

Západočeská univerzita v Plzni

Fakulta filozofická

Diplomová práce

Dílo Táriqa Ramadána

Bc. Ondřej Somolík

Plzeň 2014

Západočeská univerzita v Plzni

Fakulta filozofická

Katedra Blízkovýchodních studií

Studijní program Mezinárodní teritoriální studia

Studijní obor Blízkovýchodní studia

Diplomová práce

Dílo Táriqa Ramadána

Bc. Ondřej Somolík

Vedoucí práce:

Mgr. Daniel Křížek, Ph.D.

Katedra blízkovýchodních studií

Fakulta filozofická Západočeské univerzity v Plzni

Plzeň 2014

Prohlašuji, že jsem práci zpracoval samostatně a použil jen uvedených pramenů a literatury.

Plzeň, červenec 2014.....

Na tomto místě bych chtěl poděkovat panu Mgr. Danielu Křížkovi, Ph.D. za vedení této práce, jakož i za jeho ochotu a vždy otevřený přístup ke studentům katedry.

Obsah

1	ÚVOD	1
1.1	Důvod výběru tématu a cíl práce	1
1.2	Poznámka k transkripci	3
2	KDO JE TÁRIQ RAMADÁN?	4
3	TEORETICKÉ POZADÍ	8
3.1	Co rozumíme pod pojmem reforma?.....	8
3.2	Z jaké pozice Táriq Ramadán hovoří?	11
3.2.1	Šest hlavních proudů v islámu	12
3.2.2	Moderní fundamentalista?	16
3.3	Adaptace versus transformace	18
3.4	Nástroje islámské jurisprudence	20
3.4.1	<i>Maslaha</i>	22
3.4.2	<i>Idžtihád</i>	24
3.4.3	<i>Fatwá</i>	29
4	MUSLIMOVÉ NA ZÁPADĚ	31
4.1	Koncept <i>dár aš-šaháda</i>	35
4.1.1	Máme se obávat <i>da^cwy</i> na Západě?	38
4.1.2	„Diskurs důstojnosti“	39
4.2	Důležitost spirituální dimenze, pojetí člověka	41
4.2.1	Spiritualita jako zdroj etiky	41
4.2.2	Postrádá Západ spiritualitu?.....	44
4.2.3	Aktivní, zodpovědná spiritualita	47
4.3	Sociální principy islámu	49
4.3.1	Jedinec	50
4.3.2	Rodina	56
4.3.3	Společenská organizace	58
4.3.4	Otázka ženy.....	60
4.3.5	Lidská sexualita	64

4.3.6	Homosexualita	66
4.4	Vzdělání	68
4.5	Islám a politická moc	71
4.5.1	Sekularismus	71
4.5.2	Pluralismus v islámu	74
4.5.3	Koncept <i>šúrá</i>	75
4.5.4	<i>Šúrá</i> nebo demokracie?	76
4.5.5	Vztah k nemuslimům	79
4.5.6	Etika občanství	81
4.6	Ekonomický faktor	82
4.6.1	Základní principy islámské ekonomie	83
4.6.2	Alternativa současnému systému?	84
4.6.3	Od lokální úrovně ke globální	85
4.7	Táriqa Ramadán, kontroverzní postava	88
4.7.1	Ramadán, Muslimské bratrstvo, islamismus	88
4.7.2	Táriq Ramadán a Hasan al-Banná	91
4.7.3	Postoj k násilí, radikalizace	93
4.7.4	Moratorium na tresty <i>hudúd</i>	96
5	ZÁVĚR	99
6	SEZNAM LITERATURY A PRAMENŮ	103
7	RESUMÉ	110
8	PŘÍLOHY	111

1 ÚVOD

1.1 Důvod výběru tématu a cíl práce

Islám bývá mnohdy vnímán jako neslučitelný s tzv. západní civilizací. Tento pohled však není typický pouze pro některá západní média a tamní majoritní obyvatelstvo, ale nezřídka jej sdílejí i sami muslimové. Se stále vzrůstajícím podílem muslimského obyvatelstva v Evropě pak bývá islám vnímán nejen, jako jakýsi cizí a nezapadající prvek, ale dokonce jako něco nepřátelského či škodlivého. I když pomineme klasické západní stereotypy, které spojují, či přímo kladou rovnítko mezi islám a násilný extremismus, zjistíme, že ani tak není situace muslimů v Evropě (či Spojených státech) snadná.

Muslimští přistěhovalci, stejně jako generace muslimů již narozených v Evropě, musí čelit mnohým problémům, ať už se jedná o socioekonomický tlak a diskriminaci v nejrůznějších oblastech života, jíž jsou vystaveni, nebo krizi vlastní identity. Na základě předpokladu, že se islám neslučuje s fungováním moderního sekulárního státu, a domněnce, že je toto náboženství tím hlavním (či dokonce jediným) řídícím a motivačním faktorem v životě muslima, pak také bývá zpochybňována jejich loajalita k zemi, v níž žijí.

Nutno podotknout, že tento negativní obraz mnohdy, chtě nechtě, podporují sami muslimové, a to jak svým chováním, tak svými postoji vůči většinové společnosti. Islám má totiž i na Západě mnoho odstínů a podob. Není nikterak homogenním celkem a kromě liberálně smýšlejících a sekulárně vzdělaných muslimů, zde nalézáme i uzavřenější skupiny tradičních či konzervativních muslimů, pro něž bude náboženství vždy tím primárním zdrojem jejich vlastní identity.

Těmto i jiným otázkám se velice angažovaně věnuje švýcarský muslimský teolog a myslitel Táriq Ramadán, jenž je nepochybně jednou z nejkontroverznějších osobností současného islámu. Ramadán byl již dvakrát časopisem Times jmenován mezi stovkou nejvlivnějších

intelektuálů světa. Svými příznivci a obdivovateli bývá někdy označován za „muslimského Martina Luthera“, moderního reformátora a prostředníka dialogu. Jeho odpůrci jej ale obviňují z náboženské bigoterie, a berou jej jako kluzkého a nebezpečného islamistu, který západnímu publiku říká něco úplně jiného, než svým muslimským příznivcům (přinejmenším však není zcela upřímný o svých opravdových záměrech ohledně muslimských komunit v Evropě). Snad v každém druhém článku o Táriq Ramadánovi, ať už je vůči němu pozitivně či negativně laděný, je zmíněn jeho elegantní vzhled a příjemné a charismatické vystupování. Podle některých Ramadánových kritiků z něho právě tyto vlastnosti činí dokonalého „trojského koně“, který dokáže okouzlit západní posluchače, aniž by si všimli, že Ramadán pracuje na budování páté kolony islamismu v Evropě.

Cílem této práce bude analyzovat a shrnout jednotlivé myšlenky Táriqa Ramadána, a poskytnout českému čtenáři ucelený a vyvážený přehled jeho díla, který by rovněž zachytil jeho nejvýraznější rysy. Zároveň tato práce poskytne jak vlastní kritické zhodnocení Ramadánových myšlenek, tak postoje a názory uznávaných odborníků a intelektuálů, kteří se Táriq Ramadánovi více či méně věnovali.

Práce se opírá především o několik hlavních Ramadánových publikací, vydaných v angličtině (jež jsou mj. uvedeny v následující kapitole *Kdo je Táriq Ramadán?*), ale také o jeho články, rozhovory a veřejné proslovy, které jsou k dispozici na internetu. Dále je také v práci použita sekundární literatura a články, věnující se různým dílčím tématům, či přímo osobě Táriqa Ramadána, případně videozáznamy rozhovorů s některými odborníky.

I když se Táriq Ramadán věnuje především otázce západních muslimů, hovoří také o reformním přístupu k islámu vůbec, a občas odbočuje k tématům, které se týkají spíše majoritně muslimských zemí. V této práci na to bude pamatováno, a v souladu s Ramadánovým dílem, občas přijde řeč na záležitosti, které se týkají islámského náboženství

obecně, přestože je hlavní kapitola pojmenována jako *Muslimové na Západě*.

Ještě je nutno zmínit, že tzv. „Západ“ jistě není jakási monolitická kultura, stojící v protikladu k islámské civilizaci, jež je sama velice rozmanitá. Hlavně pak existují nemalé rozdíly mezi Evropou a Spojenými státy americkými. Jedná se ale o více či méně sekularizované prostředí (v případě USA spíš méně), které zastává a aktivně prosazuje hodnoty jako demokracie, lidská práva, rovnost všech lidí atd. Pro účely této práce tedy budou výrazy „Západ“ a „Evropa“ (příp. „Amerika“), brány téměř jako synonyma.

1.2 Poznámka k transkripci

K přepisu slov z arabštiny bude v této práci používán obdobný způsob zápisu, jako použil Ivan Hrbek ve svém překladu Koránu. Na rozdíl od něho však nebudou vázána slova genetivního spojení a podstatná jména s přívlastky (tedy například [°]*Abd ar-Rahmán* nebo *as-salaf as-sálih*). Znak [°] představuje arabskou hlásku [°]ajn. Znak ' reprezentuje hamzu. Hamza nebude zapisována na začátku slov, pouze uprostřed nebo na konci. Pro zjednodušení budou emfatické hlásky zapisovat stejnými znaky jako jejich ne-emfatické protějšky. Arabská jména budou uváděna pomocí českého přepisu z arabštiny (např. Júsuf al-Qaradáwí), stejně tak bude učiněno v i případě jména Táriqa Ramadána (tedy s dlouhými á v obou jménech), přestože on sám používá francouzský přepis svého jména. Jména dalších intelektuálů a osob arabského původu, kteří působí v Evropě, budou ponechána v jejich evropské podobě (např. tedy Bassam Tibi, namísto Bassám Tíbí a Dalil Boubakeur namísto Dalíl Búbakr). Jméno francouzské novinářky Caroline Fourest nebude přechylováno.

Všechny citace z Koránu jsou na základě jeho překladu Ivanem Hrbkem.¹

¹ Viz Seznam literatury a pramenů – *Korán*.

2 KDO JE TÁRIQ RAMADÁN?²

Táriq Ramadán se narodil 26. září 1962 v Ženevě, ve Švýcarsku. Je synem Wafá' al-Banná, jež byla dcerou zakladatele Muslimského bratrstva Hasana al-Banná, a Sa'ída Ramadána, významného představitele Bratrstva, který byl v polovině 50. let nucen odejít z Egypta do exilu.

Táriq Ramadán již jako dítě trávil hodiny a hodiny čtením, jak říká, a v osmnácti letech začal cestovat po jižních zemích – Africe, Indii, Jižní Americe. Na svých cestách potkával mnoho levicově orientovaných lidí, kteří měli velký vliv je jeho myšlení, zejména pak brazilští teologové osvobození, kteří hlásali odpor vůči útlaku a chudobě ve jménu náboženských principů.

Táriq Ramadán studoval filozofii a francouzskou literaturu, jeho diplomová práce se týkala konceptu utrpení v Nietzscheho filozofii. Na Ženevské univerzitě potom studoval Arabská a islámská studia a ve své dizertační práci se věnoval svému dědečkovi Hasanovi al-Banná. Práce byla napoprvé zamítnuta s tím, že byla psána jako apologie zakladatele Muslimského bratrstva a postrádá vědecký charakter. Ramadánovi se ale podařilo obhájit ji napodruhé, před jinou komisí, a získat tak titul Ph.D.³

Nejprve působil jako středoškolský učitel na švýcarské *Collège de Saussure*, v letech 1996 – 2003 pak působil na Freiburské univerzitě. V současné době je profesorem Současných islámských studií na Oxfordské univerzitě, a také učí na tamní Fakultě teologické. Rovněž je hostujícím profesorem na Fakultě islámských studií v Kataru, působí jako ředitel Výzkumného centra pro islámskou legislativu a etiku (*Research*

² BURUMA, Ian. Tariq Ramadan Has an Identity Issue. In: *The New York Times* [online]. Dostupné z:

http://www.nytimes.com/2007/02/04/magazine/04ramadan.t.html?pagewanted=all&_r=0

Tariq Ramadan. In: *Wikipedia: The Free Encyclopedia* [online]. Dostupné z:

http://en.wikipedia.org/wiki/Tariq_Ramadan#cite_note-6

Biography. RAMADAN, Tariq. *Tariq Ramadan* [online]. Dostupné z:

<http://tariqramadan.com/english/biography/>

³ FOUREST, Caroline. *Brother Tariq: The Doublespeak of Tariq Ramadan*. New York: Encounter Books, s. 12.

Centre of Islamic Legislation and Ethics – CILE), a je prezidentem evropského think tanku *European Muslim Network* (EMN), sídlícím v Bruselu. Také byl hostujícím profesorem na Erasmově univerzitě v Rotterdamu, ale v roce 2009 byl z funkce odvolán, kvůli svému působení v íránské vládní televizi Press TV, kde uváděl pořad *Islam and Life*.

V roce 2004 přijal Táriq Ramadán pozici na prestižní katolické Univerzitě Notre Dame v americkém státě Indiana. Poměrně záhy mu však, na základě zákona *PATRIOT Act* z roku 2001 (který usnadňoval stíhání terorismu a posiloval domácí bezpečnost), bylo zrušeno vízum do Spojených států, takže byl nucen pozici odmítnout. Důvodem proč nemohl vstoupit na půdu USA, byla jeho údajná materiální podpora teroristické organizaci. Mezi lety 1998 a 2002 totiž věnoval celkem 940 USD dvěma charitativním organizacím pro Palestinu, které byly roku 2003 shledány jako teroristické, s napojením na Hamás. Zákaz Ramadánova vstupu do Spojených států byl zrušen až roku 2010 tehdejší ministryní zahraničních věcí Hillary Clinton.

V roce 1995 měl Ramadán také půlroční zákaz vstupu do Francie, rovněž kvůli podezření na jeho napojení na teroristické organizace. Na základě Ramadánových kritických postojů mu pak v pozdějších letech rovněž několik muslimských států zakázalo vstup na své území. Mezi nimi jsou Saúdská Arábie, Egypt, Sýrie, Libye a Tunisko.

Roku 1986 se Táriq Ramadán oženil se švýcarskou konvertitkou, s níž má čtyři děti. Spolu s rodinou také v roce 1991 odcestoval do Egypta, kde tehdy studoval na al-Azharu klasické islámské vědy. Tento pobyt prý prohloubil jeho znalosti islámu, zároveň z něho ale učinil přesvědčeného Evropana. Do té doby Evropu nepovažoval zcela za svůj domov Egypt, coby zemi svých předků, si příliš idealizoval. To přiznal v rozhovoru s Ianem Burumou pro časopis *New York Times*, který roku 2007 vyšel pod příznačným názvem *Tariq Ramadan Has an Identity Issue* („Táriq Ramadán má potíže s identitou“).

Jeho hlavním tématem je právě snaha pomoci západním muslimům usmířit svoji náboženskou identitu s loajální příslušností k zemi, v níž žijí. Svým způsobem se pokouší převést poselství islámu do moderního jazyka a prosazovat reformní přístup k svatým textům islámu. V žádném případě to však neznamena, že má člověk své náboženství zahodit, nebo jej přesunout na vedlejší kolej. Dále se také Ramadán zabývá tématy, jako je etika, sociální spravedlnost, ekologie a mezi-náboženský a mezikulturní dialog.

Ve svých, primárně francouzsky psaných publikacích, se těmito tématům rozsáhle věnuje. Jmenujme především knihy, jako jsou: *To Be a European Muslim* (1999), *Islam, the West and the Challenges of Modernity* (2001), *Western Muslims and the Future of Islam* a konečně *Radical Reform: Islamic Ethics and Liberation* (2009). Všechny tyto knihy jsou tematicky více méně podobné, *Radical Reform* ale podrobněji rozebírá historii islámských věd, přístup k interpretaci Koránu a sunny a možnosti reformy islámu „zevnitř“. Druhá část této knihy je pak věnována praktickým studiím nejrůznějších oblastí lidského života, od etiky ve vědách, přes otázku ženy, vzdělání, kulturu a umění, až po záležitosti společenské a politické. V roce 2009 také Ramadánovi vyšla útlá a srozumitelná kniha s názvem *What I Believe*, která shrnuje jeho stěžejní myšlenky a reaguje na kontroverzní otázky ohledně Ramadánovy osoby a jeho díla.

V roce 2007 vydal Táriq Ramadán knihu, která se poněkud vymyká jeho obvyklé tvorbě, a sice životopis Proroka, s názvem *The Messenger: The Meanings of the Life of Muhammad*. V ní velice smířlivým způsobem popisuje Proroka jako vlídného, moudrého a otevřeného člověka, který se vždy snažil jít tou prostřední cestou – cestou umírněnosti a bezpodmínečné spravedlnosti. V knize Ramadán klade důraz na Prorokův uctivý vztah k ženám a nemuslimům.

V roce 2010 vydal Táriq Ramadán knihu *The Quest for Meaning: Developing a Philosophy of Pluralism*, v níž se snaží především

prohloubit dialog a vzájemný respekt, a najít společnou půdu pro odlišné náboženské a intelektuální tradice, které si kladou nárok na univerzalitu. Řeší zde otázky jako víra a rozum, nebo tradice a modernita. Inspirován súfijskými tradicemi, Ramadán tvrdí, že přestože existuje jen jedno absolutno – jedna konečná pravda či ideál, každý se jej snaží dobrat jiným způsobem (tak jako lze na vrcholek hory vylézt po různých jejích stranách). Zatímco tedy svým srdcem a myslí věříme ve velikost naší pravdy, musíme stejně tak uznat legitimitu a přínos jiných pravd a odlišných hodnot, které zastávají ti druzí.⁴

V knize *The Arab Awakening: Islam and the New Middle East* z roku 2012 Táriq Ramadán komentuje dosavadní události okolo Arabského jara, snaží se rozkrýt jednotlivé detaily a roli západních mocností v celém dění. Arabské jaro (přestože se sám zdráhá tento výraz použít) a svržení některých diktátorů, vnímá jako příležitost přinést do regionu Blízkého východu a severní Afriky trochu více demokracie, spravedlnosti a etiky.

⁴ RAMADAN, Tariq. *The Quest for Meaning: Developing a Philosophy of Pluralism*. London: Allen Lane, 2010, [edice Kindle, kapitola 2: *Of the Universal*]

3 TEORETICKÉ POZADÍ

3.1 Co rozumíme pod pojmem reforma?

Třebaže se v kontextu moderního světa – hlavně v posledních několika dekádách – může zdát myšlenka reformy či obnovy islámu, tak aby odpovídal požadavkům doby, aktuálnější a naléhavější než kdy jindy, nejedná se o nikterak nový fenomén. Otázka obnovy islámu, respektive prosazování dynamického přístupu k islámským právním vědám, zejména islámské jurisprudenci (*fiqh*), je předmětem diskuzí mezi učenými (‘*ulamá*’, sg. ‘*álím*) již od dob zformování prvních právních škol (*madháhib*, sg. *madhhab*) v době mezi 8. a 10. stoletím. Mezi velkými středověkými učenými, kteří by se dali označit jako revivalisté nebo reformátoři, vynikají zejména Abú Hámíd al-Ghazzálí (z. 1111), a pozdější důležitá postava Abú Isháq Ibráhím aš-Šátibí (z. 1388), na jejichž myšlenky mj. navazuje i Táriq Ramadán.⁵ Koncem 19. století, jako reakce na evropský kolonialismus, započala éra islámského modernismu, za jehož otce jsou považováni Džamál ad-Dín al-Afghání (z. 1897) a zejména pak Muhammad ‘Abduh (z. 1905).⁶ Rovněž oni, spolu s několika dalšími významnými mysliteli, jako jsou například Rašíd Ridá, Hasan al-Banná, Abú ‘Alá al-Mawdúdí, Sajjid Qutb či ‘Alí Šarí‘atí, jsou zdrojem inspirace pro soudobý salafijsko-reformistický proud⁷, do něhož se sám řadí právě i Táriq Ramadán,⁸ a jemuž se budeme vzápětí věnovat.

Historicky vzato byla střetnutí muslimů s modernitou (ve smyslu „západní modernity“ spjaté s racionalitou, sekularizací, industrializací a technickým pokrokem) spojená s evropským kolonialismem a vojenskými porážkami. Hovoříme o Napoleonově dobytí Egypta na přelomu 18. a 19.

⁵ RAMADAN, Tariq. *Radical Reform: Islamic Ethics and Liberation*. New York: Oxford University Press, 2009, s. 9.

⁶ HUNTER, Shireen. *Reformist Voices of Islam: Mediating Islam and Modernity*. Armonk, N.Y.: M.E. Sharpe, 2009, s. 14.

⁷ RAMADAN, Tariq. *Western Muslims and the Future of Islam*. Oxford: Oxford University Press, 2004, s. 26.

⁸ BURUMA, Ian. [online]. Dostupné z:

http://www.nytimes.com/2007/02/04/magazine/04ramadan.t.html?pagewanted=all&_r=0

století, začlenění Indie do Britského impéria v polovině 19. století, rusko-iránských válkách nebo stále čtenější styky Osmanské říše s evropskými mocnostmi. Zatímco vyspělost moderní evropské techniky, zejména té vojenské, pomohla muslimskému světu uvědomit si své nedostatky a inspirovat jej, v intelektuální rovině již přijetí modernity západního charakteru tak jednoznačné nebylo. I když si byli všichni vědomi určitého úpadku islámské civilizace, nebo její zaostávání za vyspělým Západem, názory na řešení tohoto problému se rozcházely.

Zastánci „úplné“ modernizace a přijetí západního stylu vnímali jako příčinu úpadku samotný islám, respektive jeho uplatňování ve sférách jako jsou vzdělávání či soudnictví. Druhý typ reakce na západní modernitu, jenž převažoval mezi nevzdělaným obyvatelstvem a duchovními, byl naopak odmítavý postoj. Důvodem úpadku muslimského světa byl údajně pokles zbožnosti a odklon od islámských hodnot, k nimž bylo třeba se navrátit. Třetí reakcí pak byla syntéza předchozích dvou, jejímiž zastánci byli právě výše jmenovaní islámští modernisté al-Afghání a °Abduh. V jejich pojetí sice bylo nezbytné vrátit se k hodnotám islámu, spíše však ve smyslu znovuoobjevení jeho univerzality, racionálního rozměru, velice pozitivního vztahu k vědě, a tedy i uplatnitelnosti jeho učení v kterémkoliv dobovém a místním kontextu. Muhammad °Abduh, který zastával v porovnání s al-Afgháním o něco méně racionalistický přístup, kladl důraz na uchování morální soudržnosti společnosti a na myšlenku, že nezadržitelné změny, ke kterým v tehdejší světě docházelo (a neustále dochází), jsou nejen v souladu s islámem, ale dokonce *de facto* přímo islámské, pokud jsou dobře uchopeny. °Abduh kritizoval nadměrné používání metody *taqlídu* – nápodoby dřívějších učenců, a prosazoval důležitost *idžtihádu* – nezávislé interpretace Koránu a Sunny, výchozích fundamentů islámu.⁹

Jak uvidíme, základní orientace těchto dvou velkých reformátorů se shoduje i se stěžejními myšlenkami Táriqa Ramadána.

⁹ HUNTER, Shireen, s. 13-15.

Reforma v pojetí Táriqa Ramadána není ani tak reformou islámu, jako snahou o změnu v přístupu k jednotlivým jeho učení – je reformou muslimské mysli. Stěžejní otázkou zůstává: jak můžeme v dnešní době zůstat věrni islámským principům a celému náboženství?¹⁰

Táriq Ramadán sice používá termín „reforma“, zároveň podotýká, že v myslích mnoha učenců, intelektuálů, jakož i běžných muslimů, může mít tento výraz dosti negativní konotace. Snaha „reformovat islám“ by se totiž také dala chápat jako snaha změnit islám samotný a zradit tak jeho univerzální, věčně platné principy. Díky této „nadčasovosti“ lze učení islámu implementovat v kterékoliv době a místě a tudíž není potřeba žádné reformy, která se rovná až herezi. Dalším argumentem, proč je používání tohoto termínu v nearabském prostředí problematické, je fakt, že může evokovat myšlenku reformy spjaté s křesťanskou tradicí, a tudíž něčeho cizího, co má být do islámu importováno zvenčí, a co potenciálně zapříčiní postupnou ztrátu jeho vlastní esence. Dle Táriqa Ramadána právě takováto uzavřenost, obava ze ztráty sebe sama, ze změny, a obecně strach „z cizího“ představuje pro současné muslimské vědomí velké nebezpečí.¹¹

Nejvíce používanými termíny pro označení reformy jsou v průběhu islámské historie výrazy *tadždíd* a *isláh*. Oba jsou zakořeněny v prorocké tradici či Koránu. Pojem *tadždíd* znamená „obnovu“ či „znovuzrození“ a zakládá se na slavném Prorokově výroku (*hadíth*, pl. *ahádíth*) o tom, že Bůh sešle každých sto let do muslimské komunity obnovitele (*mudžaddid*), který oživí víru. Neznamena to však, že by mělo dojít ke změně samotných fundamentů islámu - Koránu a sunny. Ty jsou výsledkem zjevení, jemuž se dostalo Muhammadovi, poslednímu z proroků abrahámovské tradice a tudíž jsou neměnné. Úkolem obnovitele je pouze poupravit způsob, jakým je náboženství v dané době chápáno, a jak jsou uplatňovány jeho principy v různých oblastech

¹⁰ Tariq Ramadan and Hamza Yusuf Rethinking Islamic Reform Oxford University. In: *Youtube* [online]. Dostupné z: <https://www.youtube.com/watch?v=ZCIEkxvwPa0>

¹¹ RAMADAN, Tariq. *Radical reform: Islamic Ethics and Liberation*, s. 11-12.

každodenního života. Podobný význam má i druhý výraz, *isláh*, který má také kořeny v Textech, a dá se přeložit jako „oprava“, „očistění“ nebo „reformování“. Vyjadřuje návrat k původnímu stavu, kdy byl ještě „objekt“ (lidské srdce, intelekt, společnost) čistý a nezkažený.¹²

Hlavním důvodem existence takovýchto tradic je obava, že s plynoucím časem, a působením nejrůznějších cizích vlivů může dojít k dezinterpretaci a zneužití islámských principů, či dokonce k sejití z „přímé stezky Boží“ (*as-sirát al-mustaqím*), čímž dojde k narušení jednoty muslimské *ummy*. V průběhu historie se ale muslimové jen těžko shodli na tom, co přesně taková obnova či reforma obnáší, a koho lze považovat za onoho obnovitele dané éry, jehož příchod Prorok předpovídal. Pokud se někdo za obnovitele víry prohlásil sám, snadno mohl být obviněn z odpadlictví za propagaci nepřípustných náboženských inovací (*bid'c'a*), nebo naopak nařčen ze zpátečnictví a zabraňování intelektuálnímu a vědeckému rozkvětu islámu.¹³

3.2 Z jaké pozice Táriq Ramadán hovoří?

Podle francouzské novinářky Caroline Fourest, která ve své kritickém díle *Brother Tariq: The Doublespeak of Tariq Ramadan*,¹⁴ na švýcarském profesorovi takříkajíc nenechala nit suchou, se Táriq Ramadán záměrně snaží přesvědčit své publikum, že právě on je tím reformátorem – obnovitelem víry, jehož příchod byl předpovězen Prorokem. Mesianistický

¹² Tamtéž, s. 12-14.

¹³ HUNTER, Shireen, s. 4-5.

¹⁴ Tato kniha vyšla ve francouzštině v roce 2004 (přeložena do angličtiny byla až o čtyři roky později) pod názvem *Frère Tariq*, a jejím účelem bylo odhalit „pravou tvář“ Táriqa Ramadána, a dokázat, že vede dvojí diskurs. Caroline Fourest v ní analyzuje jak Ramadánovy tištěné publikace a články, tak četné audiokazety určené pro muslimské publikum, na nichž podle autorky knihy zní jako „plamenný kazatel“ – v kontrastu s jeho poklidným a kultivovaným projevem, když hovoří před nemuslimskou veřejností. Kniha sice dokáže být užitečná, pro ty, co se zajímají o postavu Táriqa Ramadána, je ale nezbytné přistupovat k ní opatrně, jelikož je psána poměrně tendenčním způsobem, a zjevně za účelem Táriqa Ramadána zdiskreditovat. Nutno také podotknout, že kniha *Brother Tariq* je v současnou chvíli již 10 let stará, a mnoho Ramadánových postojů a myšlenek za tu dobu jistě prošlo vývojem – nepochybně směrem k větší otevřenosti a umírněnosti.

tón, který tato tradice nese, pak prý velmi lahodí uším zejména amerických novinářů.¹⁵

Pokud bychom skutečně o Táriq Ramadánovi uvažovali jako o onom obnoviteli víry, zjistíme, že by vlastně mohl spadat do obou kategorií kritiky, jmenovaných na konci předchozí podkapitoly – v závislosti na úhlu pohledu svých odpůrců. Pro více tradicionalistické *‘ulamá’* či literalisty jsou některé jeho myšlenky až příliš inovativní. Pro liberální muslimské intelektuály, prosazující sekularizovaný islám zase představuje nebezpečného fundamentalistu zpochybňujícího západní hodnoty.

3.2.1 Šest hlavních proudů v islámu

Táriq Ramadán rozlišuje šest hlavních proudů¹⁶, do nichž se dají zařadit jednotliví intelektuálové, náboženští učenci či prostě muslimové, kterým islám slouží jako výchozí bod jejich diskursu, a pro které hraje důležitou roli v jejich každodenních životech:

1. Scholastický tradicionalismus

Tento proud se vyznačuje striktním, často i výhradním odkazováním na některou ze zavedených právních škol (*madháhib*). Podle Ramadána může nekritický přístup k ustanoveným právním názorům a omezená interpretace svatých textů vést ke strnulosti, a bránit rozvoji islámského práva. Pro tradicionalisty je *idžtihád* (nezávislá racionální interpretace Koránu a sunny) považován za nepřijatelnou modernizaci. Tradicionalistická hnutí jsou přítomná i na Západě, zejména ve Spojených státech a Velké Británii, v indo-pákistánských komunitách a v Německu mezi Turky. Důraz je u nich kladen zejména na náboženskou praxi, a povaha jejich

¹⁵FOUREST, Caroline, s. 111.

¹⁶RAMADAN, Tariq. *Western Muslims and the Future of Islam*, s. 24-28.

přístupu k interpretaci Textů téměř znemožňuje opravdovou participaci a identifikaci muslimů s nemuslimskou západní společností.

2. Salafijský literalismus

Tento proud bývá často zaměňován s tradicionalismem, přestože se obě tendence od sebe významně liší. Literalisté odmítají přístup k Textům, který by byl zprostředkovaný některou z právních škol. Nazývají se salafisté (*salafijún*), jelikož se snaží následovat (svým chováním a zbožností) tzv. *as-salaf as-sálih* – první tři generace „správně vedených“ Prorokových společníků. Literalistický charakter tohoto proudu je dán sklonem k doslovnému čtení Textů bez širší možnosti interpretace. Jakékoliv konání v běžném životě, náboženské praxi či jen pouhá otázka *dress code*, musí být podepřeno Texty ve svém doslovném významu. Muslimové na Západě, jdoucí ve stopách tohoto proudu, se často uchylují do izolovaných komunit a dbají na svoji ochranu před „zkaženými vlivy západní kultury“.

3. Salafijský reformismus

Stejně jako v předchozím proudu, i zde je kladen důraz na nezprostředkovaný přístup ke Koránu a sunně, a k pomyslnému návratu do dob *as-salaf as-sálih*, kdy ještě neexistovaly právní školy, nárokuje si autoritu k výkladu Textů. Na rozdíl od literalistů ale salafijští reformisté věří v nezbytnost neustálého využívání metody *idžtihádu*, tak aby univerzální islámské principy vždy odpovídaly konkrétní době a vývoji společnosti. Ke čtení textů je tedy využíván více racionální přístup. Dnešní salafijští reformisté jsou do jisté míry ovlivněni myšlenkami velkých reformátorů a odpůrců kolonialismu z konce 19. a poloviny 20. století, jako jsou již jmenovaní al-Afghání, ^cAbduh, al-Banná, Qutb, al-Mawdúdí aj. V uchycení a rozmachu tohoto trendu v Evropě hráli roli především intelektuálové z egyptského

Muslimského bratrstva a podobných hnutí. Cílem salafíjských reformistů působících na Západě je ochrana muslimské identity a náboženské praxe, zároveň je ale kladen důraz na uznání západní konstituční struktury, občanskou participaci muslimských komunit a jejich loajalitu k příslušné zemi.

4. Politický literalistický salafismus

Tento proud je v zásadě proudem otevřeného revolučního radikalismu, namířeného proti zkorumpovaným muslimským vládám a dekadentnímu Západu. Myšlenky zastánců tohoto proudu se odvíjejí od literalistického čtení částí Textů, které mají politické konotace, a hovoří o politickém a mocenském uspořádání *ummy*, chalífátu apod.

5. Liberální (racionalistický) reformismus

Tato tendence se zrodila pod vlivem západního myšlení v době evropského kolonialismu. Jedná se o reformistický proud, jenž se prezentuje jako „liberální“ nebo „racionalistický“. Jeho zastánci prosazují úplné oddělení náboženství od politiky a veřejného prostoru. Na Západě to znamená asimilaci, či přinejmenším integraci muslimů, a jejich přizpůsobení západnímu způsobu života. Liberálové kladou důraz na racionalitu, nadřazenost jedince a privatizaci náboženství. Korán a sunna jsou podle nich výpovědí určité doby a místa a v dnešní době již nemohou sloužit jako normativní zdroj pro sociální uspořádání.

6. Sufismus

Posledním trendem je sufismus, islámský mysticismus. Rovněž na Západě je přítomna celá řada súfíjských bratrstev, *turuq* (sg. *taríqa* – „cesta“, termín používaný pro označení súfíjského řádu). Tato bratrstva jsou orientována na spirituální dimenzi islámu, jejímž cílem je nejzazší poznání a přiblížení se k Bohu. Ve svatých textech se nachází hluboký význam, jehož porozumění vyžaduje oddaný a dlouhotrvající meditatívni přístup.

Způsob, jakým Ramadán rozdělil salafismus do třech poddruhů, byl podle Caroline Fourest, pouze promyšlený tah. Salafíjský reformismus, s nímž se Táriq Ramadán sám identifikuje (a do něhož není těžké jej, podle jeho vlastního popisu proudu, zařadit), pak vypadá, v porovnání s archaickým literalismem a radikálním džihádismem, umírněně.¹⁷ Zároveň se jedná o „zlatou střední cestu“ mezi všemi jmenovanými proudy.

Tradicionalismus a literalismus nejsou ze své podstaty schopny vyhovět požadavkům moderní doby, stejně tak jako súfismus, který se příliš zaměřuje na niternou zbožnost a který světské záležitosti ponechává stranou. Liberální reformismus je pak zase až příliš „západní“, a nebere náboženství jako výchozí bod pro usmíření muslimů s modernitou. Nesmíme zapomenout, že Ramadánova reforma pramení „zevnitř“ náboženství. Liberální pojetí islámu a to, jakou roli má hrát v každodenním životě, se v Ramadánových očích rovná zradě muslimské identity.

Někdy tedy můžeme slyšet Táriqa Ramadána hovořit o liberálních či sekulárních muslimech, jako o „muslimech bez islámu“, nebo „asimilovaných muslimech“.¹⁸ To se dá chápat jako projev vlastní upřímné zbožnosti a přesvědčení o správnosti své cesty, také to ale může vyznít jako odsuzování muslimů „druhé kategorie“. Jak prohlásil Táriq Ramadán na jedné z konferencí na téma integrace muslimů, každý, kdo se cítí být muslimem je muslim a nikdo nemá právo jej exkomunikovat na základě odlišné interpretace svatých textů.¹⁹ Zároveň však uvedl jako kritérium víru v autentičnost obou zdrojů – Koránu i sunny, což by potenciálně vyřazovalo muslimskou sektu tzv. Koranistů (*qur'ánijún, ahl al-qur'án*),

¹⁷ FOUREST, Caroline, s. 117.

¹⁸ Tamtéž, s. 114.

¹⁹ Tariq Ramadan - Muslims in the west: Beyond integration Montreal 2/6. In: *Youtube* [online]. Kanál uživatele Mosquée Alrawdah. Dostupné z: https://www.youtube.com/watch?v=p_zGoEWkG0g

kteří neuznávají prorockou tradici, a nezřídka jsou kvůli tomu terčem perzekuce za „pohrdání náboženstvím“.²⁰

3.2.2 Moderní fundamentalista?

Táriq Ramadán je jistě postava, jíž je obtížné nějak „zaškatulkovat“. Jsou mu připisovány jisté znaky neofundamentalisty, jelikož zastává názor, že by měli muslimové opustit své kulturní identity (ve smyslu svých „orientálních“ kultur z jednotlivých zemí původu), které jsou nepodstatné, a navrátit se místo toho k náboženskému jádru. Podle profesora Oliviera Roye, uznávaného francouzského odborníka na soudobý islám, vidí dnešní neofundamentalisté globalizaci jako dobrou příležitost k přebudování muslimské ummy na čistě náboženském základě.²¹ Sám Roy popisuje v jedné ze svých knih Táriqa Ramadána jako moderního fundamentalistu, což také může znít jako podivné spojení, ale není to podle něho nic neobvyklého. Charakteristiky „moderního fundamentalismu“ vykazují i jiná náboženství, především pak křesťanský protestantismus. Podle Roye Ramadán „není terorista, a není ani politický aktivista“. Stěžejní otázkou pro něho je, jak být zcela oddaný věřící, ale zároveň loajální občan.²²

Bassam Tibi potom například označuje Ramadána jako islamistu, přičemž tvrdí, že v zásadě není rozdíl mezi radikálním (násilným) islamismem *al-Qá'idy* nebo *Tálíbanu* a tím „legálním“, jenž představuje třeba právě Táriq Ramadán nebo turecká strana AKP. Všichni tito mají stejný cíl, pouze se liší prostředky k jeho dosažení.²³

²⁰ MUSA, Aisha Y. *The Qur'anists* [online]. Religion Compass, 2010. Dostupné z: http://www.academia.edu/1035742/The_Quranists

²¹ GENUGTEN VAN, Saskia. *Tariq Ramadan Versus Ayaan Hirsi Ali: Debating Islam in Europe*. Dostupné z: <http://www.jhubc.it/ecpr-riga/virtualpaperroom/039.pdf> s. 4-5

²² ROY, Olivier. Olivier Roy on Tariq Ramadan and Fundamentalism. *Berkley Center for Religion, Peace & World Affairs* [online]. Dostupné z: <http://berkeleycenterdevelopment.georgetown.edu:3005/resources/quotes/olivier-roy-on-tariq-ramadan-and-fundamentalism?q=>

²³ HELFONT, Samuel. Term Warfare. *New republic* [online]. Dostupné z: <http://www.newrepublic.com/book/review/islamism-islam-bassam-tibi>

Olivier Roy právě kritizuje časté zaměňování kategorií „islamismus“ a „neofundamentalismus“.²⁴ Podle něho, i když oba proudy mají stejnou politickou vizi – ideální muslimskou společnost, připomínající tu z dob Proroka, liší se jejich způsoby, jak k ní dojít. Islamisté se snaží „reislamizovat“ společnost skrze stát, neofundamentalisté pak skrze osobní zbožnost.²⁵ Podle Oliviera Roye se

„...náboženský fundamentalismus [obecně] nezajímá o politickou moc (dokonce ani ve Spojených státech, s výjimkou účasti v legislativě), ale o společnost, což platí i pro muslimský neofundamentalismus. Tvrdit že fakt, že je Táriq Ramadán dědicem zakladatele Muslimského bratrstva, znamená, že má [jakousi] strategii, v konečném důsledku politického charakteru (islámský stát ve Francii), je neporozumění skutečnosti, že soudobá fundamentalistická hnutí mají pramalý zájem o státní instituce. Stát v jejich očích není nástrojem k transformaci společnosti. Spíše zastávají názor, že návrat jednotlivců k víře může obnovit společnost na náboženském základě.“²⁶

²⁴ Neofundamentalismus definuje Olivier Roy jako nástupce politického islámu (islamismu), který podle jeho teorie selhal, jelikož nepřinesl žádné reálné výsledky. Mezi posledními selháními politického islamismu je považována íránská revoluce v roce 1979, potlačení islamistů strany FIS v Alžírsku v roce 1979. Rovněž svržení Muslimského bratrstva v Egyptě v roce 2013 považuje Olivier Roy za selhání politického islámu. (CHOTINER, Isaac. Is There a Future for Moderate Islamic Politics? A Q&A with Olivier Roy. In: New Republic [online]. Dostupné z: <http://www.newrepublic.com/article/114680/interview-olivier-roy-syria-egypt-and-political-islam>)

Neofundamentalismus je tedy jakýsi „vybledlý“ islamismus, který se vzdal revoluční akce, primárního zaměření na politiku, a snaží se jít cestou islamizace „zdola“. Jeho strategií je reislamizace společnosti, ne skrze státní politickou moc, ale spíše kazatelskou činnost a zaměření se na individuální náboženskou praxi. Vyznačuje se puritanismem, obranou morálky a tradičních hodnot rodiny. Na rozdíl od islamistů spíše odmítají západní modernitu, vědu a technologie, západní styl oblékání, a participace žen ve veřejném prostoru je považována za nežádoucí. Neofundamentalismus se snaží vytvářet islamizované prostory (čtvrtě, města), oddělené od okolního prostředí, považované za neislámské. Olivier Roy nazývá dnešní neofundamentalismus „neohrabaným“ islamismem. (ROY, Olivier. *The Failure of Political Islam*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1994, s.75-85.)

²⁵ ROY, Olivier. *Secularism Confronts Islam*. Překlad HOLOCH, George. New York: Columbia University Press, s. 58.

²⁶ Tamtéž, s. 68-69.

3.3 Adaptace versus transformace

Název jedné z Ramadánových knih - *Radical Reform: Islamic Ethics and Liberation*, poměrně dobře vystihuje jednu ze stěžejních myšlenek jeho díla. „Radikální reforma“ totiž v jeho pojetí znamená opravdové přehodnocení poselství islámu a nezbytnost vize budoucnosti, jež by byla v souladu s islámskými principy. Většina reformních *‘ulamá’*, kteří používají koncepty jako *idžtihád*, *isláh* nebo *tadžíd*, prý mají dobrý úmysl, a snaží se najít cestu, jak v moderní době (a zvláště v západním prostředí) nezradit islámské principy. Jejich reforma je ale spíše pouhou adaptací na potřeby dnešního velice komplexního světa, má spíše defenzivní charakter a postrádá energii. Náboženští učenci jako by byli vždy o krok pozadu za stále se rozvíjejícím světem, a často tíhnou k pouhému formalismu.²⁷

Právní dobrozdání (fatwá, pl. fatáwá) vydávaná pro muslimy žijící na Západě, jsou často brána jen jako jakási dočasná řešení, jak přežít v „cizím“ prostředí. To je údajně postoj tzv. „*fiqhu* menšin“ (*fiqh al-aqalliját*), což je výklad práva pro muslimy žijící v majoritních nemuslimských společnostech. V něm jsou sice využívány koncepty jako je *idžtihád*, nebo *maslaha* („veřejné blaho“), je tak ale většinou činěno ve smyslu momentální potřeby (*hádža*) nebo nezbytnosti (*darúra*). Přítomnost muslimů na Západě je spíš považována za přechodnou. Takový přístup pak například dovoluje muslimům žijícím v nemuslimském prostředí vzít si, „v případě nutnosti“, úrokovanou hypotéku na dům, což je jinak z pohledu islámu problematickou záležitostí. Úrok je totiž v islámském pojetí ekonomie považován za druh lichvy (*ribá*), a je zakázaný. Přístup „*fiqhu* pro menšiny“ je také politikou Evropského výboru pro fatawá a

²⁷ RAMADAN, Tariq. *Radical Reform: Islamic Ethics and Liberation*, s. 30-35.

výzkum (ECFR)²⁸ se sídlem v Dublinu, jehož prezidentem je vlivný egyptský šejch Júsuf al-Qaradáwí.²⁹

Táriq Ramadán naproti tomu odmítá uvažovat o muslimech na Západě jako o menšině, pro kterou nejsou západní země opravdovým domovem, ale jen jakýmsi „přechodným bydlíštěm“. Reforma v přistupování k Textům a islámským principům ve smyslu přizpůsobování vnějším podmínkám je podle něho sice nezbytná, její potenciál je však poměrně omezený. V otázce reformy je tedy nutné přejít k uvažování v termínech opravdové „transformace“: „...která je náročnější, jelikož do celého procesu přidává další krok a předpoklad. Jejím cílem je změnit řád věcí ve jménu etiky, jíž se snaží být věrná“.

V otázkách ekonomie tedy například, jakož i ve všech oblastech lidského konání, je nutné přijít s alternativou, která by byla v souladu s islámskou etikou, a byla spravedlivější a trvale udržitelná.³⁰ Aby se muslimové stali „subjekty své vlastní historie“ je nutné, aby byli aktivní. Musejí uniknout z logiky „výjimek“ a „nezbytností“, a uvažovat v termínech „věrnosti principům v pravém slova smyslu“.³¹

Je víc než potřeba, aby tradiční učenci, zabývající se Texty (*‘ulamá’ an-nusús*),³² byli v neustálém kontaktu se specialisty na polích nejrůznějších neislámských věd, s tzv. učenci kontextu (*‘ulamá’ al-wáqī‘*).³³ Pouze z trvalé spolupráce mezi učenci těchto dvou kategorií můžou vzejít kvalitní a zasvěcené názory na záležitosti týkající se všech oblastí práva, vědy a etiky.³⁴

²⁸ European Council for Fatwa and Research (المجلس الأوروبي للإفتاء والبحوث) - <http://www.e-cfr.org/>

²⁹ TAHA, Dina M. *Fiqh of Minorities and the integration of Muslim minorities in the West* [online]. Palermo, Italy: The IISES International Interdisciplinary Conference – April 2012, Dostupné z: <http://www.iises.net/wp-content/uploads/Palermo-paper-Dina-Taha.pdf>

³⁰ RAMADAN, Tariq. *Radical Reform: Islamic Ethics and Liberation*, s. 30-38.

³¹ RAMADAN, Tariq. *Western Muslims and the Future of Islam*, s. 160.

³² „Učenci textů“ rozumíme obecně *mudžtahidy* (-učence provozující metodu idžtihádu) nebo islámské právníky - *fuqahá’* (sg. *faqíh*), zabývajícími se islámskými zdroji, ze kterých vyvozují příslušné právní kroky a fatáwá.

³³ Mezi „učence kontextu“ se řadí nejrůznější intelektuálové (*muthaqqafún*) a specialisté (*mutachassisún*) v oborech jako je lékařství, ekonomie, politologie, sociologie atd.

³⁴ RAMADAN, Tariq. *Radical Reform: Islamic Ethics and Liberation*, s. 130-133.

3.4 Nástroje islámské jurisprudence

Islám bývá často vnímán jako archaický náboženský systém, který již ze své podstaty, jíž je „slepá víra v Boha“, nedokáže obstát v moderní době, v níž převládá racionalita. Táriq Ramadán se naopak snaží dokázat, že racionální myšlení je islámu velice blízké, a že věrnost jeho principům to dokonce přímo vyžaduje.

Vědomí božské přítomnosti, které si každý věřící nese ve svém srdci, tedy není ani trochu v rozporu s lidským intelektem, který napomáhá v upevnění víry a dodržení „původní smlouvy“³⁵ s Bohem. Ke správnému čtení a interpretaci Koránu (stejně jako sunny) je nezbytný lidský rozum, protože zatímco některé verše mluví velice jasně a jednoznačně, a nedovolují tak alternativní čtení (nebo jen v omezené míře), většina z nich dává prostor pro širší interpretaci. Abychom je mohli správně zasadit do kontextu, je nutné skutečně pochopit jejich pravý význam.³⁶

Mezi to, co je v Koránu neměnné, pevně dané (*ath-thábit*) se řadí především záležitosti okolo muslimského kréda (*al-^caqída*), nebo jasně stanovených náboženských povinností (*al-^cibádát*). Kontextualizaci rovněž nevyžadují univerzální principy islámu, jako je víra v boží jedinnost (*tawhíd*), společný původ a osud lidstva, volání po spravedlnosti a pravdě nebo respektování diverzity.³⁷

Naproti tomu stojí četné verše, které nenesou jednoznačně čitelné poselství, a vyžadují interpretaci v rámci daného kontextu. Představují proměnlivou, ne pevně danou část (*al-mutaghajjirát*). Jedná se především o verše týkající se sociální sféry a vztahů mezi lidmi (*al-mu^cámalát*).

³⁵ Více v kapitole 4.2 pojednávající o spiritualitě.

³⁶ RAMADAN, Tariq. *Western Muslims and the Future of Islam*, s. 20-22.

³⁷ Různorodost barev, zvyků a náboženství je výsledkem boží vůle, a jelikož Bůh dal všem stejné právo být, snažit se někoho pouze tolerovat (což označuje vztah z pozice silnějšího) je již překročení limitů. Tato různorodost je jak bohatstvím, tak zkouškou pro člověka, který by se zde, v pozemském životě, měl snažit respektovat druhé a vycházet s nimi jen v dobrém. (RAMADAN, Tariq. *Islam, the West and the Challenges of Modernity*. Překlad AMGHAR, Saïd Reprinted. Leicester: The Islamic Foundation, 2004, s. 24.)

Nesmíme zapomenout, že Zjevení trvalo 23 let a došlo k němu v Arábii v průběhu 7. století. Verše ohledně sociálního a politického uspořádání muslimské obce (*ummy*) logicky odrážely danou dobu a místo, a snaha uplatnit je v jiném kontextu v jejich doslovném znění je *de facto* zradou původního záměru.³⁸

Schopnost islámu rozlišovat mezi „povinnostmi k Bohu“ a „povinnostmi k lidem“ pak podle Táriqa Ramadána, navzdory zažitým představám a nesprávně pochopenému konceptu „všezahrnujícího charakteru islámu“ (*šumúlját al-islám*), umožňuje integraci muslimů do dnešních sekularizovaných společností.³⁹

Táriq Ramadán v knize *Radical Reform* představuje několik klasických přístupů k *usúl al-fiqh* (principům islámské jurisprudence). Všichni významní učenci, které v knize uvádí, na základě odlišných přístupů, docházejí k tomu, že je nezbytné přihlížet při implementaci islámského práva k danému lidskému a sociálnímu kontextu (*al-wáqif* – aktuální stav věcí).⁴⁰ Táriq Ramadán jde ale ještě o krok dál. Kontext nevnímá jen jako pouhý nástroj, ale jako samotný zdroj práva stojící vedle textů Koránu a sunny. Bůh nám totiž seslal zjevení dvojího druhu,⁴¹ jež nám má připomenout existenci Boha, naší vlastní křehkost a přirozenou potřebu Jeho. První z těchto zjevení odkazuje na určitý bod v čase, a jeho výsledkem jsou texty Koránu a Sunny (které jsou naplněním předchozích zjevení, jichž se nám dostalo skrze dřívější proroky). Druhý typ zjevení se před námi rozprostírá v prostoru a je jím celý kosmos. Existují tedy dvě knihy: Písemné zjevení (Korán a tradice Proroka – „chodícího Koránu“⁴²) a „Kniha kosmu“ – stvořeného světa. Daný kontext světa – jeho časové a místní okolnosti, stav společnosti

³⁸ RAMADAN, Tariq. *Western Muslims and the Future of Islam*, s. 20-22.

³⁹ Tamtéž, s. 34.

⁴⁰ RAMADAN, Tariq. *Radical reform: Islamic Ethics and Liberation*, s. 30-38.

⁴¹ RAMADAN, Tariq. *Western Muslims and the Future of Islam*, s. 17.

⁴² Podle jednoho hadíthu prohlásila, při popisování Prorokových vlastností, jedna z jeho manželek – Ā'iša, že „charakterem Proroka je Korán“, (nebo že „Prorok je chodící Korán“). (RAMADAN, Tariq. *The Messenger: The Meanings of the Life of Muhammad*. London: Allen Lane, 2007, s. x.)

atd., je tedy nutné racionálně analyzovat a kategorizovat se stejnou pečlivostí jako samotné písemné Texty.⁴³

Dle učenců, kteří se specializují na základy islámské jurisprudence (*usúl al-fiqh*), jsou mezi klasicky uznávanými nástroji k propojení univerzálních principů a měnících se sociálních realit zejména následující tři koncepty: *maslaha*, *idžtihád* a *fatwa*.

3.4.1 *Maslaha*

Zmínky o konceptu *maslaha*, neboli „veřejného blaha“ se začaly více objevovat až od pozdního 10. století. Do té doby byl v nejrůznějších právních spisech používanější podobný výraz, a sice *istisláh*, což je slovo nesoucí stejný kořen, jehož význam je „hledání dobra, blaha“ nebo „zvažování dobrého a přínosného“. Tento koncept je podobný jiné právní proceduře – *istihsán*, což je možná o dvě století starší termín vyjadřující „preferenci jednoho právního výnosu nad jiným“. Stejně jako *maslaha* je i *istihsán* spojený s málikovskou právní školou, a lze tento výraz najít v díle zakladatele této školy – Málika ibn Anase. Zpočátku bylo možné používat oba výrazy téměř jako synonyma, a to kvůli jejich nepřilíš systematickému uplatňování v právním rozhodování, založeném na prostém vybírání toho „co se zdá být dobré“. Později však byly oba koncepty více teoreticky rozpracovány a navzájem od sebe odlišeny. *Istihsán* tak byl integrován do metodologie *qijásu* – rozhodování na základě analogie, hojně využívané hanafíjským *madhhabem*. *Istisláh* se potom rozvinul právě do teorie *maslaha*, jenž je úzce spjata s tzv. „vyššími cíly islámského práva *šarí'a*“ (*maqásid aš-šarí'a*).⁴⁴

Mezi tyto cíle patří ochrana náboženství, života, intelektu, potomstva a majetku. Abú Hámid al-Ghazzálí (z. 1111) v jednom ze svých děl uvádí, že cokoliv zajišťuje ochranu těchto vyšších cílů

⁴³ RAMADAN, Tariq. *Radical reform: Islamic Ethics and Liberation*, s. 101-103.

⁴⁴ OPWIS, Felicitas Meta Maria. *Mašlaha and the Purpose of the Law: Islamic Discourse on Legal Change from the 4th/10th to 8th/14th Century*. Boston: Brill, 2010, s. 9-13.

(*maqásid*), je *maslaha*, a cokoliv jde proti těmto cílům je *mafsada*. Vyhnutí se *mafsada* je potom rovněž považováno za *maslaha*.⁴⁵ Celá tato myšlenka je velmi podobná dobře známé povinnosti každého muslima (*al-fard al-[°]ajn*), jíž je „přikazování dobrého a zakazování zlého“ – *amr bi al-[°]ma[°]rúf wa an-[°]nahí [°]an al-[°]munkar* (které má oporu v několika koránských verších, a které bylo za dob [°]Abbásovců institucionalizováno v konceptu *hisba*.)⁴⁶ Pozdější významný učenec a teoretik základů islámského práva (*usúl al-[°]fiqh*) aš-Šátibí (z. 1388), který *maqásid aš-šarí[°]a* dále rozpracoval, ke zmíněným pěti kategoriím přidával ještě šestou – čest. Aš-Šátibí také zdůrazňoval, více než kdo jiný, že myšlenka těchto vyšších cílů (spočívající v prosazování dobra a zamezování zlému a škodlivému) nejen, že je přítomná napříč všemi náboženstvími, ale že je dokonce přesahuje. Tyto cíle tedy mají zcela univerzální charakter, a nemohou jinak, než být sdíleny všemi lidmi.⁴⁷

Al-Ghazzálí rozděluje *maslahu* na tři typy, dle jejich hierarchické důležitosti. První typ – *ad-darúrjât* (nezbytnosti) se týká ochrany pěti (šesti) výše jmenovaných *maqásid aš-šarí[°]a*, jimiž je náboženství, život, intelekt, potomstvo a majetek. Druhý typ *maslahy* – *al-hádžjât* (doplňující potřebnosti), se týká zabránění všeho, co by mohlo muslimské komunitě způsobit těžkosti v životě. Posledním typem jsou pak *at-tahsínjât* a *al-kamáljât* (doladění a dovedení k dokonalosti), což zahrnuje vše, co by mohlo přinést vylepšení náboženské praxe.⁴⁸

Náboženští učenci rovněž rozpracovali jinou kategorizaci konceptu *maslaha*, tentokrát podle její blízkosti ke zdrojům. Prvním typem je tedy *maslaha mu[°]tabara* (schválená), jež má zakotvení přímo v Textech a musí být brána v potaz. Naopak *maslaha mulghá* (zrušená), je v rozporu s Texty a nemůže být brána používána. Pokud ale Texty v dané otázce mlčí, jedná se o *maslahu* typu *mursala* (neurčenou), což kvalifikovaným

⁴⁵ RAMADAN, Tariq. *Western Muslims and the Future of Islam*, s. 38-39.

⁴⁶ MARTIN, Richard C. *Encyclopedia of Islam and the Muslim World*. New York: Thomson/Gale, c2004, s. 306.

⁴⁷ RAMADAN, Tariq. *Radical Reform: Islamic Ethics and Liberation*, s. 70-71.

⁴⁸ RAMADAN, Tariq. *Western Muslims and the Future of Islam*, s. 39.

‘*ulamá*’ ponechává prostor pro zformulování právního rozhodnutí na základě vlastního úsudku, ale v souladu s principy islámu.⁴⁹

V průběhu historie si náboženští učenci byli vědomi možnosti zneužívání či nadužívání konceptu *maslaha* v případech, kdy proto nebyl důvod, nebo ve jménu „pokroku“. Snažili se tedy definovat soubor podmínek, který určoval, kdy je možné tento koncept využít. Třemi nejdůležitějšími podmínkami jsou následující:

1. Učenec si musí být jistý, že formulace příslušného právního ustanovení nevyvolá těžkosti a problémy v kontextu islámské právní struktury.
2. *Maslaha* musí mít obecný rámec, a být přínosná pro celou společnost, ne pouze pro určitou skupinu lidí či jednotlivce.
3. *Maslaha* nesmí být v rozporu s autentickými texty Koránu a sunny. Potom by se totiž už nejednalo o *maslahu mursala*, ale o *maslahu* typu *mulghá*, čili neplatnou.

I když není *maslaha* zmíněna v Koránu, svým způsobem se stala téměř synonymem pro boží záměr zjevení lidstvu.⁵⁰ Hledání dobra pro člověka v tomto, i příštím životě, je totiž tou pravou esencí islámských příkazů a zákazů.⁵¹

3.4.2 *Idžtihád*

Idžtihád je z hlediska islámu považován jak za právní nástroj, tak za další zdroj práva⁵², stojícího vedle Koránu a sunny. Předchozí jmenovaný nástroj – *maslaha* s *idžtihádem* úzce souvisí.⁵³

⁴⁹ RAMADAN, Tariq. *Western Muslims and the Future of Islam*, s. 40.

⁵⁰ OPWIS, Felicitas Meta Maria, s. 2.

⁵¹ RAMADAN, Tariq. *Western Muslims and the Future of Islam*, s. 42.

⁵² V jedné z předchozích kapitol jsme mluvili o tom, že Táriq Ramadán považuje kontext (*al-wáqif*) za třetí zdroj islámského práva. V jedné ze svých dřívějších knih - *Islam, the West and the Challenges of Modernity* uvádí jako třetí zdroj práva metodu *idžtihádu*. Vzhledem ale

„*Idžtihád*“ je odvozený od slova *džuhd*, což znamená vynaložení úsilí do určité činnosti. Jiným výrazem, který také sdílí stejný kořen, je *džahd*, což se dá přeložit jako „těžkosti“, nebo „strádání“. *Idžtihád* v kontextu islámského práva pak vyjadřuje „vynaložení maximálního úsilí k formulaci předpokladu/hypotetické domněnky⁵⁴ (*zann*) ohledně zákonů islámského práva“.⁵⁵

Používání tohoto nástroje, jako třetího zdroje práva, bylo posvěceno samotným Prorokem. Když se jeden z jeho významných společníků – Mu^ċádh ibn Džabal vypravoval na cestu do Jemenu, kde měl vykonávat funkci tamního soudce, zeptal se jej Prorok těsně před odjezdem: „Podle čeho budeš soudit?“ Mu^ċádh odpověděl: „Podle knihy boží.“ „A když nic nenajdeš?“ zeptal se Prorok. „Podle tradice Proroka božího“, řekl Mu^ċádh. „A když (i tam) nic nenajdeš?“ „Tak vynaložím nejzazší úsilí ke zformulování vlastního úsudku“, načež Prorok prohlásil: „Chvála Bohu, jenž vedl Poslova (tj. Prorokova) posla k Poslově potěše“. Dalo se totiž předpokládat, že odlišné prostředí Jemenu, v němž měl Mu^ċádh působit, poskytne jiné podmínky, než které panují v Mekce a Medíně, a že mohou vyvstat problémy, ohledně kterých jsou Texty němé. Koránský verš súry „Dobytek“ (*al-An^ċám*)⁵⁶ a verš súry „Včely“ (*an-Nahl*)⁵⁷, naznačují, že v Písmu nebylo opomenuto nic, a že má tedy být vedením pro všechny muslimy. Řeč je zde spíše o obecných principech,

k tomu, že při formulování právních názorů je nutné přihlížet k danému kontextu okolního světa (k čemuž je využíváno právě kritické uvažování – *idžtihád*), je v tomto případě možné uvedené výrazy zaměnit. (RAMADAN, Tariq. *Islam, the West and the Challenges of Modernity*, s. 48)

⁵³ RAMADAN, Tariq. *Western Muslims and the Future of Islam*, s. 43.

⁵⁴ Hypotetické (*zanní*) proto, že nelze názor jedince, popř. skupiny *ċulamá*, považovat za rozhodující a nesporný (*qátíċí*), tak jako jsou některé jednoznačné verše v autentických textech Koránu a sunny. RAFIABADI, Hamid Naseem. Ghazzali and Ibn Rush - Conflict and Concord. In: RAFIABADI, *World Religions and Islam: A Critical Study*, 2003, s. 222.

⁵⁵ The Term Ijtihad. *Al-Islam: Ahlul Bayt Digital Islamic Library Project* [online]. Dostupné z: <http://www.al-islam.org/al-tawhid/general-al-tawhid/ijtihad-its-meaning-sources-beginnings-and-practice-ray-muhammad-ibrah-1>

⁵⁶ Korán (6:38): „A nezanedbali jsme v Písmu ničeho;“

⁵⁷ Korán (16:89): „A seslali jsme ti Písmo, jež objasněním je všeho, vedením, milosrdenstvím i zvěstí radostnou pro ty, kdož do vůle Boží se odevzdali.“

kteře samy o sobě jsou neměnné, jejich praktická implementace ale vyžaduje lidský intelekt beroucí v potaz aktuální okolnosti.⁵⁸

Za klasickou éru *idžtihádu* je možno považovat období od úmrtí Proroka v roce 632, do druhé poloviny 9. století, kdy již byli po smrti i zakladatelé všech pěti základních právních škol (ke čtyřem sunnitským *madhhabům* je zde řazen i šíitský *madhhab dža^cfaríja*, nesoucí jméno po 6. imámovi, Dža^cfaru as-Sádiqovi), a dva velcí učenci a kompilátoři prorocké tradice – Muhammad al-Bucháří a Muslim ibn al-Hadžždžádž.⁵⁹ Konec této bohaté éry, kdy se formovalo islámské právo, a postupné přilnutí k *taqlídu* (imitace/slepé následování názorů dřívějších učenců, zakotvených v jednotlivých *madhhabech*), vedl k pozdějšímu výroku o tom, že „brány idžtihádu byly uzavřeny“.⁶⁰ Takováto představa o odsunutí *idžtihádu* na druhou kolej je však velice neislámská, jak tvrdí Táriq Ramadán.⁶¹

Princip *idžtihádu* se smí používat, pouze když Texty nehovoří zcela jasně. Nedá se tedy aplikovat v případě explicitních koránských veršů se zřejmým významem („lá *idžtiháda ma^ca an-nass*“). Většina veršů Koránu i prorocké tradice ale nenese jednoznačný a nezpochybnitelný význam, takže umožňují jejich interpretaci a formulování zákonů, které pak lze zcela oprávněně považovat za islámské. *Idžtihád* je tedy mnohými *‘ulamá’* brán jako třetí základní zdroj práva. Pod *idžtihád* je pak rovněž možno zahrnout i ostatní suplementární zdroje práva, které se dají považovat za jeho jednotlivé projevy, a které se liší se pouze procedurálně. Součástí *idžtihádu* jsou tedy i nástroje jako *idžmá^c* (konsenzus v názoru na právní záležitost), *qijás* (analogie), *istihsán* (upřednostňování určitého názoru) a *maslaha* (otázka veřejného blaha). Všechny tyto nástroje jsou totiž způsobem, jak skrze lidské, rozumové

⁵⁸ RAMADAN, Tariq. *Radical Reform: Islamic Ethics and Liberation*, s. 24.

⁵⁹ KHAN, L a Hisham M RAMADAN. *Contemporary Ijtihad: Limits and Controversies*. Edinburgh: Edinburgh University Press, c2011, s. 14-15.

⁶⁰ KHADDURI, Majid a Herbert J LIEBESNY. *Origin and Development of Islamic Law*. Clark, NJ: Lawbook Exchange, 2008, xviii, s. 72-75.

⁶¹ RAMADAN, Tariq. *Western Muslims and the Future of Islam*, s. 48.

uvažování, a za vynaložení patřičného úsilí, získat úsudek v požadované problematice.⁶²

Jestliže jsme zmínili nástroj *idžmá^c* – konsenzus náboženských učenců, měli bychom dodat, že se v oblasti islámského práva nejedná o strnulý nástroj, neschopný přinést nový pohled na věc. Za vynaložení plného úsilí – a vyžaduje-li to aktuální kontext – je možné dosáhnout nového konsenzu v dané otázce, který zruší ten starý.⁶³

Idžtihád bývá někdy rozlišován na absolutní (*mutlaq*) a omezený (*muqajjad*). První typ je založen na schopnosti *mudžtahida* (toho, jenž praktikuje metodu *idžtihádu*) formulovat vlastní právní závěry na základě přímého studia Zdrojů. Druhý typ, také zvaný *idžtihád madhhabí*, je *idžtihádem* limitovaným pravidly a metodologií dané právní školy. Nevyžaduje tedy tak široké znalosti jako první typ.⁶⁴

Jak můžeme vidět, metodu *idžtihádu* nemůže provozovat každý. Nezbytné podmínky (*šurút*, sg. *šart*) pro to, aby se ten který učenec mohl považovat za *mudžtahida*, jsou velice náročné a někteří dokonce věří, že žádný učenec od dob velkých *fuqahá'* – z éry před „uzavřením bran *idžtihádu*“ – tyto podmínky splnit nedokáže. Z různých souborů podmínek, které příslušného učence kvalifikují *mudžtahidem*, a které byly v průběhu historie vypracovány, vybírá Táriq Ramadán sedm nejdůležitějších, na kterých se shoduje většina odborníků:

1. Znalost arabštiny, která *mudžtahidovi* umožňuje správné porozumění textům Koránu a sunny.
2. Znalost věd Koránu a sunny, jež by mu umožnila porozumět a určit v textech tzv. „důkaz“ (*adilla*) a vyvodit z něho příslušný úsudek.
3. Důkladná znalost vyšších cílů – *maqásid aš-šarí'a*, jejich klasifikace a priority v jejich uplatnění.

⁶² RAMADAN, Tariq. *Western Muslims and the Future of Islam*, s. 43-45.

⁶³ Tamtéž, s. 45.

⁶⁴ Tamtéž, s. 46.

4. Znalost záležitostí, nad kterými panuje shoda (*idžmá[°]*). To vyžaduje znalost prací, věnujících se podružným otázkám (*furú[°]*).
5. Znalost principu analogického uvažování (*qijás*) a jeho metodologie (příčiny – *‘ilal* a okolnosti – *asbáb* konkrétního úsudku).
6. Znalost svého historického, sociálního a politického kontextu, znalost situace lidí (*ahwál an-nás*), jejich záležitostí, tradic, zvyků apod.
7. Schopnost posouzení vlastní kompetence *mudžtahida*, jeho čestnosti, spolehlivosti a slušnosti.

Idžtihád je nástrojem, umožňujícím *‘ulamá’* pružně reagovat na potřeby konkrétního času a místa, a zůstává tak nejdůležitějším nástrojem k naplnění univerzálního poselství islámu. Je považován za kolektivní povinnost (*al-fard al-kifája*), která je vázána na muslimskou komunitu jako celek.⁶⁵ To znamená, že celá komunita je zodpovědná za to, aby se vždy našlo dostatek jedinců, kteří budou *idžtihád* vykonávat. Na základě výše jmenovaných podmínek pro vykonávání funkce *mudžtahida*, se musí jednat o vysoce kvalifikované, morálně způsobilé jedince. Takový je tradiční pohled na metodu *idžtihádu* a jejího uplatňování, který sdílí i Táriq Ramadán.

Mezi současnými liberálně-reformními proudy islámu je ale možné zachytit odlišnou koncepci *idžtihádu*. V očích některých liberálů totiž není *idžtihád* právním nástrojem, výhradně určeným elitní hrstce *fuqahá’*, ale principem, který může využít každý muslim.⁶⁶ Podle jednoho z předních propagátorů tohoto přístupu Dr. Muqtedara Khana⁶⁷, klasické vnímání

⁶⁵ RAMADAN, Tariq. *Western Muslims and the Future of Islam*, s. 48.

⁶⁶ AENEAS. Liberal Islamic Reform And The Prospect For An Islamic Reformation. In: *International Civil Liberties Alliance* [online]. Dostupné z: <http://www.libertiesalliance.org/2012/01/27/liberal-islamic-reform-and-the-prospect-for-an-islamic-reformation/>

⁶⁷ Dr. Muqtedar Khan je americký liberální muslimský intelektuál. Zakladatel Programu islámských studií na Univerzitě v Delaware a odborný asistent na Adrianské vysoké škole v Michiganu. (<http://www.ijtihad.org/muqtedarkhan>)

idžtihádu pouze potlačuje nezávislé myšlení muslimů, a upírá jim právo na vlastní chápání a interpretování islámu.⁶⁸ Muqtedar Khan říká, že nelze přistoupit k islámské demokracii, pokud islámští právníci napřed nepovolí demokratizaci interpretace. Věřící by, podle něho, „měli sami nahlížet přímo do Koránu a sunny, a vynaložit úsilí k vlastní interpretaci, na jejímž základě je možné budovat etické společenství.“⁶⁹ Jeden z amerických zastánců nutnosti oddělení státu a náboženství, liberál Zuhdi Jasser o *idžtihádu* řekl: „...vzal jsem si islámskou tradici *idžtihádu* k srdci jako osobní odpovědnost amerického muslima. Tak by to měl mít každý muslim“.⁷⁰

Takovéto pojetí *idžtihádu* je sice stále minoritní, a poměrně kontroverzní záležitostí, podněcuje ale důležitou diskuzi ohledně povahy islámského práva a povinností člověka k Bohu. Je to pojetí velice individualistické, umožňující větší otevřenost a pluralitu, a v podstatě odpovídá představě sekularizovaného islámu, v němž je náboženství privatizováno, a člověku slouží spíše jako osobní etický rámeček. Přístup Táriqa Ramadána je naproti tomu více konzervativní, jelikož ten klade větší důraz na islámský kolektivismus, jak si ukážeme v kapitole o sociálním rozměru islámu.

3.4.3 *Fatwá*

Veřejnosti na Západě se pod pojmem „fatwa“ většinou vybaví nechvalně proslulý rozsudek smrti, který v roce 1989 vyhlásil ajatolláh Chomejní nad britským spisovatelem indického původu Salmánem Rushdiem. Popřípadě vyvstanou na mysli také nejrůznější, ze západního pohledu

⁶⁸ KHAN, Muqtedar. Two Theories of Ijtihad. In: *Ijtihad* [online]. Dostupné z: <http://www.ijihad.org/ijihad.htm>

⁶⁹ GLENN, David. Who Owns Islamic Law?. In: *Ijtihad* [online]. Dostupné z: <http://www.ijihad.org/who-owns-Islamic-law.htm>

⁷⁰ AENEAS [online]. Dostupné z: <http://www.libertiesalliance.org/2012/01/27/liberal-islamic-reform-and-the-prospect-for-an-islamic-reformation/>

úsměvné, *fatáwá* (plurál od *fatwá*), které odsuzují „dekadentní a neislámské“ kreslené postavičky Mickey Mouse, pokémonů apod.

Z hlediska islámu je ale *fatwá* důležitým právním nástrojem, úzce spjatým s metodou *idžtihádu*. *Fatwá* znamená „právní rozhodnutí“ nebo „verdikt, výnos“. *Fatwá* je odpovědí kvalifikovaného *mudžtahida* – *muftího* (toho, kdo vydává *fatáwá*), na danou právní záležitost, a musí brát v potaz dva stěžejní aspekty. Za prvé je nezbytné, aby byla založena na Koránu a sunně, a v případě, kdy tyto zdroje nehovoří dostatečně jasně, tak na vlastní dedukci, beroucí v potaz *maqásid aš-šarí'a*. Za druhé pak musí vyhovovat aktuálním podmínkám, prostředí a specifické situaci individuálního tazatele. Z toho můžeme vyvodit, že *fatwá* je většinou nepřenositelná, a váže se na přesně daný kontext. *Muftí*, jak tvrdí aš-Šátibí, zastává v muslimské komunitě stejnou stěžejní roli, jako měl kdysi Prorok Muhammad, a je jakýmsi zákonodárcem. Musí pochopitelně dbát na to, aby byly jeho výnosy ohledně islámského práva v souladu se zákony „nejvyššího Zákonodárce“ – Boha, a příkladem Proroka.⁷¹

Jelikož jsou tedy *fatáwá* vázány na konkrétní kontext, nutně se od sebe musí lišit. I přes svoji diverzitu a někdy i protichůdnost, jsou však považovány za islámské a autoritativní. Lišit se od sebe ale můžou i *fatáwá* jednotlivých *mudžáhidů* na jednu konkrétní otázku. Neznamená to však, že existuje vícero pravd, a že mají všechny stejnou hodnotu. Pravda je jenom jedna, a úkolem *muftího/mudžtahida* je se této pravdy dobrat. Pokud není k dispozici jasný důkaz o správnosti té které *fatwy*, musí si každý muslim sám, a podle svého svědomí rozhodnout, která se mu zdá přesvědčivější. V jednom *hadíthu* ohledně odměny, které se *mudžtahidovi* dostane od Boha, se praví, že obdrží dvě odměny, v případě, že má pravdu, a pouze jednu, pokud se mýlí. Bůh totiž bere v potaz *mudžtahidovu* upřímnou snahu a vynaložené úsilí na získání správného názoru.⁷²

⁷¹ RAMADAN, Tariq. *Western Muslims and the Future of Islam*, s. 48-49.

⁷² Tamtéž, s. 49-51.

4 MUSLIMOVÉ NA ZÁPADĚ

Výše jmenované nástroje tedy představují pro muslimy způsob, jak se mohou v rámci islámu, coby výchozího bodu, vypořádat s moderním světem. Stejně tak umožňují západním muslimům usmířit svoji náboženskou identitu s příslušností toho, či kterého státu, aniž by se museli vzdát čehokoliv podstatného ze svého náboženství. Táriq Ramadán se snaží ukázat, že býtí muslimem, věrným islámským principům, neznamena nutně konflikt s národní identitou a loajalitou k příslušné zemi, jež není majoritně muslimská. Často můžeme na Západě zaslechnout pojem „islámská kultura“. I když se jedná se o zavedené slovní spojení a čas od času jej používá i Táriq Ramadán, je poněkud neurčité. Jak Ramadán podotýká v knize *Western Muslims*, je nutné pamatovat na to, že islám je především náboženstvím, nikoliv kulturou.⁷³

Islám ale má díky své univerzalitě schopnost vyjádřit se prostřednictvím nejrůznějších kultur, a integrovat jejich zvyky a tradice. Na základě této nekonečné diverzity islámské civilizace, je pak možné mluvit o „islámech“ v množném čísle. Znamý antropolog Clifford Geertz ve svém *Islam Observed* srovnával, jak se projevuje islám ve dvou odlišných kulturách Maroka a Indonésie. I když jsou patrné rozdíly mezi oběma zeměmi, dlíci na opačných koncích islámské civilizace, nelze říct, že jedna z nich má „autentičtější islám“ než ta druhá.

Muslimové žijící v západních zemích si musejí tuto skutečnost uvědomit, a skoncovat s *a priori* odmítavým postojem vůči „neislámským“ reáliím prostředí, v němž žijí. Stejně jako tak činili jejich předkové v průběhu historie, i oni mohou integrovat vše z příslušné kultury, co neodporuje islámským principům.⁷⁴

Co není jasně a výslovně Bohem zakázáno (*harám* - nezákonné), je ve skutečnosti dovoleno (*halál*), a je tedy považováno za islámské.

⁷³ RAMADAN, Tariq. *Western Muslims and the Future of Islam*, s. 215.

⁷⁴ Tamtéž, s. 216.

Takových věcí je, ve srovnání s omezeným počtem zákazů, nekonečně mnoho. Toto pojetí je založeno na tzv. „původním svolení“ (*al-ibáha al-aslíja*), založeném na důvěře Boha v člověka, který se rodí nevinný a se svobodnou vůlí ke konání. Jednotlivé zákazy, vyplývající z Textů potom stanovují člověku limity, a slouží mu jako orientace v každodenním životě.⁷⁵ Táriq Ramadán se ohledně této problematiky shoduje s názory Júsufa al-Qaradáwího, a také odkazuje na jím sepsanou příručku⁷⁶, v níž se al-Qaradáwí věnuje tomu, co je v islámu zakázáno, a co je naopak považováno za zákonné. Al-Qaradáwí v ní rozebírá nejrůznější kategorie *halál/harám* ve všech oblastech života, týkající se stravování, oblékání, práce, rodinných a sociálních vztahů atd. Jeden z hadíthů, týkajících se principů *halál* a *harám*, které v knize uvádí, hovoří jasně:

„To, co Bůh ve své Knize učinil zákonným, je *halál*, a co zakázal je *harám*, a to o čem pomlčel, je dovoleno jakožto Jeho laskavost. Tak přijměte boží laskavost, jelikož Bůh není zapomnětlivým ohledně ničeho.“⁷⁷

Možnosti, jak zůstat věrný islámským principům, jsou tedy velmi široké a otevřené. Je pravda, že Evropa (Západ) není islámskou civilizací, a že z hrstky minaretů, které jsou na jejím území postavené, nezaznívá denně svolávání k modlitbě. I tak ale mají muslimové plné právo cítit se zde doma, a zároveň být věrnými nositeli svojí víry. Pouze musí dbát ohled na své svaté texty, stejně jako na kontext. To je pravý význam slova *šaríʿa*. Táriq Ramadán vysvětluje, že *šaríʿa* není zvrácený trestní zákoník, nebo soubor fyzických trestů za odpadlictví, jak je tento pojem často vnímán nemuslimskými pozorovateli. *Šaríʿa* doslova znamená

⁷⁵ RAMADAN, Tariq. *Islam, the West and the Challenges of Modernity*, s. 19-22.

⁷⁶ Kniha Júsufa al-Qaradáwího - *The Lawful and the Prohibited in Islam*, poprvé vydána v roce 1985. Dostupné také online. (AL-QARADAWI, Yusuf. *The Lawful and the Prohibited in Islam (al-halal wal haram fil Islam)*. Překlad SIDDIQUI, Mohammed M. Kuala Lumpur: Islamic Book Trust, 1995. Dostupné z:

<http://theguranblog.files.wordpress.com/2010/06/the-lawful-and-the-prohibited-in-islam.pdf>)

⁷⁷ AL-QARADAWI, Yusuf. *The Lawful and the Prohibited in Islam (al-halal wal haram fil Islam)*. Kuala Lumpur: Islamic Book Trust, 1995, s. 7.

„cesta“, nebo „cesta ke zdroji vody“.⁷⁸ Táriq Ramadán vyjadřuje *šari‘u* jako cestu nebo způsob, jak být a zůstat muslimem.⁷⁹ Dodržovat tuto cestu vyžaduje velké a nepřetržité úsilí, což označuje termín *džihád* – další slovo, jež je v západním vnímání velmi negativně zabarveno.⁸⁰

Přítomnost muslimů na Západě vyžaduje, aby přehodnotili tři stěžejní otázky: Kde jsme? Kdo jsme? A jakým způsobem chceme patřit této společnosti?⁸¹ Pokud budou muslimové, zejména ti z druhých přistěhovaleckých generací, přemýšlet o svém náboženství v kontextu prostředí, v něm žijí, a ne v „orientálním“ kontextu původních zemí svých předků, dá se islám považovat za plně evropské náboženství.

Táriq Ramadán se celkem jednoznačně vymezuje jak proti asimilaci muslimů a jejich „rozpuštění“ do kultur jednotlivých evropských zemí, tak proti separaci muslimských komunit od většinové společnosti, a jejich ghettoizaci ve snaze ochránit svoje náboženství a původní etnickou kulturu. Asimilace je pro něho nepřijatelná, protože jejím výsledkem jsou „muslimové bez islámu“, naopak jejich izolace od okolí a stahování se do uzavřených komunit zase znamená „žití na Západě mimo Západ“. Muslimové musejí vyjít ze svých „ghett“ a začít aktivně participovat ve společnosti.⁸² Táriq Ramadán zde ale nehovoří o „pouhé“ integraci, což je podle něho již zastaralý a nedostačující koncept, který je potřeba překonat. Kvůli dualitnímu vnímání společenské majority versus minority (které podle něho na Západě převažuje na obou stranách), a faktu, že jsou muslimové skutečně početní menšinou, která je nucena se integrovat pod tíhou okolností, nemá integrace žádný skutečný efekt. Muslimská komunita, coby minorita, totiž zůstane na okraji společnosti, přestože se integrační politika státu snaží o pravý opak. Přináležitost muslimů je pak vyjádřena spíš pouze symbolicky, např. vyslovováním solidarity k nim, nebo jejich možností účastnit se voleb. Princip integrace

⁷⁸ CAMPO, Juan Eduardo. *Encyclopedia of Islam*. New York: Facts On File, c2009, xviii, s. 620.

⁷⁹ RAMADAN, Tariq. *Western Muslims and the Future of Islam*, s. 32.

⁸⁰ Tamtéž, s. 113.

⁸¹ Tamtéž, s. 63.

⁸² Tamtéž, s. 62-63.

totiž, podle Ramadána, sice předpokládá, že by se měli muslimové začlenit do svého nového prostředí, ale ne že by měli do něho přispět. Od „integrace“ je tedy nutné přejít ke konceptu „přispívání“ („přínosu“ – *contribution*) do své nové společnosti.⁸³

Co to znamená a proč Ramadán klade na myšlenku přispění takový důraz? John W. Berry, americký psycholog, který se také zabýval procesem akulturace, definuje integrační strategii jako středový model mezi asimilací a izolací, kdy se minorita stává integrální a plnohodnotnou součástí větší společnosti, ale zároveň si do jisté míry uchovává svoji původní kulturní identitu (v našem případě náboženství).⁸⁴ Je-li integrace postavena na rovnoprávnosti všech lidí ve společnosti, neočekává se snad od nich automaticky určitá míra přispění svému okolí? Předpokladem je však, že ono přispění nenaruší obecně uznávané hodnoty majoritní společnosti, jako jsou svoboda, demokracie a práva jedince. To je v očích Ramadánových kritiků jedním z nejkontroverznějších bodů jeho poselství. Jeho „přispění“ totiž mnozí chápou jako pozvolnou islamizaci Evropy.

Bassam Tibi, německý politolog syrského původu a propagátor sekularizace islámu, jakožto jediné cesty, jak jej usmířit se západní civilizací, tvrdí, že se dnešní islamisté nepotřebují uchýlovat k násilí ve snaze „dobýt“ Evropu. Při šíření svých hodnot si vystačí se zneužíváním slepé otevřenosti evropské civilizace, a „naivní“ politiky multikulturalismu⁸⁵, již některé státy zastávají.⁸⁶ Bassam Tibi sice respektuje kulturní diverzitu, na níž je třeba brát ohled, tvrdí však, že by

⁸³ RAMADAN, Tariq. *Western Muslims and the Future of Islam*, s. 52.

⁸⁴ Předpokladem úspěšnosti modelu integrace, je ovšem dostatečná míra otevřenosti majoritní společnosti vůči kulturní diverzitě. (BERRY, John W. *Integration and Multiculturalism: Ways towards Social Solidarity*. In: *Papers on Social Representations* [online]. 2011, s. 6. Dostupné z: http://www.psych.lse.ac.uk/psr/PSR2011/20_02.pdf)

⁸⁵ Mezi evropské země oficiálně vyznávající politiku multikulturalismu jsou považovány: Velká Británie, Nizozemsko a Švédsko. (TARAS, by Raymond. *Challenging Multiculturalism: Models of Diversity*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2012, s. 138)

⁸⁶ TIBI, Bassam. *Political Islam, World Politics and Europe: Democratic Peace and Euro-Islam versus Global Jihad*. New York: Routledge, 2008, s. 2.

měla mít určité hranice, jinak Evropa ztratí svoji civilizační identitu⁸⁷. Lepší volbou, než multikulturalismus a kulturní relativismus, je podle něho kulturní pluralismus, coby kombinace diverzity a sdílených základních hodnot, o kterých se nedá nijak smlouvat, či je zpochybňovat. Základními hodnotami, které by měl respektovat každý, jsou právo na individuální svobodu, nesouhlas nebo odpadnutí od víry.⁸⁸ Podle Tibiho je tedy nutné přizpůsobit islám těmto hodnotám a evropeizovat jej, a nikoliv islamizovat Evropu, jak vnímá reformu Táriqa Ramadána.

4.1 Koncept *dár aš-šaháda*

Výše jsme zmiňovali Ramadánovu apelaci na to, aby muslimové nebyli pouze pasivními subjekty svého „nového“ prostředí, ale také aby do něho sami přispěli. S tím souvisí také přehodnocení tradičního geografického vymezení světa z pohledu islámu. Binární dělení světa na *dár al-islám* (příbytek islámu) a *dár al-harb* (příbytek války), které náboženští učenci používali v průběhu historie, již neobstojí v dnešním velice komplexním a propojeném světě. Navíc islámské principy, stanovené v Textech jsou směřovány k celému univerzu, a jsou platné napříč časem a místem, a tedy i hranicemi.⁸⁹

Tradičně se za *dár al-islám* považovalo území, kde muslimové vlastní tamní půdu, a kde je uplatňováno islámské právo (i v případě, že by byli u moci nemuslimové). Jiným kritériem, pro to, aby se dalo území označit za *dár al-islám*, zase byla bezpečnost a zajištění svobody

⁸⁷ Bassam Tibi v tomto kontextu používá arabský výraz *‘asabíja*, kterým slavný středověký historik ibn Chaldún (z.1406) označoval civilizační soudržnost/pocit sounáležitosti a ochotu jejích členů bránit její základní hodnoty. *‘Asabíja* je jakýmsi barometrem pro hodnocení a předvídání životaschopnosti dané civilizace. (TIBI, Bassam, *Political Islam* s. 158). Problémem Evropy prý je, že postrádá silnou *‘asabíju*. Není si jistá svými hodnotami, které nedokáže bránit před islamisty, snažící se je podkopat. (TIBI, Bassam, *Political Islam* s. 186)

⁸⁸ Tamtéž, s. 156-159.

⁸⁹ RAMADAN, Tariq. *Western Muslims and the Future of Islam*, s. 63.

náboženské praxe. Podle tohoto kritéria by se za *dár al-islám* dala *de facto* označit i celá dnešní Evropa, na rozdíl od řady muslimských zemí.⁹⁰

Území považované za *dár al-harb* je území, jemuž nevládnou muslimové, a na němž neplatí islámské právo. „Příbytek války“ není nutně antitezí *dár al-islám*. Nemusí nezbytně znamenat válečný stav s opačným „příbytkem“, ani se vyznačovat muslimskou menšinou, co se týče složení obyvatelstva.⁹¹

Narazit můžeme i na označení *dár al-^cahd*, což se dá přeložit jako „příbytek smlouvy“. Souvisí však s dnes již zastaralým binárním vnímáním světa, protože vyjadřuje trvalou či dočasnou smlouvu mezi *dár al-islám* a *dár al-harb*. Dá se tedy aplikovat spíše v mezinárodní politické sféře. Jako příklady uplatnění konceptu *dár al-^cahd* uvádí Táriq Ramadán členství muslimských zemí v organizacích jako jsou Spojené národy nebo Organizace africké jednoty apod. Jedná se ale spíše o popis území, které není ve válečném stavu s příbytkem islámu, než o adekvátní označení prostředí, v němž žije nezanedbatelný počet muslimů. Navíc pokud by muslimové o své přítomnosti na Západě uvažovali jen jako o jakési smlouvě s většinovou nemuslimskou společností, těžko by se mohli považovat za její plnohodnotné členy.⁹²

Jedná se tedy o přežitou terminologii, která sloužila své době a nyní již není použitelná, vzhledem k novému kontextu muslimů v Evropě. Podle Ramadána, aby mohli být muslimové věrní svým principům, a usmířit svoji náboženskou identitu s prostředím Evropy (či Ameriky nebo jiných nemuslimských zemí), měli by přijít s novým pojetím. Výše zmiňované tři otázky (Kde jsme? Kdo jsme? Jakým způsobem chceme být součástí společnosti?) jsou zde velmi úzce propojeny. Ramadán tedy uvádí svůj koncept, nazvaný *dár aš-šaháda* („příbytek svědectví“), který je

⁹⁰ RAMADAN, Tariq. *Western Muslims and the Future of Islam*, s. 65.

⁹¹ Tamtéž, s. 65-66.

⁹² Tamtéž, s. 66-69.

odpovědí na tyto otázky. *Šaháda*⁹³ znamená „svědectví“ a rovněž vyjadřuje první z pěti pilířů islámu – vyznání víry (*ímán*) v boží jedinnost (*at-tawhíd*), a autentičnost Prorokova poselství. Jedná se o nejniternější vyjádření esence islámu, jíž jsou všichni muslimové nositeli, a vyjádření jejich odpovědnosti, kterou mají vůči Bohu a vůči lidem. Muslimové jsou považováni za nositele tohoto svědectví pro celé lidstvo včetně nemuslimů. Nejen slovy, ale i svojí morálkou, konáním dobra a pozitivním přispíváním, by měli společnosti přinášet připomenutí Boha a navracet jí spiritualitu, jež se dnes na Západě stále víc a víc vytrácí, jak tvrdí Ramadán. Toto pojetí však není nepodobné konceptu *dár ad-da^čwa* („příbytek *da^čwy/výzvy*“), který Ramadán také zmiňuje, a se kterým přišel egyptský šejch al-Mawlawí (z. 2011). Podle něho je celý dnešní svět otevřený k *da^čwě* – výzvě k přijetí islámu.⁹⁴

Bassam Tibi právě toto vnímá jako jeden z hlavních problémů islámu a důvod jeho nekompatibility s evropským sekularizovaným prostředím. Tvrdí, že nereformovaný islám je náboženstvím silně charakterizovaným povinností proselytismu – snahou o konverzi vyznavačů ostatních náboženství (a ateistů) k islámu a zvyšování počtu jeho stoupenců. To ale není v souladu s náboženským pluralismem, jež Evropa zastává. Navíc náboženská doktrína *hidžry* – účelová migrace muslimů na území, kde mohou bezpečně a svobodně praktikovat svoji víru a šířit ji, celou záležitost komplikuje. Vezmeme-li tyto připomínky v potaz, má prý Evropa, se stále rostoucí muslimskou populací, nakročeno k tomu, aby byla islamizována. Jedinou schůdnou alternativou je právě koncept tzv. „*Euro-islámu*“, jehož zastáncem Bassam Tibi je. Islám se, podle něho, musí evropeizovat, což znamená přinutit muslimy, aby uznali neislámskou identitu evropské civilizace, a Evropany zase donutit, aby upřímně a doopravdy zahrnuli muslimské imigranty do své

⁹³ Výraz *šaháda*, kromě „svědectví“ a označení jednoho z pilířů islámu, je také výrazem pro „mučednictví“ – smrt ve jménu božím. Více se o tomto významu zmíníme v jedné z dalších kapitol – 4.7.3 Postoj k násilí, radikalizace

⁹⁴ RAMADAN, Tariq. *Western Muslims and the Future of Islam*, s. 69-75.

společnosti (to je podmíněno tím, že opustí vnímání lidí na bázi etnicity).⁹⁵ Ramadánovo označení Evropy za *dár al-šaháda*, jež se dá považovat za součást nebo dokonce ekvivalent *dár al-islám*, je podle Tibiho urážkou myšlenky Evropy.⁹⁶ Caroline Fourest, ale i řada dalších zarytých kritiků bere Táriqa Ramadána jako islamistického kazatele posedlého da^čwou.

4.1.1 Máme se obávat da^čwy na Západě?

Ismail al-Faruqi⁹⁷ označuje islám jako misijní náboženství *par excellence*. Da^čwa je v islámu, díky jeho univerzalitě, hluboce zakořeněna. Je to sice individuální povinností každého muslima, je však zakázáno kohokoliv nutit do přijetí islámu. Osobní volba je v islámu zaručena, a dokud se člověk sám nerozhodne ke konverzi, může si zachovat své původní zvyky a přesvědčení. Hypotetickým konečným cílem islámu je potom vytvoření islámského „státu“, respektive přetvoření světového pořádku ve smyslu *pax islamica*, kde bude islám zárukou mírového soužití všech členských národů, včetně nemuslimů.⁹⁸

I když je takováto vize spíše jen velkou utopií, a Evropanům z ní může naskakovat husí kůže, nemělo by být tak těžké pochopit, že upřímný a opravdu zbožný muslim o takové věci sní. Dost možná je takovým muslimem právě i Táriq Ramadán, jak by se dalo vyčíst z jeho pojetí *dár aš-šaháda*. Zřejmě by takovou věc nikdy přímo neřekl před západním publikem, ale určitě bychom ho neměli podezírat z jakéhosi vědomého klamání a cíleného podvracení „univerzálních hodnot Západu“⁹⁹. Snad každé náboženství chce mít co největší počet svých

⁹⁵ TIBI, Bassam, s. 177.

⁹⁶ Tamtéž, s. 210.

⁹⁷ Ismail al-Faruqi (z. 1986) byl americko-palestinský filozof a uznávaný odborník na islám a srovnávací religionistiku. (Ismail al-Faruqi. In: *Wikipedia: the free encyclopedia* [online]. San Francisco (CA): Wikimedia Foundation, 2001. Dostupné z: http://en.wikipedia.org/wiki/Ismail_al-Faruqi)

⁹⁸ AL-FARUQI, Isma'íl R. *Islam: Religion, Practice, Culture & World Order*. ed. YUSUF, Imtiyaz, 2012. vyd. Herndon, USA: The International Institute of Islamic Thought, s. 81-84.

⁹⁹ Pojem „západní univerzální hodnoty“, je samo o sobě protimluv. Podle Ramadána bychom měli hovořit sdílených univerzálních hodnotách, vycházejících z různých tradic. (We Should Not

stoupenců. Pokud Táriq Ramadán přece jen sní o „něčem větším“ a jeho skutečnou vizí je svět, jemuž dominuje islám, pamatujme na to, že ve Vatikánu sní podobný sen.¹⁰⁰ Islám je ale dnes ze všech náboženství to nejviditelnější a nejvíce kontroverzní. Historii si samozřejmě nelze idealizovat. Mnoho krve bylo prolito ve jménu džihádu mečem, odpadlictví a vynucovaných konverzí, ale islám je vždy jen takový, jaký jej muslimové sami učiní.

Táriq Ramadán se ve svém pojetí *da'wa* nevyslovuje pro používání násilí či nátlaku ve snaze někoho konvertovat. Takovou myšlenku považuje za neislámskou, a to je ta podstatná věc. Jak vysvětluje, povinností muslima je pouze lidi upozorňovat, přinášet jim poselství islámu a umožnit jim porozumění. Klíč k lidskému srdci ale má pouze Bůh, a jen on může doopravdy v někom probudit víru.¹⁰¹ Víra v boží jedinstvo – *tawhíd* je totiž, podle islámské tradice, vrozenou dispozicí každého člověka. Někteří lidé však na existenci Boha pozapomněli, a těm je nutno ji znovu připomenout, což je pravý účel *da'wa*. Proto Táriq Ramadán zdůrazňuje, že je důležité, aby muslimové žili mezi ostatními lidmi, a neizolovali se od společnosti. Jen tak je možné jít ve stopách proroků, a předávat lidstvu svědectví o božím poselství.¹⁰²

4.1.2 „Diskurs důstojnosti“

Ramadánův model *dár aš-šaháda* (potažmo i *‘álam aš-šaháda* – „svět, v němž jsou muslimové nositeli svědectví“) možná není zas tolik inovativní. Nejen liberálové – jako jeden z lídrů progresivního islámu ve Francii, Soheib Bencheikh – považují dělení na *dár al-harb/dár al-islám*

Be Reluctant to Assert the Superiority of Western Values. In: *Youtube* [online]. Kanál uživatele *igsquared*. Dostupné z: <http://www.youtube.com/watch?v=n3wcjwY4mz8>)

¹⁰⁰ KŘÍŽEK, Daniel. *Tariq Ramadan: An Agent of Dialogue or Discreet Islamization of Europe?*. In: *Middle East in the Contemporary World 2008: Proceedings of the 3rd International Conference on Middle East: Plzeň, 3 April 2008*. Plzeň: Adela, 2008. s. 131-135.

¹⁰¹ RAMADAN, Tariq. *Western Muslims and the Future of Islam*, s.81.

¹⁰² RAMADAN, Tariq. *Da'wa in the West. Tariq Ramadan* [online]. Dostupné z: <http://tariqramadan.com/english/2004/09/27/dawa-in-the-west/>

za „archaické a nebezpečné“. Například Júsuif al-Qaradáwí jej rovněž odmítá. Zakladatel tuniské islamistické strany *an-Nahda* – Rášid al-Ghannúší, při jedné z konferencí UOIF (Sdružení islámských organizací Francie), dokonce prohlásil Evropu za *dár al-islám* prostě z toho důvodu, že v ní muslimové mohou svobodně žít.¹⁰³

Hlavním účelem Ramadánova „*dár aš-šaháda*“ ale je, dodat muslimům na Západě potřebné sebevědomí, založené na hlubokém smyslu zodpovědnosti, již chovají vůči lidstvu. Pokud jsou skutečně s Bohem, budou maximálně prosazovat hodnoty jako je sociální spravedlnost, solidarita, bratrství, ekologie atd. Jejich „příspěním“ bude konání jen toho dobrého a v zájmu všeho lidstva, a ne jen muslimské komunity.¹⁰⁴ Při rozhovoru v pořadu *Head to Head* stanice Al-Džazíra vyjmenoval Táriq Ramadán tři věci, jimiž mohou muslimové západní společnosti přispět: usmíření Západu s vlastními hodnotami pluralismu, pomoci lidem uvědomit si smysl života, jenž je v protikladu k západnímu materialismu, a zatřetí pomoci vnést do diskuze pojem etiky: „...existují věci, které [prostě] nemůžeme dělat, přírodě, svému sousedovi...“.¹⁰⁵ Profesor Olivier Roy, uznávaný odborník na islám, nazývá Ramadánovo poselství „diskursem důstojnosti“ (*discourse of dignity*), což je hlavní důvod, proč je pro jeho následovníky tak přitažlivé.¹⁰⁶

¹⁰³ BRUINESSEN, Martin van a Stefano ALLIEVI. *Producing Islamic Knowledge: Transmission and Dissemination in Western Europe*. New York: Routledge, 2011, s. 34-36.

¹⁰⁴ RAMADAN, Tariq. *Western Muslims and the Future of Islam*, s.77.

¹⁰⁵ Head to Head -Has political Islam failed?. In: *Youtube* [online]. Kanál uživatele Al Jazeera English Dostupné z: <http://www.youtube.com/watch?v=cpmsqABAmCo>

BURUMA, Ian [online]. Dostupné z: http://www.nytimes.com/2007/02/04/magazine/04ramadan.t.html?pagewanted=all&_r=0

4.2 Důležitost spirituální dimenze, pojetí člověka

4.2.1 Spiritualita jako zdroj etiky

Olivier Roy zastává názor, že je na čase, aby Evropa zaujala vůči islámu uvolněnější přístup. Islám je vždy podezříván, že si sebou nese jakousi skrytou politickou agendu, a že si nikdo nemůže být jistý, co mají muslimové doopravdy „za lubem“. Je však důležité pamatovat na to, že islám je především náboženství. Evropa by se tedy neměla snažit muslimy integrovat jakožto kulturu, v rámci modelu multikulturalismu (který je podle Royova názoru neúspěšný). Jak říká, muslimové si v zásadě nepřejí nic jiného, než být prostě uznáni jako věřící. Evropa by se tedy měla dívat na islám jako na náboženství, stejně jako tak činí v případě křesťanství, judaismu a jiných, a to pak integrovat do existující struktury. Vznik nových náboženských hnutí v Evropě je především výsledkem individuálního přesvědčení a svobodné volby jedince.¹⁰⁷

Jedním z hlavních rysů Ramadánova pojetí je důraz na spirituální dimenzi islámu, která tvoří jádro muslimské identity.¹⁰⁸ Islám je totiž především náboženstvím (i když bývá považován za všezahrnující systém, dotýkající se všech oblastí života). Neměli bychom jej tedy brát primárně jako ideologii, na což západní kritikové často zapomínají. Nejdůležitější je osobní vztah a závazek jedince k Bohu, i když ten pak má důsledky v jeho každodenním životě.

Spiritualita je způsobem, jak si muslim udržuje a posiluje svoji víru. Je to neustálé úsilí proti přirozené lidské tendenci zapomenout na boží přítomnost. Hlavním a nejdůležitějším prostředkem k připomenutí Boha (*dhikr*) je modlitba. Zároveň každá lidská činnost, je-li prováděna se

¹⁰⁷ Olivier Roy: «It is time to have a more relaxed approach to religion» In: *Youtube* [online] Kanál uživatele Reset-DoC www.resetdoc.org Dostupné z:

<https://www.youtube.com/watch?v=zZ2Zsz43418>

¹⁰⁸ RAMADAN, Tariq. *Western Muslims and the Future of Islam*, s. 83.

vzpomínkou na Boha, a je-li správně morálně motivována, je sakralizována, a jakoby byla malou modlitbou.

Je to právě spirituální rozměr islámu, jenž je zdrojem etiky, morálky a respektu k ostatním lidem. Člověk, který doopravdy koná ve jménu Boha, koná pouze dobré, tak aby Jej potěšil.

Slovo „islám“, znamená jednak „mír“, ale také „odevzdání/podřízení se Bohu“. Nejedná se však o žádné slepé podřízení, či nekritickou víru. Právě naopak, zbožný muslim je neustále vyzýván, aby věci posuzoval nebo zpochybňoval, a rozhodoval se vždy jen pro to dobré. „Islám prezentuje sama sebe jako racionálně uspokojující náboženství“, jak tvrdí Ziauddin Sardar, britsko-pákistánský intelektuál, zabývající se muslimským myšlením.¹⁰⁹ Táriq Ramadán vysvětluje, že „odevzdat se“ Bohu, znamená uznat jím stanovené limity a řád světa, tak jak jej Bůh stvořil.

O islámském pojetí lidstva vypovídá příběh stvoření, tak jak je podán v Koránu: „A hle, Pán tvůj vzal potomstvo všechno ze synů Adamových, jež vzešlo z ledví jejich, a dal jim svědčit o nich samých a řekl: ‚Což nejsem Já Pánem vaším?‘ I odpověděli: ‚Ano, dosvědčujeme to!‘ A to proto, abyste neřekli v den zmrtvýchvstání, že jsme k tomu byli lhostejní,...“ (Korán 7:172). Tento verš obsahuje původní svědectví a zároveň smlouvu lidstva s Bohem. V každém srdci je tedy přítomno hluboké uvědomění existence transcendentna a touha po něm. Tento islámský koncept se nazývá *fitra*, a bývá někdy označován za přirozené a neměnné náboženství, jež je uvnitř každého člověka. Korán o tom hovoří takto: „Obrat' tvář svou k náboženství pravému jako *haníf*¹¹⁰ podle sklonu přirozeného lidem, v němž Bůh lidi stvořil. Stvoření pak změnit nelze – a toto je náboženství neměnné, však většina lidí to neví.“ (Korán 30:30) To

¹⁰⁹ SARDAR, Ziauddin. *What Do Muslims Believe?: The Roots and Realities of Modern Islam*. 1st United States ed. New York: Walker, 2007, s. 3.

¹¹⁰ Haníf je označení pro předislámské vyznavače opravdového monoteismu, kterými nebyli židé ani křesťané. Prorok Ibráhím (Abrahám) je například považován za *hanífa*.

(Hanif. *Encyclopaedia Britannica* [online]. Dostupné z: <http://www.britannica.com/EBchecked/topic/254353/hanif>)

dokládá i jeden z hadíthů: „Každé novorozeně bylo narozeno ve stavu *fitra*: jsou to jeho rodiče, kteří jej učiní židem, křesťanem, nebo zoroastriánem.“ Podle tradice Zjevení Bůh Adamovi odpustil, a lidstvo tedy není obtěžkáno dědičnou vinou za prvotní hřích (na rozdíl od křesťanství)¹¹¹. Člověk se tedy rodí nevinný, ale nese vůči Bohu odpovědnost, že bude věrný zmiňované původní smlouvě. Ti, kteří smlouvu nedodrží, jsou nevěřícími (*kuffár*, sg. *káfir*). Jejich paměť je slabá a jejich zrak je zakrytý, takže nemohou spatřit tu nejzazší Pravdu. Je na každém člověku, aby se navrátil k sobě samému. Aby znovuobjevil a rozdmýchal onu jiskru v sobě, a tím, že pak zůstane věrný původní smlouvě s Bohem, již nedovolil, aby vyhasla. Proto Bůh lidstvu seslal dvojí Zjevení, která mají pomoci člověku rozpomenout se na původní smlouvu. První z těchto zjevení se před námi rozprostírá v prostoru a je jím celý kosmos. To druhé pak odkazuje na určitý bod v čase, a je jím seslané Slovo boží. Na vnímání a pochopení jednotlivých znamení, která Zjevení obsahují, je vyžadován intelekt. Ten tedy není v protikladu s vírou, ale naopak ji pomáhá upevňovat. V islámském pojetí se srdce a mysl navzájem doplňují. Bůh od lidí očekává, že Jej poznají, a že budou uctívat pouze Jeho, přičemž se vzdají všech falešných idolů. Člověk se musí vyvarovat přílišné pýchy a nemyslet si, že si ve světě vystačí se svým rozumem sám, a Boha že nepotřebuje. Stěžejní je tedy pokora, a ta je pak také zdrojem etiky pro každodenní život muslima, jejíž důležitost Táriq Ramadán neustále zdůrazňuje. Bůh učinil lidstvo svými místodržiteli (*chalá'ifa*) na zemi a očekává, že budou lidé spravovat svět na základě etiky, postavené na respektu ke stvoření (jehož opravdovými vlastníky oni sami nejsou), a vyslovovat tak nepřetržitou a nikdy nekončící chválu Bohu.¹¹²

¹¹¹ GLASSÉ, Cyril, předmluva HUSTON SMITH. *The New Encyclopedia of Islam*. Walnut Creek, CA: AltaMira Press, 2001, s. 431.

¹¹² RAMADAN, Tariq. *Western Muslims and the Future of Islam*, s.16-18.

4.2.2 Postrádá Západ spiritualitu?

Západní „moderní“ víra je podle Táriqa Ramadána spíše jen soukromá, daleko od jakékoliv její institucionalizované podoby, církví a nábožensky kodifikované morálky a náboženských povinností. Náboženství mizí z veřejného prostoru, který se stává neutrální. Ramadán to nazývá kulminací západní „prométheovské zkušenosti“, vycházející z antiky.¹¹³

Ta vyjadřuje rebelii lidstva vůči bohu a jeho následné „osvobození se“ od boží moci, což mělo za následek rozvoj věd a řemesel.¹¹⁴ Představa vzepření se Bohu, nebo pochybování o NĚm, je ale islámu cizí, což dokládá i odlišná interpretace abrahámovského příběhu obětování, který je v islámu podán jinak, než v tradici předchozích monoteismů. Abrahám, který má obětovat svého syna, před ním netají strašlivou zkoušku, jež jej čeká, a nemusí se svým tíživým tajemstvím a pochybnostmi vypořádávat sám. Naopak svému synovi sdělí, jakou zkoušku si pro něho Bůh přichystal, a protože oba sdílí stejně pevnou víru, spočívající v naprostém „odevzdání se“ Bohu, ani jeden z nich ve zkoušce neváhá. V islámu tedy nenalezneme žádnou tragickou zkušenost, jako v křesťanství, a neexistuje zde tedy tenze mezi posvátným a profánním. Zároveň je to důkazem bratrství ve víře. Třebaže mnoho muslimů svoje náboženství nepraktikuje, nikdy nezpochybňují existenci Boha, jak tvrdí Ramadán.¹¹⁵

Islám je dnes dost možná tím neviditelnějším náboženstvím v Evropě. Díky nápadným náboženským symbolům, které se s ním váží (tradiční oblékání, páteční kongregační modlitba, ramadánový půst aj.), a ale i řadě excesů a kontroverzí, s ním souvisejících, je těžké tvrdit opak. Přítomnost islámu v Evropě tedy přinejmenším zdánlivě znamená „návrat náboženství“ do sekularizovaného prostoru Evropy.

¹¹³ RAMADAN, Tariq. *Islam, the West and the Challenges of Modernity*, s. 220-221.

¹¹⁴ Tamtéž, s. 203-205.

¹¹⁵ Tamtéž, s. 212-214.

Jak tvrdí Táriq Ramadán, zatímco kostely v Evropě zejí prázdnotou (nebo je o nedělích navštěvují převážně jen starší lidé), mešity po celém světě jsou stále víc a víc plné. „Chtít praktikovat náboženství“ je tedy v očích západních pozorovatelů shledáváno jako „podezřelé“. Ramadán vyjmenovává několik klasických teorií o tom, proč tomu tak je. Příklon k náboženství a vysoká míra religiozity tak může být převážně výsledkem odporu muslimů vůči westernizaci, pocházejícího z dob kolonialismu. Může se také jednat o přirozený příklon k náboženství mezi ekonomicky strádajícími nižšími vrstvami obyvatel (což by nevysvětlovalo vysokou míru angažovanosti bohatých obchodníků a univerzitně vzdělaných lidí). Jiná z teorií tvrdí, že je vysoká religiozita muslimů výsledkem manipulativní rétoriky více či méně extremistických skupin, usilujících o lepší uchopení politické moci. Ramadán ale, přestože těmito teoriím neupírá podíl na pravdě, tvrdí, že hluboká religiozita je prostě muslimům vlastní. Je tomu tak díky islámské koncepci vztahu člověka a Boha, který je důvěrný a nekonfliktní, a zakládá se na přirozené lidské inklinaci k Bohu (*fitra*), již jsme již zmiňovali.¹¹⁶

Je pravda, že je podíl praktikujících křesťanů různých denominací spíše nižší, než podíl praktikujících muslimů, a že v řadě evropských zemí dochází ke konverzi nepoužívaných kostelů na mešity.¹¹⁷ Hlavně pro západní Evropany není náboženství tolik důležité v každodenním životě, a jejich náboženská identita pro ně nehraje velkou roli (čímž se poměrně liší od Američanů, kteří na náboženství kladou podstatně větší důraz).¹¹⁸

Muslimové se obecně považují za více oddané svému náboženství, průzkumy ale ukazují, že muslimští imigranti již poměrně krátce po příjezdu do Evropy přizpůsobují svoji religiozitu novému prostředí. I když

¹¹⁶ RAMADAN, Tariq. *Islam, the West and the Challenges of Modernity*, s. 222-224.

¹¹⁷ KERN, Soeren. Muslims Converting Empty European Churches into Mosques. *Gatestone Institute: International Policy Council* [online]. Dostupné z: <http://www.gatestoneinstitute.org/2761/converting-churches-into-mosques>

¹¹⁸ Chapter 2. Religiosity. PEWRESEARCH GLOBAL ATTITUDES PROJECT. [online]. Dostupné z: <http://www.pewglobal.org/2008/09/17/chapter-2-religiosity/>
The American-Western European Values Gap. PEWRESEARCH GLOBAL ATTITUDES PROJECT. [online]. Dostupné z: <http://www.pewglobal.org/2011/11/17/the-american-western-european-values-gap/>

nutně nemusí docházet k jejímu poklesu, přesouvá se více do privátní sféry, a následuje tak obecný trend sekularizace náboženství. I když muslimové nepřestávají věřit v Boha, tak méně pravidelně navštěvují mešity (hlavně z praktických důvodů), a hledají „jiný způsob“ jak být věrný svému náboženství. Tento trend je však zpomalován vyšším příklonem k náboženství u starších lidí (což je obecně uznávaná realita, nejen u muslimů).¹¹⁹ Rovněž je také patrná o něco vyšší religiozita u muslimů druhé generace, kteří na rozdíl od svých rodičů – dobrovolných imigrantů, mají skeptičtější postoj k většinové společnosti. Více vnímají diskriminaci vůči nim, a znovuobjevení své náboženské identity tak někdy bývá prostředkem, jak se s touto skutečností vyrovnat.¹²⁰

Jak tvrdí Táriq Ramadán, na Západě se občas zapomíná, že islám je především náboženstvím. Víra, spiritualita a islámské pojetí světa bývá málokdy doopravdy bráno v potaz. „Nové“ projevy náboženského“ (čímž Ramadán nepochybně myslí sociální mobilizaci nejrůznějších hnutí a veřejné, viditelné projevy muslimské religiozity, jako nošení tradičního oblečení, či modlitby muslimů, kteří se občas nevejdou do omezeného prostoru mešity) bývají podle něho vnímány jako návrat fundamentalismu a „pomsta boží“. Bývá opomíjena ta dimenze islámu, která bývá muslimy vnímána jako ta podstatná – odkaz na Boha a z toho plynoucí spiritualita. *Tawhíd* – víra v jedinstvo boží a *rabbáníja* – spojování všech každodenních skutků a rozhodnutí s připomenutím Boha, tak aby byly správné a morálně hodnotné, činí „svět islámu nanejvýš odolným vůči evoluci a vlivu západní kultury“ (kterou Ramadán shledává přinejmenším dosti morálně rozvolněnou). Islámská spiritualita je esencí správné etiky. Upřednostňuje totiž víru namísto zapomnětlivosti, „být“ namísto „mít“, kvalitu namísto kvantity, solidaritu místo individualismu atd. Spiritualita je

¹¹⁹ ESTHER. EU: Muslims go to mosque less often. AALE, Per Kr. NYHETER VERDEN. *Aftenposten* [online]. Dostupné z: <http://islamineurope.blogspot.cz/2010/05/eu-muslims-go-to-mosque-less-often.html>

¹²⁰ Listhaug - s. 139.

prostředkem jak odolat „skrytému novodobému polyteismu“, který zbožšťuje věci jako peníze, moc, vědu, národ, světská potěšení apod.¹²¹

4.2.3 Aktivní, zodpovědná spiritualita

Dle Ramadána dnes Západ (ale Východ jakbysmet) postrádá opravdovou spiritualitu. Člověk ale podvědomě cítí, že se vzdálil od oné „prapůvodní jiskry“. Proto se, hlavně na Západě, stále víc a víc lidí upíná k moderním formám „konzumní“ spirituality, v podobě provozování jógy, případně hledá nějaký „vnitřní život“ v buddhismu (jehož učení ale doopravdy nerozumí), či psychoanalýze. Islámská spiritualita ale není jen jakýmsi „ventilem“ a útočištěm pro lidi unavené životem v materialistické společnosti. Islámská spiritualita vyžaduje neustálou bdělost, disciplínu a úsilí (*džihád*) Táriq Ramadán volá po aktivní, zodpovědné a inteligentní spiritualitě, která by propojovala privátní a veřejnou sféru. Žádný skutek či rozhodnutí, která každý den činíme, není zcela eticky neutrální, a má důsledky, které často nejsou vidět, ale jsou nepopíratelné. To, že pracujeme pro korporaci devastující planetu, nebo zbrojní průmysl, jenž stojí za smrtí tisíců lidí denně, nemůže zůstat bez povšimnutí. Stejně tak kupování zboží z třetího světa, které je vyráběného za neetických a neférových podmínek apod. Namísto bezduchého ritualismu, by si tedy měli lidé v každé situaci položit tři základní otázky: Jaký je můj pravý úmysl za tímto činem? Jaké hranice mi stanovuje moje morálka? Jaké budou následky tohoto činu? Tato aktivní, zodpovědná spiritualita se podobá každodennímu mysticismu, „aplikovanému“ súfismu“, a je nutné, aby se jí muslimové drželi. „Být s Bohem“ znamená znát své limity a sloužit lidem, mezi lidmi.¹²²

Slova jako „sloužit lidem – mezi lidmi“ (nebo „solidarita namísto individualismu“ apod.) hrají v diskursu Táriqa Ramadána velice důležitou

¹²¹ RAMADAN, Tariq. *Islam, the West and the Challenges of Modernity*, s. 233-235.

¹²² RAMADAN, Tariq. *Western Muslims and the Future of Islam*, s. 118-125.

roli. V islámu není rituálu, který by nezdůrazňoval jeho kolektivní dimenzi, či ji dokonce nekladl na první místo. Od modlitby (*salát*) po svatou pouť do Mekky (*hadždž*).¹²³ V Ramadánově hlubším pojetí prvního pilíře islámu – vyznání víry (*šaháda*), by se i zde dal nalézt jistý kolektivní aspekt. Přílišná privatizace náboženství po vzoru sekularizované Evropy je v Ramadánových očích pochopitelně nežádoucí. Proto také liberální a sekulární muslimy, kteří „netrvají na denním praktikování náboženství, a drží se v zásadě pouze jeho spirituální dimenze, žité na individuální a privátní bázi“¹²⁴, občas nazývá „muslimy bez islámu“, jak už jsme zmiňovali. Tedy například modlitba, jakožto akt, kterým si věřící upevňuje a posiluje svoji spiritualitu, je velice důležitá. Ta je v islámu považována za povinnost, přičemž modlitba v mešitě je shledávána za 27x hodnotnější, než individuální modlitba např. doma nebo na pracovišti.¹²⁵ V jednom z rozhovorů Táriq Ramadán řekl:

„Například, nemohl bych tvrdit, že modlení není povinnost. Ne, existuje předpis, který říká pět modliteb denně. Ale je to na vás, jestli se rozhodnete, zda se budete modlit, nebo ne. To vy rozhodnete, jakým způsobem budete praktikovat [své náboženství].“¹²⁶

Přestože tedy modlitbu považuje za předepsanou povinnost (jakož např. i nošení islámského šátku – *hidžábu*), ponechává Táriq Ramadán vždy prostor pro individuální volbu, což je to podstatné. Spekulovat o tom, zda by důslednější dodržování náboženské praxe nějak vynucoval, kdyby měl reálnou možnost, by bylo zcela nemístné. V tom samém rozhovoru dodává, že otázka modlitby a vůbec dodržování náboženských povinností

¹²³ RAMADAN, Tariq. *Western Muslims and the Future of Islam*, s. 149.

¹²⁴ Citace z Ramadánova popisu liberálně-reformního proudu, jakožto jedné ze šesti soudobých tendencí v islámu. RAMADAN, Tariq. *Western Muslims and the Future of Islam*, s. 27.

¹²⁵ Toto tvrzení je založeno na sunně, podle níž člověk, který se modlí ve skupině, dostane 27x větší odměnu od Boha. Skupinou se tradičně myslí hromadná modlitba v mešitě vedená imámem. Podle jiného hadíthu je ale modlitba tím hodnotnější, čím větší počet lidí se jí účastní. Takže i když není modlitba v uzavřené skupině lidí (např. rodina když se modlí doma) považována za zcela plnohodnotnou, pořád je lepší než individuální modlitba. (Congregational Prayer 27 Times Better in Mosque with the Appointed Imam. AL-MUSHAYKIH, Sheikh Khâlid. ISLAM TODAY. [online]. Dostupné z: <http://en.islamtoday.net/node/600>)

¹²⁶ PAULSON, Steve. The modern Muslim. *Salon* [online]. Dostupné z: http://www.salon.com/2007/02/20/ramadan_5/

je věc mezi každým člověkem a Bohem, kterou nikdo nemá právo soudit. Táriq Ramadán ale – na rozdíl ale od tzv. sekulárních muslimů (kteří se můžou nebo nemusí pravidelně modlit, doma nebo v mešitě) – spíš považuje otázku nedůsledné náboženské praxe za nedostatek, který je potřeba postupem času napravit – pomocí kazatelské činnosti a náboženského vzdělání.

Aktivní a zodpovědná spiritualita, po níž Ramadán volá, neznamena stahovat se do ústraní, a žít si svůj spirituální život na čistě privátní bázi. Ve své knize *The Arab Awakening* (popisující události Arabského jara) naznačuje, že některé súfijské kruhy jdou často nesprávnou cestou přílišné izolace od svého okolí. Přehnaně se zaměřují na svoje vlastní nitro, vnitřní klid a osobní vztah s Bohem, což u nich vede k sociální a politické pasivitě a ztrátě odpovědnosti.¹²⁷ Ramadán zde sice hovoří o súfijských bratrstvech v arabských zemích, hledajících alternativu k rituálnímu formalismu politicky aktivních islamistických hnutí, které pozapomínají na spirituální jádro islámu, princip je ale stejný pro všechny muslimy, ať už žijí kdekoli.

4.3 Sociální principy islámu

Snad neexistuje náboženství, které by nekladlo důraz na sociální vztahy a odpovědnost jedince vůči kolektivu. Táriq Ramadán se snaží zdůrazňovat, že kategorie uctívání a osobního vztahu člověka s Bohem (*al-ibádát*), je stejně důležitá jako kategorie sociálních vztahů (*al-mu'ámalát*). Není žádná opravdová náboženská praxe bez osobního vynaložení úsilí pro dobro komunity.¹²⁸

Nejen v Ramadánově pojetí má *tawhíd*, vyjádření boží jednosti, dvě dimenze, které se musí navzájem doplňovat. První – vertikální

¹²⁷ RAMADAN, Tariq. *The Arab Awakening: Islam and the New Middle East*. London: Allen Lane, 2012, s. 141-143.

¹²⁸ RAMADAN, Tariq. *Islam, the West and the Challenges of modernity*, s. 33.

rozměr *tawhídu* se dotýká vztahu jedince a Boha. Druhým rozměrem – horizontálním – pak je vztah člověka k ostatním lidem (rodině, spoluobčanům, muslimům i nemuslimům), který by taktéž měl být projevem pokory.¹²⁹

4.3.1 Jedinec

Člověk má zodpovědnost před Bohem a před lidmi. Stav celé společnosti se pochopitelně odvíjí od konání jednotlivců, a míra funkčnosti společnosti je dána funkčností jejich individuálních článků. Každý člověk se musí chovat ohleduplně k druhým, a konat ve jménu všeobecného blaha. „Věřící muži a věřící ženy jsou si vzájemně přáteli a přikazují vhodné a zakazují zavrženíhodné, dodržují modlitbu, dávají almužnu a jsou poslušní vůči Bohu a Jeho poslu. Nad těmi se Bůh věru slituje, neboť Bůh mocný je i moudrý.“¹³⁰ Člověk musí mluvit pouze v dobrém, a nezapomenout jednat s druhými se štědrostí a dobrotou.

Táriq Ramadán sestavil sedm zásad, kterými by se muslimové měli řídit. Jedná se o soubor tzv. „Sedmi „C“ (v angličtině každá ze zásad začíná písmenem „C“), které by měly sloužit jako vodítko pro každodenní život západního muslima.¹³¹

1. Sebevědomí (*confidence*) – měli bychom být sebevědomí, islám je naše náboženství, pocházející od Boha. Sebevědomí ale neznamená agresivitu, nebo ukvapené reakce. Je to klid, pokoj a duševní pohoda. „Služebníci Milosrdného jsou ti, kdož pokorně

¹²⁹ MULIA. Tauhid: A source of inspiration for gender justice. [online]. Dostupné z: <http://fahmina.or.id/en/islam-a-la-fahmina/dawrah-figh-concerning-women/597-tauhid-a-source-of-inspiration-for-gender-justice.html>

¹³⁰ Korán (9:71) Zmínka o přikazování dobrého a zakazování zlého se ale objevuje i v dalších súrách - 3:104; 3:110; 7:157.

¹³¹ Tariq Ramadan's 7 Cs of Seeking Knowledge. *On Islam* [online]. Dostupné z: <http://www.onislam.net/english/reading-islam/understanding-islam/ethics-and-values/455430-tariq-ramadan-7-cs-of-seeking-knowledge-.html?Values=>

chodí po zemi, a když jsou osloveni lidmi pošetilými, odpovídají: „Mír s vámi!“¹³²

2. Důslednost, konzistentnost (*consistency*) – znamená, že nejsme dokonalí, a měli bychom umět uznat svoje chyby a slabosti. Důležitá je kritická mysl a zhodnocování našeho chování ve jménu principů islámu.

Během svojí přednášky na konferenci Kanadské muslimské asociace (MAC) vyprávěl Táriq Ramadán vcelku úsměvnou příhodu ze svého života, týkající se dodržování této zásady. Jednou údajně spěchal do mešity na páteční modlitbu a zaparkoval auto na nesprávném místě. Když vracel ke svému autu, policista mu zrovna uděloval pokutu. Ramadán se jej snažil přesvědčit, že zde musel zaparkovat, protože spěchal na modlitbu. Nesmlouvavý policista, mu prý ale udělil důležitou lekci: „Tak vy jste zaparkoval tady a šel jste se pomodlit?“, načež Táriq Ramadán procitl, a uvědomil, že jeho chování v daný moment postrádalo konzistentnost. Člověk se nemůže jít modlit k Bohu, ve snaze být dobrým, a přitom nerespektovat lidi a stanovená pravidla.¹³³

3. Komunikace (*communication*) – je nutné se projevovat ve společnosti. Muslimové se musí účastnit debat, konferencí na všechna možná témata (nejen o islámu), a rovněž je sami podněcovat. Je nezbytné být intelektuálně kreativní.
4. Přispění (*contribution*) – nesmíme být jen pasivními prvky v této společnosti. Musíme do ní také něčím přispívat. Naše přítomnost je dar.
5. Kreativita (*creativity*) – musíme být kreativní v umění, psaní románů a poezie apod. Muslimská komunita potřebuje, aby její členové

¹³² Korán (25:63)

¹³³ Tariq Ramadan - Muslims in the west: Beyond integration Montreal 5/6. In: *Youtube* [online]. Kanál uživatele Mosquée Alrawdah. Dostupné z: <https://www.youtube.com/watch?v=rRqKGzC19OM>

využili svůj talent a schopnosti. Cílem je prosazovat něco jako „americko- (evropsko- aj.) islámskou kulturu“ v této společnosti, (ale) s naší etikou.

6. Kontestace (*contestation*) – vyjádření nespokojenosti, schopnost říct „ne“. Musíme být loajální ke své zemi, ale kritickým způsobem. Skutečná loajalita nesmí být slepá. Muslimové se musejí ptát i na otázky, které jsou považovány za citlivé, a jsou brány jako tabu. Nesmějí zůstat ticho ohledně nespravedlivostí, které se každý den dějí. Ramadán zde naráží například na palestinskou otázku, válku v Afghánistánu, či otázku Tibetu.
7. Soucit (*compassion*) – všechny předchozí body by měly být spojeny v jakési „obálce“, jíž je soucit a schopnost odpouštět. Muslimové by měli kolem sebe mír a lásku, což je jim odjakživa předurčeno.

Zastavme se ale u dvou bodů, které mohou působit kontroverzně, a kvůli nimž bývá Táriq Ramadán často terčem kritiky. Tím prvním je bod týkající se kreativity. Kritika se v tomto případě netýká ani tak vůle muslimů vytvářet nové umění, které by bylo v souladu s islámskou etikou, ale toho, že se Táriq Ramadán snaží prosadit cenzuru západního umění, které této islámské etice neodpovídá. Caroline Fourest hovoří o „kulturní xenofobii, přerůstající v cenzuru nevhodného materiálu“. Podle ní údajně zas tak nevádí, že je Táriq Ramadán fundamentalista, ale to, že se svoji fundamentalistickou vizi snaží vnutit „muslimské komunitě a dokonce i společnosti jako celku“. Zmiňuje v této souvislosti muslimskou organizaci *Présence Musulmane*¹³⁴, jejímž přispívatelem Ramadán mj. je. Ta prý vybízí své členy, aby (jako komunita) vzdorovala evropské umělecké produkci, která je často nemorální, neslušná a „dehumanizovaná“, a pečlivě si v „záplavě umění“ vybírali. Této rady by se měl každý držet

¹³⁴ Présence Musulmane je muslimské sdružení se sídlem v Ottawě, Kanadě. (http://muslimpresence.com/?page_id=426)

v souvislosti se „sebou samým, se svojí rodinou a svým okolím“. Caroline Fourest také cituje Táriq Ramadána, který, souvislosti s francouzskou literaturou („jež je jedna z nejbohatších na světě, a neměla by být mávnutím ruky odmítnuta“) řekl: „každý má právo si vybírat, a komunita musí v tomto procesu hrát roli“. ¹³⁵ Caroline Fourest tím naznačuje, že se Ramadán snaží omezovat individuální právo volby, a je na místě podotknout, že to není zcela scestná úvaha.

V knize *Radical Reform*, v sekci případových studií, se Ramadán zabývá i otázkou kultury, umění. Kultura zábavy a rozptýlení je něco, co je člověku velice přirozené, a pomáhá mu alespoň na chvíli uniknout z každodenního světa starostí. Ramadán si uvědomuje, hudba a umění vůbec jsou mocnými nástroji, formujícími lidskou mysl. Je však nutné, aby byly dodrženy určité meze etické meze, odrážející islámské principy. Táriq Ramadán volá po vytvoření nového, zcela originálního „islámského“ umění, které nebude jen pouhou kopií toho západního s několika „islámskými“ odkazy, ani nebude uměním s nezbytně „orientální (tedy „islámskou“) příchutí. Sice na jednu stranu tvrdí, že odmítá jakoukoliv cenzuru, nebo omezování svobody vyjádření jednotlivých umělců. Na straně druhé ale zmiňuje důležitost vypracování konceptu důkladného kritického uměleckého vzdělávání. Znalosti o historii umění, významu samotného umění apod. mají pomoci „formovat mysl, pěstovat dobrý vkus, a nabídnout svobodu volby, jež umožní odolat tlaku současné globální [tedy západní] kultury“. ¹³⁶ Účelem svobodné volby tedy nemá být pouze „vybrat si sám, podle svého svědomí“, ale zároveň „odolat neblahému vlivu Západu“, budeme-li trochu číst mezi řádky. Caroline Fourest by to nejspíš nazvala „rafinovanou směsicí dobrovolného nátlaku“, jež je typická pro Ramadánovu rétoriku. ¹³⁷

¹³⁵ FOUREST, Caroline, s. 173.

¹³⁶ RAMADAN, Tariq. *Radical Reform*, s. 183-204.

¹³⁷ Takovou rétoriku prý Táriq Ramadán používá v diskuzi ohledně kontroverzních otázek, aby proti sobě nepopudil západní publikum, zároveň dal ale najevo svůj jasný postoj. Podle Caroline Fourest tedy např. nošení *hidžábu* (které Ramadán považuje za otázku osobní volby každé

Druhým zmiňovaným Ramadánovým „C“, které občas vzbuzuje kontroverzi, je bod, nazvaný „kontestace“. Nezřídka totiž bývá zpochybňována loajalita muslimů vůči jejich „novým“, nemuslimským zemím. Především pak ta Ramadánova.¹³⁸ Právě otázka usmíření identit muslimské a té civilní, národní, hraje v diskursu Táriqa Ramadána velice důležitou roli. Jeho kritikové v tom většinou vidí problém, a rovněž profesor Olivier Roy, který není na Táriqa Ramadána zdaleka tak přísný jako jiní, vidí v plném sloučení identit oddaného muslima a loajálního občana jistý rozpor.¹³⁹ Podle průzkumu z roku 2006 prováděného v několika západních evropských zemích a ve Spojených státech, je pro velkou většinu muslimů, žijících v jednotlivých zemích, jejich náboženská identita na prvním místě. Je tomu tak na rozdíl od většiny Evropanů – nemuslimů, kteří se identifikovali primárně jako občané své země.¹⁴⁰

Táriq Ramadán se snaží dokázat, že pokládat někomu otázku, zda je muslim nebo Francouz je chybné, poněvadž se jedná o porovnávání dvou nesourodých prvků identity.¹⁴¹ Loajalita muslimů je dnes zpochybňována jako kdysi loajalita židů v Evropě.¹⁴² Podle většiny *‘ulamá’* musí být muslimové poslušní svému vládci, pokud ten udržuje a prosazuje islámské právo, a sám jej neporušuje.¹⁴³ Muslimové jsou vázáni ústavou dané země, která pro ně představuje určitou smlouvu. Některé radikální islamistické skupiny tvrdí, že muslim nemůže být

ženy) prezentuje jako záležitost „hrdosti“, aby mladé evropské muslimky tento „islámský symbol podřízení“ snáze akceptovaly. (FOUREST, Caroline, s. 140.)

¹³⁸ Tariq Ramadan Asks, "Are You Swiss or a Muslim". *Campus Watch*. [online]. Dostupné z: <http://www.campus-watch.org/article/id/12457>

FOUREST, Caroline, s. 166.

¹³⁹ ROY, Olivier. Olivier Roy on Tariq Ramadan and Fundamentalism. [online]. Dostupné z: <http://berkeleycenterdevelopment.georgetown.edu:3005/resources/quotes/olivier-roy-on-tariq-ramadan-and-fundamentalism?q=>

¹⁴⁰ Nejsilnější národnostní identitu mezi evropskými muslimy měli ti francouzští – 42% z nich, což téměř odpovídalo podílu amerických křesťanů, kteří se také primárně definovali skrze svojí náboženskou identitu. (Muslims in Europe: Economic Worries Top Concerns About Religious and Cultural Identity. *PewResearch Global Attitudes Project* [online]. Dostupné z: <http://www.pewglobal.org/2006/07/06/muslims-in-europe-economic-worries-top-concerns-about-religious-and-cultural-identity/>)

¹⁴¹ RAMADAN, Tariq. *Western Muslims and the Future of Islam*, s. 93.

¹⁴² Tamtéž, s. 86.

¹⁴³ LEWIS, Bernard. *The Political Language of Islam*. Chicago: University of Chicago Press, 1988, s. 91-92.

zavázán dodržováním ústavy, která autorizuje bankovní úroky (*ribá*), dovoluje konzumaci alkoholu (*chamr*), a jiné věci, které odporují islámu. Muslimové však nejsou do těchto věcí nijak nuceni. Mohou dodržovat zákony dané země a zároveň se chovat v souladu se svojí vírou. Dá se říct, že aplikace islámského práva *šar'ca*, se vlastně rovná respektování zákonů dané země.¹⁴⁴ V jednom Táriq Ramadán se hájil, že jej Caroline Fourest neprávem ve své knize obvinila z toho, že vyzýval muslimy k tomu, aby se vzpouzeli svým (evropským) ústavám, kdykoliv tyto ústavy nerespektují islám. Nebrala prý v potaz, že také prohlásil, že evropské ústavy ve skutečnosti respektují základní islámské povinnosti.¹⁴⁵

Evropské ústavy obecně mnohem více povolují, než kolik zakazují, či přikazují. Hlavním problémem ale je Ramadánova tzv. „doložka svědomí“ (*conscience clause*), která pro muslimy vchází do hry v případě, že požadavky, související s jejich národním statutem, jsou v konfliktu s islámskými principy. Princip spravedlnosti představuje v islámu důležitý závazek. Stejně jako musí být brán v potaz při konání veškerých každodenních aktivit, musí princip spravedlnosti ovlivňovat i otázky, týkající se občanských povinností muslima. Takových případů, kdy by měl muslimský občan porušit svou loajalitu vůči státu, sice není mnoho, ale je možné, že taková situace nastane.

Např. v případě nespravedlivé nebo kolonizační války, kdy je tento její motiv dostatečně zjevný, by se jí muslim neměl zúčastnit, a raději se nechat zavřít do vězení. Táriq Ramadán uvádí příklad slavného amerického boxera, muslimského konvertity, Muhammada Aliho, který odmítl narukovat do Vietnamu¹⁴⁶, stejně jako mnoho křesťanů v té době. Pokud bychom hovořili o účasti ve válce proti muslimské zemi (tedy jako v případě Afghánistánu či Iráku), existuje obecné pravidlo, že muslim

¹⁴⁴ RAMADAN, Tariq. *Western Muslims and the Future of Islam*, s. 94-95.

¹⁴⁵ DANKOWITZ, A. Tariq Ramadan: Reformist or Islamist?. *MEMRI: The Middle East Media Research Institute* [online]. Dostupné z: <http://www.memri.org/report/en/0/0/0/0/0/1613.htm>

¹⁴⁶ Během americké války ve Vietnamu se vyhýbaly odvodu desítky tisíc lidí, mnoho z nich tak činilo na základě principu odpírání vojenské služby z morálních, či náboženských důvodů. (KINDIG, Jessie. Vietnam War: Draft Resistance. *Antiwar and Radical History Project: Pacific Northwest* [online]. Dostupné z: http://depts.washington.edu/antiwar/vietnam_draft.shtml)

nesmí zabít muslima. Může se ale stát, že tamní muslimský vládce je tyran a jedná nespravedlivě. V takovém případě je nutno si vyžádat *fatwu*, zda je dovoleno se v konfliktu zapojit.¹⁴⁷

Caroline Fourest tvrdí, že na audiokazetách určených pro muslimské publikum, hovoří Táriq Ramadán o státní příslušnosti již nikoli ve smyslu občanství, ale pouze ve smyslu „geografických okolností“, čímž *de facto* degraduje svoji národní identitu. Táriq Ramadán to na nahrávce dále vysvětluje: „Geografie nemůže mít přednost před mým životem, nebo smyslem, který svému životu přikládám. [Být] Muslim, to je pojetí života. Je to smysl mého života a smysl mé smrti. Moje pojetí života je nadevše“. Tím, že Ramadán také tvrdí, „že mu jeho pojetí života říká, že musí respektovat společenské normy, ať je kdekoliv“, se prý jen snaží zachránit situaci. Caroline Fourest říká, že stavět takovýmto způsobem božské právo nad právo lidí, je typická charakteristika fundamentalistů.¹⁴⁸

Zde právě narážíme na klasické klišé „dvojího diskursu“ – použijeme-li slova Oliviera Roye. Ten zastává názor, že moderní fundamentalisté, jako je Táriq Ramadán bývají neustále obviňováni z „dvojího diskursu“ z celkem prostého důvodu. Snaží se totiž vyjádřit fundamentalismus prostřednictvím moderního jazyka. Táriq Ramadán se nepokouší nikoho záměrně klamat, pouze poskytuje jazyk, umožňující udržení si identity opravdového věřícího i v sekularizovaném světě.¹⁴⁹

4.3.2 Rodina

Stejně jako silně věřící stoupenci všech náboženství, i Táriq Ramadán se jen těžko ztotožňuje se směrem, kterým se v dnešní době ubírá instituce rodiny. Dnešní moderní doba je podle něho charakterizována touhou po nezávislosti, svobodě a individualismem. Rodina pak podle Ramadána často bývá viděna jako jakási přítěž, nebo vězení, bránící osamostatnění

¹⁴⁷ RAMADAN, Tariq. *Western Muslims and the Future of Islam*, s. 96-99.

¹⁴⁸ FOUREST, Caroline, s. 168.

¹⁴⁹ ROY, Olivier. *Secularism Confronts Islam*, s. 10;42.

jednotlivce. Statistiky ohledně rozvodů, oddělených párů a neúplných rodin nemohou nikoho potěšit. Rodina jakožto je stěžejní jednotkou společnosti, první normativní strukturou, a v islámu se jí přičítá obrovská důležitost. Proces štěpení rodiny, jež se v dnešní době stává normou, je z pohledu islámu nepřijatelný. Jestliže přijmout modernitu znamená zaplatit za to takovou cenu, nelze se divit, že islám modernitu odmítá.¹⁵⁰

Táriq Ramadán tuto „porouchanou“ modernitu vztahuje, jak jinak, než na Západ, který je do značné míry charakterizován morálním úpadkem a rozvolněností, individualismem, „prázdnou sexualitou“, a právě narušením tradiční rodinné struktury s rostoucím počtem rozvodů.¹⁵¹

Když se podíváme na statistiky rozvodovosti¹⁵², je patrné, že mají evropské země (hlavně pak ty západní) v průměru vyšší počty rozvodů, než ty muslimské. Do značné míry to ale také bude dáno tím, že pro muslimskou ženu je rozvod většinou značně obtížný, a v tradiční muslimské společnosti i těžko akceptovatelný. Především je však rozvod pro ženu ekonomicky velmi nevýhodný, a může ji dostat do obtížné situace.¹⁵³ Navíc bychom měli pamatovat na to (když už budeme statistiky považovat za přesné a dostatečně výpovědní), že nižší rozvodovost v muslimských zemích neznamená automaticky to, že jsou lidé v manželství šťastní. To, že pak stoupá rozvodovost mezi muslimskými přistěhovalci v západních zemích¹⁵⁴, pak nemusí nutně znamenat, že se tak děje zapříčiněním „(agresivní) západní kulturní invaze“ (termín, který Táriq Ramadán čas od času používá), ale prostě proto, že je rozvod v západních zemích o něco snazší.

¹⁵⁰ RAMADAN, Tariq. *Islam, the West and the Challenges of Modernity*, s. 36-37.

¹⁵¹ Tamtéž, s. 254-255.

¹⁵² Divorce demography. In: *Wikipedia: the free encyclopedia* [online]. San Francisco (CA): Wikimedia Foundation, 2001-, Dostupné z: http://en.wikipedia.org/wiki/Divorce_demography

¹⁵³ JOSEPH, Suad a Afsaneh NAJMABADI. *Encyclopedia of Women*. Boston, Mass.: Brill, 2003-2007, s. 99-100.

¹⁵⁴ YOUSSEF, Maha. Alarming Divorce Rates Among Muslims: Online Service Makes it Worse. *The Muslim Tribune* [online]. Dostupné z: <http://muslimtribune.org/news/alarming-divorce-rates-among-muslims-online-service-makes-it-worse>

Muž a žena, svým manželským svazkem dosahují sjednocení, což jakožto esence bytí, je vlastně nápodobou jednosti boží (*tawhíd*).¹⁵⁵ Muž a žena jsou si navzájem rovni a jako otec a matka společně rozhodují o rodinných záležitostech. V Koránu se dokonce nachází verš, týkající se otázky kojení: „Jestliže oba si přejí odstavení dítěte po vzájemné dohodě a poradě, pak to pro ně není hříchem.“¹⁵⁶

Na dětech potom zase spočívá povinnost respektovat svoje rodiče, na což klade velký důraz jak Korán, tak sunna. Jeden z hadíthů vypráví o muži, který se ptal Proroka: „Ó, Posle boží! Kdo si nejvíce zaslouží mojí společnost?“ On odpověděl: „Tvá matka“. Muž se znovu zeptal: „A kdo další?“ „Tvá matka“ přišla odpověď. Muž se zeptal znovu: „Kdo je další?“ On řekl: „Tvoje matka“. „A potom, kdo je další?“ Prorok řekl: „Tvůj otec“.

Caroline Fourest, ve snaze dokázat, že Táriq Ramadán není opravdovým (islámským) feministou, za něhož se vydává, vidí Ramadánovu citaci tohoto hadíthu pouze v intencích „klasického patriarchálního repertoáru, kdy je ženám dána téměř despotická role v rámci domácnosti, tak aby zapoměly na všechno ostatní, co je jim odepíráno z okolního světa.“¹⁵⁷

4.3.3 Společenská organizace

Aby se jedinec mohl správně rozhodovat, uplatňovat svou svobodu a zodpovědnost vůči lidstvu, musí mu k tomu společnost zajistit určité podmínky a neupírat mu základní práva. Ty jsou postaveny na principech islámu *maqásid aš-šarí'a*, a Táriq Ramadán jich vyjmenovává sedm:¹⁵⁸

1. Právo na život a životní minimum. Společnost musí mít respekt k životu jedince a musí jej dostatečně zaopatřit, tak aby mohl důstojně žít, a ne pouze přežívat.

¹⁵⁵ RAMADAN, Tariq. *Western Muslims and the Future of Islam*, s. 14.

¹⁵⁶ Korán (2:33)

¹⁵⁷ FOUREST, Caroline, s. 154.

¹⁵⁸ RAMADAN, Tariq. *Islam, the West and the Challenges of Modernity*, s. 39-45.

2. Právo rodiny. Každý člověk má právo na rodinný život, a společnost, prostřednictvím odpovědných politiků, mu musí zajistit vhodné prostředí k jeho žití. Když se osm lidí mačká v jedné místnosti, není to důstojné žití a podobá se to spíš vězení.
3. Právo na bydlení. Souvisí s předchozím bodem. Společnost musí svým členům zajistit střechu pod hlavou. Člověk bez ní není skutečným občanem, ale vyloučenou osobou a obětí.
4. Právo na vzdělání. Vzdělání je nezbytné nutné, zvláště v dnešní době. Podle několika koránských veršů i sunny, se od každého muslima očekává, že bude vyhledávat znalosti. Jen vzdělaný člověk může dosáhnout skutečné důstojnosti a lidství.
5. Právo na práci. Každý člověk by měl být schopen uživit se. Právo na práci, a tedy i místo ve společnosti, stejně jako vzdělání, nesmí být nikomu upíráno. Jak vyplývá z prorocké tradice, jakákoliv práce je lepší než žebrání a odevzdání se milost druhým lidem. Boj s nezaměstnaností by měl být politickou prioritou, zároveň má ale rozměry náboženské a humanitární.
6. Právo na spravedlnost. Té je v islámu přikládán opravdu velký význam. Společnost musí zaručovat práva jedince na bázi rovnosti, zákony musí platit pro každého jejího člena stejně. Ramadán zde uvádí verše súry „Ženy“ (*an-Nisá'*), které se spravedlnosti dotýkají: „Vy, kteří věříte! Buďte vytrvalí ve spravedlnosti, svědčíte-li před Bohem, byť i to bylo proti vám samým či rodičům anebo blízkým příbuzným a ať jedná se o bohaté či chudé, vždyť Bůh je ochráncem obojích! Nenásledujte tedy vášně své před spravedlností! A jestliže ji zkřívíte anebo od ní uhnete, tedy Bůh je dobře zpraven o všem, co děláte.“¹⁵⁹

¹⁵⁹ Korán (4:135)

Smysl pro spravedlnost se musí promítat ve všech oblastech lidského života – v sociální, politické a ekonomické, a je tedy nezbytné, aby byla hlavní součástí společenské reformy.

7. Právo na solidaritu. Povinnost být solidární je důležitým prvkem samotné víry. Být před Bohem znamená projevat solidaritu. Širší společenská solidarita vyžaduje zapojení na osobní, rodinné úrovni, ale také vůči svému sousedovi, a na úrovni národní a mezinárodní. Islám sice institucionalizoval povinnost náboženské almužny *zakátu*, za účelem potírání chudoby, opravdová solidarita by ale měla být hlubší. Je totiž otázkou svědomí a etiky. Každý opravdu věřící člověk by si měl tento svůj závazek uvědomit, a brát jej jako svou povinnost, ale také jako svoje právo – v případě, že on sám je tím, kdo je v nouzi.

Táriq Ramadán si je ovšem vědom toho, že zásady, které vyjmenovává, jsou ideálem, na který žádná dnešní společnost ve skutečnosti nedosahuje. Velkou chybou je obviňovat ze všech svých nedostatků Západ, a myslet si, že stačí „navrátit se k islámu“, spolehnout se pouze na Boha, a že se vše automaticky vyřeší samo, aniž by se lidé sami angažovali.¹⁶⁰

4.3.4 Otázka ženy

Paul Berman ve svém článku *Who's Afraid of Tariq Ramadan?* uvedl, že právě otázka žen je jedna z těch nejproblémovějších v diskursu Táriqa Ramadána (vedle údajného antisemitismu a jeho vztahu k používání násilí).¹⁶¹ S tím se nedá než souhlasit. Ramadánova koncepce postavení ženy v rodině a ve společnosti je pro velkou část dnešního západního publika jen těžko stravitelná.

¹⁶⁰ RAMADAN, Tariq. *Islam, the West and the Challenges of Modernity*, s. 44-45.

¹⁶¹ BERMAN, Paul. *Who's Afraid of Tariq Ramadan?*. *New Republic* [online]. Dostupné z: <http://www.newrepublic.com/article/who%E2%80%99s-afraid-tariq-ramadan>

Ramadán oceňuje dnešní muslimské intelektuálky, které volají po osvobození ženy „v rámci islámu“ (což ze západního pohledu představuje ten hlavní problém). Ramadán si uvědomuje, že dnes existuje značná nerovnost mezi mužem a ženou, a že náboženští učenci raději preferují *status quo*, než aby přijali „západní model“.¹⁶²

Táriq Ramadán zastává názor, že je nezbytné, aby došlo k přehodnocení pohledu na ženu, na níž by se mělo přestat nahlížet jen jako na dceru, manželku, matku, ale jako na „ženu“.¹⁶³ Otázkou ale zůstává, jestli se tímto doopravdy něco změní, když v tradičním pojetí islámu jsou tato slova téměř synonymy. Aby si obě pohlaví byla skutečně rovna, mělo by být na ženu nahlíženo především jako na „člověka“, který má stejná práva jako muž.

Ramadánův pohled na ženu a genderovou rovnost je velice tradiční. Muž i žena jsou si podle něho absolutně rovni (před Bohem), a každý z nich před Stvořitelem nese část odpovědnosti. Oba se tedy navzájem doplňují, Táriq Ramadán zohledňuje přirozenou odlišnost muže a ženy a jejich fyzické predispozice. Islám klade důraz na centralitu rodiny, jež má prioritu před penězi a kariérou, a jejím jádrem je žena. Táriq Ramadán ale zároveň říká, že pokud se manželský pár společně rozhodne, může se žena „sociálně zapojit“, a například jít do práce (pak ovšem musí mít rovné platové podmínky vzhledem ke kvalifikaci, možnost na povýšení stejně jako muži atd).¹⁶⁴ To pak musí být respektováno. Je přirozené, že rodina činí důležitá rozhodnutí společně, ale Táriq Ramadán zde vlastně naznačuje, že aby mohla jít žena do práce, musí si vyžádat povolení od svého manžela (který se sám nikoho ptát nemusí). Není divu, že pak Táriq Ramadán takříkajíc leží v žaludku „opravdovým“ západním feministkám, jako je třeba Caroline Fourest.

Té vadí například Ramadánův výrok o tom, že „nejlepší věc, kterou může muž dostat, je zbožná manželka. A nejlepší věc, kterou může

¹⁶² RAMADAN, Tariq. *Islam, the West and the Challenges of Modernity*, s. 251-252.

¹⁶³ RAMADAN, Tariq. *Western Muslims and the Future of Islam*, s. 141.

¹⁶⁴ RAMADAN, Tariq. *Islam, the West and the Challenges of Modernity*, s. 254-255.

dostat žena, je být zbožná“.¹⁶⁵ Ohledně smíšených sňatků, kdy by si muslimka chtěla vzít nemuslima, Ramadán přiznává, že taková věc je v islámu zakázána a muslimka tímto aktem opouští komunitu, což je ztrátou pro celou *ummu*.¹⁶⁶ Caroline Fourest tvrdí, že Ramadánova reforma je zcela nedostatečná, že „kontextualizace“ v jeho případě neznamena také „aktualizaci“, a že vlastně tvrdí, abychom dnes v 21. století byli věrní principům ze sedmého století. Dokonce prý samotné tyto principy nejsou tolik misogynní, jako většina současných islamistických skupin. Ramadán prý sice odsuzuje praktiky jako je ženská obřízka, nebo vynucené sňatky, měl by se však těmto tématům věnovat daleko víc.¹⁶⁷

Otázka ženy v islámu bývá na Západě často redukována na záležitost nošení *hidžábu* („symbolu útlaku ženy“). Táriq Ramadán byl vždy zastáncem nošení islámského šátku, zejména v souvislosti se šátkovými aférami ve Francii.¹⁶⁸ Jak už jsme zmiňovali, Ramadán nošení *hidžábu* považuje za islámskou povinnost každé zbožné ženy, i když jí neupírá možnost svobodné volby. Hlavně jej ale prezentuje jako *právo* každé ženy, jež by jí nemělo být nijak upíráno. S tím se nedá než souhlasit (francouzský zákaz nošení ve veřejných prostorech oblečení, které zakrývá tvář, a vztahuje se tedy i na ne tolik častý islámský oděv zvaný *burka*, či *nikáb*, je již jinou záležitostí, poněvadž se týká bezpečnosti).

To, zda je *hidžáb* skutečně islámskou povinností, nebo až pozdějším konstruktem, ponecháme stranou. Islámským principem ohledně odívání, je ale v první řadě skromnost a cudnost. Sám Táriq Ramadán, který propaguje metodu *idžtihádu* a relativizaci univerzálně platných islámských principů, vždy podle konkrétního místa a času, říká: „Starostí by nemělo být oblékat se tak jako se oblékal Prorok, ale podle

¹⁶⁵ FOUREST, Caroline, s. 154.

¹⁶⁶ Tamtéž, s. 126.

¹⁶⁷ Tamtéž, s. 120-123.

¹⁶⁸ Islam and Life: French anti hijab law. In. *Youtube* [online]. Kanál uživatele Tariq Ramadan. Dostupné z: <http://www.youtube.com/watch?v=cqodad1QWnk>

principů (slušnost, čistota, jednoduchost, estetika a skromnost), na nichž založil volbu svého oblečení“.¹⁶⁹ Těmto základním principům lze ale zajisté vyhovět – v případě žen – i bez nutnosti nasazování islámského šátku. Toto je příklad toho, kde Ramadánovo pojetí modernity naráží na své limity, a není zas až tak moderní. *Hidžáb* bývá prezentován jako určitá ochrana pro ženu před okolním prostředím. Na Západě však tento kousek oblečení spíše přitahuje pozornost, než aby učinil ženu „neviditelnou“ na veřejnosti, a snížil riziko, že bude nějakým způsobem obtěžována. Ať je to ale jakkoliv, dá se souhlasit s tím, že nikdo nemá právo říkat někomu, co smí a co nesmí nosit.

V tom je Ramadánova „kampaň za svobodu nošení *hidžábu*“ zcela legitimní. V souvislosti s francouzskými školami, v nichž platí zákaz nošení nápadných náboženských symbolů (a tedy i *hidžábů*), Ramadán vyzývá muslimské dívky, že pokud si mají vybrat mezi nošením *hidžábu* a školou, ať neváhají a jsou do školy, jelikož vzdělání má přednost.¹⁷⁰

I když se Ramadánovo pojetí ženy ve společnosti příliš neslučuje s tím moderním, západním, nelze mu upírat snahu o větší zrovnoprávnění obou pohlaví. Zastává nezbytnost viditelnosti žen na veřejnosti, na konferencích, univerzitách, v mešitách apod.¹⁷¹ Ženám nesmí být upíráno právo vyjádřit se.

Ramadán si ale uvědomuje současné nedostatky, například fakt, že mešity jsou v dnešní době prostorem, kterému figurují převážně muži, což nekoresponduje s vyššími principy poselství islámu. Mnohé mešity prý mají mj. i mnoho problémů technického rázu, které ženy odrazuje od jejich navštěvování. Řeč je neudržovaných či chybějících záchodů a jiném příslušenství, špatně vybavených sekcích pro ženy atd. Tariq Ramadán ale také hovoří o jiných velice důležitých věcech, jako je nedostatečná participace žen ve vedení muslimských organizací a mešit.

¹⁶⁹ RAMADAN, Tariq. *Western Muslims and the Future of Islam*, s. 36.

¹⁷⁰ PAULSON, Steve. The modern Muslim. *Salon* [online]. Dostupné z: http://www.salon.com/2007/02/20/ramadan_5/

¹⁷¹ RAMADAN, Tariq. *Western Muslims and the Future of Islam*, s. 142.

I když to však Táriq Ramadán neříká přímo, vyplývá z jeho pojetí celkem jasně, že žena by neměla zastávat funkci imáma a vést modlitbu. Jak vysvětluje, hlavní událostí pro mešitu a muslimskou spirituální komunitu není samotné páteční kázání, ale to, co se odehrává před ním, čili formování „agendy“ dané mešity a role, kterou mešita pro komunitu zastává. Právě v tomto procesu by se měly ženy aktivně zapojit, a spolu s muži – v rovném počtu – pracovat na plnění spirituálních a praktických potřeb muslimské komunity.¹⁷²

Problematickou otázkou dědictví, kdy podle tradičního islámu, žena dostane pouze polovinu toho, co muž, je také nutné přehodnotit, podle Táriqa Ramadána. Takovéto pojetí mělo svoji logiku v době, kdy platilo jasné rozdělení rolí muže a ženy. Zatímco si žena nechávala svoje peníze pouze pro sebe, povinností muže bylo postarat se, pomocí svých prostředků, o celou rodinu včetně sebe. V současném dobovém kontextu, kdy muži často své finanční odpovědnosti (záměrně či neúmyslně) nedodržují, a ženy jsou často samy na několik dětí, je nutné buď přehodnotit implementaci Textů, anebo zařídit kompenzaci ženám ze strany komunity – státu, nebo místních autorit, jak navrhuje Táriq Ramadán.¹⁷³

4.3.5 Lidská sexualita

Sexualita nebyla v islámu nikdy považována za něco špatného, co je spojeno s „nečistým“ hmotným tělem, které by bylo v kontrastu s duší. Islám bere v potaz lidské potřeby a neupírá člověku jeho přirozenost. Islám nikdy příliš nepodporoval celibát (výjimkou v islámské historii byly pouze některé súfijské řády¹⁷⁴). Táriq Ramadán ve svém životopisu Proroka Muhammada píše, jak Prorok odrazoval některé své společníky,

¹⁷² RAMADAN, Tariq. *Radical Reform*, s. 221-224.

¹⁷³ Tamtéž, s. 228.

¹⁷⁴ BASHIR, Shahzad. Islamic Tradition and Celibacy. In: CARL, Olson. *Celibacy and Religious Traditions*. New York: Oxford University Press, 2008, s. 133-135.

kteří chtěli ukončit svůj sexuální život a věnovat se pouze modlitbám, aby tak nečinili, protože nic se nesmí přehánět: „Umírněnost, umírněnost! Pouze s ní uspějete!“ Je tedy nutné respektovat svoje tělo, stejně jako jiné světské záležitosti.¹⁷⁵ Na rozdíl ale od „západního pojetí sexuality“, kterou Táriq Ramadán vnímá jako novodobý kult, a která téměř nezná mezí, je v islámu tělesný styk možný pouze v rámci legitimního manželského svazku. Mimomanželský sex je tabu. Jak říká Ramadán, srdce a tělo musí být v harmonii a odrážet smysl života. Láska nemůže být bez respektu k bytí, a sexualita nemůže být bez lásky. Táriq Ramadán je v těchto otázkách velice konzervativní, což není nikterak překvapivé.

Caroline Fourest Ramadánovi vytýká, že jej nikdy neslyšela vyřknout slova jako „AIDS“, nebo „kondom“, když mluví o sexualitě. Táriq Ramadán by prý podle ní měl využít svojí prestiž, a vysvětlit mladým muslimům, jak se můžou chránit. On však, stejně jako katolíci, reprezentuje model, v němž nejlepší ochranou je zbožnost a abstinence.¹⁷⁶ Co se týká metod kontracepce, Caroline Fourest vyčítá Ramadánovi, že i když je v islámu zabránění početí povoleno, vyslovuje se pouze pro „přirozené kontracepční metody“, aniž by dokázal specifikovat, které metody má přesně na mysli.¹⁷⁷

V jedné ze svých novějších knih – *Radical Reform* – se ale Táriq Ramadán věnuje otázce antikoncepce trochu více. Prorok povoloval používání přirozené metody antikoncepce – *coitus interruptus* (*al-^cazl*), a neoznačil ji ani za zakázanou (*harám*), ani za zavrženíhodnou (*makrúh*). Podmínkou však bylo, že bude s touto praktikou souhlasit i žena, která má právo na otěhotnění. Mnozí učenci již poměrně brzo uznali, že pohlavní styk není pouze cestou k početí, ale také k uspokojení přirozené touhy ženy. Velká část ^c*ulamá'* tedy považovala zabránění početí za dovolené (*mubáh*). Abú Hámid al-Ghazzálí, dokonce připouštěl možnost užití kontracepční metody v případě, kdy se žena obávala, že

¹⁷⁵ RAMADAN, Tariq. *The Messenger: The Meanings of the Life of Muhammad*, s. 112.

¹⁷⁶ FOUREST, Caroline, s. 157.

¹⁷⁷ Tamtéž, s. 157.

těhotenstvím ztratí svojí krásu. Táriq Ramadán tedy říká, že každý manželský pár si může sám rozhodnout, podle své situace, rodinného příjmu, počtu dětí, nebo jakéhokoliv jiného důvodu, že se uchýlí k některé z metod zabránění početí. Jak té přirozené – přerušované soulože, tak (užitím islámské právní metody analogického uvažování – *qijás*) k jakékoliv jiné antikoncepční technice, která nebude mít nežádoucí negativní efekty na zdraví ženy.¹⁷⁸

Co se potom týká otázky potratu, i ten je dovolen, i když se považuje za velice nedoporučený. Když už je nutné potrat provést (nikdy by neměl sloužit jako „pozdní náhražka antikoncepce“), mělo by tak být učiněno nejdéle do 120 dnů od početí (tradice různých právních škol se v tomto ohledu liší), kdy podle tradice v embryu ještě nebyla přítomná duše (*ar-rúh*), kterou vždy do zárodku člověka vdechne anděl.

Potrat se tedy rozhodně nedá doporučit. Pokud ale umožňuje uchránit zdraví, rozvoj, autonomii, blaho, vzdělání nebo důstojnost jednotlivce, je možné ho zvážit.¹⁷⁹

4.3.6 Homosexualita

Homosexualita je považována za tabu ve většině náboženství. Není tedy překvapivé, že ani islám se k ní nestaví příliš přívětivě. Táriq Ramadán vysvětluje, že součástí božího záměru je pouze „muž pro ženu“ a „žena pro muže“, jiné možnosti nejsou přípustné. V mezích islámského práva tedy prý není možné nalézt nic, co by podporovalo homosexualitu, nebo sňatky osob stejného pohlaví. Říká ale na druhou stranu, že přestože se člověku nemusí líbit, co někdo jiný dělá ve svém soukromí, nebo s tím může nesouhlasit, musí toho druhého respektovat takového, jaký je. To i v případě, že se to neshoduje s „jeho vizí života“, nebo nesouhlasí právním ukotvením homosexuálních vztahů v podobě sňatku (nebo

¹⁷⁸ RAMADAN, Tariq. *Radical Reform*, s. 167-173

¹⁷⁹ Tamtéž, s. 167-173.

registrovaného partnerství).¹⁸⁰ V každém případě nemá nikdo právo vylučovat někoho z muslimské komunity, na základě jeho sexuální orientace.¹⁸¹ Táriq Ramadán by ze své pozice mohl jen stěží říct něco uspokojivějšího. Pro všechna náboženství bude homosexualita vždy spíše otázkou tolerance, než jejího úplného přijetí.

Bojovat proti homofobním předsudkům v islámu se rozhodl např. francouzský muslim Ludovic Mohamed Zahed, který v roce 2012 otevřel v Paříži první evropskou „*gay friendly*“ mešitu. To samozřejmě vyvolalo velkou vlnu kontroverze, a i rektor pařížské Velké mešity Dalil Boubakeur, považovaný za poměrně liberálního muslima, tuto mešitu odsoudil, s tím, že porušuje zásady islámu. Vytvoření mešity speciálně pro homosexuály, je podle něho v rozporu s povahou islámu. „Zbožní lidé chodí do mešity uctívat Boha, nechodí tam předvádět svojí sexualitu. Toto je zneužití pojetí mešity“. Podle Boubakeura jsou pravidla islámu ohledně homosexuality jasná: „Homosexualita byla odsouzena v 13 súrách Koránu. Jediný sexuální vztah, který je legitimní, je vztah mezi sezdaným párem muže a ženy“. Také však dodal, že být homofobní je proti islámu.¹⁸²

Caroline Fourest tvrdí, že Ramadánovy výzvy k toleranci však nejsou nekonečné. Jako příklad cituje výrok z jedné jeho knihy, psané ve francouzštině: „V islámu homosexualita není přirozená; je to vychýlení se z opravdové cesty a leží mimo pravidla, skrze něž se v očích Boha stáváme lidmi. Takové chování je známkou poruchy a nerovnováhy“.¹⁸³

V dnešní době je již snad dobře prokázáno, že odlišná sexuální orientace není nemoc, kterou je potřeba léčit, ani dobrovolná volba jednotlivce. Homosexuální muslimové se často ptají, proč je na ně

¹⁸⁰ RAMADAN, Tariq. Tariq Ramadan on Islam and Same sex Marriage. In: *Youtube* [online]. Kanál uživatele youssef ragregi. Dostupné z: <https://www.youtube.com/watch?v=g224NcScW3s>

¹⁸¹ RAMADAN, Tariq. Islam and Homosexuality. *Tariq Ramadan* [online]. Dostupné z:

<http://tariqramadan.com/english/2009/05/29/islam-and-homosexuality/>

¹⁸² MCPARTLAND, Ben. 'Europe's first gay-friendly mosque' sparks controversy. *France 24* [online]. Dostupné z: <http://www.france24.com/en/20121202-paris-france-homosexual-gay-friendly-mosque-condemned-muslim-leaders/>

¹⁸³ FOUREST, Caroline, s. 159.

nahlíženo tolik negativně, když je tak Bůh stvořil. Jestliže jsou islámské principy doopravdy univerzální, jak Táriq Ramadán tvrdí, měl by se v nich najít prostor pro přijetí gayů a lesbiček, nejen na bázi tolerance, ale i na bázi opravdového respektu k sobě rovným lidem, a bez uchylování se ke zbytečným předsudkům. To samozřejmě vyžaduje dostatečné vzdělání a informovanost lidí.

4.4 Vzdělání

Není pochyb, že vzdělání je jednou z priorit. Kromě klasických předmětů, které jsou k dispozici v sekulárních školách, je ale nezbytné zajistit dětem také náboženské vzdělání. Táriq Ramadán tvrdí, že je nutné předávat dětem islámské hodnoty, zvláště v prostředí dnešních západních zemí, z nichž se náboženství stále více vytrácí.¹⁸⁴ Jak říká, víra (*ímán*) je zároveň slibem, přísahou (*amána*), a muslimové jsou povinováni předávat tento slib svým dětem a blízkým, aby i oni mohli být nositeli svědectví (*šaháda*) před lidstvem. Jedná se však o „pouhé“ vzdělávání a vysvětlování obsahu božího poselství, ne o cílené konvertování, nebo indoktrinaci. Součástí muslimské identity je vzdělávat děti, tak aby ony samy mohly přijmout onen slib, a činit pak svobodná rozhodnutí na základě své odpovědnosti před Bohem.¹⁸⁵

Táriq Ramadán kritizuje současné „islámské vzdělávání“ na Západě, které je většinou špatně pojaté a neefektivní, a většinou sestávající z „tupého“ memorování koránských súr a prorocké tradice a mechanických rituálů, které neberou v potaz opravdovou spiritualitu. Žáci by měli být vzděláváni způsobem, který je naučí pochopit a využívat nástroje, které univerzální islámské poselství poskytuje pro vypořádání se prostředím, v němž se nacházejí. Na rozdíl od státních sekulárních škol, není v těch islámských kladen důraz na kritické myšlení a schopnost

¹⁸⁴ RAMADAN, Tariq. *Western Muslims and the Future of Islam*, s. 126.

¹⁸⁵ Tamtéž, s. 81.

vyjádřit vlastní názor. Vzdělání je pak degradováno na jakousi instruktáž, kterou mají žáci bez námitek přijmout. Cílem je spojit „vzdělání srdce“ – propojení vědomí člověka s Bohem – se „vzděláním mysli“, což zahrnuje znalosti Koránu, sunny, islámské jurisprudence, stejně jako znalost kontextu (jazyk, historii země, zvyky, politickou kulturu apod.)¹⁸⁶

Táriq Ramadán se příliš nevyslovuje pro budování ryze islámských škol. Jednak to považuje za plýtvání prostředky (školné na takových školách bývá poměrně drahé), hlavním důvodem ale je, že jsou tyto školy často stavěny za účelem ochrany dětí před „škodlivým vlivem západní společnosti“. Je to tedy jako vytváření jakési paralelní reality, kdy jsou děti sice vzdělávány v „islámském duchu“, nejsou ale připraveny pro skutečný život a zapojení v širší společnosti. Lepší by tedy bylo vybudovat doplňující vzdělávací systém, nikoliv paralelní. Státní školy dětem poskytují dostatečné kompletní vzdělání, zahrnující většinu potřebných předmětů. Stačilo by tedy k této základní, často dostatečně kvalitní výuce, přidat doplňující náboženský vzdělávací program. Na rozdíl ale od běžných „škol po škole“, s kterými již různé náboženské organizace experimentují, je nutné, aby bylo učení islámu (Korán, prorocká tradice i život Proroka) vždy vztahováno k reálnému každodennímu životu člověka. Ramadán navrhuje systém např. 2x dvě hodiny týdně vždy v podvečer, a k tomu půlden o víkendu v průběhu školního roku. Vždy by však musel být brán ohled na věk dítěte a školní osnovy v běžných státních školách.¹⁸⁷

Rovněž je však podle Táriq Ramadána potřeba, aby rodiče přispěli do diskuze a měli také vliv na programy státních škol, které prý často mají silně eurocentrický či pro-západně orientovaný přístup. Ramadán naráží na výuku předmětů, ve kterých se často nepřiliš objektivně hovoří např. o historii, geografii, náboženství apod. Netýká se to však pouze výuky o islámské civilizaci, ale také čínské, africké aj. Vzdělávací systémy by

¹⁸⁶ RAMADAN, Tariq. *Western Muslims and the Future of Islam*, s. 127-129.

¹⁸⁷ Tamtéž, s. 133-137.

měly tedy projít určitými strukturálními změnami, aby odpovídaly vývoji společnosti.

Caroline Fourest však vidí postoj Táriqa Ramadána ke vzdělávání velice kriticky. Podle ní Ramadán samozřejmě nestojí o paralelní vzdělávací systém, a raději se vyslovuje pro doplňkové islámské vzdělávání z jediného prostého důvodu – aby mohli muslimové, navštěvující státní školy, ovlivňovat své nemuslimské spolužáky. Caroline Fourest, pro kterou je Ramadán „islamistou posedlým *da'wou* v Evropě“, vnímá Ramadánův důraz na znalost aktuálního kontextu a okolního prostředí, ve smyslu snazší infiltrace muslimů do nemuslimského prostředí (školy jsou tedy vhodným prostorem k proselytismu).¹⁸⁸ Takováto představa je, nutno podotknout, velice paranoidní.

Jak také Caroline Fourest říká, podle Ramadána prý také není potřeba, aby muslimové bojkotovali např. výuku biologie ve státních sekulárních školách. Islámský doplňující vzdělávací systém se už postará o nápravu „pokřiveného“ pohledu na evoluci člověka, a děti se dozví, že člověk nepochází z opic, ale že jej stvořil Bůh (tzv. kreacionismus). Táriq Ramadán se v knize *Les musulmans dans la laïcité* z roku 1994, vyjádřil (v jedné z poznámek pod čarou), že „[Š]kolní výuka biologie obsahuje učení, která jsou v rozporu s islámskými principy“.¹⁸⁹ V rozhovoru pro *Democracy Now!* se ale ohradil proti výrazu „islámská biologie“, který mu byl údajně vkládán do úst. Nikdy prý takový výraz nepoužil, a je zcela proti něčemu jako islámská biologie.¹⁹⁰ Táriq Ramadán je občas ve svých názorech trochu nekonzistentní, a v jeho slovech ohledně citlivých témat lze nalézt určité nuance. Jestliže jej budeme brát jako moderního fundamentalistu, jak tvrdí Olivier Roy, můžeme počítat s tím, že se

¹⁸⁸ FOUREST, Caroline, s. 179.

¹⁸⁹ Tamtéž, s. 81.

¹⁹⁰ GOODMAN, Amy. Once-Banned Muslim Scholar Tariq Ramadan on His First Visit to US in Six Years, President Obama and Why Muslims Should Make Their Voices Heard. *Democracy Now!: A Daily Independent Global News Hour* [online]. Dostupné z: http://www.democracynow.org/2010/4/9/once_banned_muslim_scholar_tariq_ramadan

Ramadán bude snažit „usmířit neusmířitelné“.¹⁹¹ Co se týče otázky vzniku světa, Ramadán nemůže náboženský pohled na věc jen tak zahodit. Samotný kreacionismus zahrnuje širokou škálu pohledů na otázku vzniku života a vývoj světa, a muslimové se jej dnes různým způsobem (a do různé míry) snaží usmířit s moderní vědou a evoluční teorií.¹⁹²

4.5 Islám a politická moc

4.5.1 Sekularismus

Islám bývá často považován za nekompatibilní s demokracií a sekularismem, a tedy i s moderním pojetím vlády a rozdělení moci. V muslimských zemích se pojem demokracie nezřídka považuje za něco zcela cizího, za západní pojetí, které není obsaženo v Koránu apod. Naopak za islámským konceptem *šúra* (konzultace) – koránským principem, na němž je možné vystavět demokracii ne nepodobnou té v západním stylu, vidí nemuslimští pozorovatelé ze Západu nebezpečnou teokracii.¹⁹³

Táriq Ramadán poukazuje na skutečnost, že v islámu existuje oddělení sféry náboženské (*al-^cibádát*) od sféry politické a sociální (*al-^camalát*). Populární tvrzení, že islám nerozlišuje mezi náboženstvím a politikou, je příliš zjednodušující, a je potřeba je překonat. Dělicí linie mezi těmito dvěma sférami však není zcela ostrá, neboť žádná, ani ta nejvíce sekularizovaná společnost, není zcela odstřižena od náboženského odkazu. Žádná veřejná sféra není zcela nábožensky neutrální (Táriq Ramadán naráží na „křesťanskou kulturu“ na Západě¹⁹⁴, nebo potom

¹⁹¹ V jedné z předchozích kapitol jsme již zmiňovali slova profesora Oliviera Roye o tom, že se dnešní fundamentalisté snaží převést fundamentalismus do moderního slovníku, což se ne vždy obejde bez konfliktů.

¹⁹² CALLAWAY, Ewen. How to stop creationism gaining a hold in Islam. *New Scientist* [online]. Dostupné z: <http://www.newscientist.com/article/dn16258-how-to-stop-creationism-gaining-a-hold-in-islam.html?page=1#U8oXR0BrWVo>

¹⁹³ RAMADAN, Tariq. *Islam, the West and the Challenges of Modernity*, s. 75-76.

¹⁹⁴ RAMADAN, Tariq. *The Arab Awakening: Islam and the New Middle East*, s. 89.

specifičtěji např. na římskokatolickou Francii). Důležitou otázkou však je, jakým způsobem a do jaké míry by ony dvě sféry měly být propojeny, hlavně tedy co se týče vlivu náboženství na politiku.¹⁹⁵

Je jasné, že daleko palčivější otázkou pro Ramadánovy (především západní) čtenáře není, do jaké míry by měl stát zasahovat do náboženství, ale spíše jakým způsobem by podle Ramadána mělo mít náboženství, tedy islám, vliv na veřejnou sféru a politiku.

Zásah státu do náboženských záležitostí by podle Ramadána měl samozřejmě být minimální, nejlépe nulový. V roce 2003 se Ramadán v jednom z rozhovorů vyjádřil následovně: „Před pěti lety jsem byl pouze z 99 procent nakloněný francouzské verzi sekularismu [laicité]. Dnes už vím, že je islám zcela kompatibilní s oddělením církve a státu.“¹⁹⁶ Po tom, co v následujícím roce vešel v platnost zákaz nošení *hidžábu*¹⁹⁷ na půdě francouzských škol, nejspíš pár procent ze svého hodnocení francouzského sekularismu zase ubral, nicméně to není zas tak důležité. Pro Táriqa Ramadána je západní sekularismus především zárukou ochrany muslimů a jejich náboženské praxe, již se jim často v muslimských zemích v průběhu nedávné historie nedostávalo. Zároveň ale nabízí příležitost, a představuje platformu, na níž je možné do sekularizovaného prostoru Evropy přinést více náboženství, a z něho plynoucí etiky (a tedy *de facto* i snížit míru sekularismu).

Caroline Fourest cituje jeden Ramadánův výrok na jedné z jeho audiokazet, ve snaze dokázat jeho ambivalentní postoj k sekularismu a demonstrovat Ramadánův „*double-speak*“:

„Model sekularismu, který učinil z evropských společností to, co jsou, a který dokonce prosazovali ve svých koloniích... no, co se týká nás, my si musíme z tohoto modelu vybrat to, co nám umožní zůstat věrnými našim základním principům“.

¹⁹⁵ RAMADAN, Tariq. *Radical Reform*, s. 259-263.

¹⁹⁶ FOUREST, Caroline, s. 182.

¹⁹⁷ French headscarf ban comes into force. *The Guardian* [online]. Dostupné z: <http://www.theguardian.com/world/2004/sep/02/france.schoolsworldwide>

Ramadánovo pojetí chápe Caroline Fourest jako snahu přizpůsobit sekularismus fundamentalistické vizi islámu: „Stát nemůže nebrat ohledy na to, že se lidé mění, takže my musíme změnit lidi“.¹⁹⁸ To že Ramadán vnímá evropský sekularismus, v tomto případě lépe řečeno „odsunutí náboženství na vedlejší kolej“, za hlavní důvod morálního úpadku tamních společností ale není žádným tajemstvím.

Táriq Ramadán neusiluje o nastolení *šari‘y* na Západě (což by stejně bylo jen stěží možné), ani o jakýsi *šari‘atský* paralelní systém zákonů speciálně pro muslimy. Jak vysvětluje, jeho *šari‘a* existuje ve všech zemích, kde tamní zákony zajišťují rovnost všech lidí.¹⁹⁹ Táriq Ramadán chápe pojem *šari‘a* jako cestu zbožnosti, cestu, jak „být a zůstat muslimem“, nebo jak být věrný islámským principům. Nepřekládá jej primárně jako „islámské právo“ coby sadu zákonů, které je potřeba implementovat, aby se společnost stala „islámskou“.²⁰⁰

V jednom z předchozích odstavců jsme zmínili, že je nutné určit, do jaké míry má náboženství zasahovat do politické a sociální sféry. Náboženství je, podle Táriqa Ramadána, jejich nedílnou součástí. Co by však od sféry vztahů mezi lidmi mělo být odděleno, je náboženské dogma a autoritativní snaha je, prostřednictvím výkonné moci či zákonů, vnucovat širší politické a sociální komunitě, která třeba nesdílí stejné náboženské přesvědčení. Ustanovení náboženské moci, jejíž legitimita „pochází od Boha“, a je tudíž nezpochybnitelná, totiž nezbytně ohrožuje politický pluralismus, který je potřeba pro opravdové mírové a rovnocenné soužití. Náboženství by tedy, jak Ramadán naznačuje, mělo být spíš etickým rámcem, a to pro všechna odvětví lidské činnosti – politiku, ekonomii, sociální vztahy, v nichž existuje (na rozdíl od pevné daných

¹⁹⁸ FOUREST, Caroline, s. 183.

¹⁹⁹ A Conversation With Tariq Ramadan. *PewResearch Global Attitudes Project* [online]. Dostupné z: <http://www.pewforum.org/2010/04/27/a-conversation-with-tariq-ramadan/>

²⁰⁰ RAMADAN, Tariq. *Radical Reform*, s. 271.

pravidel islámské náboženské praxe) široký prostor pro diskuzi a různorodou interpretaci.²⁰¹

4.5.2 Pluralismus v islámu

Zmínili jsme politický pluralismus, bez něhož nemůže být opravdová demokracie. Jak říká Bassam Tibi, demokracie neznamená jednoduše vládu většiny, ani pouhý proces hlasování, ale politickou kulturu pluralismu.²⁰² Pluralismus je kombinací respektu k diverzitě (rozmanitosti) a shody na základních hodnotách. Musí být založen na rovnocennosti, čímž, jak říká Tibi, v případě islámu (jakož i ostatních náboženství) narážíme na problém, protože myšlenka muslimské svrchovanosti je v konfliktu s konceptem politického pluralismu. Náboženská doktrína islámu totiž sice respektuje nemuslimy (tedy alespoň ostatní monoteisty – židy a křesťany – *ahl al-kitáb*), a rasismus nebo antisemitismus je jí cizí, neznamená to však, že jsou nemuslimové považováni za rovnocenné.²⁰³

Konzervativní saúdský šejch Muhammad ibn al-^cUthajmín (z. 2001) kritizoval zaměňování slov „rovnost“ a „spravedlnost“. Podle něho je islám nikoliv náboženstvím rovnosti, ale náboženstvím spravedlnosti,

„což znamená zacházení rovným způsobem s těmi, kteří jsou rovnocenní, a rozlišování mezi těmi, kteří jsou odlišní“. Spravedlnost tedy jednoduše znamená, že každý dostane, co mu náleží. „V Koránu není jediné písmeno, které by nařizovalo rovnost, spíše nařizuje spravedlnost“.²⁰⁴

Je pravda, že islám uznává diverzitu, což se dá podepřít např. koránským veršem: „Lidé, věru jsme vás stvořili z muže a ženy a učinili

²⁰¹ RAMADAN, Tariq. *Radical Reform*, s. 262-265.

²⁰² TIBI, Bassam. *Political Islam, World Politics and Europe*, s. xiii.

²⁰³ TIBI, Bassam. *Islam's Predicament with Modernity: Religious Reform and Cultural Change*. New York: Routledge, 2009, s. 213-214.

²⁰⁴ AL-UTHAYMEEN, Sheikh Muhammad Bin Saleh. Islam not a religion of equality, but of justice. *Saudi Gazette* [online]. Dostupné z: <http://www.saudigazette.com.sa/index.cfm?method=home.regcon&contentid=2010052172957>

jsme z vás národy a kmeny, abyste se vzájemně poznali.“²⁰⁵ Neznamená to však, že je v Koránu akceptován pluralismus mimo rámec *ummy*. Zatímco jsou nemuslimští monoteisté tolerováni alespoň jako věřící druhé kategorie, všichni ostatní jsou vyloučeni.²⁰⁶

4.5.3 Koncept *šúrá*

Pluralismus a demokracie jsou na Západě zaručeny na základě sekularismu. Táriq Ramadán se ale snaží dokázat, že pluralismus a demokracie mají svůj základ i v samotném islámu. Je to právě koncept *šúrá*, který potenciálně islámu umožňuje vypořádat se s pluralismem. *Šúrá* (porada, konzultace) je v Koránu zmíněna několikrát. Ramadán cituje verše ze stejnojmenné súry:

„Co bylo vám z věcí dáno, je jen užívání krátké života pozemského, však co u Boha je, je lepší i trvalejší pro ty, kdož věří a na Pána svého spoléhají, a pro ty, kdož velkým hříchům a neřestem se vyhýbají, a když rozhněvani jsou, odpouštějí, a pro ty, kdož Pánu svému odpovídají a modlitby své dodržují a záležitosti své na základě porady mezi sebou vyřizují a z toho, co jsme jim ušetřili, rozdávají, ...“²⁰⁷

Princip *šúrá* byl využíván Prorokem a jeho společníky např. v otázkách válečné strategie, kdy Prorok, coby pouhý člověk, ze své podstaty omylný, jej schválil a potvrdil jako nutnost. Dokonce i po bitvě u Uhudu, kdy byl Prorok přehlasován v otázce válečné strategie, která nakonec vedla k porážce muslimů:

„Díky milosrdenství Božímu jsi byl k nim shovívavý; kdybys byl hrubý a srdce tvrdého, byli by věru od tebe odpadli. Odpusť jim tedy a pros za ně o odpuštění a porad' se s nimi v každé záležitosti. A až

²⁰⁵ Korán (49:13)

²⁰⁶ TIBI, Bassam. *Islam's Predicament with Modernity*, s. 213-214.

²⁰⁷ Korán (42:36-38)

dospěješ k rozhodnutí, spolehni se na Boha, neboť Bůh miluje ty, kdož na Něj se spoléhají.“²⁰⁸

Princip konzultace pak přijali a aplikovali i Prorokovi následovníci. Přestože se konzultace v průběhu historie islámské civilizace praktikovala různým způsobem, je možné nalézt několik shodných rysů, jež jsou myšlenky *šúrá* vlastní. Táriq Ramadán jich vyjmenovává sedm, a týkají se praktické implementace *šúrá* (jako přímé volby, nebo volby na základě reprezentace apod.)²⁰⁹

Táriq Ramadán se na základě principu *šúrá* vlastně snaží v rámci islámu legitimizovat pluralismus a demokracii, jež bývají některými učenými a intelektuály vnímány jako cizí koncepty. Podle Bassama Tibiho je právě toto tím největším problémem pro opravdovou reformu islámu. Tibi je také skeptičtější k myšlenky *šúrá*, která pro něho znamená prostě a jednoduše „konzultaci“, a je záležitostí etiky, nikoliv základem pro systém vlády uvnitř „islámského státu“ (jak jej prezentují dnešní islamisté).²¹⁰

4.5.4 *Šúrá* nebo demokracie?

Táriq Ramadán se ptá se, zda si muslimové musejí vybrat mezi islámem a demokracií. V jeho pojetí jsou demokracie a *šúrá* (coby „islámská verze demokracie“) v zásadě podobné. Potíž je však v použité terminologii a odlišných kořenech obou konceptů. Pro některé muslimy má demokracie příliš západní podtón, což už samo o sobě může být důvodem k jejímu odmítnutí. Problémem ale také je, jakým způsobem Západ k demokracii dospěl. Proces sekularizace a započítání „vlády lidu“ může být bráno jako vzepření se božské autoritě, reprezentované v Evropě církví. Ta dlouhou dobu potlačovala vědu, racionalitu a svobodné myšlení, a brala na sebe roli jak zástupce/místodržitele Boha na zemi, tak roli samotného Boha – Vlastníka veškerého stvoření. Islámská filozofie konceptu *šúrá* je odlišná

²⁰⁸ Korán (3:159)

²⁰⁹ RAMADAN, Tariq. *Islam, the West and the Challenges of Modernity*, s. 81-86.

²¹⁰ TIBI, Bassam. *Islam's Predicament with Modernity*, s. 233.

v tom, že lidstvo jakožto místodržící Boha na zemi koná v Jeho jménu, nikoliv Jemu navzdory. Člověk je svobodný, a má k dispozici prostor pro svobodné konání, Bůh mu pouze stanovuje meze, které nelze překročit, a poskytuje mu orientaci.²¹¹

Západní model demokracie, jak říká Ramadán, se nedá aplikovat na muslimské země (nebo kterékoliv jiné, „nezápadní“ země). Každá společnost, každý národ má právo zvolit si vlastní model, na základě své historie, kultury a kolektivní psychologie. Musí však splňovat jistá nezpochybnitelná kritéria. Podmínkou úspěšného procesu demokratizace je občanská vzdělanost obyvatelstva. Lidé musejí znát svá práva a povinnosti vůči komunitě. Ramadán zdůrazňuje nutnost studovat a kriticky hodnotit nedostatky dnešních modelů demokracie, jak na Západě, tak jinde. Varuje také před snahou absolutizovat jednotlivé modely, což potenciálně může vést – na základě zkušeností z historie – k určitému druhu „teokratizace“, a to jak náboženské, tak zcela ateistické (Ramadán zde naráží na „dogmatické liberální smýšlení“, nepochybně spjaté se západními zastánci demokracie, kteří prosazují svoji „politickou ideologii“ jako univerzalistickou).²¹²

V knize *The Arab Awakening* zmiňuje Ramadán turecký model, který lze chápat jako snahu překlenout věčnou propast mezi islamisty a sekularisty. Přestože Táriq Ramadán turecký model oceňuje (jeho geopolitický vliv, ekonomický růst, podporu vzdělání, boj s korupcí atd.), nepovažuje jej zcela za cestu, kterou by se měly vydat ostatní blízkovýchodní země. Ramadán však nekritizuje nedostatky Turecka v oblasti lidských práv²¹³, s nimiž má země již dlouho problémy (i když možná ne do takové míry jako ostatní blízkovýchodní země), ale vadí mu větší začlenění Turecka do globálního ekonomického systému, který není v souladu s islámskou etikou. Je tedy přesvědčen, že turecký model je

²¹¹ RAMADAN, Tariq. *Islam, the West and the Challenges of Modernity*, s. 86-91.

²¹² RAMADAN, Tariq. *Radical Reform*, s. 280-285.

²¹³ World Report 2012: Turkey. *Human Rights Watch* [online]. Dostupné z: <http://www.hrw.org/world-report-2012/world-report-2012-turkey>

spíše prostředek, než samotný cíl.²¹⁴ S těmito slovy může vytanout na mysli slavný výrok tureckého premiéra Erdoğana, který v 90. letech, ještě jako starosta Istanbulu, prohlásil: „Demokracie je jako tramvaj. Když dorazíte do zastávky, vystoupíte z ní“.²¹⁵

Tářiḡ Ramadán se snaží ukázat, že v islámském pojetí pluralismu existují prvky, které mají svůj protějšek v západní představě demokracie, a které jsou v islámu stěžejní. Pluralismus, o němž ale Ramadán hovoří v knize *Islam, the West and the Challenges of Modernity*, se zdá být spíše pluralitou čtení Textů (který nabízí rozličnost interpretace, na níž nemá nikdo monopol). Popisuje následující aspekty: 1) Volba lidí buď přímá, nebo skrze zastupitelský systém. 2) Svoboda názoru a vyjádření, bez jakéhokoliv nátlaku, nebo cíleného ovlivňování veřejného mínění. Člověk vždy musí mít k dispozici všechna fakta, na jejichž základě může učinit odpovědné rozhodnutí. Tářiḡ Ramadán dokonce navrhuje zvážení jiného způsobu pluralistické participace, než té založené na stranickém systému. Poukazuje na to, že na Západě mají jednotlivé strany často velice podobný program, a jen se hádají o moc, místo toho, aby navrhovaly řešení společenských problémů.²¹⁶ 3) Obměna lidí u moci ve stanovených intervalech. Vládnoucí dynastie, kdy se moc předává z otce na syna je nepřijatelná. U moci smí být pouze kompetentní lidé. 4) Vláda zákona, což je prioritou již od počátku islámu. Ramadán uvádí jako příklad Medínskou ústavu, která stanovovala politické a sociální uspořádání v komunitě na základě práva. Podle Ramadána zmiňovaná ústava odrážela islámské učení, které vyhrazuje rovnost všech lidí před zákonem, muslimů i nemuslimů. Každý člověk by měl disponovat

²¹⁴ RAMADAN, Tariq. *The Arab Awakening*, s. 103-105.

²¹⁵ KAMINSKI, Matthew. Turkey's 'Good Dictator'. *The Wallstreet Journal* [online]. Dostupné z: <http://online.wsj.com/news/articles/SB10001424052702304259304576375743249011516>

²¹⁶ V této souvislosti nelze nezmínit názor Hasana al-Banná na multipartijní politický systém. Ten jej vnímal jako velice špatný koloniální vliv na Egyptány, který dovede rozbít sociální vztahy, a přinést do země rozkol. Zpochybňoval nezbytnost existence vícera politických stran, když jedna strana odvede stejnou práci, aniž by napáchala takové škody. Al-Banná zdůrazňoval, že existuje rozdíl mezi svobodou a demokracií. (JABBŪR, Nabīl. *The Rumbling Volcano: Islamic Fundamentalism in Egypt*. Pasadena, Ca.: Mandate Press, c1993, s. 84-85.)

prostředky, kterými si může vymoci svá práva, jak v rovině politické, tak soudní.²¹⁷

Islám tedy podle Ramadána doopravdy poskytuje rámec, na němž může fungovat pluralismus, a lze v něm nalézt řadu principů, kterými se vyznačuje demokratická společnost.²¹⁸

Samozřejmě si ale Táriq Ramadán uvědomuje, že naprostá svoboda a rovnost všech lidí před zákonem i v politické participaci, bez ohledu na jejich vyznání (kteréžto se snaží vyčíst z univerzálních islámských principů), jsou spíše ideálem, vzdáleným od žité reality. Otázka lidských práv a postavení nemuslimů v muslimských společnostech nepochybně patří mezi ty nejpálčivější, jež je nutné zodpovědět.

4.5.5 Vztah k nemuslimům

Ohledně zacházení s nemuslimy v průběhu historie islámské civilizace toho již bylo napsáno mnoho. Od těch nejidealističtějších představ k těm nejhorším.²¹⁹

Jak to tak už bývá, pravda se nachází někde uprostřed. Každopádně však nemuslimové, jakkoliv byli v islámských zemích tolerováni, nebo respektováni, vždy byli spíše občany druhé kategorie. Podle islámského práva se nemuslimové nemohou oženit s muslimskými ženami, a stejně tak konverze od islámu k jinému náboženství je trestána. Přestože někteří pragmatičtí vládci čas od času nemuslimům udělovali významné pozice na základě jejich schopností, jednalo se spíše o výjimky. Většinou byli nemuslimové v islámských zemích určitým

²¹⁷ RAMADAN, Tariq. *Islam, the West and the Challenges of Modernity*, s. 92-95.

²¹⁸ Tamtéž, s. 95-96.

²¹⁹ Tamtéž, s. 104-105.

způsobem diskriminování (i tak se však většinou měli lépe než muslimové či židé v křesťanských společnostech).²²⁰

Táriq Ramadán, na základě Koránu a sunny zmiňuje několik hlavních principů, na nichž je založen vztah mezi muslimy a nemuslimy. Hovoří poměrně idealisticky hlavně o Medínské ústavě, o ustanovení „chráněného lidu“ *ahl adh-dhimma*, jehož život, majetek a náboženská praxe musí být za každou cenu zabezpečeny. Zmiňuje také základní práva a svobody nemuslimů, včetně možnosti jejich účasti na konzultacích jak na legislativní, tak na exekutivní úrovni.²²¹

Už ale samotný fakt, že je nemuslimům přidělován nějaký speciální status – *dhimmi*, který je odlišný od muslimů (a zároveň jim upírá některá práva), je známkou nesplnění dnešních standardů rovnosti mezi lidmi. Je jasné, že pokud má islám přijmout modernitu, pluralismus a demokracii, musí se této zastaralé klasifikace vzdát.²²²

Táriq Ramadán prohlašuje, že ve jménu věrnosti vyšším principům islámu je nutné být sebekritický a inovativní, což s sebou nese i nezbytnost přehodnocení některé používané terminologie. Smluvní začlenění nemuslimů coby „chráněného lidu“ *ahl adh-dhimma* do muslimské společnosti, již dávno nekoresponduje se současnou realitou a sociopolitickými strukturami. Je tedy nutné jasně definovat status pro členy komunity, nejen za účelem ochrany jejich legitimních práv (důstojnost, blaho, svoboda, rovnost a spravedlnost), ale také za účelem zajištění jim možnosti bránit si svá práva. Ramadán se vyslovuje pro dnes běžně používaný koncept občanství (*al-muwátana*),²²³ který se někteří

²²⁰ SEDGWICK, Mark J. *Islam: A Guide to Diverse Experience in a Modern World*. Boston: Nicholas Brealey Pub., 2006, s. 207-208.

²²¹ RAMADAN, Tariq. *Islam, the West and the Challenges of Modernity*, s. 104-108.

²²² To však neodpovídá představám některých dnešních islamistů. Ti v kontextu novodobého fenoménu, který Bassam Tibi nazývá „*šarí'atizací* islámu“, využívají *šarí'u* (což se v původním koránském významu dá chápat jednoduše ve smyslu morálky, etiky – v pozdější islámské historii pak ve smyslu jakéhosi božského civilního práva) jako politicko-ideologický nástroj, a jako základ ústavy státu, nebo jeho právního systému. V takovémto pojetí *šarí'y* je pak ovšem jen těžko možné přehodnotit status nemuslimů, či vůbec vztah k minoritám, rovnosti pohlaví apod. (TIBI, Bassam. *Islam's Predicament with Modernity*, s. 128.)

²²³ Tento výraz dnes bývá běžně používán ve smyslu „demokratického“ občanství, i ve smyslu národnosti, pro níž je běžnějším termínem arabský výraz *džinsíja*.

literalističní či tradicionalističtí *fuqahá'* zdráhají používat, protože není součástí klasické islámské terminologie. Je však také potřeba přistupovat s respektem, a v rámci etiky, k ostatním občanským statusům jako jsou např. rezident, imigrant, cizinec, jejichž nositelé bývají nezřídka diskriminováni, jak v západních, tak východních zemích.

Etika občanství musí, na základě rovnosti a stanovených zákonů a pravidel, garantovat sdílení moci.²²⁴

4.5.6 Etika občanství

Táriq Ramadán v knize *Western Muslims* rozebírá etiku občanství. Hovoří sice o muslimech žijících v západních zemích, jedná se ale o principy platné pro všechny, i muslimy žijící v muslimských majoritních společnostech.

Je nezbytné, aby byli muslimové na Západě politicky a sociálně aktivní, aby skutečně zastávali roli nositelů svědectví o božím poselství. Většina dnešních reformních *'ulamá'* se pro to jasně vyslovuje. I když muslimové třeba nežijí tam, kde funguje systém, který by byl zcela v souladu s jejich spiritualitou, i tak se musí zapojit, a volit alespoň menší zlo, čímž pomohou snížit míru nespravedlnosti ve společnosti. Lidé nesmějí být pasivní, u mladých je třeba vzbudit zájem o volby a politickou participaci. Důležité je dostatečné vzdělání lidí. Volit musí lidé, kteří mají přehled o situaci ve společnosti, a znají dané prostředí. Nejdůležitější zásadou etiky občanství je konat ve jménu vyšších principů ve jménu celé společnosti, ne pouze muslimské komunity. Etika občanství není tedy o tom, zvolit muslima, který „ochrání naše zájmy“, ale jakéhokoliv zodpovědného kandidáta, který nepostrádá integritu, schopnosti a úmysl

(BUTENSCHØN, Nils A, Uri DAVIS a Manuel S HASSASSIAN. *Citizenship and the State in the Middle East: Approaches and Applications*. Syracuse University Press, 2000, s. 52.)

Dokonce i uvnitř hnutí Hizballáh byl termín *dhimmi* nahrazen konceptem civilního občanství *muwátana*, jenž má zaštitovat rovné zacházení s muslimy i nemuslimy. (ALAGHA, Joseph Elie, Uri DAVIS a Manuel S HASSASSIAN. *Hizbullah's Identity Construction: Approaches and Applications*. Amsterdam University Press, c2011, s. 33;42.

²²⁴ RAMADAN, Tariq. *Radical Reform*, s. 270-271.

sloužit lidem. Muslimové se nesmějí nechat „koupit“ politiky, kteří jim v době voleb naslibují výstavby mešit, komunitních center, *halál* jatek apod. Západní muslimové nesmějí zapomenout na svůj imigrantský původ a musí být připomenutím „svědomí Jihu“ – diktátorských režimů, chátrajících společností s endemickou chudobou a negramotností, kde stávající světový řád a nastavení globální ekonomiky způsobuje denně smrt milionů lidí. Muslimové se musejí stát hlasem utlačovaných lidí Afriky, Palestiny, Tibetu apod. Ke svým zemím musejí být loajální, ale kritickým způsobem. Jedině tak bude možné změnit současný světový řád, a učinit jej spravedlivějším, což je přáním mnoha dalších lidí, ne pouze muslimů. Táriq Ramadán, v otázce nutnosti bojovat proti terorismu, také kritizuje „teror“ ze strany (západních) vlád, které (hlavně od útoků z 11. září) záměrně udržují obyvatelstvo ve strachu, čímž mu zabraňují vnímat a kritizovat nespravedlnosti světového řádu.²²⁵

Tímto se dostáváme k dalšímu aspektu Ramadánova diskursu, velice výraznému, kterým je kritika globální ekonomiky a neokolonialismu, kterým je potřeba se vzepřít, a nahradit je etičtější a spravedlivější alternativou, která by uspokojila i obyvatele třetího světa.

4.6 Ekonomický faktor

Táriq Ramadán má velice blízko k socialismu. Jeho rétorika je výrazně levicově naladěná, a on sám přiznává, že mnoho jeho myšlenek může připomínat marxismus. Například to, že ekonomika by měla sloužit lidem a ne naopak.²²⁶

Podle Ramadána je dnešní věk globalizace charakterizován především neokolonialismem, kdy bohaté západní země a nadnárodní organizace vykořisťují země třetího světa, a provozují jakési „dálkově

²²⁵ RAMADAN, Tariq. *Western Muslims and the Future of Islam*, s. 163-173.

²²⁶ BENG, Ooi Kee. Tariq Ramadan – Islam reviewed from within. *Wikibeng* [online]. Dostupné z: <http://wikibeng.com/2012/08/31/tariq-ramadan-islam-reviewed-from-within/>

řízené otroctví“. Umožňuje jim to nastavený neoliberální ekonomický systém (udržovaný institucemi jako je Mezinárodní měnový fond, Světová obchodní organizace a Světová banka), který je hnán produktivismem, a který postrádá etiku. Ramadán se zmiňuje o terorismu dnešního světového pořádku. Nacházíme-li se v čistě ekonomické rovině, a hovoříme-li o neoliberálním ekonomickém systému, je podle Ramadána možné označit celý svět za *‘alam al-harb*, či *dár al-harb* – příbytek války.²²⁷ Táriq Ramadán věří, že islámské pojetí ekonomie může být inspirací pro etičtější a spravedlivější alternativu k současnému systému.

Ramadán se v tomto ohledu považuje za pokračovatele svého děda Hasana al-Banná. „V mé rodině, byl odpor [vždy] klíčovým konceptem, odpor proti diktátorství a kolonialismu.“ Často Ramadán tvrdí, že je jeho pojetí etiky a ekonomie ne nepodobné křesťanské teologii osvobození.²²⁸ Jak prý zjistil, když studoval dílo svého děda, zakladatele Muslimského bratrstva, Hasan al-Banná hlásal již ve 40. letech, to co jihoameričtí teologové osvobození v letech šedesátých. Ramadán vnímá své rodinné dědictví v termínech „islámského socialismu“, což má být třetí cestou vedle socialismu a kapitalismu.²²⁹

4.6.1 Základní principy islámské ekonomie

Bůh je vlastníkem všeho na nebesích a na zemi. Lidem, jakožto svým zástupcům na zemi, dal vše k dispozici. Lidé mohou tyto zdroje využívat, ale pouze tolik, kolik doopravdy potřebují, s respektem k přírodě a ostatním lidem. V islámu je kladen důraz na morální kvalitu každého produktu a každé ekonomické aktivity. Člověk má závazek vůči druhým, a

²²⁷ RAMADAN, Tariq. *Western Muslims and the Future of Islam*, s. 174-176.

²²⁸ Teologie osvobození bylo původně katolicko-křesťanské radikální hnutí, které vzniklo v Jižní Americe jako odpověď na chudobu a špatné zacházení s běžnými lidmi. Církev by podle této teologie měla hnutím těch, jimž jsou upírána jejich základní práva, a jimž výrazná chudoba odebírá část jejich lidskosti a důstojnosti. Bible by měla být čtena a interpretována z perspektivy chudých a utlačovaných. (Liberation theology. *BBC* [online]. 18. 07. 2011 [cit. 2014-07-30]. Dostupné z: <http://www.bbc.co.uk/religion/religions/christianity/beliefs/liberationtheology.shtml>)

²²⁹ BURUMA, Ian. [online]. Dostupné z: http://www.nytimes.com/2007/02/04/magazine/04ramadan.t.html?pagewanted=all&_r=0

mít majetek znamená povinnosti rozdělit se s potřebnými, a uchránit jejich důstojnost. Třetí pilíř islámu – *zakát* je institucionalizovanou podobou této povinnosti. Je to očistná daň z majetku a vlastnictví, a nejedná se o otázku štědrosti, ale spravedlnosti. Člověk by měl dávat potřebným ve jménu Boha, ale vždy jen aby měl sám dostatek pro důstojné žití.²³⁰

Smyslem *zakátu* je vymanit lidi z jejich bídy a učinit je ekonomicky nezávislé, tak aby sami mohli začít platit tuto daň. V jednom z hadíthů se hovoří o nákupu půdy, či náradí pro potřebného člověka, prostřednictvím čehož se může osamostatnit.²³¹

Ekonomickými aktivitami, které mají opačnou morální hodnotu, je potom bezdůvodné hromadění majetku a lichva. Půjčování na úrok, což je v islámu posuzováno jako druh lichvy (*ribá*), kdy se člověk neprávem obohacuje na druhém, jenž je v nouzi, je dle islámské jurisprudence zakázanou aktivitou. Člověk by měl vždy vrátet přesně tolik, kolik si půjčí, což je založeno na několika hadíthech: (...„Datle za datle v rovném dílu a z ruky do ruky. Zlato za zlato v rovném dílu a z ruky do ruky.“...atd.).

4.6.2 Alternativa současnému systému?

Těžko se lze vyhnout participaci v dnešním ekonomickém systému, jakkoliv je shledáván neetickým. Možnost přistoupení západních muslimů na bankovní systém, založený na úrocích *ribá*, jen proto že, podle některých *‘ulamá’*, nežijí v *dár al-islám*, také není příliš šťastnou volbou, jak říká Táriq Ramadán. Navrhuje tedy jít střední cestou, jež by spočívala v získání kapitálu od klasické banky, a postupném vybudování vlastní ekonomické struktury, založené na islámské etice, která by mohla výhledově umožnit úplné opuštění stávajícího globálního systému. Jistě by se našlo mnoho dalších nespokojených lidí, nejen muslimů, kteří by takový projekt ocenili, a třeba se jím inspirovali. Rovněž by se mohly

²³⁰ RAMADAN, Tariq. *Western Muslims and the Future of Islam*, s. 178-182.

²³¹ Tamtéž, s. 192-193.

muslimské komunity odstříhnout od závislosti na sponzorování z muslimských zemí Zálivu, které jsou součástí onoho globálního systému, přestože se snaží tvrdit opak.²³²

Stejně tak je nutné zpřehlednit sítě charitativních organizací, a využívat prostředky z vybraného *zakátu*, které často činí nemalé sumy, především na lokální úrovni, v oblastech, kde se peníze získaly.²³³

4.6.3 Od lokální úrovně ke globální

Alternativa k současné globální ekonomice je během na dlouhou trať, a nutně tedy musí začít na lokální úrovni. V muslimských zemích a zemích třetího světa je tomu také tak. Táriq Ramadán zdůrazňuje prioritu malých lokálních projektů, a jako příklad uvádí některé komunity na Blízkém východě, Asii a západní Africe, které fungují na bázi dělby práce a „rovnováhy mezi zájmy jednotlivce a zájmy skupiny“. Je nutné se také zaměřit na nezávisle financované vzdělání, rovněž na lokální úrovni, vymítit negramotnost mezi lidmi a pomoci jim uvědomit si svojí skutečnou důstojnost. Ramadán také zdůrazňuje potřebu orientovat se na zemědělství, raději než na průmysl, což někdy dělají stávající vlády. Prioritou je nakrmit hladovějící, nikoliv exportovat zemědělské produkty na Západ. Táriq Ramadán v tomto ohledu zmiňuje příklad Súdánu, který se v 90. letech zaměřil na rozvoj své ekonomiky orientované na zemědělství, a do značné míry se stal soběstačným,²³⁴ i bez pomoci Mezinárodního měnového fondu. Právě islám měl tehdy být tím mobilizačním prvkem, který umožnil rozvoj země, a učinil jí nezávislou k – nelibosti Západu.²³⁵

²³² RAMADAN, Tariq. *Western Muslims and the Future of Islam*, s. 197-200.

²³³ Tamtéž, s. 189-199.

²³⁴ WEISSBACH. Sudan Must Break with the IMF to Realize Vast Productive Potential. In: *Executive intelligence review* [online]. ISSN 0273-6314. Dostupné z: http://www.larouchepub.com/eiw/public/1994/eirv21n06-19940204/eirv21n06-19940204_012-sudan_must_break_with_the_imf_to.pdf

²³⁵ RAMADAN, Tariq. *Islam, the West and the Challenges of Modernity*, s. 159-167.

Caroline Fourest vidí Ramadána (nejen) v tomto ohledu jako pokračovatele Hasana al-Banná, který zastával podobnou, tří-bodovou ekonomickou reformu: zemědělskou reformu, zákaz lichvy a nahrazení daně z příjmu povinným vybíráním *zakátu*. Navíc Ramadánova priorita reforem na lokální úrovni je prý jen prvním krokem v jeho promyšleném plánu. Cílem pak má být mezinárodní islamistický projekt, „sestavající z množství menších buňek, zaměřujících se na lokální záležitosti“.²³⁶

Táriq Ramadán se ale dědictvím po svém dědovi příliš netají (i když mu to před západním publikem nepřináší nic než problémy), a aniž bychom byli naivní, bylo by chybou to považovat za něco *a priori* špatného.²³⁷ Ramadán chápe angažovanost Hasana al-Banná v boji proti chudobě jako odpověď na morální nutnost, nikoliv (jak se domnívají především západní kritikové islamistických hnutí) jako snahu získat si lidi na svou stranu, a dostat se tak k moci.²³⁸

Mobilizace na lokální a národní úrovni ale nestačí. Proti dnešnímu globálnímu ekonomickému pořádku je nutné vytvořit jednotnou opoziční frontu. Nejen muslimové, ale všichni dobří židé, křesťané a humanisté se musejí semknout a postavit se proti společnému nepříteli. Největším problémem je pasivita, a omezování se na pouhé „salonní debaty“ o lepším světě.²³⁹ Táriq Ramadán je přesvědčen, že současná anti-globalizační (či alter-globalizační) hnutí by měla brát větší ohled na islámský svět, a více jej zapojit do diskuze. Často totiž jejich členové vedou pouze plané řeči, nemají reálnou alternativu, a přestože hovoří o potřebné kulturní diverzitě, jsou až příliš upnutí ke starým předsudkům vůči islámu. Přestože jsou ekonomicky progresivní, jsou velice imperialističtí, co se kultury týče. Podle Ramadána anti-globalizační hnutí

²³⁶ FOUREST, Caroline, s. 207-211.

²³⁷ Vztahu Táriqa Ramadána k Hasanovi al-Banná ještě věnujeme malou pozornost v kapitole 4.7.2 – Táriq Ramadán a Hasan al-Banná.

²³⁸ RAMADAN, Tariq. *Islam, the West and the Challenges of Modernity*, s. 167.

²³⁹ Tamtéž, s. 188.

bez otevřeného dialogu s islámským světem nemá žádnou budoucnost.²⁴⁰

V knize *The Arab Awakening*, v níž se Ramadán věnuje rozboru událostí Arabského jara, také zmiňuje některé ekonomické aspekty, které jsou s ním spjaty. Například stále silnější přítomnost dalších významných ekonomických hráčů v regionu, jako jsou Indie, Rusko a především Čína, by mohly poskytnout dobrou příležitost k nastavení více morálního přístupu v ekonomice blízkovýchodních zemí. Táriq Ramadán si nemyslí, že by například čínský kapitalismus byl etičtější, než ten americký. Důležitá je však diverzita jednotlivých hráčů, kterou dnešní, stále výrazněji multi-polární ekonomický systém poskytuje. Jak také Ramadán nastiňuje, pro arabský svět to znamená alespoň částečnou úlevu od dlouhotrvající „posedlosti Západem“, který měl vždy drtivý dopad na sebevědomí tamních obyvatel a víru v jejich vlastní schopnosti.²⁴¹

Těžko tvrdit, zda může mít změna v rovnováze mezi ekonomickými mocnostmi na Blízkém východě, reálný a pozitivní dopad na etiku ekonomiky tamních zemí. Čína totiž, stejně jako Spojené státy, je primárně zaměřená na ropné velmoci Zálivu, kam míří většina jejích investic. Kromě ukojení svého hladu po energiích, bude ale stejně jen dále zásobovat arabské trhy (především ten egyptský je zřejmě nejzajímavější) laciným spotřebním zbožím, jako to už nějakou dobu dělá.²⁴² Na rozdíl od západních zemí se také Čína nebo Rusko příliš nezajímají o lidská práva. Na druhou stranu však nejsou tak jednostranně nakloněny státu Izrael, jako Spojené státy, což také nepochybně může hrát roli. Pro Táriqa Ramadána je poměrně typické až přehnaně svalovat vinu na „Západ“ – Evropu a Ameriku. Třebaže tyto země nepochybně mají svůj podíl na současném stavu zemí třetího světa, bylo by chybou

²⁴⁰ RAMADAN, Tariq. "Globalisation Critics Are Naïve". [online]. Dostupné z: <http://en.qantara.de/content/tariq-ramadan-globalisation-critics-are-naive>

²⁴¹ RAMADAN, Tariq, *The Arab Awakening*, s. 132-138.

²⁴² FLORCRUZ, Michelle a Jacey FORTIN. The Takeover: Stable China Looks To Volatile Middle East For Investment Opportunities As West Backs Away. *International Business Times* [online]. Dostupné z: <http://www.ibtimes.com/takeover-stable-china-looks-volatile-middle-east-investment-opportunities-west-backs-away-1249621>

vidět za vším „spiknutí koloniálních velmocí“. Jeho kniha *The Arab Awakening* sice nabízí zajímavou analýzu událostí, a některé jeho argumenty znějí poměrně logicky a přesvědčivě, jak ale podotýkají některé recenze na tuto knihu, Ramadán se až příliš často nechává unést, a sklouzává až ke konspiračním teoriím.

4.7 Táriqa Ramadán, kontroverzní postava

4.7.1 Ramadán, Muslimské bratrstvo, islamismus

Ramadánovi kritikové často spekulují, zda je členem islamistického hnutí Muslimského bratrstva, jakoby ho to mělo zdiskreditovat, až se „to konečně provalí“, a ukáže se jeho skutečná tvář. Táriq Ramadán členství v Bratrstvu již mnohokrát popřel.

„Jako kdyby člověk musel mít členskou kartu, aby mohl být spojován s touto organizací“, jak píše v jednom z článků A. Dankowitz, šéf Blízkovýchodního výzkumného institutu MEMRI.²⁴³ Táriq Ramadán se ale příliš nezajímá o politiku, a daleko blíže má možná k „ranému“ MB, kdy ještě nebylo příliš politicky angažované. To ostatně dokládá i jeho pohled na roli islamistických hnutí v regionu Blízkého východu a severní Afriky, který zmiňoval v souvislosti s hodnocením dopadů Arabského jara. Těmto hnutím totiž vždy více slušela apolitická role poskytovatelů sociálních služeb, vzdělávání, pomoci chudým apod. To, že byly v opozici vůči vládám, jim jen přidávalo na hodnověrnosti, ale v okamžiku, kdy přešly do politiky, a staly se větší či menší součástí vládní koalice, jejich kredibilita začala rychle klesat. Zároveň se ukázala jejich neschopnost vykonávat politickou moc.²⁴⁴

²⁴³ DANKOWITZ, A. Tariq Ramadan: Reformist or Islamist?. *MEMRI: The Middle East Media Research Institute* [online]. Dostupné z: <http://www.memri.org/report/en/0/0/0/0/0/1613.htm>

²⁴⁴ RAMADAN, Tariq. *The Arab Awakening*, s. 101-102.

Po svržení MB v Egyptě v roce 2013, vyjádřil Ramadán své zklamání z počínání Bratrstva ve vládě. Zpočátku to prý vypadalo jako teologie osvobození, boj s chudobou, a vylepšení vzdělávání. Nic z toho ale nepřišlo a MB selhalo (i když hlavní podíl Ramadán připisuje vlivům „zvenčí“). V diskuzi na stanici Al-Džazíra také prohlásil, že má problém s tím, jak MB pojalo vizi civilního státu²⁴⁵ na islámském základě.

Přítomnost Muslimského bratrstva v Evropě ale není v podobě politických stran, které by se snažily prosadit vládu založenou na *šarí'e*. Jedná se o volné seskupení různých organizací, nepřímo myšlenkově a ideologicky napojených na Muslimské bratrstvo, coby mezinárodní organizaci.²⁴⁶ „V dnešní době, evropské odnože skupin [Muslimského bratrstva a z něho vycházející podobné, pákistánské hnutí *Džamá'at-e islámí*] prosazují islám jako všezahrnující způsob života, a povzbuzují muslimy, aby se zapojili v širší společnosti, a mohli tak prosazovat islámské cíle.“²⁴⁷ To má evropská odnož MB rozhodně společné s Táriqem Ramadánem, třebaže on sám je spíše nezávislým intelektuálem, než jakýmsi „agentem Bratrstva“, za něhož je občas považován.

Caroline Fourest má ale jasno. Táriq Ramadán je téměř ztělesněním zla a korunním princem islamismu, už jen proto, že se mu dostává jistého uznání od „muslimských bratří“ Júsufa al-Qaradáwího a Hasana at-Turábího, který dokonce prohlásil, že Táriq Ramadán je „budoucností islámu“.²⁴⁸ Podle ní je jediným pravým účelem občanského statusu muslimů v Evropě možnost ohýbání zákonů tak, aby byly „více islámské“. Pokud ale mají být muslimové skutečnými občany jednotlivých

²⁴⁵ Pojem „civilní stát“ (*civil state*) je výsledkem přehodnocení islamistické terminologie v poslední době. V podstatě je náhražkou termínu „islámský stát“, který má příliš negativní konotace v souvislosti íránským pojetím, v němž je islámský stát spíše teokracií, státem řízeným hrstkou duchovních. (RAMADAN, Tariq. *The Arab Awakening* 114-116.)

²⁴⁶ Q&A ABOUT MB: The International Organization. *IkhwanWeb: The Muslim Brotherhood's Official English web site* [online]. Dostupné z: <http://www.ikhwanweb.com/article.php?id=29330>

²⁴⁷ MANDAVILLE, Peter. Muslim Networks and Movements in Western Europe. PEW RESEARCH CENTER. [online]. Dostupné z: <http://www.pewforum.org/files/2010/09/Muslim-networks-full-report.pdf> s. 22.

²⁴⁸ FOUREST, Caroline, s. 61.

evropských (a amerických) států, musejí se podílet na vytváření a úpravě zákonů dané země. To by však nemělo znamenat, že budou v rámci snahy o „prosazování dobrého a zakazování zlého“ omezovat individuální svobody jedince – jak muslima, tak nemuslima. Jako prohlásil, v souvislosti s nutností aktivní participace muslimů, americký konvertita – šejch Hamza Júsuť při jedné z konferencí o reformě islámu (kde byl vedle Táriqa Ramadána druhým mluvčím):

„Například v mé zemi, ve Spojených státech, hlavně pak na lokální vládní úrovni, můžete uzákonit radikální změny. Můžete zakázat alkohol, můžete zakázat gamblerství... můžete udělat mnoho věcí. [...] Muslimové musejí být produktivními členy společnosti [navzdory islámskému konceptu *al-walá' wa 'l-bará'*, který někteří ideologové prosazují jako nutnost vyvarovat se příslušnosti k čemukoliv jinému, než islámu, tedy i národnímu státu, a např. možnosti účasti muslimů ve volbách apod.].“²⁴⁹

Právě takovýto „džihád volebním právem“, kdy muslimové, jejichž počty v Evropě a Americe neustále stoupají, začnou prostřednictvím volebních úřadů a parlamentů prosazovat svojí „islamistickou politickou agendu“, je pro mnohé tím největším strašákem. Kritikové však často nerozlišují mezi islamisty a běžnými muslimy, kterých je většina a jistě nemají potřebu nějak „dobývat Evropu“.

Zároveň demografické projekce ohledně podílu muslimského obyvatelstva v evropských zemích naznačují, že hysterie okolo tzv. *eurábie*, je poněkud přehnaná.²⁵⁰

²⁴⁹ Tariq Ramadan and Hamza Yusuf Rethinking Islamic Reform Oxford University. In: *Youtube* [online]. Dostupné z: <https://www.youtube.com/watch?v=ZCIEkxvwPa0>

²⁵⁰ Demografické projekce naznačují, že nárůst podílu muslimského obyvatelstva v evropských zemích zřejmě nebude tak prudký, jak se původně očekávalo. To je dáno na základě trendu klesající porodnosti u muslimů. Zároveň neustále stoupá počet nemuslimských imigrantů, což částečně vyrovnává celkově nízkou porodnost evropské populace, a činí Evropu více pluralitní. Větším problémem, než islamizace Evropy v polovině 21. století, by ale potenciálně mohl být konflikt mezi fundamentalisty všech náboženství a sekularisty, rovněž bez ohledu na jejich náboženskou příslušnost, kteří se spolu budou snažit ubránit *status quo*. Fundamentalisté by potom v takovémto střetu mohli mít navrch, díky většímu důrazu na početnější rodinu, k čemuž je jejich náboženství nabádají. (E K. Europe's Muslim future. *Prospect Magazine* [online]. 2010. Dostupné z: <http://www.prospectmagazine.co.uk/magazine/europes-muslim-future#.U7K6n0BrWVo>)

4.7.2 Táriq Ramadán a Hasan al-Banná

Táriq Ramadán prohlásil, že v odkazu Hasana al-Banná není nic, co by odmítal.²⁵¹ Vše je ale nutné chápat v kontextu své doby, jak říká. Caroline Fourest má k Hasanovi al-Banná mnoho výhrad. Naráží například na to, že al-Banná byl údajně obdivovatelem fašismu,²⁵² nebo na slavné motto Muslimského bratrstva: „Bůh je náš cíl. Prorok je náš vůdce. Korán je náš zákon. Džihád je naše cesta. Smrt na cestě k Bohu je naše největší touha“. Dále pak zmiňuje Hasanův důraz na ozbrojený džihád, jakožto nejvyšší projev odvahy.²⁵³ Al-Banná prý nebojoval proti kolonialismu, protože by byl přesvědčen o práva každého národu na sebeurčení, ale protože to byl puritánský vesničan, který se obával neblahého vlivu Západu na muslimskou morálku.²⁵⁴ Hassan al-Banná se také vyslovoval pro politický systém jedné strany, Táriq Ramadán to však vysvětlil tím, že z demokratické povahy islámu by se pojetí Hasana al-Banná *de facto* rovnalo multipartijnímu systému.

Rovněž Bassamu Tibimu vadí, že Táriq Ramadán o svém dědovi hovoří jako o revivalistovi a anti-koloniálním mysliteli. Ramadán prý vytahuje nesprávnou linii od al-Afgháního k Hasanovi al-Banná, který nepřinesl nic nového, a byl pouze „mužem politické akce“.²⁵⁵

Fakt, že je Táriq Ramadán vnukem Hasana al-Banná mu propůjčuje určitou autoritu, zejména u starších lidí. Táriq Ramadán si to dobře uvědomuje.²⁵⁶ Svého dědečka si velice cení, a do jisté míry jej

²⁵¹ STAKELBECK, Erick. 'Islam's Savior' or Muslim Brotherhood's Heir?. *CBN News* [online]. Dostupné z: <http://www.cbn.com/cbnnews/world/2012/September/Islands-Savior-or-Muslim-Brotherhoods-Heir/>

²⁵² Hasan al-Banná se měl v jednom ze svých pojednání z roku 1937 poměrně dost explicitně vyjádřit proti tomu, co nazýval „agresivním nacionalismem“, který zastávají např. Německo a Itálie, a který se vyznačuje znevažováním a agresí vůči jiným rasám, a jejich šikanováním za účelem vyzdvihování slávy vlastního národa. (GERSHONI, I a James P JANKOWSKI. *Confronting Fascism in Egypt: Dictatorship versus Democracy in the 1930s*. Stanford, Calif.: Stanford University Press, 2010, s. 280.)

²⁵³ FOUREST, Caroline, s. 28.

²⁵⁴ Tamtéž, s. 8.

²⁵⁵ TIBI, Bassam. *Political Islam*, s. 127.

²⁵⁶ BURUMA, Ian. [online]. Dostupné z: http://www.nytimes.com/2007/02/04/magazine/04ramadan.t.html?pagewanted=all&_r=0

nejspíš považuje za svůj vzor, přestože byl Hassan al-Banná mnohem více politický, než je Táriq Ramadán.

Stejně jako al-Banná, i Táriq Ramadán je původně učitelem. Oba dva zastávají názor, že morální úpadek Západu je dán především jeho nedostatkem spirituality. Oba jsou zarytými odpůrci kolonialismu (případně současného ekonomického neokolonialismu a kulturního imperialismu). Oba varují, že inspirace Západem nesmí přerůst v bezhlavé imitování všeho, co Západ nabízí, a oba také zastávají názor, že súfismus nestačí, a že muslim musí být aktivní²⁵⁷ v každodenním životě.²⁵⁸

Hasan al-Banná prosazoval islamizaci „zdola“, jež sestávala z několika po sobě jdoucích kroků. Primárním cílem, na individuální úrovni, bylo pomoci jedinci uvědomit si svůj vztah k Bohu a ostatním lidem, tak aby se mohl stát „opravdovým muslimem“. Druhým stupněm pak byla rodina a třetím stupněm celá společnost. Následně když se stane společnost doopravdy muslimskou, dříve nebo později i vláda bude vykonávat moc v souladu s *šarí'ou*, a celá země bude žít pod islámskou vládou. Eventuálně by se potom mohla islámská vláda rozšířit do celého muslimského světa, včetně bývalých území historického *dár al-islám*, a úplně nakonec by mohlo být poselství islámu nadějí pro celé lidstvo.²⁵⁹

Asi nebudeme daleko od pravdy, když řekneme, že Táriq Ramadánovi je takováto strategie také blízká, přestože si určitě uvědomuje, že jednotlivé její cíle jsou spíš vysoce teoretické, a že k opravdovému „islámskému státu“, který přirozeně vyplyne ze zmíněných po sobě jdoucích kroků, vede hodně dlouhá cesta. Caroline Fourest Ramadánovi vytýká, že hovoří pouze o prvních 3 bodech tohoto Hasanova programu (tedy jedinec, rodina a společnost), ale není již tak

²⁵⁷ Jak tvrdil Hasan al-Banná, muslim by měl být v noci jako mnich – modlit se a uctívat Boha, a ve dne by ale měl být jako rytíř – odvážný, silný a zúčastněný. (JABBŮR, Nabíl. *The Rumbling Volcano: Islamic Fundamentalism in Egypt*. Pasadena, Ca.: Mandate Press, c1993, s. 90)

²⁵⁸ Na základě životopisu Hasana al-Banná, který je součástí knihy americko-libanonského autora, profesora Nabíla Džabbúra, jež se věnuje islámskému fundamentalismu v Egyptě a jeho významným postavám. (JABBŮR, Nabíl, s. 83-100.)

²⁵⁹ JABBŮR, Nabíl, s. 91.

sdílný o bodu čtvrtém – islámské vládě a o tom, co má následovat (a z čeho může „běhat mráz po zádech“).²⁶⁰

4.7.3 Postoj k násilí, radikalizace

V krátké kapitole, která předchází předmluvě knihy *Islam, the West and the Challenges of Modernity*, a kterou Táriq Ramadán věnuje svému otci Sa'ídovi (z. 1995), hovoří také o tom, že Hasan al-Banná, jakkoliv byl oddaný boji proti kolonialismu a nespravedlnosti ve jménu islámu, nikdy neschvaloval násilí. Jedinou výjimkou prý byla Palestina.²⁶¹

I to má Táriq Ramadán se svým dědem společné. Rovněž „teolog lidské bomby“ Júsuf al-Qaradáwí, činí výjimku, co se týče odporu vůči Izraeli. „Mučednické operace by neměly být prováděny mimo palestinská území“, jak al-Qaradáwí tvrdí.²⁶² Dalo by se říct, že má Táriq Ramadán k používání násilí v Palestině poněkud nejednoznačný a problematický postoj, který je jedním z hlavních zdrojů kontroverze kolem jeho osoby.

Během debaty s Christopherem Hitchensem v roce 2010 řekl, že jeho postoj na palestinskou otázku je jasný (a že to je také důvod, proč mu byl roku 2004 zakázán vstup do USA):

„Palestinský odpor je legitimní. Řekl jsem to a teď to opakuji i tady. Ale také jsem řekl, že prostředky, které byly použity k zabíjení nevinných civilistů a nevinných Židů a Izraelců v Izraeli,... ty nemohu schválit.“²⁶³

Podle Paula Landau ale Ramadán není o nic lepší než „jeho mentor“ Júsuf al-Qaradáwí, protože stejně jako on schvaluje sebevražedné atentáty:

²⁶⁰ FOUREST, Caroline, s. 19.

²⁶¹ RAMADAN, Tariq. *Islam, the West and the Challenges of Modernity*, s. viii.

²⁶² Sheik Yusuf al-Qaradawi: Theologian of Terror. *Anti-Defamation League Archive* [online]. Dostupné z: <http://archive.adl.org/nr/exeres/788c5421-70e3-4e4d-bff4-9be14e4a2e58,db7611a2-02cd-43af-8147-649e26813571,frameless.html>

²⁶³ Christopher Hitchens and Tariq Ramadan Debate: Is Islam a Religion of Peace? (Full Talk) | 92Y Talks. In: *Youtube* [online]. Kanál uživatele 92nd Street Y. Dostupné z: <http://www.youtube.com/watch?v=mMraxhd9Z9Q>

„...Odporovat všem formám útlaku, všem diktátorům a nespravedlivým kolonizacím ve jménu víry člověka, ve jménu jeho lidského svědomí, dokonce obětovat vlastní život, pokud je to nutné“.

I to je podle Ramadána součástí poselství Koránu. Stejně tak píše v knize *Peut-on vivre avec l'islam?* (2004): „Mučednictví je nicméně velice důležitou součástí islámu, ve smyslu odporu proti útlaku, proti tyranii, za účelem ochrany života člověka, nebo jeho země. Je to ryzí důkaz víry... ryzí akt svědectví *aš-šaháda*“. Jediným omezením je prý v Ramadánově pojetí věk mučedníka (*aš-šahíd*), který by měl být alespoň ve věku puberty.²⁶⁴

Ramadánův postoj k legitimitě násilí v Palestině tedy zůstává velice problematickým. V podstatě ale odráží klasickou pozici utlačovaného lidu, který se, v odporu proti okupaci několikanásobně technicky vyspělejších nepřítelů, uchyluje k těm nejzoufalejším prostředkům. Ramadánův postoj by se v tomto případě skutečně dal připodobnit k tomu al-Qaradáwího, který mj. také prohlásil: „Dejte Palestincům tanky, letadla a rakety, a oni nebudou provádět mučednické operace“.²⁶⁵ Nutno zde ale podotknout, že výše zmiňované výroky Táriqa Ramadána ohledně sebevražedných atentátů pocházejí z knihy z roku 2004, a on sám se s nimi již v dnešní době nemusí plně ztotožňovat.

Landau vidí otázku násilí, džihádu a mučednické smrti jako zářné příklady Ramadánova dvojznačného diskursu. Již jsme hovořili o Ramadánově označení Evropy jako *dár aš-šaháda* – území, v němž jsou muslimové nositeli božího poselství. Třetím významem slova *šaháda* je však také (vedle arabského termínu pro „svědectví“ a označení prvního pilíře islámu) mučednictví – smrt na cestě boží. Podle Landaua má tedy

²⁶⁴ LANDAU, Paul. Islamic “Reformism” and Jihad: On the Discourse of Tariq Ramadan. *Transatlantic Intelligencer* [online]. Dostupné z:

<http://www.trans-int.com/wordpress/index.php/islamic-%E2%80%9Creformism%E2%80%9D-and-jihad-on-the-discourse-of-tariq-ramadan/>

²⁶⁵ Sheik Yusuf al-Qaradawi: Theologian of Terror. *Anti-Defamation League Archive* [online]. Dostupné z:

http://archive.adl.org/nr/exeres/788c5421-70e3-4e4d-bff4-9be14e4a2e58_db7611a2-02cd-43af-8147-649e26813571.frameless.html

pojmem *dār aš-šaháda* velice odlišné konotace pro arabsky hovořící publikum, než pro to západní. Paul Landau, stejně jako Caroline Fourest, pro niž je Ramadán prostředníkem radikalizace evropské mládeže, uvádí příklad francouzského Alžířana Djamelu Beghala, který byl v srpnu 2001 odsouzen za plánování teroristického útoku na americkou ambasádu v Paříži. Ten uvedl, že před rokem 1994, než začal navštěvovat lekce Táriqa Ramadána, nebyl příliš důsledným a praktikujícím muslimem.²⁶⁶

Netřeba však dodávat, že v každém stádu se vždy najde černá ovce, a svalovat v tomto případě vinu na Táriqa Ramadána je nebezpečným zjednodušováním.

Paul Landau tvrdí, že Táriq Ramadán je „pyromanický hasič“ který zapaluje plamen islamismu uvnitř muslimské komunity, zatímco říká západnímu publiku, že jej hasí. Cílem jeho propagandy je prý především muslimská mládež z předměstí, která ho zbožňuje.²⁶⁷ Bassam Tibi také vidí mládež z *banlieues de l' Islam* jako hlavní Ramadánovo publikum (vedle naivních skandinávských multikulturalistů).²⁶⁸ Naproti tomu Olivier Roy zastává názor, že Ramadánovými posluchači nejsou ani chudí z francouzských předměstí, ani první generace přistěhovalců či fundamentalisté, ale hlavně vysokoškoláci druhé generace, kteří se necítí zcela začlenění do společnosti. Ti potenciálně tvoří střední sociální třídu, a diskurs důstojnosti, který jim Táriq Ramadán nabízí, je pro ně velice důležitý.²⁶⁹

²⁶⁶ LANDAU, Paul. Islamic “Reformism” and Jihad: On the Discourse of Tariq Ramadan. *Transatlantic Intelligencer* [online]. Dostupné z:

<http://www.trans-int.com/wordpress/index.php/islamic-%E2%80%9Creformism%E2%80%9D-and-jihad-on-the-discourse-of-tariq-ramadan/>

²⁶⁷ Tamtéž

²⁶⁸ TIBI, Bassam. *Political Islam*, s. 127.

²⁶⁹ BURUMA, Ian. [online]. Dostupné z:

http://www.nytimes.com/2007/02/04/magazine/04ramadan.t.html?pagewanted=all&_r=0

4.7.4 Moratorium na tresty *hudúd*

Jestli ale některý z Ramadánových výroků způsobil doopravdové pozdvižení, bylo to nepochybně jeho volání po moratoriu na trest smrti, tělesné tresty a kamenování. Ramadán se pro moratorium oficiálně²⁷⁰ vyslovil v roce 2005, ale padla na něj řeč i během televizní debaty na francouzské stanici v roce 2003, kde mu byl oponentem Nicolas Sarkozy, tehdejší ministr vnitra. Tehdy Ramadán „šokoval“ západní publikum, když se namísto jasného a přímého odsouzení krutého islámského trestního zákoníku *hudúd* (sg. *hadd*),²⁷¹ vyslovil pro pouhé moratorium (dočasné pozastavení vykonávání této praxe). Učinil tak za účelem rozvíření debaty mezi náboženskými učenici o praktikování *hudúd*, a výhledově jejich úplnému zrušení). Tehdy za to sklidil velkou kritiku, a není snad jediného článku o Táriqu Ramadánovi, který by jeho „nešťastné“ moratorium z roku 2003 alespoň nezmínil.

Paul Berman moratorium považuje za určitý důkaz, že Ramadán nevede svojí diskurs. Podle něho bylo ono moratorium jakýmsi „qutbovským momentem“²⁷² Táriqa Ramadána a „kousek sedmého století“, který vykoul zpoza jeho moderní rétoriky lidských práv a feminismu.²⁷³

²⁷⁰ RAMADAN, Tariq. An International call for Moratorium on corporal punishment, stoning and the death penalty in the Islamic World. *Tariq Ramadan* [online]. Dostupné z: <http://tariqramadan.com/blog/2005/04/05/an-international-call-for-moratorium-on-corporal-punishment-stoning-and-the-death-penalty-in-the-islamic-world/>

²⁷¹ *Hudúd* - tělesné tresty bičování, amputace končetin za krádež a poprava kamenováním za zločiny odpadlictví od víry, cizoložství aj. Aplikace těchto trestů většinou postihuje především ženy. V současné době jsou tresty *hudúd* vykonávány hlavně v Íránu, Saúdské Arábii, Afghánistánu, Nigérii, Somálsku a Súdánu (<http://fellowshipoftheminds.com/2010/08/21/6-muslim-countries-practice-stoning-to-death/>)

Překvapivě velké procento obyvatelstva v zemích jako je Egypt (70-80%), Jordánsko (50-80%), či Indonésie (30-40%) by souhlasilo s praktikováním těchto islámských trestů. (Muslim Publics Divided on Hamas and Hezbollah. *PewResearch Global Attitudes Project* [online]. Dostupné z: <http://www.pewglobal.org/2010/12/02/muslims-around-the-world-divided-on-hamas-and-hezbollah/>)

²⁷² Berman ve svém článku *Who's Afraid of Tariq Ramadan?* srovnává rétoriku Táriqa Ramadána a Sajjída Qutba (z. 1966), který je považován za praotce současného radikálního islámu. Paul Berman dospěl k názoru, že mezi oběma mysliteli neexistuje žádné větší spojení. Ramadán prý není tolik utopistický jako Qutb ohledně vzniku „islámské říše“, a jde mu především o legální, poklidné vytvoření muslimské „kontra-kultury“ uvnitř Západu.

²⁷³ BERMAN, Paul. Who's Afraid of Tariq Ramadan?. *New Republic* [online]. Dostupné z: <http://www.newrepublic.com/article/who%E2%80%99s-afraid-tariq-ramadan>

Britský novinář David Aaronovitch, během velké debaty o nadřazenosti západních hodnot,²⁷⁴ rovněž hovořil o Ramadánově moratoriu. Tehdy prohlásil, že považuje profesora Táriqa Ramadána za velmi dobrého člověka, ale vytkl mu, že nebyl schopen jasně říct, že „kamenování žen je špatné“, v obavě, že ztratí své muslimské publikum. Ramadán by se prý měl naučit, že někdy je potřeba odhodit dědictví svého otce a děda (a tedy islamistického Muslimského bratrstva), a na rovinu říct, že „tyto hodnoty, hodnoty lidských práv a svobody atd., jsou nadřazené, a já je budu podporovat“.²⁷⁵

Táriq Ramadán vysvětloval, že on osobně je proti implementaci *hudúd*, a že se pouze snažil zaujmout pedagogický postoj, tak aby jej muslimové neodsoudili jakožto mluvčího Západu, který je proti islámu. To se ale také stalo, a Ramadán se ocitl „kdesi uprostřed“ – pro západní publikum bylo jeho moratorium nedostatečné, a muslimští *fuqahá'* a myslitelé jej zase vnímali jako přílišný kompromis a něco, co je v rozporu s islámskými principy. Táriq Ramadán ale tvrdí, že právě na základě těchto principů – vyšších cílů islámského poselství, jimiž jsou respekt k životu a důstojnosti, rovnosti a spravedlnosti, musí dojít k přehodnocení implementace islámských trestů. Oběťmi takového zneužívání náboženství skrze jeho literalistickou a formalistickou interpretaci, jsou totiž především chudí lidé, ženy a političtí oponenti, kteří se nemají jak bránit, a jejich nespravedlivé potrestání je často spíše exemplární.

²⁷⁴ Debata, pořádaná v říjnu 2007 světovým fórem *Intelligence Squared*, nazvaná „Proč bychom se neměli zdráhat uznat svrchovanost západních hodnot?“ Táriq Ramadán tam tehdy zastupoval nesouhlasný proud, spolu s dalšími dvěma západními intelektuály. Ramadán si zde stěžoval, že jeho oponenti – zastánci proudu nesprávně srovnávají realitu jiných (např. muslimských zemí) s vlastním ideálem, nikoliv s vlastní realitou. Zmiňoval v této souvislosti skandál okolo věznice Abú Ghrajb, kde američtí vojáci mučili a ponižovali irácké zajatce, nebo anketu odhalující, že přes 53% americké populace zastává názor, že „mučení může být za jistých okolností ospravedlnitelné“. Také podotkl, že neexistují žádné „západní univerzální hodnoty“, což je samo o sobě protimluv, ale sdílené univerzální hodnoty, vycházející z různých tradic. Jednou z námitek na toto tvrzení bylo, že Západ, na rozdíl třeba od Blízkého východu, tyto hodnoty (lidská práva, rovnost, demokracie atd.) vzal za své a snaží se je reálně prosazovat.

²⁷⁵ We Should Not Be Reluctant to Assert the Superiority of Western Values. In: *Youtube* [online]. Kanál uživatele iqsquared. Dostupné z: <http://www.youtube.com/watch?v=n3wcjwY4mz8>

Ramadán v textu své výzvy k moratoriu uvádí 3 otázky, které by si měli islámští *fuqahá'* položit: Co texty doopravdy říkají? Jaké jsou podmínky pro implementaci? V jakém společenském kontextu? Je to otázka věrnosti principům islámu. Táriq Ramadán však připouští, že reálné výsledky může jeho výzva k moratoriu přinést nejdříve až během další generace, či později.²⁷⁶

²⁷⁶ RAMADAN, Tariq. *Radical Reform*, s. 274-277.

5 Závěr

Primárním cílem této práce určitě nebylo rozhodnout jednou pro vždy, zda je Táriq Ramadán nebezpečným islamistou, nabourávajícím západní hodnoty, či nikoliv. Táriq Ramadán by měl být chápán především jako teolog, který poskytuje západním muslimům, pociťujícím nedostatečné začlenění do společnosti, potřebné sebevědomí a důstojnost. Snaží se, aby byli muslimové aktivní, a něčím také do svého prostředí přispěli. Rozhodně není agentem Muslimského bratrstva, který by v Evropě vytvářel jakýsi předvoj pro budoucí muslimskou invazi.

I když jsou některé z jeho myšlenek spíše voláním po těžko naplnitelném ideálu (hlavně pak, co se týče eticky přijatelné alternativy k současnému globálnímu ekonomickému pořádku), nelze mu brát upřímnou snahu učinit svět o něco lepším. „Globální“ je pro Táriqa Ramadána důležité, prioritou ale zůstává „lokální“. Ramadán se snaží ukázat evropským muslimům cestu, jak být opravdovými Evropany, aniž by opustili svojí náboženskou identitu. Veliký důraz klade na spirituální dimenzi islámu, která je zdrojem etiky pro každodenní život muslimů, a která by mohla oživit „spirituálně vyprahlý“ sekularizovaný prostor Evropy. Táriq Ramadán je velice zbožným muslimem a chtěl by, aby i ostatní na svoje náboženství nezapomínali. Proto také občas nazývá liberální či sekulární muslimy jako „muslimy bez islámu“. Náboženská identita nesmí být upozadřována.

Ramadán v podstatě dodržuje několikabodovou strategii svého dědy Hasana al-Banná, a od reformy jedince postupuje přes rodinu až k reformě společnosti, nebo lépe řečeno muslimské komunity. Čtvrtý bod Hasana al-Banná – islámský stát, který má přirozeně vyplynout z předcházejících tří bodů, už nehraje v Ramadánově pojetí roli, vzhledem k tomu, že působí v majoritně nemuslimském prostředí. I přes některé možná vzletné cíle a případný sen o islámu, coby dominantním světovým náboženstvím, je Táriq Ramadán realistou, a jeho ambicí není

učinit z Evropy muslimský kontinent. Jak tvrdí Paul Berman ve svém článku, Táriq Ramadán spíš požaduje pro muslimskou komunitu v Evropě podíl ve veřejném prostoru. Náboženství má být viditelné, nikoliv žité v čistě privátní sféře, a islám by měl být evropskými společnostmi uznán jako náboženství, které do Evropy patří – stejně jako křesťanství či judaismus. Táriq Ramadán (který sám sebe považuje za salafistického reformistu) možná je fundamentalistou, jak jej označuje Olivier Roy.²⁷⁷ Je ale velmi moderním fundamentalistou. Islám sice slouží v Ramadánově pojetí jako referenční bod pro každodenní život, a není upozadován ani jeho primárně kolektivní charakter, Ramadán ale dokáže respektovat „západní hodnoty“, a jedinci neupírá právo na svobodnou, individuální volbu. Každý může naložit se svým životem podle vlastního uvážení, třebaže jsou některá osobní rozhodnutí považována za ztrátu pro komunitu jako celek.

Přestože jsou některé Ramadánovy názory poměrně konzervativní, a značné části západního publika se může jeho reforma zdát jako nedostatečná, Ramadán je přesvědčen o tom, že se ubírá „cestou středu“ (*al-wasatíja*), což představuje jeden ze základních islámských principů, jímž je umírněnost a vyvarování se extrémům. Takový pohled je samozřejmě velice relativní – muslimští liberálové mají o střední cestě určitě jinou představu, a pro wahhábovské salafisty je Ramadán až příliš kompromisní, co se týče náboženství, ne-li heretický.

O Táriqu Ramadánovi a jeho poselství možná také vypovídá způsob, jakým pojal svoji biografii Proroka Muhammada. Ten je samozřejmě pokládán za vzor každého správného muslima, a jeho život a osobnost jsou vždy vykreslovány jen v těch nejlepších barvách. Ramadán se ale ve své verzi Prorokova životopisu příliš nezaměřuje na historická fakta. Popisované konkrétní situace, kterým musel Prorok čelit, a způsob jakým se s nimi vypořádal, Ramadán prezentuje jako přímý

²⁷⁷ Tento francouzský renomovaný odborník na současný islám se na Táriqa Ramadána dívá poměrně střízlivým pohledem, nepostrádajícím dostatečný nadhled, a s mnoha jeho názory se nelze než shodnout.

zdroj inspirace pro dnešní muslimy. Vyzdvihuje zejména Prorokovu spiritualitu – byl prvním islámským mystikem – a jeho volání po umírněnosti, bez níž nelze uspět. Prorok rovněž přistupoval vždy s tou nejvyšší úctou k ženám, a nikdy jim neupíral právo na spolurozhodování o komunitě. Vždy se snažil stimulovat kritické myšlení svých společníků, a zdůrazňovat jejich osobní odpovědnost k Bohu a ostatním lidem. Jak také Táriq Ramadán dále popisuje, Prorok vždy patřičně respektoval i vyznavače jiných náboženství, které bral především jako lidské bytosti. Násilí mělo téměř vždy pouze defenzivní charakter, a bylo reakcí na vnější hrozbu. Spravedlnost byla principem, který byl stavěn nad náboženskou příslušnost – mekkánský konvertita k islámu byl po svém přeběhnutí k muslimům vrácen nepřátelům, přesně v souladu se smlouvou, kterou obě strany uzavřeli.

Takovýto popis může a nemusí být věrohodný, ale spolu s tím, jaké Prorokovy rysy a chování Ramadán v knize vyzdvihl, nám dává určitou představu o tom, jaký je „islám Táriqa Ramadána“.

Poselství, které Ramadán hlásá, jistě není přijatelné zcela bez výhrad. Mnohým lidem může vadit jeho časté moralizování a poněkud puritánský přístup k západnímu stylu života, umění a kultuře, nebo prostému kontaktu mezi muži a ženami. Ani Ramadánovo pojetí genderové rovnosti úplně nesplňuje dnešní měřítko, nastavená Západem. Zdaleka nejproblematictější ale je Ramadánův postoj k násilí, které je sice nepřípustné na Západě, nebo kdekoliv jinde, je ale zcela legitimní na palestinských územích, v boji proti Izraeli. Některé Ramadánovy výroky, které v podstatě schvalovaly možnost sebevražedného atentátu, aby byl posledního východiska v odporu proti okupaci, a které citovala ve své knize Caroline Fourest, jsou ale dnes již deset let staré. Za tu dobu jistě Táriq Ramadán vyzrál – jako ostatně každý člověk, a nemusí se s nimi zcela ztotožňovat i dnes. Přinejmenším ale podobné výroky již neříká nahlas, což je také důležité.

Ramadán si v jednom z rozhovorů postěžoval, že je neustále podezírán z vedení dvojího diskursu a zašifrovaných významů v každé své větě, které západnímu publiku znemožňují pochopit jeho skutečný záměr. Takováto prvoplánová nedůvěra ale okamžitě zabíjí jakýkoliv opravdový dialog. Pokud tedy budeme, úplným závěrem, parafrázovat slova profesora Oliviera Roye, bylo by možná na čase, aby někteří západní komentátoři zaujali vůči Táriqu Ramadánovi uvolněnější přístup. Ramadán je jistě pozitivní inspirací pro mnoho muslimů, a je prostředníkem dialogu, s nímž má cenu se bavit – třebaže není zástupcem *celého* evropského islámu.

6 SEZNAM LITERATURY A PRAMENŮ

Literatura

ALAGHA, Joseph Elie, Uri DAVIS a Manuel S HASSASSIAN. *Hizbullah's Identity Construction: Approaches and Applications*. 1. vyd. Amsterdam: Amsterdam University Press, c2011, 308 s. ISBN 90-896-4297-8.

AL-QARADAWI, Yusuf. *The Lawful and the Prohibited in Islam (al-halal wal haram fil Islam)*. Překlad SIDDIQUI, Mohammed M. Kuala Lumpur: Islamic Book Trust, 1995, 368 s. ISBN 978-0892590162.

BASHIR, Shahzad. Islamic Tradition and Celibacy. In: CARL, Olson. *Celibacy and Religious Traditions*. New York: Oxford University Press, 2008, s. 133-150. ISBN 978-0-19-530631-6.

BRUINESSEN, Martin van a Stefano ALLIEVI. *Producing Islamic Knowledge: Transmission and Dissemination in Western Europe*. New York: Routledge, 2011, xii, 196 s. Routledge Islamic studies. ISBN 04-153-5592-3.

BUTENSCHØN, Nils A, Uri DAVIS a Manuel S HASSASSIAN. *Citizenship and the State in the Middle East: Approaches and Applications*. 1. vyd. Syracuse, N.Y.: Syracuse University Press, 2000, xix, 449 s. ISBN 08-156-2829-3.

CAMPO, Juan Eduardo. *Encyclopedia of Islam*. New York: Facts On File, c2009, xviii, 750 s. Facts on File library of religion and mythology. ISBN 08-160-5454-1.

AL-FARUQI, Isma'íl R. *Islam: Religion, Practice, Culture & World Order*. ed. YUSUF, Imtiyaz, 2012. vyd. Herndon, USA: The International Institute of Islamic Thought, 114 s. ISBN 978-1-56564-588-2.

FOUREST, Caroline. *Brother Tariq: The Doublespeak of Tariq Ramadan*. 1. vyd. New York: Encounter Books, 2007c2008, xv, 262 s. ISBN 15-940-3215-7.

GERSHONI, I a James P JANKOWSKI. *Confronting Fascism in Egypt: Dictatorship versus Democracy in the 1930s*. Stanford, Calif.: Stanford University Press, 2010, xi, 344 s. ISBN 978-080-4763-448.

GLASSÉ, Cyril, předmluva Huston SMITH. *The New Encyclopedia of Islam*. Édition révisée. Walnut Creek, CA: AltaMira Press, 2001. ISBN 07-591-0190-6.

HUNTER, Shireen. *Reformist voices of Islam: Mediating Islam and Modernity*. Armonk, N.Y.: M.E. Sharpe, c2009, xxii, 322 s. ISBN 07-656-2238-6.

JABBŪR, Nabīl. *The Rumbling Volcano: Islamic Fundamentalism in Egypt*. Pasadena, Ca.: Mandate Press, c1993, xii, 304 s. ISBN 08-780-8241-7.

JOSEPH, Suad a Afsaneh NAJMABADI. *Encyclopedia of Women*. Boston, Mass.: Brill, 2003-2007, 6 v. ISBN 97890041324676.

KHADDURI, Majid a Herbert J LIEBESNY. *Origin and Development of Islamic Law*. Clark, NJ: Lawbook Exchange, 2008, xviii, 395 s. ISBN 15-847-7864-4.

KHAN, L a Hisham M RAMADAN. *Contemporary Ijtihad: Limits and Controversies*. Edinburgh: Edinburgh University Press, c2011, v, 257 s. ISBN 978-074-8641-284.

- Korán. Překlad Ivan Hrbek. Praha: Levné knihy KMa, 2006. ISBN 80-730-9992-6.
- KŘÍŽEK, Daniel. Tariq Ramadan: An Agent of Dialogue or Discreet Islamization of Europe?. In: *Middle East in the Contemporary World 2008: Proceedings of the 3rd International Conference on Middle East: Plzeň, 3 April 2008*. Plzeň: Adela, 2008. s. 129-136. ISBN 978-80-87094-10-5.
- LEWIS, Bernard. *The Political Language of Islam*. Chicago: University of Chicago Press, 1988, vii, 168 s. Middle Eastern studies. ISBN 02-264-7693-6.
- MARTIN, Richard C. *Encyclopedia of Islam and the Muslim World*. New York: Thomson/Gale, c2004, 2 v. (xxxv, 823 s.). ISBN 00286560592.
- OPWIS, Felicitas Meta Maria. *Mašlaḥa and the Purpose of the Law: Islamic Discourse on Legal Change from the 4th/10th to 8th/14th Century*. Boston: Brill, 2010, xiv, 370 s. Studies in Islamic law and society, v. 31. ISBN 90-041-8416-3.
- RAFIABADI, Hamid Naseem. Ghazzali and Ibn Rush - Conflict and Concord. In: RAFIABADI, *World Religions and Islam: A Critical Study*. 1. vyd. New Delhi: Sarup, 2003. ISBN 8176254142.
- RAMADAN, Tariq. *Islam, the West and the Challenges of Modernity*. Překlad AMGHAR, Saïd. Reprinted. Leicester: The Islamic Foundation, 2004. ISBN 08-603-7311-8.
- RAMADAN, Tariq. *Radical Reform: Islamic Ethics and Liberation*. 1. vyd. New York: Oxford University Press, 2009, ix, 372 s. ISBN 01-953-3171-0.
- RAMADAN, Tariq. *The Quest for Meaning: Developing a Philosophy of Pluralism*. London: Allen Lane, 2010, xii, 211 s. ISBN 18-461-4151-6.
- RAMADAN, Tariq. *The Arab Awakening: Islam and the New Middle East*. London: Allen Lane, 2012, xiii, 273 s. ISBN 978-184-6146-503.
- RAMADAN, Tariq. *The Messenger: The Meanings of the Life of Muhammad*. London: Allen Lane, 2007. ISBN 978-071-3999-600.
- RAMADAN, Tariq. *Western Muslims and the Future of Islam*. 1. vyd. Oxford: Oxford University Press, 2004, x, 272 s. ISBN 978-019-5183-566.
- ROY, Olivier. *Secularism Confronts Islam*. Překlad HOLOCH, George. New York: Columbia University Press, c2007, xiii, 128 s. ISBN 02-315-1179-5.
- ROY, Olivier. *The Failure of Political Islam*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1994, xi, 238 s. ISBN 06-742-9140-9.
- SARDAR, Ziauddin. *What Do Muslims Believe?: The Roots and Realities of Modern Islam*. 1st United States ed. New York: Walker, 2007. ISBN 978-0802716422.
- SEDGWICK, Mark J. *Islam: A Guide to Diverse Experience in a Modern world*. Boston: Nicholas Brealey Pub., 2006, xvii, 252 s. ISBN 19-319-3016-3.
- TARAS, Edited by Raymond. *Challenging Multiculturalism: Models of Diversity*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2012. ISBN 978-074-8664-580.
- TIBI, Bassam. *Islam's Predicament with Modernity: Religious Reform and Cultural Change*. New York: Routledge, 2009, xv, 407 p. ISBN 02-038-8155-9.
- TIBI, Bassam. *Political Islam, World Politics and Europe: Democratic Peace and Euro-Islam versus Global Jihad*. New York: Routledge, 2008, xxii, 311 s. ISBN 978-0-4154-37813.

Internetové zdroje

AENEAS. Liberal Islamic Reform And The Prospect For An Islamic Reformation. In: *International Civil Liberties Alliance* [online]. 27. 01. 2012 [cit. 2014-07-07]. Dostupné z: <http://www.libertiesalliance.org/2012/01/27/liberal-islamic-reform-and-the-prospect-for-an-islamic-reformation/>

AL-UTHAYMEEN, Sheikh Muhammad Bin Saleh. Islam not a religion of equality, but of justice. *Saudi Gazette* [online]. [cit. 2014-07-30]. Dostupné z: <http://www.saudigazette.com.sa/index.cfm?method=home.regcon&contentid=2010052172957>

BENG, Ooi Kee. Tariq Ramadan – Islam reviewed from within. *Wikibeng* [online]. 31. 08. 2012 [cit. 2014-07-30]. Dostupné z: <http://wikibeng.com/2012/08/31/tariq-ramadan-islam-reviewed-from-within/>

BERMAN, Paul. Who's Afraid of Tariq Ramadan?. *New Republic* [online]. 04. 06. 2007 [cit. 2014-07-30]. Dostupné z: <http://www.newrepublic.com/article/who%E2%80%99s-afraid-tariq-ramadan>

BERRY, John W. Integration and Multiculturalism: Ways towards Social Solidarity. In: *Papers on Social Representations* [online]. 2011. vyd.: Peer Reviewed Online Journal [cit. 2014-07-09]. ISSN 1021 - 5573. Dostupné z: http://www.psych.lse.ac.uk/psr/PSR2011/20_02.pdf

BURUMA, Ian. Tariq Ramadan Has an Identity Issue. In: *The New York Times* [online]. 2007-02-04 [cit. 2014-07-03]. Dostupné z: <http://www.nytimes.com/2007/02/04/magazine/04ramadan.t.html?pagewanted=all&r=0>

CALLAWAY, Ewen. How to stop creationism gaining a hold in Islam. *New Scientist* [online]. 11. 12. 2008 [cit. 2014-07-30]. Dostupné z: <http://www.newscientist.com/article/dn16258-how-to-stop-creationism-gaining-a-hold-in-islam.html?page=1#.U8oXR0BrWVo>

DANKOWITZ, A. Tariq Ramadan: Reformist or Islamist?. *MEMRI: The Middle East Media Research Institute* [online]. 17. 02. 2006 [cit. 2014-07-30]. Dostupné z: <http://www.memri.org/report/en/0/0/0/0/0/1613.htm>

E K. Europe's Muslim future. *Prospect Magazine* [online]. 2010 [cit. 2014-07-30]. Dostupné z: <http://www.prospectmagazine.co.uk/magazine/europes-muslim-future#.U7K6n0BrWVo>

ESTHER. EU: Muslims go to mosque less often. AALE, Per Kr. NYHETER VERDEN. *Aftenposten* [online]. 31. 05. 2010 [cit. 2014-07-30]. Dostupné z: <http://islamineurope.blogspot.cz/2010/05/eu-muslims-go-to-mosque-less-often.html>

FLORCRUZ, Michelle a Jacey FORTIN. The Takeover: Stable China Looks To Volatile Middle East For Investment Opportunities As West Backs Away. *International Business Times* [online]. 11. 05. 2013 [cit. 2014-07-30]. Dostupné z: <http://www.ibtimes.com/takeover-stable-china-looks-volatile-middle-east-investment-opportunities-west-backs-away-1249621>

GENUGTEN VAN, Saskia. Tariq Ramadan Versus Ayaan Hirsi Ali: Debating Islam in Europe. Dostupné z: <http://www.jhubc.it/ecpr-riga/virtualpaperroom/039.pdf>

GLENN, David. Who Owns Islamic Law?. In: *Ijtihad* [online]. 25. 02. 2005 [cit. 2014-07-07]. Dostupné z: <http://www.ijtihad.org/who-owns-Islamic-law.htm>

GOODMAN, Amy. Once-Banned Muslim Scholar Tariq Ramadan on His First Visit to US in Six Years, President Obama and Why Muslims Should Make Their Voices Heard. *Democracy Now!: A Daily Independent Global News Hour* [online]. 09. 04. 2010 [cit. 2014-07-30]. Dostupné z: http://www.democracynow.org/2010/4/9/once_banned_muslim_scholar_tariq_ramadan

HELFONT, Samuel. Term Warfare. *New republic* [online]. 11. 06. 2012 [cit. 2014-07-30]. Dostupné z: <http://www.newrepublic.com/book/review/islamism-islam-bassam-tibi>

KAMINSKI, Matthew. Turkey's 'Good Dictator'. *The Wallstreet Journal* [online]. 10. 06. 2011 [cit. 2014-07-30]. Dostupné z: <http://online.wsj.com/news/articles/SB10001424052702304259304576375743249011516>

KERN, Soeren. Muslims Converting Empty European Churches into Mosques. *Gatestone Institute: International Policy Council* [online]. 16. 01. 2012 [cit. 2014-07-30]. Dostupné z: <http://www.gatestoneinstitute.org/2761/converting-churches-into-mosques>

KHAN, Muqtedar. Two Theories of Ijtihad. In: *Ijtihad* [online]. 26. 03. 2006 [cit. 2014-07-07]. Dostupné z: <http://www.ijtihad.org/ijtihad.htm>

KINDIG, Jessie. Vietnam War: Draft Resistance. *Antiwar and Radical History Project: Pacific Northwest* [online]. 2008 [cit. 2014-07-30]. Dostupné z: http://depts.washington.edu/antiwar/vietnam_draft.shtml

LANDAU, Paul. Islamic "Reformism" and Jihad: On the Discourse of Tariq Ramadan. *Transatlantic Intelligencer* [online]. 2005 [cit. 2014-07-31]. Dostupné z: <http://www.trans-int.com/wordpress/index.php/islamic-%E2%80%9Creformism%E2%80%9D-and-jihad-on-the-discourse-of-tariq-ramadan/>

MANDAVILLE, Peter. Muslim Networks and Movements in Western Europe. PEW RESEARCH CENTER. [online]. Zář 2010 [cit. 2014-07-30]. Dostupné z: <http://www.pewforum.org/files/2010/09/Muslim-networks-full-report.pdf>

MCPARTLAND, Ben. 'Europe's first gay-friendly mosque' sparks controversy. *France 24* [online]. 05. 12. 2012 [cit. 2014-07-30]. Dostupné z: <http://www.france24.com/en/20121202-paris-france-homosexual-gay-friendly-mosque-condemned-muslim-leaders/>

MULIA. Tauhid: A source of inspiration for gender justice. [online]. [cit. 2014-07-30]. Dostupné z: <http://fahmina.or.id/en/islam-a-la-fahmina/dawrah-fiqh-concerning-women/597-tauhid-a-source-of-inspiration-for-gender-justice.html>

MUSA, Aisha Y. *The Qur'anists* [online]. Religion Compass, 2010 [cit. 2014-07-04]. Dostupné z: http://www.academia.edu/1035742/The_Quranists

PAULSON, Steve. The modern Muslim. *Salon* [online]. 20. 02. 2007 [cit. 2014-07-30]. Dostupné z: http://www.salon.com/2007/02/20/ramadan_5/

RAMADAN, Tariq. An International call for Moratorium on corporal punishment, stoning and the death penalty in the Islamic World. *Tariq Ramadan* [online]. 05. 04. 2005 [cit. 2014-07-31]. Dostupné z: <http://tariqramadan.com/blog/2005/04/05/an-international-call-for-moratorium-on-corporal-punishment-stoning-and-the-death-penalty-in-the-islamic-world/>

RAMADAN, Tariq. Da'wa in the West. *Tariq Ramadan* [online]. 27. 09. 2004 [cit. 2014-07-30]. Dostupné z: <http://tariqramadan.com/english/2004/09/27/dawa-in-the-west/>

RAMADAN, Tariq. "Globalisation Critics Are Naïve". [online]. 2004. vyd. [cit. 2014-07-30]. Dostupné z: <http://en.gantara.de/content/tariq-ramadan-globalisation-critics-are-naive>

RAMADAN, Tariq. Islam and Homosexuality. *Tariq Ramadan* [online]. 29. 05. 2009 [cit. 2014-07-30]. Dostupné z: <http://tariqramadan.com/english/2009/05/29/islam-and-homosexuality/>

RAMADAN, Tariq. Tariq Ramadan on Islam and Same sex Marriage. In: *Youtube* [online]. 09. 04. 2007 [vid. 2014-07-30]. Kanál uživatele yousef regraci. Dostupné z: <https://www.youtube.com/watch?v=g224NcScW3s>

ROY, Olivier. Olivier Roy on Tariq Ramadan and Fundamentalism. Berkley Center for Religion, Peace & World Affairs [online]. 15. 11. 2004 [cit. 2014-07-30]. Dostupné z:

<http://berkeleycenterdevelopment.georgetown.edu:3005/resources/quotes/olivier-roy-on-tariq-ramadan-and-fundamentalism?q=>

STAKELBECK, Erick. 'Islam's Savior' or Muslim Brotherhood's Heir?. *CBN News* [online]. 13. 09. 2012 [cit. 2014-07-30]. Dostupné z: <http://www.cbn.com/cbnnews/world/2012/September/Islands-Savior-or-Muslim-Brotherhoods-Heir/>

TAHA, Dina M. *Fiqh of Minorities and the integration of Muslim minorities in the West* [online]. Palermo, Italy: The IISES International Interdisciplinary Conference – April 2012, 2012 [cit. 2014-07-05]. Dostupné z: <http://www.iises.net/wp-content/uploads/Palermo-paper-Dina-Taha.pdf>

YOUSSUF, Maha. Alarming Divorce Rates Among Muslims: Online Service Makes it Worse. *The Muslim Tribune* [online]. 15. 07. 2011 [cit. 2014-07-30]. Dostupné z: <http://muslimtribune.org/news/alarming-divorce-rates-among-muslims-online-service-makes-it-worse>

WEISSBACH. Sudan Must Break with the IMF to Realize Vast Productive Potential. In: *Executive intelligence review* [online]. 04. 02. 1994 [cit. 2014-07-30]. ISSN 0273-6314. Dostupné z: http://www.larouchepub.com/eiw/public/1994/eirv21n06-19940204/eirv21n06-19940204_012-sudan_must_break_with_the_imf_to.pdf

Internetové prameny

A Conversation With Tariq Ramadan. *PewResearch Global Attitudes Project* [online]. 27. 04. 2010 [cit. 2014-07-30]. Dostupné z: <http://www.pewforum.org/2010/04/27/a-conversation-with-tariq-ramadan/>

Biography. RAMADAN, Tariq. *Tariq Ramadan* [online]. [cit. 2014-07-30]. Dostupné z: <http://tariqramadan.com/english/biography/>

Chapter 2. Religiosity. *PewResearch Global Attitudes Project*. [online]. 17. 09. 2008 [cit. 2014-07-30]. Dostupné z: <http://www.pewglobal.org/2008/09/17/chapter-2-religiosity/>

Congregational Prayer 27 Times Better in Mosque with the Appointed Imam. AL-MUSHAYKIH, Sheikh Khâlid. ISLAM TODAY. [online]. 20. 04. 2011 [cit. 2014-07-30]. Dostupné z: <http://en.islamtoday.net/node/600>

Christopher Hitchens and Tariq Ramadan Debate: Is Islam a Religion of Peace? (Full Talk) | 92Y Talks. In: *Youtube* [online]. 05. 10. 2010 [cit. 2014-07-31]. Kanál uživatele 92nd Street Y. Dostupné z: <http://www.youtube.com/watch?v=mMraxhd9Z9Q>

Divorce demography. In: *Wikipedia: the free encyclopedia* [online]. San Francisco (CA): Wikimedia Foundation, 2001-, 28. 06. 2014 [cit. 2014-07-30]. Dostupné z: http://en.wikipedia.org/wiki/Divorce_demography

French headscarf ban comes into force. *The Guardian* [online]. 02. 09. 2004 [cit. 2014-07-30]. Dostupné z: <http://www.theguardian.com/world/2004/sep/02/france.schoolsworldwide>

Hanif. *Encyclopaedia Britannica* [online]. [cit. 2014-07-30]. Dostupné z: <http://www.britannica.com/EBchecked/topic/254353/hanif>

Head to Head -Has political Islam failed?. In: *Youtube* [online]. 21. 03. 2014 [vid. 2014-07-18]. Kanál uživatele Al Jazeera English Dostupné z: <http://www.youtube.com/watch?v=cpmsqABAmCo>

Islam and Life: French anti hijab law. In: *Youtube* [online]. 06. 02. 2014 [vid. 2014-07-30]. Kanál uživatele Tariq Ramadan. Dostupné z: <http://www.youtube.com/watch?v=cqodad1QWnk>

Ismail al-Faruqi. In: *Wikipedia: the free encyclopedia* [online]. San Francisco (CA): Wikimedia Foundation, 2001-, 03. 03. 2013 [cit. 2014-07-30]. Dostupné z: http://en.wikipedia.org/wiki/Ismail_al-Faruqi

Liberation theology. *BBC* [online]. 18. 07. 2011 [cit. 2014-07-30]. Dostupné z: <http://www.bbc.co.uk/religion/religions/christianity/beliefs/liberationtheology.shtml>

Muslims in Europe: Economic Worries Top Concerns About Religious and Cultural Identity. *PewResearch Global Attitudes Project* [online]. 06. 07. 2006 [cit. 2014-07-30]. Dostupné z: <http://www.pewglobal.org/2006/07/06/muslims-in-europe-economic-worries-top-concerns-about-religious-and-cultural-identity/>

Olivier Roy: «It is time to have a more relaxed approach to religion» In: *Youtube* [online]. 15. 07. 2010 [vid. 2014-07-19]. Kanál uživatele Reset-DoC www.resetdoc.org Dostupné z: <https://www.youtube.com/watch?v=zZ2Zsz434I8>

Q&A ABOUT MB: The International Organization. *IkhwanWeb: The Muslim Brotherhood's Official English web site* [online]. 07. 09. 2011 [cit. 2014-07-30]. Dostupné z: <http://www.ikhwanweb.com/article.php?id=29330>

Tariq Ramadan. In: *Wikipedia: The Free Encyclopedia* [online]. San Francisco (CA): Wikimedia Foundation, 2001- [cit. 2014-07-30]. Dostupné z: http://en.wikipedia.org/wiki/Tariq_Ramadan#cite_note-6

Tariq Ramadan - Muslims in the west: Beyond integration Montreal 2/6. In: *Youtube* [online]. 01. 05. 2010 [vid. 2014-06-30]. Kanál uživatele Mosquée Alrawdah. Dostupné z: https://www.youtube.com/watch?v=p_zGoEWkG0g

Tariq Ramadan - Muslims in the west: Beyond integration Montreal 5/6. In: *Youtube* [online]. 01. 05. 2010 [vid. 2014-07-30]. Kanál uživatele Mosque Alrawdah. Dostupné z: https://www.youtube.com/watch?v=p_zGoEWkG0g

Tariq Ramadan's 7 Cs of Seeking Knowledge. *On Islam* [online]. Leden 2012 [cit. 2014-07-30]. Dostupné z: <http://www.onislam.net/english/reading-islam/understanding-islam/ethics-and-values/455430-tariq-ramadan-7-cs-of-seeking-knowledge-.html?Values=>

Tariq Ramadan and Hamza Yusuf Rethinking Islamic Reform Oxford University. In: *Youtube* [online]. 17. 01. 2013 [vid. 2014-06-25]. Kanál uživatele Tariq Ramadan Chaine HD. Dostupné z: <https://www.youtube.com/watch?v=ZCIEkxvPa0>

Sheik Yusuf al-Qaradawi: Theologian of Terror. *Anti-Defamation League Archive* [online]. 15. 03. 2011 [cit. 2014-07-31]. Dostupné z: <http://archive.adl.org/nr/exeres/788c5421-70e3-4e4d-bff4-9be14e4a2e58,db7611a2-02cd-43af-8147-649e26813571,frameless.html>

Tariq Ramadan Asks, "Are You Swiss or a Muslim". *Campus Watch* [online]. 02. 07. 2012 [cit. 2014-07-30]. Dostupné z: <http://www.campus-watch.org/article/id/12457>

The American-Western European Values Gap. *PewResearch Global Attitudes Project*. [online]. 29. 02. 2012 [cit. 2014-07-30]. Dostupné z: <http://www.pewglobal.org/2011/11/17/the-american-western-european-values-gap/>

The Term Ijtihad. *Al-Islam: Ahlul Bayt Digital Islamic Library Project* [online]. [cit. 2014-07-06]. Dostupné z: <http://www.al-islam.org/al-tawhid/general-al-tawhid/ijtihad-its-meaning-sources-beginnings-and-practice-ray-muhammad-ibrah-1>

We Should Not Be Reluctant to Assert the Superiority of Western Values. In: *Youtube* [online]. 09. 10. 2007 [vid. 2014-07-13]. Kanál uživatele iqsquared. Dostupné z: <http://www.youtube.com/watch?v=n3wcjwY4mz8>

World Report 2012: Turkey. *Human Rights Watch* [online]. [cit. 2014-07-30]. Dostupné z: <http://www.hrw.org/world-report-2012/world-report-2012-turkey>

7 RESUMÉ

This thesis aims to sum up and analyze the work of Tariq Ramadan, controversial Muslim theologian and intellectual. This swiss-born “professor activist” is a well-known figure in contemporary Muslim thought. His main goal is to show European Muslims how to become real Europeans while fully keeping their religious identity.

By his Western observers Tariq Ramadan is constantly accused of engaging in double-discourse and hidden intention to Islamize European continent. This is primarily given by his familial heritage – Ramadan is a grandson of Hasan al-Banna, founder of the Egyptian Muslim Brotherhood. Professor Olivier Roy, renowned French scholar, considers Tariq Ramadan to be a modern fundamentalist who offers his followers something what Roy calls “discourse of dignity”. Tariq Ramadan’s rhetoric is primarily a source of self-confidence to European Muslims who might have “an identity issue”, not a way to build a fifth column of Islamism in the old continent.

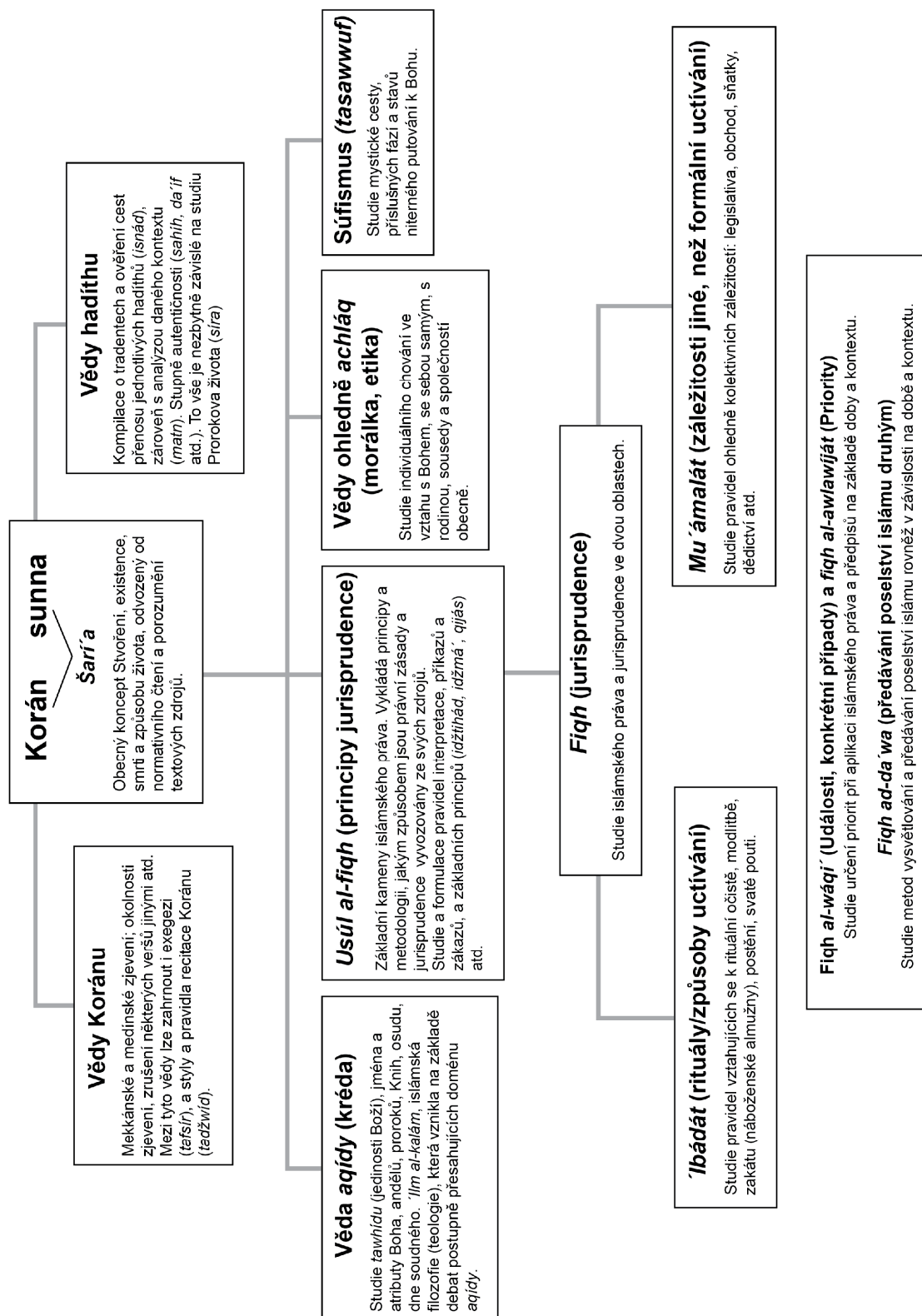
Ramadan lays great emphasis on the spiritual dimension of Islam that should serve as a basis of ethics for Muslims’ everyday lives. To be truly European Muslim means to be engaged in the wider society, to participate and to contribute in it.

Tariq Ramadan is convinced he is taking the “path of the middle” (*al-wasatiyyah*), which is a well-known Islamic principle of moderation and avoiding extremes. This is of course a very relative conception – Ramadan’s opponents from the liberal ranks have certainly different notion of “walking the middle” and deem his reform as insufficient.

Some of the Ramadan’s stances might seem little moralistic or even puritanical, mainly regarding his view on Western lifestyle, culture and arts or relations between men and women. The biggest problem though might be his sanctioning of using violence in Palestinian territories where it is a legitimate way of resisting the “Zionist oppression”.

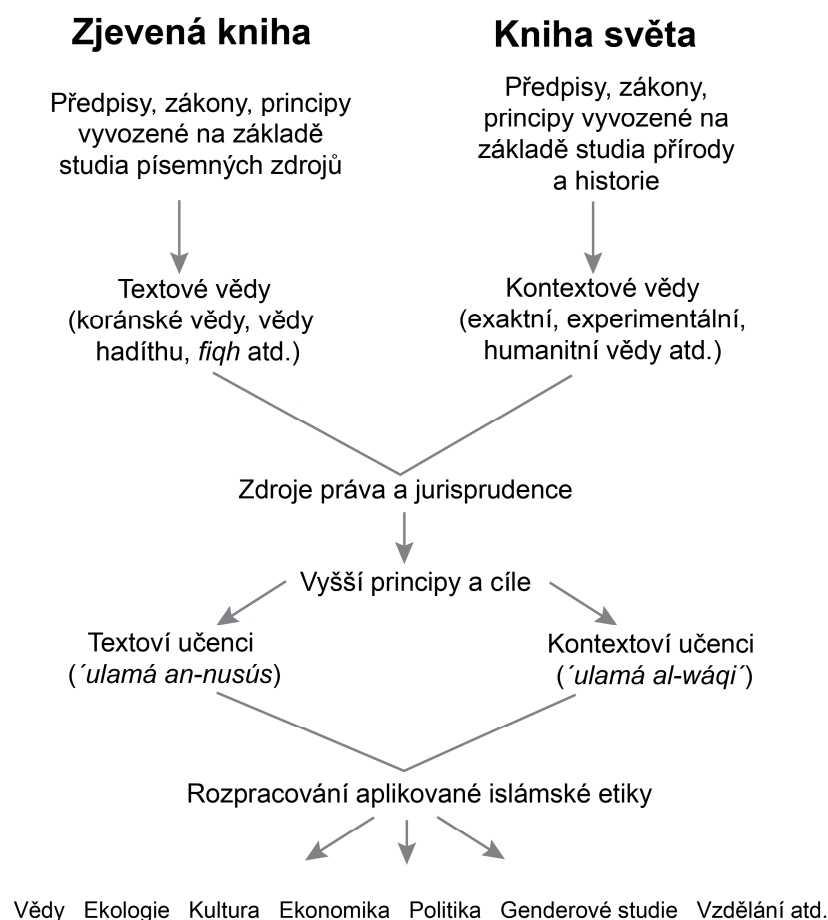
Although we can find some bigger or lesser issues in Ramadan’s discourse, we must affirm that Tariq Ramadan certainly is one of the representatives of today’s Muslim world and an interlocutor that should not be neglected.

8 PŘÍLOHY

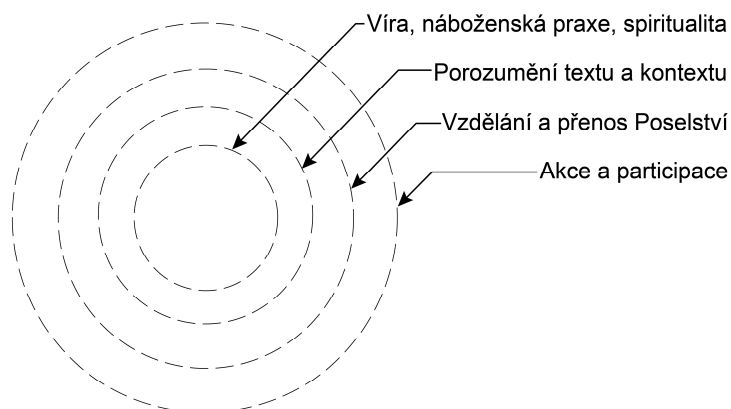
Příloha 1: Typologie a klasifikace islámských věd.²⁷⁸

²⁷⁸ RAMADAN, Tariq, *Western Muslims*, s. 57.

Příloha 2: Diagram aplikované etiky na základě dvou knih Zjevení.²⁷⁹



Příloha 3: Muslimská identita²⁸⁰



²⁷⁹ RAMADAN, Tariq, *Radical Reform*, s. 129.

²⁸⁰ RAMADAN, Tariq, *Western Muslims*, s. 83.

Příloha 4: Fotografie Táriqa Ramadána²⁸¹

²⁸¹<http://politiken.dk/indland/ECE921728/islamforsker-hvad-har-politiken-gang-i/>
BENG, Ooi Kee. Tariq Ramadan – Islam reviewed from within. *Wikibeng* [online]. Dostupné z:
<http://wikibeng.com/2012/08/31/tariq-ramadan-islam-reviewed-from-within/>