vnitřní pozice do značné míry nedotknutelné panovníkem. Díky svému potenciálu, dlouhé tradici a jasné převaze byla šía a její klérus v Íránu přirozeně integrováni, takže cesta tvrdé direktivní sekularizace po tureckém vzoru a v obdobném rozsahu nebyla na pořadu dne. Fakt pevného náboženského základu, rozvinutého argumentačního (tj. ve své podstatě ideologického) aparátu reprezentovaného špičkovými (samostatně se vyjadřujícími, ale v zásadě se ve společenských tématech doplňujícími)

³³ Tabákový protest, řízený náboženskými autoritami, nelze za něco takového v plném smyslu považovat; byl sice spontánní a nezávislou akcí do té doby víceméně podřízené skupiny, v žádném případě ale neměl tak široký společenský záběr jako ústavní revoluce. To samé se týká prostředků dobově příznačně limitovaných prakticky jen na tradiční nástroj fatvy; je nasnadě, že oproti novinovým článkům, organizovaným meetingům a relativně volně výměně názorů reflektujícím pluralitní stav celonárodní fronty na počátku dvacátého století byla formální stránka Tabákového protestu stále ještě záležitostí středověku.

akademickými kleriky v kombinaci s moderními prostředky společenského postupu mohl iránský klérus utvrdit v tom, že disponuje dostatečným potenciálem, aby se politického dialogu mohl účastnit a měl šanci v něm uspět. Postupné odstraňování základních dogmat (započaté již samotným vítězstvím akademické školy usúlí, pokračující společenskými stimuly, k nimž se klérus nemohl nevyjadřovat a ústící v jeho samotnou aktivizaci) nakonec umožnilo tuto cestu nastoupit.

Nezávislý myšlenkový a ideologický vývoj v Íránu tak ve dvacátém století probíhal v podstatě ve dvou proudech, z nichž každý určitou měrou přispěl ke kulminaci v podobě revoluce. Na jedné straně to byl intelektuální příspěvek s původem v náboženském prostředí, iniciovaný zejména klerikálním filozofem °Allámou Hosejnem Mohammadem Tabátábáím (1904 – 1981). Toho lze považovat za umírněného „zakladatele“ moderní polemiky v rámci kléru,³⁴ z níž se ovšem postupně vydělila radikalizující frakce (mj. Chomejní a Motahharí, kterého Tabátábáí učil) vzešlá z prostředí náboženských škol (*hovzehá*), resp. svatých míst (především Qom) a v nich dozrávající.

Druhým proudem byly politizující frakce aktivizované zejména v době Mosaddeqových nacionalizačních snah. Tyto proudy se dále formovaly ve stínu šáhova despotismu, zesilujícího úměrně růstu společenské nespokojenosti s Bílou revolucí,³⁵ jakož i tím, co národ vnímal jako neokoloniální vliv Západu, westernizaci a celkové zaprodávání vlastní země ze strany šáha. Za související proudy se dají označit nejrůznější filozofické tendence se společenským či politickým vyzněním, příznačně stimulované vzestupem vzdělání (rozvoj akademické činnosti, vzdělanosti, univerzit) a reprezentované osobnostmi, které ve svých pracích častokrát vycházely z poznatků západní intelektuální provenience, ovšem týkajících se globálně srozumitelných a dobově aktuálních témat (antineokolonialismus, nacionalizace atp.).

³⁴ Mj. autor šíitské koránské exegeze *al-Mízán fí Tafsír al-Qur´án* (resp. *Tafsír al-Mízán*); ve své argumentaci týkající se islámu a společnosti vycházel i z neislámských zdrojů (tradiční indické, resp. orientální, popř. křesťanské literatury), které využíval v rámci své argumentace a s nimiž polemizoval. Více viz RICHARD: 1991, str. 90.

³⁵ Více viz např. HINNEBUSCH: 2003, od str. 189.

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 intelektuálně politické, postupně kulminující v „ideologické revoluci“³⁶ (např. Mehdi Bázargán).³⁷ Na rozhraní pak stojí osobnosti typu Alího Šariátího, přicházejícího se svou humanistickou interpretací islámu, která jej přese všechny nový náboj nevzdaluje jeho fundamentálního přesvědčení o vhodnosti „skutečného“, „ryzího“ (a nutně tedy také subjektivně chápanému) islámu coby klíče k nápravě společnosti.³⁸ 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, resp. (šíitskou) islámskou civilizaci. Podobný, jen k íránské realitě více navázaný projev je charakteristický i pro další z „ikon“ revoluční inspirace, Džalála Ál-e Ahmada (zem. 1969).³⁹

Islám coby zdroj identifikace v rámci opozice Íránců vůči šáhovu režimu postupem času prostoupil 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-^cašarijském islámu – i etnicky provázané se společností,⁴⁰ o její organický etnický prvek.⁴¹ Přestože byl v této fázi další

³⁶ Pro situaci v 70. a 80. letech 20. století viz např. ARJOMAND in: ARJOMAND (ed.): 1988, od str. 184.

³⁷ 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 selektivní implementace západních hodnot, které spatřoval jako kladné a přínosné, na specificky šíitský či muslimský základ; viz např. АЛИЕВ: 2006, str. 204.

³⁸ Viz např. ARJOMAND in: ARJOMAND (ed.): 1988, str. 189, str. 203 – 204; ZANGENEH (ed.): 1994.

³⁹ Do dějin islámské revoluce a revolučního Íránu celkově vešel především svým ranějším dílem Gharbzádegí (do angličtiny překládáno jako Westoxification, resp. Occidentosis, popř. „Weststruckness“, tj. Kontaminace (či Otrava) Západem); Ál-e Ahmad je mimo tohoto, političtěji orientovaného díla především autorem beletrie s islamisticko-filozofickým podtextem. Společně s Fachroddínem Šádmanem (zem. 1967) je Ardžomandem označován za hlavního ideologa Íránu období padesátých, resp. poválečných let, jakož i cestu vedoucí k pozdější názorové křížovatce Chomejního versus Šariátího; srov. ARJOMAND: 2002.

⁴⁰ A to podle Nasra již od okamžiku sňatku Imáma Husajna a dcery posledního sásánovského krále Jázdegarda III., princezny Šahrbánú; podle autora je pro Peršany daný sňatek symbolickým vyjádřením spojení Íránu a šíj. Více viz NASR: 2007, str. 63.

osud země stále otevřený,⁴² 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 hesel⁴³ jen jakoby podtrhlo distanc jak od reálného politického života, tak od nezávislých intelektuálních proudů.

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 Šariátího, o jehož díle – přes jeho islámský apel – rovněž nelze tvrdit, že by se s porevoluční ideologií beze zbytku shodovalo.⁴⁴ O to více měla 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,⁴⁵ o oficiálních apologetech Chomejního (Beheští, Motahharí atp.) nemluvě.

⁴¹ K tématu viz např. ZANGENEH (ed.): 1994; k angažovanosti iránské intelektu (Kháraqání, Khálisi, vývoj ideologie apod.) viz ARJOMAND in: ARJOMAND (ed.): 1988.

⁴² Pro bližší popis kontrastu konzervativních ulamů vůči tzv. modernistům a intelektě západní školy viz ARJOMAND in: ARJOMAND (ed.): 1988, od str. 192.

⁴³ Např.: azadí – svoboda, esteqlál – nezávislost, džomhúrí-je eslámí – islámská republika; chod kafája – soběstačnost, autarkie (resp. víra, že ekonomická nezávislost stvoří nezávislost politickou), již zmíněné černobílé rozčlenění na mostakberán / mostaz'afán atp.; srov. např. EHTESHAMI, HINNEBUSCH: 1997, str. 28 – 30.

⁴⁴ Kromě lidsky přesvědčivého, existenciálního líčení Alího a klíčových postav šíitské historie spočívala Šariátího tvorba hlavně ve snaze o syntézu socialismu a šíitských hodnot. Šíitský étos představující jak kulturní dědictví Persie, tak i silnou tradici v Šariátího rodině, měl na autora, jinak otevřeného západní filozofii s jasným levicovým a marxistickým zbarvením, 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 revolucí najednou – jedné očistné a osvětové, druhé sociálně nápravné; srov. ABRAHAMIAN: 1982. Teoreticky byl takový přístup v pahlavíovském Íránu zcela pochopitelný, praktická proveditelnost byla diskutabilnější. Zároveň je Šariátí považován za jednoho z klíčových ideologů moderního šíitského islámu, jímž vrcholil proces započatý mollou Ahmadem Náráqím (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 „pomocníkům“, 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. Hinnenbusch 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 kontroverzní byl Šariátí vnímán i v samotném před- a porevolučním Íránu.

⁴⁵ Srov. АЛИЕВ: 2000, str. 204.

Postupující „očišťování“ politického spektra ze strany islamistické chomejníovské frakce celonárodní 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 (*ta^cahhod*) nad odborností (*tachassos*) předurčila jak ideologický, tak i společenský a kulturní chod země na neurčitou dobu. Inaugurace konceptu *velájat-e faqih*⁴⁶ potvrdila vítězství a dominanci radikální ideologie (vzešlé z původně šíitských propozic), 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 uchoval prakticky až 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 vůči cílovým teritoriím v pozdější době nabralo podobu, již lze snad souhrnně nazvat „iránským porevolučním kulturně-ideologickým působením“, dospělo do své současné fáze v Íránu díky několika milníkům a precedentům. Diskusní scéna, inspirovaná významnými myšlenkovými směry dvacátého století (které buď přeformulovala a upravila pro místní podmínky, akcentovala jejich relevantní pasáže (neokolonialismus) či přišla s ryze místními řešeními (Šariátí, Kášání, Chomejní)) a postupně si na všech frontách (politická, religiózní, západní levicovou intelektou inspirovaná atp.) činící ambice na prosazení alternativních řešení, se těsně v předrevoluční fázi postupně dostala do stavu přirozené plurality⁴⁷ kontrastující s oficiální pahlavíovskou vládou.

⁴⁶ 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 faqih* v Íránu po revoluci; viz ARJOMAND in: ARJOMAND (ed.): 1988, str. 196 – 197; k tématu také např. HUNTER: 1992, str. 18 – 20.

⁴⁷ 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 Mílání za „primitivní pluralismus elit“, způsobený

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 z roku 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“ jak celku,⁴⁸ či není-li přesnější označit Islámskou revoluci za zásadní milník na cestě k prosazení jen jedné islámské ideologické varianty.

Je zároveň další otázkou, nakolik je daná varianta schopna účelně promlouvat k šíitským menšinám v dalších sledovaných teritoriích; zároveň není od věci zamyslet se nad tím, do jaké míry bude hlavní poselství porevolučního Íránu (pro šíitská teritoria i západní svět) spočívat na svém specificky islámském charakteru, či jesti bude obecnějším reformním vzkazem dokládajícím možnost zásadní společenské změny a k ní inspirujícím.

3. Zázemí formování šíitského vlivu na oblasti vně Íránu

K tomu, aby vůbec mohlo dojít k šíření jakéhokoli 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.

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.

⁴⁸ 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 ale 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 představujících samostatná zájmová tělesa, a v neposlední řadě i více či méně skrytý odpor k celému konceptu velájat-e faqíh ústící v opatrný bojkot snah o jeho prosazení.

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 vzepření se nekoloniálnímu tlaku velmocí je možný, míra reformy religiózního prostředí (akcentovaná úmrtím umírněného diplomata Borúžerdího v roce 1961, s jehož osobností odchází poslední zábrana radikalismu) i příchod nezávislých myslitelů přispívají k tomu, aby se šíitské názorové proudy začaly a) konsolidovat, 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 iránské intelektuály v dané situaci hledají východiska ve velkých moderních a kosmopolitních myšlenkových konceptech, angažuje se klérus ve stále intenzivnější spolupráci na úrovni regionální. To logicky vede k utužování a prohlubování kontaktů mezi jednotlivými centry šíitské vzdělanosti a ideologického vlivu. Právě daný moment lze považovat za počátek novodobé výstavby komunikačních kanálů nutných a využívaných k pozdějšímu šíření před- i porevoluční šíitské zvěsti.

Zásadní ideou, kterou dal Írán šíitskému světu ještě v předrevolučním období, byl již několikrát zmíněný fakt vyvrácení dogmatu postulujícího to, aby šíitský klérus a jeho následovníci zůstali politicky neangažovaní. Revoluce zažité stanovisko svou překvapivostí a senzačností definitivně vyvrátila. Odkaz na tuto skutečnost tak tvoří nedílnou součást centrálního poselství přicházejícího z Íránu – je nutné mít na paměti, že recipienty porevoluční ideologie v cílových teritoriích jsou vždy především ty (šíitské) vrstvy, které se nějakým způsobem cítí vyloučené, přičemž svou situaci vnímají do značné míry jako neměnnou (zde historicky zejména šíité jižního Libanonu, v aktuálních současných dějinách především irácká šíitská chudina atp.). 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 ten může být do jisté míry⁴⁹ považován za úspěšně realizovaný v tradičně šíitských libanonských oblastech Džabal ʿÁmil a údolí Biká (zejména v koordinaci s hnutím Hizbulláh), tvoří šíitské ideologické poselství souhrn rozmanitých pokusů (misijní a osvětové aktivity Músy as-Sadra, diplomatická činnost ájatolláha Borúdzerdího, 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 vize řízení společnosti nový islámský režim částečně vytvořil, částečně upevnil a částečně přirozeně obsadil některá z pozdějších klíčových center exekutivní moci i ideologického vlivu. Centry moci se staly nově vytvořené instituce představující jurisdikční pojistky spadající pod kontrolu klerikálního režimu.⁵⁰ V rámci konvenční politické aktivity se předmětem zápasu stal parlament (*madžles*), který se postupně stal hlavním střediskem pluralitně dosažitelného vlivu a moci.⁵¹ Specifický vliv začalo mít náboženské centrum v Qomu, které se díky revoluci v podstatě přes noc stalo jedním z nejvýznamnějších center šíy.

⁴⁹ 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.

⁵⁰ 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.

⁵¹ 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 sympatizantů progresivního, na státu do značné míry nezávislého směru; pro bližší popis viz EHTESHAMI, HINNEBUSCH: 1997, od str. 30.

Revolucí se Chomejnímu podařilo mobilizovat velkou část populace k politické angažovanosti, jakož i institucionalizovat lidovou podporu,⁵² 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, pamflety, novinové články, cesty, školení, lektorská činnost atp.) i větších (novinová vydavatelství) a velkých skupin (obyčejně náboženské nadace častokrát řízené Strážci revoluce) obsahovaly jak „čistou“ duchovní rétoriku, tak její pomocí formulovaný apel směřovaný k propagaci myšlenek revoluce a šíitské osvěty.⁵³

Jde-li o informační kanály a instituce potřebné pro generování, zpracovávání a další šíření ideologické informace, upevnil předrevoluční i porevoluční iránský šíitský klérus jak vazby existující po staletí (Nadžaf, Qom, Džabal ʿÁmil), tak podpořil 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 představovala formativní období, během kterého se tyto vztahy posílily a posloužily jako základ pozdější šíitské sítě na Blízkém východě.

Osobnosti, které se na prosazování šíitské věci podílely, pocházely na iránské straně nejčastěji z prostředí tradičních duchovních a relativně dobře společensky etablovaných rodů (ʿAlláma Hosejn Mohammad Tabátábá'í, ájatolláh Borúdzerdí), rekrutovaly se ze zázemí náboženských učilišť (Chomejní, Beheští, Motahharí), či představovaly kombinaci obojího (as-Sadr). V Iráku bylo zázemí obdobné, i zde byla šíitská společenská hierarchie velmi silně zakořeněná a jako taková kladla na příchod nových kádrů nemalé nároky. Situace v Libanonu byla obdobná, ačkoli opravdového rozvoje se místní šíitská společnost v tomto ohledu dočkala až v rámci iránské osvěty. Specifická byla a je situace v Sýrii, a to díky demografické proporcii šíitů (resp.

⁵² Jak komentuje Milani, Chomejní tímto způsobem „institucionalizoval všechny síly, které dělají masovou politiku efektivní“, viz MILANI in: ESPOSITO (ed.): 1997, str. 83.

⁵³ Pro bližší popis vztahů mezi Islamistickými frakcemi viz MILANI in: ESPOSITO (ed.): 1997, str. 231.

alavitů; jen cca 12 procent populace),⁵⁴ jakož i jejich zázemí, které se od „klasického“ íránsko-iráckého kontextu liší.

Širší geopolitické souvislosti a zejména fakt toho, že cílové šíitské skupiny patřily vesměs do států, v nichž jsou vždy jen jednou z několika menšin, představovaly v zásadě obdobné překážky pro šíření porevolučního ideologického vlivu, jako ty, kvůli nimž byla kritizována revoluce samotná. Kromě logické odmítavé reakce USA a Izraele a nejednotného stanoviska SSSR⁵⁵ přichází tak kritika teokratizace zahraniční politiky Íránu a varování před nebezpečím vzestupu íránského vlivu (a potenciálně šíj) ze strany Egypta (univerzita al-Azhar), následována Saúdskou Arábií a zeměmi Zálivu⁵⁶ obecně. Kritika přichází logicky i ze sousedního sekulárního baasistického Iráku, jehož režim vnímá značnou část vlastních šíitů za vytrvalou latentní hrozbu. 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 zahraničně-politického uvažování sousedů Íránu.⁵⁷

Zejména v první dekádě po revoluci vysílá Írán signály, které svou intenzitou plně odpovídají radikálnímu duchu revoluce; na jedné straně se jedná o jednoznačná a zdánlivě izolovaná gesta (zadržení rukojmí na americké ambasádě v Teheránu, vystoupení z CENTO,⁵⁸ přerušení vztahů s Izraelem a předání jeho ambasády OOP, později i aféra Rushdie),⁵⁹ jindy o pragmatické,

⁵⁴ Zatímco celkový počet šíitů (tj. včetně alavitů tvořících drtivou většinu) je v zemi odhadován na cca 13 procent, je skutečně původních, s libanonskými Āmilíjún kulturně spřízněných syrských ithná-Āšarijských šíitů je méně než 1 procento. Podle Sindawiho jsou např. v Damašku soustředěni zejména ve čtvrti al-Amín, názvem odkazující ke středověkému učenci pocházejícímu právě z jižního Libanonu. Více viz SINDAWI: 2008. Další komunity jsou rozesety po větších městech, nicméně netvoří ani společensky, ani politicky či ekonomicky příliš výraznou složku. Výjimkou nejsou sňatky mezi Íránci a syrskými šíity (většinou muž z Íránu, ze šíitské syrské komunity pak žena); relativně početné jsou v Sýrii také komunity šíitů z Iráku (zejména lokalita Sajjida Zajnab), dočasně na *zijárát* přijíždějí do země šíité z Íránu, popřípadě v menším množství z dalších šíitských oblastí.

⁵⁵ Více viz např. KEDDIE, COLE in: KEDDIE, COLE (ed.): 1986, str. 21 – 29.

⁵⁶ Viz EHTESHAMI, HINNEBUSCH: 1997, str. 30.

⁵⁷ Viz EHTESHAMI, HINNEBUSCH: 1997, str. 30.

⁵⁸ Následován vstupem do Hnutí nezúčastněných zemí.

⁵⁹ Viz HINNEBUSCH: 2003, str. 192.

ale trvale neudržitelné kroky (aféra Irangate).⁶⁰ Právě pro radikálnost těchto velkých gest lze z hlediska hledání uceleného ideologického výrazu období 1979 – 1981 označit za konsolidační.⁶¹ Pevnější obrysy dostává zahraniční politika v průběhu osmdesátých let, kdy spadá rozhodovací proces do rukou tzv. *maktabí*,⁶² tj. striktních a revoluci odevzdaných klerikálů, jednajících v přísném souladu s chomejníovskou doktrínou.⁶³ S nimi přichází formulace konceptu „Ani Západ, ani Východ“,⁶⁴ nástup tzv. Exportu revoluce, jakož i celkové odmítnutí statusu quo na Blízkém východě,⁶⁵ připravující prostředí pro sjednocenější ideologickou expanzi za hranice země, a to právě pod oficiální zástavou porevolučního státu.

Tvorbu revolučně motivované zahraniční politiky záhy dostává na starost Nejvyšší obranná rada (zal. 1980; roku 1989 pak nahrazena *Šúrá-je a'lí-je amnijat-e mellí*, tj. „Nejvyšší národní bezpečnostní radou“ mající především obrannou a preventivní funkci), představující hlavní orgán pro formulaci oficiální politické strategie orientované vně Íránu.⁶⁶ Právě s vytvořením dané rady jsou svázány i některé základní koncepty, v jejichž rámci tato činnost probíhala.⁶⁷

⁶⁰ 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.

⁶¹ Amirahmadím 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.

⁶² Nejvýraznějšími postavami byli například Mohtašemi-Pur, zodpovědný od počátku osmdesátých let za levantskou strategickou politiku (zejména budování Hizballáhu) či Chálchálí, nechvalně proslulý jako soudce z mnoha procesů s odpůrci (či domnělými odpůrci) revoluce; „maktabí“ je jednotné číslo daného výrazu.

⁶³ Kromě klasických klerikálů jakými byli Beheští, Montazerí, Báhonar či Chamene'í stanoviska dané skupiny původně zastával i pozdější „pragmatik“ Hášemi-Rafsandžání; viz také FISCHER: 1983, str. 168.

⁶⁴ Viz EHTESHAMI, HINNEBUSCH: 1997, str. 42.

⁶⁵ Viz EHTESHAMI, HINNEBUSCH: 1997, str. 42.

⁶⁶ Spadá pod zodpovědnost ministra zahraničí; ten 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.

⁶⁷ Projevené přání „exportovat revoluci“ viz EHTESHAMI, HINNEBUSCH: 1997, str. 42; koncept „Ani Západ, ani Východ“ a jeho příčiny viz EHTESHAMI, HINNEBUSCH: 1997, str. 41.

Geograficky se původní prioritou exportu revoluce stala oblast Zálivu,⁶⁸ politické cíle byly však záhy identifikovány i v Levantě.⁶⁹ Geopolitický i historicky a kulturně podmíněný vývoj měl postup Íránu v Iráku, představujícím kolébku šíj a domov pro jednu z největších šíitských komunit v regionu.

Dynamika dění byla i na tomto poli podmíněná charakterem hlavních aktérů. „Ideolog“⁷⁰ Chomejní soustředící se na kumulaci moci uvnitř Íránu tak nechal zazářit nejednu hvězdu regionální íránské politiky, např. Alího Akbara Mohtašemí-Pura,⁷¹ který během svého velvyslaneckého působení na íránské ambasádě v Damašku položil základy hnutí Hizbulláh.

Po Chomejního smrti (1989) přichází s postupnou diverzifikací politického spektra (charakterizovanou hlavně vzestupem „tradicionalisty“ Chamene'ího, příchodem „konzervativců“ typu šéfa íránské islámské jurisdikce ájatolláha Mohammada Jazdího a „pragmatiků“⁷² kolem prezidenta Rafsandžáního, jakož i ústupem ryze revolučních „teokratů“) období umírněnější zahraniční politiky, vynucené především vyčerpáním z irácko-íránské války a následujícím obrácením pozornosti k dění uvnitř Íránu.

Zahraniční politika tak v průběhu 90. let dostává realističtější charakter; toho příkladem je obecný ústup z rétoriky točící se kolem exportu revoluce⁷³ a zaměření se na konkrétní dosažitelné cíle. V praxi to znamená hlavně zacílení na Libanon⁷⁴ za utvrzení spolupráce se Sýrií, jakož i navazování na historické, kulturní a vlivové vazby vytvořené s iráckou šíí.⁷⁵

Nezastupitelným faktorem pro jakákoli zpětná zamyšlení nad íránskou šíitskou revolucí samozřejmě zůstává regionální i celosvětová geopolitická situace.

⁶⁸ Podle HINNEBUSCH: 2003, 194 – 195.

⁶⁹ Podle EHTESHAMI, HINNEBUSCH: 1997, str. 43.

⁷⁰ Pro další charakteristiku Chomejního světónázoru viz např. HINNEBUSCH: 2003, 192.

⁷¹ Pro obeznámení se s dalšími postavami, které díky revoluci zažily vzestup (zejm. Montazerí, Karrúbí, Chálchálí a Chó'íníhá) a kontextem doby viz EHTESHAMI, HINNEBUSCH: 1997, str. 31.

⁷² 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.

⁷³ Kterou podle Thuála někteří pozorovatelé vnímají jako ideologickou rétoriku „maskující tradiční politiku regionálního vlivu“; jiní naopak tak, že tato „tradiční politika maskuje šíitský imperialismus“. Viz THUAL: 1995, str. 44. K vnější politice porevolučního Íránu stejný autor od str. 43.

⁷⁴ Trend symbolizovaný mj. i přítomností čelného představitele libanonských šíitů v rámci hnutí Amal Nabíha Birrího na pohřbu Chomejního.

⁷⁵ Více k tématu viz např. EHTESHAMI, HINNEBUSCH: 1997, str. 45; HALLIDAY in: KEDDIE, COLE (ed.): 1986, str. 103 – 107.

Islámská revoluce přichází v době celosvětového vypořádávání se s neokolonialismem, zdůrazněného stále citelnějším dopadem bipolarity (Vietnam, Jižní Amerika, Afghánistán), jakož i ve stavu, kdy Západ doufá, že skoncování 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 ideologického boje s identifikační nálepkou antiimperialismu (akcentovaného několika tématy jako izraelsko-palestinským konfliktem a ústupky v Camp Davidu, postoji a stanovisky SSSR, angolským konfliktem a konflikty v Jižní Americe, apartheidem a dalšími tématy) a doprovázené nadšenou ovací deprivovaných 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, počátek občanské války v Libanonu, syrské represe proti Muslimskému bratrstvu). 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 stavící na vitalitě, nahromaděné energii, nezdolnosti, odhodlání a nově nabytém sebevědomí, 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 globálním pohledu dostává obecnější punc 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; střet šiitského „proletariátu“ s nelegitimní „světskou“ mocí vzešlou ze sunnitské

„buržoazie“ (resp. establishmentu) tak do značné míry nabízí srovnání se západními dějinami třídního boje. Zamyšlení nad tím, jestli je tento pohled oprávněný, nabídne jak následující text, tak i závěrečná diskuse.

III. Írán: šíitský aktivizační proces ve 20. století

1. Konsolidace íránského šíitského kléru

Konsolidace a následná reforma šíitského kléru ústící v jeho částečnou radikalizaci inspirovanou ideologizovanou formou islámu ve dvacátém století svým charakterem představovala odhození po staletí navlékaného 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 proti vnějšímu tlaku,⁷⁶ 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 Pahlaví (1925 – 1979).

Je pravdou, že radikálnějších forem nabývaly pod tlakem dějinných okolností jednotlivé projevy šíj dvanácti i dříve (např. v průběhu Tabákového povstání⁷⁷ či Ústavní revoluce).⁷⁸ Vždy se však jednalo o projevy dočasné, po nichž následoval návrat k tradičnímu klidovému stavu. I tyto impulzy ovšem přispívaly k intenzifikaci myšlenkového kvasu, kterým šíitské duchovenstvo od devatenáctého století (nejen na území Persie) procházelo a který zásadním způsobem ovlivnil jeho ideologický profil ve století dvacátém.

Zatímco proces konsolidace íránského (klerikálně-akademického) šíismu lze charakterizovat jako zápas velkých idejí, popř. institucí a do jisté míry snad i lokálně modifikovaných „sporů o univerzálie“, je proces radikalizace do značné

⁷⁶ Ve dvacátém století představovaném zejména pahlaviovským režimem či jeho zástupným atributem v podobě většího či menšího podrobení země západním vlivům, chápaném a interpretovaném jako neokolonizace.

⁷⁷ 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^c-e taqlid Širáziho zakazující užívání tabákových výrobků; jako taková byla tato zhruba dva roky trvající revolta syntézou ekonomických příčin, nacionálního citění a projevu akceschopnosti duchovní (šíitské) složky.

⁷⁸ 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 jejich společenských mechanismů.

míry záležitostí konkrétních jedinců. Společným znakem obou procesů je pak rys, který bych nazval „selekcí“, tj. procesem, během něhož se z povětšinou široké palety jednotlivců a jimi produkováných 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 iránské 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 metod spekulativně-racionalistické školy *usúlí*⁷⁹ vůči škole *achbári*⁸⁰ v 19. století. To s sebou přineslo jednak určitou akademizaci diskusního fóra, zároveň však jisté uvolnění a oživení šíitského ideologického diskursu. Právě díky možnosti zakomponování spekulativních a vysoce flexibilních argumentačních prvků do odborné polemiky napomohl daný přístup uvolnit cestu pro celkovou dynamizaci diskusního prostředí.

Hlavním médiem prosazování se školy *usúlí* se stala instituce tzv. *idžtihádu*. Sémanticko-etymologicky lze daný termín interpretovat několika způsoby (obecně např. jako „vnitřní úsilí k sebezdokonalování“, „vnitřní studijní zápas“ atp.), významově jako schopnost nezávisle vědecky vyvozovat závěry z primárních textových zdrojů; v moderním šíitském prostředí se coby oficiální společenský fenomén prosadil v podobě klíčového měřítka odborné způsobilosti na poli náboženského diskursu. Někteří badatelé jdou ve svém komentáři ještě dál, např. Enayat chápe *idžtihád* jako jeden z klíčových

⁷⁹ 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*^c (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 učiteli povolánými v 16. století do tehdejší Persie prvními *Safíjovci*;

⁸⁰ 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 *achbári* jen dva závazné zdroje práva, a to Korán a *hadíthy*; více viz: LAWSON: 1993.

principů, jichž šia využívala pro adaptování se na společenskou a politickou změnu.⁸¹

Obecně je bezmála tisíciletý⁸² konflikt obou škol badatelů⁸³ chápán jako vnitřně šíitský názorový souboj o to, zda zahrnout princip idžtihád (tj. vynášení samostatných právních úsudků na základě rozumové a logické spekulace, fakticky se ale opírající o tradiční zdroje) do standardní škály akceptovaných postupů vedoucích k právní závaznosti rozhodnutí vzešlých na jejich základě. Základní společenskou funkcí mudžtahida⁸⁴ přitom od začátku bylo duchovní vedení či právní osvěta pro laiky, tzv. *muqallidy*.⁸⁵ Hlavní implikace daného sporu tak byly především praktické: jakmile bude *mudžtahidům*⁸⁶ 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, safíjovská Persie; jak uvádí Amanat, „defenzivní přístup následovníků školy achbáří k nezávislému uvažování konvenoval s averzí safíjovského státu vůči vzniku právního systému

⁸¹ Teoreticky možné významově smířit poslední věty předchozího odstavce; srov. ENAYAT: 1982, str. 160.

⁸² Podle Moussaviho použil jako zřejmě první termín „mudžtahid“ (tj. někdo, kdo „dosahuje právních závěrů na základě vlastního úsudku na základě šaría“; tzn. v moderním slova smyslu) Ibn al-Mutahhar al-Hillí; pro přesnou formulaci viz MOUSSAVI: 1985, str. 37.

⁸³ Ke konfliktu usúli / 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.

⁸⁴ Cvrkal obecně charakterizuje mudžtahida (tj. „praktikujícího idžtihád“) jako „vykladače islámských zákonů“, který je „považován za náboženského, politického, společenského, právního, morálního vůdce společnosti v době skrytosti dvanáctého imáma;“ viz CVRKAL: 2007 (Velájat), str. 25; tím nijak neprotiřečí interpretacím objasňujícím daný stupeň kvalifikovanosti z jiných pohledů, z nichž některé sám ve své práci uvádí, viz více CVRKAL: 2007 (Velájat), od str. 25.

⁸⁵ Doslova „napodobovače“, tj. obyčejné věřící hledající odpovědi na otázky (podle achbáří) stanovené Koránem a hadíthy, či (podle usúli) vydedukovatelné na základě kombinace Koránu, hadíthu, konsensu a logické spekulace; víc viz např.: CLARKE: 2001, CALDER: 1989, MOUSSAVI: 1985, 1994 a další.

⁸⁶ Zde v Amanatově pojetí „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 „neaspírující na klerikální titul“ (poté, co tyto byly definovány a začaly být udělovány, takto chápáno v současném kontextu; ústní podání: Ahmad Váhedí, Sajjida Zajnab, Damašek, 2012).

s převahou mudžtahidů“.⁸⁷ U Safíjovců lze zároveň pozorovat první politické využití myšlenek ithná-^cašarijské šíy, a sice v roli oficiálního náboženství. Přesto se tu ještě zdaleka nedá mluvit o jakémkoli procesu sociální aktivizace, protože iniciativa v tomto případě vyšla shora a cílem bylo především dodání nové ideologické energie coby očištného a jednotícího impulzu pro čerstvě etablovaný režim. Stejně tak nelze mluvit o jakékoli širší společensky či sociálně motivované diskusi, snad jen částečné politizaci šíitských myšlenek. Cíle režimu však byly stále v intencích středověkého kontextu, tj. v první řadě šlo o legitimizaci a udržení své existence, eventuálně o posílení moci a to, aby hlavní zúčastněné strany (dvůr, vojsko, klérus) našly v etatizovaném náboženství maximální zdroje ideologické motivace.

Tento stav na nějakou dobu umožnil části šíitského kléru společensky „zazářit“, nicméně prominentní postavení se v jeho rámci netýkalo všech, zároveň ne všichni souhlasili s oficiálně nastaveným trendem (šía coby nástroj legitimizace moci v zásadě světsky vládnoucí vrstvy). Rigidita přístupu achbáří nahrávající dogmatikům, stejně jako zapřičiňující narůstání tábora odpůrců šíitské „kolaborace“ s panovníkem, jeho dvorem a politikou, v průběhu následujících staletí vytvořily pro Persii charakteristický stav – šía coby oficiální náboženství sice zpochybňována není, vláda beroucí si ji jako zdroj své legitimizace však ano. Safíjovskou dobu je tak sice možné vnímat jako moment, kdy se šía stala státním náboženstvím, zároveň však (podobně jako to chápal Alí Šariátí ve svém protikladu „safaví“ versus „^calaví“, popř. klerikální disent, resp. jak to mohl argumentačně využít prakticky kdokoli, komu v souvisejícím směru nevyšly jeho mocenské aspirace a dané konstatování mu bylo vhod) jako počátek degradace ryzích šíitských hodnot právě aliancí části kléru se světskou mocí.

Přes trvajícím neochotu k aktivní společensko-politické participaci, spočívající i nadále na středověkém přesvědčení o nesprávnosti „spolupráce se (světskou) mocí“, typickém do značné míry ještě pro prakticky celé 18. století, jakož i tuhý odpor stoupců školy achbáří, dochází nakonec k prosazení objektivně

⁸⁷ Viz AMANAT: 2003, str. 5.

pokrokového přístupu usúlí. Děje se tak jak z vnějších příčin (nástup dynastie Qádžárovců, kterým jakožto nomádům a v podstatě mocenským nováčkům dynamičtí usúlí konvenovali jako schopní a nezatížení adepti na vybudování mocenského, administrativního a byrokratického aparátu),⁸⁸ tak na základě přirozené potřeby ideové obměny uvnitř šíitského myšlení (nehledě k tomu, že mnozí autoři, stranící škoie usúlí, došli obecného uznání nejen napříč šíou, ale i celým islámským světem).⁸⁹ Přestože, jak ukazuje většina badatelů, není daný proces okamžitý,⁹⁰ lze kolem poloviny 19. století konstatovat přijetí školy usúlí jako hlavní a oficiální metody duchovně-akademických disciplín.

Brzký výskyt mnohých mudžtahidů, nejednotnost kritérií pro jejich hodnocení (do určité míry podpořená volnost, kterou disponovali pro interpretaci 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 „ehtejât“ (chování v důsledném souladu s Boží vůlí, nevyžadující dalších korekcí či zásahů příslušné náboženské autority),⁹¹ tak především vznik celé kompletní nové⁹² instituce „mardža^c-e taqlíd“ (arab. „mardža^c at-taqlíd“), tj. „vzor hodný následování“. Titulem „mardža^c“ měla být nově označována nejvyšší autorita šíitské obce, jež měla vzejít z nejrespektovanějších mudžtahidů dané doby.

Koncept madža^c-e taqlíd jednak nahrazuje dosavadní, poněkud abstraktní pojem „emám-e mansúb“ (imám určený Bohem),⁹³ 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

⁸⁸ Srov. MOADDEL: 1986, str. 523.

⁸⁹ Např. ^cAlláma al-Hillí; rod al-Hillí jako takový; další.

⁹⁰ Viz např. MOADDEL: 1986.

⁹¹ volně podle RAHMEMA, NOMANI: 1995, str. 83.

⁹² Podle některých badatelů neexistovala před polovinou devatenáctého století; srov. ENAYAT: 1982, s. 162; jiní její zárodek zmiňují z dřívější doby, další naznačují (poněkud extrémní) možnost vzniku prostým juxtaponováním slov předcházejícím hledání samotného obsahu či jdoucího paralelně s ním, srov. např. MOUSSAVI: 1985.

⁹³ Srov. MOUSSAVI: 1985.

k rozumovosti, vědomostem, faktům,⁹⁴ s nimi ruku v ruce jdoucí b) prosazení 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 Náráqím (zem. 1830). „Náráqího“ koncept se dál vyvíjel a během následujícího půldruhého století prošel různými stádii chápání, interpretací, asociací i paralelních změn postojů k politizaci šíitského společenského myšlení,⁹⁵ až nakonec vyústil v dobovém kontextu v dějinnou kodifikaci formulovanou Chomejním. Náráqí však ve své argumentaci jako první předložil teorii, podle níž mudžtahid může v nepřítomnosti (skrytého) imáma převzít jeho roli⁹⁶ a v podstatě jej v praktických věcech nahradit.⁹⁷

Kritéria pro oprávnění užívat nově vzniklý titul (tj. mardža^c-e taqlíd) se částečně shodují s požadavky na status mudžtahida (z této funkce ostatně titul mardža^c vyplýval), váha je však přikládána i určitým specifikům jako jsou vazby příslušné osobnosti na svaté město, její zázemí (kontakty, společenský vliv, schopnost nadační činnosti a generování zdrojů), přirozená autorita, popř. charisma, řečnické schopnosti atp.⁹⁸

Zjednodušeně řečeno, metoda idžtihádu je v moderní době brána za standard a zásadní důležitost rozumu a logiky v akademických klerikálních diskusích nikdo nezpochybnuje; instituce mardža^cíjátu jakoby nadto pracovala s jakousi iracionální nadstavbou, akcentující především společensky „žádané“

⁹⁴ Arabsky a persky nazývané ^cálamiját (od ^cilm“, vědění; dané slovo představuje jak výraz pro vědění, tak oficiální pojem islámské právní terminologie); více viz MOUSSAVI: 1985; MOUSSAVI: 1994.

⁹⁵ Cvrkal v kontextu ke své zevrubné studii Chomejního konceptu velájat-e faqíh identifikuje 6 stádií vývoje chápání daného pojmu, viz CVRKAL: 2007, str. 20 – 21, dále pak podrobněji str. 118 – 131, kde je zaznamenán vývoj názorů či komentářů týkajících se alespoň okrajově dané tematiky v podání 26 předních myslitelů (včetně Náráqího, Chomejního i současného konzervativního Mesbaha Jazdího).

⁹⁶ Podrobněji Náráqího představu o tom, za jakých okolností by „správa“ faqíha měla probíhat a co by pod ni mělo spadat, popsanou v jeho díle „^cAwá'id al-ajjám“ zmiňuje CVRKAL: 2007 (Velájat), str. 18.

⁹⁷ Více viz MOUSSAVI: 1985; autor pojednání se zároveň pouští dál, a to ve spekulaci, že Náráqího 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 Šarí^catmadáři a Muhammad Džawád Mughníja, popř. ze svého pluralističtějšího pohledu Báqir as-Sadr, později nepřimo (Šariátí, Chátamí) či přímo (Montazerí) i další. Jinými kleriky je Chomejní obviňován z okopírování hlavních bodů své teorie od iráckého učence Kášifa al-Ghitá; srov. ENDE: 1990, str. 227.

⁹⁸ Více viz MOUSSAVI: 1985, dále AMANAT: 2003.

osobnostní aspekty, mezi které lze řadit například charisma, elokvenci, popřípadě praktický vliv, schopnost řídit, zajistit finanční prostředky atp.

Po „technické“ stránce lze za prvního „mardža^c“ označit Muhammada Hasana Nadžafího Isfaháního, představujícího jediný zdroj autority kolem roku 1850, jak kvůli naplňování všech kritérií, tak kvůli prozaickému faktu neexistence či úmrtí obdobných „protikandidátů“. ⁹⁹ 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), který dlouho působil v Íránu a roku 1833 přesídlil do (iráckého) Nadžafu. ¹⁰⁰

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

V daném kontextu je příznačné, že i další marádže^c ¹⁰¹ byli těsně svázáni především s iráckým prostředím ¹⁰², byť jejich akční rádius dosahoval i do jiných oblastí včetně Persie. Svěbytným způsobem se tak mísila jistá internacionalita a nadnárodní poselství šíy s procesy, které měly čistě emancipační, popř. národní charakter. ¹⁰³

Po úmrtí Ansářího, který neoznačil ani nedoporučil případného následníka v mardža^cíjátu, bylo vedení instituce a tím i duchovní šíitské obce rozděleno

⁹⁹ Existence výhradně jednoho mardža^c-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.

¹⁰⁰ V rámci objektivit je nutné připustit, že přesto existuje spor o to, zda byl prvním mardža^c Isfahání, nebo Ansáří; tento spor pramení z nejasnosti toho, kdy přesně byl institut mardža^cíjátu a daný termín zaveden, obecně se uvádí jen „polovina 19. století“; přestože se většina autorů a literatury kloní k Ansářímu, zejména iránská autoři přisuzují občas „primát“ Isfahánímu. Pro více o daném sporu viz MOUSSAVI: 1985, zejm. od str. 44.

¹⁰¹ Perský plurál od singuláru „mardža^c“.

¹⁰² 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.

¹⁰³ Např. následovník Ansářího (být za mardža^c-e taqlíd prohlášený s až s odstupem několika let po Ansářího smrti), Mírzá Muhammad Hasan Širází (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 jako moderního státu o zbavení se statusu polokolonie.

mezi Mírzu Mohammada Hasana Šírázího (zem. 1895), Mírzu Habíbolláha Raštího (zem. 1894) a Sejjeda Hosejna Kúh-Kamara'ího (zem. 1882). Poté, co Kúh-Kamara'í zemřel a Raští rezignoval, stal se Šírází opět jediným hlavním duchovním vůdcem šíitské komunity.¹⁰⁴ Jeho pozice umožnila uskutečnění prvních větších vstupů šíitských specialistů do přímé politiky. Těmi byla jak fatva stojící na počátku Tabákového povstání, tak i série kritiky vůči koncesím štedře udělovaným zejména britským podnikatelům na konci 19. století šáhem.¹⁰⁵

Podobně jako po smrti Ansářího nebyl ani po úmrtí Šírázího nalezen okamžitý konsenzus ohledně jeho nástupce. Nárok na pozici si v jednom období činilo pět kandidátů, uznán byl mardža'íját jen Chorásánímu (zem. 1911) a Jazdímu (zem. 1918), a to pouze na určitou dobu. Stabilnější konsenzus přišel až o čtvrtstoletí později, situace nicméně reflektovala přirozený důsledek přetrvávající nejednotnosti hodnotících kriterií i různých akademických zázemí: o titul mardža' se ve dvacátých letech 20. století dělily hned tři (perské) autority. Dvě z nich (Mohammad Táqí Šírází a Mírzá Ná'íní) sídlily v Nadžafu, třetí, ájatolláh 'Abdolkarím Há'erí Jazdí (1859 – 1935) našel po původním působení v Aráku novou základnu v perském Qomu.¹⁰⁶

Qom nabyl důležitosti zejména kolem přelomu 19. a 20. století, a to jak díky tradičnímu renomé svatého místa,¹⁰⁷ tak i coby přirozená (mimo jiné geografická) alternativa Isfahánu (který začal po smrti Báqera Šaftího roku 1845 od poloviny 19. století ztrácet tradiční roli centra klerikální intelektu),¹⁰⁸ 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 pahlavíovskému státu, umožnila Há'erí Jazdímu podniknout klíčové kroky k obnově tradiční qomské hovze v moderním stylu.

¹⁰⁴ Srov. MOUSSAVI: 1994, str. 290 – 292.

¹⁰⁵ Více o Ansárim a Šírázím, jejich vztazích a dobovém kontextu viz AMANAT in: ARJOMAND (ed.): 1988, od str. 111, dále od str. 114.

¹⁰⁶ Srov. HALM: 2005, str. 84.

¹⁰⁷ Je zde pohřbena Fátima al-Ma'súma, sestra osmého Imáma (tj. 'Alí Ridá, persky Alí Rezá).

¹⁰⁸ Srov. MOUSSAVI: 1985.

Restrukturalizace qomské hovze-je ¹⁰⁹ celmíje byla tak fundamentální, ¹⁰⁹ že je Há'eri Jazdí častokrát zmiňován jako její zakladatel; ¹¹⁰ faktem nicméně zůstává, že zcela na zelené louce akademickou instituci nestavěl a ve svém činění navazoval na relativně dlouholetou tradici (byť pouhé madrasy, tj. školy nižší 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 do podoby šíitského duchovního centra 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 desítekletí do určité míry ovlivnit i povahu některých postojů a přístupů Qomu vůči Nadžafu. Z hlediska vnitřního vývoje šíy tak situace na konci první třetiny 20. století představuje etapu, v níž je ukončena názorová konsolidace i definitivní identifikace jejích dvou 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

¹⁰⁹ Zavedena byla nově například výuka cizích (západních) jazyků, základy exaktních věd atp.

¹¹⁰ Srov. např.: SHIMAMOTO: bez dat.; naopak MOADDEL: 1985, či FISCHER: 1983.

jednotlivých osobností. Svou roli v daném procesu pak kromě zmíněných empirických a ideologických precedentů¹¹¹ sehrávají jak faktory vnitřní (stav iránského šíitského kléru nabízející neustálou příležitost k reformě), tak i působení vnější (zde zejména nutnost vymezování se vůči represivnímu režimu Rezy 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 iránské 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 vývojový obrat v rámci šíitské víry, jejímž oficiálním výrazem byl (až na ojedinělé výjimky) po většinu její existence pacifismus, nacházející svůj zdroj v tragických událostech provázejících její samotný vznik¹¹² a jejich permanentní připomínkou ústící v pasivní rezignovanost (pěstovanou jak mezi běžným lidem, tak v religiózních kruzích).¹¹³ Ta se do doby před reformou nejtypičtěji projevovala právě nezájmem o hledání alternativních východisek pro řešení vlastní společenské situace.

¹¹¹ Kromě jiných např. logická argumentace v duchu školy usúlí, vystoupení jednotlivých duchovních a marádže^c, fakt samotné reálnosti dějinné příležitosti, která se projevila např. ve vzestupu Qomu atp.

¹¹² 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.

¹¹³ Kvietisticky smýšleli i první z marádže^c, pacifistou byl i první qomský marádža^c ájatolláh Há'eri Jazdí, podobně i jeho bezprostřední následovníci.

2. Počátek reformních tendencí iránského šíitského kléru

S mezinárodně posíleným statusem Qomu paradoxně kontrastujícím s represemi ze strany pahlavíovského režimu se dalším z mezníků stávají třicátá léta. Tato doba, představující střední etapu vlády prvního z Pahlavíovců, Rezy 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. Na druhé straně v celosvětově modernizační atmosféře dvacátých i třicátých let však 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 postoje vůči intenzivní celospolečenské participaci, neřku-li úvahám o nároku na mocenský podíl. Ač si na něj iránské 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 tradiční iránský šíitský klérus a jeho následovníci znovu ocitli v situaci, která hrozila utvrzením jejich tradiční společensky marginální pozice.

Není divu, že o opakování staleté zkušenosti „exkluzivního vyděděnectví“ 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) přímo 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 hovze, 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 emám¹¹⁴ Chomejní), to byl zejména pozdější qomský, přesto však všeobecně uznávaný mardža^c-e taqlíd Velký ájatolláh Sejjed¹¹⁵ Hosejn Borúdzerdí (1875 – 1961). Ten sehrál 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 perského kléru ve dvacátém století byl Mohammad Kázem Šarí^catmadarí (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^c-e taqlíd Velkého ájatolláha Borúdzerdího). Jak z titulu pozice samotné, vlivem dějinných okolností, tak i svou osobností a v neposlední řadě i řadou dílčích rozhodnutí a historií polozapomenutých

¹¹⁴ Perská fonetizace arabského výrazu „imám“.

¹¹⁵ Titul, plnicí funkci jména, „Sajjid“ (resp. „Sejjed“) náleží jedincům schopným doložit svou přímou příbuzenskou linii s Prorokem.

úkonů představuje de facto most mezi Borúžerdího odkazem a nástupem chomejníovské éry.

Aktivním svědkem dané doby byl i ájatolláh Abolqásem 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 emigrovat do Libanonu.¹¹⁶ Byť oficiálně klerikem, proslul Kášání především praktickým vyzněním svého celoživotního postoje, jímž brojil proti všem formám vnímaným tehdejší perskou společností jako porobením 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 vzmáhá ke své labutí písni a mosaddeqovská euforie je nenávratně pryč, jeho role jako jednoho z klíčových mentorů Chomejního však zůstává nezastupitelná.¹¹⁷

Trvalou roli standardně hrály v iránském 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. irácko – iránský rod Tabátabá'í),¹¹⁸ svou stopu přenesl na perské území i další prominentní irácký duchovní rod (libanonského původu) as-Sadr v podobě Sadruddína as-Sadra (přibl. 1881 – 1954), podílejícího se společně s ájatolláhem Há'erím Jazdíem na obnově zašlého lesku qomské hovze a její opětovné transformaci do prominentního šíitského učiliště.¹¹⁹

¹¹⁶ Zde tak v podstatě položil základy místní iránské exilové politice, srov. CHEHABI in: CHEHABI: 2006, s. 180; ta se potom rozvinula v rámci internacionální šíitské osvětové činnosti započaté v oblasti po druhé světové válce a dále poté rozvíjené hlavně v padesátých a sedmdesátých letech v rámci pokračující emigrace v důsledku represivních opatření ze strany šáha Rezy Pahlavího.

¹¹⁷ Podobně jako např. role revivalisty qomské hawzy, Há'erí Jazdího, který byl učitelem Chomejního a měl tak na formování jeho osobnosti rovněž podstatný vliv.

¹¹⁸ Do rodu patřil či s ním by příbuzensky svázán mj. i vůdce Íránské ústavní revoluce Mírzá Sejjed Mohammad Tabátabá'í, dále ájatolláh Borúžerdí či vlivný irácký duchovně-akademický rod al-Hakím.

¹¹⁹ Zároveň se dá říci, že nebyl-li tento počín nej důležitějším hmatatelným produktem procesu konsolidace perské šíitské obce (v rámci jejího vyhranění proti vnějšímu světu a přípravě na „moderní dobu“), byl bezesporu jedním z jejích hlavních průvodních jevů.

Právě revitalizovaná qomská hovze (z arab. „hawzat ʿilmíja“, per. hovze-je ʿelmíje) sehrála nezastupitelnou roli v postupující ideologizaci šíitského myšlení jako místo, na kterém k výměně myšlenek mezi hlavními participanty, stimulatory a producenty daného evolučního kroku docházelo. Specifický charakter tohoto šíitského teologicko-akademického centra (poměrně výstižně přirovnaného Abisaabem k systému např. oxfordské univerzity, pokud jde o administrativní organizaci a uspořádání jednotlivých fakult)¹²⁰ 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 šíy 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 hovze Há'erí Jazdí, padá její vedení na bedra Sadruddína as-Sadra a dalších dvou kleriků.¹²¹ Společně překonávají vrcholné období šáhova antiklerikalismu, projevující se mj. zákazem náboru nových studentů a trvajícím prakticky až do roku 1941, kdy je Réza Chán donucen abdikovat.¹²² Poslední léta šáhovy vlády jsou ze strany mladých kleriků provázena obecnějšími či konkrétnějšími 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;¹²³ Takeyh ve stejném díle nachází obecnější kritiku ochoty kléru ke spolupráci s íránským státem.¹²⁴

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 hovze chybí opravdová vůdčí autorita, přičemž ze strany šáha lze vůči šíitské akademii cítit vše kromě podpory. Důsledkem je celkový úpadek hovze,

¹²⁰ Jak autor dále uvádí, na rozdíl od hawzát (v arabštině plurál od „hawzat“) 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.

¹²¹ Srov. FISCHER: 1983.

¹²² Volně podle CHEHABI, TAFRESHI in: CHEHABI: 2006, str. 139.

¹²³ Srov. MENASHRI: 2001, str. 228.

¹²⁴ Srov. TAKEYH: 2006, str. 13.

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^c-e taqlíd) ájatolláha Borúdzerdího. Ten zde od Sadruddína as-Sadra přebírá vůdčí titul „imáma svatyně“¹²⁵ 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 – Borúdzerdí byl po delší době první osobností, které se podařilo stát se jediným mardža^c-e taqlíd své doby (kolem roku 1950);¹²⁶ 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.¹²⁷

Borúdzerdí, který svou existenci spojil s duchovně-vzdělávacími sídly prakticky od nejútlejšího věku, postupně na poli akademických kompetencí vyvrátil do jedné z nejvyšších autorit šíitského světa. Paralelně se vzrůstající pozicí v rámci kléru se mu během jeho pobytu v Íránu podařilo vytvořit velmi dobrý, přesto však korektní vztah s Rezou Pahlavím a jeho dvorem. Příchod této všeobecně uznávané autority, jakož i diplomatickým, organizačním a strategickým umem nadané osobnosti se tak zásadním způsobem projevil v upevnění pozice qomské hovze a zvýšení jak její íránské, tak mezinárodní prestiže. Zároveň je tak uskutečněn další krok na cestě k nezávislosti rozvoje ideologického myšlení vzešlého z Íránu.

Příchod Borúdzerdího s sebou ve druhé polovině čtyřicátých let přináší vnitřní konsolidaci qomské hovze a zároveň formování jejího uceleného projevu směrem dovnitř i vně Íránu. Právě ujasňování názorů ohledně interního chodu, postojů k duchovním i společenským otázkám, jakož i formy jejich prezentace

¹²⁵ 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 ^cálímem; srov. CHEHABI, TAFRESHI in: CHEHABI: 2006, s. 139.

¹²⁶ Srov. KURZMANN: 2001.

¹²⁷ Více a pro srovnání viz: AMANAT: 2003.

stojí však na počátku dalšího sporu uvnitř samotného qomského centra. Stále ostřeji na povrch vystupují dva hlavní kontrasty – konzervativismus,¹²⁸ za jehož hlavního nositele byl postupem času označován (a později daným atributem téměř stigmatizován) Borúdžerdí, a reformismus, reprezentovaný především mladými kleriky. Z jejich středu začal do popředí vystupovat nejprve Šari'atmadáří, (zpočátku) kolegiálně kontrovan dalšími, především Chomejním.

3. Stará škola versus reformisté: oficiální nastolení kontrastu

Po druhé světové válce přichází obleva iniciovaná odstavením Rezy Chána roku 1941. Živá, do jisté míry neřízená doba formování nové společenské konstelace na straně jedné zaznamenala rychlý nástup několika tendencí (demokratizačních, sekularizačních, nacionálních), ztělesněných paralelním vzestupem několika společensky výrazně identifikovatelných skupin.¹²⁹ K takovým patřili hlavně kosmopolitní Bahá'í,¹³⁰ vizionářští Túde (komunistická strana Íránu) a patrioticky-nacionalistická Národní fronta seskupená kolem Mohammada Mosaddeqa. Oproti těmto tendencím a hnutím spočívajících na leckdy naivních iluzích počítajících s apriorním optimismem působil šíitský modus operandi tradice kombinované se skepsí jako dobrá pojistka; díky ní 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 tak snadno mohlo jevit, že „univerzity jsou ovládány levicí, sekularisty a Bahá'í“.¹³¹ Jistá forma odpovědi na sebe nenechala dlouho čekat, a to zejména v podobě zakládání

¹²⁸ 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.

¹²⁹ Pro stručný přehled základních společenských a ekonomických tendencí dané doby viz např. PANAH: 2007, str. 18 – 30.

¹³⁰ 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.

¹³¹ Srov. CHEHABI in: CHEHABI: 2006, s. 182.

tzv. Islámských studentských organizací.¹³² Jejich vznik je jen jedním z příkladů toho, do jaké míry daná situace (a uvolnění železného autoritářského stisku) umožnily a stimulovaly promptní reakci ze strany (již tak se pozvolna dynamizujícího) kléru. 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.

Právě zde dochází k jejich prvnímu rozkolu s Borúžerdím, který proti této tendenci rozhodně protestuje.¹³³ Klíčovým stanoviskem, které v tomto ohledu zaujal, bylo jeho prohlášení (na konferenci konané roku 1949 v největší teheránské mešitě Fajzíji),¹³⁴ vydané v reakci na angažovanost Kášáního v Mosaddeqově reformní Národní frontě (tj. politické záležitosti) a požadující minimalizaci jakýchkoli šíitských aktivit v politice.¹³⁵

Reformní klerikální křídlo, jakoby zapomínající na tisíciletou tradici pasivity (ať již hnáno obecně perským patriotismem či jen příslibem moci rýsujícím se na obzoru) bylo však již nezvratně inspirováno 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 vrácena, 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 Chomejním¹³⁶ a jeho následovníky na jedné a příznivci umírněných

¹³² I zde je vidět, do jaké míry si doba i v případě těchto primárně religiózně orientovaných „mládežnických klubů“ vyžádala posun ke světskosti: pro to, 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.

¹³³ Kde roku 1949 vydává příkaz nařizující šíitským klerikům zdržet se angažovanosti v politice.

¹³⁴ Srov. MOADDEL: 1986; více o Borúžerdího pohnutkách, Behbeháním a dalších okolnostech viz MOADDEL: 1986, od str. 537.

¹³⁵ Srov. FISCHER: 1983.

¹³⁶ Posíleném na konci padesátých let ještě Borúžerdího výnosem, který Chomejnímu zakazoval přijímat ve svém domě návštěvy a zároveň vycházet ven, což jeho pobyt fakticky změnilo v domácí

řešení (vycházejícími z Borúdzerdího přístupu či postupujícími v jeho intencích) na druhé straně.

Přesto lze s odstupem desetiletí úspěšně spekulovat o tom, zda Borúdzerdí 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 Mosaddeqovým, potažmo obecně íránsky-patriotickým – jen bylo zřejmě potřeba k jejich prosazování přistupovat postupně.

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 kléru a jeho dalšího vymezení nejen vůči svému okolí, ale postupně i vůči oficiálnímu vedení domácí akademické obce i celého kléru.

Přicházející 50. léta jsou do značné míry ovlivněna dozvukem Mosaddeqova nacionalizačního fiaska¹³⁷ 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.

V rámci šíitského myšlení napomohly dané okolnosti k dalšímu přetrvávání a rozvoji názorové bipolarity. Na jedné straně se zde vytvořila dynamická, různorodá a pluralitní, ač leckdy nerozvázně vystupující a strategicky zaostávající¹³⁸ radikální frakce jdoucí přímočaře za svými zájmy, s dalšími lety postupně rozšiřovaná o další stoupence jako (tehdy velmi radikální) Hosejna

vězení; oficiálním důvodem byl Chomejního přílišný radikalismus; srov. KURZMANN: 2001, str. 342. Důvodem praktickým pak prevence případné širší protišíitské represe ze strany pahlaviovské moci.

¹³⁷ Odvážný a pochopitelný, 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.

¹³⁸ Byť přeci jen nedosahující fatálního extremismu Navvába Safavího a jeho Fedá'iján-e Eslám, kteří se svým „zbojnickým“ projevem nejenže nenávratně vzdálili konvenční společenské diskusi, ale v důsledku apriorně násilného způsobu vyjadřování svých postojů postupně došli odsouzení i ze strany osob, které na věc (v dané době především otázku znárodnění klíčových průmyslových odvětví, zejména petrochemie) pohlížely stejně, upřednostňovaly však diskusní formu jejího řešení.

Alího Montazerího,¹³⁹ Mahmúda Táleqáního,¹⁴⁰ Mohammada Beheštího, Mortezu Motahharího a Mohammada Hosejna Tabátábá'ího.¹⁴¹ Kromě dočasně působících „národovecky“ smýšlejících duchovních pod vedením Kášáního se této frakci zároveň stále více vzdaloval jak Šarí'atmadarí, 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 publikum) výlučně své cíle, přemýšlel Borúdzerdí v širších souvislostech. Jeho partnerem k jednání byl přitom prakticky celý šíitský svět – kromě konstruktivní role při posílení seminářů qomské hovze a oživení místních věd¹⁴² byl Borúdzerdí mimo domácího Qomu, potažmo Íránu, schopen účinně působit i v Nadžafu. Ač byl vliv tehdejšího nadžafského mardža^c at-taqlíd Muhsina (at-Tabátábá'í) al-Hakíma nepopiratelný,¹⁴³ 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,¹⁴⁴ kteří okamžitě v dané době docenili jeho možnosti, strategii a využitelnost, byl syn Sadruddína as-Sadra, Músá (1928 – zmizel¹⁴⁵ 1978). Na formování jeho přístupu k šíitské věci se podepsalo mnoho faktorů: jak přímé či vzdálenější příbuzenství jeho (již tak religiózní a v šíitském světě společensky prominentní)¹⁴⁶ rodiny s mnoha

¹³⁹ Univerzitní spolustudent Chomejního, srov. ARJOMAND: 2002.

¹⁴⁰ Bratranec Ál-e Ahmada; ve svém díle se zabýval hlavně islámskou ekonomikou, kterou se snažil smířit s marxistickou ideologií; zem. 1979, srov. ARJOMAND: 2002.

¹⁴¹ Hlavní nosnou osou jejich rané i pozdější práce byla kritika západního materialismu, místy i paušálně Západu jako celku; srov. ARJOMAND: 2002.

¹⁴² Srov. TAKEYH: 2006, str. 12.

¹⁴³ Kromě domácích pak zejména na levantské šíity.

¹⁴⁴ Je nutné mít na zřeteli, že generace prvních reformistů, k níž patřili např. Šarí'atmadarí 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.

¹⁴⁵ Za záhadných a dodnes nevyjasněných okolností při letu z Libye do Itálie; právě téma jeho zmizení dalo námět pro název zřejmě nejznámější západní monografie o životě Músy as-Sadra „The Vanished Imam: Músá as-Sadr and the Shia of Lebanon“ z pera Fouada Ajamiho (angl. přepis jména); první část názvu je zároveň alegorií na období skrytosti („ghajbat“) nastalé zmizením posledního šíitského Imáma v roce 873.

¹⁴⁶ Músá as-Sadr byl synem Sadruddína as-Sadra (který byl před příchodem Borúdzerdího společně s Há'erí Jazdíem správcem a v zásadě obnovitelem qomské hovze). Jeho bratrancem byl mj. myslitel a

předními šíitskými rody,¹⁴⁷ tak přímý styk s kosmopolitním prostředím v Qomu i Nadžafu, jakož i světská a religiózní vzdělanostní průprava, jíž se mu na rozdíl od jiných ^ʿulamá' (a ^ʿulamá')¹⁴⁸ dostalo ve vyrovnaném množství.¹⁴⁹

Ač formálně i prakticky kompetentní v obou disciplínách, zvolil si as-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 as-Sadr je okamžitě vystaven dilematu pramenícímu z dobové situace. Na rozdíl od většiny se však as-Sadr nekloní ani k reformistům pod vedením Šari'atmadářiho, zárodečným radikálům čím dál víc nacházejícím inspiraci v Chomejním, či frakci ovlivněné mosaddeqovským duchem a vedenou Kášáním,¹⁵⁰ ale uchyluje se pod křídla stratéga, ekumenika a kosmopolity Borúžerdího. S ním udržuje spolupráci i po svém odchodu (1954) na návazná duchovní studia do Nadžafu. Zde se pod vedením špičkových ^ʿulamá' tehdejší doby (Muhsin al-Hakím, šajch Abulqásim al-Chú'í,¹⁵¹ šajch Husajn al-Hillí a další) stává mudžtahidem. S takto nabytým vzdělanostním kapitálem, prestižní akademickou hodností i organizačním zázemím, nejčastěji zjevně koordinovaným právě s Borúžerdím (a jak některé spekulace dodávají, touto cestou snad i s íránským státem)¹⁵² vyráží Músá as-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

ideologický vůdce íráckého hnutí Da'wa Muhammad Báqir as-Sadr; ve vzdálenější příbuzenské linii pak i pokračovatel díla Báqira as-Sadra, jeho bratranec Sádiq as-Sadr.

¹⁴⁷ Např. rod Kášif al-Ghitá, který je v přímé linii jeho předků, či fakt, že jeho matka byla dcerou ájatolláha Tabátabá'ího Qomího.

¹⁴⁸ Původní, arabská varianta daného výrazu, zde použitá pro souhrnné pojmenování arabských učenců, kromě etnického původu či mateřského jazyka v ničem se nelišících od ^ʿulamá' perských.

¹⁴⁹ Volně podle CHEHABI, TAFRESHI in: CHEHABI (ed.): 2006, str. 139.

¹⁵⁰ Podle Chehabiho a Tafreshiho se však Kášání záhy, roku 1952, s Mosaddeqem a jeho vizemi rozchází, srov. CHEHABI, TAFRESHI in: CHEHABI: 2006, s. 141.

¹⁵¹ Resp. Abolqásim Chójí, bereme-li podle místa jeho narození (íránské město Chój) v úvahu perskou verzi jeho jména. Oba prvně jmenovaní se později stanou nadžafskými marádží^ʿ; al-Hakím je roku 1961 po smrti Borúžerdího načas dalším jediným mardža^ʿ at-taqlíd; al-Chú'í přebírá duchovní vedení Nadžafu roku 1971.

¹⁵² Je zaznamenán fakt, že jak Borúžerdí, tak as-Sadr se běžně stýkali s např. s generálem Tejmurem Bachtijárem, vysokým činitelem pahlaviovských zpravodajských služeb; v dané době však údajně nešlo z titulu jejich pozice o nic výjimečného; více viz SAMÍ in: CHEHABI: 2006, od str. 169.

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 misijní činnosti iniciované právě ájatolláhem Borúdzerdím. Ten kromě vyslanců určených k permanentním pobytům v Hamburku (Mohammad Mohaqeqí Láhedžání) a Washingtonu (Mehdí Há´erí Jazdí) navazuje kontakt i se šíou levantskou, ztělesněnou jak jednou z nejpůvodnějších šíitských 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 levantské „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 as-Sadrova činnost, trvajcí v oblasti Levanty víceméně nepřetržitě po dobu 19 let až do jeho zmizení roku 1978.

Músá as-Sadr představoval zvláštní kapitolu v celém kontextu poválečného či moderního vývoje šíitské ideologie; nelze jej sice pokládat za přímého pokračovatele Borúdzerdího (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 měřítka, 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 – zatímco Chomejní působil navenek prakticky stejně, byly jeho aspirace podle mne hnány do značné míry osobním zaujetím a výzvou, jakož i snahou prosadit vlastní vizi, která se měla stát nezpochybnitelnou. Paradoxem je, že opíral-li se Chomejní o zdroje a kráčel-li k dosažení svých 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 dispozic a motivace rozvíjenou a dokončovanou právě Músou as-Sadrem.

Hodnotíme-li na tomto příkladu zpětně osobnost a roli Borúžerdího, znovu zjišťujeme, že jednoduše ji definovat, natož, jak k tomu měl sklony právě radikální Chomejní, ji paušálně odsoudit jako „příliš konzervativní“, nelze; v žádném případě (jak to v někdy při líčení kontextu Islámské revoluce má sklon činit západní literatura) ji však 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 iránským státem,¹⁵³ 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 as-Sadrový specifické pozice v rámci podstatné části blízkovýchodního šíitského světa. Všechny tyto kroky spočívaly na rozsáhlých vazbách a možnostech, k nimž se Borúžerdí dopracoval, jimiž disponoval a které se vyjevovaly jak v jeho obecné autoritě a de facto nadnárodní identitě, tak i internacionálním, ekumenickým a – na rozdíl od velké části reformistů – nešovinistickým a v dobrém smyslu „úředním“ (tj. primárně spíše služebně-profesním, než ideologickým) charakteru jeho činnosti.

Ke konci padesátých let kontrast mezi reformním hnutím a konzervativci krystalizuje. Roku 1957 dochází zejména ze strany Šarí'atmadarího ke stále progresivnějšímu tažení proti Borúžerdímu. Šíitský akademický klérus se tak vnitřně štěpí na konzervativce, kteří sice stojí na pomyslném vrcholu toho, co přinesl vývoj posledních sta let (vítězství školy usúlí a prosazení mardž'áiájátu), nicméně vzhledem k moderním požadavkům to nestačí na to, aby byli vnímáni jako progresivní faktor – spíš naopak. Progresivní křídlo je tedy tvořeno

¹⁵³ Rahemá a Nomání uvádí vazby Borúžerdího na pahlaviovský stát; podobně např. SAMII in: CHEHABI: 2006, jednotlivé pasáže od str. 169, a další.

umírněnými reformisty, kterým stále jasněji dominuje Šarí'atmadarí, pořád přesvědčivěji aspirující na vedení iránské šíitské obce jako takové. Radikálové, postupně se shlukující kolem Chomejního, tak na svou dějinnou příležitost musejí sice i nadále čekat, představují však stále jasněji potenciál, s nímž je nutné počítat.¹⁵⁴

Borúžerdího ochota k nacházení kompromisů s iránským státem, kterou by bývalo bylo jako případný Borúžerdího kredit jinak jistě možné využít,¹⁵⁵ byla 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 spiknutí proti němu (spolupráce pahlavíovského státu a Západu, arogance státní moci s polokoloniální příchutí), stejně jako silné patriotické vyznění jeho úsilí jim mohly dát dobrý argumentační kapitál. Za dané situace tak ochota vyvíjet součinnost se státem musela v případě Borúžerdího nutně vyústit v jeho další stigmatizaci, ztrátu tváře a konečné dotvoření nepřekonatelné propasti mezi ním a reformisty.

Vyostření antipatií vůči Borúžerdímu záhy přerostlo v jeho nevyhnutelnou, podle mě však poněkud ukvapenou a ne zcela oprávněnou identifikaci s pahlavíovským režimem ze strany reformistů.¹⁵⁶ To se stalo dalším stimulem, jehož důsledkem byla ještě intenzivnější radikalizace reformních kleriků.

¹⁵⁴ Radikály jsou zde míněni stále jen kariérní akademici s řádným zázemím a schopností realistického vyhodnocení svých možností; způsob nekoordinovaného a osamocené poloteroristického boje, jak jej předvedl Navváb Safaví, popravený roku 1955, je naproti tomu příkladem poměrně izolované činnosti, nenacházející v dané době ještě širší oporu v řadách tehdejších šíitských reformátorů.

¹⁵⁵ Podobně jako například jeho úspěchy na poli mezinárodního muslimské spolupráce: společně s šajchem Mahmúdem Šaltútem z univerzity al-Azhar založili ekumenickou organizaci pro sblížení muslimských sekt (Společnost pro sblížení 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 jako její páté právní školy; k tématu viz také ENAYAT: 1982, str. 48; SCHULTZE, 2007, str. 200; ABÁDHARÍ: 2007, od str. 93.

¹⁵⁶ Toto vnímání bylo z pohledu reformistů jistě legitimní, pochopitelné a logické, nicméně badatelé se spíše přiklánějí k názoru, že Borúžerdí, zejména v pozdějších letech svého mardža'íjátu, stále více sledoval konzervativní, svým způsobem „feudální“ zájmy (jak zmiňuje např. Fischer „dokud se šáhovy reformní snahy nevztahovaly na půdu nadací atp., Borúžerdí mlčel; jakmile se měly dotknout i jich, ozval se“; je to v narážce na Borúžerdího kritiku zárodků šáhovy Bílé revoluce z roku 1960; srov. MOADDEL: 1986, str. 541 – 542, dále například: JABAR: 2003, str. 110. Tato kritika nicméně přišla

Ta tím přešla do své druhé fáze, vyznačující se, jak již bylo naznačeno a) striktní opozicí vůči samotnému vedení hovze, resp. íránské klerikálně-akademické obce, tj. „konzervativcům“ reprezentovaným Borúžerdím, společně s veškerými souvisejícímu světskými (společenský status quo, Pahlavíovci) či duchovními (kvietismus, modus vivendi kléru a státu) projevy; b) vnitřní radikalizací reformního kléru s avantgardou v podobě Šarí'atmadářiho a později i Chomejního; za samostatný faktor a svým způsobem i konstruktivního pokračovatele Borúžerdího odkazu lze pak považovat c) Músu as-Sadra, který více méně po vlastní, (či spekulace se státem koordinované) 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 tzv. Hnutí národního odporu (podpolní organizaci založené Mosaddeqovými spolupracovníky a sympatizanty, mj. Mehdí Bázargánem a Šápúrem Bachtijárem) vzniká sofistikovanější pokračovatel v podobě Hnutí svobody (*Nehzat-e Ázádí*, Liberation Movement of Iran, LMI). Hnutí založila a kolem jeho základny se shromáždila řada později významných osobností více či méně spjatých s religiózním prostředím, ve své většině jím však inspirovaných a prodchnutých myšlenkami reformy, v jejich pojetí však spíše celospolečenské. Je příznačné, že u řady těchto osobností¹⁵⁷ lze s postupem času pozorovat vývoj směrem od nekritického nadšení k více než odmítavému pohledu na věc islámského státu v době kolem a po jeho

příliš pozdě, zároveň byla formulována příliš selektivně a průhledně na to, aby klerikovi z pohledu radikálně naladěných šíitských reformistů umožnila návrat či zachování hroutící se autority.

¹⁵⁷ U zrodu hnutí stáli například Alí Šariátí (zodpovědný mimo jiné za jeho francouzskou pobočku), dále Mehdí Bázargán a Mahmúd Táleqání. Americkou a pozdější egyptskou odnož hnutí (Sama^c) vedli Mostafá Čamrán, Sádeq Qotbzáde a Ebráhím Jazdí (později v exilu v Libanonu); s hnutím sympatizoval (a na vytvoření hnutí Amal s Čamránem, Qotbzádem a Jazdí spolupracoval) i Músá as-Sadr, členem hnutí byl i jeho bratranec Sádeq Tabátábá'í (který řídil německou pobočku).

zavedení.¹⁵⁸ Faktem zůstává, že Hnutí svobody se pro danou chvíli stává společenským fenoménem, který uvádí na duchovním poli vzniklou ideu reformy jako obecně společenské téma.¹⁵⁹

V roce 1961 zároveň umírá Borúdzerdí, 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, byla právě jeho zásluhou 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 „oficiálně“ oponující reformisté; lze však jen těžko očekávat, že by např. v případě kategorického a autoritativně jednajícího Chomejního mohl Borúdzerdího odkaz někdy dojít širšího uznání.

Po Borúdzerdím se otěže mardža^cíjátu dostávají do rukou Šarí^catmadarímu. Zhruba do stejné doby se datuje i počátek jeho komplikovaného vztahu s Chomejním. Základní teze, kterou Šarí^catmadarího umírněně reformní frakce razí, je postavena na předpokladu, že reformních cílů, revitalizace íránské šíitské obce a dalších cílů je možné dosáhnout i v koexistenci s monarchií. Toto je v přímém rozporu s Chomejního přesvědčením, že prvním krokem k dosažení cílů je odstranění prapůvodní příčiny, kterou je právě monarchie¹⁶⁰. Chomejní, který započal svůj nástup prací s primárně religiozními a nacionálními tématy uvnitř obecného klerikálně-společenského dialogu předválečných let a doby po druhé světové válce,¹⁶¹ 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 odstranění a nahrazení novým řádem.

Po úmrtí Borúdzerdího uspíšila vývoj roku 1962 i smrt Kášáního. Ta uvolnila cestu ke zformování tvrdého jádra revolučně naladěné frakce, které se začalo dávat dohromady zhruba ve stejné době. Bylo tvořené většinou Chomejního

¹⁵⁸ Kromě politicky umírněných reformátorů a kritiků íránské teokracie se z řad hnutí později rekrutují i zakladatelé militantní organizace Lidových modžáhedů (Modžáhedín-e Chalq).

¹⁵⁹ Srov. CHEHABI, 2006: str. 182 – 183.

¹⁶⁰ Srov. MOADDEL: 1986.

¹⁶¹ Volně podle PANAHA: 2007, str. 38.

následovníky a apologety – kromě osobností jako Mortezá Motahharí, Mahmúd Táleqání,¹⁶² Mohammad Beheští či Mohammad Ebráhím Džannatí dané řady o něco později rozšířili např. (pozdější revoluční „hanging judge“) Sádeq Chálchálí (1926 – 2003), mentor pozdějšího prezidenta Ahmadí Nežáda, Mehdí Há'erí Jazdí (1923 – 1999),¹⁶³ horlivým stoupencem Chomejního se v následujících letech stal i Alí Akbar Mohtašemí-Pur (nar. 1946).¹⁶⁴

Na vrcholu klerikální hierarchie však stále pevně a na relativně dlouhou dobu setrvá Šari'atmadarí. Přes svou nelibost k Chomejního radikalismu budoucího vůdce revoluce v polovině šedesátých let nejprve zachraňuje před smrtí,¹⁶⁵ poté na poměrně dlouhou dobu (1965 – 1979) přebírá roli moderátora národního odporu,¹⁶⁶ zároveň však kriticky nahlíží na Chomejního pojetí islámu, filozofickou práci a společensko-politické aktivity, v neposlední řadě pak i Chomejním preferovanou formu odporu proti pahlavíovskému státu.

Takto vypadala intelektuální klerikálně-akademická paleta dané doby: stará konzervativní škola byla věcí minulosti, její jediný relikv Músá as-Sadr se dlouhodobě pohyboval mimo území Íránu.¹⁶⁷ Ti, kdo byli ještě nedávno z pohledu starého vedení hovze nahlíženi jako avantgarda reformem, jsou v návaznosti na údajný konformismus jejich „vůdce“ Šari'atmadarího ze strany Chomejního a jeho frakce kritizováni jako nedostatečně reformní. Paralelně s tím začíná Chomejní posilovat vlastní intelektuální gard, jehož základ tvoří především Motahharí a Beheští.

¹⁶² Více viz např. SCHULTZE: 2007, str. 249.

¹⁶³ Syn zakladatele qomské hawzy 'Abdolkaríma Há'erí Jazdího, představující jednu z nejpřímějších linek, již na současného (2013) íránského prezidenta přešel chomejníovský odkaz.

¹⁶⁴ Aktivně v rámci Chomejního radikalismu tehdy vystupují ale i pozdější umírnění politici, jako například (kromě jiných) Mehdí 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.

¹⁶⁵ Jeho jmenováním ájatolláhem, tj. povýšením na úroveň nejvyššího kléru a vynětím z postižitelnosti nejvyšším trestem.

¹⁶⁶ Důvodem je Chomejního nucený exil; termín „národní odpor“ stále ovšem nelze chápat natolik vyhoceně, jak by tomu bylo v případě Chomejního, vhodnější je možná termín „dialog“, alespoň pro první roky šáhových reformem, 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.

¹⁶⁷ Srov. CHEHABI, TAFRESHI in: CHEHABI: 2006, str. 152.

Paralelně s daným vývojem, ve své podstatě však bez ohledu na situaci uvnitř hovze, se právě kolem Hnutí svobody sdružují další samostatní myslitelé (zejm. Bázargán a Šariátí). Jejich myšlenky však přes veškerou svou ušlechtilost nejdou za hranice doporučení a filozofie, a postrádají tak potřebný mobilizační náboj.¹⁶⁸ Jako nepostradatelný intelektuální příspěvek se na scéně objevuje i samostatný element a člověk „jednoho díla“ Džalál Ál-e Ahmad.¹⁶⁹

Ač by se tato situace mohla zdát příliš pluralitní na to, aby stvořila základ celistvé celonárodní fronty, 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 od 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 otázkou, zda budou vůči šáhovým krokům v opozici, či ne, a, budou-li v opozici, jak radikální formu odporu zaujmou. Právě výběr této formy (v rámci imperativu opoziční cesty) spolu s klíčovými formativními epizodami doby rané porevoluční doby¹⁷⁰ předdefinoval budoucí sympatie, či antipatie vítězné

¹⁶⁸ Šariátí operuje mj. se symbolickým koncepty „safaví“ (u něj synonymum uzurpátorské vlády a arogance moci, to vše v alegorii na formu a dobu vlády Safíjovců) vs. „alaví“ („lidský“ islám vnímající a respektující člověka v jeho složitosti, zároveň však zranitelnosti atp., etymologicky od slova Alí); podniká empaticko-psychologické rozborů prvních šíitů, 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.

¹⁶⁹ Označení je nadsázkou, Ál-e Ahmad je otcem více literárních děl, která jsou dodnes vydávána; faktem ovšem zůstává, že spočíval-li propagandistický aspekt islámské revoluce v Íránu do značné míry na heslech, může být Ál-e Ahmad takto vnímán; název jeho knihy „Gharbzádegí“ (dosl. „Jed Západu“, resp. „Kontaminace Západem“, angl. překládáno nejčastěji jako „Westoxification“) snažící se odhalit, identifikovat a popsat míru westernizace v zemi a jejího nebezpečí pro ni se stal jedním z klíčových termínů doby kolem islámské revoluce a chomejníovského slovníku sedmdesátých a osmdesátých let vůbec.

¹⁷⁰ Především a) odmítavým postojem části porevolučních elit vůči útoku na americkou ambasádu a následným dlouhodobým zadržováním rukojmí mezi lety 1979 – 1981 (jde zde zejména o postoj členů vlády pod vedením Mehdiho Bázargána, která krátce po obsazení ambasády na protest rezignovala), jakož i pozdějším b) útokem Lidových modžáhedů na sídlo IRS z podzimu 1981, při němž zahynuly četné špičky revolučního kléru.

Chomejního frakce vůči nositelům příslušných rozhodnutí, podobně jako formu, kterou bylo s většinou z nich následně zacházeno.

Prvním ze série šáhových reformních opatření se roku 1963 stala tzv. Bílá revoluce, která poměrně radikálním způsobem zasáhla do celé struktury iránské ekonomiky, společnosti i každodenního života. Jejím souhrnným podtextem byla modernizace, sekularizace a industrializace; to 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 v podobě silně kritického vystoupení tehdy již jedenašedesátiletého Chomejního. Tím Imám vstoupil v širší společenské podvědomí, dané vystoupení (na rozdíl od jeho občasných výpadů proti stavu hovze) stálo také na počátku jeho dalšího společenského a politického vzestupu.

Roku 1965 je Chomejní díky Šarí^catmadářího zastání jmenován ájatolláhem, což mu v podstatě zachraňuje život.¹⁷¹ 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.¹⁷² Paralelně s tím se šáh pokusil do Íránu přilákat nadžafského mardža^c at-taqlíd Muhsina al-Hakíma v naději, že arabský imám perské publikum odradí; ani k tomuto však nedošlo – al-Hakím šáhovu nabídku nepřijal, odmítavě se k věci postavil i Qom. Chomejního role hlasatele odporu v Íránu se navíc ujal Šarí^catmadáří, který se brzy stal nejnásledovanějším imámem v zemi. To byl stav, který přetrvával až do návratu Chomejního z francouzského exilu.¹⁷³ Reformisty na počátku podpořil i Músá as-Sadr, který se roku 1965 na krátkou dobu vrátil do Íránu.¹⁷⁴

Září roku 1965 přináší zároveň vznik organizace Modžáhedín-e Chalq (tj. „Lidoví modžáhedi“), založené několika bývalými členy organizace Hnutí

¹⁷¹ V dané chvíli čelil Chomejní reálné hrozbě poprav; ta však podle zákona nemohla být na nejvyšších duchovních provedena.

¹⁷² Srov. CVRKAL: 2007, str. 86.

¹⁷³ Srov. CHEHABI, MNEIMNEH in: CHEHABI: 2006, str. 40.

¹⁷⁴ Srov. CHEHABI, TAFRESHI in: CHEHABI: 2006, str. 154 – 155.

svobody (Nehzat-e Ázadí, LMI) a vycházejícími z umírněně reformního pohledu na islám. Podle vlastních slov uskupení bylo jeho cílem „založení pokrokově muslimské národní a demokratické organizace“,¹⁷⁵ a „ražení cesty k demokratické vládě jako náhradě za šáhův režim“.¹⁷⁶ Organizace nabízela svou podobu islámu, který v mnohém vycházel z marxismu,¹⁷⁷ byl však očištěn od pasáží protiřečících islámské víře jako takové.¹⁷⁸ Přes rozpory s radikálním duchovním proudem, který se díky své tradici, argumentační kompetenci čelných postav i společenské podpoře začal postupně stávat v odporu vůči šáhovi dominantním tělesem, bylo v předrevoluční době pro oba proudy stále jediným východiskem postupovat jednotně. Neshody, spočívající zejména v zásadním kontrastu soudobější interpretace islámu ze strany Modžáhedín-e Chalq (ve srovnání s fundamentalistickým vyzněním Velájat-e Faqíh), se přesto v době těsně po ní ukáží jako nepřekonatelné. To Modžáhedy záhy po událostech počátku roku 1979 postaví do podobné situace jako další účastníky do té doby jednotné celonárodní fronty, kteří nejsou nastupujícímu teokraticky naladěnému režimu jako partneři do diskuse vhod.

V průběhu dalších let společenská krize jen graduje: na jedné straně se zesiluje autoritativnost státní moci, velkou měrou na úkor znesvéprávňování vlastního národa (plíživě pokračující polokolonizace ve vícero oblastech, servilní politika vůči USA vzbuzující velkou nevoli například kvůli odsouhlasení beztrestnosti americkým vojákům na íránském území, trvale marginalizovaná role kléru, režimní represe stále více ztělesňované SAVAKem, ostrý dopad šáhových reforem a celková atmosféra prodchnutá vyzněním ve smyslu Ál-e Ahmadova „Gharbzádegí“). Na straně druhé dochází k vytváření kompaktní (a stále přesvědčivěji celonárodní) opozice s postupně se rodící vůdčí autoritou

¹⁷⁵ <http://www.mojahedin.org/pagesen/decorumDetails.aspx?DecorumId=6>

¹⁷⁶ <http://www.mojahedin.org/pagesen/decorumDetails.aspx?DecorumId=6>

¹⁷⁷ Zejména v tom, v čem se protínal s východisky šíj, tj. především v požadavcích sociální spravedlnosti. Kromě hlavního zdroje inspirace, kterými byla pro Mohádžedy sbírka Nahdž al-Balágha, pojednávající o Alím, čerpalo uskupení také z předních prací teoretiků komunismu (Marx, Lenin, popřípadě čínský teoretik komunismu Liu Šao-čchi apod).

¹⁷⁸ Pochopitelně hlavně materialismu a ateismu; dále členové uskupení o sobě nikdy nehovořili jako o „komunistech“ či „socialistech“, na druhé straně obhajovali revoluční řešení společenské situace; zde se údajně shodovali s Alí Šariátím v tvrzení, že každý správný šíitský muslim musí být (coby následník Imámů Alího a Husajna) revolucionář už jen z logiky věci. Srov. ABRAHAMIAN, E.: 1989, od str. 81.

Chomejního. Ta naplňuje představy, které o ideálním vůdci (minimálně v dobovém kontextu) chovali běžní Íránci. Chomejního blízkost lidu, tradičnost a mučednický prototyp byly zdůrazněny i možností alegorie na osud posledního Imáma – na rozdíl od skutečného šíitského Mahdího skrytého v reálné blízkosti iráckého exilu. I toto byl kredit, který Chomejní zúročil při 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 převzetí vůdčí role v šíitské společnosti po dobu nepřítomnosti posledního Mahdího.¹⁷⁹ 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,¹⁸⁰ popř. intuitivně populistický.¹⁸¹

Po obsahové stránce jsou nicméně některé závěry v díle Chomejního napadnutelné, obsahují logické rozpory či přinejmenším mohou zadat námět k polemice (diskutabilní je podle mne například stipulace deklarující, že rahbar-e enqeláb¹⁸² musí být mardža^c-e taqlíd – to je příkladem určitého utilitarismu spočívajícího v libovolném využívání dostupných prostředků včetně tradiční šíitské hierarchie, resp. podřízení mechanismů vygenerovaných jejím pluralitním prostředím jedné specifické, resp. vlastní, vizi).¹⁸³

Z možných logických rozporů čerpá i jedna z prvních porevolučních refutací Chomejního, pocházející hned roku 1979 z pera libanonského šajcha Muhammada Džawáda Mughniji, prominentního libanonského duchovního a

¹⁷⁹ V zásadě obsah hlavního díla Chomejního, Velájat-e Faqíh.

¹⁸⁰ Srov. PANAH: 2007, str. 42 – 44.

¹⁸¹ 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.

¹⁸² Tj. vůdce revoluce.

¹⁸³ 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 zhmotnělého 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.

osobního přítele tehdejšího mardža^c-e taqlíd ájatolláha Šarí^catmadářiho.¹⁸⁴ Není nutné dodávat, že Šarí^catmadárimu, již delší dobu vedenému na „indexu“ příliš pasivních, nerevolučních a islámskému zřízení potenciálně nebezpečných elementů (v očích Chomejního navíc zpochybněnému svým letitým vykonáváním nejvyšší duchovní funkce za chodu pahlaviovského státu),¹⁸⁵ daný počin příliš neprospěl – mardža^c se v období první poloviny 80. let stal jedním z příkladů důslednosti porevolučních čístek. Je příznačné, že v Íránu se další kritika Chomejního díla ve větší míře začala objevovat až s uvolněním, které nastoupilo po Imámově smrti v roce 1989;¹⁸⁶ na počátku 90. let s ní kromě jiných přichází např. Mehdí Há´erí Jazdí.¹⁸⁷

5. Vítězství radikální reformy v podobě revoluce

Zřídka hlasy kritiky však v žádném případě nebyly s to zastavit rozjetý vlak celonárodního odporu proti společenským pořádkům, hodnotám a životnímu stylu, které íránský národ stále více pociťoval jako nepůvodní, „vnucené“ („imposed existence“). Konec 70. let tak byl obdobím kulminace všech nastřádaných evolučních procesů a narůstajících tendencí, vrcholících – jen zdánlivě překvapivě – v podobě Islámské revoluce. Její převratnost proto nespočívala ani tak v její neočekávanosti, jako spíš v tom, že uvedla v život „vynález“ šíitského revolučního aktivismu a spustila tím 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 historie (kontrast

¹⁸⁴ Srov. CHEHABI, MNEIMNEH in: CHEHABI: 2006, str. 40. Nebyla to nicméně první výtku, kterou Mughnija íránskému kléru směřoval – podobného, ačkoli tentokrát spíše osobního ražení, byla kritika, které čelil již Músá as-Sadr po svém příjezdu do Libanonu na konci padesátých let.

¹⁸⁵ Když byl Šarí^catmadáři po revoluci Chomejním kritizován za své ústupky monarchistickému režimu, reagoval na to údajně replikou, že „revolucionáři se odvolávají na Che Guevaru a další militantní marxisty třetího světa; já na druhého Imáma. Kritériem politické akce nesmí být marxismus nebo socialismus, ale islám.“ Cit: RICHARD: 1991, str. 44.

¹⁸⁶ V rámci zahraniční šíitské scény však nebyl Mughnijův počin ojedinělý; zhruba ve stejné době jako on přichází s kritikou Velájat-e faqih např. irácký myslitel a duchovní otec hnutí Da^cwa, Báqir as-Sadr.

¹⁸⁷ Srov. CHEHABI, MNEIMNEH in: CHEHABI: 2006, str. 41.

mostakberán vs. *mostaz^čafán*, *gharbzádegí* atp.),¹⁸⁸ byl proces emancipace iránské šíjy dovršen.

Po revoluci, pro jejíž účel se semkl prakticky celý národ, dochází v rámci Chomejního strategie v první řadě k redukci celonárodní fronty na loajální (prochomejníovské islamistické, tj. radikálně reformní jádro), kterému jedinému má být nadále garantován přístup k moci a teprve s jehož vítězstvím může být revoluce považována za ukončenou.

V rámci daného procesu jsou zneškodňováni, odstraňováni či neutralizováni jak „objektivní“ nepřátelé (šáh, jeho dvůr, příliš světské politické strany jako např. Túde, „konkurenční“ modernisticky-islamistická hnutí jako Modžáhedín-e Chalq, popř. krátkodobý premiér Šápúr Bachtijár), lidé z Chomejního nejbližšího okolí (buď názorově poměrně blízcí jako např. Mehdí Bázargán¹⁸⁹ a postupně i Hnutí svobody jako takové,¹⁹⁰ nebo i nejbližší spolupracovníci jako první porevoluční prezident Abolhasan Baní Sadr),¹⁹¹ tak i „nepřátelé“ vnitřní (tj. příliš kvietisticky uvažující členové islamistické frakce či ^čolamá' vyslovující se pro umírněný postup atp.).¹⁹²

Z dřívějších duchovně založených intelektuálů se o Chomejním kriticky vyjadřoval zejména Šariátí, sám spatřující jako hlavní cíl chiméru alijovské „reformační“ revoluce proti „safijovskému“ (tj. šáhovu světskému) systému.¹⁹³

Přestože Šariátí zemřel ještě před Islámskou revolucí, a to roku 1977, byly

¹⁸⁸ Srov. MOGHADDAM: 2007, str. 53; dále PANAHA, 2007, str. 49.

¹⁸⁹ Bázargán (společně s celou vládou) rezignuje na post prvního porevolučního premiéra na začátku listopadu 1979 v reakci na obsazení amerického velvyslanectví prochomejníovskými muslimskými studenty pod vedením Mohammada Músavího Chó'íníhá ; do politiky se poté vrací jako poslanec, postupně je ale bojkotován, roku 1985 je mu například Expedičním výborem znemožněno kandidovat na prezidenta. Bázargán od té doby pokračuje ve vedení jím založeného Hnutí svobody, a to až do roku 1995, kdy umírá. Nahrazuje jej jedna z posledních žijících velkých postav spjatých s počátky Hnutí, Ebráhím Jazdí.

¹⁹⁰ Tj. včetně frakce v podobě původní Národní fronty, kterou obsahovalo; ilustrativním může být případ člena Hnutí svobody, aktivního předrevolučního šíritele protimonarchistické činnosti a jednoho z klíčových aktérů mezinárodní šíitské aktivizace Sádeqa Qotbzádeho, který byl popraven r. 1982 za protistátní činnost; zároveň se však není nutné apriorně pochybovat o tom, že v dobovém kontextu se tak velmi pravděpodobně stalo na základě reálných důkazů či příčin.

¹⁹¹ Baní Sadr jako aktivní odpůrce monarchie a syn blízkého přítele Chomejního zaznamenává po revoluci strmou politickou kariéru; ta je přerušena paradoxně střetem s kleriky nárokujícími si podíl na exekutivní politické moci, zejména Beheštím, a to i přes to, že Chomejní v „klasických“ státních funkcích a úřadech (i vzhledem ke své teorii) podporuje spíše religiózně založené laiky. Baní Sadr prchá roku 1981 do Paříže, kde žije od té doby v exilu.

¹⁹² Pro přehlední přiblížení daného tématu viz např.: MENASHRI: 1990; PANAHA: 2007; www.iranchamber.com

¹⁹³ Srov. FISCHER: 1983.

v letech těsně po ní jeho myšlenky u umírněných oponentů Chomejního živější víc, než kdy jindy.

Postupné odpoutání se od nekritického obdivu k chomejníovským vizím a přístupům se záhy dostavuje u Táleqáního, společně s Bázargánem bývalého vůdce Hnutí svobody; zatímco zásadový idealista Bázargán se s tvrdým jádrem radikálů názorově rozešel hned po revoluci (a v reakci na obsazení americké ambasády několik měsíců poté i fakticky, tj. svou rezignací na post premiéra), Táleqání se přímému ideologickému konfliktu s Chomejním po několik zbývajících měsíců svého života (zemřel v září 1979) dokázal vyhýbat, a to i přes dílčí nesouhlasná stanoviska (která mu ovšem nebránila v podílu na porevoluční moci).

Kromě komunistické strany Túde potkává tvrdý porevoluční osud (kterého jsou v daném případě ovšem aktivními spoluvůrci) především reformně islamistické Lidové modžáhedy. Ti se po roce 1979 aktivně a stále častěji s využitím násilí a organizovaného teroru brání tomu, co (správně) vnímají jako snahu klerikální části celonárodní fronty dostat se do popředí pomocí likvidace většiny forem politického nesouhlasu, pochopitelně včetně (a zejména uvnitř) národní fronty samé. Práce Modžáhedů tak od počátku odboje proti Islámské republice nese výraznou patinu násilnosti, v níž se sice odráží angažovanost a věrnost myšlence, zároveň však i zoufalá odhodlanost, kvůli níž je hnutí v zájmu své věci ochotno uzavírat pakt téměř s kýmkoli.¹⁹⁴

Nejčastěji připomínanou akcí stojící na počátku odporu proti Islámské republice je atentát na sídlo nově ustanovené klerikální strany sdružující prominenty nového režimu, Islámské republikánské strany (IRS). Ten si roku 1981 vyžádal desítky obětí včetně Mohammada Beheštiho, v té době jedné z absolutních špiček režimu; při atentátu byl těžce zraněn a dlouhodobě hospitalizován i pozdější nástupce Chomejního na postu Vůdce revoluce, Alí

¹⁹⁴ Typickým příkladem může být přesun hlavní základny organizace do saddámovského Iráku, který se uskutečnil v polovině osmdesátých let, tj. uprostřed Irácko – iránské války; podobný příkladem je i podpora a vyzbrojení Saddámem a následná účast tzv. Iránské národně-osvobozenecké armády (formované jednotkami Modžáhedů přítomnými v Iráku) v boji proti vojsku vlastní země během daného konfliktu. Viz Brew, N. na http://www.nejatngo.org/Storage/File/Book_EN/research_%20note_%20department_parliamentary_%20library.pdf a Peterson, S. na <http://www.csmonitor.com/2003/1231/p10s01-woiq.html>.

Chamene'í.¹⁹⁵ Organizace Modžáhedín-e Chalq následně uskutečnila ještě několik násilných akcí na íránské půdě, načež se zčásti stáhla do absolutní ilegality, částečně začala působit ze zahraničí.¹⁹⁶

Charakteristickým příkladem porevolučního „vyrovnávání účtů“ v duchovně-akademické sféře je již několikrát zmíněný osud mardža^c-e taqlíd ájatolláha Šari^catmadáriho, odsunutého na vedlejší kolej a neutralizovaného domácím vězením kvůli své údajně malé radikálnosti a především nesouhlasným postojem k revoluci obecně,¹⁹⁷ otevřenou kritikou začlenění konceptu velájat-e faqíh do ústavy Íránské islámské republiky pak konkrétně.¹⁹⁸

Úřad qomského mardža^cíjátu po Šari^catmadárim převzal Mohammad Rezá Golpajegání (zem. 1993),¹⁹⁹ 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 jako zhmotněná syntéza Chomejního vizí de facto zastínil slibně se etablující (byť ryze apolitickou, duchovní) pozici qomského mardža^cíjátu.

I na těchto příkladech je vidět vysoká pragmatičnost a utilitárnost Chomejního postupu, s nímž po naplnění svých vizí v rámci revoluční proměny Íránu neváhal uvrnout v nemilost i ty, kteří mu pomohli k dosažení mocenského vrcholu. Byla-li jeho cesta k dominantní pozici v rámci inovativní syntézy politiky a šíitské teorie zpočátku intuitivním hledáním, dostávala v průběhu šedesátých let konkrétnější formu, cizelovanou jak na základě vývoje kontextu, tak i díky Chomejního umu, odhodlání a schopnosti kalkul; díky tomuto byl

¹⁹⁵ Chamene'í si od té doby nese následky utrpěného zranění; jeho zdravotní stav dávaný do souvislosti s atentátem z roku 1981 je také nejčastější příčinou dlouhodobějších (2013) spekulací o jeho možném odchodu z postu Vůdce revoluce.

¹⁹⁶ Osud organizace v 90. letech a první dekádě nového tisíciletí je poznamenán zejména příklonem k diskusnější a diplomatictější notě, stále však je patrná schopnost vyvinout tlak a tvrdě sledovat vytýčené cíle. Zároveň stále platí, že základny organizace jsou mimo Írán, zejména v Iráku, nicméně centrální úsilí směřuje proti režimu Islámské republiky, byť se prostředky boje mění. Roku 1997 byla organizace připsána USA na seznam teroristických organizací, následována roku 2004 EU. Unie dané označení stahuje již roku 2009, viz: Runner, P. na <http://euobserver.com/foreign/27472>, USA o tři roky později, viz: Scott, S. na http://www.nytimes.com/2012/09/22/world/middleeast/iranian-opposition-group-mek-wins-removal-from-us-terrorist-list.html?_r=1&. Současnými hlavními tvářemi organizace jsou jeden z jeho zakladatelů a dlouholetý předseda exilového „íránského parlamentu“, Národní rady íránského odporu („NCRI“), Mas^cúd Radžaví, v současnosti fakticky zastoupený svou ženou Marjam Radžaví.

¹⁹⁷ Srov. TAKEYH: 2006, str. 22, 26; CHEHABI: 2006, str. 145; EHTESHAMI: 1995, str. 31.

¹⁹⁸ Srov. FISCHER: 1983, od str. 163.

¹⁹⁹ Více viz např. CHEHABI in: CHEHABI: 2006, str. 299.

Chomejní vynesen do čela událostí let sedmdesátých jako jediný vítěz, vrchol názorové selekce a ztělesnění z ní vzešlé preference revolučnímu řešení. Mohli-li takový proces do příchodu revoluce ještě do značné míry být dílem náhody a zápasem o 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 Borúdzerdího či Músy as-Sadra, mohly být určité průsečíky mezi zájmy státu a kléru spatřovány i dříve. Centrálním hybatelem dění v Íránu kolem poloviny 20. století však stále zůstával militárně-sekularistický stroj pahlavíovské vlády; ta, stejně jako režimy státníků podobného založení (či spíše psychologického profilu jakými byli např. Tito, Franco, popř. Pinochet) vnímala samu sebe za vyvolenou k vyvedení své země z doby temna do pořádku a prosperity.

Po revoluci převzal dominantní roli kléru, úměrně tomu byl sekularistický ráz vývoje nahrazen stále intenzivnější teokratizací společnosti. K tomu, aby se udrželi, museli členové nového porevolučního kabinetu (resp. mocenských složek nejrůznějšího formátu) prokázat naprostou loajalitu a silný nábožensko-revoluční entusiasmus („ta^cahhod“).²⁰⁰ Kromě rehabilitovaného domácího disentu tak výraznou složku kabinetu tvořili i muži ze zahraničního (nejčastěji levantského) exilu, popř. šíitských „kulturních“ misií (Sádeq Qotbzáde,²⁰¹ Mostafá Čamrán, Mehdí Há´erí Jazdí apod.).²⁰²

²⁰⁰ Velmi přesně vystihuje anglický výraz „commitment“; daný termín je používán zejména v souvislosti s kriteriálním hodnocením porevolučních kádřů, nicméně jako jeden z typických výrazů dané doby pokládám za vhodné jeho uvedení i v této souvislosti.

²⁰¹ Po Bázargánově 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 zároveň dost pravděpodobně ukázkou mezní obhájitelné volby takové oběti – postup jakkoli dál by znamenal sebedestrukci režimu jako takového.

²⁰² Aktivně působil v revolučních gardách, roku 1980 byl jmenován ministrem obrany; v této funkci vešel v povědomí především svým razantním postupem proti kurdské menšině; srov. CHEHABI: 2006, str. 206; nepřehlédnutelné jsou zejména zásluhy „libanonské“ generace na rozvoji a budování dalších pout s tamní šíitskou menšinou, mj. např. Nabíha Birrího, do současnosti aktivního v libanonské politice.

Široký záběr politických čistek, trvajících prakticky až do roku 1982 (tj. téměř dva roky souběžně s průběhem irácko-iránské války, započaté roku 1980), je jedním z důkazů mimořádné důslednosti v uskutečňování revoluční „dějinné nápravy“, jakož i odhodlanosti teokratické frakce dosáhnout vytýčených cílů. Vleklá irácká válka nakonec Íránu paradoxně napomohla ke znovunalezení realistického pohledu na věc: na pozadí zkázy, kterou přinesla, vystupovala stále zřetelněji elementární témata, která bylo potřeba řešit.²⁰³

Roky 1982 – 1989 se tak částečně nesly ve znamení postupného střízlivění z představ, že revolučních ideálů lze beze zbytku dosáhnout. To se typicky projevovalo vytvářením latentní plurality uvnitř zdánlivě celistvého teokratického jádra. To, že se neprojevila naplno ještě za života Chomejního, bylo dáno jak faktem trvání válečného konfliktu, nutícího k soudržnosti, tak i do poslední chvíli přetrvávající autoritou, kterou vůdce revoluce měl.

Přesto byl Chomejní druhé poloviny 80. let oproti tomu z počátku revoluce na konci sil, navíc konfrontován jak s realitou, které nerozuměl (jak sám údajně jednou poznamenal, když mu bylo doporučeno věnovat více pozornosti ekonomickým problémům: „naše revoluce byla přeci o islámu a ne o ceně melounů“),²⁰⁴ tak i v rámci nezadržitelného vývoje rozpadající se 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

²⁰³ Očekávání revolučního 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 ʿÁmil 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.

²⁰⁴ Srov. v různých obměnách na <http://iranprimer.usip.org/resource/revolutionary-economy>, <http://www.iar-gwu.org/node/291> i jinde. Pro plné znění a kontextuální vysvětlení citátu viz např. ARJOMAND: 2009, str. 56.

„faqíha“ Chomejní kladl. To jakoby naznačovalo, že stěžejní myšlenky obsažené v traktátu formuloval do určité míry sám o sobě.

Paralelně s tím ryzí šíitští duchovní jakými byli Šarí^catmadarí 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 (Šarí^catmadarí) nebo v naprostém vlivovém závětrí (Golpajegání).

Roku 1985 umírá Mehdí Bázargán, reprezentant avantgardy nezávislého, společensky a státotvorně orientovaného myšlení devadesátých let. Obecně uznávaný a očekávaný nástupce Chomejního, jeho chráněnc Montazerí, byl po neshodě se svým patronem na poslední chvíli odstaven²⁰⁵ ve prospěch relativně nevýrazného Chamene'ího (nastupuje po Chomejního smrti roku 1989).²⁰⁶

Se smrtí Beheštího a Motahhariho roku 1982 při atentátu na sídlo oficiálního politického nositele chomejníovských idejí, Islámskou republikánskou stranu, se jednou z nejprogresivnějších osobností osmdesátých let stal Alí Akbar Mohtašemí-Pur. Přes svou ryze revoluční aktivitu, v jeho případě prakticky realizovanou osobním přispěním k exportu revoluce (jako tehdejší iránský velvyslanec v Sýrii napomáhal roku 1982 formování Hizbulláhu), pokračoval v období po smrti Chomejního jako vydavatel periodika Baján či poradce prezidenta Chátamího. Postupně se tak dostal do role střízlivějšího komentátora porevolučního dění, jakož i příznivce liberálnějšího vývoje v zemi. Další z neopomenutelných osobností, které se etablovaly 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 a vyčkávající na svou příležitost.

Politického vesla se po Chomejního smrti postupně chopili tito „formální klerikové“ (z nichž minimálně ještě v průběhu první dekády 21. století byl

²⁰⁵ Srov. např. EHTESHAMI: 1995, str. 31 – 34.

²⁰⁶ Je stále nutné nepouštět ze zřetele, že v dané době již ideologický prim nehraje mardža^c-e taqlíd, ale ideologicko-politicky univerzální rahbar-e enqeláb; Pro kompletnější popis vztahu Montazerího k Chomejnímu viz např.: MENASHRI: 2001, str. 28 – 30.

nejvlivnějším právě Hásemí Rafsandžání), využívající zavedené instituce a dobový kontext jako média, oratoria či kulisy umožňující prosazení svých ve své podstatě velmi mondénních cílů. Izolovaná, ale koncentrovaná klerikální moc přetrvává již ne v jednotlivcích, ale spíše v „nevolených institucích“²⁰⁷ jako např. Expediční výbor nebo Rada expertů; podobně vyšuměl i jeden ze stěžejních sloganů revoluční doby, tj. export islámské revoluce,²⁰⁸ který se přeměnil v podstatě ve standardní (možná jen méně oficiální) zahraničně-politickou strategii směřovanou do klasických zájmových lokalit, v nichž mohl šíitský iránský režim očekávat největší afinity.

Pokud jde o vnější porovnání obou tradičních šíitských sídel, stal se nadžafským protipólem na významu oslabeného qomského Golpajegáního mardža^c at-taqlíd Alí Sístání.²⁰⁹ Během této doby dochází k určitému prohlubování kontrastu obou míst – Qom je stále intenzivněji transformován v baštu syntézy teologie a státu, zatímco v Nadžafu jsou dále pěstovány především tradiční šíitské hodnoty (v Saddámově Iráku bylo se širší státní podporou šíitské věci ostatně možné počítat jen velmi těžko).

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 Chamene'ím; kolem Rafsandžáního se tvoří skupina tzv. (středových) pragmatiků, sledujících vlastní programové cíle (nejčastěji mocensko-ekonomické), schopných mobilizovat poměrně velkou část aktivní populace, přesto však (nebo snad v souvislosti s tím) do určité míry postrádajících přirozený morální kredit; Alí Akbar Mohtašemi-Pur se staví do čela tzv. radikálního tvrdého jádra (v dané době zaštiťujícího či dále aktivně rozšiřujícího odkaz původní chomejníovské revoluční radikality). Ideologický profil daného spektra do značné míry vychází jak z chomejníovského odkazu, tak reflektuje stupňující se pluralitu v zemi, podobně jako odráží konstelaci společensko-politickou. Příslušná situace je

²⁰⁷ Srov. TAKEYH: 2006, str. 21.

²⁰⁸ Viz např. MENASHRI: 2001, str. 230; KEDDIE: 2002, str. 356; PANAHA: 2007, od str. 93; a další.

²⁰⁹ Srov. CHEHABI, 2006, str. 299.

tak charakterizována třemi, do značné míry navzájem provázanými a prorůstajícími jevy.²¹⁰

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^c Šari^catmadáři či Golpajegání, kteří byli buď vězněni či zbaveni jakéhokoli vlivu (nedošlo-li k tomu již implicitně díky nárůstu prestiže úřadu „vůdce revoluce“, podloženému chomejníovskou ideologií, těsně spjatému se systémovou změnou a charakterizovatelnému zhruba jako „revoluční mardža^cíját“). Jak se politické neangažovanosti postupem času přidržovali i jiní klerikální prominenti, např. Šahábuddín Mar^caší Nadžafí,²¹¹ stávala se stále více klíčovým kritériem případných perzekucí již jen otevřená kritika režimu či Chomejního myšlenek.

Fenomén kleriků – disidentů („dissident clerics“)²¹² do jisté míry přetrvál i do let devadesátých, a to hlavně v podobě „nových“ autorů, snažících se o znovunalézání do jisté míry ztracené (popř. „odcizované“) tváře šíy. Dílo starší generace islámsky orientovaných intelektuálů se naproti tomu do velké míry stalo věcí minulosti – na jedné straně byl chomejníovský odkaz příliš živý na to, aby došlo k promptní rehabilitaci všech (leckdy jen pro svou údajnou pasivitu) marginalizovaných duchovních. Na straně druhé, v obecně (post)moderní atmosféře, jakož i důsledku jistého (minimálně kvantitativního) pokroku, který chomejníovská doba přinesla, nebyly předrevoluční myšlenky nové publikum schopny přesvědčivě oslovit.

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, se tak s příchodem devadesátých let stává plejáda novodobých nezávislých iránských myslitelů. Jako takoví navazují v podstatě na tradici, započatou spíš umírněnými a

²¹⁰ Rozčlenění je relevantní zejm. pro účely této práce a sloužící ke zpřehlednění jinak úzce souvisejících jevů.

²¹¹ Srov. TAKEYH: 2006, str. 27.

²¹² Srov. MENASHRI: 2001, str. 30; MENASHRI: 1990, str. 321, 353.

společensky přesoborovými osobnostmi typu Mehdího Bázargána či Alího Šariátího.

Sem patří zejména ^cAbdolkarím Sorúš,²¹³ Mohsen Kadívar,²¹⁴ či Mohammad Modžtahed Šabestari,²¹⁵ kteří ve svém díle v zásadě dospívají na základě logické a věcné argumentace 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 dobou.²¹⁶

2. Samostatnou podkapitolou představuje propojením politiky, duchovna, filozofie a obecně humanistického poselství Mohammad Chátamí, přicházející se svým konceptem „dialogu civilizací“, formálně kontrujícím

²¹³ 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“ ideologie; 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 blíží Kadívarovi; prozaickým důvodem může být hlavně jejich praktická zkušenost s institucionalizovaným islámem coby ideologií v podobě 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, Kadívar a další. Pro podrobnější obeznámení online: <http://www.drSORUSH.com/English.htm>

²¹⁴ Kadívar soustředí svou kritiku na režimní autokratičnost, je však zároveň velmi konkrétní pokud jde o výhrady ke spisu Velájat-e Faqih; 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 jako 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 na vedení společnosti) kariérami kleriky. Kadívar byl v roce 1979 ve svých osmnácti letech nadšeným stoupencem revoluce; 20 let nato se stal ostrým kritikem režimu Islámské republiky, který nejednou přirovnal k pahlavíovské monarchii; srov. KURZMANN: 2001. Pro podrobnější obeznámení online: <http://kadivar.com>

²¹⁵ Šabestari 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 vyvozuje jeho dějinný přínos z okolností. Šabestari (nar. 1936) je mimo jiné i bývalým spolustudentem Behešthího; srov. ARJOMAND, 2002.

²¹⁶ Pro přehled avantgardy myšlenkového a ideologického disentu viz SADRI, SADRI in: KATOUZIAN, SHAHIDI (ed.): 2008, str. 64; pro zmínku o hlavních íránských myslitelích 20. století viz také MOGHADDAM: 2007, str. 19 – 20; dále SADRI, SADRI in: KATOUZIAN, SHAHIDI (ed.), str. 31.

huntingtonovskému „střetu civilizací“, reálně však představující zřejmě nejvýraznější bod v procesu postchomejníovského vystřízlivění²¹⁷ v rámci pokračujícího názorového rozrůžňování následujícího v době po Imámově úmrtí. Do podobné polohy jako Chátamí, byť z odlišného výchozího bodu, se dostal postupně stále realističtější Montazerí,²¹⁸ popř. Ahmad Ázerí Qomí (zem. 1999) představující další z hraničních, byť z toho či onoho důvodu tolerovaných hlasatelů alternativních řešení.²¹⁹

3. Odkaz Chomejního byl v devadesátých letech oficiálně 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 jako vstupenka do politiky. Zatímco za pokračovatele revolučního odkazu lze velmi obhajitelně považovat osobnosti typu Chamene'ího či v Qomu akademicky usídleného ájatolláha Mohammada Táqího Mesbaha Jazdího (a jejich následníky v podobě členů klíčových státních institucí, Revolučních gard a dalších složek, případně s časově omezenou platností pak i Mohtašemí-Pura), je revoluční přesvědčení dalších, alespoň v původním chomejníovském smyslu (např. Rafsandžání) diskutabilní. 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

²¹⁷ 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 sympatizování 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.

²¹⁸ Který celkově prodělal 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 jako alternativy velájat-e faqih, byť při zachování omezené, přesto stále větší možnosti výběru a volby; pro jeho teorii tzv. „lidové suverenity“ viz: NAKATA: 2000.

²¹⁹ 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).

středobodu, c) k tichému prosazování persko-šíitské věci, které má čím dál tím víc nacionální, potažmo teritoriální, spíš než internacionálně-náboženský charakter. Dá se tak říci, že v tomto byl chomejníovský odkaz smířen s realitou, jakož i – s přihlédnutím ke všem okolnostem reflektujícím vývoj moderního světa od konce osmdesátých let – naplněn.

IV. Irák

1. Historická konsolidace irácké šíitské společnosti

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,²²⁰ je její současný osud spojován do značné míry s působením (indoevropského) iráckého 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 Persie²²¹ (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 zkratkovitě, povrchní a paušalizující identifikaci některých výrazných šíitských znaků či atributů (používání čádu, písmo nasta'liq, 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 „adžamských“²²² územích, náleží iráckým lokalitám (především Karbalá, Nadžafu, Kúfě, Kázimajnu a dalším), která byla dějišti 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

²²⁰ Srov. HALM: 2005, str. 22.

²²¹ 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 odlehle oblasti kolem města Ardabílu na severu Persie. Charizmatický šajch Safí ad-Dín Ardabílí (1252 – 1334) zde zakládá nejprve mystický (súfijský) řád vycházející z íthná-šarijského směru šíy, jeho následníkům a potomkům, hovořícím původně jazykem ázerí (Safí sám v něm psal básně), se postupně daří stát se první vládnoucí dynastií vyznávající šiu dvanácti Imámů.

²²² Nearabských a velmi často, zejm. okolo doby dobývání Persie, perských.

pozornosti směřované centřum íránským tak i svým způsobem objektivnější) okruh věřících.

Šía představuje hlavní skupinu, která se v polovině sedmého století vydělila z víceméně jednotného islámsko-arabského proudu expandujícího pod vítěznou zástavou nového náboženství z Arabského poloostrova. Do té doby celistvá a živelná jednota produkující souvislou škálu islámských vítězství byla narušena nejprve sporem o právo na následnictví ve vedení Ummy, kulminující roku 661 vraždou čtvrtého z pravověrných chalífů, Alího ibn Abí Táliba, Prorokova bratrance a zetě. Roku 680 dochází v boji u Karbalá²²³ k zabití Alího syna, Husajna; jeho druhý a poslední syn Hasan, který je později „straníky Alího“, tj. „šíity“ (vznikajícími právě kolem sporu o právo Alího potomků na následnictví) spatřován jako jediný vhodný kandidát na post správce muslimské obce (ummy), přenechává tuto roli Mu^áwíjovi ibn Abí Sufján z rodu Umajja. Právě tímto aktem přechází daný úřad z rukou *přímého příbuzného* Proroka (jak Alího i jeho potomky prioritně spatřují šíité) do rukou širšího muslimstva.

Forma i obsah vykonaného zároveň představují základ sporu mezi sunnou a šíou, který přetrvává prakticky dodnes. Násilná úmrtí Alího, Husajna i několika dalších jejich přímých následovníků (šíity považovaných za jediné pravé vůdce islámské obce a označované za Imámy) budou pro šíity od dané doby symbolem dějinné nespravedlnosti a mocenské křivdy; způsob uzurpace moci Umajjovci pak symbolem svěskosti, bezohlednosti, ziskuchtivosti a utilitarismu. Paralelní přesvědčení o vlastní pravdě dodá šíitům postupně pocit vlastní exkluzivity a kolektivní výjimečnosti – zároveň však ze stejného základu vyplývající dogma nemožnosti aspirace na spoluvytváření a ovlivňování společenského dění pro nedůstojnost takové aktivity v rámci systému, kde vládne nelegitimní, vykonáním dějinné křivdy stigmatizovaný (sunnitský) systém. Prevencí případné frustrace pramenící z daného závěru je jak opětovná apelace na vlastní exkluzivitu, popřípadě nostalgické až

²²³ Zmínka o dané lokalitě dodnes představuje mezi šíity synonymum dějinné křivdy a utrpení a je jako stěžejní zdroj mučednického aspektu šíy každoročně připomínána svátkem ^áÁšúrá (od arab. názvu číslovky 10, „^áašara“, v symbolice 10. dne měsíce Muharramu, kdy k úmrtí došlo).

sebetryznivé ritualizované připomínání si tragických dějinných událostí. Toto vše nabízí příslib okamžitého řešení spočívajícího v pasivním kvietismu a zachování daného stavu, jakož i řešení výhledového tkvícího v mesianistických (resp. mahdistických)²²⁴ očekáváních.²²⁵

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.²²⁶

Pevné rysy ucelené ideologie a posléze státního náboženství získala jedna z frakcí šíy v širší podobě po roce 1500. Jednalo se příznačně o perskou a v Persii pevně zakotvenou šíu „dvanácti (Imámů)“ („ithná-^cašaríju“, „duodecimální“ šíu), která je dodnes v Íránu majoritní. Byť by na náznak podobného dějinného zadostiučinění si naproti tomu šíité na území samotného Íráku museli počkat ještě více než půl tisíciletí.

Přes navenek omezenou či minimální angažovanost na dění řízeném sunnity či jinou „nelegitimní“ mocí se nedá říci, že by uvnitř šíitské části irácké společnosti neprobíhal myšlenkový či intelektuální vývoj týkající se způsobu její správy. Na základě dějinných i kulturních východisek se irácká šíitská obec konsolidovala sice vždy do jisté míry ve stínu vládnoucí moci, vnitřní názorová výměna ale probíhala poměrně dynamicky – byť většinou v rámci teorie.²²⁷

Vzestup iráckých šíitských elit byl kromě toho určován faktory tradičními, spjatými především s etnickým (arabským kočovným, beduínským) zázemím.

²²⁴ Základní eschatologické dogma ithná^cašaríje (od arabské číslovky 12, tj. ithná-^cašara), k níž dnes patří většina perské populace, spočívá ve víře v návrat dvanáctého imáma, Mahdího v den vykoupení (resp. na konci světa, označovaném jako *qijáma*). Spekulativní odpověď na centrální otázku vzniklou v návaznosti na zmizení posledního Imáma, resp. definitivního vakua vzniklého po odchodu posledního z *nawá'ib* (či *sufará'* – tj. zprostředkovatelů boží instrukce po dobu malého skrytí, zmizení, *ghajbat as-sughrá'*) tj. „jak žít do té doby, než se Mahdí vrátí?“ představuje mimo jiné ve svém stěžejním díle *Velájat-e faqih* (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.

²²⁵ Zde je na místě poznamenat, byť by to bylo jen z důvodů didaktických, že to byla právě islámská revoluce, která tento stereotyp rozbila.

²²⁶ Pro shrnutí historického pozadí a dalších klíčových událostí, srov. HALM: 2005, 26 – 29, 63, 65, 67.

²²⁷ Z tohoto základu ostatně vzešel i samotný koncept *velájat-e faqih*, jakož i koncepty další.

Ty se později odrážely v klanově-mocenských strukturách v prostředí měst, ve kterých se původní kočovníci postupně usídlovali.

Šiitská svatá města, v nichž se tato složka formovala, ležela v určitém závětrí od Baghdádu, ať již ovládaného sunnitským chalífátem, nebo kdykoli poté představujícího důležité spádové sídlo svrchované moci, především osmanské. Vzestup těchto měst nebyl dán jen jejich historií a tradicemi, které nepochybně přitahovaly návštěvníky, nové obyvatele a s nimi i majetek, ale i jejich ekonomickou a sociální skladbou.²²⁸ Díky relativně nerušenému vývoji představovala tato města lokality, jejichž obyvatelé v průběhu středověku vytvořili svérázný společenský organismus navzájem propojený se středisky moci, zdroji autority, sídly trhu a výrobních center, jakož i s tradiční šiitskou elitou, klérem²²⁹ a dalšími vlastními institucemi včetně vzdělávacích akademických center. Zatímco šiitská komunita tímto způsobem utužovala hlavně svůj vnitřní aparát, sunnitská obec svým typickým společensky otevřeným a integračním přístupem vytrvale pronikala do vnitrostátních, regionálních a dalších plynule se modernizujících společenských institucí.

Jak bylo naznačeno, významnou část irácké městské šiitské komunity tvořily skupiny vzešlé z tradičních kmenů. Protože způsob jejich organizace v pozdějším procesu usídlování do značné míry respektoval či kopíroval hierarchický model, z něhož vzešly,²³⁰ vyznačovala se irácká šiitská společnost přes svou etnickou celistvost i určitou neměnností a rigiditou. V praxi se to později projevilo poměrně zásadovou averzí k diskusi či spolupráci s vládnoucími elitami; zatímco šiitský étos velel nevstupovat v diskusi s „nelegitimní“ politickou mocí, nařizovala nadto kmenová, původně nomádská zkušenost minimálně bedlivý, opatrný a skeptický přístup vůči městskému establishmentu. I proto byli tito iráčtí šiité za dob sunnitské nadvlády (hlavně Osmanské říše) ponecháni (zejména jde-li o sociální status a

²²⁸ 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 významu Karbalá nad Isfahánem; srov. NAKASH: 1994, str. 22, pro vzestup Nadžafu nad Karbalá viz NAKASH: 1994, str. 30.

²²⁹ 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.

²³⁰ Viz NAKASH: 1994, str. 25.

možnosti dalšího pokroku ve společnosti) svému osudu, popřípadě se snahy osmanské vlády o jejich společenskou integraci setkaly s neúspěchem.

Nástup novověku přinesl určitou erozi, pozdější rozpad tradičních kmenových organizací a jej provázející vzestup moderních sídelních jednotek. Tento proces byl podmíněn zejména socioekonomickými faktory, hlavně úrovní a pohodlností života, které města nabízela. Náboženský aspekt byl sice neopomenutelný, přesto se velmi pravděpodobně stal spíše paralelním než hlavním důvodem k přesunu 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, byla nejspíš až vedlejším produktem skutečnosti, že osídlovaná města disponovala pracovní silou, která mohla – a především musela – najít uplatnění. Ani zde však nebyly dopady tohoto procesu jen sociální; daná skutečnost pomohla šie nalézt novou identitu, zároveň s konečnou platností legitimizovat roli měst, posílit jejich vnitřní koherenci a zvýšit pocit sounáležitosti jejich obyvatel.

Po rozpadu tradiční kmenové struktury, který šel ruku v ruce s přesunem do měst, došlo k obsazení klíčových administrativních, náboženských a ideologických postů nově vzniklou společenskou třídou tzv. *sajjidů*. Daná vrstva vzešla z původních kmenových elit a do značné míry byla ztělesněním šíizace měst. Zachováním svých rolí prostřednictvím jejich předefinování si její příslušníci udrželi klíčové společenské funkce. Nemálo tomu napomohlo přetrvávající konformní uvažování charakteristické stále spíš pro kmen, než rozvinutou městskou společnost.

Postupně došlo k dalšímu vymezení se městských šíitů vně, tzn. vůči dominantní (sunnitské) moci. Začala se tím formovat klasická podoba šíitského odporu vůči „establishmentu“, postaveném především na trvalém pocitu nekompatibility s vládoucí elitou, která podle šíy disponuje nelegitimní mocí. Důsledkem byl sled (vzhledem ke kontextu) logických kroků představujících kombinaci zvýšené aktivity uvnitř vlastní komunity, rozvoje mezinárodní šíitské spolupráce, integrace cizinců (zejména Peršanů), jakož i

dalšího bojkotu politické diskuse; to opět jen napomohlo prohloubení jediného východiska – více či méně vědomého izolování se do vlastního světa.²³¹

Konflikt s vnější mocí se tak stal jedním z hlavních formativních prvků v životě daných měst. Obzvláštní důležitosti v moderní historii nabyt 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 a místní šíitské komunity, kterou stát vnímá jako zpátečnickou, uzavřenou a potenciálně problematickou.

Ač se iráčtí šíité v tomto procesu na jedné straně stále drželi letité tradice pasivity a na straně druhé se z jejího zajetí snažili vymanit, tak či onak postrádali jakoukoli praxi ve vedení moderní politické diskuse. Tento nedostatek, vzniklý dobrovolnou a až na výjimky prakticky nepřetržitou dlouhodobou neúčastí na celospolečenském dění (tj. přesahující hranice šíitských měst či týkající se „Iráku“ jako určitého jednotného celku), se projevoval hlavně v nedocenění moderních institucí, které šía většinou paušálně odmítala. Tento přístup se lišil od cest, kterými se již od 19. století ubírali modernisté vyškolení osmanským příkladem. Nábožensky i etnicky heterogenní prostředí pozdějšího Iráku zároveň nebudilo zdání, že by se zde mohlo vytvořit celonárodní hnutí odporu, které by (podobně jako v Persii) stálo na historicky jednotných civilizačních základech.²³²

Zatímco irácká sunnitská společnost uskutečnila přirozený přesun k modernitě včetně osvojení si principů vedení moderního státu, měla tradice šíy projevující se mimo jiné konzervativním myšlením, přísným lpěním na středověkých myšlenkových východiscích (které snad ještě pevněji než pro flexibilnější sunnity představovaly pro šíity záchytné body jistoty v měnících se dobách), pomalým mocenským postupem klerikálních akademiků a dlouhotrvajícím apelem na kvietismus za důsledek to, že, ještě do podstatné

²³¹ Tripp označuje jako „endogenní nedůvěru v centrální autoritu“, srov. TRIPP: 2000, str. 12.

²³² Irácká šía spočívala na jiném historickém základu, než šía iránská, u usedlých arabských beduínů v iráckém prostředí hrála vždy velmi silnou roli zakořeněnost kolektivní zkušenosti, tradic a způsobu života. Tento faktor s příchodem nového náboženství nevymizel, naopak způsob i konečná forma integrace náboženství do společnosti jím byly do značné míry ovlivněny.

části dvacátého století lze irácké šíitské *‘ulamá’* z hlediska reálné a moderní celospolečenské politiky označit jen za poměrně slabé a nepřesvědčivé hráče s chabým mobilizačním potenciálem.

2. Vývoj v regionálním kontextu

Přestože se historická východiska irácké i iránské šíy různí, datují se první kontakty s Íránem již do doby dějinného nástupu ithná-^cašarijské šíy prostřednictvím dynastie Safíjovců v 16. století. Jednu z klíčových rolí zastával v komunikaci mezi oběma šíitskými entitami původem levantský akademický internacionál Núruddín Alí Ibn al-Husajn al-Karakí.²³³ Přestože vztahy mezi oběma lokalitami nebyly během staletí zanedbatelné, zůstávalo pro Persii vždy vnitřní prioritou ideologické využití šíitského směru pro vlastní státotvorné a mocenské účely. 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.²³⁴

Výsledkem vzájemných kontaktů byl i paradox toho, že politické priority konsolidované Persie nadále prohlubovaly izolaci šíitských svatých měst. Zatímco iránským 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 spadajícího pod sunnitskou Osmanskou říši na šíitské bázi neproveditelné.

Vzájemné kontakty mezi oběma šíitskými komunitami v pozdější době tak spíše než ke slávě iráckých středisek směřovaly k jejich využití jako zdrojů akademického vzdělání, z jejichž výstupů bylo možné profitovat pro budování ideologicky stabilnější základny v samotném Íránu; ze strany Safíjovců a následujících dynastií tak šlo hlavně o mocenskou strategii, jejímž cílem měla

²³³ Činný byl zejména na formujícím se safíjovském 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.

²³⁴ Pro další obeznámení s dějinnými souvislostmi viz TAKEYH: 2006, str 81; také HALM: 2005, str. 72.

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.²³⁵ Nelze tu však spatřovat záměr íránské snahy o hlubší osvětu, jejímž cílem by měla být vědomá emancipace šíitské obce na území Iráku, 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 jistého kosmopolitismu. Těmto dispozicím vděčil Nadžaf za to, že místní vzdělávací instituce byla schopna vzbudit i zájem studentů z řad levantských šíitů, pro něž se daná lokalita (přes živé sympatie al-Karakího a dalších středověkých učenců k Persii) stala tradičně atraktivnější než centra íránská.²³⁶ Nelze zároveň opomenout, že první skutečně řádné akademické sídlo v Qomu, místní hovze, 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 jejíž účely toto místo zároveň bylo přirozenou nejprestižnější destinací.

Nadžaf (a v menší míře další svatá města, zejména Karbalá), byl z akademického hlediska osídlen dvojím typem obyvatelstva. Trvale tu žily osobnosti s danou lokalitou spojené, dočasně naproti tomu zůstávali účastníci studia, přednášek, akademické činnosti či související spolupráce. Tato konstelace měla postupně za důsledek vznik symbiotické koexistence dvou nejexponovanějších protipólů – na jedné straně místních klerikálních autorit vzešlých z původních *sáda*,²³⁷ na straně druhé v Nadžafu (či dalších svatých šíitských městech Iráku) na kratší či delší dobu usídlených autorit nezřídka

²³⁵ 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 návštěvnících ročně, zejména z Íránu a Indie; *zijárát* byly od samého počátku podporovány i učenci, například al-Hillím, Túsím, Halabím a dalšími; srov. NAKASH: 1995.

²³⁶ Srov. CHEHABI: 2006, str. 298 – 299; NORTON: 2007, str. 5.

²³⁷ Plurál od „*sajjid*“.

„světového“ významu, ať již „městských“ Arabů (vzešlých z běžných poměrů a neztotožňovaných či neztotožňujících se se *sáda*), dále levantských šíitů či Peršanů. Ač tato symbióza měla charakter vzájemného soužití v rámci sledování obdobných cílů, obohacování se na vzdělanostní úrovni a inspirativního soupeření, ani u jedné z frakcí nedošlo téměř nikdy k úplnému popření či minimalizaci vlivu zázemí, z něhož vzešla.

Propojenost sídel, nutnost rozvoje i přirozená rivalita vedou však i v těchto poměrně izolovaných šíitských centrech k nevyhnutelným změnám. Ty mají podobný charakter jako proces, který prakticky paralelně proběhl v 19. století i v Persii. Kromě prosazení se progresivních doktrín školy usúlí jde zejména o vývoj směrem k ustálení a přijetí klerikálně-akademické titulatury a kategorií učenosti, platných, obdobně jako v Íránu, prakticky až do současnosti.

V Íránu byla hlavní hnací silou procesu ustanovování přehledných klerikálních titulů akademická (popř. související vlivová) rivalita již kvalifikovaných a základním způsobem titulovaných duchovních, přičemž etnický nebo sociální rozdíl hrál malou, resp. zanedbatelnou roli. Obdobný proces probíhal v Iráku se zpožděním, zároveň záhy dostal charakter konfliktu mezi tradičními ideologicko-mocenskými složkami (původní kmenoví šajchové, sajjidové) a klerikálními akademiky (*mudžtahidy*). Konzervativní *sáda* vzešlí z kmenových *šujúch* inklinovali spíše k tradiční škole achbárí, zatímco „nová“ generace klerikálních akademiků v podobě progresivních (většinou nezávislých, na *sáda* či *šujúch* pevně nenavázaných či z nich nevzešlých) městských učenců preferovala doktrínu usúlí. Zatímco předmětem změny v Íránu tak byla zejména hierarchizace v zásadě homogenní šíitské klerikálně-akademické 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 změně společenské uskutečňující se na pozadí sporu usúlí versus achbárí, a to v podobě oddělování progresivního akademického kléru od složek spíše administrativních.²³⁸

²³⁸ Více viz TRIPP: 2000, 55 – 56.

Na rozdíl od Persie, kde byla historická, kulturní i společenská zkušenost většiny *‘olamá’* i přes jejich leckdy různou etnickou příslušnost více méně jednotná, napomohl daný vývoj v Iráku v druhé polovině 19. století k dočasnému posílení společenského vlivu etablovaných konzervativních šajchů na úkor progresivnějších mudžtahidů. Jednalo se o výsledek, který iráckou šíu i přes tuto známku vývoje spíše oslabil, a to zejména tím, že dal již existujícímu vnitřnímu rozkolu a rivalitě pevné obrysy klerikálně-akademického sporu.

Vzniklý stav vyvolal deziluzi, která s příchodem dvacátého století napomohla i v iráckém prostředí uvést v život myšlenky na opuštění tradičních šíitských postojů bránících společenské aktivizaci. Tento přístup se projevil intenzivnější snahou hlavně mladší šíitské generace o účast v politickém životě.²³⁹ Jejich motivací bylo rozčarování z interních praktik konzervativního šíitského kléru vedoucí ke společenské stagnaci celé komunity, nevyhnutelným důsledkem projevujícím se ve formě jejího postupu pak minimalizace religiózně-šíitského poselství, šíitského „patriotismu“ či spoléhání se na podporu kléru. 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, ovšem spíše konformisticky jednajících složek.

Progresivní šíitský klérus však i nadále upevňuje své pozice, a to zejména v tradičních svatých městech, zejména Nadžafu.²⁴⁰ Ten se postupně stává novodobou baštou irácké šíy, na jedné straně stále pokračující ve své výsadní izolovanosti, na straně druhé se pomalu ale přesvědčivě adaptující na moderní dobu.

Kromě iránsko-iráckých Tabátabáí se na irácké šíitské scéně v průběhu novodobého dějinného vývoje nejpresvědčivěji etablovaly především dva prominentní rody, Kášif al-Ghitá a as-Sadr. Zatímco první lze řadit mezi

²³⁹ Z této generace se později rekrutují první šíitští svěští politici; více viz TRIPP: 2000; JABAR: 2003.

²⁴⁰ Zde panuje názorová nejednota: zatímco marxisticky orientovaní badatelé obvykle vyzdvihují moment, kdy byla ve městech vytvořena základna a ta dosáhla určité samostatnosti, „islamisté“ připisují vzestup věhlasu lokality, orientalisté dobové situaci, etnologové širším společensko-kulturním souvislostem.

typické představitele domácích (tj. iráckých, arabských) městských mudžtahidů, druhý je se svým libanonským, iráckým i perským zázemím názorným příkladem šíitské vzájemnosti a internacionality. Příslušníci obou rodů, majících svou základnu v nadžafském prostředí, ve 20. století prosluli především pro výrazně ekumenický a diplomatický charakter své činnosti.

Rod Kášif al-Ghitá (pocházející z arabské konfederace Muntafiq²⁴¹ a představující jedny z nejvýznamnějších propagátorů přístupu usúlí) se na nadžafské scéně etabloval hlavně prostřednictvím publikační a osvětové činnosti, zintenzivněné zejména od dvacátých let 20. století. Tato činnost jeho příslušníkům umožňovala šířit vlastní religiózní závěry, jejichž legitimita byla obvykle potvrzována k rodovému jménu prakticky standardně přidávaným titulem mudžtahida. Do dvacátého století získal rod v šíitském světě mezinárodní věhlas, a to zejména díky styku s dalšími šíitskými enklávami,²⁴² jakož i tím, jak se dokázal zapsat do povědomí jejich příslušníků. Po posílení role městských stoupenců usúlí (od 30. let) dochází i k oficializaci dané reputace vzestupem k titulu mardža^c. Ten byl přisouzen Muhammadu Husajnu Kášif al-Ghitá (zem. 1954), plodnému dialektikovi šíy, straníkovi ekumenických myšlenek v rámci islámu²⁴³ a výraznému zastánci myšlenky prosazování čistě iráckého charakteru šíitské činnosti v zemi.²⁴⁴

Rod as-Sadr, který lze do určité míry považovat za nedílný atribut moderní irácké šíy jako takové, prošel dvacátým stoletím v četných pozicích boje za šíitskou věc. Příslušníci tohoto libanonsko-iráckého rodu²⁴⁵ se angažovali jak v záležitostech šíitských (literatura, vzdělání, osvěta), tak ryze iráckých (politická činnost, založení strany Da^cwa) či regionálních (osvětová činnost Músy as-Sadra). Rod jako takový byl ztělesněním vytrvalé společensky

²⁴¹ Viz NAKASH: 1994, str. 76.

²⁴² Zejména Levantou; spolupráci s ní a díky aktivitám zde vyvíjeným má rod Kášif al-Ghitá velkou zásluhu na udržení prestižního statusu Nadžafu v moderní době.

²⁴³ Pro jeho roli ve „Společnosti pro sblížení islámských mazhabů“ viz např.: AS-SA^cDÍ: 2007, od str. 169.

²⁴⁴ Více viz NAKASH: 1994; JABAR: 2003; TRIPP: 2000.

²⁴⁵ Přes libanonské zázemí dokládající svůj přímý původ od Proroka; zakladatelem novodobé rodové irácké tradice se stal Ismá^cíl as-Sadr (sám narozený v Íránu).

reformní a integrační vůle a svou činností jakoby dokazoval, že dané směřování je pro šíu nejenže legitimní, ale i proveditelné.²⁴⁶

3. Pozice šíitů v procesu modernizace iráckého státu

Přes období klidu spočívající na kompromisech vnitřních i těch, k nimž došlo se stále se zesvětšujícím okolním prostředím, lze dějiny dvacátého století v Iráku z pohledu šíitské komunity charakterizovat jako neustálý boj vedený jednou o právo účastnit se, jindy o vlastní identitu či holé přežití. Charakteristický je pro ni v tomto ohledu způsob vlastní konsolidace; ta souvisela jak se zaujetím specifické pozice vůči modernizujícímu se iráckému státu, tak s vymezením se vůči vlivu iránského kléru. V neposlední řadě v irácké šíe stále dobíhal interní vývoj založený na pokračující vnitřní heterogenitě spočívající na dvojím (na jedné straně elitním, kmenovém, kariéře klerikálním, na druhé straně „řadovém“, spíš historicky městském, progresivně akademicky založeném) původu (resp. zázemí) předních duchovních autorit. Mimo to ve světské rovině figurují šíité z generace apriorně demotivované náboženskými spory, jejíž příslušníci se rozhodnou pro přímý vstup do politického života. To je příčinou toho, že až do příchodu hnutí Da'wa, které je první iráckou šíitskou politickou stranou vytvořenou na základě religiózní příslušnosti, se tak děje vně náboženských linií, spíš podle osobních preferencí, společenského zázemí a politických požadavků nezřídka sekulárního charakteru, tj. zcela volně a leckdy nahodile napříč vznikajícím politickým spektrem.

Proces konsolidace irácké šíitské společnosti byl už na konci 19. století, podobně jako v Íránu, ovlivněn ohlasy perského Tabákového povstání a následné iránské Ústavní revoluce z počátku 20. století. Pro vnitřně 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

²⁴⁶ Více viz CHEHABI: 2006, str. 138 – 139; AJAMI: 2006, str. 165 – 166.

společenské diskuse jako precedent. Agitace a šíření nového šíitského poselství přicházejícího z Persie (Íránu) se tak stále logičtěji stávaly úkolem, kterého se po stabilizaci situace v zemi zhostila stále početnější komunita perských mudžtahidů usídlených v Iráku.²⁴⁷

Íránští učenci, kteří začali do Iráku mířit na přelomu 19. a 20. století, sídlili nejčastěji v tradičních svatých městech. Ta jim zároveň poskytovala 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 zpočátku 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.²⁴⁸

Na počátku 20. století v Iráku ve své poslední fázi dožívá tradiční dějinný spor související s procesem formování svatých šíitských měst. Napětí mezi potomky klanových autorit, většinou se hlásícími k doktríně achbáří, a progresivnějších městských mudžtahidů, zastávajících stále přesvědčivěji pozice usúlí, je ve chvíli, kdy prvně jmenovaní drží klíčové pozice a druhým napomáhá precedens změn v Íránu, pochopitelné.

Do sporu aktivně vstupuje nadžafská perská akademická komunita; právě tento krok se z dlouhodobého hlediska ukáže jako základ komplikovaného postavení, které postupně v Iráku perští šíitští akademici získají. Stále vyostřenější ideologický spor mezi původními arabskými kmenovými šajchy (zejm. kmeny Chaz^cal, Hindíja, Šámíja, Šínáfíja a další)²⁴⁹ a čelnými perskými učenci (zejména Ná'íní, Firúzábádí, Abolhasan Isfahání) přicházejícími s inovativními názory, které jsou schopni přesvědčivě obhájit, zlepšuje pozici do té doby arabských (iráckých) mudžtahidů nižšího stupně (tj. „neelitních“, spíše ryze akademicky zaměřených a jde-li o náboženský diskurs pokrokově smýšlejících kleriků).

²⁴⁷ Srov. NAKASH: 1994, str. 51.

²⁴⁸ Srov. NAKASH: 1994, str. 77.

²⁴⁹ Srov. NAKASH: 1994, str. 90

K jejich úspěchu přispívá i fakt, že městští mudžathidové místního původu sice (zatím) netvoří elitu, ale jsou domácí a jejich učení obsahuje příslib dynamizace místní hawzat. Jejich možní konkurenti v pokrokovosti (tzn. hlavně nadžafská perská akademická komunita) sice disponují kompetencí v progresivním přístupu usúlí, nicméně jsou vnímáni jen jako přechodně usídlený, nedomácí element. Pat vzniklý konfrontací konzervativních klanových autorit a „cizorodých“ Peršanů progresivním iráckým městským klerikům uvolnil ruce pro souběžné efektivní působení v religiózním aparátu (a potenciálně i politickém životě) a stal se dějinnou příležitostí pro vzestup četných iráckých rodů, mezi jinými právě Kášif al-Ghitá.²⁵⁰

S posílením pozice městských mudžtahidů je i v Iráku symbolicky dokončeno prosazení školy *usúlí* jako ústřední šíitské doktríny, podobně jako i centralizace vedení šíitské obce. 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 iránská. Zásluhy o tuto změnu a spění k ní nebyly však jen endogenní (modernizace nesená městským klérem) či naopak pasivně převzaté z Íránu, ale významně ovlivněné zejména v Nadžafu po určitou dobu pevně etablovanou iránskou akademickou komunitou.

Otázka jejího dalšího směřování se přitom v době, k jejímuž dějinnému významu přispěla, stává významným a aktuálním tématem. Když na samém počátku 20. let umírá šajch 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 týká především Nadžafu, v jiných svatých městech je „šíitská věc“ již v plně v rukou domácího etnika; například v Kázimajnu jsou dvěma největšími duchovními autoritami

²⁵⁰ Srov. NAKASH: 1994, str. 77.

Mahdí al-Chálísí a Ismá'íl as-Sadr,²⁵¹ v zásadě začínající praktikovat kombinaci akademické duchovní činnosti a moderní diplomatické politiky.²⁵² Hrany však příznačně ani zde nejsou ostré. Minimálně al-Chálísí je tak i nadále straníkem perské akademické komunity, s níž udržuje významný a zásadní kontakt.

Paralelní proces, v němž bylo pro všechny zúčastněné strany nutno během méně než dvou dekad 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 záminku vystoupit na společenské scéně. Tím se roku 1920 stalo „celonárodní“ hnutí iráckého odporu proti britskému protektorátu předcházejícímu dělení zanikající Osmanské říše.²⁵³

Motivem k němu byl zvětšující se britský vliv v zemi, stále zřetelněji rozvíjený v součinnosti s modernisticky smýšlejícími a spíše sekulárně naladěnými elitami. Provázanost těchto elit s osmanskými tradicemi, prolnutými sunnou, jejich inspirace patinou zárodečného sekularismu obsaženou v mladotureckých vizích, jakož i přirozená inspirace Západem negativní vyznění daného procesu na šíitskou populaci jen zesílily. Snahy Spojeného království tak byly šíitskými mudžtahidy i sajjidy²⁵⁴ příznačně identifikovány jako neokolonialistické a ohrožující jak pozici jich samotných, tak i celou formující se iráckou společnost.²⁵⁵

²⁵¹ Patron a zakladatel věhlasu rodu as-Sadr; Ismá'íl, pocházející z Libanonu, byl otcem Sadruddína as-Sadra významně se podílejícího s Velkým ájatolláhem Há'erím Jazdíem na obnově qomské hovze. Jeho vnuky po různých liniích pak byli Músá as-Sadr, Muhammad Báqir as-Sadr a Muhammad Sádiq as-Sadr. Do širšího příbuzenství rodu as-Sadrů lze dnes řadit mj. i Mohammada Chátamího či Ahmeda Chomejního; srov. CHEHABI: 2006, str. 140.

²⁵² Srov. NAKASH: 1994, str. 77.

²⁵³ Srov. NAKASH: 1994, str. 70 – 77; dále TRIPP: 2000, str. 55 – 56.

²⁵⁴ Srov. NAKASH: 1994, str. 66 – 67.

²⁵⁵ Mocensky se britská expanze opírala zčásti o vlastní koloniální schéma a správu, z další části o místní „politiky“, kteří zakotvili na vyšších pozicích státní správy v Iráku. Do značné míry byli tedy ovlivněni osmanskou tradicí, jejíž hodnoty přebrali, zároveň s nimi byli v dalších letech své činnosti konotačně automaticky spojováni. Přes negativa, která v této konstelaci moci mohl tradiční šíitský klérus spatřovat, nelze říci, že by zde v rámci společenských tendencí a frakcí neexistovaly pozvolnější přechody či střety zájmů – příkladem může být existence tajného spolku al-^cAhd (zal. 1913), formované ve své podstatě důstojníky vchovanými v osmanské armádě a pracovištích, přesto však z části sympatizující se šíitským klérem a nacházející i pro své hnutí nemalý počet šíitských sympatizantů. Srov. NAKASH: 1994, str. 61 – 62.

Odpor proti plánům Anglie na spolupráci s iráckým režimem (vnímanou jako snahu o posílení britského ekonomického a průmyslového vlivu na úkor Iráku) byl nastartován otevřeným protestním dopisem prominentních mudžtahidů Šírázího, Isfaháního a Ismá'íla as-Sadra iráckému premiérovi a zintenzivněn po zprávách o dohodě ze San Rema, interpretované jako dalším projevu libovůle západního imperiálního přístupu. V průběhu roku 1920 se postupně rozhořela jednotlivá ohniska odporu, zpočátku s významnou šíitskou účastí, následně celolidovou, v závěru (více méně samostatnou, ale návaznou) kurdskou. Povstání, které bylo prvním větším projevem konfrontace starého, duchovního a tradičního světa s určitou rafinovaností a apriorně odmítanou „sofistikovaností“ modernity a jehož se pod symbolickým vedením kléru (včetně významné role perských kleriků – zejména mardža^c at-taqlíd Mohammad Táqí Šírázího, ájatolláha Abolqásema Kášáního a na konci roku 1920 zesnulého šajch aš-šarí^ca Fathulláha Isfaháního) postupně zúčastnila většina irácké společnosti, bylo relativně brzy potlačeno.

Aktivní účast v boji za „společnou věc“ mohla mít teoreticky šanci posílit roli iránských mudžtahidů usídlených v Iráku. Jedny z hlavních zásluh (tj. iniciaci i zodpovědnost za průběh) se totiž v rámci procesu směřujícím k revoluci roku 1920 podařilo získat právě jim. Daný fakt zpočátku skutečně posloužil jako odrazový můstek pro posílení jejich pozic v rámci iráckého kléru, jakož i příslib získání náklonnosti alespoň části z něj. Výsledek revolty však vše mění. V návaznosti na něj jsou někteří Peršané nuceni Irák opustit (např. ájatolláh Kášání odchází do Libanonu), podobně jako je minimalizován případný kredit plynoucí z revolučního příspěvku ostatních Íránců.

Přechodně posílený význam iránského kléru v Iráku a možné výhody z něho plynoucí jsou zároveň iráckým šíitským klérem (i ostatními frakcemi účastníckými se odporu proti Britům a aspirujícími na moc v post-osmanském Iráku) rozpoznány a následně interpretovány jako hlavní pohnutky iránského snažení v průběhu irácké povstání. Daná interpretace byla zejména po vytvoření monarchie za pomoci Britů roku 1921²⁵⁶ příčinou zvýšené ostražitosti

²⁵⁶ Více viz: JABAR: 2003, str. 54.

vůči Íráncům, a to nejen ze strany iráckých nešíitských frakcí, ale právě i ze strany iráckého kléru a jeho následovníků.

Pokračující postup íránského kléru uvnitř Iráku projevující se jak kritikou státu zaznívající z úst kariérních *‘ulamá’* (resp. *‘olamá*) typu Chálisího či Ná’íního či autoritativním bojkotem voleb ze strany progresivních iráckých mudžtahidů tak vyústil v protiopatření ze strany státu v podobě deportace prominentního *‘álíma* Chálisího do právě se restrukturalizujícího Qomu.²⁵⁷

Obecnější a trvalejší dohru však měl moment uvědomění si potenciálního íránského vlivu uvnitř Iráku a atmosféra ostražitosti, kterou íránská „duchovní intervence“ vyvolala. Bedlivost spojená s tímto zjištěním se od dané doby nevytratila a každá další irácká vláda ji vůči případným íránským (šíitským, ideologickým atp.) vlivům v té či oné formě zachovávala prakticky po celé dvacáté století.

Jakkoli se tedy mohly zdát šíitské cíle v Iráku jednotné, nedá se v případě vztahů mezi iráckými a íránskými kleriky v Iráku dvacátých let mluvit o srdečné spolupráci. Peršané se s Iráčany nikdy neztotožnili a do značné míry skutečně sledovali své vlastní, osobní cíle, naproti tomu iráckí Arabové se stereotypně považovali za nadřazenější než indoevropanští Peršané („*al-Furs*“), navíc kladli tradičně velmi silný důraz na provázanost s místem pobytu, sociální původ a etnické zázemí obecně. Přesto se Peršané pro své cíle snažili do poslední chvíli držet pod ochranou většího celku (tj. irácké šíitské obce), a to do té doby, dokud to takový celek umožňoval. Ze stejného zázemí vyvíjeli své úsilí namířené na získání vlivu na iráckou politiku; cílenou snahu v tomto smyslu lze zaznamenat zhruba od počátku dvacátých let.

Rok 1925 pak představuje datum, kdy v zemi dochází k rozdělení šíitské klerikální komunity na dva tábory – jeden, „irácký“, vedený Kášífem al-Ghitou, a druhý, „perský“, v jehož čele stáli již dřívější sympatizanti, navíc s perským zázemím, jak například Mírzá Ná’íní.²⁵⁸ Daný moment, byť je ve své době

²⁵⁷ Přes jeho irácký původ hrál díky šíitské podstatě věci hlavní roli zřejmě dojem o jeho sympatiích k Íránu; pro vnitřní rozkol (al-Chálisí a ostatní) a dále konflikt s *‘Abdulkarím Há’erím Jazdíem* viz víc NAKASH: 1994, str. 82 – 83; dále také viz str. 77 – 83, dále: TRIPP: 2000, str. 55.

²⁵⁸ Srov. NAKASH: 1994, str. 85

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 šíitské obce.

Jde zároveň o dobu, kdy se nakrátko zlepšuje postavení šíitů v samotném Íránu – kromě zásadní restrukturalizace qomské hovze se zde reorganizovanému šíitskému kléru 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). Tradiční irácký šíitský klérus je naproti tomu vystavován neustálým snahám o izolaci, rozměňován vnitřní rozdrobeností a ohrožován nástupem moderního státu.

Státní opatření k omezení vlivu Peršanů v Íráku na sebe tak nenechají dlouho čekat. Velké části iráckého šíitského duchovenstva, která s nelibostí sleduje přechodně se zlepšující pozici šíitského kléru v Íránu (kterou vnímá jako výhledově negativní pro její vlastní postavení z důvodu iráckým státem předpokládané ještě užší aliance a společného postupu íránského kléru a státu na iráckém území), tak přicházejí víc než vhod. Série oficiálních nařízení z dvacátých let²⁵⁹ vynucujících buď odchod, nebo poarabštění perských kleriků na území Íráku jsou oficiálně formulovány jako racionální opatření ze strany iráckého státu (omezení vlivu perského kléru, omezení zahraničního vlivu jako takového v rámci budování moderního státu). Přestože irácký stát tím na nějaký čas zamezuje širší regionální šíitské integraci, obsahují důsledky jeho opatření příslib zlepšení pozic iráckého šíitského kléru, do té doby zastíněného přítomností sofistikovnější íránské frakce.

Snahy Íránu o intervenci proti nařízením se ukázaly neúčelné a perský šíitský klérus i pahlavíovský stát tím ztratily nadějně se vyvíjející baštu případného vlastního ideologického vlivu. Ze strany Íráku šlo přitom o korektní, byť prozíravě a důsledně provedené protiopatření; Íránu (byť ne vždy v budoucnu muselo nutně jít o cílenou politiku) se již nikdy nepodařilo obnovit natolik silnou

²⁵⁹ Viz více: NAKASH: 1994, str. 101 – 105.

divizi vlastních kleriků na území cizího státu. Další spolupráce mezi oběma šíitskými centry tak nadále probíhala opět spíše na úrovni volného soutěžení, akademické spolupráce nebo vzájemné účelové podpory mezi oběma středisky a v nich usídlenými institucemi či jednotlivci.

Snížení vlivu iránského kléru sice na jedné straně uvolnilo ruce domácím iráckým šíitům, na straně druhé je ponechalo vystavené otevřené konfrontaci vůči ostatním frakcím, především moderní politizační vlně reprezentované elitami vzešlými ze sunnitského a osmanského základu. Zatímco sunnitská obec ve své většině přirozeně přijala pravidla společenské diskuse v rámci moderního státu, s nímž začala postupně splývat, stále platný tradiční přístup šíí, považující oficiální (sunnitskou) vládu za nelegitimní, zpočátku komplikoval cestu integrace do moderních mocenských struktur.²⁶⁰

Roku 1927 došlo k otevřeným protestům šíitské opozice vůči oficiální moci,²⁶¹ spočívající v sérii demonstrací a deklarácí odporu. Dělo se tak na pozadí dalších kroků irácké vlády signalizujících tendence ke znevýhodňování šíitů, zejména vydání tzv. „Národního obranného aktu“, představujícího kromě zavedení celoplošné vojenské povinnosti i další krok ke stmelení Iráku do celku fungujícího na principech moderního státu.²⁶² Kvůli přetrvávající roztržičnosti irácké šíitské obce (spočívající v nepokojích vyvolávaných stále oslabenějšími kmenovými elementy, rozdrobenosti šíitské opozice dělící se na mudžtahidy, kmenové sajjidy a městskou politickou reprezentaci), jakož i tomu, co bylo stále častěji vnímáno jako proiránské zájmy perské menšiny, byl celošíitský participační a bojkotovací potenciál poměrně malý. Iráckému režimu se tak krizi podařilo brzy zažehnat.²⁶³

Podstata problému přitom do značné míry stále tkvěla v pokračujícím stereotypu vnímání oficiální moci šíity jako okupační, nelegitimní formy řízení společnosti. Dominance sekulárně působících, nejčastěji osmanskými strukturami či drilem vycvičených úředníků a politiků a jejich kladný vztah

²⁶⁰ Viz více: NAKASH: 1994, str. 109 – 110.

²⁶¹ Více viz: TRIPP: 2000, str. 61 – 62.

²⁶² Více viz NAKASH: 1994, str. 115.

²⁶³ Více viz NAKASH: 1994, str. 118 – 124.

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 pasivních stanovisek a účast ve společenské diskusi založené na správném pochopení významu moderního státu – kvůli nejednotě, neidentifikaci jasných požadavků a absenci jednotné platformy pokračovala jen zvolna, přičemž o vlastní šíitské participaci pod jednotnou politickou stranou nemohlo být zatím řeči.

Postavení šíitů neusnadňovaly ani širší geopolitické souvislosti a (neo)koloniální zájmy. 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. Toho podtrhujícím a v očích šíitské společnosti zvýrazňujícím faktorem byl Brity podporovaný proces nahrazování tradičních struktur (zejména nobility, tzv. *ašraf*, jakož i kmenových *sáda*)²⁶⁴ 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.²⁶⁵

Není s podivem, že v dobové i pozdější interpretaci se tyto a doprovodné jevy nejednou staly předmětem kritiky a odporu irácké šíitské obce. Přes postupující integraci sekulárněji uvažujících a na klérus nenavázaných šíitů v moderní politice se počátek novodobé rivality se sunnity datuje zejména do doby vlády krále Gházího, dosazeného britskou imperiální správou v roce 1933.²⁶⁶

Významnou roli v ideologické opozici vůči pokračující polokoloniální závislosti země a s ní konvergujícím politickým zájmům nově etablovaných iráckých elit hrál po dlouhou dobu Muhammad Husajn Kášif al-Ghitá. Přes svůj nástup a prosazení školy usulí dokázal udržet součinnost tradičních struktur, pro

²⁶⁴ Pro tradiční vrstvy viz JABAR: 2003, str. 54.

²⁶⁵ Srov. EICH: 2009.

²⁶⁶ Více viz: TRIPP: 2000, str. 79.

podporu své věci byl schopen získat i pomoc kmenových šajchů.²⁶⁷ Zdroje moderního vlivu Kášifa al-Ghitá se tak zrodily hlavně ve dvacátých letech, a to nejen pokud jde o akademickou reputaci. Výrazněji je zúročil na počátku 30. let, kdy se stal v podstatě mluvčím šíitských zájmů v zemi, a zejména pak roku 1934 svým podílem na formulaci požadavků požadujících větší a plnoprávnou reprezentaci šíitů v irácké veřejné správě.²⁶⁸

Zatímco irácké společenské a politické frakce (ať již stranící počínajícímu panarabismu, popřípadě sekularismu, nacionalismu či prozápadní, resp. probritské orientaci) aktivně se účastnící procesu vývoje v zemi se dále postupně modernizovaly, nelze to samé říci o konzervativním jádru šíitské komunity. Vývoj uvnitř ní sice probíhal, stále šlo ale především o interní proces. Pokud jde o situaci vně a vztah s reálným světem, byly dominantními rysy stále opoziční stanoviska či stagnace. Situace takto pokračovala prakticky až do konce padesátých let.

Jediný aktivní a v rámci moderní celospolečenské diskuse v dané době působící šíitský prvek tak představovali zástupci části 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 dalším snadným impulzem k signální a po staletí nacvičované revoltě, stala se naproti tomu pro progresivní šíity výzvou k pragmatickému postupu. Díky prostředkům, které nabízela, sloužila i jako garant jejich přímé participace na společenském dění. Cesta vedla přes Núrího Sa'ída,²⁶⁹ britského favorita vzešlého ze sunnitského zázemí. Jeho chráněncem byl šíitský právník, později gubernátor provincie Karbalá, Sálíh Džabr,²⁷⁰ který se ve čtyřicátých letech stal prvním šíitským premiérem země. Přestože nakonec byl Sa'ídem opět vystřídán, představuje

²⁶⁷ Srov. TRIPP: 2000, str. 80.

²⁶⁸ Srov. NAKASH: 1994, od str. 122.

²⁶⁹ Srov. TRIPP: 2000, str. 130 – 132.

²⁷⁰ Více viz např. NAKASH: 1994, str. 128 – 132.

první závažnější příklad přítomnosti šíitské komunity v moderním iráckém politickém procesu.

Od této doby je díky jeho vzoru politická participace šiitů vnímána (a to i klerikálními autoritami upravujícími chod a kroky šíitské obce) 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 šiitští politici postupně stále rovnocennějšími partnery.

Šiitská obec se tak v období od třicátých do čtyřicátých let stále jasněji diverzifikuje na jedné straně na progresivní, (společensky) konformní frakci, aktivní v politice, byť bez potřeby vymezení se na základě religiózních, šíitských specifik (typickým představitelem právě Džabr), na straně druhé na pokračující, stále ve své vlastní linii se vyvíjející šíitskou opozici (prominentní mudžtahidé, rod as-Sadr atp.). Udržení této linie svědčí o přítomnosti rozdílů uvnitř šíitské obce samotné, projevujících se hlavně ve sporu mladší šíitské generace a starších kleriků; mladší generace projevuje typicky větší otevřenost novým myšlenkám (schopnost identifikace s arabstvím, Irákem, možností aktivní politické participace, formální konformity a vůli k diskusi), starší zůstává věrná tradičnějším formám.

Přesto lze říci, že od konce čtyřicátých či počátku padesátých let vládne v prostředí irácké šíitské společnosti obdobná atmosféra jako v Íránu – v obou místech existují podobné duchovní autority, v obou místech dostává i širší šíitská veřejnost větší možnost účastnit se na aktivním budování země. Přesto jak v Íránu, tak v Iráku část šíitské obce myšlenkou vlastní společenské integrace stále do určité míry opovrhuje, a i když se jí opticky daří vyrovnat krok se sunnity, setrvačné působení konzervativních tendencí a menší schopnost přirozené adaptace na nové skutečnosti jsou stále znát. Zatímco iráčtí sunnité tak měli záhy učinit další krok vpřed, byla irácká šíitská společnost, jednak přistupující k věci vlastní společenské participace stále

ještě rezervovaně, jednak přehnaně idealisticky,²⁷¹ ve svých rozhodnutích do značné míry stále ještě vlečena v závěsu těchto kroků.

4. Období moderních protipólů – Da^cwa a Baas

Iráčtí šiité měli v průběhu dvacátých až čtyřicátých let možnost okusit různé formy vztahů s rodícím se iráckým státem, zahrnující „spolupráci, opozici i apolitický přístup“.²⁷² Žádný z těchto pokusů však neměl dostatečný aktivizační efekt, ať již směrem k sekulární integraci po boku dalších společenských proudů, nebo naopak sektářsky pobarvené šiítské modernizaci. To společně s dalšími objektivními deficity²⁷³ vedlo jen k posilování specifického směřování a vývoje šiítské obce jako celku, jakož i dalšímu obhajování nutnosti stát stranou politiky, formulovanému tradičním klérem.

„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 Iráku²⁷⁴ vedoucí ve svém důsledku k oslabení vlivu významného společenského elementu nearabského původu tak zároveň vytvořila podmínky pro snazší přijetí panarabismu.

Vše jmenované tak do padesátých let napomohlo uspíšit reakci na další celospolečenské podněty i regionální vývoj²⁷⁵ a vytvořilo základ jak pro přijetí myšlenek strany Baas na jedné straně, tak pro vznik hnutí Da^cwa jako šiítské alternativy na straně druhé.

²⁷¹ V této souvislosti pro ekumenické snahy Kášif al-Ghitá o sloučení sunny a šíy z 50. let viz např. NAKASH: 1994, str. 54; JABAR: 2003.

²⁷² Viz JABER: 2003, str. 66.

²⁷³ Viz hlavně JABER: 2003, str. 67 – 71.

²⁷⁴ NAKASH: 1994, str. 106 – 107.

²⁷⁵ V roce 1955 přistupuje Irák k Baghdádskému 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 v příkrém rozporu jak 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.

Irácká odnož strany Baas byla založena roku 1951, původně jako poměrně nevyhraněná odnož levantské základny, víceméně orientačně sledující hlavní body programu (socialismus, panarabská jednota) formulované jejími syrskými zakladateli. Jedním z jejích iráckých zakladatelů a vůdců byl šíitský inženýr Fu'ád ar-Rikábí (1931 – 1971),²⁷⁶ který kolem sebe zpočátku shromáždil okruh obdobně smýšlejících spolustraníků.²⁷⁷ V dobovém kontextu lze tento krok interpretovat i jako projev snahy sekulárně uvažující šíitské frakce o nalezení vlastního politického výrazu či chopení se příležitosti, která se v okamžiku formulace myšlenek Baas (zejména myšlenek panarabského socialismu) naskytla.

Šíitský klérus, který byl zpočátku vnitřně posílen odchodem perských konkurentů z vlastních řad, byl naproti tomu ve vzniklé atmosféře sunnity i iráckou společností častokrát nadále stereotypně nahlížen jako „perská“ komunita, ne-li jako Peršané sami. I jeho příslušníci nicméně pocítovali nutnost vytvořit jednotnou platformu a přemostit propast dělící je od participace na celospolečenském spolurozhodování. Daný úkol byl mimo jiné ztěžován objektivním faktem stále přesvědčivějších úspěchů progresivních šíitů účastnících se, byť bez podpory tradičně smýšlejícího kléru, otevřené politické diskuse.

Pokus navázat na vývoj dosažený městským klérem i pokrok v rozšíření společenské participace, inspirace tradičními hodnotami a klasickým šíitským vzděláním, upozaděný či výrazně přepracovaný marxismus²⁷⁸ (tak či onak

²⁷⁶ Viz např.: TRIPP: 2000, str. 138.

²⁷⁷ Více viz JABER: 2003, str. 266. Jako takový byl ar-Rikábí v zásadě dalším představitelem šíy, který svou participací v politice popřel 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.

²⁷⁸ As-Sadr musel být při komponování svých spisů nutně konfrontován se skutečností, že zatímco marxismus, socialismus a komunismus nabízejí na řadu sociálních otázek podobné odpovědi jako ideál šíitské sociální spravedlnosti (už jen pro to, že obě ideologie vycházejí z premis sociální nespravedlnosti), rozcházejí se oba myšlenkové koncepty v chápání individua, jeho duchovní povahy, významu materialismu atp. As-Sadr v zásadě koncepty s obdobnými východisky podobně jako Chomejní pozměnil směrem k islámské rétorice a specifikům dané kultury, zatímco v místech, kde se oba směry různily, řešil spory exemplárně; takovým příkladem může být otázka nadvýroby, resp. stav, kdy společnost nabízí jedinci víc, než od něj požaduje; zde to, co as-Sadroví připadalo jako ryze mechanický úkon vycházející z materialistického vidění světa, nahrazuje typicky islámskými koncepty „morálky“ a „etiky“, které by měly poskytovat dostatečný základ pro společensky adekvátní chování jimi se řídícího jedince, srov. <http://file.ir/feqhi-library/book469.pdf>

využitý selektivně),²⁷⁹ jakož i snaha o historickou rehabilitaci šíitské obce motivovaly ideologického inspirátora, klerika, filozofa²⁸⁰ a myslitele Mohammada Báqira as-Sadra, k sestavení díla *Wilájat al-Umma*, v němž definoval koncept ideální společnosti a jejího vedení.²⁸¹ Tato práce²⁸² se později stala výchozím zdrojem pro vznik hnutí Da^ʿwa, na němž se as-Sadr, spolu s dalšími přímo spolupodílel.²⁸³

Strana Da^ʿwa (celý název *Hizb ad-Da^ʿwa al-Islámíja*, tj. přibližně „Strana islámské výzvy“) byla plně zformována roku 1958,²⁸⁴ primárně jako společná šíitská základna (cíleně založená na vlastní, tj. religiózní identitě) umožňující účast v moderním politickém životě.²⁸⁵ Jako taková představila ryze ithná-^ʿašarijský protipól jak sekulárně uvažující části šíitské společnosti, tak i 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). Komunismus jako jedno z hlavních nebezpečí a cizorodých prvků z pohledu šíy (a islámu jako takového) vyžadoval vyhraněný postoj a bezprostřední protiakci.

Báqir as-Sadr²⁸⁶ a jeho sympatizanti částečně koncipovali stranu jako šíitskou alternativu k hnutí Muslimského bratrstva.²⁸⁷ 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

²⁷⁹ Nelze paralelně zapomínat, že marxismus a komunistické, resp. socialistické ideály představovaly pro šíitský klérus a duchovní intelektuály a akademiky prakticky největší nebezpečí – jako živá levicová ideologie byly schopny oslovit mladé a nemajetné vrstvy, byly schopny odpovědět na většinu jejich otázek, zároveň měly podporu významné části tehdy „bipolárního“ světa, jakož i silné intelektuální zázemí na Západě; nevýhodou jistě byl většinou odmítavý postoj domácích vládnoucích elit, jakož i mizivé dějinné precedenty a absence skutečné tradice porovnatelné se šíitským duchovním-akademickým zázemím.

²⁸⁰ 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.

²⁸¹ Více viz JABER: 2003, zejm. str. 78 – 80 a dál.

²⁸² Více k as-Sadrovu pohledu na islámské právo a společnost viz komplexní studie MALLAT: 2003.

²⁸³ Více viz TAKEYH: 2006, od str. 179; SCHULZE: 2007.

²⁸⁴ Srov. TRIPP: 2000, str. 154, 156.

²⁸⁵ Viz např. BATATU: (SSP), od str. 179.

²⁸⁶ Srov. RAMAZANI in KEDDIE, COLE (ed.): 1986, str. 39 – 43.

²⁸⁷ Více také viz BATATU in: KEDDIE, COLR (ed.): 1986, str. 179 – 200.

figurovali mezi zakladateli strany i příslušníci rodu al-Hakím,²⁸⁸ zejména Sajjid Muhammad Báqir Al-Hakím (1939 – 2003), syn mardža^c at-taqlíd Muhsina al-Hakíma (zem. 1970). V detailnějších pohledech (zejména na formu islámské vlády a správy veřejných věcí)²⁸⁹ se později oba Báqirové teoreticky rozcházejí, jejich spolupráce však zůstává jedním z nejdůležitějších milníků v procesu irácké šíitské aktivizace. Oba rody si od dané doby uchovávají klíčovou autoritu (u rodu al-Hakím ještě utvrzenou přiznáním mardža^cíjátu respektovanému, byť svým kvietistickým přístupem známému otci Báqira al-Hakíma, Muhsinovi) i eminentní vliv na společenské dění a šíitské záležitosti v Iráku i regionu. Ten byl zpětně podpořen rozšířením hnutí Da^cwa v podobě jeho libanonské odnože, sledující identické principy a zaštitěné kleriky s nadřazskou akademickou zkušeností, především Sajjidem Muhammadem Husajnem Fadlulláhem (1935 – 2010).

Kombinace opory o tradiční rody a akademické prostředí umožnilo straně poměrně rychle získat velký počet sympatizantů. V neposlední řadě lze vyzdvihnout i faktor odporu k nekolonialismu, který se stal dalším z důvodů podpory strany. Na rozdíl od celospolečenské (tj. „konformistické“, zároveň v roli antikoloniálního garanta alespoň zpočátku ne zcela důvěryhodné) strany Baas představovala Da^cwa přeci jen silnější a tradičněji podpořené záruky. To jí zajistilo nejen přízeň nižších a středních společenských šíitských tříd, ale i četných intelektuálních a výše postavených osobností, které toto hledisko mohly vzít v potaz.²⁹⁰

Strana Baas, která na rozdíl od hnutí Da^cwa vsadila na sekularismus a panarabský socialismus, se podobně jako dané hnutí vyhranila proti nekolonialismu a především ostentativně levicovému směřování země. To dostoupilo vrcholu v podobě svržení monarchie a odstranění všech klíčových probritských hráčů²⁹¹ ve zmiňovaném Qásimově nacionalistickém armádním

²⁸⁸ Technicky vzato jde stále o jednu z větví rodu Tabátábá'í, nicméně s příchodem Muhsina al-Hakíma a jeho syna Muhammada Báqira al-Hakíma začíná častost (a zjevně tak i potřeba jisté odlišnosti) užití přídomku al-Hakím převažovat nad tradičním rodovým Tabátábá'í.

²⁸⁹ As-Sadr preferuje svěřeni správy veřejných věcí do rukou ummy, al-Hakím straní Chomejnímu a jeho vizi vlády islámského právního specialisty (resp. „oligarchie“ ^culamá').

²⁹⁰ Pro osobní vztahy a osobnosti v Da^cwa viz BATATU in: KEDDIE, COLE (ed.): 1986, str. 179 – 185.

²⁹¹ Tj. krále Fajsala II, prince Abdulláha i premiéra Núrího Saída.

převratu (r. 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 vlastní alternativu konceptu sociální vyváženosti, vztahující se potenciálně na celou populaci. Zřetelný byl na druhé straně jeho distanc od íránské civilizace, konzervativní části šíitské menšiny a tradičních rodů, jakož i (spíše implicitně, hlavně díky lpění na panarabském nádechu) kurdské menšiny.

Již to samo o sobě mohlo z pohledu šíitů nabízet (účelově zjednodušené, ale lákavé) ztotožnění Baasu s íráckou sunnitskou mocí,²⁹² což mohlo skýtat značný potenciál pro získání nerozhodnutých šíitských příznivců na stranu Da'awy. V její objektivní neprospěch naproti tomu hrál roli silný a vyhraněný religiózní, resp. šíitský charakter strany (zamezující integraci např. Kurdů), částečně také její distinkce od perského kléru a Íránu (těžko obhájitelná před širší šíitskou společností), podobně jako stále latentně přetrvávající vnitřní, ve své podstatě celošíitský spor mezi šíity stranícími umírněnému sekularismu a tradičními kleriky.²⁹³ Nemalá část z nich stále lpěla na minimalizaci jakékoli politické aktivizace (což byl ostatně trend, který v dané době vládl i v Íránu – viz Borúdzerdího doporučení kléru zdržet se politické diskuse formulované roku 1949). Z té mohl být jen výjimečně vyburcován nebezpečím, které bylo vyhodnoceno jako eminentní.

Za takové byl ve druhé polovině 50. let pokládán především zvýšený výskyt prosovětských nálad; ty vyvolaly ještě na konci 50. let (1959) vytvoření Společnosti 'ulamá' coby přímé reakce na to, co bylo kleriky identifikováno jako bezprostřední ohrožení komunistickými idejemi. Společnost byla založena v Nadžafu, přičemž na jejích počátcích se významně podílel zejména Kášif al-

²⁹² Srov. AJAMI: 2006, str. 178.

²⁹³ Více viz JABAR: 2003, od str. 84.

Ghitá.²⁹⁴ Sdružovala některé nejvýznamnější mudžtahidy své doby,²⁹⁵ její charakter byl šíitsky mezinárodní a její stanoviska primárně antikomunistická. Ač tento rys po omezení prosovětského trendu ještě před druhou polovinou šedesátých let ustoupil, poskytl hnutí stejně založeným klerikům možnost scházet se 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 vyhraněnou (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 hrozbou jako nástroj využitelný novým proudem k uchopení moci prostřednictvím „světských“ sil, nacházejících navíc zázemí nejen uvnitř jedné specifické skupiny (jako tomu dosud bylo u sunnitské obce), ale napříč celou společností.

Rostoucí nespokojenost se zaměřením země na prosovětsky orientovaný svět na počátku 60. let nakonec vyvolala návrat k realističtějšímu pojetí moderní politiky, reprezentované navíc vnitřně neroztříštěnou a moderně fungující stranou, kterou byl Baas. Její 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 utvrzením moci roku 1968, kdy do čela státu nastupuje tikrítický sunnita s vojenským zázemím Ahmad Hasan al-Bakr. Ten přivádí na politickou scénu svého bratrance Saddáma Husajna,

²⁹⁴ K jeho roli viz např. MALLAT: 2003, str. 9.

²⁹⁵ Namátkou al-Chú'í a as-Sadr; kromě toho i mladí Šamsuddín a Fadlulláh (působící později významně v Libanonu), kteří jsou uvedeni na soupisce participantů z roku 1960 již jako působící v Libanonu; viz JABAR: 2003, str. 111.

zastávajícího tvrdě antiiránské a postupem času i protišíitské²⁹⁶ postoje.²⁹⁷ Saddám postupně dál posiluje svou moc do absolutní podoby, zejména za využití příslušníků vlastního klanu.²⁹⁸ Ty z velké části integroval do nově vytvořeného exekutivního tělesa Baasu, Revoluční velící rady, jejíž náplň²⁹⁹ mu v podstatě umožnila převedení výkonné moci Baas do rukou jádra úžeji navázaného na sebe sama.

Írácká šíitská společnost se tak opět dostává do situace, kdy je její existence ovlivňována vnějšími působeními. Podstatný rozdíl však nyní spočívá v tom, že větší část šíitů již tou či onou formou překonala odvěkou skepsi k aktivní účasti na chodu společnosti, a to i přes to, že taková společnost není spravována zcela podle jejich představ. Tlak vyvíjený na šíitskou obec díky tomu přestává být vnímán jako (iracionální) důkaz nelegitimity tyrana a stále víc je chápán čistě jako rušivý element, bránící dalšímu společenskému postupu, který byl sotva započat.

5. Moderní vazby írácké šíy na íránskou

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, přihlášení se k hodnotám panarabismu a pokusu o přiblížení vlády lidu v podobě implantace írácké verze myšlenek hnutí Baas. Doba od poloviny 20. století byla navíc podobně jako v jiných částech Středního Východu i v Iráku momentem intenzivního myšlenkového kvasu a ideologické výměny.³⁰⁰

²⁹⁶ V protiperské agitaci proslul zejména Chajrulláh Talfa (mj. strýc a první tchán Saddáma Husajna), který své pohledy podpořil mj. pamfletem „Tři, které bůh neměl stvořit: Peršané, Židi a mouchy“ (poprvé publikován již na počátku 40. let); Talfa byl otcem první ženy Saddáma Husajna, primátorem Baghdádu a v zásadě patřil k pokračovatelům staré osmanské školy a nositelům maloměstského sunnitského světonázoru.

²⁹⁷ Srov. TRIPP: 2000, str. 190.

²⁹⁸ Srov. TRIPP: 2000, str. 190, dále např. AJAMI: 2006, str. 179 – autor tu naplno hovoří o tom, že strana Baas se za Saddáma dostala plně pod sunnitsko-tikrský vliv a popisuje věc tak zřejmě nejexplicitněji z důvěryhodných autorů.

²⁹⁹ Více viz JABER: 2003.

³⁰⁰ Srov. SCHULZE: 2007.

Irácká šíitská komunita padesátých let byla sice již 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 za jejich využití formulování vlastní identity; akademický posun v první řadě předpokládal nalezení vlastní tváře v rámci islámského světa. Toto v sobě zahrnovalo jeden z nejpodstatnějších úkolů, kterým bylo vymezení svých pozic vůči Íránu a jeho centřum vzdělanosti.

Daného úkolu se příznačně zhostilo hnutí Da^owa, které, jak díky nelpění na striktně politickém směřování, tak i díky tomu, že se jednalo o rozvětvenou entitu, mohlo nacházet oporu na celém území Iráku včetně svatých šíitských měst. Na podobné bázi zahájilo spolupráci se šíity íránskými. Tu do značné míry garantoval kosmopolitní rod as-Sadr, podporován aktivitami osvícených, dialogu schopných a jemu přístupných ^olamá' (a ^oulamá'), zejména pak v Nadžafu činného a částečně i sídlícího ájatolláha Borúžerdího.

Borúžerdího centřálním sídlem přesto zůstával Qom, v Nadžafu byl nejvyšší autoritou („strážcem Hrobky“) Velký ájatolláh a mardža^o at-taqlíd Muhsin al-Hakím. V koordinaci s ním pak byl do Nadžafu vyslán Borúžerdího chráněnc Músá as-Sadr, který do města přijíždí roku 1954.³⁰¹ As-Sadrovu příjezdu do Iráku předcházel rozkol, ke kterému došlo ještě na íránské půdě. Tamní akademický šíitský klérus procházel v padesátých letech dalším z procesů boje ve vlastních řadách směřujícího ke změnám vedoucích rolí; kosmopolitní as-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 stoupců napřič Orientem a dá se říci, že společně s Borúžerdím to byl on, kdo pro šíitské sblížení odvedl zásadní penzum praktické práce.

Kolem as-Sadrovu návštěvy Nadžafu a Iráku přesto přelétá spekulace nad tím, zda se íránský stát tímto způsobem nepokoušel zajistit si pokračování svého vlivu v daném teritoriu, přerušeno před více než čtvrt stoletím. Zatímco

³⁰¹ Srov. CHEHABI: 2006, str. 143.

většina spekulací se nese v linii náznaků,³⁰² Samii možnost as-Sadrový spolupráce s iránskou tajnou službou Savak připouští přímo.³⁰³

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 Borúdzerdího a Velkého ájatolláha Muhsina al-Hakíma. Vyjevuje se přitom na několika úrovních, od vnitřní, přes státní a dvoustrannou a její intenzita v zásadě reflektuje vysokou míru respektu, které se každému z center dostávalo zvnějšku.

Specifikum působení iránského Borúdzerdího spočívalo v podstatě ve 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 nadžafského šajcha Muhammada Kášif al-Ghitá, který se sám v padesátých letech pokusil inspirovat prohlášení usmiřující sunnu a šíu.³⁰⁴

Na rozdíl od prakticky konajícího Borúdzerdího zůstával Muhsin al-Hakím po dobu své činnosti především duchovní autoritou, ryze v irácké tradici důsledně oddělující svět víry a praktických záležitostí. To se kromě konzervativních sklonů dá přisuzovat nově počínající izolovanosti tradičně uvažujících iráckých šiitů a jejich ne zrovna příznivému obrazu v očích iráckého státu.

Obecně lze iránský 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 šiity a je vyhledávaným kosmopolitním centrem s dlouholetým prověřeným zázemím,³⁰⁵ nicméně stále patrněji se ohlašuje příchod nepříznivých časů.

Na druhé straně zesilující tlak ze strany iráckého státu od 60. let mohl být jeden z faktorů, který ze spolupráce s Íránem učinil ryze pragmatickou věc; pokud šlo o členění vnějšímu nepříteli, byli šiité (jako v podstatě všechna

³⁰² Srov. TAKEYH: 2006, str. 161 – 168, dále 177.

³⁰³ Srov. SAMII in: CHEHABI: 2006, str. 172.

³⁰⁴ 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.

³⁰⁵ Srov. SAMII in: CHEHABI: 2006, str. 170.

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 Iráku 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^ćwa. Zatímco kontakt Músy as-Sadra s prostředím Iráku padesátých let byl po všech stránkách nekonfliktní,³⁰⁶ byl Irák dalšího desetiletí odlišnou kapitolou.

Situace se však nejprve mění v Íránu – roku 1961 umírá Borúdzerdí, který vlastní autoritou představoval záruku jistoty pro většinu tradiční, akademické i klerikální íránské šíitské obce, stále více znepokojené šáhovými ekonomickými a společenskými intervencemi do chodu země. Na jeho místo nastupuje ájatolláh Šarí^ćatmadarí, který, podobně jako jeho předchůdce, brzy dosáhne věhlasu jedné z nejvlivnějších 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 Borúdzerdí) stále přesvědčivěji zaujímá Rúholláh Chomejní. V počátcích jeho veřejné činnosti se (i přes tehdy již pokročilý Chomejního věk – narodil se kolem roku 1901) jedná o kontroverzního (být invencí 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 Šarí^ćatmadarího nekončí na popravišti a je nedlouho poté vysídlen do Nadžafu.³⁰⁷

³⁰⁶ Příjezd z pověření al-Hakíma, na doporučení a pod patronací Borúdzerdího; zakladatelem hnutí Da^ćwa byl jeho strýc Bágir as-Sadr, zároveň ekumenické myšlenky, s nimiž sympatizoval, byly v dané době ještě živé.

³⁰⁷ Šarí^ćatmadarí Chomejního po jeho hlavní kritice šáha roku 1963 v atmosféře hrozby popravy, které by Chomejní jinak velmi pravděpodobně čelil, povýšil z pozice *hodždžato 'l-eslám val-moslemín* (tj. středního klerika, oficiálně kompetentního v „základních“ akademických disciplínách jako fiqh, kalám, tafsír, filozofie atp.) na *ájatolláha* (tj. vysoký stupeň akademicko-klerikální titulatury, označující

Šari'atmadářiho vliv (oproti skandalóznímu a do určité míry populistickému projevu Chomejního) nesoucí rukopis zkušeného diplomatického organizátora a pokračovatele Borúdzerdího se projevuje i v jeho schopnosti komunikace s iránským režimem, šáhem a jeho dvorem. Šari'atmadářiho asistence je žádaná a ceněná – příkladem budiž gesto, kterým se šáh po vysídlení Chomejního pokusil započít proces, jehož cílem má být „inaugurace“ iráckého mardža^c Muhsina al-Hakíma jako nejvyšší duchovní autority v Qomu. Halm toto komentuje v tom smyslu, že šáh měl za cíl dosazením arabského prominenta utlumit narůstající sebevědomí domácího, perského kléru.³⁰⁸ Šari'atmadáři, ač v daném podniku může oprávněně spatřovat ohrožení svého postavení, napomáhá komunikaci navázat; je si však dost pravděpodobně vědom jak al-Hakímových vlastních cílů, tak toho, že iránský klérus sám v dané době nabyt již takového sebevědomí, že k nadžafské autoritě nebude vzhlížet s očekávatelným bezmezným obdivem. Šáhem preferovaná konstelace tak nakonec nebyla vytvořena.

Zatímco Chomejního schopnost být důsledný v otevřené a přímé kritice z něj vytvořila ikonu vzpoury a hrdinu mas, učinila nevyhnutelnost hrát na obě strany z nejvyšších oficiálních autorit iránského kléru skutečné mistry diplomacie. Pro vynášení jakýchkoli soudů je tak stále třeba mít na paměti fakt, že bez Chomejního by se iránský klérus velmi dobře obešel; naproti tomu bez výše uvedených autorit a jimi nastoleného způsobu práce by se mohl 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 konsolidace světské moci. Ta je postupně soustředěna v ruku 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

vzdělance obecně kompetentního v disciplínách jako právní věda, filozofie či etika); na které se nevztahuje právo nejvyššího trestu), čímž mu vlastně zachránil život.

³⁰⁸ Srov. Halm (2005), str. 84.

Národního vedení strany Baas a který se obměny mocenských kádru za vysídlenou předchozí gardu přímo účastní, tak dál upevňuje svou moc.

V důsledku procesu sekularizace a baasizace země se období konce šedesátých a celá sedmdesátá léta stávají počátkem eskalace napětí mezi iráckým režimem a šíity následujícími tradiční a klerikální východiska. 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 iráckých šíitů.

Na konci šedesátých let dochází dokonce k projevu odporu ze strany do té doby konformistického mardža^c at-taqlíd al-Hakíma³⁰⁹. Jím vyvolané protesty jsou vládou násilně potlačeny, načež klerik reaguje vydáním fatvy zakazující šíitům členství ve straně Baas.³¹⁰ Konflikt vyvolaný al-Hakímem a fatva, vydaná v přímé návaznosti na něj nepřímo nasměruje značný počet šíitů k tomu, aby následovali ideologii Báqira as-Sadra, tj. stranu Da^cwa či samotného klerika³¹¹.

Když roku 1970 Muhsin al-Hakím umírá, je za „strážce Hrobky“ vybrán mardža^c Abulqásim al-Chú'í,³¹² který se tak stává novým protipólem v Qomu od roku 1962 působícího Šarí^catmadarího. Al-Chú'í (1899 – 1992), pocházející z Íránu, prošel podobnou akademickou kariérou jako jeho krajan Borúdzerdí – v mladém věku odešel do Nadžafu, kde postupně dosáhl nejvyššího stupně autority, mardža^cíjátu. Al-Chú'í přejímá nadžafskou hawzat nejen ve stadiu intenzivního rozvoje započatého al-Hakímem, ale i s faktem pokračujících přednášek Chomejního,³¹³ přítomného od roku 1965. S tím vystává nutnost zaujmout postoj jak vůči němu, tak se prostřednictvím své reakce nějakým

³⁰⁹ K tématu viz JABAR: 2003, str. 202 – 206.

³¹⁰ Srov. TRIPP: 2000, str. 195.

³¹¹ Kromě odklonu šíitů od Baasu následovaného příklonem k Da^cwa dochází v průběhu 70. let i k formaci nové samostatné frakce založené Organizace islámské akce. Jedná se sice o hnutí založené spíše na místních, 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.

³¹² Srov. CHEHABI: 2006, str. 191.

³¹³ Srov. TRIPP: 2000, str. 196.

způsobem vymezit i vůči šáhovu režimu.³¹⁴ Zároveň bude časem nucen zaujmout určitý postoj i vůči stále razantněji sekulárnímu a na tradiční hodnoty skrz prsty hledícímu domácímu režimu reprezentovanému nejprve Bakrem a s nezadržitelnou razancí stále výrazněji i Saddámem Husajnem.

Husajn, pocházející z konzervativně sunnitského Tikrítu, jehož zázemí by se dalo označit jako post-osmanské a provinčně maloburžoazní,³¹⁵ 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 podřídít a později jako možnou podvratnou spolupráci s íránským nepřítelem, byly hlavní 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,³¹⁶ které navíc v Iráku od padesátých, a po odklonu od SSSR zejména od šedesátých let spatřovaly 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, ideálně napomáhající prosazovat modernizaci společnosti podle západního stylu, byl proto vítán. Zde, jak kvůli tomu, co mohlo být zahraničními hybateli moderního iráckého osudu vnímáno jako dějinná zaostalost ší'j, neschopnost (či prostá neochota) ší'itských autorit konstruktivně spolupracovat, tak kvůli precedentům negativnímu přístupu a averze k zahraniční přítomnosti (britská správa Iráku, perské revolty přelomu století atp.), dostala šía cejch potenciálně rušivého elementu, který není s pokrokem a stabilitou kompatibilní; podobně jako kurdské otázky jej lze při

³¹⁴ Pro stručný pohled na a pozice Chomejního v Iráku viz AJAMI: 2006, str. 198 – 199.

³¹⁵ Pro Saddáma, klientelistické vztahy a propagandu viz MOGHADDAM: 2007, str. 99 – 100.

³¹⁶ Srov. PANAH: 2007, str. 79.

nejlepší vůli jen operativně využít, bude-li záhodno. Toto geopolitické stanovisko Saddám nepochybně 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 Mohammadem Rezou (přestože oba státy hýčkaly naděje na svrchovanost v oblasti), situace se ostře změnila s příchodem islámského státu. Do té doby mocensky nevýznamný Chomejní, poslední léta svého nuceného exilu trávící ve Francii, se prakticky ze dne na den stal nejen sjednotitelem šíitských a státních (v očích iráckého režimu regionálně-imperiálních) zájmů, ale i „správcem“ ekonomického, průmyslového a vojenského potenciálu akumulovaného v rámci aspirací na regionální hegemonii šáhem. Imám navíc vykazoval nezanedbatelnou míru osobní zkušenosti a kontaktů s nadžafským (iráckým) prostředím, u něž měl vlastní režim nejeden vrub.

Íránské události roku 1979 se v Iráku očekávatelně odrazily v podobě šíitských protestů, které si záhy vyžádaly represivní opatření³¹⁷ režimu, cítícího se v dané době na domácí půdě více než 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 jejich uskutečňováním jakoby zapomínal na neustálou připravenost šíitů k mučednické interpretaci takových počinů), byla následná poprava vězněného Báqira as-Sadra³¹⁸ a jeho sestry Bint al-Hudá v roce 1980.³¹⁹ Tato akce byla dobovým vyvrcholením rozsáhlé kampaně, kterou strana Baas proti hnutí Da'wa v dané době spustila a která hnutí významně oslabilo.³²⁰

³¹⁷ Srov. TRIPP: 2000, str. 212.

³¹⁸ K tématu viz také JABAR: 2003, str. 233 – 234.

³¹⁹ Srov. TRIPP: 2000, str. 221; zabití as-Sadra a jeho sestry viz AJAMI: 2006, str. XV.

³²⁰ Srov. NAKASH: 2000, str. 137 – 138.

Daná akce saddámovského režimu nicméně vzbudila odpor daleko za hranicemi Iráku a stala se spouštěčem dalších protestů a více či méně spontánního nebo naopak koordinovaného odporu sympatizantů hnutí Da^ʿwa, resp. šíitů obecně v průběhu osmdesátých let.³²¹

Otěže kritiky saddámovského režimu v čele hnutí Da^ʿwa po as-Sadrovi přebral jeho bratranec, Muhammad Sádiq as-Sadr, narozený roku 1943 v Kázimajnu. I on v sobě nesl tradiční duchovní étos rodu as-Sadr, který však jakoby s postupujícími generacemi (a úměrně tomu, jak se vyhrcovala situace) nabíral stále radikálnější rysy. Sádiq postupnou agitací pokračoval v organizování šíitů proti straně Baas a politické kritice saddámovského režimu. Ta se zintenzivňovala od začátku 90. let, kdy byl režim oslaben kuvajtskou prohrą a nelepšící se situace šíitů příznačně napomáhala jejich sjednocování. Sádiq si tak postupně vybudoval velké renomé jako důstojný pokračovatel odkazu svého bratrance a hlavní garant šíitské věci na území Iráku.

Spoluzakladatel Da^ʿwy Muhammad Bádiq al-Hakím se s hnutím jednak částečně názorově rozchází, jednak si je vědom hrozícího nebezpečí, podobně jako toho, že je vyloučeno, aby své myšlenky dále šířil přímo v Iráku. Místo as-Sadrový vize správy společnosti ummou je mu zároveň bližší chomejníovská teorie vlády faqíha. Po popravě Bádiqira as-Sadra odchází proto roku 1980 do Íránu. Tam roku 1982 za asistence íránské vlády zakládá organizaci SCIRI (zkratka pro *Supreme Council for Islamic Revolution in Iraq*, arab. *Al-madžlis al-a^ʿlá li-th-thawra al-islámíja fí-l-^ʿiráq*). Ta sleduje chomejníovskou vizi a stane se základem jednoho z nejvýznamnějších politických uskupení post-saddámovského Iráku. SCIRI začíná v prostředí irácko-íránské války aktivní protisaddámovskou činností; al-Hakímova rodina je v reakci na to v Iráku brutálně perzekvována.

Opatrněji Saddámův režim postupuje jen v případě celosvětově sledovaných šíitských prominentů, ať již nepolitických (jako právě al-Chú^ʿí a další nadžafské veličiny), či nadnárodních (z nichž nicméně poslední, ostře

³²¹ Srov. TRIPP: 2000, str. 237.

sledovaný Chomejní, zemi opustil roku 1978 do Paříže, odkud později směřoval rovnou do Íránu), s jejichž přítomností se režimu nezbývalo než smířit.

Do stejného období se zároveň datuje rozchod mezi konceptem zastávaným hnutím Da^ʿwa a Chomejního světovým formulovaným ve Velájat-e faqíh.³²² Da^ʿwa, podobně jako ostatní části regionu, fakt samotné islámské revoluce přivítala,³²³ nicméně nezávisle na tom byl její duchovní inspirátor, Báqir as-Sadr, schopen v Chomejního stěžejním traktátu nalézt napadnutelná či zpochybnitelná tvrzení. Jeho kritika způsobila to, že Chomejní ve svých vztazích k hnutí poněkud ochladl.

Z porevolučního Íránu sice ještě nějakou dobu poté proudila organizaci do Iráku finanční pomoc,³²⁴ přesto se však postupně Da^ʿwa propadala do stále větší izolace. Ta byla kromě popravy as-Sadra roku 1980 urychlena právě emigrací as-Sadrova původního souputníka a Chomejního sympatizanta Báqira al-Hakíma do Íránu (zde se v čele návazně založeného SCIRI stal hlavní garantem plánů na iráckou revolučně-teokratickou reformu), jakož i umocněna faktem, že Saddám hnutí stále intenzivněji spatřoval jako potenciálního nepřítele číslo jedna.

Sedmdesátá léta byla dobou, kdy Da^ʿwa, 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^ʿwa ještě dál než její iránský (revoluční) protipól. Stalo se tak paradoxně proto, že v Iráku nedošlo k procesu, který proběhl plně dynamicky v Íránu; zatímco tam pomohla moderní forma angažovanosti prosadit ultrakonzervativní model a obsah společenského (do určité míry implantovaného) konsenzu, omezila se Da^ʿwa na zaujetí demonstrativní opozice vůči čemukoli, co odporovalo tradiční šíitské doktríně. Jedním z oficiálních stanovisek tak byl i obnovený projev nevůle ke spolupráci se stávající oficiální mocí. Ten sice formálně vycházel z

³²² Viz PANAHA: 2007, str. 93.

³²³ Pro bezprostřední dopad iránské revoluce na hnutí Da^ʿwa, Amal a zárodky Hizbulláhu viz MENASHRI: 2001, od str. 247.

³²⁴ K okolnostem viz např. HIRO: 2001, str. 9 – 35.

tradičního šíitského přístupu, v aktuálním kontextu vyostřujících se rozporů s vládou dostávalo jeho účelové využití výstražně symbolický nádech.

Ten jakoby implikoval formu pozdějšího prosazování ideologie a šíitské věci v Iráku, která se díky opět probuzené nevůli „paktovat se s politikou“ (a po zákazu strany Da'wa v roce 1980 i její faktické nemožnosti) stávala více či méně násilnou. Zatímco v Íránu proběhla vnitřní reforma šíitského kléru konstruktivně a vytvořila určitý životaschopný model, který se po využití společenského prostředku revoluce stáhl zpět do své konzervativní schránky, docházelo ke snahám o hledání nového výrazu v Iráku plošněji, postupně, dlouhodobě, permanentně. To však bylo dáno i skutečností, že vzhledem k většinové šíitské populaci Íránu lze chápat změnu uvnitř šíitského kléru jako změnu se zásadním společenským dopadem, zatímco v heterogennějším Iráku je proces probíhající uvnitř šíitské obce 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 1975³²⁵ upravující status hraniční oblasti obou států (tzv. Šatt al-^cArab), 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 týkaly zamezení expanze iráckého vlivu v podobě „exportu šíitské revoluce“ či jí inspirovaných akcí.

³²⁵ Pro Alžírskou dohodu z roku 1975 a politiku dvojího zadržování (dual containment) viz např. SICK in: KEDDIE, MATTHEE (ed.): 2002, str. 360 – 362.

Kromě nečetného oficiálního konformního proudu³²⁶ opírajícího se o část kleriků, kteří byli schopni nalézt formu koexistence se Saddámovou mocí, vnímala majoritní šíitská společnost závažnější vnější podněty stále prostřednictvím tradičních autorit, zejména tedy nadžafského al-Chú'ího. Jeho působení v osmdesátých letech bylo mimořádně náročné. Mardža^c vstoupil do doby, ovlivněné výjimečností válečné situace, která nesla kromě světského podtextu i jasné konotace náboženského konfliktu s širšími ideologickými aspiracemi. Al-Chú'í byl tedy vystaven nutnosti zachovat dekorum vlastního přesvědčení, zároveň vykonat maximum pro ochranu své komunity, přitom se ale nedostat do pozice označitelé za přehnaný konformismus. Zcela specifickou výzvou bylo udržet roli Nadžafu vůči Qomu; prestiž druhého místa díky Islámské revoluci rapidně vzrostla.

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. Al-Chú'í tak díky tomu mohl čelit i dalšímu dilematu: zda, popřípadě jakou formou nadále udržovat kontakty s hnutím Da^cwa. To bylo ve válečném a protišíitsky naladěném Iráku jedinou organizací, která se (na rozdíl od spíše teoreticky orientovaného al-Chú'ího a dalších) 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.³²⁷

Projevy šíitské kultury přesto v osmdesátých létech na iráckém území formálně existovaly, ve své oficiální (tj. státem schválené) podobě byly dokonce podporovány. Země se stala dějištěm četných ideologických a šíitskou religiozitou inspirovaných kulturních aktivit. Roku 1983 například probíhá v Bagdádu islámská konference; nelze však nevidět, že záštitu nad ní přebírá Alí Kášif al-Ghitá, což dopředu předurčuje konformistický průběh daného podniku.³²⁸ Situace v zemi tak co do přístupu k místní šíitské komunitě

³²⁶ Reprezentovaného zejména pokračovatelem klerikálního rodu Kášif al-Ghitá, Alím.

³²⁷ Pro šíu a Chú'ho viz TRIPP: 2000, str. 246.

³²⁸ Srov. PANAH: 2007, str. 95.

(jako do značné míry alternativě oficiální ideologie) do určité míry připomíná pahlavíovský Írán na počátku šedesátých let.

Aktivně byly ve válečné situaci do politického a strategického uvažování iráckého státu zahrnuty ideologické a politické aspirace odpůrců irácké teokracie. Aktivity opoziční organizace NAMIR³²⁹ (založené bývalým iráckým premiérem Šápúrem Bachtijárem v roce 1979 prakticky okamžitě po Islámské revoluci, postupně relokované do Bagdádu a podporované iráckým režimem) jsou spjaty především s prvními dvěma lety po Chomejního triumfu.³³⁰ Pozdější přítomnost Lidových modžáhedů a jejich silná podpora ze strany Saddáma zejména během irácko-iránské války byla trvalejšího charakteru a pokračovala prakticky až do začátku nového tisíciletí.³³¹

Opačná tendence ofenzívy namířené prostřednictvím al-Hakímovy SCIRI proti iráckému státu a podporované porevolučním Íránem nebyla o nic pomíjivější povahy. Na její založení (1982) mělo být v koordinaci s iráckými revolučními gardami navázáno infiltrací Iráku prostřednictvím lidových sil.³³² Pro al-Hakíma bylo založení organizace a řízení její činnosti logickým vyústěním aktivity po zákazu Da^cwy a smrti as-Sadra, jakož i platformou pro pokus o realizaci vize revolučního pojetí islámské reformy. Ta měla spočívat v implantaci Chomejního teorie vlády faqíha do irácké praxe, přičemž al-Hakím by tak velmi pravděpodobně získal prominentní autoritu coby její následný tamní garant.

Reálně však byl duchovní vliv v Iráku stále dělen mezi oficiální autoritu al-Chú'ího a nástupce Báqira as-Sadra, jeho bratrance Sádiqa, budujícího vlastní velmi silné renomé. O co víc byl Muhammad Báqir al-Hakím vzdálen rodnému teritoriu, o to více se snažil zachovat si na něm vliv a respekt alespoň

³²⁹ Akronym anglického názvu organizace Národní hnutí iráckého odporu (National Movement of Iranian Resistance).

³³⁰ Více viz PANAHA: 2007, str. 81 – 82.

³³¹ Organizace do Iráku přesídlila z Francie roku 1986 a v určité formě tam byla přítomna až do pádu Saddáma Husajna v roce 2003. V zásadě fanaticky zůstala věrna svým „porevolučním ideálům“, které se z původní islámsky-modernistické vize přeměnily na slepě následovaný cíl eliminace irácké teokracie a celého porevolučního teokratického režimu. Organizace byla proto ochotna zajít až tak daleko, že se nechala sponzorovat v zásadě protiklerikálně (což v iráckém kontextu zároveň leckdy znamenalo protišíitsky) naladěným Saddámem, jakož i používat jeho podporu pro válku proti vlastnímu lidu. Zejména toto stálo na počátku ústupu sympatií, které pro ně zpočátku mnozí Íránci chovali.

³³² Srov. PANAHA: 2007, str. 95.

dopadem svých činů uskutečňovaných z exilu. Akce jím řízeného hnutí v průběhu války zintenzivňovaly, k plné koordinaci společného postupu s iránskou stranou docházelo již kolem roku 1984. Al-Hakíмова organizace si tak postupně vybuodovala respekt, na němž stavěla zejména v post-saddámovské éře, kdy se vyvinula v jednu z nevýznamnějších a nejvlivnějších politických stran.³³³

Irácko-iránský konflikt skončil v roce 1989 patem, který obě země jen oslabil.³³⁴ Kromě neurčitěho výsledku války³³⁵, vyčerpání, lidských i hmotných ztrát na obou stranách představovala tato „*qádisíjat Saddám*“³³⁶ pro Irák zejména prohru v podobě definitivního rozkolu ve vztazích se Sýrií³³⁷ a posílení její strategické aliance s Íránem.³³⁸

Rok 1989 a úmrtí *rahbar-e enqeláb*³³⁹ 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^c Mohammad Rezá Golpajegání.³⁴⁰

³³³ Pro současné možnosti vlivu Íránu v Iráku viz: možnosti pro Írán zvýšit svůj vliv viz TRIPP: 2000: str. 310 – 311.

³³⁴ K vývoji společenských postojů za irácko-iránské války viz také АЛИЕВ: 2006, str. 229. Pro hlavní rysy oboustranných ideologií viz id. str. 263.

³³⁵ 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, irácké použití chemických zbraní viz PANAH: 2007, str. 95 – 96.

³³⁶ 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.

³³⁷ Již dříve započaté snahy Saddáma o provokaci v Sýrii proti „konkurenční“ straně Baas prostřednictvím libanonských skupin a údajná podpora Muslimských Bratří v zemi vedla al-Asadův režim k přehodnocení vazeb s Irákem; v momentě, kdy byla nabídnuta alternativa pro dodávky ropy, přistoupil Asad k výměně strategického partnera z Iráku na Írán. Daný moment je také počátkem širší politické a kulturní spolupráce mezi Sýrií a Íránem, navázat Mohtašemím a jeho prací v Damašku 1982).

³³⁸ Srov. AGHA. KHALIDI: 1995, str. 70 a 74.

³³⁹ V překladu z perštiny: „vůdce revoluce“.

³⁴⁰ Srov. CHEHABI: 2006, str. 299.

Po revoluční nekritické exaltovanosti až leckdy fanatické oddanosti chomejníovským myšlenkám se tak v Íránu s postupující normalizací společenských poměrů ustavuje konstelace ideologického spektra trvající od úmrtí Chomejního prakticky až dodnes: na jednom extrémě (vzhledem k Revoluci jako středovému „standardu“) dále spočívají ryzí klerici a duchovní akademici typu Golpajegáního; v centru politicky revolučně angažovaní duchovní typu Chamene'ího; na opačném extrémě klerikové formální, angažovaní především v praktické aplikaci svého vlivu či prosazení osobních zájmů; typickým příkladem je zde hodždžatoleslám Rafsandžání.

Devadesátá léta v Íránu lze tedy vnímat hlavně jako období racionalizace a normalizace, především v těch oblastech, které byly kvůli častému upřednostňování revolučního nadšení (leckdy na úkor reálných potřeb a kompetencí) zanedbávány, tj. zejména v oblasti ekonomiky a průmyslu.

Situace Iráku devadesátých let je ovlivněna jak počínající agónií Saddámovy režimu, tak do značné míry nedůslednou interpretací vývoje a možného dopadu situace v sousedním Íránu po smrti Chomejního. Irácký režim v počátku devadesátých let ve svém odhadu nastupující iránské generace jistě paušalizoval, ve svém úsudku používal stereotyp a rutinní myšlení. To mohlo vyústit v ne zcela přesný odhad dynamiky, která byla v Íránu přítomna již během posledních let Chomejního života a naplno se pluralizovala po jeho smrti. Irák tak nejspíše předpokládal stagnaci, neustálou tendenci Íránu působit na jeho šíitskou menšinu a neutuchající vůli zabývat se jeho vnitřními záležitostmi. Ač se jednalo o zaběhaný a pravděpodobně zjednodušený pohled, probíhala z dobového pohledu dosavadní historická zkušenost Iráku s Íránem právě v těchto intencích; nelze se tedy divit, pokud Irák v tomto ohledu vsadil spíše na skepsi a pesimističtější variantu.

Pocit přetrvávajícího ohrožení tak irácký režim vede k obnovení represí vůči šíitské obci a eliminaci některých z jejích prominentních kleriků v roce 1990.³⁴¹ Ač oficiálním důvodem je údajná protistátní činnost vycházející ze šíitského zázemí, jedná se ve skutečnosti o pokračující snahu preventivními opatřeními

³⁴¹ Srov. TRIPP: 2000, str. 264 – 265.

obhájit pevná stanoviska režimu před vlivem Íránu latentně hrozícím prostřednictvím s ním sympatizujících iráckých šíitů.

Přestože se taková preventivní snaha dá z pohledu režimu pochopit, svědčí do značné míry i o neznalosti skutečných postojů a tendencí domácí šíitské společnosti. Zatímco Íránci mohli mít ještě na počátku devadesátých let expanzionistické ambice, čelili iráckí šíité v té době už téměř dvacetileté permanentní frustraci pramenící ze společenského zneuznání a perzekuce. Spíš než potřeba aktivně rozvíjet regionální „pobočku“ šíitské „internacionály“ v podobě SCIRI (která si během závěrečné epochy Saddámovy vlády stejně víc slibovala od taktického vyčkávání), následující Chomejního koncept vlády faqíha či teokratické oligarchie, se tak řídícím prvkem jejich chování staly tyto důvody. To mělo za důsledek větší sympatizování s „domácími“ organizacemi, zejména Da^ćwou. Její nový vůdce Muhammad Sádiq as-Sadr si záhy vybudoval pověst „nejrespektovanějšího a nejobdivovanějšího imáma v Iráku“,³⁴² který byl faktickým protipólem diplomatictější (a v očích radikálněji naladěných, tj. zejména mladých a chudších šíitů pak samozřejmě konformnější) oficiální autority, kterou se po úmrtí al-Chú'ího (zem. 1992) stal mardža^ć Sístání. Zatímco Sístání v podstatě převzal kvietistický model svého předchůdce, as-Sadrovo uskupení tím víc utužovalo svou resistenci, čím víc na ně dopadaly důsledky Saddámovy potřeby jasně identifikovat a potrestat nepřítel. Da^ćwa jednak byla původním iráckým seskupením, jednak disponovala konkrétním mučednickým příkladem, zároveň nabízela kompromisní as-Sadrův koncept vlády šíitské ummy (na rozdíl od vlády jednotlivce prosazované iráskou teokracií). Tomu odpovídaly i postoje jednotlivých výrazných šíitských entit v Iráku.

Nová nadžafská autorita, následník ájatulláha al-Chú'ího, Velký ájatulláh Alí Husajn as-Sístání³⁴³ (nar. roku 1930 v iránském Mašhadu) si dokázal vybudovat přesvědčivé akademické renomé již za života svého hlavního mentora a předchůdce al-Chú'ího. Od roku 1949 studoval v Qomu u tehdejší

³⁴² RADĚJ: 2010, str. 119.

³⁴³ Srov. CHEHABI: 2006, str. 299.

špičky šíitského duchovního světa, ájatolláha Borúdzerdího, od roku 1951 se vzdělával v Nadžafu u al-Hillího a al-Chú'ího. Na post následníka al-Chú'ího byl údajně doporučen několika nadžafskými autoritami najednou, zároveň si dokázal získat „již dlouho nevídanou“ podporu a přízeň šíitské obce.³⁴⁴

Sístáního protějškem v Íránu je v pořadí druhý Vůdce revoluce, Alí Chamene'í, jmenovaný nejvyšší duchovní autoritou po smrti svého předchůdce, nejvyššího mardža^c-e taqlíd, Velkého ájatolláha Mohammada Alího Arákího, zesnulého roku 1994 v nedožitých sto letech.³⁴⁵ K Chamene'ího jmenování došlo na základě údajné ekvivalence jeho religiózních (a nově) i politických³⁴⁶ kompetencí. Tento postoj příznačně obhajovali hlavně politické figury stojící za intervencí v jeho prospěch (zejména vůdce judikatury ájatolláh Jazdí či konzervativní poslanci madžlesu); silný odpor naopak daná volba vyvolala u tradičních qomských autorit.³⁴⁷

Sístání, přes svůj vlastní perský původ (v případě novodobé historie nadžafských *marádží^c* už druhý v řadě) ve věcech Íránu dodržoval tradičně korektní (tj. neodmítavý, ale nepřiliš angažovaný) přístup. V kombinaci s obecnou nevolí Arabů následovat qomské učence (nakolik šlo o záležitosti nerevolučního, běžného charakteru) a tehdy nepřiliš velkým věhlasem Chamene'ího, v podstatě pasivně získal (resp. utvrdil) pro Nadžaf status hlavní svaté a akademické šíitské lokality pro neíránské souvěrce.

Oficiální šíitský proud v Iráku kopíroval Sístáního nekonfliktní přístup, v podobném duchu probíhala jeho další koexistence se skomírajícím Saddámovým režimem. Opoziční a aktivistické frakce naproti tomu určité polevení režimu využívají k další konsolidaci a přípravě na výhledovou změnu. Tento proces probíhá částečně uvnitř země (zejména Da^cwa), stále více však hlavně za jejími hranicemi (obě hnutí).

³⁴⁴ Volně podle KHALAJI: 2006.

³⁴⁵ Arákí byl po vleklých sporech jmenován nejvyšším mardža^c-e taqlíd, zatímco Chamene'ímu připadl „pouze“ titul Vůdce revoluce a mardža^c-e taqlíd; změnou bylo to, že původně měl pozici obsadit Arákí; poté situace napovídala tomu, že Chamene'í dostane obě pozice a bude navíc jediným mardža^c-e taqlíd v zemi, viz HIRO: 2006, str. 206.

³⁴⁶ Srov. HIRO: 2006, str. 207.

³⁴⁷ Srov. HIRO: 2006, str. 207.

Jakékoli známky činnosti Da'wy ji přímo na irácké půdě činily stále zranitelnější a exponovanější. Roku 1999 je tak v Nadžafu zavražděn Muhammad Sádiq as-Sadr společně se svými dvěma nejstaršími syny, velmi pravděpodobně na popud režimu či ze strany jeho stoupců, resp. odpůrců šíitského kléru či dalšího společenského postupu šíitské komunity.

Hlavní činnost SCIRI probíhá prakticky nepřetržitě v zahraničí, především v Íránu. Stoupcí hnutí jsou však přítomni i v Západní Evropě, ve Spojeném království například před invazí do Iráku (r. 2003) organizují protestní akce proti paušalizujícímu nádechu antisaddámovské kampaně vyznívající jako protiirácká propaganda.

Následný pád Saddáma Husajna s sebou symbolicky právě pro SCIRI nese neslavný dozvuk exilové éry hnutí: po 23 letech strávených mimo Irák je čtvrt roku po svém návratu do země (2003) zavražděn Muhammad Báqir al-Hakím. Vedení SCIRI přebírá jeho bratr 'Abdul'azíz al-Hakím. S ním se ze SCIRI (nyní již pod novým jménem „Nejvyšší islámská irácká rada“, resp. *al-Madžlis al-a'lá al-islámí al-íráqí*) díky volbám z roku 2005 stává jedno z nejvýznamnějších současných iráckých politických uskupení.³⁴⁸

Nutnost podpory ze strany Západu, bez které by se irácká šíitská hnutí velmi pravděpodobně neobešla, byla neoddiskutovatelná, stejně jako na druhé straně potřeba okupačních armád hledat v iráckém prostředí spojence (a politických stratégů favority, resp. protějšky pro diskusi). Jako určitý paradox se přesto může zdát, že konkrétně v případě SCIRI (současná „Nejvyšší rada“) USA připravily půdu pro to, aby do čela politické scény post-saddámovského Iráku nastoupilo hnutí hlásící se k chomejníovským vizím.³⁴⁹

³⁴⁸ Hnutí zřejmě velmi napomohlo následování příkladu prakticky angažovaných uskupení typu Hizbulláhu či Hamásu, kdy politická činnost je kombinována jednak s konkrétní humanitární pomocí, jednak s vytvářením vlastní ozbrojené divize (v tomto případě al-Badr).

³⁴⁹ Pokud se invaze z jakéhokoli důvodu či na základě intervence jakéhokoli lobby či strany odehrávala v duchu přístupu „divide et impera“, mohla se její realizace zakládat na uvědomění si nesourodosti irácké a íránské situace: zatímco etnicky víceméně homogenně vystupující Írán se stal dvacet let od revoluce pluralitním státem, kde radikální šía má místo, které není bezvýhradně dominantní, je Irák ve stadiu, kdy šía svůj moment na výsluní ještě neprožila. Dalo se předpokládat, že k němu bude chtít dospět všemi možnými (a velmi pravděpodobně i revolučními či vyhroceně radikálními) prostředky. Ač ze strany části íránského oficiálního proudu může mít tato snaha podporu, bude jednak omezována progresivními a pragmatiky (Ahmadí Nežád, Rafsandžaní, Jazdí atp.), kteří radikály velmi pravděpodobně přehluší, jednak brzděna objektivním dosahem Íránu držným na uzdě

Americká invaze do Iráku z roku 2003 a konec Saddámovy 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 Núrího al-Málíkího za premiéra), o to plíživěji však přispěla k prohloubení společenské propasti mezi konformními šíity a tradičním městským šíitským obyvatelstvem, které se na moci nijak nepodílelo. Pozice obnovených a rehabilitovaných hnutí Da⁶wa a SCIRI (souč. „Nejvyšší rada“) jakoby nestačily; stále víc se začínají projevovat radikální i extrémistická východiska, motivovaná neustále se zhoršující pozicí nejchudších vrstev. To vytváří podmínky k tomu, aby se úspěšným garantem jejich potřeb mohla stát osobnost typu Muqtadá as-Sadra. Ten záhy získává četné řady stoupců a daří se mu rozvinout vlastní paramilitární formaci, Džajš al-Mahdí.

Hudždžatulislám Muqtadá as-Sadr je synem ájatolláha Muhammada Sádiqa as-Sadra, zavražděného společně s Muqtadovými staršími bratry roku 1999 v Nadžafu, zároveň je zetěm Báqira as-Sadra a bratrancem Músy as-Sadra. Na rozdíl od silně kritického, do jisté míry radikálního, byť stále diskusního přístupu svého otce, si Muqtadovo hnutí záhy vydobylo renomé polovojské militantní organizace vystupující agresivně v podstatě proti všem, kdo mohou reprezentovat jakoukoli formu moci, uzurpace, kolaborace, okupace³⁵⁰ či jen konformismu.³⁵¹ Ta je automaticky interpretována jako nelegitimní, čímž je ospravedlňována nutnost jí čelit a legitimizována forma ozbrojeného odporu proti ní.³⁵²

sankcemi, podobně jako i tradiční iráckou šíitskou skepsí vůči perské šie, jakož v neposlední řadě i skepsí celoiráckou vůči své vlastní konzervativní šie jako takové. Zdánlivým výsledkem invaze tedy bude americká pomoc šíitům, výsledkem skutečným reálná rozdílnost v iránském a iráckém stupni rozvoje tamních šíitských komunit, a tedy i neschopnost širší koordinované akce. I takto lze předpokládat jednu z verzí strategického rozhodování pro či proti zásahu vůči Saddámovi z hlediska možných konsekvencí.

³⁵⁰ Více viz TRIPP: 2000, str. 300, také 306 – 308.

³⁵¹ Příklady činnosti, okolnosti atp. viz např. TRIPP: 2000, str. 285; a další.

³⁵² Pro pozice a zdroje legitimacy Muqtadá as-Sadra viz AJAMI: 2006, str. 154.

„Sadrova armáda“ působí dojmem snahy vybudovat si image irácké obdoby hnutí Hizbulláh,³⁵³ popřípadě obdobné složky. Na rozdíl od toho však není známo, že by Džajš al-Mahdí praktikoval širší či dlouhodobou sociálně nebo osvětově prospěšnou činnost. Zároveň, pokud jde o míru a způsob užití násilí, byl v dobách své nejaktivnější činnosti zcela jinak orientován než Hizbulláh. Ten z tohoto pohledu připomínal jen vzdáleně a maximálně v podobě, v jaké bylo libanonské hnutí ve svých počátcích ovlivněno občanskou válkou ve své zemi. Dalším rozdílem je fakt, že hnutí nepůsobilo obranně, ale spíš útočně, nepřispívalo na rozdíl od Hizbulláhu ke konsolidaci země či alespoň šíitské společnosti a již v žádném případě nebylo vnímáno jako organizace schopná alespoň částečně suplovat či zastoupit armádu. Do as-Sadrova hnutí, jednajícího spíš jako happeningový gang, byli (a jsou) přijímáni členové spíš na základě svého fanatického nadšení, než předpokladů formovat řádné vojsko podpořené konzistentní ideologií, která zde tak jako tak chybí.³⁵⁴

Důsledkem i proto je, že výsledný stav kombinuje anachronické myšlení v rámci šíj s populismem na úrovni ideologické či politické (Raděj toto částečně vysvětluje bližším popisem toho, odkud se rekrutuje jádro as-Sadrových stoupců – většinou jde o nižší a méně vzdělané vrstvy,³⁵⁵ ve většině mládež z chudších poměrů s mizivým výhledem na zlepšení své společenské pozice).³⁵⁶ V rovině akční ji pak spojuje s formou agrese a teroristické zákeřnosti; děje se tak navíc v době, kdy jakákoli negativní spojitost se šíitským hnutím, která je objektivně prokazatelná, mu může v procesu jeho regionální rehabilitace (do něhož musí nevyhnutelně patřit i jeho uznání ze strany tradičně velmi kritického Západu), víc uškodit než prospět.³⁵⁷

³⁵³ Srov. AJAMI: 2006, str. 147 – 148.

³⁵⁴ Vznik, motivy, aspirace a charakter hnutí, podobně jako osobnost Muqtadá as-Sadra poměrně celistvě popisuje Tomáš Raděj ve své publikaci z roku 2010, viz RADĚJ: 2010, str. 119 - 123

³⁵⁵ Více viz RADĚJ: 2010, str. 120

³⁵⁶ Více viz RADĚJ: 2010, str. 123

³⁵⁷ Raděj nicméně připouští i momenty pragmatického „zřikání se ozbrojeného násilí ve prospěch klidu zbraní“ Příklad viz RADĚJ: str. 121

Ač se Hnutí i as-Sadr dočkají odsouzení ze strany Alího Sístáního³⁵⁸ v Nadžafu,³⁵⁹ jakož i Kázema Há'eriho v Qomu,³⁶⁰ jde v kontextu iráckého transformačního procesu o jev, který by se ve svých nejpříznačnějších rysech (tj. stavění na laciném populismu v kombinaci s extrémismem) velmi pravděpodobně tak či onak měl v nějaké podobě tendenci realizovat. Přestože hlavní období násilné „slávy“ as-Sadrový frakce podle Raděje trvalo jen první čtyři roky po americké invazi do Iráku (2003 – 2007; hlavně ve východním Baghdádu, Nadžafu, Karbalá či Kútu) a od roku 2008 začalo slábnout,³⁶¹ měl být as-Sadr ještě koncem první dekády nového tisíciletí schopen přitáhnout stále velký počet stoupenců. Mělo se tak dít jak díky jeho určité stále přetrvávající autoritě, tak kvůli bezvýchodnosti situace zejména chudé šíitské mládeže v současném Iráku; ta vždy představovala vděčné cílové publikum as-Sadrový ideologické propagandy.³⁶²

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 mardža^c as-Sístáního jsou to v „nepolitické“ rovině další Velcí ájatolláhové a marádži^c (zejm. Muhammad Sa^cíd at-Tabátabá'í al-Hakím,³⁶³ Muhammad Táqí al-Modarrasí, Peršan Lotfolláh Sáfi Golpajegání a další); v rovině populistického extrémismu byl dlouho nejexponovanější postavou právě Muqtadá as-Sadr.

³⁵⁸ Existuje tvrzení, že Sístání byl díky svým názorům, postojům i internacionalitě spočívající v kontaktech na Írán, šíitské prostředí a pochopitelně velmi dobrým kontaktům 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 (srov. 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, resp. viděno západním pohledem nebyla organizovaná vůbec (srov. 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.

³⁵⁹ Srov. TRIPP: 2000, str. 280.

³⁶⁰ Srov. AJAMI: 2006, str. 147.

³⁶¹ Srov. RADĚJ: 2010, str. 121.

³⁶² Srov. RADĚJ: 2010, str. 123.

³⁶³ Mj. synovec bývalého Velkého ájatolláha mardža^c at-taqlíd Muhsina al-Hakíma a vzdálený bratranec^c Ammára al-Hakíma, vůdce Nejvyšší rady.

Nejvyšší islámská rada Iráku (bývalá SCIRI) zaznamenala po další změně na čelném postu (°Abdul°azíz al-Hakím roku 2009 umírá, střídá jej jeho syn °Ammár al-Hakím) určité oslabení svých pozic, nicméně její klíčový vliv na regionální šíitské úrovni přetrvává.

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, o přízeň voličů se dělí právě s Nejvyšší radou. O nespokojenosti a odsouzení Da°wa jako příliš pasivní svědčí i relativní úspěšnost extrémistických a především vydatně medializovaných Džajš al-Mahdí.

Irácká šíia 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 ale výrazně odlišná. Zatímco v Íránu probíhalo vymezení tradičně uvažujících šíitských komunit pouze v rovině společenské (tj. pokud jde o rozdělení statků, výkonné moci, administrativy atp.), přičemž se tak dělo (ve výrazné většině) v rámci jedné religiózní skupiny (se sice rozdílným etnickým zázemím, ale velmi podobnou kulturní zkušeností), byl tento rozpor v Iráku jako celku posílen o faktor náboženský (resp. konfesní). Ač je náboženský spor mezi následovníky sunny a šíy 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 v Iráku posloužilo jako záminka pro označení sociálního problému (odpovídajícího aspiracím prakticky celé jedné společenské skupiny) za problém náboženský. Toto v Íránu díky celistvosti šíitské populace nebylo možné a íránská populace tedy definovala své sociální požadavky přímějí (ač stále v rétorice apelující na religiózní a historizující témata, jako například „safíjovský“ versus „°alíjovský“ atp.). Přesto

s interpretací daného problému jako snahou o sociální integraci šíitských komunit nikdo (ani perská, ani irácká strana) šířeji neoperoval; možná takový důvod vnímaly jako málo pompézní a pro zdánlivou materiálnost nedůstojný. Ač náboženská interpretace poskytla jistě pocit vyšší exaltovanosti, neprospěla podle mě jak kvůli dalšímu zatemňování problému, který byl v jádru sociální, tak i kvůli snadné zneužitelnosti pro účel případných protiakcí ze strany státu.

Druhou překážkou byla relativně silná heterogenní skladba irácké šíitské obce. Pravdou zůstává, že uvnitř ní i vně existovaly významné faktory, které jí po staletí bránily svou sociální pozici změnit; tyto faktory buď byly součástí jejího endogenního vývoje, když se v reakci na vnější podněty postupně staly integrální součástí šíitského étosu, nebo se objevily jako dodatečné jevy v důsledku 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. Spor sunny a šíy tak lze s trochou zjednodušení vnímat jako něco, co na počátku bylo sice „obyčejným“ konfliktem arabských kmenů, který se však záhy přeměnil na „ekumenický“ rozkol, jehož důležitost rostla úměrně tomu, jak byl nadále definován a interpretován v intencích, terminologii a kontextu dynamicky se rozvíjejícího nového náboženství. 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 velmi dlouho významnou roli ve vývoji irácké šíitské obce; přes stanoviska, která byla prezentována jako náboženská, mohli jeho nositelé přesvědčivěji obhajovat vlastní zájmy a tradiční východiska.

K udržení svých konzervativních pozic byla kmenové složce irácké šíitské společnosti prospěšná nepsaná doktrína o kvietistické pasivitě vycházející z přesvědčení o nelegitimitě sunnitské vlády a tudíž nebezpečí potvrzení její

legitimity 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 *sáda* a ztížení přijetí jakýchkoli myšlenek na společenskou integraci, aktivitu či rozvoj k otevřenosti. Faktory tvořící základ překážek k šíitské integraci se přitom různily s dobovými okolnostmi, kterých byli iráčtí šíité po dlouhou dobu většinou spíš recipienty, než aktivními spolutvárci.

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

Pokud jde o nabízející se geopolitické využití náboženského hlediska, pak se jistě i v Iráku profiluje rivalita Saúdské Arábie a sunnitských zemí Zálivu vůči latentně postupující iránské (po)revoluční ideologii. Je-li zájem do tohoto boje zaangažovat i iráckou šíitskou komunitu, je velmi pravděpodobné, že dokud nebudou uspokojivě dořešeny její vlastní problémy uvnitř Iráku (kterými je v první řadě dokončení vlastní integrace do celospolečenského rozhodujícího procesu, zprvu bojkotovaném jimi samými, poté násilně přerušeném Saddámem, nyní ztěžované společenským chaosem, nerovnováhou a celkovou neukončeností současného transformačního procesu), 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 ztotožnit se dvěma hlavními politickými uskupeními, které se v blízkovýchodní oblasti zformovaly. Osmanská říše jako „nositel“ sunnitského odkazu na straně jedné a Persie jako 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 přístup k moci širšímu okruhu uchazečů (vymezených v zásadě příslušností k islámské obci), schopná účelověji reinterpretovat tyto zásady a celkově podříditi 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 šíitských (popřípadě i jiných menšinových islámských) komunit žijících ve státních útvarech ovládaných sunnity, 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).³⁶⁴

Tato nábožensky i kulturně svérázná, zároveň však velmi celistvá komunita dokládá svůj původ od jedenáctého šíitského imáma Hasana al-^cAskarího,³⁶⁵ 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 (Džabal Anasárijja),³⁶⁶ kde ve svém základu přetrvala dodnes. Díky pevným rodovým vazbám a striktním vnitřním zvykovým zákonům byla schopna uhájit svou identitu vůči většinové (zejména tedy městské a sunnitské) populaci.

Ač se alavitská komunita k sunně nehlásila, neznamená to, že by automaticky sama sebe považovala za šíitský směr či k němu byla bez výhrad 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 „vlastních“ šíitů, označující alavity za *ghulát* (tj. ti, kdo „přehánějí“). Je nasnadě, že alavité byli nezdědky vystavováni momentům, kdy pouhá slovní rétorika hrozila přejít či přecházela v činy.

³⁶⁴ Historie šíy v Šámu např. HOURANI in: CHEHABI: 2006, str. 51 – 60.

³⁶⁵ K tématu viz např. ABDULSATER: bez dat., BAR ASHER: 2003, BAR ASHER, KOFKY: 1995 a další.

³⁶⁶ Srov. THUAL: 1995.

Striktně vzato, Alavity³⁶⁷ lze skutečně jen velmi obtížně označit za čisté šíity dvanácti,³⁶⁸ do značné míry se jedná o silně eklektické náboženství s mnoha elementy 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 šíe dvanácti. Naproti tomu do rozpaků může uvést interpretace stěžejních pilířů víry – Alí je vnímán jako vtělení Boha (v esoterickém pojmosloví označován jako „brána“), Muhammad je jeho viditelnou emanací (potažmo „jménem“), prorok a Muhammadův společník, Salmán al-Fárisí³⁶⁹ je apologet a šířitel víry,³⁷⁰ (v mystické terminologii označován jako „význam“).

Kromě této terminologie, která má poměrně přesvědčivě súfijské konotace, je v extrémních případech zaznamenána i víra ve stěhování duší a astrální gnosticismus.³⁷¹ Hluboké náboženské pravdy byly střeženy šajchy (*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 kult mohl v tiché izolaci po dlouhou dobu rozvíjet. Levantské hory a jejich okolí se ostatně staly útočištěm, kam se před

³⁶⁷ Někdy označované syrským a libanonským obyvatelstvem jako „nusajrí“, tj. šía. Občas dochází k zaměňování alavitů s alevity; domovem posledně jmenovaných je však především Turecko; více o alevitech viz např. TROWBRIDGE: 1909.

³⁶⁸ Někteří autoři jdou ještě dál, například Sindawi zcela nepovažuje alavity za šíity v pravém slova smyslu; srov. SINDAWI: 2008.

³⁶⁹ Peršan, narozen cca r. 568; odcestoval z rodného místa poblíž Isfahánu a v Arabii přijal islám. Je počítán do skupiny Prorokových nejbližších společníků, je známý svou lojalitou a důvěrou, kterou požíval u Muhammada. Při obraně Medíny pomohl vybudováním příkopu, který znal z perských obranných postupů. Ze stejné doby se traduje historika dokazující Muhammadův vřelý vztah s Salmánovi: skupiny raných muslimů se přely o to, jestli Salmán patří mezi *ansár*, nebo *muhádžirún*; Muhammad spor vyřešil tím, že Salmána označil jako člena *ahl al-bajť*. Srov. a více viz např. <http://www.ezsoftech.com/islamic/salman.asp>.

³⁷⁰ Charakterizován také jako poslední „báb“ („brána“, tj. posel, zprostředkovatel) v nejdůležitější (tj. alavitské) Trojici; více o něm viz např. BAR ASHER: 2003.

³⁷¹ 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 alavitské vnímání), či bůh (kdo tak chápou, jsou ostatními šíity vnímání 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, KOFKY: 2003.

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 společenském vývoji dané komunity v rámci celošíitského blízkovýchodního vzestupu v průběhu dvacátého století, je nutné více přiblížit ty aspekty a specifika alavitské víry, kultury či výchovy, které měly na pozdější schopnost integrace a formu jejího prosazování 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.³⁷² Praktickým důsledkem bylo budování souvěreckého sepjetí mezi muži a 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 či regionálními náboženskými komunitami dovoľoval mimo jiné předstírat příslušnost k libovolné jiné víře, měla-li to situace vyžadovat a jeho nositele to mělo ochránit před případným nebezpečím.³⁷³

³⁷² Dané skutečnosti v podstatě odpovídaly termínům vztahující se k doslovnosti či naopak symboličnosti mínění, resp. 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.

³⁷³ Základní význam pojmu „takíja“, resp. „taqíjat“ (z arabského slovesa „ittaqa“, „bát se, obávat se Boha“, podle Enayata „waqá“, srov. ENAYAT: 1982, str. 175) má původní konotace spíše 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, klamání,

Nevyhnutelným důsledkem těchto východisek bylo posílení pocitu společenské „exkluzivity“, dále prohlubované jak horalským pocitem soběstačnosti, tak podporou v šíitském dogmatu exkluzivního vyčlenění. Sepjetí s ruqajjovskou legendou,³⁷⁴ mezi levantskými šíity poměrně živou 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 lstivost 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 (většinou) sunnitského establishmentu získávali alavité stále silnější renomé problémové skupiny s cejchem heretiků, kteří pro ně díky své nečetnosti však sotva kdy mohla být hrozbou. Stejně jako mnohé jiné neotřesitelné pravdy se však v rámci kompletní reorganizace odvěkých 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 vytvořit dějiště historických zvrátů, rošád a katarzí. Od dvacátých let prostoupila moderní politika a širší geopolitické zájmy prakticky kompletně všednodenní společenský život. Jako taková zasáhla každý

lhaní) ničím novým nebo civilizačně neznámým. Více k tématu viz např.: ENAYAT: 1982; KOHLBERG: 1975; KOHLBERG: 1995; GORDON: 1977 (tam významy, osvětlení pojmů, užití atp.).

³⁷⁴ 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.

segment společnosti. Ač v této hře nepředstavovali syřští alavité hlavní z cílů, bylo nutné s nimi, jako i s dalšími obdobně nepočetnými komunitami (jako drúzy či maronity), počítat jako s možnou pojistkou pro tu či onu vyjednávací situaci nebo postup. I přes svou relativní nezávislost a endogenní charakter tak byla syrská „šíitská“ komunita 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, podobně jako po staletí trénovaná schopnost argumentace, díky níž byli schopni jak vymezit se před vnějším světem, tak si omluvit nutné skutečnosti sami před sebou.

Cvik v rétorice a obhajobě vlastních stanovisek, jakož i argumentační a diplomatická schopnost uplatnitelná ve společenském dialogu začaly nabývat na zvláštní důležitosti od konce 19. století. Od této doby se v soukolí moderních dějin začíná psát nova kapitola boje o identitu syrských náboženských komunit a menšin, alavity nevyjímaje. Pragmatická 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 pro účely církevní záštity identifikujících alavitskou víru díky konstelaci („svaté“) trojice stěžejních historických postav alavitského náboženství (Alí, Muhammad, Salmán al-Fárisí) s trochou tolerance s křesťanstvím.³⁷⁵ 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

³⁷⁵ Volně podle <http://www.geocities.com/martinkramerorg/Alawis.htm>

ústupu Francouzů ze Sýrie. Přispěly k tomu důvody vnitřní (situace v komunitě, demografické hledisko, interní modernizační a osvětové snahy), i vnější (překotné teritoriální, politické, kulturní i názorové změny, rychlé střídání několika státoporných tendencí, stále větší praxe v kontaktu s vnějškem a pocíťování 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 oddělené náboženské alavitské soudy (*mahákim šar'íja 'alawíja*)³⁷⁶ 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 šíismu, 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 šíismem.

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.

³⁷⁶ Fungovat měly podle jurisprudence šíy dvanácti; volně podle <http://www.geocities.com/martinkramerorg/Alawis.htm>. Více ke vzestupu levantské šíy viz KRAMER: 1987.

nejpravděpodobněji získání oficiální fatvy potvrzující ze strany oficiální autority alavitům islámský a šíitský status.³⁷⁷

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 za muslimy.

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),³⁷⁸ nelze však tohoto duchovního vidět jako respektovanou

³⁷⁷ 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.

³⁷⁸ Které sice z emočního pohledu šámských (tj. damašských, syrských, levantských) sunnitů či měšťanstva valnou roli nehrály, nicméně na mezinárodním poválečném poli mohly spíš uškodit, než pomoci.

autoritu. Jak se domnívá Kramer, úkol uznat alavity padl na al-Husajního hlavně proto, že damašští muftí, s nimiž byli syrští sunnitě (a v neposlední řadě i křesťané) primárně propojeni, uznat alavity za muslimy odmítli, protože si případným neúspěchem takového počínu nechtěli kazit renomé.³⁷⁹

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 jako jejího zakladatele, s ní související kult Alího jako jeden ze stěžejních bodů vyznání, praktické hledisko fungování soudnictví podle principů šíy dvanácti a v neposlední řadě laxní přístup sunnitské obce, která s alavity počítala jen do té míry, dokud byli prospěšní jí plánovaným 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 „obrozenecké“ aktivity stála ve třicátých letech 20. století korespondence mezi tehdejší šajchem Muhammadem Husajnem Kášifem al-Ghitá z Nadžafu a šajchem Sulajmánem al-Ahmadem, vůdcem majoritní alavitské sekty Qamarí z lokality Qardahá (ležící nedaleko Latákije 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^c at-taqlíd Muhsin al-Hakím, respektoval pro dekorum tradiční stanoviska včetně zachování určité pasivity a obrácení se zpět k náboženským záležitostem, praktická snažení tamních šiitů směřovala postupně k aktivní účasti na společenském i regionálním životě. Kášif al-Ghitá byl stoupencem aktivního přístupu a zároveň pragmatik; jako

³⁷⁹ Srov. <http://www.geocities.com/martinkramerorg/Alawis.htm>

takový nemohl necítit, že „pouhá“ ideologizace šíitských hodnot nemusí být samospásná. Proto jej k ochotě spolupracovat s „pohanským“ a „světsky“ založeným „kmenem“ odkudsi ze západu Levanty mohl kromě religiózních pohnutek motivovat i faktor sociální vyloučenosti alavitů, na kterém spoléhal založit úspěch vzájemné spolupráce. Přes otevřenost přístupu daných autorit 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 šajcha Habíba al-Ibráhíma (muftího šíy dvanácti z údolí Biká), aby navštívil alavitské oblasti a podal zprávu o situaci a možnostech expanze religiózního vlivu.

Do té doby je o Nadžafu a Qomu přesto stále nepoměrně víc 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 intelektuální elitou starající se o trvalé udržení vytýčeného směru. Od konce 40. let tak i z jejich strany dochází k zintenzivnění cílené snahy směřující k uznání komunity za ithná-^cašarijské šíitské muslimy.³⁸⁰

Závěr 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

³⁸⁰ Sindawi ve své studii o šíizaci alavitského obyvatelstva zmiňuje trend „konvertování“ od alavismu k šíe dvanácti, započatý kolem roku 1925 prostřednictvím apoštola daného procesu, ^oAbdurrahmána al-Chajra; podobná tendence se údajně rozvinula v sedmdesátých letech za asistence bratra Háfize al-Asada Džamíla, 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 Džamíla al-Asada skutečně takového charakteru, jakého měla podle Sindawihy být, není pak důvod, aby nekonvertoval celý rod Asadů a šel tak příkladem; 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 výrazně proizraelské zázemí vzniku dané práce; to samo o sobě pochopitelně nemůže být bráno jako překážka objektivity, nicméně ve světle sporných údajů, vytvářejících dojem masovosti, přehnaných čísel atp., se není možné vyhnout nutkání postavit obě skutečnosti do souvislosti. Viz SINDAWI: 2008, SINDAWI: bez dat., zejm. od str. 87.

výpravě dochází roku 1948, výsledkem je nicméně zklamání: téměř všichni alavitští studenti záhy studium opouštějí. Důvodem je překvapivě nedůvěra, nepřátelská nálada a neustálý výsměch (označování jako „*ghulát*“) ze strany ostatních studentů.³⁸¹

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 přesto 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 Borúdzerdího, který v iráckém sídle často působil. Myšlenka smíření sunny se šíou byla 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.³⁸² Šamsuddín měl ke svému působení v alavitských oblastech, které dalšímu vyslání studentů předcházelo, volnou ruku; zároveň byl však nucen postupovat opatrně vzhledem k možnému podezření z iniciace či záštity celého podniku Íránem, což v dané situaci nebylo žádoucí. Posvětitel akce Borúdzerdí měl ve vztahu k pahlavíovskému 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.

³⁸¹ Z ústního podání vyplývá, že dnešní situaci u extrémnějších syrských alavitů vnímají místní jako stav, kdy jejich část věří, že a) Alí je bůh, b) Alí je nejvýznamnější postavou mezi obyčejnými smrtelníky; nad nimi stojí bůh; ústní podání: Ahmad Váhedí, Sajjida Zajnab, Damašek, 2012. Toto mohlo být i historicky hlavním zdrojem perské nevole, protože podobný přístup může vrhat negativní světlo i na ně a s nimi na celou šíu dvanácti.

³⁸² Srov. např. ENDE: 1990; JABAR: 2003, str. 120 – 122.

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, veden především na úrovni světské. Přesto byla religiózní spojka do Nadžafu a napojení na šíitský svět obecně nepostradatelnou součástí tohoto zápasu, už jen z důvodu nutnosti upevnit již vydobytý islámský status jeho 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 otevřenému přístupu nezátíženému přehnanými dogmaty není těžké vstřebat a které je logické přijmout za své. Jde zejména o sekularismus a panarabismus, vzhledem k sociálně neutěšenému zázemí části z nich nezřídka 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

Syrští sunnitě společně s místními křesťany pokračovali v přirozeném historickém vývoji směrem k obhájení a upevnění po staletích budovaných pozic. Oproti předchozím obdobím, kdy byl jejich vliv prakticky vždy zastíněn nadvládou jiných velmocí, mohli jej nyní uplatňovat v nezávislém státě. Bylo-li by možné jejich situaci z tohoto hlediska připodobnit k dějinnému kroku uskutečňovanému sunnity v Iráku, jistě by šlo najít i obdobné paralely mezi výchozí pozicí syrských alavitů a iráckých šíitů. Jako klíčová se však ukázala spíše odlišnost, než podobnost: byť geograficky zpočátku izolovaní a na rozdíl od iráckých šíitů ve zdánlivě zanedbatelné menšině, postrádali alavité tradiční

šíitský „syndrom exkluzivní vyloučenosti“; naopak – jejich snaha o integraci a podíl na moci byly prioritní. Přestože syrský establishment na ně pohlížel svrchu, nebyli na rozdíl od iráckých šíitů alespoň vystaveni podezření z nežádoucích vztahů 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 iráckých šíitů 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 umožnilo zachovat tvář.³⁸³

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 jako nová ideologie dobře kompatibilní s novou vizí společenské reorganizace i v Sýrii rychle našel své zastánce i výrazové prostředky.

Zatímco u irácké šíy byl aspekt náboženský nedílně spjat s danou náboženskou frakcí a jako takový ji dále ovlivňoval i na sociální úrovni, byl ten samý aspekt využit syrskými alavitými především pro legitimizaci jejich nároku na příslušnost k většímu, všeobecně uznávanému celku (tj. šíe); 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.

³⁸³ V tomto se liší osud syrské „šíy“ od irácké; toto stadium irácká šía nepřekonala. Zároveň bylo v prostředí sekulárního Iráku proti ní zneužito slučování jejich sociálních a náboženských stanovisek (od kterého se nebyla schopna odpoutat), která byla vykládána jako protichůdná 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.

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 šíitská strana typu iráckého hnutí Da'wa (nemluvě o extrémnějších, ryze chomejnióvských formacích typu SCIRI). 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.

Ideologickou inspiraci ke vzniku strany Baas položil alavita Zakí al-Arsúzí, na něhož později navázali křesťan Michel Aflaq a sunnita Saláhuddín al-Bitár. Ti ve svých myšlenkách představili sekulární vizi adaptace myšlenek socialismu na pozadí panarabských idejí.³⁸⁴ Místem zrodu Arabské strany Baas byl roku 1947 Damašek, jehož prostředí bylo jak dostatečně intelektuální a pokrokové, tak se zároveň 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 mladoturecké zkušenosti) intelektuálních základech, její praktická část promlouvala zřetelným jazykem sociální příležitosti a nové šance.³⁸⁵

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 alavitišší 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 šíitskými 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.

³⁸⁴ Více a komentář viz AJAMI: 2006, str. 177 – 178.

³⁸⁵ Komentář k vzestupu panarabské ideologie a socialismu v oblasti Levanty viz HINNEBUSCH: 2003, str. 61.

Tento vývoj vedl k určitému oslabení ambic Íránu cílených na rozvoj uvědomění syrských alavitů, 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 (především) alavitským důstojníkům včetně pozdějšího prezidenta Háfize al-Asada podařilo ve státním převratu získat dominantní postavení ve straně Baas. Do konce šedesátých let se alavitům v sekularizované Sýrii podařilo obsadit většinu klíčových postů. Syrská strana Baas tak začala být stále častěji vnímána jako „alavitská strana“.

Přestože měli alavitští šajchové již poměrně rozvinutý argumentační (apologetický) aparát a silnou vyjednávací platformu, k tomu, aby učinili zadosť tradičnímu postupu uznání svého religi0zního směru jako směru islámského, politická moc uvnitř země nedostačovala. Zatímco alavité postupně získávali moc ve státní správě v rámci strany Baas či armády, mocenská špička konce šedesátých let představovala ještě poměrně pluralitní spektrum aktérů (sunnitský prezident a předseda strany Baas Núruddín al-Attásí byl do značné míry reprezentativní postavou; na druhé straně al-Asadův bývalý mentor, alavita Saláh Džadíd se ukázal jako nezávislý ambiciózní kandidát na uzurpaci podstatné části moci a Háfizův pozdější úhlavní protivník).

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 šíy 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). Přestože prioritní snahou as-Sadra bylo pro své cíle „získat“ alavity libanonské, brzy se

ukázalo, že jednání směřující k tomuto účelu bylo nutné započít nejprve s jejich syrskými souvěrci.

Cesta vedoucí k plnému uznání alavitů jako šíy dvanácti prostřednictvím všeobecně respektované autority s kontakty na nejvyšší duchovní činitele tehdejšího šíitského světa,³⁸⁶ mohla být započata díky existující vazbě Háfize al-Asada na Músu as-Sadra,³⁸⁷ rozvinuté během klerikovy angažovanosti v Libanonu.

Ač mohl být cíl společný, trvala jednání, započatá roku 1969, kvůli dílčím pochybnostem (mj. obava syrských alavitských šajchů o ztrátu vlivu nad alavity libanonskými) čtyři roky. Al-Asadův nástup vše urychluje. Po svržení hlavních rivalů (tj. zejména Džadída) v převratu vedeném Háfizem al-Asadem roku 1970 a al-Asadově převzetí prezidentského úřadu roku 1971 již bylo jistě možné, aby al-Asad dal příkaz k vykonání potřebných úkonů oficiálním sunnitským autoritám v Damašku direktivně, nestalo se tak ale zřejmě z více důvodů – formující se alavitská moc nechtěla popudit většinové sunnity v zemi, kteří vládnoucí menšinu 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 zároveň demonstrativněji ukázala distanc od sunnitského Egypta, který naproti tomu mohl být na programu dne.³⁸⁸

Roku 1973 tak Músá as-Sadr vydává fatvu (pro jeho následovníky tedy právně závazné prohlášení) označující libanonské alavity za šíity³⁸⁹ a následně je v libanonském Tripolisu podepsána dohoda, na základě které je místní náboženská autorita delegována do funkce ithná-^cašarijského muftiho pro

³⁸⁶ Srov. KRAMER: 1987.

³⁸⁷ Srov. AGHA, KHALIDI: 1995, str. 3.

³⁸⁸ Kramer, z jehož práce jsem významně vycházel, zde má jiný názor: sunnitské autority byly údajně natolik podrobené al-Asadovi, že jakékoli jejich prohlášení by nebylo mezinárodním muslimstvem považováno za objektivní; jako takové zároveň nemělo pro režim jakýkoli význam; srov. KRAMER: 1987.

³⁸⁹ Srov. AGHA, KHALIDI: 1995.

oblast severního Libanonu. Roku 1974 se as-Sadr zastavuje na návštěvě u alavitských stařešinů v syrských latákijských horách.³⁹⁰ Ta je symbolickou tečkou za bezmála půlstoletím trvajícím úsilím o začlenění alavitů do řad šíj.

Víc než náboženský či ekumenický význam má toto vítězství v dané chvíli ovšem spíš již mocenské a strategické konotace – dochází k němu hlavně díky tomu, že do hry vstoupily vyšší zájmy. Eminentní a logická byla přitom zejména nutnost náboženské legitimizace vlastní frakce ze strany prezidenta al-Asada.

Výsledek dostal požehnání syrských alavitů, kteří takto – díky svému identickému charakteru – mohli operovat s oficiálním uznáním ze strany autority Músy as-Sadra, osobnosti s rozsáhlými vazbami jak na Qom, kde se narodil, tak na Nadžaf, kde studoval. Ten oficiálně prezentoval svůj čin jako součást vyšší ekumenické činnosti na cestě, jejímž cílem má být jednota všech muslimů.

Jak uvádí Kramer, tento počín může být poměrně průchodně vnímán jako politický, spíš než religiózní akt – Músá as-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.³⁹¹ Další úhel pohledu na věc vychází ze skutečnosti, že mnozí z iránských či šíitských kleriků a aktivistů (Hasan al-Husajní aš-Šírází, Ebráhím Jazdí, Sádeq Qotbzáde) hlásajících podporu alavitské věci působili z důvodů bezpečnosti mimo pahlavíovský Írán (popř. saddámovský Irák), velmi často pak v Libanonu. Jejich roli v celé záležitosti tak lze, alespoň částečně, vnímat jako určitý druh obchodu mezi novou syrskou elitou (které jejich dobrozdání pomohlo uzavřít kruh uzurpace moci) a příslušnými kleriky a aktivisty, kteří měli takto – alespoň na čas³⁹² – v rozbouřených vodách blízkovýchodní politiky sedmdesátých let zajištěn bezpečný přístav.

³⁹⁰ Více viz SINDAWI: bez dat., str. 87.

³⁹¹ K oficiální podpoře či uznání syrských alavitů ze strany nesporných špiček tehdejšího světa šíj dvanácti – ajatolláha al-Chú'ího a Šarí'atmadarího – však nikdy nedošlo.

³⁹² As-Sadr mizí roku 1978 beze stopy při letu z Libye do Itálie; další z významných aktivních stoupců šíitské věci, ajatolláh Hasan al-Husajní aš-Šírází, aktivně se podílející na šíření šíitské osvěty v Sýrii a Libanonu je zastřelen roku 1980 v bejrútském taxi; zatímco as-Sadrova smrt nebyla nikdy potvrzena ani vyšetřena a jeho vazby na iránský stát přesvědčivě prokázány, u aš-Šírázího

4. Alavité v háfizovské epoše

Sýrie s nově nabytou nezávislostí po druhé světové válce stála před nutností předefinovat své vnitropolitické i zahraničně-politické postoje. 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 oslovit největší část společnosti, tak nabídla přirozená východiska pro cestu k modernitě. Panarabské, sekulární, modernizační a socialistické vize do určité míry předpokládaly odhození části minulých přesvědčení, což se ale ve většině případů ukázalo jako možné. Jako nemožný nebo velmi obtížný se takový přístup ukázal v případě Kurdů, u kterých jen prohloubil deziluzi z dřívějšího nepřiznání nároku na vlastní stát.

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 včas a podílel se na jejich formativních událostech, dostal průkazku na účast v moderním dialogu. Na druhé straně, čím víc se Baas stával jedinou mocenskou alternativou a čím výrazněji se v jeho čele prosazovali alavité a jejich nečetní důvěrníci z řad dalších náboženských skupin, tím uzavřenějším

odstranění se předpokládá, že bylo provedeno iráckou tajnou službou; shodným rysem obou úmrtí tak v zásadě zůstává aktivně prošíitský charakter jejich snažení. Více viz na: <http://www.ebaa.net/khaber/2007/06/30/khaber006.htm>, dále: <http://shrsc.com/articles/123.htm>.

se stával diskusní okruh, v jehož rámci probíhala politická diskuse mající přímý dopad na další společenský vývoj.

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-Asada 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 „aplikovány“ 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 jako 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 al-Asad od momentu uchopení moci čelil nutnosti obhájit svou pozici a zároveň dál vést nábožensky, etnicky 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 „asadovská Sýrie“. V oficiální linii byl mocenský étos 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 strana Baas časem tato východiska z praktických důvodů, o to víc země místy vykazovala tendenci k armádnímu způsobu řízení společenských věcí, v horizontu dlouhodobém k autarkii.

Praktickým problémem zůstával fakt šíitského, minoritního vedení země, spočívajícího na pevných 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 skupiny³⁹³ (k tomu odnepaměti majoritním obyvatelstvem přehlížené, upozadované a společensky endogenní), dále 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 členové hlavních rodin, stály v čele státu a na dalších čelných pozicích sunnitě i křesťané i jiná etnika (Arméni) coby intelektuální či manažerské elity. Relativně velký prostor byl také ponechán soukromému sektoru. I tak ale deklarovaný socialismus, centralizace plánování a snaha o soběstačnost nevyhnutelně posílily a citelně monopolizovaly státní sektor, vyžádaly si nárůst státních nákladů (a jimi vynucené zvýšené odvody) 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 společenské zázemí frakcí, které v obou zemích prostřednictvím dominantní strany uzurpovaly moc. Zatímco v případě Sýrie šlo o endogenní hnutí „proletářského“, klanového a „partyzánského“ charakteru, které jakoby svým společenským postupem bořilo zažitá nepsaná pravidla blízkovýchodní společenské hierarchie, pokračoval Baas irácký vedený Saddámem Husajnem a jeho rodem v zásadě v tradici osmanského establishmentu.

³⁹³ Výjimkou může být například Mustafá Tlás, sunnita; °Abdulhalím Chaddám, sunnita atp.

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;³⁹⁴ 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 majoritních sunnitů 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 někdo v Sýrii „morální“ nárok oficiálně a definitivně pohřbít alianci náboženství a státu, měli to z pohledu sunnitů být oni sami.

Sýrie přesto záhy dosáhla renomé země, která je ovládána stranou Baas; ta získala v průběhu šedesátých a především sedmdesátých let nádech strany alavitské. Takový soud sice není bez výhrady přesný, protože zahrnuje „jen“ nejvyšší mocenské příčky; je-li však taková charakteristika míněna jako zjednodušená definice moci, je naopak velmi blízká pravdě. Zároveň začali být syrští alavité stále přesvědčivěji vnímáni jako příslušníci šíy. Paralelně s tím, jak byla syrská strana Baas stále víc chápána jako strana alavitská (potažmo šíitská), 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 jako reprezentanta maloměstských tendencí, zájmů a návyků, Baas syrský působil jako uzavřenější, svou podstatou plebejský klub

³⁹⁴ Zázemí Saddáma a jeho rodu bylo v tradiční tikrítické základně; tu lze charakterizovat jako do značné míry středostavovskou sunnitskou obdobu klanově-klientelistických alavitských rodových struktur, snad jen víc se ztotožňující s osmanskou, resp. tureckou společenskou tradicí.

bez rodokmenu. To mohlo v iráckém režimu vyvolávat nedůvěru a zneklidňovat jej v několika věcech: samotnou podstatou syrské alavitské menšiny kvůli možné diskreditaci důvěryhodnosti a prestiže Baas jako ideologie či celku; kvůli názorovým neshodám ve východiskách a přístupech ke společenským otázkám; z hlediska (alespoň zdánlivě) šíitského charakteru syrského Baasu kvůli možným aliancím s iráckou šíou atp. Svou roli mohlo mít i určité intuitivní cítění toho, že asadovská frakce prošla podobnou dějinnou zkušeností jako tikrítský klan – protože v této zkoušce uspěla, ještě posílila svoji již tak dobrou odolnost; protože obsah dějinné lekce zná, může tušit, kde jsou silná a naopak slabá místa Saddámova kruhu, který prošel podobně dramatickým procesem společenské etablance; protože disponuje těmito vlastnostmi, je třeba se mít před ní ve střehu. Nadto existují minimálně dva aspekty syrského alavitského postupu, které jej mohou přiblížit Íránu – a) jde zde (alespoň formálně) o šíity, kteří mají na Írán prokazatelné vazby, b) ke společenskému vzestupu došlo ze silně znevýhodněných pozic, což je svou formou identifikovatelné se vzestupem íránské islamistické frakce, tudíž může posílit vzájemné porozumění díky obdobné dějinné zkušenosti.

Přes odlišnost zázemí stran Baas v obou zemích³⁹⁵ byl Irák pro Sýrii logickým determinanem 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 zatím řeči.

Jasně sekulární směřování Sýrie nemohlo zároveň samo o sobě vyvolat přílišný respekt v tradičních šíitských náboženských centrech, paralely nicméně existovaly v (alespoň oficiálním) pohledu na téma sociální spravedlnosti, popř. šíitské rovnoprávnosti. Přestože tradiční íránské šíitské komunity (zejména *bázáríhá*), působící vlivem a prostředky na dění v Íránu samotném, se v zásadě ve svém životním stylu a konzervativních názorech

³⁹⁵ Pro rozkol syrsko – iráckého Baasu viz např. NORTON: 2007, str. 19.

nelišily (až na odlišnost etnickou) od arabské sunnitské „buržoazie“, byl sociální rozměr vždy jedním z klíčových šíitských témat; jeho aktuálnost byla patrná 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 šíitů. Naopak íránská porevoluční ideologie se ve vyhoceném dějinném momentu kolem počátku 80. let ukázala jako vítální zdroj energie a logický partner pro manželství z rozumu, které bylo zúročeno především ve věci Libanonu a kombinované s masívním potenciálem Íránu jako pojistkou pro horší časy v Sýrii.

Příchod islámské revoluce roku 1979 zamíchal politickými kartami v celém regionu. 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 i spojenecké priority USA, které se tak více soustředily na spolupráci s Irákem, později se sunnitskou Saúdskou Arábií; opatrně se k Íránu stavěl i SSSR.

Sýrie zaujala k nové konstelaci opatrný postoj a ponechala si ve hře (ne poprvé, ne naposled) více možností. Teokratické tendence porevolučního Íránu, nejistota ohledně jeho dalšího směřování a obava ze ztrát na investicích, tj. faktory, které byly u většiny ostatních zemí důvodem k přehodnocení vztahů k porevolučnímu režimu, tak v návaznosti na další okolnosti napomohly počátku syrsko-íránské aliance, jedné z nejdiskutovanějších a spekulacemi i mýty nejobestřenějších 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.³⁹⁶ Po roce 1979 však 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

³⁹⁶ Pro dějinné zázemí a shrnutí vztahů se Sýrií do 1979 viz např. GOODARZI: 2009, str. 22.

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 byl nepochybně i šíitský rámec syrsko-iránské spolupráce, a to i přesto, že nikdy nepřerostl v iracionální podstatu vzájemných sympatií. Hledisko sdílené religiozity a z něho pramenícího podobného chápání sociálního kontextu tak hrály roli hlavně ve více méně obdobném či komplementárním úsilí v Libanonu. Ve věcech syrsko-iránských šlo vždy o vzájemný politický, strategický či ekonomický profit spíše 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, Ruqajja a Sakína, založením *hawzat ʿilmíja* (hovze-je ʿelmíje) v Sajjida Sakína³⁹⁷ a Sajjida Zajnab,³⁹⁸ popřípadě lehce demonstrativním³⁹⁹ pohřbem iránského šíitského myslitele Alího Šaríatího u první ze svatyní roku 1977.

Pohřeb Alího Šaríatího byl jen po několika měsících následován Islámskou revolucí. Ta zastihla Sýrii v situaci rostoucí nespokojenosti ze strany majoritní sunnitské populace, podle syrského režimu v dané době živené 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 operující⁴⁰⁰ sunnitská organizace napojená na podobné organizace v zahraničí. Stále jasněji se tak vymezoval sunnitský

³⁹⁷ Spravovaná modžathedem Váhedím, činným a přítomným v Sýrii od roku 1974; ústní podání: Ahmad Váhedí, Sajjida Zajnab, Damašek, 2012.

³⁹⁸ Roku 1975 za asistence Hasana al-Husajní aš-Širázího, srov.

<http://www.daraloloum.com/detailauthor.php?id=100>.

³⁹⁹ Sýrie od doby uznání alavitské (a nyní vládnoucí) menšiny za šiu dvanácti zintenzivnila kontakty s iránským disentem, k němuž blízko jak hlavní garant alavitské „šízace“ Músá as-Sadr, tak četní aktivisté napojení na Hnutí svobody činí především v Libanonu. Jak as-Sadr, tak oni byli v zásadě sekulárně, modernisticky a internacionalisticky naladěni; al-Asad se tak mohl alespoň v předrevolučních letech (podobně jako hnutí Amal) spoléhat na to, že v momentě případného vítězství bude právě Hnutí svobody jednou z hlavních rozhodujících frakcí (ne-li frakcí hlavní) v eventuelním porevolučním Íránu. O to obtížněji se proto sekularistickým háfizovcům nastavovala spolupráce s chomejniovským teokratickým Íránem, který většinu z postav, které byly v osobním či velmi blízkém kontaktu se špičkami alavitského režimu postupně odstranil nebo zbavil zásadního vlivu.

⁴⁰⁰ Od svého oficiálního zákazu sekulárním Baasem již roku 1963.

prvek v zemích sousedících se Sýrií, na druhé straně stále logičtěji docházelo ze strany Sýrie k nacházení přirozeného konsenzu s revolučním Íránem.

Paralelně s tím, jak se stupňovalo napětí mezi Íránem a Irákem, které roku 1980 přerostlo ve válku, vyhrocoval se i vztah Iráku a Sýrie. Irák, tlačенý ke zdi odrazem vlastních ambiciózních akcí, silícím konfliktem s Íránem a závazky vůči světovým mocnostem,⁴⁰¹ 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.⁴⁰²

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 a favority, zároveň se naučily respektovat meze, za které nelze druhému zajít.

⁴⁰¹ Proirácký faktor v syrsko – iránských vztazích viz AGHA, KHALIDI: 1995, str. 70, 74; 80. léta viz AGHA, KHALIDI: 1995, str. 10.

⁴⁰² K počátkům šíitské protibaasistické činnosti a odporu v Iráku viz např. CHEHABI: 2006, str. 212 – 214; JABAR: 2003; NAKASH: 1994; TRIPP: 2000.

5. Kořeny oficiálních syrsko – iránských vztahů

Jakkoli Sýrie projevovala do roku 1979 iránské opozici určitou náklonnost, mohlo být budování vzájemných vztahů s jejími členy započato na oficiální úrovni až po Islámské revoluci. Dřívější kontakt Músy as-Sadra, který s velkým osobním nasazením a bez jakékoli (oficiální) podpory iránského státu prováděl misijní činnost mezi šíitskými komunitami Levanty, a budoucího prezidenta al-Asada, který podobně složitě konstituoval pozici své komunity v rámci Sýrie, byl po úspěchu společného úsilí v nejbližší možné chvíli povýšen na plnohodnotnou spolupráci obou států.

Na jejím oficiálním počátku stáli tehdejší syrský ministr zahraničí °Abdulhalím Chaddám a jeho iránský protějšek Ebráhím Jazdí za asistence Mehdí Bázargána.⁴⁰³ V rámci dalšího rozvoje součinnosti přijíždí roku 1981 do Damašku jako iránský velvyslanec Alí Akbar Mohtašemi-Pur, mající na starosti mimo jiné libanonskou agendu. Jeho příjezd do země s sebou nese i „inauguraci“ formy spolupráce mezi oběma zeměmi. Ta bude od dané doby trvat prakticky nepřerušně, víc než na čem jiném spočívajíc na politických aktivitách, zahalených do roušky kulturní, ideologické a ekonomické spřízněnosti. Ač toto po desetiletí budí zdání úspěšné a idylické spolupráce, nedá se jednoduše říci, že by se tak dělo spontánně a na základě bezvýhradných sympatií, které k sobě obě země našly. Celý proces je do značné míry umělý a jeho cíle jsou prozaičtější než hlásané slogany a deklarace o přátelství, které tak či onak na „národní“ bázi a ve větší míře neexistuje.

Je nasnadě, že hlavní prací Mohtašemiho tak kromě upevnění vztahů se Sýrií byl především rozvoj iránské strategické, politické a ekonomicko-společenské agendy v Libanonu, a to zejména jeho šíitské části. Za největší zásluhu, které Mohtašemi na této cestě dosáhl nebo která je mu alespoň historiky přičítána, lze považovat jeho přispění k založení libanonské organizace Hizbulláh; bez

⁴⁰³ Srov. GOODARZI: 2009, str. 23.

jeho asistence při její konsolidaci by daná organizace velmi pravděpodobně neměla šanci vzniknout.

Mohtašemi, se narodil roku 1946 v Teheránu a po studiu v Nadžafu odjel do Bejrútu. Zde absolvoval vojenský výcvik, načež se zapsal do seminářů Músy as-Sadra, kde se mimo jiné obeznámil se situací šíitů v Libanonu. Jak uvádí Chehabi, setkání Mohtašemiho s as-Sadrem vyústilo v neshodu ohledně vůdčí autority – zatímco po smrti al-Hakíma prohlásil as-Sadr za zdroj emulace al-Chú'ího, dával Mohtašemi své preference jasně Chomejnímu.⁴⁰⁴ Toto Mohtašemiho odklonilo od Amalu a motivovalo k dalšímu hledání jemu osobně bližší, tj. radikálnější alternativy.⁴⁰⁵

Rok 1982 přináší další krok v posílení spolupráce s Íránem, a to i kvůli širším okolnostem sunnitské teroristické činnosti uvnitř Sýrie, sponzorované (alespoň zčásti) Irákem. Zničení organizace Muslimských bratří uvnitř země a opuštění spolupráce s východním sousedem otevřelo dveře k oficiálnímu utužení vazeb s Islámskou republikou.⁴⁰⁶

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-Asad neodlišoval od pozdního Saddáma Husajna. Posílilo-li však něco, pak to nebylo ani tak vnitřní vnímání sebe samých alavitů jako šíitů, jako spíš vnější vnímání baasisticko-alavitské Sýrie za spojence Íránu, potažmo za 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

⁴⁰⁴ Srov. CHEHABI: 2006, str. 190.

⁴⁰⁵ Více o Mohtašemi a jeho aktivitách viz také GOODARZI: 2009, str. 82; Mohtašemi jako velvyslanec v Sýrii viz CHEHABI: 2006, str. 209; dále NORTON: 2007; AGHA, KHALIDI: 1995, str. 212 – 213; životopis viz CHEHABI: 2006, str. 190 – 191.

⁴⁰⁶ Dále viz také AGHA, KHALIDI: 1995, str. 11 – 12.

s Hizbulláhem a dalšími libanonskými frakcemi jako extrémisticky šíitský nejednou vnímán.

Toto je přitom jeden z největších zažitých omylů vzniklých zjednodušeným pohledem na Sýrii v regionálním kontextu. Je nutné si uvědomit, že ač mohla být syrská společnost jakkoli tradiční či extrémistická, pak jediné majoritně „domácím“, tj. sunnitským směrem; ač se mohl pakt s Íránem zdát jakkoli silný či funkční, 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 Iráku⁴⁰⁷ 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 západním cílem svého vlivu, 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 roku 1982 spoluorganizace logistiky pro brigádu íránských Revolučních gard, jejímž cílem měla být po ubytování na syrsko-libanonské hranici její dislokace v severolibanonském 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.⁴⁰⁸ Zatímco Íránci snad (poprvé a naposledy) mohli zkusit spoléhat na sdílené nadšení či ideologické souznění, hráli Syřané, zastoupení ve věcích Libanonu v dané době bratrem prezidenta Asada, Rif'atem, od počátku 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,

⁴⁰⁷ K tématu viz dále také PANAH: 2007, od str. 86; AGHA, KHALIDI: 1995, od str. 70.

⁴⁰⁸ Viz CHEHABI: 2006, od str. 214.

směřující příměji 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 v průběhu 80. let stále více diskreditoval a vysiloval sám sebe. Od spolupráce založené na defenzivě tak bylo přirozeně přikročeno k ofenzivnějšímu směřování, které se v případě Libanonu ukázalo jako průchozí. Pozornost se 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 však ovlivňující a silně ambiciozní hráči. Libanon se tak stane hlavní testem schopnosti Sýrie a Íránu vyjít jeden s druhým.

Po počáteční euforii, nadšených gestech i konkrétních krocích přichází v polovině osmdesátých let úpadek a počátek krize ve vzájemných vztazích (zejm. roky 1984 – 1985).⁴⁰⁹ 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 – 1989,⁴¹⁰ je poznamenán další krizí ve vztazích Sýrie a Íránu.⁴¹¹ 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

⁴⁰⁹ Srov. GOODARZI: 2009, str. 127.

⁴¹⁰ Popř. 1990, viz také AGA, KHALIDI: 1995, str. 26.

⁴¹¹ Srov. AGHA, KHALIDI: 1995, str. 22.

protějšky; zatímco Hizbulláh (přes svou pružnost, s níž je v případě prospěchu svého patrona vždy s to brát se za asadovskou Sýrii) se v dané konstelaci staví po bok Íránu, přijímá Amal spíše prosyrská stanoviska. Ani u Amalu však toto neznámá odklon od Íránu, zcela v rámci blízkovýchodní flexibility a připravenosti uzavírat dohody v rámci výhodnosti a pod tlakem okolností.

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 vzniku 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 Hizbulláh, který má jasnou oporu v Íránu a vyznačuje se radikalismem i sympatizováním s teokratickým modelem vedení státu. Ač je toto schéma nejzřejmější a obecně vnímané jako majoritní trend nejtrvalejší povahy, neznámá to, že by tyto tendence jakkoli bránily příležitostné spolupráci či podpoře všech stran navzájem.⁴¹² Daný stav je sice důkazem toho, že obě entity byly schopny dohody, spočívající ve vymezení další formy spolupráce, jakož i jejich relativně přehledných kontur a klíčových prvků, přesto se však v žádném případě nejedná o strnulý stav, který by neměl sklon (nebo se nemohl) vyvíjet podle okolností a potřeb aktuální situace.

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,

⁴¹² Viz zejm. poznámku č. 524 odkazující k práci Y. Šabacké; autorka v ní detailněji rozebírá charakter a dopad syrské a iránské politiky na Libanon.

v háfizovské éře přeci jen spojila svou existenci výrazněji se socialistickým blokem. Jeho rozpad na počátku devadesátých let, jakož i jistá liknavost a laxní postoj 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 Iráku. 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-Asada tento krok symbolizuje jak ústup z pozice nekompromisní izolovanosti, tak uznání potřeby větší otevřenosti vynucené okolnostmi (kterou lze nicméně interpretovat i jako 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 nového politického kurzu (ten bude po smrti Háfize dále udržován a v rámci možností rozvíjen jeho synem), zároveň jako logický ústupek okolnostem, geopolitickému vývoji i modernitě (která byla s to rozbořit nejen 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. To 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 jako 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 nejnutnější úkony, efektivitu a zbavenou jakékoli možné příchutě neproduktivní emocionality.⁴¹³

Ouverturou k normalizaci íránsko-syrských kontaktů bylo opětovná konvergence zájmů a regionálních priorit, následující prakticky bezprostředně po skončení války v Zálivu roku 1991.⁴¹⁴ Průsečík společných snah byl nalezen v podobě pokračování v aktivitách v Libanonu, jemuž se jako

⁴¹³ Samostatnou otázkou je pak i vlastní íránská přítomnost v Sýrii; Sindawi hovoří o počtech cca 20000 Íránců, kteří po dobu vlády Asadů 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 šie dvanácti na základě nejrůznějších pohnutek (finanční motivace, obdiv k Hizbulláhu, 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.

⁴¹⁴ 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.

nejpřirozenějším teritoriu (roku 1990 navíc zbavenému zátěže občanské války) měly nyní 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-iránských sil, které obě dobře znaly své limity a měly své favority. Ač si obě země byly ochotny pomoci (většinou verbálně), obě zároveň věděly, že situace za normálního stavu nikdy nemůže přerůst v dominanci ani jedné z nich v Libanonu.

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. Jedním z klíčových činitelů byl generál Ghází Kan^oán, dlouhodobě zodpovědný za syrskou bezpečnostní a vojenskou strategii v Libanonu. Hlavními 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 Birrího řadí především drúzský předák Walíd Džunblát, nebo křesťanský generál Míšál ^oAwn.

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 umírněnější Amal preferoval status quo či hledání diplomatických východisek, která by v první řadě prospěla libanonské

šie, 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 jakýkoli závažnější dialog sunny s Íránem (měl-li by takový 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 vždy v té či oné formě rovným dílem ovlivněna imperativem zachování vlastního významu, rozvoje geopolitických zájmů a upevnění vlastní regionální pozice.⁴¹⁵

Je nasnadě, že vedlejším produktem nového „budování“ Libanonu se nevyhnutelně stala jeho závislost na Sýrii i Íránu a silící vnější vnímání země jako jednotky aktivně spolupracující s oběma režimy. Skutečností spíš je, že opravdovým předmětem zájmu Íránu i Sýrie nebyl ani tak prospěch Libanonu (resp. jeho šíitské populace) jako celku, jako spíš ryze pragmatické ovlivňování těch společenských a politických entit, které mohly dál směřovat vývoj v zemi ve prospěch jejich dlouhodobých cílů.

Jde-li o situaci v Sýrii, lze od nástupu Baššára al-Asada roku 2000 konstatovat rozhodný příklon k tržnímu hospodářství provázený určitým uvolněním společenských poměrů. Přesto zůstává skutečností, že země spíše než k demokratizaci směřovala v první dekádě 21. století k oligarchickému kapitalismu jako 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

⁴¹⁵ Srov. GOODARZI: 2009, str. 257.

prominentních obchodních rodů zejména sunnitského původu z Aleppa, Homsu a Damašku, sunnitských, křesťanských (tj. nejčastěji arabských a arménských) i alavitských kapacit a kádrů, jakož i kurdských selfmademanů zůstává nad zemí stále stín oligarchické a nepotické rodiny al-Asadů, 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 (Tlás), odstavení při zachování jistých privilegií jim samým či rodinám (Chaddám, Kan^oán), či pokračující prostřednictvím další generace (Hamšú, Zajn), která se ochotně ujímá vůdčí role především v obchodě, směřování investic a kapitálových operacích. Je zřejmé, že země, která po hospodářské a společenské stránce byla v první dekádě třetího tisíciletí určitou obdobou Ruské federace devadesátých let, jasně preferovala příklon k ekonomice volného trhu, a to velmi pravděpodobně na úkor přetrvání silného státu, ať již zachováním háfizovsky tvrdého, preventivně represivního přístupu, či naopak postupným budováním skutečného vlastnictví prostřednictvím vytváření občansky spravedlivější společnosti. Právě toto může představovat nejzranitelnější bod v dalším vývoje Sýrie, velmi křehce spočívající na zdánlivě nedotknutelném, stále však méně přesvědčivém moderním mýtu o neměnnosti alavitské dominance na jejím území.

VI. Libanon

1. Historické předpoklady

Osudy libanonských šíitů byly historicky svázány s perským prostředím do větší míry, než by tomu napovídala zeměpisná poloha obou míst. Informační výměna, která stála na počátku dějinné rehabilitace libanonských šíitských komunit, tak probíhala 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 následovníky kultu šíy dvanácti byly navázány na počátku 16. století. Stalo se tak poté, co v Persii uchopili moc šíitští Safíjovci. Kontakt byl navázán s jiholibanonskou lokalitou Džabal Āmil,⁴¹⁶ jejíž obyvatelé představovali společně s obyvateli údolí Biká hlavní centra levantské větve šíy dvanácti.⁴¹⁷

Kontakt byl iniciován ze strany Safíjovců, kteří se sice vojensky opírali o kizilbašskou⁴¹⁸ jízdu (a sílu obecně), trpěli však nedostatkem ideologických kádrů schopných podpořit a hlavně rozvíjet jejich věc argumentačně. Nejvýraznější duchovní osobností daného období se stal již zmiňovaný Núruddín Alí ibn Husajn al-Karakí (zem. 1533),⁴¹⁹ který na počátku šestnáctého století napomohl vytváření základů moderního perského kléru⁴²⁰ a

⁴¹⁶ Místní šíitská komunita je pokládána za jednu z nejstarších (či prakticky nejstarší) šíitských komunit vůbec. Podle Mervin se však jedná o mýtus inaugurovaný Muhammadem Hasanem al-Hurr al-Āmilím (zem. 1693); ten, aniž by zmiňoval zdroje, údajně říká že „šíismus v Džabal Āmil je nejstarší ze všech, kromě toho z Medíny“, a že se „jeho původ datuje do dob chalífy Osmana.“ Podle Mervin však šíismus přichází na jih Libanonu až v 9. století a víc se začíná rozvíjet až od 11. století. Srov. MERVIN: 2000, cit. MERVIN: 2000, str. 25.

⁴¹⁷ Svůj původ obyvatelé Džabal Āmil dokladují k rodu Abú Dharr, který byl společníkem proroka Muhammada; jako takovým se jim podařilo koexistovat v jinak sunnitském a religiózně různorodém prostředí zejména díky vysoké vnitřní toleranci pramenící hlavně z přirozeně zakofeněné úcty k Prorokovi, kterým byli navíc vždy schopni přesvědčivě legitimizovat svůj vlastní původ; více k původu levantské šíy např.: HOURANI: 1986.

⁴¹⁸ Konfesně do značné míry alevitskou (viz např. THUAL: 1995, od str. 68), resp. šíitsky súfijskou.

⁴¹⁹ Někdy se uvádí také 1534; více viz: CHEHABI: 2006, HOURANI: 1986, SHANAHAN: 2005, a další.

⁴²⁰ 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.

položil základy formy, již z Libanonu i dalších částí šíitského světa vzešlé osobnosti později napomáhaly etablování šíismu na íránské politické scéně.⁴²¹

Střediskem lokality Džabal ʿÁmil (zahrnující zhruba dnešní kraje Jih a Nabatíja) je město Nabatíja, proslavené každoročními pašijovými hrami u příležitosti svátku ʿÁšúrá a představující srdce jiholibanonského šíitského venkova.⁴²² Dané sídlo je pomyslným středobodem tradičního šíitského života, zároveň tvoří určitý duchovní protiklad Baalbaku, představujícího centrum druhé hlavní šíitské oblasti v Libanonu, údolí Biká.

Společenský status libanonských šíitů byl v porovnání s postavením příslušníků ostatních konfesí, podobně jako v ostatních částech regionu, nízký. I zde byla ražena doktrína apolitického přístupu a kvietismu a rozvíjen „kult“ vlastní „exkluzivní vyloučenosti“ ze společnosti; synonymem daného přístupu jakoby se stal během staletí zažitý termín „ʿÁmilí“ označující libanonské šíity obecně.⁴²³

Společný osud a dějinný prožitek v duchu tradiční šíitské civilizační zkušenosti způsobil, že libanonští šíité se do značné míry stali ztělesněním levantského šíismu jako takového, zároveň i jeho avantgardou a duchovním centrem. V tomto smyslu byli nuceni čelit prakticky nepřetržitě 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 obdobně konvenující tradičnímu šíitskému étosu.

Právě migrace z Libanonu do safíjovského Iránu⁴²⁴ 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, rozvoj i kontinuitu.

⁴²¹ 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.

⁴²² 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.

⁴²³ Srov. ABISAAB in: CHEHABI: 2006, str. 62.

⁴²⁴ Srov. CHEHABI: 2006, str. 75.

Názorová výměna mezi Āmiljún, kteří byli v Persii respektováni jako obhájci klerikálně-akademického směru výkladu a aplikace šíy, a „safavijún“, stranicími spíše jurisdikční cestě šarċíji,⁴²⁵ představovala, spíš než základ konfliktu, začátek diskuse, která špěla k rychlé shodě zájmů a obecně dobrému přijetí a postupném etablování libanonské ideologické frakce v rámci šíitského světa reprezentovaného Persií. Významný podíl měl na tom přístup samotného al-Karakího, který byl díky rozumné míře konformismu schopen vycházet diplomaticky jak se šáhem Ismailem I., tak později Tahmáspem I. Ten mu na druhé straně nebránil v rozvoji vlastní postojů v duchu racionalistické školy usúlí, další etablaci v rámci šáhova aparátu, vytváření kontaktů napříč regionem či prohlubování tradice a vazeb vlastních rodinných příslušníků a potomků⁴²⁶ na šáhův dvůr.⁴²⁷

Podobně jako v dalších oblastech byl za osmanských dob uplatňován represivní přístup i vůči libanonské šíe. 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 byla oficiálním důvodem protišíitské kampaně, se tak snadno stala srozumitelným záminkou proč držet šíu (až na nečasté a spíš individuální výjimky) vně společenského vlivu.

Preventivně represivní postup tak v zásadě sledoval metody uplatňované i v dalších částech Osmanské říše, ať již širším „Ādžamu“ (Irák, východní Anatólie) nebo religiózně komplikované levantské oblasti. Mnohé náboženské menšiny byly v rámci sunnitské společnosti schopny najít modus vivendi, buď se tak ale stávalo díky jejich prospěšnosti (Židé, Arméni), nebo byli k dobrým

⁴²⁵ Safíjovci si coby političtí začátečníci v době své dějinné etablace nemohli dovolit riskovat; vše včetně právních norem muselo být především funkční a sloužící režimu. V první řadě však bylo nutné nejprve vše vybudovat, a to leckdy bez potřebných precedentů. S mocenskou premiérou Safíjovců tak dostali jedinečnou příležitost klerikové a další členové aparátu, kteří se na spoluvytváření potřebných norem mohli podílet; podmínkou ovšem bylo potřeby dvora pochopit a respektovat je.

⁴²⁶ Al-Karakí sám se narodil v lokalitě Karak 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 Džibáċ (al-Hurr, al-Músaví), Džizzín atp.; více viz: HOURANI: 1986, NEWMAN: 1992, a další.

⁴²⁷ Další vývoj viz CHEHABI: str. 76 – 80.

vztahům s nimi istanbulští sultáni donuceni (křesťané), popřípadě se tak dělo na základě ústupků obhájených vlastními ideologickými apologety či povolených v rámci učení samotného (drúzská či obecně ismá'ílitská takíja atp.). Šíitům napříč osmanským teritoriem se naproti tomu nedostávalo zastání prakticky odnikud.

Prožitek dějinného bezpráví dostoupil vrcholu na konci 18. století, v době krutovlády osmanského guvernátora Ahmada Paši zvaného „al-Džazzár“ („řezník“). Šíité i příslušníci dalších menšinových konfesí byli perzekvováni, leckdy se jejich příslušníkům podařilo přežít jen díky disimulaci. Paralelně s tím byl v šíitech pocit tradiční příslušnosti vykořeňovan, mimo jiné jejich postupně zlidovělým označením „mutawallí“ (resp. hovorové „mitwalí“);⁴²⁸ Richard míní, že se tak dělo mimo jiné pro to, že nazývat komunitu „šíity“ nebo „imámity“ by znamenalo přiznat jí její identitu.⁴²⁹ Společenská degradace posílila ještě víc pocit sounáležitosti s vyšším šíitským celkem, kterým byl (jak díky kulturním a historickým precedentům, tak díky určité idealizaci) Írán. Podle Jaberu se tak dělo až to té míry, že v libanonských domech chudiny v 19. století visely fotky íránského šáha jako příslib naděje a vyjádření sounáležitosti, představující tak důkaz o existenci zázemí pro pozdější ideologické vyzařování Íránu.⁴³⁰

Faktem zůstává, že kvůli těmto a souvisejícím příčinám měly libanonské šíitské komunity jedny z nejzávažnějších důvodů k vlastní společenské obrodě, resp. pokud stály za jejími obrodnými snahami nějaké důvody, pak byly četné a hlavně sociálního rázu. Chudoba, zaostalost a okrajový charakter šíitských teritorií byly jak důsledkem minima příležitostí k seberealizaci či většímu rozmachu (především v tradičním oboru, zemědělství), tak zároveň

⁴²⁸ Označení je částečně zachováno dodnes v Sýrii i Libanonu, spíš však jen na lidové, hovorové úrovni, zároveň bez hanlivého nádechu, popř. zobecňujícího významu (šíité jako celek atp.).

⁴²⁹ Volně podle RICHARD: 1991, str. 156 – 157.

⁴³⁰ Srov. RICHARD: 1991, str. 161 – 162, který zde cituje z Jaberu („Le discours chi'ite sur le pouvoir“, Liban, remises en cause. Peuples méditerranéens, 20; juillet-sept. 1982, p. 91, n. 26). Námitka, že Nadžaf by mohl posloužit stejně, nemusí obstát ze dvou důvodů: a) Nadžaf byl znám hlavně jako intelektuální středisko a „spásné“ naděje v sociální rovině do něj tak vkládány být nemohly; b) Nadžaf spadal do stále existující Osmanské říše a jeho šíité čelili svým způsobem podobnému tlaku jako šíité libanonští, jistě s větší mírou etablovnosti a „svobody“, zároveň však bez jakýchkoli náznaků toho, že by se vyšší moci chtěli nebo mohli postavit pro to, aby se zastali kohokoli za svých souvěrců na teritoriu tehdy stále ještě silného (nebo silně působícího) sunnitského impéria. Írán naproti tomu disponoval jednotným náboženstvím, jasnou monarchickou vládou, která je považovala za náboženství státní, a tudíž alespoň zdánlivě mohl příslib určitých záruk poskytovat.

represí ze strany moci a vlastní rezignace částečně vyplývající ze 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.

S koncem 19. století nicméně přicházejí první signály snah o zlepšení stavu. Město Nabatíja se v rámci administrativních reforem tanzímátu stalo střediskem dané oblasti, což na jednu stranu znamenalo určitou samostnanost a zvýšené pravomoce, na druhé straně větší závazek k dodržování osmamských pravidel. Roku 1882 se zde šíitské komunitě přesto podařilo otevřít první školu moderního typu.

Ze vsi Šaqrá' v nabatíjské oblasti pocházel i jeden z prvních moderních šíitských „buditelů“ Libanonu, Muhsin al-Amín (1867 – 1952). Roku 1901 se v Nadžafu stal mudžtahidem, poté přesídlil zpět do Levanty. Zde své aktivity nadále dělil mezi rodný jih Libanonu a Damašek. Muhsin al-Amín se záhy stal hlavním duchovním vůdcem šíitské komunity v Bilád aš-Šám. Svou činnost rozvíjel především v koordinaci s laiky, zejména svými přáteli (lexikolog Ahmad Ridá, historik Sulajmán Záhir, novinář Ahmad ^ĀÁrif).⁴³¹

Snahou o rozvoj či obhájení vlastní společenské pozice byla v Libanonu motivována v zásadě veškerá hnutí; pohnutky byly 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 všechny libanonské společenské frakce oddělit reálnou politiku od případných religiózních konotací vztahujících se k jejich zázemí. Díky upozadění religiózního faktoru se jim proto leckdy podařilo rozšířit členskou základnu i o příslušníky jiných náboženských menšin.

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

⁴³¹ ^ĀÁrif byl zakladatelem časopisu al-^ĀIrfán, tištěného v Sidonu; časopis představoval podle Mervin hlavní „mediální“ pojítka mezi ^ĀAmilijún a mimolibanonskými šíity, zejména iráckou komunitou; volně podle Mervin, zejména využita předmluva v MERVIN, AL-AMIN: 1998, str. 9 – 11.

projít šíité 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 za využití standardních politických prostředků. Zřejmě nejcharakterističtějším 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.⁴³²

Jako jeho základ posloužilo sčítání lidu z roku 1932, v němž vyšel počet šiitů na 150 tisíc. Podle toho se na principu proporčního zastoupení v rámci konfesního rozdělení jako třetí nejpočetnější vyznání dočkali ústavního nároku na svého zástupce na post předsedy parlamentu.⁴³³

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 většinou s vazbami na ovládající celek (nejtradičněji Osmanskou říši) a později Západ, se společenská hierarchie uvnitř šiitské komunity formovala především na základě vnitřních vazeb, jakož i nutnosti exponentů vyjít s dominantní mocí. Vnější vztahy byly regulovány na základě pozemkového práva *iqtá*^c,⁴³⁴ jímž se řídili i šiité. Vnitřní vztahy v jeho rámci částečně připomínaly feudálně-šlechtické uspořádání, dominantní roli hráli správci půdy, tzv. „*zu^camá*“ (od sg. „*za^cím*“, vůdce). Tito vykonávali činnost ve své podobě prakticky shodnou s náplní i přístupem evropské venkovské šlechty,⁴³⁵ ovšem v orientálním kontextu.⁴³⁶

Nutnost diplomaticky řešit komplikovaný vztah řadových šiitů a *zu^camá*, jakož i snaha dosáhnout vzájemné prospěšnosti pomocí součinnosti obou

⁴³² Více k tématu např. Historie moderního Libanonu NORTON: 2007, str. 11.

⁴³³ Viz SHANAHAN: 2005, od str. 30.

⁴³⁴ Systém definující vztah nájemce či vlastníka k půdě, svou podstatou připomínající vlastnictví feuda, byť častěji s omezenými nároky (pronájem místo vlastnictví, omezená dědičnost atp.).

⁴³⁵ Autor nicméně připouští, že zatímco v Džabal ^cÁmil, tj. na jihu Libanonu, bylo zacházení této „šlechty“ s „poddanými“ velmi bezohledné a dominance *zu^camá* velmi silná, bylo rozvrstvení pravomocí a moci obecně v údolí Biká rovnoměrnější. Srov. SHANAHAN: od str. 33; také NORTON: 1987 a další.

⁴³⁶ Viz také NORTON: 2007, od str. 14.

protipólů⁴³⁷ byly středobodem činnosti Mushina al-Amína. Neshody obou částí společnosti se přesto projeví i v jisté rivalitě na poli osvětové činnosti, kdy se obě části šíitské komunity (jak zu^camá' pod vedením svých špiček, později Kámila al-As^cada, tak „obyčejný“ lid zastupovaný al-Amínovým kruhem) snažily co nejpřesvědčivěji šířit moderní vzdělanost mezi své posluchače. Do první třetiny 20. století byl výsledkem vznik několika škol, jakož i neutuchající činnost (především na straně al-Amína) spočívající ve snaze podporovat komunitu, budovat zázemí, shánět prostředky, motivovat ke vzdělání. Muhsin al-Amín se tak postupně dostal do role respektovaného reformátora, do značné míry ale (jak ukazuje Mervin)⁴³⁸ osamoceného aktivisty, který pro svou činnost neměl přímého následníka – snad jen, v určitém slova smyslu, s pozdější výjimkou v podobě Muhammada Džawáda Mughníji.⁴³⁹

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 středověkých velmocenských strukturách (zejm. Seldžukovci) se situace na dlouhou dobu, prakticky až do první světové války, ustálila na osmanské nadvládě, reprezentované damašským gubernorátem. Po udělení „samostatnosti“ Nabatiji se místní samospráva stala prodlouženou rukou Damašku. Je pochopitelné, že hlavní slovo v komunikaci s daným gubernorátem měli prioritně zástupci tradičních rodů uzurpujících

⁴³⁷ Zástupci kléru byli v libanonském, resp. levantském prostředí tradičně spojnicí mezi obyčejným lidem a elitami; jen málokdy si ale mohli dovolit být zcela nezaujatí a většinou více či méně hájili zájmy svých „sponzorů“, bez nichž by jednak byla ztížena jejich materiální situace, jednak by se výrazně hůř prosazovaly i zájmy „lidu“, které zároveň díky své blízkosti elitám mohli snáze tlumočit. Obě strany pak profitovaly z napojení na prominentní kleriky, pokud jde o společenskou prestiž (elity), posvěcení svých zájmů a zdroj legitimacy (lid i elity) či usnadněné prosazování svých zájmů a potřeb (zejména lid vůči elitám). Jak uvádí Shannahan, byl al-Amín takto podporován rodem az-Zajn, jeden z jeho prominentních konkurentů, šajch Dža^cfar as-Sádiq, naproti tomu „konkurenčními“ rody al-As^cad a al-Fadl; srov. SHANNAHAN: 2005, str. 148 – 149. Odtud lze také datovat averzi pozdější „oficiální“ averzi hlavního šíitského duchovního reformního proudu a rodu al-As^cad coby přední zástupce tradiční šíitské pozemkové aristokracie.

⁴³⁸ Srov. MERVIN: 2000.

⁴³⁹ Kterého lze sice srovnat významem a dopadem díla (kde al-Amína dost pravděpodobně i překonal), ne však formou (viz níže Mughníjův sklon ke konfrontaci), jakož i historickým přínosem, kterým jeho dílo prospělo šíitské komunitě (Mughníja v první řadě zviditelnil sebe, až následně „svou“ komunitu; al-Amín nepatří mezi šíitské „internacionály“, přesto svou komunitu vykonal zásadní příspěvky, na nichž mohla od té doby až do současnosti stavět.

moc.⁴⁴⁰ To výrazným způsobem utvrdilo jejich moc. Snaha o zmírnění dopadů nastalé nerovnováhy a omezení moci zástupců „velkých rodin“ se tak stala klíčovým směrem, kterým se zastánci libanonské šíitské aktivizace po celé dvacáté století ubírali.

Přetrvávající vliv Sýrie, který na dřívější působení damašského guvernoraátu v podstatě navazoval, se latentně a v různých formách projevoval po celé 20. století. Působení Íránu se naproti tomu projevovalo selektivněji a bodově s letným počátkem ve dvacátých letech 20. století, intenzivnějším nástupem v polovině šedesátých let⁴⁴¹ a poté zejména po vzniku Islámské republiky.

2. Počátky moderní společenské aktivizace libanonských šíitů

Prostředí Libanonu klade na kohokoli, kdo chce v zemi vyvíjet jakoukoli cílenou činnost a jakékoli aktivity související s jeho ideologickými a zahraničně-politickými 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 as-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. Ty díky nastolení kontaktů a vytvoření zázemí mohly v této oblasti včas nalézt stoupence a ohlas. Teprve později se šíření íránského ideologického poselství ujaly nově vzniklé šíitské organizace, které revolučnost Chomejního poselství přijaly za své, tj. zejména Hizbulláh. Dá se však předpokládat, že nebyť spojnice vytvořené individuální

⁴⁴⁰ Viz SHANAHAN: 2005.

⁴⁴¹ Poté, co do libanonského exilu začínali odcházet oponenti šáhovy Bílé revoluce, stranici Chomejnímu, který ji roku 1963 zásadním způsobem zkritizoval. K tématu viz hlavně: CHEHABI: 2006, od str. 180.

misijní činností v padesátých a šedesátých letech, mohly by části místní populace jako na míru šité (a zdánlivě lehce vstřebané) Imámovy myšlenky nalézt v Levantě úrodnou půdu jen velmi těžko.

Symbolický počátek perskému klerikálnímu vlivu v Libanonu však v moderní době položil ájatolláh Abolqássem Kášání, který do země přichází roku 1920 z Iráku po neúspěšné revoltě proti britské okupaci. Jeho příchod dodává místní komunitě další impulz, který se postupně odrazí v silnější konsolidaci šíitské obce. Roku 1932 se předsedou sdružení ulamá stává Hasan Mughnija⁴⁴² a libanonská šíitská obec, stavějící na modernizačně-kulturní, klerikální a osvětové platformě, se dává cestou dalšího vývoje. Zintenzivnění kontaktů s Nadžafem na jedné a Qomem na druhé straně stojí také na počátku většího zájmu Peršanů o Levantu; jeho ztělesněním je právě libanonský pobyt a misijní činnost Músy as-Sadra.

První as-Sadrova cesta do Libanonu se uskutečnila roku 1955,⁴⁴³ a to na základě předchozího kontaktu se členy tamní šíitské komunity, k nimž došlo ještě v Nadžafu. As-Sadra, který se cílovému teritoriu jevil jako nejschopnější kandidát na nahrazení zesnulého muftího města Tyru (a as-Sadrova osobního známého), Sajjida °Abdulhusajna Šarafuddína,⁴⁴⁴ si tamní šíité vyžádali hned po muftího smrti⁴⁴⁵ roku 1957. Žádost formulovali přímo nejvyšší autoritě schopné garantovat kandidátovy předpoklady, zároveň jeho ochránci a známému rodu as-Sadr, imámovi vlivnému v obou hlavních sídlech (Qomu i Nadžafu), ájatolláhovi Borúdzerdímu.⁴⁴⁶ Souběžným praktickým důvodem této

⁴⁴² Srov. MERVIN: 2000.

⁴⁴³ Srov. AJAMI: 1986; NORTON: 1987; SHANAHAN: 2005; CHEHABI, TAFRESHI in: CHEHABI: 2006, str. 143.

⁴⁴⁴ Srov. NORTON: 1987.

⁴⁴⁵ Richard přichází ve své publikaci s verzí, že Músá as-Sadr: v Nadžafu potkává „sajjida °Abdulhusajna“, který měl v Tyru své působiště, údajně představující názorově velmi svobodné místo; v závěti zve Músu as-Sadra, aby se stal následníkem v jeho funkci. V Richardově podání je toto poměrně alternativní verze příchodu as-Sadra do Tyru, kde autor vůbec nezmiňuje Borúdzerdího. Závažnější pochyby však vzbuzuje již fakt, že u daného „°Abdulhusajna“ neuvádí, že šlo o sajjida °Abdulhusajna Šarafuddína, tyrského muftího tehdejší doby. Srov. RICHARD: 1991, str. 162 – 164.

⁴⁴⁶ Srov. CHEHABI, TAFRESHI in: CHEHABI: 2006, str. 144.

volby vzešlé od libanonských ^{ʿulamáʿ} byla přesvědčivost as-Sadrových referencí a jeho silné zázemí v Iráku i Íránu.⁴⁴⁷

As-Sadr definitivně přesídlil do Libanonu roku 1959. Stalo se tak v době, kdy docházelo ke druhé vlně alavitských školicích cest směřujících z Levanty do šíitských svatých míst. Tato aktivita stimulovala i u původní libanonské šíitské obce potřebu další 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 libanonských šíitů víceméně marginální záležitostí, se tak padesátá léta v Libanonu projevovala především zvýšenou vnitřní dynamizací 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, snažili se tradiční ^{zuʿamáʿ}⁴⁴⁸ využít nové politické pluralitní prostředí jednak k udržení moci, jednak k maximalizaci svých politických cílů. Těmi kromě rozšíření svého vlivu (stále ryze v intencích starého feudálního světa, tj. vzájemnými sňatky, podporou obchodní i osobní atp.) bylo zejména zabezpečení přístupu kandidáta z vlastních řad na společensky nejvyšší dosažitelný post, tj. funkci předsedy parlamentu.⁴⁴⁹

Příjezd Músy as-Sadra měl v Libanonu za důsledek další štěpení šíitského ideologického a názorového spektra. Tendence k němu existovaly už dříve, ale až příjezd kontroverzní figury „cizí“ provenience a novátorského chování

⁴⁴⁷ Srov. CHEHABI, TAFRESHI in: CHEHABI: 2006, str. 137; dále k tématu AJAMI: 1986; NORTON: 1987; SHANAHAN: 2005; a další.

⁴⁴⁸ Hlavně rody As^{ʿad}, Šahla, Hajdar, Zajn a další, více viz SHANAHAN: 2005, str. 65.

⁴⁴⁹ 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 tehdejší parlamentu; v dané tradici se bez větších přešlapů snažili pokračovat v průběhu větší části 20. století.

dostaly impulz k tomu, aby se projeví 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) as-Sadrův příjezd vyvolal; jedním z předních skeptiků v dané věci byl pak o generaci starší absolvent obdobné akademické trajektorie jako sám as-Sadr, Muhammad Džawád Mughníja (1904 – 1979), vrstevník Chomejního školený mimo jiné v Nadžafu prostřednictvím marádží^c al-Chú'ího a Šarí^catmadářího.⁴⁵⁰

Mughníjova angažovanost za šíitskou věc tkvěla v odporu vůči zu^camá', boji za rovnocennost šíitské obce v rámci Libanonu a její další společenský postup. Byť svými cíli zaměřen jako as-Sadr, byl Mughníja co do formulace svých názorů explicitnější (lze vzpomenout například již zmíněnou kritiku Chomejního pojetí konceptu velájat-e faqíh). Obdobně se stavěl i vůči oficiální libanonské moci, svým způsobem tedy v souladu se starou šíitskou tradicí.⁴⁵¹

Je nasnadě, že cizí klerik přicházející z Íránu zpod křídel konformistického Borúdzerdího⁴⁵² nebudil v Mughníjovi, vždy připravenému dát najevo svůj názor,⁴⁵³ důvěru. Mughníjovu skepsi záhy utvrdil 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 Mughníja cítil po zesnulém Šarafuddínovi, který byl jeho velkým obdivovatelem a kterého – alespoň v očích tyrské šíitské komunity – as-Sadr úspěšně nahradil.⁴⁵⁴

⁴⁵⁰ Richard zmiňuje, že Džawád Mughníja se údajně bez pasu roku 1925 dostal ke svému staršímu bratrovi do Íráku, kde se stal žákem mj. Abulqásima al-Chú'ího. viz RICHARD: 1991, str. 158.

⁴⁵¹ Pro jeho názory a postoje viz například AHMADÍ: 2007, zejm. str. 125 – 147.

⁴⁵² Zatímco s Chomejním Mughníja nesouhlasil akademicky, u Borúdzerdího byl skeptický ohledně jeho konformních a příliš diplomatických postupů.

⁴⁵³ Mughníja byl díky tomu pod značným tlakem i v samotném Libanonu, kde od konce 40. let aktivně bojoval za šíitskou osvětu a rázně „tepal“ veškeré „nešvary“ jdoucí proti jeho přesvědčení: „Každé z mých děl je jako blesk, který udeří na komunisty, nevěřící, kapitalisty a imperialisty a jejich proradné tahy“, cituje ho např. RICHARD: 1991, str. 159.

⁴⁵⁴ Více k tématu as-Sadrova příchodu do Libanonu viz např. CHEHABI: 2006, str. 137 – 145.

As-Sadr nicméně rozehrál staletími prověřenou hru, která jakoby symbolicky odkazovala na strategii, kterou před půl tisíciletím zaujal al-Karakí na perském dvoře;⁴⁵⁵ podpořen jak přímým pozváním šíitské komunity z Tyru, tak zázemím nejvyšší šíitské autority dané doby vůbec, jakož i příbuzenským vztahem k tehdejšímu iráckému šíitskému prominentu Báqiru as-Sadrovi, dosáhl as-Sadr brzy velmi slušné pozice u libanonského prezidenta, generála Fu'áda Šihába (v úřadu 1958 – 1964). Potřeba klidné šíitské komunity, která zapadala do etatického přístupu generála Šihába, nebyla nic, o čem by as-Sadr prezidenta nebyl s to přesvědčit. To vytvořilo nutné zázemí, na jehož základě si mohl as-Sadr (jako zdatný pokračovatel Borúžerdího diplomatického stylu zdánlivě konformistické „soft-power“) dovolit poměrně nerušeně pokračovat ve sledování vytýčených cílů.⁴⁵⁶

Na as-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 spíše frustrace, nebo alespoň nenaplnění představ o zlepšení sociální postavení svého nebo své komunity, slavila anachronická moc zu'amá' pořád větší úspěchy. Stále přesvědčivěji se v jejím rámci prosazoval rod As'ad, a to zejména v osobnosti Kámila al-As'ada. Ten se od šedesátých let stal vůdčí osobností tradičních klanů, od té doby až do roku 1984 několikrát zastával post předsedy parlamentu (přičemž se v této funkci střídal s dalším zástupcem klanové oligarchie, Sabrí Hamádou).

I libanonští šíité tak začínali chápat potřebu vytvoření jednotné platformy, která by jim umožnila semknout se kolem stejných hodnot, ty prosazovat a tím vytvořit dostatečně silnou lidovou frontu. Úmysl, potřeba a zároveň absence

⁴⁵⁵ Jde o zajímavou inverzi: zatímco al-Karakí byl v Libanonu narozeným pokračovatelem s Irákem a Íránem spojovaného náboženského odkazu působícím později na perském dvoře, byl as-Sadr persko-iráckým potomkem libanonského rodu, který spojil zpětně nakonec svůj osud s Libanonem; konal tak přitom v obdobné diplomaticko-konformistické formě, kterou na perském dvoře zaujal o půl tisíciletí dříve i al-Karakí.

⁴⁵⁶ Více viz: NORTON: 1987, str. 86 – 87.

ryze politického hnutí postaveného na náboženské linii konvergovaly s as-Sadrovými plány,⁴⁵⁷ respektive možnostmi, kterých plně využil.

Do situace se jako kladný faktor v dané době vložila reemigrace západoafrické libanonské diaspory, tvořené z velké části právě šíity. Tito byli nezatíženi politikou dané doby, většinou materiálně nezávislí, zároveň disponovali poměrně silným sociálním cítěním – většina z jejich předků vlast před půlstoletím opouštěla z venkova a hlavně díky neutěšeným poměrům.

As-Sadr po delší klerikální činnosti, během níž získává kredit cílového publika (a poměrně brzy, v roce 1963, i libanonského občanství přímo z rukou prezidenta Šihába), zakládá dvě klíčové organizace – Nejvyšší šíitskou islámskou radu a Hnutí Vyděděných.⁴⁵⁸

Hnutí Vyděděných (*Harakat al-Mahrúmín*) je zformováno roku 1974, as-Sadrovi asistuje při jeho zakládání tehdejší poslanec Husajn al-Husajní (nar. 1937), právník svým původem vzešlý z „feudální“ rodiny z údolí Biká.⁴⁵⁹ Hlavní úsilí Hnutí spočívají ve snaze o dosažení rovnoprávnosti všech libanonských konfesí obdobně jako i větší sociální rovnosti všech tamních komunit, jeho přímé zacílení je však díky příslušnosti většiny zakládajících osobností jasné. Je proto logické, že přes sympatie napříč Libanonem a jeho společenskými či konfesními skupinami si největší až prakticky výlučnou členskou základnu Hnutí nachází v šíitském prostředí. Při komponování jeho ideologických základů Músá as-Sadr (podobně jako jeho strýc Báqir as-Sadr) apeloval na klasicky šíitské pojetí sociální spravedlnosti (tj. vyvážený poměr zákonů a vnitřní motivace jednotlivce, moderovaný kompetentní vůdčí osobností). Podobně jako on musel zároveň čelit konkurenčnímu ideologickému proudu v podobě marxismu, který se zejména pro nemajetné šíitské studenty ve své době (zejména šedesátá léta) stává lákavou alternativou.⁴⁶⁰

⁴⁵⁷ Jak tvrdí teorie počítající s plány Íránu, šáha a klerikální kliky v čele s Borúdzerdím na ideologické ovládnutí Libanonu; existují teorie, které nevylučují ani to, že na tento prvotní impuls přirozeně navázal Chomejní a další po vytvoření Islámské republiky, a to především založením a podporou hnutí Hizbulláh.

⁴⁵⁸ Srov. SHANAHAN: 2005, str. 107.

⁴⁵⁹ Srov. RICHARD: 1991, str. 169.

⁴⁶⁰ Srov. např. AJAMI: 1986.

Jeho koncepce se v závěru ukazuje jako životaschopný soubor, který je schopen přilákat nejen domácí šíity, ale i četné reemigranty. Jedním z takových je i Nabíh Birrí (nar. 1936) narozený v libanonské diaspoře v Sierra Leone. Ten později spojil svůj osud právě s nástupnickou organizací Hnutí, které vtiskl zásadní novodobý charakter.

Aktivní angažovanost ve prospěch šíitské věci projevoval i ájatulláh Hasan al-Husajní aš-Šírází, který do Libanonu přišel roku 1970.⁴⁶¹ S Hnutím přesto spolupracoval jen okrajově, jeho agenda byla zaměřená spíše regionálně, než místně. Přes irácký původ (nar. v Nadžafu) dosahovaly jeho kontakty i na vysoká akademicko-klerikální místa v Íránu, odkud jeho rodina původně pocházela. Aš-Šírází dělil své aktivity mezi Libanon a Sýrii, zaměřen byl (podobně jako Muhsin al-Amín) spíše na osvětu, učení, vzdělávání a budování pevných základů, na kterých bude možné stavět další rozvoj regionálního šíismu (v dosahu své činnosti byl tedy podobně decentralizovaný jako Músá as-Sadr). V Sýrii zakládá aš-Šírází roku 1975 hawzat ʿilmíja v Sajjida Zajnab,⁴⁶² paralelně se angažuje v podpoře iráckému šíismu proti narůstajícím represím ze strany Saddám Husajna. Postupně je různými stranami vnímán jako proiránský, prosyrský, zároveň protirežimní (z pohledu saddámovského Íráku). Faktem zůstává, že zatímco as-Sadrova činnost byla cíleněji zaměřená na obrodu libanonské šíy, byl aš-Šírází ve svých aktivitách obecnější; zároveň však ani u něj nebylo možné vyloučit určité těsnější napojení na Írán a jeho regionální záměry.

Určitý druh společné kulturní platformy jako zázemí pro sociální akci poskytla i další iniciativa Músy as-Sadra. Ta vedla od konce šedesátých let k systematickému formování Nejvyšší šíitské islámské rady (*al-Madžlis aš-Šíʿí al-Islámí al-Aʿlá*), jejímž cílem mělo být zastupování libanonských šíitů na politickém a náboženském poli. Další principy Rady spočívaly v muslimské ekumenice, spolupráci se všemi libanonskými konfesními komunitami a boji proti chudobě a jejím zdrojům – především nedostatku vzdělávacích

⁴⁶¹ http://www.youtube.com/watch?v=U8F6t_siZK0

⁴⁶² <http://www.youtube.com/watch?v=kBfla-cYVao>, http://www.youtube.com/watch?v=U8F6t_siZK0

příležitostí.⁴⁶³ Členy byli šíitští klerikové, poslanci, státní zaměstnanci, ministři a další veřejně činné a významné šíitské osobnosti sídlící v Libanonu.⁴⁶⁴ Rada vstoupila v plný život roku 1975. As-Sadr, mající za svého hlavního asistenta šajcha Muhammada Mahdího Šamsuddína (post vrchního zástupce) vedl Nejvyšší radu i Hnutí Vyděděných až do svého zmizení roku 1978.

As-Sadrův nástupce Šamsuddín nicméně do oficiálního čela Rady nastoupil až roku 1987, dokdy libanonští šíité „čekali“ na návrat zmizelého as-Sadra.⁴⁶⁵

Šamsuddín, který absolvoval podobnou trajektorii jako as-Sadr, se dá do značné míry považovat za jeho souputníka a myšlenkového vrstevníka.⁴⁶⁶

Stěžejní vzdělání získal hlavně v Nadžafu (kde se roku 1936 narodil libanonským rodičům) a to pod vedením předních ʿulamáʿ včetně obou klíčových nadžadfských marádží^o at-taqlíd a konsekvntních Strážců Hrobky, al-Hakíma a al-Chúʿího. Jeho spolužákem byl as-Sadrův bratranec a švagr Báqir as-Sadr. Do Libanonu se Šamsuddín „vrátil“ roku 1968, právě v době počátku sociálně angažované činnosti Músy as-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 as-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 vizi občanského státu.

As-Sadrovský odkaz takto přetrvával v podobě dále pokračující Nejvyšší islámské šíitské rady, která se nicméně časem stala jen jednou z alternativ

⁴⁶³ Zajímavým bodem deklarovaným na stránkách organizace je podpora palestinského boje v rámci panarabské solidarity. Ta mírně vybočuje z tradičního as-sadrovského soustředění se na Libanon, šíitskou osvětu a zrovnoprávnění. Srov. <http://www.shiitecouncil.com/edara/index.php?id=1>

⁴⁶⁴ Srov. www.countrystudies.us/lebanon.

⁴⁶⁵ Kromě piety a vyjádření úcty k oblíbenému a přirozeným způsobem respektovanému vůdci tu lze spatřovat i paralelu se zmizelým posledním Imámem, Abú al-Qásimem, na jehož návrat v podobě Mahdího šíité dvanácti již víc než tisíc let čekají; čekání tak není jen vyjádřením piety, ale zároveň důkazem respektu, který touto paralelou as-Sadrovi vyjádřili.

⁴⁶⁶ Více k tématu viz NORTON: 2007, str. 20 – 25.

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 všem šíitům srozumitelná.

As-Sadr tak sice nadefinoval jasnou linii politické činnosti, která záhy našla své příznivce, jeho cesta však neuspokojila straníky rychlejších a radikálnějších řešení. Tento fakt bude od dané doby důvodem intenzifikace vyhraněných názorů, jak v symbolickém, tak reálně potřebném vyhranění se proti as-Sadrovu postupu, který ve svém pojetí primárně s radikalismem nepočítá.

As-Sadrův postup lze jistě objektivně chápat jako legitimní diplomatickou snahu o navrácení společenské plnoprávnosti šíitským komunitám. Zdánlivá abstraktnost a zdlouhavost jeho práce však u části populace stále naléhavěji vyvolávaly nutnost vzniku skutečné politické strany s jasným programem. Otázkou, na kterou měly odpovědět další roky, bylo, zda je řešením spíš uhlazená diskusní cesta nastoupená Nejvyšší radou, nebo důraz kladený nezanedbatelnou částí šíitů na ráznost a „mužnost“ dalších akcí. Étos vytvořený as-Sadrovým politickým krédem tak kromě sjednocení podobně uvažujících stoupenců připravil i půdu pro nástup osobností, které se s ním neztotožnily a zároveň mohly ventilační potřeby ráznějších řešení garantovat. Jednou z takových osobností se na konci šedesátých a v průběhu sedmdesátých let stal šajch Muhammad Husajn Fadlulláh (zem. 2010), který svůj životní příběh (do značné míry i zásluhou mediálního zjednodušení) spojil s radikálnějším z proudů v libanonské šíe.

Fadlulláh se narodil v rodině libanonských migrantů do Nadžafu rok před Šamsuddínem (1935). Mohl mít teoreticky stejnou šanci nasát maximum z kosmopolitního prostředí přeplněného nejvýznamnějšími osobnostmi své doby,⁴⁶⁷ nicméně charisma i talent, kterými disponoval, ho hnaly spíše

⁴⁶⁷ Podobně jako Šamsuddín nebo Báqir as-Sadr studoval i Fadlulláh u Mushina al-Hakíma nebo Abulqásima al-Chú'ího; spolupráci se synem al-Hakíma Mahdíem jakož i dalšími kolegy kleriky udržoval přes svou praktickou, svým způsobem akčně „světskou“ činnost dál; více k tomu viz např. SHANAHAN: 2005, str. 153 a dále.

do praktických diskusí a veřejných projevů než k soustředěné akademické činnosti. Už v sedmnácti letech odchází z Iráku zpět do Libanonu, kde se roku 1966 se stává hlavou libanonské odnože irácké strany Da'wa.

Určitá kontroverzost jeho vystupování, která je mu obvykle přisuzována, může být stejně dobře vnímána jako poměrně konzistentní projev, je-li nahlížena z odpovídajícího úhlu: Fadlulláh je sice na jedné straně prezentován jako klerik hlásající, že „nepřítelem jsou jasně USA, protože podporují Izrael“,⁴⁶⁸ zároveň tvrdý kritik hodnot vnucovaných Západem, dominance maronitů nad muslimy, imperialismu a nespravedlosti vůči Palestincům, popřípadě libanonského mezikomunitárního násilí.⁴⁶⁹ Přesto lze při jiných příležitostech citovat jeho dotaz, jak „je možné ve jménu revoluce unášet a brát rukojmí?“, popřípadě zmínit fakt, že jako jeden z prvních (či vůbec první muslimský klerik) odsoudil útoky na Světové obchodní centrum z roku 2001. Fadlulláha tak lze vnímat (podobně jak ho vnímá i velká část Libanonců) především jako odpůrce extrémů a násilí, hledajícího vždy základ řešení v náboženství, spravedlnosti a trpělivosti. Jeho „vyhraněné“ pohledy pak radikálně působí spíše svou vyvážeností, přesvědčením, vnitřní logikou a neústupností, tj. především formou, kterou je prezentován jinak poměrně střízlivý obsah.⁴⁷⁰ Sankari vyzdvihuje jako důvod jeho angažovanosti motivaci danou hlubokými sympatiemi s palestinskou věcí,⁴⁷¹ která na něj silně zapůsobila již v raném věku a z níž učinil předmět svého snažení i hlavní stimul svých postojů.

Daná doba a předstih před svým vrstevníkem Šamsuddínem mu dávají lepší možnost identifikovat se s prostředím, pochopit jeho problémy a pomocí svých komunikačních prostředků začít o to dříve jasně formulovat návrhy řešení. Jeho publikum se záhy definuje z prostředí radikálnější smýšlejících šitů, kteří tak mimo jiné vyjadřují distanc od rafinované a subtilní cesty později reprezentované Nejvyšší Radou. Fadlulláhova cesta se proto záhy rozchází i

⁴⁶⁸ Srov. RICHARD: 1991, str. 173.

⁴⁶⁹ Srov. RICHARD: 1991, str. 174.

⁴⁷⁰ Srov. RICHARD: 1991, str. 174 – 175.

⁴⁷¹ Srov. SANKARI: 2005, str. 51.

s libanonskou Da'wou, která se roku 1970 rozhodne stát se součástí právě se rodícího hnutí Amal.

Je příznačné, že Fadlulláh 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 as-Sadra. Jde zároveň o dobu, kdy se dominantním garantem šíitské věci v prostředí rozbouřeného Libanonu stává radikální a právě zrozený Hizbulláh, představující, měřeno alespoň potřebami doby, skutečnou sílu tvořenou „lidem“ a jednající v jejím zájmu. K jakékoli bližší provázanosti s Hizbulláhem, kterou Fadlulláh osobně nikdy nepřiznal, skutečně nemuselo dojít; faktem ale je, že jak on sám po ideologické stránce, tak Hizbulláh po stránce akční psali velmi podobným rukopisem prakticky identický text pro téměř shodné publikum. Není proto s podivem, že jim taková aliance (ať již fundovanými zdroji, médii či hlasem lidu) byla přisuzována.

Ani Fadlulláh nebyl nadšený z vřelého vztahu libanonské oficiální moci k as-Sadrovi. Nedůvěra, která z jeho strany vůči klerikovi vznikla, byla posílena as-Sadrovou činností v Libanonu, která Fadlulláha i Da'wu jasně zastiňovala.⁴⁷² Zdrojem neshod mohly být i Fadlulláhovy otevřeně mocenské ambice,⁴⁷³ kvůli nimž později hnutí Da'wa opustil a pokračoval raději ve vlastní dráze. Libanonská Da'wa poté (splynutím s Amalem) roku 1980 oficiálně zanikla.⁴⁷⁴

Faktem zůstává, že zatímco as-Sadr byl a zůstal ikonou mírových časů a diplomatických snah v době, která to umožňovala, Fadlulláh vyplnil vakuum vzniklé po jeho zmizení ve válečné době, vyžadující akce úměrné jejímu duchu. Ač může být jeho odkaz diskutabilní a případné dílčí kroky kontroverzní, zůstává otázkou, zda by bez jeho přispění bylo udržení a další prosazování šíitské věci v prostředí občanské války možné, zejména zda by došlo ke konsolidaci a udržení některých stěžejních frakcí (hlavně pozdějšího Hizbulláhu), popřípadě jestli by Nejvyšší rada, byla-li by jediným orgánem,

⁴⁷² Srov. CHEHABI in: CHEHABI: 2006, str. 210.

⁴⁷³ Srov. AJAMI: 2006, str. 75 – 76.

⁴⁷⁴ Srov. CHEHABI in: CHEHABI: 2006, str. 210.

který se měl za šíitskou věc brát, daný úkol zvládla a nebyla by smetena přívalovými vodami preventivních útoků dalších konfesních a společenských uskupení.

Tradice diskusního prostředí, společenská konkurence i množství různorodých vstupů zevnitř i zvnějšku přidalo konsolidaci, rozvoji a politizaci libanonské šíitské věci na rychlosti, v levantském prostředí příznačně zejména co do vyhraněnosti jejích názorů. Rychlá formace Nejvyšší rady na jedné a jasná podpora ze strany Fadlulláha rázným opatřením majícím vést k rychlému narovnání společenské pozice znevýhodňovaných (z jeho pohledu tedy jak šíitských, tak palestinských) komunit⁴⁷⁵ na druhé straně ve své době představovaly jisté extrémní možnosti variant institucionalizace šíitských požadavků, zároveň však reflektovaly reálné postoje šíitského obyvatelstva.

V přímé návaznosti na stav daného „dvojího způsobu“ formulace šíitských požadavků je vznik dvou hlavních organizací více či méně inspirovaných porevoluční ideologií íránské provenience, tj. Amalu a Hizbulláhu.

V pacifistické rovině se avantgardou politizace činnosti soustředěné kolem osy šíitské a sociálně motivované věci stalo Hnutí Vyděděných a as-Sadrův evoluční budovatelský trend ražený Nejvyšší islámskou šíitskou radou. První skutečně akční hnutí moderního typu (Amal) nicméně vyrůstá teprve na jeho základech v sedmdesátých letech, druhé (Hizbulláh) se rodí na počátku osmdesátých jako ventil samostatných radikálních potřeb. Obě hnutí po další desetiletí co do akceschopnosti nejen zastínily dále trvající Nejvyšší radu a staly se klíčovými rivaly jedno druhému, hlavně ale reálně přinesly šíitská témata k diskusnímu stolu a staly se hlásknými troukami zájmů je následujících frakcí šíitské populace.

⁴⁷⁵ Fadlulláh, aniž by sám měl potřebu vymezovat se jako duchovní vůdce Hizbulláhu či radikál, dlouhodobě upřednostňoval spíš komentování, schvalování či vyjadřování nesouhlasu s tou či onou akcí, ideou či skutečností; dané komentáře však byly ve svém celku dostatečně konzistentní na to, aby zpětně pomohly vytvořit ideologický profil sajjida Fadlulláha jako radikálně založeného duchovního se silnou vazbou právě na Hizbulláh; více a podrobněji k tématu Martin Kramer v REICH: 1998, od str. 139, dále kompletně SANKARI: 2005.

Organizace Amal,⁴⁷⁶ obecně vnímaná jako umírněnější z obou seskupení, vznikla na přelomu sedmdesátých a osmdesátých let na troskách exilové paramilitární odnože íránského Hnutí svobody (Nehzat-e Ázádí, LMI),⁴⁷⁷ nazvané Sama^c. Její hlavní stan přesídlil jeden z jejích zahraničních velitelů (a pozdější íránský porevoluční ministr zahraničí) Ebráhím Jazdí roku 1966 do Libanonu. Zde organizace krátce na to zanikla, její akční bojové jádro bylo ovšem využito pro instruktáž a založení milice zaštitěné Hnutím Vyděněných,⁴⁷⁸ k němuž Jazdí a jeho spolubojovníci Qotbzáde a Čamrán našli vztah poté, co v Libanonu navázali kontakt s Músou as-Sadrem. Ten se jim v dané době jevil jako nejschopnější garant dalšího, úměrně kontextu demokratického, modernistického a pluralitního prosazování šíitské věci. Tito íránští patrioti a schopní organizátoři, přesto však entuziasté mezinárodní šíitské společenské rehabilitace jsou tak důležitou strategickou posilou hnutí. Milice, nazvaná Amal, byla tak v rámci Hnutí Vyděněných původně určená na ochranu šíitské populace vystavené zejména důsledkům vnějších konfliktů (Izrael vs. OOP), jakož i občanské války.⁴⁷⁹

Období počínající libanonské občanské války časově odpovídá momentu, kdy se do té doby víceméně jednotné pole blízkovýchodního šíitského odporu začíná definitivně dělit na dvě části, přičemž hlavním kritériem je stále jasněji míra radikálnosti a revolučně teokratického zápalu. Určitá militantnost a nutnost hledat silová řešení byla u Músy as-Sadra dočasně vynucená situací⁴⁸⁰ a i „operativci“ jako Jazdí, Qotbzáde, Čamrán, příslušníci libanonské Da^cwy či milic Amal, přestože projevovali schopnost vojenského nasazení, byli v zásadě umírněně a v rámci možností „diskusně“, (popř. sekulárně, pluralisticky atp.) naladěni.⁴⁸¹ O to jednoznačněji (a minimálně na další dvě

⁴⁷⁶ Obecně k tématu viz např.: COBBAN in: KEDDIE, COLE (ed.): 1986, od str. 137; NORTON in: KEDDIE a COLE (ed.), str. 156 – 178.

⁴⁷⁷ Více viz odkaz 133.

⁴⁷⁸ Srov. SHANAHAN: 2005.

⁴⁷⁹ Viz také: CHEHABI: 2006, str. 183; NORTON: 2007, str. 30 – 32, AGHA, KHALIDI: 1995, str. 15 – 16.

⁴⁸⁰ Pro nástin příčin a povahy „dočasné“ militantnosti Músy as-Sadra viz AJAMI: 1986, str. 175 – 177.

⁴⁸¹ Podobně lze jako extrémní do stejné skupiny zahrnout na jedné straně íránského Mehdího Bázargána jako reformního sekularistu věrného subjektivnímu prožitku islámu, na straně druhé duchovního otce hnutí Da^cwa Muhammada Bákira as-Sadra; Bákír as-Sadr sice jistou formu teokracie

dekády) se formovalo revoluční militantní odhodlání sympatizantů Chomejního alternativy: Chomejní sám se roku 1979 triumfálně vrací do Íránu, o rok později odchází z Iráku do Qomu jeho sympatizant Báqir al-Hakím. Libanonskou Da^ʿwu pak těsně před jejím splynutím s Amalem (1980) opouští Sajjid Fadlulláh – podobně jako Chomejní a al-Hakím stranící radikálnějším, revolučním postupům.⁴⁸²

Vznik Amalu, respektive jeho vydělení se z původního celistvého základu sociálního odporu a formování do samostatného tělesa byly podle Shanahana umožněny jak sympatiemi jiholibanonských šíitů a celolibanonské šíitské společnosti v reakci na ochranu, kterou Amal poskytl proti izraelské invazi,⁴⁸³ tak i symbolicky stimulovány zmizením Músy as-Sadra roku 1978,⁴⁸⁴ a v neposlední řadě i Islámskou revolucí roku 1979.⁴⁸⁵

Základními cíli organizace bylo vytvoření pevné politické platformy vystavené na jednotné šíitské identitě, boj za narovnání sociálních záležitostí deprivovaných libanonských šíitů (pokračování v činnosti Hnutí Vyděděných), jakož i očistění šíitských záležitostí od vlivu tradičních klanově-klientelistických skupin, reprezentovaných zu^ʿamá'.

Do činnosti Amalu byly v tomto smyslu vkládány největší naděje, odrážející se ostatně i v jeho názvu; Amal znamená arabsky doslova „naděje“, název vznikl jako akronym z „*Afwádž al-Muqáwama al-Lubnáníja*“, resp. „Jednotky libanonského odporu“. Amal byl formován roku 1975 jako ozbrojené křídlo Hnutí vyděděných, a původně byl patronován as-Sadrem, kterého po jeho zmizení nahradil al-Husajní. Do čela organizace se jako jeden z jejích vůdců

prosazoval, ta byla však relativně pluralistická a na rozdíl od Chomejního vizí nehrozila ve svém důsledku elitářstvím.

⁴⁸² Ve stejném roce, nedlouho po popravě Báqira as-Sadra v saddámovském Iráku, je údajně „rukou baasistů“ zavražděn v Bejrútu Hasan al-Husajní aš-Šírází; lze zde předpokládat, že Saddámův režim se spoléhal na chaos občanské války, který mohl tento incident ještě přživit, tím znevýhodnit šíity a vyslat jim jasný vzkaz, v neposlední řadě překazit dalšího Šírázího postup, (který vyhodnotil jako protiirácký, proiránský či kombinaci obojího), zároveň vyjít z celé věci „beztrestně“. Obecně šlo z pohledu Saddáмова režimu o logický útok představující část komplexních snah o všemožnou prevenci opakování iránského revolučního scénáře v Iráku.

⁴⁸³ Pro tzv. Operaci Lítání, viz víc např. NORTON: 1987, str. 49 a další.

⁴⁸⁴ Symbolicky ztotožňovaný se zmizením posledního Imáma.

⁴⁸⁵ Srov. SHANAHAN: 2005, str. 108.

dostal roku 1980 Nabíh Birrí. S jeho pomocí organizace dále utvrdila svou pozici nejvýznamnější šíitské obranné složky počátků občanské války.

I přes akčnější charakter Amalu (ve srovnání s Hnutím Vyděděných) přetrvával stále u části libanonských šíitů chronický nesouhlas s nedostatečnou radikálností jeho postupu. V porovnání s pokračujícím organizovanějším odbojem a doutnající opoziční atmosférou v Íránu, represemi vůči stále hlasitěji se projevujícím šíitskému odporu v Iráku (který z tamní Da'wy činil hrdinskou organizaci), jakož i alavitským syrským 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) k těmto cílům směřovat, začala stále větší část šíitské populace obracet svoji pozornost k nově se rodící alternativě, nabízející příslib rychlejšího naplnění jejich okamžitých potřeb a aspirací.

Tou se od počátku sedmdesátých let stále přesvědčivěji stávala seskupení organizovaná na paramilitárních základech, začleňující do svých řad četné mladé účastníky ozbrojeného odboje (tzv. „*fidá'ijún*“, dosl. „přinášející oběť“, později ve významu „partyzáni“). Vojenský základ těchto bojůvek našel svůj odraz v hlavních názorech jejich 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 ráznost postupu a promptní realizace záměrů, ať již diskusí či ozbrojenou akcí. Tato východiska představovala ideologický základ, na kterém se později formovalo hnutí Hizbulláh.

Úkolem formovat Hizbulláh do ucelené podoby byl v administrativní a organizační rovině do značné míry pověřen Alí Akbar Mohtašemi-Pur, od roku 1982 oficiálně íránský velvyslanec v Damašku. Mohtašemi (nar. 1946) pobýval

po studiích v Libanonu, kde strávil měsíc vojenským výcvikem a dále studiem, mimo jiné v Tyru u Músy as-Sadra. S jeho nekonfliktní politikou nebyl spokojen, zároveň byl alarmován protipalestinskými (tedy zejména šíitskými) náladami na jihu Libanonu, kterou (paradoxně) interpretoval jako nespravedlivé. Toto a obdobná radikální stanoviska jej přiblížila Chomejnímu, který Mohtašemiho záhy vyzdvihl na vysoké pozice v rámci libanonské zahraniční politiky v pojetí Islámské republiky.⁴⁸⁶

Formování Hizbulláhu bylo dokončeno roku 1982, podoba organizace byla nicméně výsledkem dlouhodobého krystalizačního procesu založeného na potřebách radikálních libanonských šíitských frakcí, od konce šedesátých let (a zejména v letech sedmdesátých v důsledku lavírování šíitských politiků, občanské války a demografických implikací jí způsobených) hledajících odpovídající politickou a silovou platformu.

Zrod Hizbulláhu byl jistě podmíněn jak vnitřními libanonskými zájmy (ventilace radikálních tendencí, občanská válka, obrana šíitské komunity), tak i iránskými, popřípadě syrskými zájmy v zemi. Přes to, že organizace mohla být koncipována jako čistě bojová frakce doplňující pravidelné sbory, stala se záhy složitě strukturovanou entitou spočívající na propracované administrativě, financování a programu. Ten byl od počátku kromě obranné funkce zaměřen na praktické naplňování šíitských potřeb, a to v rovině konkrétních činů. Časté jsou příklady humanitárních programů, projekty výstavby škol, nemocnic a další pomoci potřebným šíitským komunitám zejména jižního Libanonu.

Hizbulláh tím jednak plní skutečnou funkci pravidelného vojska (tj. konkrétní pomoc populaci, kterou chrání), jednak se nebrání tomu, aby byl prostřednictvím této pomoci formulován obecnější vzkaz; ten hovoří o možnosti revolty vůči vládnoucí moci, přehlížející práva šíitských komunit v Libanonu, legitimitě jejího vlastního snažení o nápravu, jakož i nároku na rovnoprávné zacházení a spravedlnost.

⁴⁸⁶ K životu Mohtašemiho viz např. CHEHABI: 2006, od 191; k pobytu Mohtašemiho-Pura 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.

Nelze nevidět, že tyto principy velmi přesně odpovídají íránským šíitským ideově-revolučním konceptům (*mostakberán* vs. *mostaz'afán*; radikalizace jako možnost a dějinné právo; akce proti nekolonializmu, v jejímž duchu blízkovýchodní intelekta v sedmdesátých letech žila, akcentace sociálního podrouškou náboženského atp.). Není proto s podivem, že aliance Hizbulláhu a teokratických směrů v Íránu, postavená na vzájemné přirozené shodě světónázorů⁴⁸⁷ se stala jedním z nejvíce životaschopných spojení na geopolitické mapě blízkého Východu.

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 pro Libanon představuje kulminaci prakticky všech do té doby nastřádaných a neřešených témat, otázek a problémů, a to jak v zemi samotné, tak i v jejím bezprostředním okolí.⁴⁸⁸ 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 – 1990.⁴⁸⁹

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 šíitská společnost je navíc zakotvena v několika sice funkčních, ne však zcela konsolidovaných frakcích. Na druhé straně je díky Amalu a jeho

⁴⁸⁷ Na rozdíl od např. syrské nekompatibility s íránským teokratickým směrem, a jí navzdory prosazovaným vztahům formulovaným jako přátelství, majícím však ve své podstatě zcela pragmatický základ.

⁴⁸⁸ 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.

⁴⁸⁹ K přípravě občanské války viz např. NORTON: 2007, str. 132 – 135; dále SAMII in: CHEHABI: 2006, od str. 194.

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 as-Sadra, jakož i přítomností a aktivitou íránského opozičního disentu. Přímým kontaktem s Íránci dál roste víra libanonských šíitů na změnu i důvěra v Islámskou republiku jako spolehlivou oporu. Symbolem epochy a „vítaně“ iracionálním důvodem prohloubené víry v Írán je as-Sadrovo zmizení, jakož 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, spíše než bezprostředních odpovědí. Místní šíitská komunita, stále s nedostatečně pevnou pozicí vůči většinové 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,⁴⁹⁰ vnějších⁴⁹¹ 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 na dvou úrovních. 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

⁴⁹⁰ Pro demografii a konfesní složení v Libanonu viz např. NORTON: 2007, str. 11 – 13.

⁴⁹¹ Zejména kvůli konfliktu Organizace pro osvobození Palestiny (OOP) a Izraele.

vzájemnou komunikaci a více je exponovalo útokům ze strany sousedících, v daných jednotlivých případech majoritních, komunit.

V důsledku nutnosti hledání útočiště a zastání 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),⁴⁹² se prohloubení spojení s čerstvě porevolučním Íránem jeví jako logické řešení. Svůj vliv na nastolený směr měla i absence Músy as-Sadra, která byla hnutím vnímána jako citelná ztráta vedoucí k potřebě dalšího semknutí.

Úměrně tomu pragmaticky bylo pojato i další fungování organizace: zatímco místo předsedy Nejvyšší šíitské islámské rady zůstalo po as-Sadrovi 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 Birrím a pod tlakem domácího politického a válečného prostředí a nebezpečí bezprostředního izraelského útoku⁴⁹³ se Amal vydal na cestu hledání vnějšího spojence.

Tím se na základě dosavadních zkušeností a spolupráce měl logicky stát porevoluční Írán. Organizace Amal, představující ve druhé polovině 70. let stále jedinou vlivnou, dobře společensky etablovanou, zároveň však konsolidovanou a akceschopnou skupinu, poskytla v letech před Islámskou revolucí íránskému protimonarchistickému disentu (zejména pak členům íránského Hnutí svobody – Qotbzáde, Čamrán, Jazdí) příležitost uplatnění při jejím zakládání, jakož i logistickou, organizační i materiální podporu během své existence.

Dříve ilegálně působící íránští aktivisté, kteří v Libanonu sedmdesátých let našli azyl a v součinnosti s Amalem či jeho předchůdci rozvíjeli svou činnost,

⁴⁹² Srov. NORTON: 2007, str. 22.

⁴⁹³ Libanonští šíité v Džabal Āmil v zásadě bez jakéhokoli vlastního zavinění dopláceli jak na projevy militantnosti a oportunistu ze strany jižního souseda, tak na provokace OOP stacionované právě v této oblasti, v jejichž důsledku Izrael podnikal protiakce vedoucí k obětem především z řad civilistů a starousedlíků, tj. šíitů; Kromě a) přirozeného dynamického vývoje na mezinárodním šíitském duchovním poli 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. Hizballáhu, viz dál).

po Islámské revoluci v Íránu zaujali významné posty.⁴⁹⁴ Ze strany Amalu tak bylo logické 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 podobě 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.

Jak v Íránu, tak v dalších teritoriích šlo zároveň o dobu řešení názorových rozdílů mezi umírněnou, eventuálním sekulárním ústupkům nakloněnou frakcí (v Íránu především Hnutí svobody, jehož členy íránští „disidentští operativci“ působící v Amalu byli) a tvrdým chomejníovským jádrem. Prvotním úkolem nové íránské moci bylo upevnit své pozice, což spočívalo především v prosazení teokratického revolučního směru v rámci vítězné celonárodní fronty. Z tohoto hlediska je nutné mít na paměti, že přes zdání paušálního revolučního úspěchu se Chomejního radikální frakce jako mocenský monopol legitimizovala teprve na počátku 80. let. Paralelně s tím došlo (společně s jinými nekonvenujícími frakcemi) k minimalizaci vnitroíránského vlivu osobností navázaných na Libanon, které (povětšinou svázané poutem členství v sekulárně-patriotickém Hnutí svobody) buď postupně zmizely z politické scény, zemřely nebo byly odstraněny.⁴⁹⁵ 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 logickou vůli po kontinuitě ze strany Íránu, bylo opačnou stranou považováno za vyřízené a splacené asistencí při vzniku Amalu, jakož i

⁴⁹⁴ Jazdí se v přechodné vládě Mehdiho 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 vicepremiérem a ministrem zahraničí; Sádeq Qotbzáde nahrazuje na postu ministra zahraničí Jazdího, zde vydrží necelý rok; Mostafá Čamrán se stal prvním íránským porevolučním ministrem obrany.

⁴⁹⁵ Jazdí (spolu s celou vládou vedenou svým předrevolučním spolustraníkem, zakladatelem Hnutí svobody, Mehdi Bázargánem) rezignuje na konci roku 1979; Sádeq Qotbzáde je roku 1982 popraven pro údajnou přípravu komplotu proti Islámské republice; Mostafá Čamrán je zabit v irácko-íránské válce roku 1981.

obecným příslibem pomoci, kterým se porevoluční Írán zaručil za libanonské šíitské komunity na počátku osmdesátých let.

Pro Amal, ze své pozice doufající v určité rychlejší umírnění revolučních stanovisek vycházejících z Íránu a spoléhající na další vzájemnou spolupráci, to bylo určitou dějinnou ironií. Prozření, které je s touto peripetií spjato, se stalo hlavním impulzem, díky kterému organizace začala vyhledávat spolupráci jinde. Pompézně vyhlížejíci, přesto však v dané době ne zrovna čitelný íránský režim (na nějž byly navíc do značné míry přerušeny osobní vazby) tak byl nahrazen jistě méně okázalým, přesto však názorově i kulturně bližším partnerem, splňujícím navíc klíčovou podmínku – ochotu ke vzájemnému dialogu; toto vyjasnění stanovisek tak stojí na počátku zintenzivnění jeho spolupráce se Sýrií, která si v dlouhodobém horizontu v organizaci rovněž najde adekvátního a relativně spolehlivého libanonského partnera.

Čerstvě porevoluční Írán disponuje naproti tomu stále zřejmější potřebou identifikace s radikálnější libanonskou skupinou. Synergie takto naladěné části libanonské šíitské společnosti 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 šíitská komunita v opačném, demoralizovaném a roztroušeném stavu. Patříčně revolučně a radikálně naladěný protějšek nelze v jeho řadách hledat v rámci stávajících organizací jako Nejvyšší rada nebo Amal, které, „pokud se nepředvedly doposud, nestojí za to“ (tak lze velmi pravděpodobně předpokládat íránskou úvahu; to je také důvodem rezignace na Amal a přímou pomoc).

Libanon pro Írán samozřejmě nepředstavoval neznámou, Peršané si byli vědomi místních potřeb i požadavků jak šíitského, tak obecně libanonského obyvatelstva. Informace proudily do Íránu díky spolupráci s íránským šíitským disentem, podpoře íránské opozici i revoluci. I z toho důvodu (jak už bylo uvedeno na příkladu Jazdího, Qotbzáde a dalších) byl íránský kabinet těsně

po revoluci 1979 tvořen ze značné části osobnostmi, které absolvovaly v šedesátých a sedmdesátých letech 20. století leckdy vynucený pobyt (exil) v Libanonu.⁴⁹⁶

Díky informacím získaným v předrevolučním období v průběhu spolupráce s libanonskými sympatizanty (a paradoxně hlavně s Amalem) tak iránská strategická plánovala věděli, že v Libanonu existují radikálně naladěné skupiny disponující navíc určitým bojovým potenciálem. Jak na základě paralel ideologických, tak vyhodnocením očekávatelných výsledků dochází porevoluční Írán k závěru adekvátního partnera nehledat, nýbrž si jej „dotvořit“. Pro tento účel jednak identifikuje, jednak pomáhá ke svému obrazu konsolidovat základ pozdějšího hnutí Hizballáh.

Paralelně s tím se velmi pravděpodobně dostavuje zjištění, že spolupráci s obdobně revolučně naladěným tělesem uvnitř Libanonu lze uskutečnit jen těžko bez využití Sýrie. Toto zjištění stálo na počátku zvláštní konstelace, která se v návaznosti na potřeby obou mocností (Írán a Sýrie) vůči Libanonu zrodila.

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 kromě určité společné

⁴⁹⁶ Práce kleriků původem či zázemím z pahlaviovského Íránu (hlavně as-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 as-Sadra, Borúdzerdího a dalších na iránský stát (Tejmur Bachtijár), tak i fakt, že samotný pahlaviovský Írán ideologické expanzi, byť pod šíitskou vlajkou, nebránil, pokud ovšem neměla tendence obrátit se proti němu (přesto v 70. letech, kdy se do Levanty začali uchýlovat někteří iránská či s myšlenkou šíitské internacionalizace sympatizující klerikové a disidenti, bylo na řešení vnějších záležitostí obdobného charakteru pozdě; šáh neměl na cílenou protiakci, který by se tak či onak musela uskutečňovat na více teritoriích, vybudován potřebný aparát, zároveň byl úzce zaměřen na řešení domácích problémů, jejichž eliminaci společně s posílením spolupráce s klíčovými spojenci, mj. USA, Západ, Izrael, považoval za prioritní pro překonání krize). Přes 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 Pahlaviovské dynastie. Toto hledisko je jistě nevyhnutelné při hlubším kontextuálním zamyšlení, z hlediska logiky lze věc formulovat i opačně: zatímco předtím stát náboženskou složku využíval jako nástroj rozšíření geopolitického vlivu, nyní se geopolitické paralely staly nástrojem pro vyšší cíl rozšíření náboženské ideologie. Pochopitelně, na výsledku (= mocenské zájmy) to nic nemění, ovšem vnější dojem je jiný (což vždy má nebo může mít potom své další mezinárodněpolitické atp. implikace); viz např. AGHA, KHALIDI: 1995, str. 77 a 82. Tak či onak nelze v případě iránské ideologicko-vlivové expanze do Libanonu vyloučit pokračování starého vlivu, existujícího latentně již za šáha, nyní snad jen zintenzivněného jak díky vnějším důvodům, vnitřním předpokladům a dynamičtější zahraniční politice založené do značné míry ještě na bezprostředním vyznění revoluce a jeho politické kapitalizaci.

„šiiitské“ historie⁴⁹⁷ a dosavadní spolupráce především 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 se v této věci domluvit.

Asadovská Sýrie, která dala k dispozici své území a vytvořila pomyslný most pro šíření megalomanských iráckých zájmů v miniaturním Libanonu, tak na jedné straně získala punc země „paktující se“ s šíitským extremismem, popř. napomáhající teroru, na straně druhé však dosáhla přehledu o všem, co se na zmíněné ose děje. Tím rozšířila již tak komplikovanou síť 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 sledování vlastních cílů v Libanonu, jakož i maximalizace politického kapitálu z irácké potřeby její asistence.⁴⁹⁸

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 expanzivní irácké politiky, snahy o export revoluce a prosazování svého vlivu v Levantě, na straně druhé ukázkou syrského umění obchodovat, vést vícestranný dialog a využívat tělesa nepoměrně větší sebe sama k tomu, aby nemalou část energie směřovaly k jejímu prospěchu.

Vztah Sýrie k Íránu je tak pro další vývoj v Libanonu klíčový, a to jak pokud jde o otázku daného teritoria, tak z hlediska přímých vzájemných vztahů. Sýrie,

⁴⁹⁷ Rozvíjející se od počátku 70. let, kdy bylo dosaženo oficiálního uznání alavitů za šíity dvanácti, irácké duchovenstvo se začalo ujímat péče o syrská svatá místa (Sajjida Zajnab, Sajjida Sakína, Sajjida Ruqajja) a zintenzivňovala se návštěvnost těchto míst iráckými poutníky. Od té samé doby se Sýrie začala stávat (více či méně dočasným) útočištěm iráckých opozičních aktivistů, zejména jejich umírněného proudu, do značné míry soustředěného kolem členů Hnutí svobody, působících především v Libanonu. Dalším bodem byl již zmíněný pohřeb Alího Šariátího (1977), kterého se zúčastnil mj. i Músá as-Sadr, rovněž usídlený v sousedním Libanonu.

⁴⁹⁸ K syrsko-iráckým zájmům v Libanonu viz např. GOODARZI: 2009, str. 87 – 98.

pro niž je teokratický Írán ideologicky sice nekompatibilní (sekularismus garantovaný monopolem armády je v asadovské Sýrii heslem dne a jediné ideologicky shodné linie, na kterých lze skutečně a přirozeně stavět, je odpor k radikálním, konzervativním či fundamentalistickým sunnitským tendencím), si dobře uvědomuje, že partnerství nelze stavět na eventuálních sporech ve věci Libanonu, ale na společných výhodnostech. Proto je Írán pro syrský režim dlouhodobě akceptovatelný jako a) garant jeho vlastního přežití, b) garant prevence proti irácké agresi, c) garant ekonomické podpory, d) tolerovatelný jako partner ve věci intervence do Libanonu. Jako takovému byla Sýrie Íránu schopna v rámci možností nabídnout asistenci, zároveň kontrolovat jeho postup 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 i hlavním konkrétním předmětem spolupráce Sýrie a Íránu v oblasti šíitského rozvoje na počátku osmdesátých let. Zrození hnutí, asistované ze syrského Damašku Mohtašemi-Purem 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 – iránských vztazích

Kromě promarněných životů a hmotných škod, které napáchala občanská válka v Libanonu, se jejím nejzávažnějším následkem stala faktická ztráta vlastního geopolitického statusu, vážnosti, pozice a do značné míry i

nezávislosti rozhodování země. Symbolem toho je jak využívání území Libanonu pro pokračující ventilaci vlastních ambic ze strany (především) Íránu a částečně i Sýrie vůči (zejména) Izraeli (a paralelní vymezování se tak vůči Západu), jakož i prostý fakt, že Libanonci se s touto skutečností víceméně pasivně smířili (nebo ji alespoň stoicky přijímají). Absence pochyb, že situace může vypadat jakkoli jinak, je jen částí atmosféry určitého smíření se s daným stavem, která, jen sporadicky „rušená“ občasnou snahou o změnu (trvajících většinou jen tak dlouho, než opět dojde k rozkolu), jakoby ve svém důsledku pečtila definitivní opuštění nezávislého směřování Libanonu. Zároveň ubývá hlasů vyjadřujících přesvědčení o tom, že libanonští šiité a do značné míry i většina libanonské populace může řešit své záležitosti, aniž by do věci promlouvaly (zejména) 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 objemu, propadá se Libanon stále víc a víc do spleť blízkovýchodní politiky, vůči níž měl ještě v šedesátých i sedmdesátých letech tendence se vymezovat jako „Švýcarsko Orientu“.

Konflikt, který pocítovala šiitská menšina za občanské války jako nejpálčivější a nejméně spravedlivý, tkvěl v činnosti Organizace za osvobození Palestiny (OOP). Organizace po svém vypovězení z Jordánska a zahájení činnosti v Libanonu kolem roku 1970 dislokovala své posty na jihu země.⁴⁹⁹

Výsledkem bylo, že zkušení a na nestandardní situace zvyklí palestinští bojovníci přišli do míst osídlených převážně venkovským lidem, nepocítujícím do té doby jakoukoli potřebu (resp. možnost) společenské změny. Došlo tak k situaci, kdy faktor militantního kosmopolitního bohémství bez vztahu k hodnotám usedlého života, projevující se cílenými provokacemi neberoucími ohledy na důsledky pro místní komunitu, byl konfrontován s představiteli

⁴⁹⁹ K vypovězení Organizace pro osvobození Palestiny (OOP) z Jordánska a jeho příchod do Libanonu viz hlavně NORTON: 1987; SHANAHAN: 2005; CHEHABI: 2006 a další.

těchto hodnot, kteří se v dané době ovšem stále jen matně orientovali v moderních změnách a širších politických souvislostech.⁵⁰⁰

Izraelské akce namířené proti výpadům Organizace pro osvobození Palestiny (OOP) tak svými dopady postihovaly především místní civilní obyvatelstvo, tj. hlavně venkovské šíity. Extrémní ukázkou byla pak operace Lítání z roku 1978, při které Izrael obsadil a na nějaký čas okupoval celé jižní území Libanonu.

Izraelská akce na jihu Libanonu donutila část tamní šíitské populace opustit své domovy a hledat dočasné útočiště. I tento podnět vedl k tomu, že v krátké době několik set tisíc dalších, zejména mladých šíitů rozšířilo řady tehdy čerstvě vytvořeného hnutí Amal. V kontextu domácího válečného konfliktu byli využiti především v rámci paramilitárních aktivit hnutí, což vedlo k dalšímu posílení jeho pozice v rámci Libanonu.

V prostředí konfliktu mezi domácí etnikem a přechodně usídlenými Palestinci⁵⁰¹ se tak původní pasivita postupně začala měnit na aktivnější způsoby obhajoby šíitské společenské pozice, častokrát ovšem založené na síle momentálních potřeb spíše než racionálním strategickém uvažování. Postupný, vyvážený a evoluční přístup k historické rehabilitaci šíitské obce má tak opět tendenci být vytlačován přístupem radikálním. 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, stává místní šíitská komunita rukojmím vyšších zájmů svého patrona, zároveň závažím na misce vah v probíhající občanské válce, popřípadě paralelním prostředkem pro splnění „plánu“ exportu revoluce. Zatímco Amal nabídl na konci 70. let pomocnou ruku jiholibanonským šíitům s cílem jejich využití pro celolibanonskou šíitskou věc, nabízí Hizballáh konkrétní pomoc

⁵⁰⁰ Obecně vystihuje šíitský pohled na přítomnost palestinských guerril na jejich územích Norton ve své monografii o libanonské šie prostřednictvím spontánního komentáře Nabíha Birrího vztahujícího se k období jeho působení na Jihu a osobních zkušeností s tím spjatých, cituje, že místní „udělali pro Palestince víc než všechny arabské státy dohromady“; viz NORTON: 1987, str. 60. Co za to dostali, byly podle nejmenovaného vesnického starosty z Jihu jen „urážky, mrtvoly a lekce v úplatkaření“, říká další, navazující komentář; viz NORTON: 1987, str. 60.

⁵⁰¹ Pro střety v 70. a 80. letech viz také NORTON: 2007, str. 22.

přímo zničenému Jihu, ovšem s cílem jeho využití jako své základy pro palestinsko-iránskou spolupráci ke konfrontaci s Izraelem.

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 vytváří základ pro další radikalizaci. V jejím průběhu je díky nepřehlednosti jednotlivých okolností stále snazší vnútit libanonským šíitským komunitám nepůvodní ideály. Z počáteční snahy o znovunalezení vlastní společenské tváře a dosažení plného podílu na chodu společnosti se tak část libanonské šíitské společnosti stává baštou vyšší imperiální expanze státu, z jehož zázemí myšlenka na historickou nápravu šíitské věci sice vzešla, v němž ale (podobně jako i zde) byla dána přednost radikalismu před skutečným pozvolným strukturálním postupem.

Do počátku 80. let tak život v Libanonu mohl fungovat v rámci společenského uspořádání, které mohlo být „spravedlivější či „méně spravedlivé“, nicméně stále kontrolované a přehledně řízené státem. Naproti tomu po zintenzivnění vztahů libanonských šíitů (resp. Hizbulláhu) s porevolučním Íránem (tj. 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 šíitská komunita), další rozštěpení libanonské šíitské scény (zejména na radikály a umírněné, toto štěpení bylo v průběhu 80. let dotvořeno a realitou války ještě posíleno), stále trvajícím dopad Islámské revoluce,⁵⁰² výrazný posun preferencí části libanonské šíitské komunity vůči Qomu a Íránu obecně.⁵⁰³ Tyto byly v dané době nicméně reprezentovány dvěma hlavními rysy, revolučností a radikalismem. Úměrně tomu se také vyvíjely libanonské preference a ideologická nálada.

Daná východiska uspišila proces konsolidace a radikalizace libanonské, hlavně venkovské šíitské společnosti. Urychlené předefinování priorit, ke kterému došlo na počátku 80. let, nelze v žádném případě přičítat jen poměrně

⁵⁰² Pro vazby na místní šíitské skupiny viz MENASHRI: 2001, str. 247.

⁵⁰³ K roli Íránu počátkem osmdesátých let viz NORTON: 2007, str. 71.

bezohledné činnosti OOP na libanonském území. Jako klíčová inspirace posloužily i myšlenkové zdroje přicházející z Qomu, podobně zásadní bylo i dění válečného Libanonu plné situací představujících bezprostřední podněty k radikální akci. Přesto se palestinské (tj. arabské, většinou sunnitské) téma dokázalo stát nosným bodem, kterého porevoluční Írán (tj. šíitský, perský) dokázal brilantně využít ve prospěch sjednocení skupin, kterým způsob takového uvažování nepřipadal nelogický. Lze se pak jen dohadovat, do jaké míry se tyto skupiny spoluidentifikuji na základě „pozitivních“ východisek, tj. pomoci šíitům či Palestincům, či zda je spíše nespojují společné „negativní“ pohledy, tj. společný nepřítel (Izrael, USA, Západ) či sklon k revolučním, popř. násilným řešením.

Na první pohled „přirozená“ inspirace palestinskou věcí, která zdánlivě spontánně prostupuje velkou částí šíitské populace, 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 tematicky naprosto nesouvisela s libanonskou, potažmo celošíitskou věcí, tj. odporu a boji proti státu Izrael), dovedla okolnostmi rozkolísané a ohrožené šíity při hledání řešení zpět ke sponzoru protiizraelských kampaní, tj. porevolučnímu Íránu.

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 Amal,⁵⁰⁴ obecně ale libanonští šíité jako takoví) byla především dezorientace, potřeba silné opory a sjednocení, zároveň ventil pro radikální potřeby části jeho příslušníků. Írán se této role chopil zdatně: jako takový se stal nejen klíčovým garantem podpory libanonské šíitů, 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

⁵⁰⁴ Jehož tehdejší vůdce al-Husajní 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 libanonských šíitů, jakož i libanonské společnosti jako takové.

do značné míry právě díky původnímu rozporu kvůli bezohlednosti formy té samé činnosti, provozované zpočátku pouze první z obou skupin). Způsob jakým (hlavně) Hizballáh vzal za vlastní protiizraelské nálady (které nikdy neměly a nemají co do činění s vlastním hlavním cílem historicky rehabilitačních ambic šíitské obce),⁵⁰⁵ 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 zlepšení společenského postavení libanonských šíitů, jako spíš jejich prostřednictvím uskutečňoval jeden z plánů v rámci své zahraniční politiky.⁵⁰⁶

Výběr základny pro řízení konsolidace hnutí (sídlo íránského velvyslanectví v Damašku) proběhl přesně v intencích íránsko-syrské spolupráce, 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 íránsko-libanonské spolupráce – aniž by bylo nutné mluvit o vyloženě přátelské, či naopak chladně pragmatické pomoci.

Ve světle situace v Libanonu, rozjeté mašinérie íránského exportu revoluce a vlastních zájmů (které vždy stály na prvním místě a spočívaly především v a) ochraně vlastní bezpečnosti a b) zachování daného stavu 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 příliš na výběr. Není tak

⁵⁰⁵ Snad s výjimkou toho, když připustíme, že vnímání šáha jako jednoho z *mostakberán* kolaborujícího s dalšími z nich, „Šejtán-e bozorg“ a „Šejtán-e kuček“, tj. velkým a malým Satanem (USA a Izraelem), je stále živé, má svůj důsledek v neokolonialismu, využívání nevědomosti a zaostalosti blízkovýchodních států, jakož i další rysy konceptu *safaví / alaví*. Toto však předpokládá stejnou míru konzervativní záště, jako chová USA vůči Íránu, jakož i uznání nebývale silné pozice Izraele. Reálně se proto spíše přikláním k opaku; není možné si myslet, že uvedené je hlavním problémem blízkovýchodní šíitské společnosti, jejíž historická dějinná zkušenost je ve své strastiplnosti bližší spíš židovské, než sunnitské; to by pak mělo svědčit spíš ve prospěch shod, než rozporů.

⁵⁰⁶ Libanonská politika Islámské republiky se na čas stala měřítkem zápasu mezi frakcí tzv. *maktabí* (zejm. Mohtašemi, Chó'íníhá, Rejšehrí, Chálchálí další) a pragmatiky (pozdější Rafsandžáního frakce), b) barometrem syrsko-íránských vztahů, c) bitevním předpolím arabsko-izraelského konfliktu. Hlavní pozornost přesto zůstávala zaměřena na Libanon, který stále jasněji představoval ztělesnění limitů v rámci reálných možností revolučně pojaté zahraniční politiky postupně Islámské republiky.

s podivem, že nabídla Íránu svou asistenci. Ta jí zpětně zaručila jak geopolitickou bezpečnost v okolí, tak uvnitř, zároveň jí umožnila nadále být aktivní ve věcech Libanonu.⁵⁰⁷

Ochota Sýrie nabídnout pomoc se projevila nejvíc ve vstřícnosti a spolupráci při konečném formování jednotné politické platformy, která by sdružila akčněji naladěné libanonské šíitské proudy. Radikálnější tendence vyznačující se v sedmdesátých letech na jedné straně kritikou pacifistického přístupu Músy as-Sadra a pasivity Nejvyšší Rady, na straně druhé stále více poháněné realitou občanské války, palestinským faktorem i dalšími vnitropolitickými tlaky a živené stále ohnivější rétorikou,⁵⁰⁸ se stále více profilovaly a nacházely společná stanoviska. Souběh zájmů, sociální potřeby libanonských šíitů, rostoucí společenské uvědomění 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 příslušné ambice radikálního libanonského šíitského proudu uspokojovala.

Nezastupitelná a charakteristická role Sýrie se tak začala rodit spolu s organizací Hizballáh a stoupajícími pravomocemi koordinátora jeho vytváření Mohtašemiho-Pura; země se dál angažovala jak ve zprostředkovatelské, logistické a organizační rovině. Míra jejího zapojení byla však stále prioritně motivována politickým, bezpečnostním a strategickým pragmatismem spíš, než sdílením revolučního entuziasmu.⁵⁰⁹ Hlavními partnery do diskuse tak pro Sýrii zůstávají organizace založené na as-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.

Hlavním magnetem činnosti Hizballáhu je naproti tomu přímá, konkrétní a aktivní angažovanost, s níž se organizace zasazuje o šíitskou věc. Na základě sponzoringu ze strany Íránu tak nadále dochází k poměrně štedré ekonomické

⁵⁰⁷ Pro syrskou strategii v Libanonu dále 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.

⁵⁰⁸ Srov. CHEHABI: 2006, str. 201.

⁵⁰⁹ 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, Hizballáh, OOP a činnost Motavasselliana viz CHEHABI in: CHEHABI: 2006, str. 214.

podpoře, osvětě, sociálnímu programu a výstavbě zdravotnických zařízení.⁵¹⁰ V rovině obranné pak dochází k formaci a regulárnímu tréninku paramilitárních jednotek, které svou disciplinovaností a celkovou povahou vykazují rysy pravidelného vojska. Ve světle těchto výsledků se občasný sklon kritiků umírněnějšího postupu smést dosavadní činy méně radikálních organizací jako pouhá slova může snad zdát pochopitelný; ani zde však nelze zapomínat, že podobně jako v případě Chomejního nástupu v Íránu existoval i v případě formování Hizballáhu precedens vytváření pevných základů, na kterých mohly jakékoli další organizace budovat. Ač mohou být instituce (Amal, Nejvyšší rada atp.) a pokroky (boj o post předsedy parlamentu) vystavené na těchto základech dočasně zastíněny krátkodobě impozantními činy (okázalost Íránem sponzorovaných podniků Hizballáhu), je velmi pravděpodobné, že forma jejich společenské existence zaručuje potřebnou kontinuitu a na rozdíl od extrémistických či radikálních proudů již velmi pravděpodobně dozněla do svého dlouhodobě udržitelného, vyváženého a všeobecně respektovaného optima.

5. Sýrie, nebo Írán? Pokračující dualita zájmů

Celá 80. léta probíhají v Libanonu 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 vytvoření proizraelské křesťanské frakce (tzv. *Katá'ib*, nejč. překl. jako *Falangy*) související s izraelským vpádem do země v létě 1982.⁵¹¹ Ten svými důsledky na necelý rok přímo, na zbytek konfliktu nepřímo výrazně ovlivní domácí preference, a to opět hlavně ve prospěch zvýšení radikálních

⁵¹⁰ Činnost a vztahy Hizballáhu: Sociální a veřejné struktury Hizballáhu viz HARIK in CHEHABI: 2006, str. 259 – 270.

⁵¹¹ Čelní představitelé nacionalistické strany *Katá'ib* tehdejší doby (Bašir Džamajil, Ílí Hobajka) spatřovali v účelové alianci s izraelským vojskem možnost efektivněji čelit syrskému vlivu, kterého se v důsledku intervence Sýrie ve prospěch některých stran konfliktu (oprávněně) obávali. Pro Izraelsko-libanonskou válku (tzv. operace „Mír pro Galilejsko“) a dopad na libanonskou šíu viz například COBBAN in: KEDDIE, COLE (ed.): 1986, od str. 148.

nálad. 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. Oč intenzivnější je činnost falang, o to radikálnější je reakce šíitských komunit, ať již podporovaných přímo Sýrií (Amal), či Íránem, který si ohrožení svého vlivu v případě oslabení pozice Sýrie velmi dobře uvědomuje.

Rok 1982 je zlomový jak z hlediska dynamiky válečné situace a vytvoření organizace Hizbulláh, tak pokud jde o vnitřní vývoj Amalu. Z hnutí je vyloučena proiránská frakce Islámský Amal (al-Amal al-Islámí; velitel Husajn Músawí), stejně jako ještě radikálnější, militantní hnutí, ad-Džihád al-Islámí, mající své zázemí (a tedy i přímou podporu Íránu v podobně jednotek Pásdárán) v údolí Biká a nechvalně proslulé atentáty a extrémistickými akcemi.⁵¹²

Amal i přes zvýšený tlak okolí pokračuje ve svém vnitřním vývoji a nastoupené cestě prosazování šíitských zájmů. Roku 1982 nahrazuje Husajna al-Husajního na postu předsedy Nabíh Birrí, od svého uvedení do užšího vedení hnutí v roce 1980 činný především na jihu Libanonu. Deziluze z vývoje vztahu s Íránem, který nadále sleduje své zájmy téměř výlučně přes Hizbulláh, je tak postupně vystřídána hořkým zjištěním: šíitské zájmy v původním slova smyslu zůstávají výlučně na bedrech Amalu.

Protože dosavadním středobodem Birrího aktivity byla práce se šíitskou komunitou na jihu Libanonu, byl dokonale obeznámen se šíitskými pohnutkami jak vůči OOP, tak i k libanonskému státu, a jejich reálnými bezprostředními potřebami. Ty ve své práci dále zúročil. Pokračující úsilí vykonává Amal v rámci domácí politiky, kde je stále nedořešeným cílem snaha o vytěsnění zástupců šíitské pozemkové „šlechty“ z postu předsedy parlamentu a tím i jejich odstavení od tradiční klientelistické moci. Je určitou ironií, že na pozadí různorodých palčivých témat občanské války a pompézního nástupu Hizbulláhu se toto může jevit jako víceméně symbolická snaha.

Roku 1982 Birrí zároveň souhlasí se členstvím v *Comité de salut national* (resp. *Comité de salut public*) vytvořené prezidentem Sarkísem společně

⁵¹² Srov. RICHARD: 1991, str. 168 – 171.

s velitelem libanonských armádních sil Bašírem Džamajilem.⁵¹³ Birrího členství v tomto uskupení, jehož klíčové osobnosti měly vazby na Izrael a nesouhlasily s přítomností a činností OOP na území Libanonu, představuje logický zdroj kritiky ze strany Hizbulláhu. Ta je však v dobové atmosféře i s přihlédnutím k zájmům jednotlivých frakcí pochopitelná. Pro Hizbulláh, potažmo Írán byla podpora libanonských Palestinců, vycházející z jejich permanentně nevyřešené (tudíž operativně využitelné) otázky klíčová úměrně tomu, do jaké míry pro ně byl klíčový boj proti Izraeli. Zároveň je nasnadě, že v dané atmosféře mělo *Comité* poměrně výrazně křesťanský, popřípadě prozápadní charakter, dobře interpretovatelný jako proizraelský, protipalestinský či obecně imperialistický náboj. Na jedné straně tak Hizbulláh Birrího kritikou upevnil svou roli lokálního (celolibanonského) patriotického garanta, na druhé intervenoval za palestinské zájmy, v neposlední řadě provedl výpad proti svému konkurentovi co do patronace „vlastní“, tj. šíitské menšiny.

Amal nicméně ve své vytyčené linii pokračuje a roku 1984 dosahuje předsevzaného cíle v podobě prosazení bývalého předsedy organizace Husajna al-Husajního jako předsedy parlamentu. Al-Husajní tak v této funkci vytlačuje Kámila al-As^cada a zároveň tím překonává primát tradičních libanonských klanů. Tímto způsobem dokázal Amal nejen naplnit své historické krédo prospěšnosti domácí šie a snahy o posunutí jejího dějinného údělu, ale i obhájit roli garanta skutečné změny vnitropolitických pořádků ve prospěch nikoli cizí velmoci, ale vlastní komunity.⁵¹⁴ Faktem i přesto zůstává, že realita válečného konfliktu a okázalost subvencování hnutí Hizbulláh, jakož i poptávka po okázalých činech však jakoby tento historický kredit odsunula do pozadí.

S přibývajícím válečnou intenzitou a pokračující nejistotou tak přes činnost zasvěcenou vlastní šíitské obci pozice i popularita Amalu oslabují. Situace dále eskaluje v podobě rozkolu mezi Amalem a Hizbulláhem⁵¹⁵ a částečného

⁵¹³ Srov. RICHARD: 1991, str. 168 – 171.

⁵¹⁴ Více viz SHANAHAN: 2005; NORTON: 1987, od str. 90.

⁵¹⁵ Srov. CHEHABI in: CHEHABI (ed.): 2006, od 224.

frakčního dělení uvnitř nich. Jako efektivní řešení se ukáže mediace smíru mezi oběma organizacemi zprostředkovaná Sýrií a Íránem v letech 1987 – 1988.⁵¹⁶

Dá se tak obhájitelně tvrdit, že pro obě země nebylo pokračování dalšího vnitřního šíitského konfliktu v Libanonu žádoucí. To ostatně vyplývá z podstaty věci i jejich spolupráce. V širším kontextu se nicméně může nabídnout i spekulace, že mediace byla možná také díky tomu, že obě země měly situaci v Libanonu do značné míry pod kontrolou – o vlivu na své favority v podobě 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 radikální a akceschopný Hizbulláh. Konkurence mezi oběma šíitskými stranami dále pokračuje⁵¹⁷ 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.⁵¹⁸

Vzájemný postoj obou libanonských šíitských frakcí během války i další vývoj po ní tak opět prokázaly, že jakkoli dokáží být arabská 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 realitou válečného konfliktu, napomohlo dalšímu vývoji charakteru obou skupin. Amal se dále profiloval především jako 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 udržoval svá dosavadní stanoviska. Jeho hlavními ideologickými zdroji nadále zůstávala Islámská revoluce, Chomejní a posléze chomejníovský odkaz nesený dál především klerikem Chamene'ím.

⁵¹⁶ Srov. CHEHABI in: CHEHABI (ed.): 2006, od str. 228.

⁵¹⁷ Srov. CHEHABI in: CHEHABI (ed.): 2006, od str. 295.

⁵¹⁸ K tématu viz zejm. NORTON: 2007.

V důsledku válečného i interního vývoje tak v průběhu 80. let došlo ve všech třech hlavních šíitských oblastech Libanonu k dalšímu názorovému rozrůznění, spočívajícímu zejména v další diferenciaci názorů na míru radikality, výběr cizích spojenců, ale i v reakci na různé postoje během války.⁵¹⁹ Libanonská šíitská komunita tak koncem daného desetiletí začala v určitém ohledu připomínat íránské prostředí, a to jak do společenské, tak i politické plurality. Komunita tím v zásadě dovršila markantní vývoj – od zanedbatelného společenského významu přes nalezení základní identity díky francouzské konfesní intervenci (konfesní rozdělení země) až po překotný názorový a společenský kvas v 70. letech, ústící však místo jednoty v naprostou pluralitu až roztříštěnost.

Zároveň se přes něj dál a v posílené formě ventiluje ostentativní nenávisť (s ním ne vždy totožných zájmových skupin) vůči Izraeli, paralelně je přes ně směřována i tichá rivalita Sýrie a Íránu (a to zejména pokud jde o vliv v Libanonu). 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 ve vnitřním vývoji země, již tak víc než citelně zkoušené občanskou válkou i nejistou pozicí šíitských komunit. Klíčem k odpovědi, která nastíní i pozadí dalších skutečností, mohou snad být zejména následující hlediska:

1. Sýrie požívala důvěru Hizbulláhu díky její podpoře jak při zakládání organizace, tak zejména při konkrétních, byť spíše symbolických akcích (např.

⁵¹⁹ Srov. NORTON: 2007, dále GOODARZI: 2009, od str. 255.

zmíněné asistenci při rozmístění jednotek Pásdarán v údolí Biká v rámci pomoci rodícímu se hnutí proti izraelské invazi roku 1982).⁵²⁰ Jako taková byla Sýrie vnímána spíše jako garant existence organizace Hizballáh, 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 prosazování vlastních zájmů v Libanonu to byl ideální kredit.

2. Hizballáh zde mohl být uklidněn tradiční syrskou podporou hnutí OOP, přestože ta byla vždy spíše taktickou integrální součástí asadovské politiky, jednak jako východisko k posílení vlastních zájmů vůči Izraeli, jednak jako úlitba požadavků oficiální panarabské ideologie Baas.⁵²¹

3. Hizballáh jako do značné míry produkt Íránu a jemu poplatná organizace nebyl vytvořen primárně proto, aby byl přehnaně samostatně uvažující entitou, tj. mimo jiné aby o jakémkoli trendu či směřování pochyboval. Jde-li o obě zahraniční mocnosti, Írán plně kontroloval své záležitosti (vytváření vlastní ideologicky poplatné organizace v Libanonu, export revoluce a budování silové základny vzbuzující respekt), Sýrie pak své (různorodé kontakty do Libanonu, přehled o iránských aktivitách v Libanonu, ovlivňování věcí ve svůj regionální geopolitický prospěch bez ostentativních cílů jako měl Írán, přesto s jednotlivými akcemi vykazujícími zdání spontánní podpory iránské věci). V dlouhodobém horizontu bylo Íránu umožněno, aby vyvíjel své neomezené úsilí v rámci jemu vymezené skupiny (Hizballáh), kterou téměř bezmezně ovlivňoval, jakož i v rámci (alespoň v průběhu občanské války) stále radikálněji naladěné části libanonských šiitů. Írán se tak ve svých libanonských záležitostech sice nemohl spoléhat na neomezenou podporu Sýrie, zároveň se však nemusel bát obstrukcí z její strany. Jako takový nemusel ani Hizballáh v této rovině pociťovat jakékoli pochyby; ty se měly týkat spíše dlouhodobějšího období, a to zejména pokud jde o legitimitu či soudobost iránského postupu

⁵²⁰ Více k tématům viz zejm. AGHA, KHALIDI: 1995, str. 35, 55, 88, 94; CHEHABI: 2006, str. 217 – 219.

⁵²¹ Hovoříme opět o subtilitách uvnitř samotných celků, navenek v případě potřeby vystupovaly oba státy většinou jednotně.

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 vnímat jako stav úpadku organizace Amal a posílení pozice Hizbulláhu. Konsolidace Hizbulláhu probíhala téměř celá osmdesátá léta, symbolicky byla dokončena nástupem Chomejního žáka a spoluzakladatele hnutí, Subhí at-Tufajlího (nar. 1948) do pozice generálního tajemníka. Hnutí se tak přes svůj „pozdní“ příchod na scénu ve zrychlené formě dotvořilo do víceméně konečné podoby, pod níž nadále existovalo. Tufajlímu se podařilo Hizbulláh konsolidovat zejména mezi lety 1985 – 1990. Styl jeho vedení byl charakterizován jeho výraznou rétorikou, oscilující od vyjadřování politicky nekompromisních názorů až po (do té doby bezprecedentní) provolávání nutnosti vyhlášení islámského státu v Libanonu.⁵²² Jedním z jeho klíčových spolupracovníků byl spoluzakladatel organizace Ibráhím Amín, Tufajlího studijní kolega z Nadžafu.⁵²³

V širším, zejména zahraničním kontextu, byla daná situace chápána jako vznik konstelace Írán – Sýrie – Libanon (respektive Hizbulláh a Amal; kde Hizbulláh je vnímán jako libanonská obdoba palestinského Hamásu, Amal jako obdoba Fatahu). To sice svádí k lákavému automatickému přijetí, je tu však nebezpečí přílišného zjednodušení. Jak například detailněji ve své monografii ukazuje Y. Šabacká,⁵²⁴ nešlo jen o jednostrannou podporu té či oné organizace Sýrii či Íránem, ale vždy o kombinaci pohnutek motivovaných jak sledováním dlouhodobých cílů, tak momentálním kontextem. Názorně to Šabacká ukazuje zejména ve své analýze syrsko-libanonských vztahů; zde nicméně vychází hlavně z jednoho předpokladu, a sice toho, že pro Sýrii bylo na území Libanonu dlouhodobě výhodné udržovat určitou úroveň konfliktu⁵²⁵ (úměrně dobové situaci a možnostem), resp. stav vyžadující dohled, který bylo vždy

⁵²² Srov. MERVIN (ed): 2010, str. 91 – 92.

⁵²³ Srov. RICHARD: 1991, str. 171.

⁵²⁴ ŠABACKÁ: 2011, především str. str. 80 – 90, dále 42 – 66.

⁵²⁵ Autorka na základě tohoto pohledu formuluje i svou spekulaci ohledně zmizení Músy as-Sadra, za nímž podle ní stojí také Sýrie. Podle Šabacké se Sýrii nehodily právě as-Sadrovny snahy, které měly vést k dosažení míru na jihu Libanonu a tak v daném kontextu byly v přímém rozporu se zájmy Sýrie, preferující pro své tehdejší plány stav konfliktu. Srov. ŠABACKÁ: 2011, str. 84.

možné účelově změnit v nějakou formu syrské intervence či alespoň „asistence“.

Přestože má kritický pohled na vliv Sýrie i Íránu v Libanonu své opodstatnění, nebylo by podle mě (zejména v chápání role Sýrie) oprávněné vynášet jakékoli rychlé soudy. Zároveň již vůbec nelze Sýrii či Írán, sledující zahraničně-politické cíle v logickém zájmovém teritoriu, jakkoli za jejich snažení ostrakizovat či výsledky jejich snah démonizovat – už jen pro to, že to leckdy může znamenat přeceňování výsledků dosažených v porovnání s náklady, této snaze obětovanými.

6. Poválečné období, současnost

Devadesátá léta jsou v Libanonu ovlivněna několika hlavními skutečnostmi, z nichž dominantní je snaha země vzpamatovat se z ničivé občanské války. Její konec zpočátku vytvořil atmosféru budící dojem, že každý bude v celonárodním zájmu ochotně spolupracovat s každým. Tento pocit velmi brzy následovalo vystřízlivění vedoucí k realističtějšímu přístupu a přirozené pluralitě jednotlivých společenských a politických frakcí. Postup v tomto rámci je opatrnější, realističtěji se adaptuje na moderní dobu a využívá její metody. Stále viditelnější je snaha jednotlivých osobností dominovat nad původními ideami, jakož i znatelně menší je úsilí zakrývat fakt, že role kapitálu začíná výrazně převažovat nad pouhým politickým nadšením, přesvědčením, reputací či poselstvím.

Libanonská politika se zároveň stává realistickou ve dvou základních směrech: a) dochází jí, že se zřejmě již nikdy nebude možné spoléhat na Západ, který je vždy připraven Libanon obětovat,⁵²⁶ na druhé straně však není vyloučené, že b) bude možné hledat sponzory další činnosti v regionu. Toto je zkušenost, na které stále intenzivněji staví sunnitě (zejména posílením spolupráce se

⁵²⁶ Pro okolnosti na mezinárodní scéně (zejm. Madridská konference a její implikace) viz např. AGHA, KHALIDI: 1995, od str. 64.

Saúdskou Arábií, Tureckem či Katarem). Ve stejném trendu pokračují v šíitské době Amal i Hizbulláh.

Devadesátá léta se tak zároveň stávají dobou kapitalizace politiky, nedílně spojenou s jednotlivými vlivnými osobnostmi, zejména průmyslového zázemí. Z hlediska šíitských frakcí jde o další výzvu, již je třeba čelit, a vývojový stupeň, na nějž je třeba se adaptovat.⁵²⁷

Představovala-li osmdesátá léta dobu konsolidace organizace Hizbulláh na úkor ostatních šíitských seskupení v zemi (zejména Amalu), opatrné diplomacie a udržování daného stavu 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 snahy o větší zviditelnění se jednotlivých osobností, které buď byly s danými hnutími identifikovány, nebo je postupně zastínily.

Kromě libanonských křesťanů (°Awn, Lahúd, Sulajmán atp.), drúzů (Džunblát) či sunnitů (Harírí, později Míqátí)⁵²⁸ se tak ke klíčovými rolím v libanonské společnosti propracovali i šíité (nyní již nepocházející výlučně z tradičních klientelistických a klanových struktur, významných rodů pozemkové šlechty apod.). Svou společenskou roli dále posiluje Nabíh Birrí, který politickým vzestupem zároveň upevňuje svou již tak silnou ekonomickou pozici.

Hnutí Amal, přes svůj zdánlivě nerovný konkurenční boj s organizací Hizbulláh v průběhu občanské války, mohlo být v letech po ní následujících naopak stále silněji vnímáno 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 šíitský obraz v rámci země i regionu.⁵²⁹

⁵²⁷ Z prominentních libanonských šíitů se danou tendencí nechává postupně nejvíce inspirovat zřejmě Nabíh Birrí, který postupně rozšiřuje jak svůj politický vliv, tak i ekonomickou základnu; její počátky vznikly během jeho pobytu mimo Libanon; zpátky v něm svou činnost oficiálně navázal především na politický zápas rámovaný vizí o dalším prosazování myšlenky na společenské zrovnoprávnění zejména deprivovaného šíitského venkova.

⁵²⁸ Oba pocházející z podnikatelského prostředí se silnými vazbami jak na sunnitský muslimský svět (Saúdská Arábie), tak na Západ a Evropu.

⁵²⁹ 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.

Fakt pokračujícího konfesního rozdělení země postulující post předsedy parlamentu zástupci šíitské obce napomohl k dalšímu vzestupu Nabíha Birrího. Ten se od roku 1992 stává jak zástupcem nejvyšší šíitské pozice v zemi, tak představitelem umírněného vzestupu a finálního zrovnoprávnění libanonských šíitů v rámci domovské země i blízkovýchodní společnosti. Elitní svět re-emigrantské komunity, z níž vzešel, jako zčásti podnikatelsky (spíše než humanisticky) motivovaný přístup k politické činnosti, jakož i údajná syrská pomoc k jeho dosazení (proti dosavadnímu „člověku z lidu“, ⁵³⁰ svému předchůdci al-Husajnímu), jej však stále víc vzdalují přirozenému respektu „lidové“ šíitské komunity, za jejíž věc Hnutí svobody (a jeho následovník v podobě Amalu, do něhož byl Birrí blízkými spolupracovníky al-Husajním a as-Sadrem na konci sedmdesátých let přijat), původně bojovalo.⁵³¹

Naproti tomu Hizbulláh, vnímaný na pozadí společensky živé, kolektivní vzpomínky na čerstvě prožité násilí (jakož i ve světle nastupujícího nového, střízlivějšího pojetí fungování společnosti) jako silová, extremistická a konzervativně-teokraticky, proiránsky orientovaná entita, se po válce nachází ve stádiu, kdy jakékoli obdobné konotace začínají působit anachronicky a kontraproduktivně.

Roku 1991 nahrazuje at-Tufajlího v pozici generálního tajemníka Hizbulláhu jeho soupevník a spoluzakladatel hnutí ^cAbbás al-Músawí. Ten je nicméně o necelý rok později zabit izraelskými silami. Třetím generálním tajemníkem organizace se tak roku 1992 stává Hasan Nasrulláh. Roku 1995 Nasrulláh uznává Chamene'ího jako mardža^c a stává se jeho zástupcem v Libanonu. Paralelně je za mardža^c at-taqlíd uznáván i Šamsuddín, což vede k určitému roztrpčení a protichůdnosti efektu.⁵³² Fadlulláh, který je svou komunitou

⁵³⁰ Ač oproti Birrímu společensky vyššího původu (pozemková aristokracie z údolí Biká).

⁵³¹ Macháček ho ve své grantové studii označuje za „jednoho z nejzkorumpovanějších libanonských politiků“, přičemž spatřuje hlavní zdroj tohoto stavu ve vytváření klientelistické sítě během Birrího kariéry poslance libanonského parlamentu; srov. MACHÁČEK: 2008, str. 3. Macháček v té samé souvislosti zároveň konstatuje, že Birrí „paradoxně přivedl stranu do situace ne nepodobné postavení tradičních elit *zu^camá'*, proti jejichž moci se Músá as-Sadr a Amal na počátku občanské války postavil“; srov. MACHÁČEK: 2008, str. 3.

⁵³² Srov. CHEHABI in: CHEHABI: 2006, str. 300.

spatřován rovněž jako mardža^c, je zároveň v lidové tradici považován za duchovního vůdce organizace.⁵³³

V pozdějších letech existence organizace se do popředí lidové popularity uvnitř hnutí dostává ^cImád Mughníja (1962 – 2008), který jako člen operativní složky hnutí nebyl ideologem v pravém slova smyslu, požíval však příslušný respekt a úctu napříč generacemi. Jeho osobní příběh je symbolem implantace revolučního, prioritně propalestinského, resp. protiizraelského boje, jehož důležitost pro něj (přestože domácího šíitu) zcela zastínila původní aspirace a potřeby své vlastní šíitské obce. Mughníja se tak stal ikonickou ukázkou bojovníka libanonského šíitského původu, svou činností se ovšem plně beroucím za palestinskou, libanonské šie přímo neprospívající věc. Mughníja 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 Fadlulláh a Hasan Nasrulláh), do značné míry dotvářejí obecně „problémové“ image daného uskupení. To je v obecném vnímání globální bezpečnostní politiky z hlediska Západu (resp. USA) řadí přibližně na úroveň jihoamerických levicových povstaleckých skupin.

Zvláštním faktorem ovlivňujícím vnitropolitickou situaci v Libanonu byla přítomnost syrské armády, která občanskou válku sice roku 1990 napomohla ukončit,⁵³⁴ nicméně po dobu svého působení v zemi⁵³⁵ prostoupila společenským životem více, než bylo obhájitelné. Její přítomnost paradoxně napomohla nastolení nových os spolupráce mezi oběma státy a podobně zapůsobila jako regulátor dalšího pokračování, rozvoje i míry iránského zapojení do vnitřních věcí Libanonu. Precedens dobrých vztahů se Sýrií

⁵³³ Fadlulláh 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^cwa k Pásdárán pod vedením Mohsena Rafiqdusta viz CHEHABI in: CHEHABI: 2006, od str. 219.

⁵³⁴ Oficiálně byla ukončena dohodami z Tá'ífu (Saúdská Arábie), na jejichž přípravě se významně podílel tehdejší předseda parlamentu a advokát mírných řešení, bývalý šíitský předák Husajn al-Husajní.

⁵³⁵ Syrská armáda zemi opouští roku 2005 po atentátu na Rafíqa Haríriho. Ten je mimo jiné dáván do souvislosti i s jejím působením.

napomohl po dobu přítomnosti syrských ozbrojených složek v Libanonu především Amalu; na druhé straně byl ale jeho vůdce Birrí vždy schopen diplomaticky a vyváženě jednat i s Íránem a Hizbulláhem.

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. V samotném Íránu, vyčerpaném vlastním válečným konfliktem s Irákem, jakož i ekonomickým propadem v období Chomejního, se do popředí dostává další z někdejších Chomejního chráněnců, hodždžatoleslám Rafsandžání. Ten se v letech 1989 – 1997 stává prezidentem a upevňuje jak svou moc, tak především ekonomický vliv. Přes své akademické zázemí byl Rafsandžání vždy spíš velkopodnikatelem a profesionálním politikem, stále však s nezanedbatelnými vazbami na religiózně-akademický svět. Byl tedy schopen uplatňovat značný vliv i v rámci střetů na úrovni klerikální, a to zejména mezi designovaným Chomejního chráněncem ájatolláhem Chamene´ím a přirozenými autoritami typu Golpajegáního, Montazerího či Arákího (do jeho smrti v roce 1994) a dalšími, v dané době již dávno opozičními kleriky.⁵³⁶

Rafsandžání je na postu prezidenta vystřídán umírněným reformistou a filozofickým propagátorem „dialogu civilizací“,⁵³⁷ Mohammadem Chátamím (ve funkci v letech 1997 – 2002). Chátamího příchod na krátkou dobu přináší závan svěžího vzduchu i do ideologicky poměrně stagnujícího Libanonu.⁵³⁸ Přes tenze v Íránu samotném, způsobené eskalací domácí politické situace v

⁵³⁶ Ke změně došlo i v Nadžafu: zatímco velcí ájatulláhové (al-Chú´í, potom as-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.

⁵³⁷ Jako intelektuální reakce na „Střet civilizací“ Samuela Huntingtona a zároveň snaha ukázat vlídnější, eventuálnímu dialogu se Západem (kde sám Chátamí strávil mnoho let, jehož hodnoty chápal a vážil si jich) nakloněnou tvář Íránu.

⁵³⁸ K Chátamího návštěvě Libanonu v roce 2003 viz SABBAGH: 2003.

prvním paralelním střetu reformní politiky, reprezentované Chátamím, se strnulým konzervativním kurzem představovaným Chamene'ím,⁵³⁹ nemá Írán problém vystupovat navenek jednotně. Přesto však je Chátamího humánní a spíše teoretické poselství formulované v rámci „dialogu civilizací“ svým tónem bližší umírněnému publiku, a nachází tak víc afinit u stoupenců Amalu.⁵⁴⁰

Výkyvy preferencí libanonským šíitským uskupením nebyly ze strany Íránu závislé výlučně na směru, kterým se Islámská republika ubírala. Svou roli v tom, zda se libanonští šíité přikloní spíš k umírněnému, nebo radikálnímu vzoru, hrál i přístup většinové společnosti v Libanonu, tj. křesťanské a sunnitské komunity a s koncem 20. století především z nich vzešlé finanční oligarchie.⁵⁴¹ 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 novodobého šíitského politického „fundamentalismu“ hledajícího své zdroje v dynamice a rozhodnosti Islámské revoluce.

Důvody tkví v nově vznikající společensko-ekonomické nerovnováze, vyvolané překotnou kapitalizací a individualizací společnosti. Zatímco v Íránu dochází ke zhodnocování kapitálu poměrně malými skupinami (tj. zejména tzv. nadace, které přelévají 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, je však kontrolován poměrně malým počtem, v drtivé většině „nešíitských“ skupin či jednotlivců. V obou zemích je tak nejen „revoluční“ odkaz, ale zejména pozice skupin z něj vycházejících ohrožena nástupem korporátní globalizační doby. To představuje silné a nosné téma, schopné kdykoli apelovat na šíitskou veřejnost, vzbuzující potřebu hledat garanty spravedlivé nápravy a tvořící

⁵³⁹ 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 (oproti původní poměrně konzervativní linii) přijme za svou.

⁵⁴⁰ Viz také CHEHABI in: CHEHABI: 2006, od str. 302.

⁵⁴¹ Zejména libanonští sunnité, kteří nabyli jmění v Zálivu a KSA a podobně jako „finanční oligarchie“ ve zbytku světa se konsolidovali právě koncem 20. století, a to hlavně kolem boomu komunikačních technologií; zde zejména Rafiq Harírí, Nádžib Míqátí a další.

předmět „lidové“ a z velké části i akademické šíitské kritiky; ta je v Libanonu namířena proti (zejména) sunnitským selfmademanům, v Íránu pak nejčastěji proti „zcizení revoluce“ (resp. ukradení jejího původního poselství, kterým byl návrat sociální spravedlnosti, vládou kapitálu, novodobou arogancí stále více elitářské moci a z toho pramenící nespravedlností, vedoucí jen k opětovnému nerovnoměrnému dělení bohatství země i správy veřejných věcí).

Na přelomu tisíciletí tak po chátamíovském intermezzu 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) vytrvale oslabuje (a úměrně tomu i pozice Amalu), je Íránu stále víc ovlivněn konfliktem „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).

Tendence k provázanosti politiky s kapitálovým prostředím a tomu úměrnému vzestupu jednotlivců je v Libanonu patrná i v novém tisíciletí. Prakticky všechny osobnosti, které se začaly podílet na společenském životě za občanské války nebo bezprostředně po jejím skončení zaznamenaly posílení svých pozic. Vzestup sunnitů a posílení vlivu tradičních sunnitských zemí v Libanonu, v jejichž závěsu jdou podle (dost možná pravdivých) lidových legend mocenské a finanční zájmy sunnitských sponzorů (KSA, Turecko, Katar) a Západu (podpořené případně křesťanskými Maronity),⁵⁴² byl spojen především s postavou Rafíqa Harírího, jehož roli převzal po jeho úmrtí syn Sa'ad. Kontinuální kariérou pokračuje středový hráč na libanonské politické scéně Walíd Džunblát, jehož stabilita, na druhé straně i omezený dosah jeho strany jsou dány faktem, že jeho frakce je do značné míry vnímána jako strana se silným drúzským vlivem.

⁵⁴² Nejčastěji bývalými nebo současnými falangisty; typickým příkladem je Sámir Dža'dža'c, za syrské přítomnosti pervzekvovaný, nyní (2012) v rámci strany Katá'ib sdružený společně s dalšími hnutími v rámci pravicově-sekulárního, oficiálně prozápadního Sdružení 14. března.

Návrat generála Míšála °Awna 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 °Awn, obecně označovaný za umírněného politika, schopného najít diplomatická řešení sekulárního rázu napříč leckdy religiózně obarveným spektrem, vnímán jako prosyрский hráč.⁵⁴³ Do kritického roku 2005 byl na svou stranu zároveň schopen získat stoupence bývalého prezidenta Amíla Lahúda, jakož i umírněnější členy Hizbulláhu a Birrího Amal.

Tato konstelace, představující velmi silný základ odkazující k „lidovosti“ syrsko-iránského stříhu, nebyla po chuti finanční oligarchii zejména sunnitského původu, která založila svou kariéru v obchodní sféře, cítila logickou potřebu ochraňovat své zájmy a zároveň sympatizovala se Západem. Protože Harírí ztělesňoval a vedl tuto frakci, byl atentát na něj logicky interpretován jako opětovná snaha obnovit syrský vliv v Libanonu.

Letní válka Hizbulláhu proti Izraeli z roku 2006 situaci více eskalovala; ta se poté zdánlivě vrátila do předválečných intencí. Fakt nově nabytého sebevědomí na straně Hizbulláhu ale opět posílil jeho lokální podporu, jakož i regionální význam, který jen ostřeji kontrastuje s deklarovanou umírněností a prozápadní orientací (zejména v podobě, v jaké se snaží působit Sdružení 14. března) či ekonomicko-politickými tendencemi ke spolupráci s moderními ideologicko-ekonomicky expanzivními sunnitskými státy (Saúdská Arábie, Katar, Turecko atp.)

Rozdělení libanonské společnosti tak nadále přetrvává i přes to, že někteří bývalí či současní klíčoví členové nejvýznamnějších politických uskupení jsou

⁵⁴³ Inklinace °Awna k (umírněné) části šíitské společnosti, či resp. šíitů k °Awnovi vplynuly částečně po atentátu na Rafíqa Harírího, jakož i po střetu Izraele s Hizbulláhem z roku 2006. °Awn 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 Sa°adem Harírím (hnutí Mustaqbal), v alianci s křesťanskými maronity, do určité míry Džunblátovou (výrazně drúzskou) frakcí (celkově fronta pod názvem Sdružení 14. března); proti němu sdružení zahrnující Amal, šíu, Nabíha Birrího, Hizbulláh 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.

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 jsou velmi pokrokové, sekulární a nesoucí se v duchu občanskoprávních idejí).

Přes možné překážky a názorové rozdíly se nedá než konstatovat že kurz směrem k plné společenské integraci domácích šíitských komunit zcela v zájmu Libanonu jako celku. S tím souvisí i nutnost a následná možnost omezení jakýchkoli cizích vlivů včetně implantace myšlenek a cílů, které šíitské společnosti i celé zemi nejsou vlastní. Není pochyb o tom, že vedení šíitské komunity k modernitě a materiální i společenské spokojenosti je v zájmu Libanonu jako celku, a to nejen z důvodu obecného prospěchu, ale i z hlediska prevence: jak totiž zkušenost ukázala, jsou libanonští šíité pro myšlenku své dějinné rehabilitace schopni součinnosti i s uskupeními, která mohou libanonskou nezávislost ne-li zcela rozrušit, pak alespoň významně oslabit.

Naproti tomu čím palčivěji bude libanonská šíitská komunita konfrontována se světem politiky interpretovatelné jako „diktát peněz“, ekonomickou dominancí sunnitů či dalších nešíitských komunit, kterou lze v rámci tradiční logiky vykládat jako nelegitimní, podobně jako dalšími projevy, které lze chápat jako sociální nespravedlnost, tím očekávanější může být jak semknutost jejich lidových řad, tak i zesílení spolupráce šíitských skupin se sponzory vně Libanonu. Nebude pak s podivem, když libanonští šíité, stejně jak šíité blízkovýchodní v pokračujícím procesu vlastní emancipace, modernizace a politizace budou ochotni vytvářet aliance stále více napříč společenským spektrem s dalšími, potenciálně ohroženými menšinovými entitami, jako jsou drúzové, (s výjimkou Libanonu) křesťané atp. V tomto prostředí je víc než kde jinde nutné (zároveň však ne vždy jednoduché) rozlišovat zájmy státu (Libanon a všestranná vůle k plnohodnotné šíitské integraci do něj) a excesy

zájmových skupin (OOP, Hizbulláh, revoluční odkaz íránského tvrdého jádra, izraelští či západní političtí extrémisté atp.). Ty se totiž většinou diametrálně liší, a to i bez ohledu na to, co častokrát s příznačně paušalizujícím nádechem říkají mediální či politologické analýzy a zprávy.

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 společenskou pozici tradiční perské šíitské obce, 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. Ten směřuje od prvotní pasivity přes vnitřní reformu až ke kompletní transformaci v aktivní, radikální postoj vrcholící revolučním uchopením moci coby důkazem možnosti změny apolitického statusu perského šíitského kléru a jeho následovníků.

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. směřující k dalšímu prosazování procesů, které se uskutečnily v rámci vývoje perské šíitské obce), označitelný jako „expanze“. Svébytným rysem pak může být „etatizace“,⁵⁴⁴ popř. „etnizace“ charakteru perské šíitské obce, příznačně pod vedením jejího klerikálního a akademického jádra. Jednotlivé body ještě jednou shrnu a pokusím se stručně objasnit.

Proces konsolidace probíhá jako 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

⁵⁴⁴ Z mého pohledu do revoluce účelová; po ní, v rámci chomejníovského světónázoru, logická a programová.

tradičnímu, svým způsobem sebevědomějším a v důsledku toho i otevřenějším⁵⁴⁵ Nadžafu). Nejčastěji se však jedná o vymezení se vůči více či méně represivnímu přístupu ke kléru ze strany státu, reprezentovanému na počátku dvacátého století posledními Qádžárovci, od roku 1925 pak dynastií Pahlaví.

Proces radikalizace je nastartován v období nástupu represivních opatření vůči kléru ze strany prvního z Pahlavíovců, Rezy Chána, a to ve druhé polovině třicátých let s dílčí 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 novým, 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 qomské hovze, 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 plně nastupuje fáze radikalizace.

Radikalizace v podstatě představuje vrchol reformy, jež určitou část jejich stoupenců vynesla vzhůru. Zatímco jeden pól z hlediska přístupů k radikálním řešením představuje hlava tehdejších *‘olamá’*, *madrža-e taqlíd Borúdzerdí*, v duchu tradičního šíitského názoru hlásající jak distanc od politiky, tak vyjadřující konzervativní stanoviska vůči reformě, přichází již jeho následník *Šarí‘atmadarí* s progresivnějším přístupem, uvažujícím o umírněné angažovanosti v politice, předpokládající hlubší reformu ve vlastních řadách. Nejradikálněji pak vystupuje Rúholláh Chomejní, který ve svém díle předpokládá nejen absolutní angažovanost kleriků v politice, ale vrcholnou

⁵⁴⁵ A to např. i západní filozofii.

klerikální praxi postuluje jako nutnou prerekvizitu pro politickou činnost jako takovou. To se mu nakonec podaří aplikovat v podobě islámské revoluce. Po jeho úmrtí 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, postupně i Mohtašemí, popř. Chátamí), 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 chomejníovský 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 vývoje ideologizace íránského šíismu 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 prostředí⁵⁴⁶ nemohla mít jiný důsledek než další selekci v rámci daných procesů. Ta probíhala od víceméně samostatných výstupů v rámci prvotních aktivit šíitských kleriků směřujících k moderování společenské diskuse (role mardža^c Šírázího v Tabákovém povstání), přes revolucionáře, kteří byli neúspěšní, resp. vystoupili v době, kdy pro jejich řešení ještě nebylo vytvořené zázemí (Navváb Safaví), reformisty (Ború džerdí a Šarí^catmadarí) a šíitské intelektuály (Šariatí, Bázargán) až po vítězství islamistické fronty (IRS) a čistku v ní. To vše jakoby představovalo dynamický, postupně akcelerující evoluční závod, na jehož konci stál imám Chomejní, doprovázený snad jen

⁵⁴⁶ 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 šíismu 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 kulminaci, kterou revoluce byla, přičítat pouze Chomejnímu, ale je třeba vidět celý sled osobností před ním, podpurným či nesouhlasným názorem se na celém procesu podílejících.

hrstkou apologetů a nejméně a z vlastního pohledu v danou chvíli snad i identifikovatelný s podstatou samotné šíy. Jako 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 traktátu *Velájat-e faqíh*), jednak za logickou vývojovou tečku v celém jednom emancipačním a zejména selektivním směru, kterým íránská šíitská obec reprezentovaná svým akademickým klérem prošla.⁵⁴⁷

Dalším vedlejším produktem celého více než staletého vývoje byla jistá expanzivnost íránského (ideologizovaného) šíismu stavějící svůj apologetický a propagandistický aparát na její íránské porevoluční 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) vyjadřující touhu stavět na základech vybudovaných díky celé řadě dílčích kontaktů, jemné diplomatické a misijní činnosti a angažovanosti zejména předchozí íránské 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 níž šlo všem, kdo měli zájem o osud libanonských šiitů jako takových), došlo k zásadnímu posunu ve smyslu překonání vlivu

⁵⁴⁷ Zde nicméně připouštím, že oprávněnost termínu selekce je do značné míry podmíněna uznáním dějinné výjimečnosti osobnosti Imáma Chomejního.

tradičních klanových struktur uvnitř šíitských komunit prostřednictvím obsazení postu předsedy parlamentu kandidátem „z lidu“. V důsledku občanské války i pompézního nástupu Hizballáhu byl však tento úspěch poněkud upozaděn, zároveň byl přehlušen akutní potřebou zaujmout postoj vůči (velké části šíitské komunity objektivně neprospěšné) přítomnosti bojovníků OOP.

Mezi těmito potřebami hledali zázemí a zdroje podpory ve svých hnutích jejich pozdější čelné osobnosti (Hasan Nasrulláh, Nabíh Birrí), popřípadě formálně nezávislí ideologové a klerikové (Šamsuddín, Fadlulláh) nebo regionální velmoci dělící si 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 – hlavně udržením pozic jak v Libanonu, tak v „panarabské“ komunitě, k níž se stát (alespoň formálně prostřednictvím baasistické filozofie) hlásí. Syrská činnost v regionu tak bude vždy motivována snahou o pragmatický, obchodnický přístup k regionální zahraniční politice. Ten 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 as-Sadr. Zároveň platí, že pozice šíitů (reprezentovaných v současnosti hlavně hnutím Da'wa a Nejvyšší radou) se v zemi po americké invazi výrazně lepší; paralelně s tím v zemi opět posiluje 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. To chápu především jako selektivní a opatrné a) využití svébytného projevu perského šíismu a jeho potenciálu⁵⁴⁸ pro progresivní postup Íránu jako státu (toto hlavně za Pahlaví), popř. b) jako dlouhodobě pociťovanou 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 teokracie⁵⁴⁹.

Obecně vzato mohla islámská revoluce připadat překvapivá, výjimečná či nelogická jen tomu, kdo měl v oblasti své zájmy (které revoluce narušila, a kterou proto daná entita jako nečekanou spatřovat „chtěla“), 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 (příznivci revolučního řešení), nýbrž jako vrchol dlouhodobého (evolučního) procesu, jehož základy byly položeny o mnoho let 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, co se do té doby událo nejen na úrovni světové, ale především duchovní.

Na druhé straně představovala revoluční kulminace emancipačního procesu uvnitř íránské šíitské obce nesporný mezník, stojící na jedné straně na vrcholu všech zmíněných procesů – představující však zároveň svůj vlastní epitaf. Ten

⁵⁴⁸ Tj. především na šíitských tématech přetavených do publikum oslovujícího ideologického projevu.

⁵⁴⁹ 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 religiózního kreditu z té či oné části regionu, popř. světa). Se vznikem islámské republiky vstupuje do této konstelace nutně nový, politický a revoluční rozměr: jako fyzický důkaz unifikace ideologicky-religiózního a politického prvku přibírá Qom k funkci duchovního střediska 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 ‘olamá’, 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 ve 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, ovšem již za využití nového, radikálně silového rozměru.

2. Organizační zázemí a přístupy k ideologizaci a šíření šíitské věci

Prakticky veškeré kontakty, tok informací, spolupráce či kulturní výměna v rámci blízkovýchodní šíitské společnosti probíhaly na základě předchozích historických, kulturních či religiózních vazeb jedné komunity na druhou, nebo alespoň souvislostí, které mezi nimi mohly být spatřovány. Samotná nutnost „etablování“ komunikace mezi komunitami byla přitom vynucena prostou skutečností neexistence větší jednolité „oficiální“ šíitské kultury kromě Íránu.

V rámci vytváření této komunikace a uskutečňování těchto kontaktů obvykle platilo jednoduché pravidlo, že čím logičtější, spontánnější a 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, Karbalá a další írácká svatá místa, města a jejich vztah ke Qomu, Mašhadu či ostatním íránským svatým místům, popřípadě i syrským svatyním Zajnab, Ruqajja, Sakína), osobnost toho, kdo kontakt uskutečňoval (výrazných úspěchů v tomto dosáhli například Borúdzerdí a as-Sadr), zázemí, na němž byla vůle začít spolupráci postavena (libanonský Džabal ʿÁmil 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 za účelem definování vlastní společenské identity (zejména libanonští šíité).

Historicky společným rysem byla blízkovýchodní šie určitá endogennost spjatá s místem jejího kultu a historické zkušenosti (ať již Nadžaf, Džabal ʿÁmil, údolí

Biká, levantské pobřeží či do určité míry, alespoň do Islámské revoluce, i iránský Qom či Mašhad), jakož i ne vždy bezproblémový vztah s okolním prostředím, založený na staletích vzájemného stereotypního vnímání a mající za následek tu či onu formu šíitské společenské izolace.

Chronickým jevem byl pak začarovaný kruh idealismu daný vzorem v Mahdím, zároveň kritika světských vládců pro jejich nedokonalost postavená na srovnání utopického ideálu s realitou, to vše kombinované s absencí vlastní „manažerské“ zkušenosti s řízením multikulturní společnosti a vedením či moderováním vyváženého celospolečenského dialogu.

Tempo společenské integrace šíitských komunit v rámci příslušných společností na území jednotlivých zkoumaných teritorií je pak v zásadě přímo úměrné tomu, jak příslušné komunity dokázaly odlišit formulaci sociálních požadavků od náboženského podtextu, kde pro dosažení sociálních cílů dokázaly ve vhodné chvíli upozadit náboženskou doktrínu, s jakou pružností dokázaly postavit základ politicky či společensky efektivních hnutí, popřípadě kdy nastaly okolnosti, které je k tomu donutily.

Nejpomaleji a nejkomplikovaněji (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 šíitské obce irácké (a do značné míry i iránské) 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 projevila různosměrnost typická pro začátky šíitského společensky aktivizačního a integračního procesu (tj. dobu hlavně 30. – 50. let) probíhajícího v ostatních sledovaných zemích; v těch vedle sebe častokrát existovala generace jak konzervativního kléru, odmítajícího jakýkoli kontakt s existující politikou, tak politicky aktivizující klérus, jakož i početná skupina šíitské „omladiny“ či „nové generace“ snažící se o ovlivňování společenského dění v (ke své škodě) různých politických hnutích. Jako klíčová se nakonec ukázala existence strany, která v příslibu nové společenské šance

postupně integrovala podstatnou část alavitské populace. Zejména mladí alavité neměli problém s přijetím jejích doktrín, strana jim zároveň poskytla již fungující politické zázemí. Zatímco šíité v ostatních stranách dříve či později vytvořili politická hnutí zaštitěná náboženskou identitou (která ovšem byla příslušnými režimy snadněji označitelná za extrémistická či podvratná, a činila je tak exponovanějšími a zranitelnějšími), 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 íránské porevoluční 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, kde potřebné předpoklady existují. Příkladem může být opět Sýrie; zde od počátku kontroverzní projekt „šíízace“ alavitů vedl sice k pootevření dveří k širší spolupráci porevolučního Teheránu s Damaškem, ta však nikdy nedosáhla elegance součinnosti Íránu a libanonského Hizbulláhu, o přirozeném vzájemném respektu a hledání zdrojů mezi svatými místy Iráku a Íránu ani nemluvě. Ze strany Sýrie může být toto zapříčiněno čistě mocenskou (spíš než religiózní) orientací vládnoucí části alavitské menšiny, nelze však opomenout ani přirozené sekulární (resp. „baasistické“) založení alavitů, jakož i protiíránský tlak sice nevládnoucí, přesto všudypřítomné sunnitské populace a její kulturní tradice. I díky tomuto znali syrští alavité své limity, i díky tomuto pokračovala Sýrie především ve své staleté tradici obchodního státu stojícího na křižovatce kultur i politických zájmů; 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, které vznikly 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.

Ideologizace šíitského náboženství v moderním kontextu v Íránu probíhala 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 slovník, viz například protiklad *safaví vs. °alaví* převzatý od Šaríatího), pak alespoň vytvořilo příznivé prostředí pro další neoficiální myšlenkové proudy, z nichž právě šíitský reagoval na podobný podnět nejpohotověji.⁵⁵⁰

Přes jepičí život Mosaddeqových ambiciózních projektů se v padesátých letech v závětrí hlavních dějů začala realizovat tichá a vytrvalá Borúdzerdího snaha o vytváření funkčních regionálních sítí založených na společném jmenovateli šíitské věci. Zatímco obecným impulzem intenzivnější sociální aktivizace šíitských komunit byla kombinace více vstupů (dobový kontext, nazrálost šíitského akademického prostředí, sociální naděje jejich následovníků, ekumenické tendence, jimž se v padesátých letech pootevřel i al-Azhar, či koordinace věci přímo s pahlavíovským státem), lze teprve Borúdzerdího aktivitu považovat za první systematickou, koncepčně nosnou a regionálně koordinovanou činnost, s Borúdzerdího dvěma domovy (Qom a Nadžaf) představujícími pilíře pro jakýkoli další „šíitský“ vzájemný rozvoj v oblasti.

Borúdzerdí sám pocházel z generace ovlivněné dozvuky konstituční revoluce i irácké šíitské revolty, což byla zkušenost, kterou plně zúročil při reformě hovze ve třicátých letech. Společně s ním byli v jádru této prvotní akademické

⁵⁵⁰ K ideologickým vlivům ve dvacátém století, ústavnímu hnutí, frakce atp. viz např. ARJOMAND in: ARJOMAND (ed.): 1988, od str. 180.

„revolty“⁵⁵¹ další pokrokově naladěni studenti, z jejichž části se profilovala pozdější umírněně i radikálně reformní frakce reprezentovaná ve svém předrevolučním stadiu Chomejním. Borúžerdí 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 progresivních myšlenek angažovanosti, toleranci al-Azharu (a v padesátých letech dokonce 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 Borúžerdímu 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 as-Sadrem, který proslul největší aktivitou v Levantě. S nástupem radikalizující chomejníovské frakce od konce šedesátých a naplno od sedmdesátých let přesto umírněný proud přetrvává (hlavně po linii Borúžerdí, as-Sadr, Amal), stále nachází své následovníky a reálně buduje pevný základ dalšího postupu, příznačně však výhradně v evoluční linii.⁵⁵²

⁵⁵¹ Která se za reformu v pravém slova smyslu považovat nedala; šlo v zásadě o revitalizaci hově, omlazení a reformu jejího konceptu, jakož i prosazení toho, čeho se v zásadě dožadovala íránská společnost jako taková – tzn. uvědomění si, že na politických záležitostech je možná a nutné participovat, a to i jako klerikální akademik; ač bylo toto tvrzení jistě reformní a přelomové, není zároveň nepochopitelné, že z pohledu Chomejního, který šel ještě dál, se Borúžerdí časem stal sám konzervativcem a konformistou (hlavně kvůli své schopnosti vyjít – v Chomejního pojetí „neschopnosti činit bez“ – šáhem, tj. nelegitimní mocí).

⁵⁵² Chomejní s největší pravděpodobností rozpoznal cíl snažení a přístupu svého učitele Borúžerdího, podobně jako našel jeho vliv v rukopise Músy as-Sadra. Zároveň nemohl přehlížet objektivní popularitu „sekularisticky“ reformních tendencí, kterou reprezentoval jak společný produkt Músy as-Sadra a členů Hnutí svobody (Amal), sympatie, které tato frakce měla u syrského režimu a v neposlední řadě i potenciální lidovou podporu osobnostem typu Bázargána, Jazdího, Čamrána a dalších v Íránu samotném. Vyloučit velmi pravděpodobně nešla ani možná konvergence se stoupenci „konkurenční“ teorie Muhammada Bábíra as-Sadra (Wilájat al-Umma), sdruženými především v íráckém hnutí Da'wa. Fakt (Bábíř) as-Sadrový kritiky Chomejního Velájat-e faqih, minimální podpoře, kterou Da'wa ze strany Íránu požívala (ve prospěch revolučně naladěné SCIRI založené as-Sadrovým soupeřem, nicméně teoretickým odpůrcem Bábířem al-Hakímem), a průběhu zániku libanonské odnože dané organizace (část splývá s „umírněnou“ organizací Amal, naproti tomu část zaštitěná revolučně, chomejníovsky a teokraticky naladěným sajjidem Fadlulláhem směřuje vlastní cestou, často dávano do souvislosti s Íránem sponzorovaným Hizbulláhem) může svědčit ve prospěch této

Radikální křídlo dané doby je od šedesátých let reprezentováno Chomejním, za jeho pokračovatele v Íránu je klasicky považován klasicky Chamene'í,⁵⁵³ popřípadě Mesbah Jazdí. Paralely co do radikálnosti a „doslovném“ následování Chomejního odkazu jsou obvykle spatřovány v Báqiru al-Hakímovi a jím vytvořeném hnutí SCIRI, organizaci Hizbulláh, Hasanu Nasrulláhovi, v lidové tradici pak °Imádu Mughnájovi a částečně Fadlulláhovi. Pro explicitní charakter teroristických akcí a lacinou atraktivitu nelze však již s Chomejním spojovat hnutí Muqtadá as-Sadra, které je především populistické a na rozdíl od všech významných šíitských uskupení postrádá ve svém programu ucelenou sociální tematiku jako objekt zájmu či klíčovou ideologickou součást.

Chomejní přinesl zdánlivě neutuchající inspiraci pro obrodu radikality, tomu úměrná však byla jeho zásadovost projevující se v leckdy minimální ochotě slevit ze svých vizí a nároků. Stejně nekompromisní povahy je i tendence k nevybíravé kritice základů, na nichž on sám i další reformisté vyrostli (Chomejního generace včetně Šarí'atmadářího ostře zkritizovala Borúdzerdího, Chomejní sám později odsoudil Šarí'atmadářího).

Kromě umírněného a radikálního proudu existovaly v náboženských sídlech i osobnosti, jež lze označit za „nezávislé“. Dělo se tak hlavně z titulu jejich

spekulace. Přesto (resp. proto) se Chomejní a jeho režim rozhodli Borúdzerdího evoluční, do jisté míry „skrytou“ činnost a) plně odhalit v rámci Exportu revoluce a b) prezentovat výsledky, které po Revoluci přinesla, jako přímý důsledek daného konceptu, a to i přes to, že skutečné základy a precedenty k němu byly položeny mnohem dříve. Takto nastavená doktrína mohla sice nadchnout část publika, pro které byla určena, mohla však zároveň demotivovat zbytek; ten mohl být jednak odrazen příliš pragmatickou a autoritativní uzurpací šíitské věci za účelem prosazení Chomejního teorie, tím, že šíismus má být využit jako prostředek šáhem započaté a dále pokračující íránské snahy o regionální hegemonii, jakož i skutečností, že tímto Chomejní v podstatě otevřeně navazuje na postup uskutečněný za Šaha, který tak nepřímě schvaluje, popř. vydává za „vlastní“.

⁵⁵³ Faktem však je, že Chamene'í podle kritiků postrádá respekt i charisma svého předchůdce Chomejního; jak již bylo uvedeno, netěšil se dlouho dobrému zdraví poté, co přežil atentát na IRS z roku 1981; existují proto spekulace 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 konzervatismu; 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 ale poměrně výstižně poznamenává Sadjadpour, Chamene'í přes svou zdánlivou nevýraznost, neprůbojnost a absenci charisma dokázal (přinejmenším) 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.

klerikální pozice (většinou tedy exponovaní ájatulláhové jako al-Chú'í, Muhsin al-Hakím, as-Sístání), jejichž víceméně hlavní starostí bylo přetrvání organizace, předpokládající nalezení modu vivendi s vládoucí silou. Tento jev byl patrný hlavně v Iráku (právě al-Hakím a al-Chú'í), do určité míry v Íránu (Borúdžerdí, Šarí'atmadarí). Částečně se tak dělo i v Libanonu, kde stejně tak existovaly osobnosti, které měly tendenci být spojovány s hnutími a seskupeními (například Fadlulláh – ač sám přímou angažovanost ve prospěch Hizbulláhu popíral; dále do určité míry Šamsuddín). Formu provázanosti s oficiální mocí v Libanonu prakticoval i Músá as-Sadr, ač zde byla jeho pozice do značné míry jistěna vazbou na Borúdžerdího (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 i íránský stát. Zároveň existovala přímá vazba as-Sadra na šíitské organizace v Libanonu (Nejvyšší rada a Amal), u jejichž zrodu stál.

Zaměříme-li se na dlouhodobější tendence a přístupy k pojednání šíitských záležitostí, lze v jejich rámci identifikovat určitou „budovatelskou“ linii, sdružující především ekumenicky smýšlející kleriky, akademiky i ideology, snažící se o dialog se sunnitskou obcí a výhledové nalezení ideologického smíru. Lze sem zařadit osobnosti jako Kášif al-Ghitá (stavící svůj postup na ekumenickém poselství, vlivu, moci i duchovní prestiži); Músá as-Sadr (je ekumenikem svým založením, disponuje přirozeným charizmatem); Borúdžerdí (obdobně smýšlející jako as-Sadr, navíc s organizačním zázemím, možnostmi, vlivem a diplomatickým nadáním); Šarí'atmadarí (díky obdobné qomské „škole diplomacie“ a svým způsobem pokračování v odkazu Borúdžerdího, jen s větším zacílením na samotný Írán); Chomejní (se svým konceptem exportu revoluce a internacionalizace šíitské věci); Mohtašemi-Pur (ve své zásluze o vybudování Hizbulláhu); osobnosti, ovlivněné nadžafským studiem (Fadlulláh, Šamsuddín, Músá as-Sadr); Báqir as-Sadr (zakladatel iráckého hnutí Da'wa jako první ryze politické šíitské strany v zemi); Muhsin

al-Amín, popř. Hasan al-Husajní aš-Šírází (jako iniciátoři šíitského probuzení, zakladatelé institucí a šířitelé osvěty v šíitské Levantě).

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 skutečně „jen“ na Hizbulláh, zatímco iránský kontakt na Irák a Záliv je (v oficiální rovině) rozvíjen selektivně a 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 as-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 (Muhsin al-Amín, Borúžerdí, Šarí^catmadáří), „nadrárodnost“ (Músá as-Sadr, Hasan al-Husajní aš-Šírází), modernita (Chátamí), nebo naopak neústupnost, zatvrzelost a uzavřenost (Chomejní). V neposlední řadě jsou to síla přirozené autority (Golpajegání, Šarí^catmadáří, Šariatí, Borúžerdí, as-Sadr atp.), či naopak tvrdost, jistá manipulace a sklon k vytváření kultu osobnosti (Chomejní, Nasrulláh, Muqtadá as-Sadr atp.).⁵⁵⁴

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 Muhammada Báqir as-Sadr (hnutí Da^cwa), v Íránu jistě Chomejní, dále Chamene'í, v Libanonu Hasan Nasrulláh, do jisté míry i ^cImád Mughníja.

⁵⁵⁴ Má-li kdo ze současných (2012) 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 (s trochou nadsázky lze říci, že jak amerických, tak iránských) neokonzervativců, kteří operují především se skandálními výroky a nejviditelnějšími 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-Hosejn Músaví), nebo jsou většinou hodnoceny (překvapivě) poměrně střízlivě (Rafsandžání).

Ilustrativní je daný příklad na případu Sýrie, kde díky přirozenému sekulárnímu sklonu „aplikovaného“ alavitství zůstává v tomto ohledu prázdné místo.

Při shrnutí chronologickém lze považovat padesátá léta za formativní období na všech třech úrovních (Borúdzerdí vytváří své zázemí, Músá as-Sadr podniká první cesty, probouzí se aktivita Levanty). Léta šedesátá jsou dobou vzniku prvních politických platform (Da^čwa, formování opozice proti šáhovu programu, zárodky libanonských hnutí, alavitský odpor), sedmdesátá obdobím konfrontačním (libanonská šíitská společnost na vzestupu a stále aktivnější ve své angažovanosti, v Sýrii prosazení alavitské frakce v rámci strany Baas, naproti tomu iráčtí šíité zažívající represe – zároveň však největší vnitřní scelení – pod sekulární vládou irácké varianty Baas; v Íránu triumf v podobě Islámské revoluce). Doba těsně po Islámské revoluci je zároveň momentem štěpení relativně celistvého společenského proudu na, dá-li se říci, umírněně-sekulární a revolučně-teokratickou frakci. Kromě příklonu určitých osob a hnutí k první alternativě (Hnutí svobody, vně Íránu pak hnutí Da^čwa a Amal), nebo druhé variantě (IRS, se vztahem k zahraničí pak SCIRI a hnutí Hizbulláh) představují dané momenty i jistou formu diskuse v rámci „druhé“ generace,⁵⁵⁵ není bez zajímavosti, že většina jejich aktérů zemřelých již dříve (Báqir as-Sadr, Músá as-Sadr, Mehdí Bázargán, Alí Šariátí, Mostafá Čamrán, Sádeq Qotbzáde) či aktivních v některých případech do současnosti (Ebráhím Jazdí;⁵⁵⁶ Mesbah Jazdí, nar. 1934; sajjid Fadlulláh, zem. 2010; Báqir al-Hakím, zem. 2003) jsou ve většině narozeni na počátku 30. let. Jako takoví prošli velmi podobnou formativní zkušeností a byli svědky podobných dějinných

⁵⁵⁵ Přičemž v logice takového pohledu lze za generaci první považovat kleriky a myslitele narozené na počátku 20. století (Chomejní, Šari^čatmadári, Táleqání, příp. Motahharí, v Íráku činný al-Chú^í a další). Zatímco příslušníci této generace byli svědky počátku reformy qomské hovze, která proces šíitské aktivizace do značné míry nastartovala, byla druhá generace v době první části této reformy (de facto obnovení, revitalizace započaté Há^éerí Jazdíem a Sadruddínem as-Sadrem) teprve narozená; v letech padesátých, tj. v období svého studentského dospívání pak byla konfrontována jak s Mosaddeqovým patriotickým snažením, tak s vyostřující se radikalizací v podobě sporu Borúdzerdího a reformistů (zejm. Šari^čatmadári a Chomejní). Zatímco někteří (Músá as-Sadr) volí samostatnou misijní činnost v zahraničí, další sledují primárně patriotické zájmy (zejména osobnosti kolem Hnutí svobody); ostatní jdou cestou méně či více radikálního pokračování klerikální akademické reformy, která později ústí až v Islámskou revoluci. Ta vede nejprve ke zpětnému srovnání účtů, později ve většině individuálních případů k vystřízlivění a hledání novodobého optima.

⁵⁵⁶ Do roku 2001 byl vůdcem Hnutí svobody, když na tomto postu vystřídal svého předchůdce Mehdího Bázargána, který zemřel roku 1995.

událostí. Léta osmdesátá jsou dobou organizačních aktivit následujících Islámskou revoluci (projekt Hizbulláhu a formování pomocné role Sýrie, založení SCIRI, reorganizace samotné íránské společnosti). 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.

Obecně (a ilustrativně, byť za cenu zjednodušení) se dají hlavní stezky, po nichž se blízkovýchodní šíitská společnost (v období svého hlavního vývoje vedená především klérem) ubírala směrem od vnitřní reformy k plné společenské angažovanosti a rovnocennosti, chápat zhruba jako: 1) vertikála trvalého diplomatického růstu (Borúdzerdí, as-Sadr, Amal, alavité, akademická centra, instituce, umírněná angažovanost v politice; celkově umírněnější akce, ale trvale udržitelný kurz), strukturálně uvažující, vizionářské osobnosti, generace „budovatelů“ základů uvažujících evolučně a v dlouhodobém horizontu; 2) radikálové (Chomejní, Hizbulláh, SCIRI a další; plánovitý, principiální a často kontraproduktivně zarputilý (hlavně verbální) odpor, nonkonformnost; do stejné „skupiny“ je občas řazen i Sajjid Fadlulláh); 3) extrémisté (v poslední době zejména Muqtadá as-Sadr; teror a guerrilové násilí jsou přesto v rámci šíitské kultury poměrně výjimečné, jako takové nemají – snad kromě Hasana as-Sabbáha – v jejich dějinách větší precedent či prostor); a to i přes asymetrický charakter její společenské pozice a tudíž lákavosti obdobného nahlížení, podpořeného mediální deformací obrazu šíismu zejména po Islámské revoluci); 4) politická linie (Amal, Nabíh Birrí, Málíkí, Baššár al-Asad, 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 z tohoto pohledu obdobím vyhraného zápasu o udržení vlastní identity a dobytých pozic, devadesátá pak obdobím určitého umírnění a hledání cest ke kompromisu s modernitou.

Široký dějinný i teritoriální záběr, řada jmen, uskupení a trvale se vyvíjejících pohledů, strategií a přístupů svědčí nejen o úctyhodném vzestupu a společenském etablování, kterých se blízkovýchodním šíitským komunitám podařilo dosáhnout, ale i o trvalosti jejich snažení a potenciálu v něm vytrvat. Jejich příslušníci tak mohou pokračovat v nastoupené cestě vlastní dějinné emancipace, a to jak směrem k eliminaci předsudků uvnitř komunity samé, tak pokud jde o vymanění se ze stereotypů, jejichž prostřednictvím je i v dnešní době leckdy stále vnímá okolí.

3. Diskuse

Islámská revoluce svým upřednostňováním revoluční angažovanosti (*ta'ahhod*) coby společensky prospěšné vlastnosti povýšila snaživost, entusiasmus a vůli k participaci nad kvalifikovanost a kompetenci. Zásluhy, nadšení a konformita revoluční věci převážily v hodnotovém žebříčku nad odbornou specializovaností (*tachassos*), a to nejen v politické a společenské, ale častokrát skutečně i profesní rovině. Nevyžadování ani tak kvalifikace, jako hlavně účasti (zejména v prvních letech po revoluci) mohlo na jedné straně implikovat zpomalení vývoje, na straně druhé znamenalo naději na integraci deprivovaných mas, (teoreticky) rovnoměrnější přerozdělení 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.

Ačkoli i ve zkoumaných cílových státech (Iráku, Sýrii i Libanonu) byly předpoklady pro obdobnou přelomovou změnu naplněny (šiiité ve všech z nich ve své většině představovali složku dlouhodobě odtrženou od podílu na moci, hospodářském vlivu a vystavenou ekonomickým otřesům), byla situace v Íránu zásadním způsobem odlišná. Šiiité zde tvoří většinu, nejčastěji se rekrutující z dominantního perského etnika. Nevelká možnost dělit se v relativně jednotném národě podle jiných linií uspíšila vnitřní segmentaci; tu lze podle mě spatřovat ve vyostření předělu mezi šiiíty „světskými“ (většinovou populací) a šiiíty „duchovními“, tj. (radikalizujícím se klérem), popřípadě rychle narůstajícím kontrastem mezi elitami (včetně části konformního kléru) a „lidem“, záhy reprezentovaným rychle se radikalizujícím klérem. Zatímco tato situace na domácí půdě íránskému duchovenstvu nahrávala, byl jeho nearabský původ a do jisté míry odlišné civilizační zvyky jednou z hlavních překážek šíření jeho poselství v majoritně sunnitských nebo sunnitskou populací řízených arabských teritoriích.

Přestože však k revoluci došlo v prostředí Íránu, kde je šiiitská 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, které přišlo ve formě blízké zázraku, spočívajícího ve vítězství deprivovaných nad světem bohatství a nespravedlnosti. Toto poselství mělo přitom prokazatelně dopad nejen ve společnostech, kde je šiiitská společnost arabská a minoritní.

Jak v cílových teritoriích, tak v Íránu samotném představovala hlavní handicap šiiitského 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 šiiitské podstatě a šiiitským klérem zásadně ovlivňovány (např. Da'wa). To bylo i důvodem úskalí, kterým šiiité čelili ze strany vládnoucí moci, v Íránu reprezentované de facto šáhovým dvorem, v ostatních teritoriích nejčastěji plynule se modernizující sunnitskou společností.

Íránští monarchové na jedné straně a sunnitská (resp. nešíitská) moc na straně druhé v dalších teritoriích dosáhly přitom takového stadia modernizace a politizace svých postojů, že náboženské hledisko z jejich koncepce moci prakticky vymizelo; obě tyto formy dominance nad šíitskými komunitami tak byly de facto sekulární; zároveň ale mohly obě být vnímány šíity 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 následovníků sunny vůči konceptu Islámské revoluce tak lze označit vědomí si jak nekompatibilitu kultur reprezentovaných oběma doktrínami (šíou a sunnou), tak stále rostoucí schopnosti porevoluční ideologie na těchto rozdílech své požadavky formulovat. Na diskusi, řešenou do značné míry touto prací, je pak sociální rozměr tohoto sporu. Ten nabízí možnost identifikovat sunnitskou pozici s postavením určité „orientální buržoazie“ (resp. establishmentu); šíitskou společnost (alespoň v teritoriích, kde byla historicky porobena) pak vnímat v postavení více či méně deprivovaného proletariátu.

Byla to především míra ochoty a schopnosti se na společenském dialogu podílet, která stála jak za schopností sunnitské společnosti se modernizovat, tak za společenskou izolací šíitských komunit. Šíitský klérus v době implantace moderních způsobů vlády a vedení politiky jen posílil svůj odpor k vládnoucím vrstvám. Zatímco tradičně uvažující šíitské klerikální autority apriorně odmítaly vše, co vnímaly jako cizorodé vlivy neokoloniální moci, zaujaly sekulárně smýšlející složky (rekrutující se především ze sunnitského, nejednou ale i šíitského prostředí) dynamický, kompromisní postoj vůči modernitě.

Naproti tomu u tradiční šíitské obce obdobný proces předpokládal leckdy kompletní popření principů vlastní tradice a kréda, proto je velká část zejména konzervativních 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 pahlavíovský režim v Íránu v podstatě plnil funkci obdobnou té sunnitské, resp. dominantní, v zemích, kde byli šíité menšinou či jen jednou z konfesí), stál na počátku klíčových změn, které měly vzájemný poměr blízkovýchodních společností v průběhu jejich cesty k modernitě změnit. V jejich rámci zaujaly specifické místo více či méně implantované, každopádně stále progresivněji postupující západní vzorce chování, zejména víra v jedinice, racionálno, vzdělání i možnost změny vlastního osudu, ale i ostentativní individualismus, rozpad tradičních morálních hodnot či servilita vůči západním sponzorům domácích elit, zejména USA. Kromě objektivních pozitiv vyzdvihoovaných obhájcí pokroku nesly s sebou z pohledu zastánců tradičních hodnot rušivé a potenciálně nebezpečné jevy jako rozpad základních svazků (rodina) a společenských vztahů (úcta k duchovním autoritám), jakož i oslabení suverenity, celistvosti a nezávislosti státu jako celku.

Prudká radikalizace klerikální ideologie směřující k politizaci šíitské věci (resp. nalezení odpovídající platformy pro formulování jejich požadavků prostředky odpovídajícími vedení dialogu v daném místě a době tak, aby bylo zaručeno, že tyto budou slyšet a budou brány na vědomí celou společností a nejen příslušníky hovze, šíitské akademické obce, plebejci či naopak °olamá´) od doby svého masivnějšího rozvoje (tj. zhruba padesátých let 20. století) musela mimo jiné čelit i tomuto sporu. Nesena v tomto duchu nabrala diskuse v novém kontextu staré formy spočívající v polemice, nakolik je morální, akceptovatelné a ze šíitských postojů obhájitelné spolupracovat, diskutovat či nacházet kompromisní řešení s oficiální mocí.

Zatímco sunnitě byli ve schopnosti adaptace prověřeni staletími, byli šíité nuceni improvizovat v leckdy krátkém čase. O to větší cenu (zejména v nestandardních situacích vyžadujících výjimečné osobnosti) pak měly některé z formativních postav šíitské aktivizace, oplývající společensky

„žádanými“ vlastnostmi, zejména charizmatem, neústupností, přímočarostí či výmluvností, a to jak v umírněném, tak radikálním táboře.

Obecným závěrem tak může být (poměrně neobjevné) konstatování, že pro úspěch revoluční protimonarchistické (a později teokratické) myšlenky nebylo ani tak nutné podříditi si cílové prostředí, jak spíš pochopit jej a podříditi se jemu. Apelace na tradiční hodnoty, užití důvěrně známé terminologie, projev budící dojem, že mluvčí sdílí stejná přesvědčení jako jeho publikum, příslib „lidského“ přístupu v rámci respektu a úcty, popřípadě demonstrace vlastností svědčících o „ryzosti charakteru“ (čestnost, hrdost, tradice, mužnost), měly oproti rafinovaným, kultivovaným a uhlazeným, nicméně cizím výrazivem hovořícím, sterilním a častokrát implantovaným konceptům moderní doby jistě větší šanci uspět. V neposlední řadě to platí i o projevu vůle počítat s masami spíše než s vyvolenými jednotlivci – který ostatně implikuje podstata porevolučního kontrastu *tachassos* vs. *ta^cahhod*.

Populistická, byť dobově adekvátní forma postavená na tomto zjištění se v (nejen) šíitském světě mohla ve 20. století stát vhodným médiem pro nesení obsahu jakéhokoli formátu. Nedá se tak vyloučit, že i iránský klérus při šíření svého ideologického poselství k těmto faktorům přihlédl a po Islámské revoluci celý koncept ve snaze přiblížit se ideálu „exportu revoluce“ ještě ve zvýšené míře aplikoval. Příklad angažovanosti vyděděných mas postavila do kontrastu proti kultu perfektnosti, a tak jej vyzvedla na piedestal permanentního protestu proti subtilitě a rafinovanosti něčeho, co mohlo být interpretováno jako protilidské, zaprodané a studené; naproti tomu nabídla (alespoň zdánlivě) skutečný zájem o člověka a návrat lidské důstojnosti.

Chomejní na rozdíl od svých předchůdců tak svým způsobem volil cestu nejmenšího odporu. Namísto přizpůsobování šiismu moderní politice rozhodl se podříditi politiku šiismu, potažmo lidovým zájmům; chápeme-li jej jako populistu, pak potřebám mas.⁵⁵⁷

⁵⁵⁷ 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.

Tak či onak zafungoval íránský zázrak a myšlenka generovaná v Qomu jako světlo na konci tunelu; opora, kterou Islámská republika nabízela, měla charakter pevného bodu vprostřed nejistých vod. Vzhledem k tomu, že tento proces byl (a do značné míry stále je) podpořen intelektuální, kulturní i ekonomickou výměnou a aktivitou, nebylo možné neočekávat úspěch (který se také prokazatelně dostavil); nelze tu však nadále hovořit o čistě religiózní činnosti, jako spíš o ideologizovaném či politizovaném náboženském konceptu, popřípadě přímo ideologii sloužící k zaštitění politických ambic. Na druhé straně, tak jako lze ideologickou mobilizaci spatřovat jako podmiňující faktor aktivity a akce, lze podstatu šíitské víry identifikovat se sociální potřebností jako takovou. Ač pojem „šía“ sám o sobě nemusí v tomto ohledu být explicitní, zůstává faktem, že sociální potřebnost mnoha jejích souvěrců je v dlouhodobém horizontu zcela průkazná.⁵⁵⁸

4. Závěr

Míra ideologizace šíismu ze strany Chomejního je sice neoddiskutovatelná, o nic menší však nejsou ani dezinterpretace povahy íránské teokracie (hlavně v jejích pozdějších stádiích) a démonizace Íránu jako celku ať již západními médii, novinářskou zkratkou či politologickými studii, v nichž jsou fakta či souvislosti nejednou ovlivněna ideologickým podtextem.

Zatrplost Západu vůči Íránu v čele se záští přicházející z USA byla do značné míry vyvolána i souběhem tří událostí, které s sebou Islámská revoluce a její regionální důsledky přinesly. Je jimi jak (prioritně) a) nevole nad ztrátou Íránu jako strategického a obchodního partnera (především ze strany USA), tak i b) precedent teokratické vlády jako svérázného nezávislého režimu disponujícího

⁵⁵⁸ Teoreticky lze tedy inverzně chápat (hlavně moderní) šíismus jako ideologickou výplň či myšlenkovou podstatu sociálního hnutí, které přes svá specifika (kulturní, religiózní atp.) samo o sobě čelí obdobným překážkám jako kterékoli jiné sociální hnutí. Zatímco forma její náboženský charakter zdánlivě podtrhává (v kontrastu s určitou subtilností a „uhlazeností“ městské sunnitské společnosti), nemá sama o sobě přílišný význam, zároveň jde ale o image, které hnutí získalo během staletí trvající zkušenosti vlastní sociální deprivace. Ta se v určitých momentech stávala čas od času 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.

velkým regionálním potenciálem, jakož i c) faktické potvrzení možnosti aktivizace šíitských společenství, tvořících 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 souvěrce šíy v celém regionu.

Nehledě na to, že sankce⁵⁵⁹ jsou vůči Íránu Spojenými státy a dalšími západními zeměmi vyhlášeny jednostranně, je ideologická stránka věci týkající se teokratického aspektu kritiky Íránu opět navázaná na samu podstatu šíismu. Jak ukázal již vývoj šíitské společnosti ve 20. století a jak implikuje provázanost „sociálního“ s „religiózním“ v jejím rámci, není zde jednoduché oddělovat politiku, společenskou činnost a náboženství: koncepce a význam autority, prostředky, jimiž celý mechanismus disponuje (fatvy, kázání, publikační a mediální činnost atp.), stejně jako jeho reálný chod (tj. využití teoretických zdrojů ve většině případů hlavně pro jejich praktickou aplikaci) z celku dělají dostatečně flexibilní entitu, která je schopna vyslovovat se k jakýmkoli společenským tématům. V tom samém duchu klade tradiční šíitské prostředí na jakoukoli osobu aspirující na klíčovou roli ve společenském dialogu požadavek na prokázání kompetencí k účasti v něm. Ty se získávají nábožensko-akademickým studiem, které je – na rozdíl od politické kariéry – především náročnou a studijně 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, preferujícími hledání identity, dějinného výrazu a inspirace pro další směřování hlavně

⁵⁵⁹ Od roku 1979 postupně narůstající, a to od původního zmrazení íránských finančních prostředků v USA (v reakci na obsazení amerického velvyslanectví radikálními islámsky založenými studenty), přes zákaz vývozu do Íránu a dovozu z něj až po novodobé (r. 2012) snahy bojkotovat íránské vývozy a bankovní operace prováděné jeho bankovními institucemi (v poslední době hlavně v reakci na kontroverze ohledně íránského vývoje vlastní jaderné energie).

v precedentech a jejich kvalifikovaném (a nutno říct akademicky pluralitním) diskusním posuzování. Podobně jako společenské požadavky, skryté pod rouškou náboženství, představují i ony podstatu, duchovní a hlubší rozměr šíismu.

Skutečnou příčinou antagonistického pohledu USA a Západu na Írán naproti tomu může být intuitivní nedůvěra k šie z důvodu zjednodušující, ale lákavé asociační identifikace (zejména raně porevoluční íránské) šíitské společnosti s jednotkou zaujímající skeptický pohled na koncept „vnucené“⁵⁶⁰ modernity,⁵⁶¹ respektive apriorně inklinující k revoltě mas vůči etablovanému pořádku, schopné inspirovat vznik a alianci sympatizujících hnutí v rámci celého světa.⁵⁶²

Snad i proto Západ v čele s USA tradičně preferuje jako partnery do diskuse „ověřené“ sunnitské režimy, ač mohou leckdy vykazovat znaky anachronismu či zaostalosti pokud jde o společenský vývoj (alespoň ze západního pohledu), na druhé straně je skeptický vůči režimům s výrazným vlivem šíitů, kteří absolvovali proces společenské aktivizace popisovaný touto prací. Jejich komunity, přestože jsou schopné si přirozeně uchovat vlastní tradici i kulturní

⁵⁶⁰ Tj. invariabilní, nepůvodní, uniformní, nekoloniální apod.

⁵⁶¹ Jejíž přijetí a „implementace“ jsou ovšem v tradičním šíitském prostředí, přípouštím, minimálně ztíženo. 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 buď lépe snášet, nebo mu efektivně čelit. V případě šíitských komunit šlo však navíc o dvojitý modernizační konflikt, kdy daná komunita byla nejednou vystavena jak umělému, „subjektivnímu“ modernizačnímu 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 napojena 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 diskreditována dojmem určité „elitářské modernizační vlny“, která v osobnostech Pahlavíovců jakoby místy nabírala rysy modernizační „autokracie“. I zde je opět vidět flexibilitu přístupu syrských „šíitů“; ti se díky svému v podstatě sekulárnímu charakteru dostali přes období háfizovské koketerie s autarkií až do pozice oligarchického modernizačního garanta v zemi. Jeho „modernizační snahy“ jsou však prodchnuty takovou dávkou plánovitosti, prospěchářství, korupce a nepotismu, že se postupně stávají (i pro již tak specifickou kategorii modernizačních „snah“) neobhájitelnými. Nejvyrovnanější byla z tohoto pohledu opět situace v Libanonu, kde místní šíité v podstatě plynule a vytrvale bojovali za společenské zrovnoprávnění, uznání a zachování tohoto statusu.

⁵⁶² Ať již označovaných jako (podle mě velmi nekonzistentně) „Osa zla“, či výstižněji a přesněji jako „Osa odporu“, nemluvě již o realizovaném a zde řešeném precedentu Islámské revoluce a jejího ohlasu – šíitského lokálně; muslimsky-obrodného regionálně; protielitářského, resp. antikoloniálního a cílečoho negativům klientelistického, rigidního establishmentu celosvětově.

výraz, produkují přesto často velmi osvícené, emancipované a modernisticky smýšlející jedince, tvořící značně sofistikovaný celek přirozeně se snažící v prostředí leckdy silného mezinárodního tlaku najít způsob, jak uchovat vlastní kulturu, přitom se dál rozvíjet a přesto se nestát obětí globalizační hegemonie. Důsledkem pak může být to, co je nejednou ze strany Západu vnímáno jako „přílišná nezávislost“, tj. hledání vlastní cesty k modernitě, ne však za cenu automatického podléhání nepůvodním vnějším vlivům.

Připustíme-li ale, že je nutné pokračovat v kulturním „dialogu civilizací“, pak schopnost jeho vedení tkví z velké části v empatii; ta při správném přístupu vede k identifikaci základních skladebných jednotek protějškem produkovaného textu. Ty jsou předpokladem porozumění, předvídání, myšlení i účelových kombinací. Současný dialog, pokud jde o intenzitu snah o pochopení skutečné podstaty šíitské civilizace, se však pohybuje jen na úrovni částečného a nedostatečného rozšifrování jednotlivých skladebných elementů jejího kulturního jazyka. I zde tedy platí, že bez důsledného dekódování operujeme jen s většími 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, která tento tradiční svět uvrhá zpět do začarovaného kruhu vlastní konzervativnosti a snahy probouzet přízrak vyvolenosti k „exkluzivnímu“ vyděděnectví, či naopak motivuje k zatvrzelému vzdoru kombinovanému s touhou po pokroku a společenském uznání za každou cenu, ovšem při zachování maxima (či všeho) ze svých po staletí kultivovaných hodnot.

Použitá literatura a internetové zdroje:

ABÁDHIRÍ, A-R. (2007): *al-Imám al-Burúdzirdí*. Tehrán: al-Mudžma^c al-^cÁlamí lil-Taqríb bajn al-Madháhib al-Islámíja – al-Mu^cáwaníja ath-Thaqáfíja.

ABÁDHIRÍ, A-R. (2007): *al-Imám Músá as-Sadr*. Tehrán: al-Mudžma^c al-^cÁlamí li-Taqríb bajn al-Madháhib al-Islámíja – al-Mu^cáwaníja ath-Thaqáfíja.

ABDULSATER, H. E. (bez dat.): *Dynamics of absence: Twelver Shi'ism during the Minor Occultation*. Yale University

ABRAHAMIAN, E. (1982): *'Ali Shari'ati: Ideologue of the Iranian Revolution*. MERIP Reports, No. 102, Islam and Politics

ABRAHAMIAN, E. (1989): *Radical Islam: The Iranian Mojahedin*. New York: I.B Tauris

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^c al-^cÁlamí lil-Taqríb bajn al-Madháhib al-Islámíja – al-Mu^cáwaníja 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

ALEXANDER, J. C. (1994): *Modern, Anti, Post and Neo: How social theories have tried to understand the „New World“ of „Our Time“*. Zeitschrift für Soziologie, Jg. 23, Heft 3, Stuttgart: F. Enke Verlag

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 ijtihad 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. (2009): *After Khomeini: Iran Under His Successors*. New York: Oxford University Press

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-SADR, A. M. B. (1989): *Our Philosophy*. Tehran: Ansariyan publications (Shafagh)

AS-SÁ'IDÍ, M. D. (2007): *al-Imám Kášif al-Ghitá*. Tehrán: al-Mudžma[°] al-[°]Álamí lil-Taqríb bajn al-Madháhib al-Islámija – al-Mu[°]áwanija ath-Thaqáfija.

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 Shīʿī Theory of Ijtihād*. *Studia Islamica*, No. 70, pp. 57 – 78: Maisonneuve & Larose

CALDER, N. (1979): *Judicial Authority in Imami Shiʿi 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 Shiʿi Jurisprudence: Khumayni and the Classical Tradition*. *Middle Eastern Studies*, Vol. 18, No. 1, pp. 3 – 20: Taylor & Francis, Ltd.

CAPPEZZONE, L. (2009): *Madrassa Sunnite versus Dār al-ʿIlm 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 Shīʿī 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 Shiʿism*. 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'i 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'i Spirituality*.

COVILLE, T., (2000): *L'économie de l'Iran islamique: Entre ordre et désordres*. Paris: L'Harmattan

CVRKAL, Z. (2007): *Chomejního koncepce Velájat-e Faqih v zrcadle ší'itské teologie*. Filozofická fakulta Univerzity Karlovy: Praha

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.

DAI, Y. (2008): *Transformation of the Islamic Da'wa Party in Iraq: From the Revolutionary Period to the Diaspora Era*. Asian and African Area Studies, 7 (2): 238-267

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 tarīqa 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., SABBĀGH, M. J. (kol. ed.), (2003): *al-^ḥArab wa Írán: Nidá at-Tárich wa-l-Hadára. Zijára ar-Ráis Sajjid Muhammad Chátamí ilá Lubnán wa Súrijá*. Dimašq: Dár as-Súzán li-n-našr wa-t-tawzí^ḥ wa-t-tibá^ḥa.

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^c (be naql az rádjú zamáne)*.

KHALAJI, M. (2006): *The Last Marja: Sistani and the End of Traditional Religious Authority in Shiism*. Washington: The Washington 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-shī'ī 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 Shī'ī 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 Shī'a*. In: *Belief and Law in Imāmī Shī'ism*, kap. 1, pp. 1 – 22: Variorum

KOL. AUT. (1980): *Írán 1900 – 1980: Ath-thawrát al-mu^oásira, al-qiwá as-sijásija al-idžtimá^oija, dawr ad-dín wa-l-^oulamá', at-tasalluh wa sijása at-tawkíl*. Bejrút: Mu'assasa al-abháth al-^oarabija

KOL. AUT. (2004): *Ar-ru'ā al-hadáríja li dastúr al-džumúhrija al-islámíja al-íráníja*. Dimašq: Al-Mustašáríja ath-thaqáfíja li safára al-Džumhúrija al-Islámíja al-Íráníja bi Dimašq.

KOL. AUT.: *Áfáq al-^oiláqát al-^oiráqíja – al-íráníja – at-turkíja – as-súrija*. Markaz ar-rijáda lil-ma^olúmát wa-d-dirását.

KRAFULSKI, D. (bez dat.): *al-^oArab wa Írán: Dirását fí at-Tárích wa-l-Adab min al-Manzúr al-Ídíjúlúdží*. Dár al-Muntachab al-^oArabí.

KRAMER, M. (1987): *Shi'ism, 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): *Akhhbārī Shī'ī Approaches to tafsīr*. In: Approaches to the Qur'ān, kap. 7, pp. 173 – 210: London, New York: Routledge

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., Blízký a střední východ po roce 1945 (2)*. Plzeň: Ped. fak. ZČU

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-^camal ma^ca'l-sultān)*. In: Bulletin of the School of Oriental and African Studies, University of London, Vol. 43, No. 1, pp. 18-31.

MACHÁČEK, Š. (2008): *Írán a arabští ší'ité. Perspektiva vztahů islámské republiky s ší'itskými komunitami v arabských zemích*. Zkrácená verze grantové studie na základě výzkumného projektu RM 02/06/07

MALLAT, C., (2003): *The renewal of Islamic law: Muhammad Baqer as-Sadr, Najaf and the Shi'i international*. Cambridge: Cambridge university press

МАМЕДОВА, 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 Ya'qūbī (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

MERVIN, S. (2000): *Un réformisme chiite. Ulémas et lettrés du Ğabal 'Ámil (actual Liban-Sud) de la fin de l'Empire ottoman à l'indépendance du Liban*. Beyrouth: Cermoc

MERVIN, S. (ed) (2010): *The Shi'a worlds and Iran*. London: Saqi

MERVIN, S., AL-AMIN, H. (1998): *Autobiographie (Autobiographie d'un cleric chiite du Ğabal 'Ámil, tiré de: Les notable chiites (A^cyán al-šī'a); traduction et*

annotations par Sabrina Mervin et Haïtham al-Amin). Damas: Institut français de Damas.

MILLWARD, W. G. (1973): *Aspects of Modernism in Shī'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-'ādil) 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 Shī'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.): *'Ashura - 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-i 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

NASR, S. V. R. (2007): *The Shi'a revival*. London: W. W. Norton and Company.

NEWMAN, A. J. (1992): *The Nature of the Akhbārī / Usūlī Dispute in Late Safawid Iran. Part 1: 'Abdallāh al-Samāhijī's "Munyat al-Mumārisīn*. 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

RADĚJ, T. (2010): *Irácké povstání v letech 2003 – 2009: Strategie, taktika a ideologie islámských radikálních a nacionalistických uskupení*. Praha 2010: Ústav mezinárodních vztahů

RAHNEMA, A., NOMANI, F. (1995): *Iran after the revolution: Crisis of an Islamic state*. London, New York: I. B. Tauris

REICH, W. (ed) (1998): *Origin of Terrorism: Psychologies, Ideologies, Theologies, States of Mind*. Washington: Woodrow Wilson Center Press.

RIDGEON, L. (ed.) (2005): *Religion and politics in modern Iran*. London, New York: I. B. Tauris

RICHARD, Y. (1991): *L'islam chiite*. Libraire Arthème Fayard.

ROY, O. (1994): *The failure of political Islam*. Cambridge, Massachussets: 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 Shi'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

ŠABACKÁ, Y. (2011): *Konflikt a politika velmocí an Blízkém Východě: Libanon – bitevní pole velmocí*. Aleš Čeněk: Plzeň

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

THUAL, F., (1995): *Géopolitique du chiisme*. Arléa

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 dynamizace tradiční šíitské obce pod vedením kléru ze staletí trvající pasivity k aktivní účasti na veřejném životě ve 20. století. Na straně druhé se práce snaží představit šiu jako především silně poznamenané sociální hnutí, které se částečně dějinnou daností, částečně vlastním přístupem vyvinulo do určitého islámského proletariátu, přesto žijícího vlastním osudem a tvořící vlastní společnost (na rozdíl od moderní evropské společnosti, kde moderní „proletariát“ lze považovat za její integrální součást, nebo, lépe řečeno, tento proletariát se nevymezuje podél náboženské či jiné než společenské linie).

Práce se dále snaží zkoumat, popisovat a zdůrazňovat hlavní linie, události a činnost šíitské společnosti 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, míra nezávislosti a politického „handlu“, radikálnost, jakož i dalších subtilnější témata.

Práce díky svému záběru v žádném případě neaspiruje na to, aby byla pokládána za vyčerpávající. Jako taková si bere za cíl poukázat na hlavní principy, mechanismy, postavy a komunikační kanály, kterých íránská a blízkovýchodní šíitská společnost 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, rather, 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.