

Západočeská univerzita v Plzni

Fakulta filozofická

Bakalářská práce

Islám v somálské kultuře

Barbora Wainerová

Plzeň 2012

Západočeská univerzita v Plzni

Fakulta filozofická

Katedra blízkovýchodních studií

Studijní program Mezinárodní teritoriální studia

Studijní obor Blízkovýchodní studia

Bakalářská práce

Islám v somálské kultuře

Barbora Wainerová

Vedoucí práce:

PhDr. Jan Záhořík, Ph.D.

Katedra blízkovýchodních studií

Fakulta filozofická Západočeské univerzity v Plzni

Plzeň 2012

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

Plzeň, duben 2012

.....

Ráda bych na tomto místě poděkovala PhDr. Janu Záhoříkovi, Ph.D. za ochotu a vstřícnost, se kterou mi pomáhal i mé rodině a partneru Janovi, kteří mě v mých studiích vždy plně podporovali.

Obsah

1 ÚVOD	7
2 VYMEZENÍ POJMŮ	10
2.1 Etnogeneze Somálců	11
2.2 Somálština	14
2.3 Somálsko	18
2.4 Somálské klany a kmeny	21
2.5 Islám	23
3 ISLÁM V SOMÁLSKÉ KULTUŘE	31
3.1 Obchod, který sebou přinesl nový počátek	31
3.2 Vliv islámu na somálskou identitu	34
3.3 Súfismus v Somálsku	40
3.3.1 Qádiríja	42
3.3.2 Ahmadíja	45
3.3.3 Sálíhíja	46
3.4 Islámská ortodoxie a somálská praxe	48
3.5 Islám a politika v Somálsku po roce 1991	51
3.5.1 Tradicionalisté	53
3.5.2 Progresivní reformisté	54
3.5.3 Fundamentalisté	56
3.5.4 Radikalisté	57
3.5.5 Džihádisté	58
4 ZÁVĚR	60
5 POUŽITÁ LITERATURA.....	63

6 SUMMARY68

1 ÚVOD

Somálské kultuře a somálskému dějinnému vývoji je v české odborné literatuře věnováno vcelku velmi málo pozornosti. Souhrnná monografie o dějinách Somálska dosud v češtině nevyšla a publikace mapující dějiny islámského světa tuto oblast prakticky opomíjejí. Pasáže o Somálsku se tak objevují pouze v širším kontextu afrických, respektive východoafrických dějin, se zvláštním zřetelem k somálskému protikoloniálnímu odboji. Kromě toho se některé novější politologické studie zabývají problematikou rozpadu somálského státu, somálského fundamentalismu a otázkou, zda je Somálsko novou teroristickou hrozbou pro mezinárodní společenství. Cílem této práce je pokusit se částečně tuto mezeru vyplnit s hlavním zaměřením na islám. Islám v somálské kultuře bude podroben analýze, s důrazem na jeho vybrané formy a specifika. Hlavním záměrem této práce je zodpovědět otázku, do jaké míry je nebo není islám neodmyslitelnou součástí života a sebeidentifikace Somálců, a jakým způsobem jejich životy ovlivňoval nebo ovlivňuje. K islámu bude přistupováno s ohledem na jeho rozličné podoby. Prostor bude věnován somálskému súfismu, vztahu mezi islámskou ortodoxií a somálským praktikováním islámu, ale i moderním islámským proudům a trendům 20. a 21. století (tradicionalistům, reformistům, fundamentalistům aj.). Práce postihne rovněž stručný historický nástin vývoje islámu na území Somálska od počátku muslimského letopočtu, přes období středověkých muslimských sultanátů, až po vylodění námořních portugalských sil v 16. století a nástup kolonialismu v Rohu Afriky.

Obsah práce lze rozdělit do dvou základních částí – na vymezení pojmů a na oddíl, zabývající se islámem v somálské kultuře. Kapitola vymezení pojmů byla do práce zahrnuta pro jasnou definici a podtrhnutí pozadí problematiky rozboru islámu v somálské kultuře. Hlavní důraz zde

byl kladen na to, co znamenají pojmy *somálský*, *Somálci* a *islám*. Hlavním cílem bylo předvedení primárního rozdílu mezi skutečností a osobními představami Somálců o sobě samých. Tyto představy jsou pak (bez ohledu na fakticitu) klíčové pro rozbor somálského islámu. Část věnující se islámu v somálské kultuře byla členěna chronologicky, tedy od počátku muslimských dějin a kontaktů mezi Arabským a Somálským poloostrovem. Úsek zabývající se vlivem islámu na somálskou identitu navazuje na kapitolu o etnogenezi Somálců a uvádí vybrané příklady, které vykreslují specifické chápání islámsko-somálských, do jisté míry mytizovaných, dějin, a jejich dopad na okolní „nesomálské“ obyvatelstvo. Části zabývající se sufismem v Somálsku hledají odpovědi, proč se tento mystický proud islámu stal v Somálsku natolik populární. Nutno přiznat, že tam, kde používám slovního spojení *somálský islám*, čerpám především z prací význačného specialisty na Somálsko, I. M. Lewise, který sám zastává názor, že je adekvátní mluvit o *somálském islámu*, jenž je definován uctíváním kultu světců. Téma islámské ortodoxie a somálské praxe na určitých příkladech dává obě složky do kontrastu a uvádí, kam až v somálské praxi spadá onen islámský ideál pravé víry a zda je uskutečňován.

Kapitola *Islám a politika v Somálsku po roce 1991* se zabývá vybranými myšlenkovými proudy současných somálských islamistických hnutí a politických stran. Tato část byla zahrnuta především pro zcela zásadní dopad uvedených hnutí na Somálce v jižních a centrálních regionech Somálska. Dříve jasně vymezené statusy, práva, povinnosti a loajalita v rámci klanových a kmenových uspořádání se po léta bojů vyčerpaly a tento společenský systém již dlouho neumožňuje dosažení stabilní situace v regionu. Dalo by se namítnout, že tento případ neplatí pro severní oblasti. Zde zcela překvapivě toto uspořádání přetrvalo a politické struktura Somalilandu, zdá se, je důkazem toho, že i klanová společnost může dosáhnout demokratických forem politického

uspořádání, ukotveného v islámském státu. Nicméně, z důvodu omezeného prostoru práce nebyla této otázce věnována pozornost a zmínky o Somalilandu (tedy severních oblastech) jsou zahrnuty pouze v rámci specifických forem somálského islámu. (Tato problematika by si jistě žádala samostatného zpracování).

V závěru pak bude zhodnoceno, zda lze souhlasit s existencí *somálského islámu* jako takového, a co je pro něj charakteristické. Autorka zároveň představí vlastní názor na otázku, jaké islámské myšlenkové proudy by mohly v budoucnu převládnout na území dnešního Somálska při utváření stabilního státu.

Poznámka k transkripci:

Přepisy arabských jmen, názvů a slov vychází ze způsobu používaného arabistou a afrikanistou L. Kropáčkem v knize *Duchovní cesty islámu*. Jedinou výjimkou je transkripce arabské hrdelní hlásky ^ʿajn i na začátku slova. U somálských jmen, názvů a slov vycházím z obecné moderní transkripce somálštiny v latině. Množství somálských osobních jmen je arabského původu, proto jsem k těmto jménům přidala do závorky jejich arabskou podobu.

2 VYMEZENÍ ZÁKLADNÍCH POJMŮ

Před analýzou islámu v somálské kultuře, přesněji řečeno „somálského islámu“, je nutné od sebe oddělit a vymezit základní pojmy, a to především „somálský“ a „islám“, jelikož obě tyto veličiny vznikaly a zpočátku se vyvíjely nezávisle na sobě v odlišném kulturním a geografickém prostředí. Na straně druhé, velmi brzy docházelo k vzájemným sociálním výměnám, které vyústily v somálské přijetí náboženského konceptu Arabů. Nelze ale hovořit o absolutní adopci islámu, jelikož si Somálci během staletí uchovali tradiční vnímání o uspořádání vlastního světa a role každého jedince v něm, které lze, alespoň částečně, vysledovat zpětným odkrýváním vrstev ze současné náboženské struktury Somálců. Jádrem této struktury pak chápu původní kušitské náboženství¹, jež je společným jmenovatelem pro národy hovořící kušitskými jazyky, mezi nimiž somálština působí jako svébytná jazyková jednotka. V této kapitole se proto v krátkosti zaměřím na skutečnosti, které doprovázely nebo doprovází *etnogenezi Somálců, somálštinu* či *Somálsko*, a uvedu hlavní *somálské kmeny a klany* tak, abych stručně nastínila to, co si lze představit pod pojmem „somálský“ (somálský národ, somálská země, somálský jazyk) a zdůraznila jisté odlišnosti ve vztahu mezi oběma složkami islámu v somálské kultuře, mezi somálským a islámem, které se budou nadále díky těmto informacím jevit zřetelnější.² Následně se budu věnovat krátkému uvedení *islámu* z hlediska základní klasifikace náboženství, které bude blíže rozvedeno v následujících kapitolách, pro které bude zásadní kdy a proč docházelo k vzájemným kontaktům a ke kulturní difuzi těchto dvou veličin, aby tak mohlo dojít k osobitému způsobu praktikování islámu v oblastech obydlených Somálci.

¹ Kušitské náboženství a jeho pozůstatky v somálské kultuře se dnes zachovaly pouze ve formě některých slov, mýtů a pověstí.

² Například čtenář může porovnat kapitolu 2.1 Etnogeneze Somálců s kapitolou 3.2 Vliv islámu na somálskou identitu.

2.1 Etnogeneze Somálců

Etnogeneze neboli proces raného utváření národa, jenž se minimálně od začátku 2. pol. 2. tis. n. l. vyskytuje v etiopských písemných pramenech pod označením *Somálci*³, se v současné době stále jeví jako nejasná a není na ní jednotný a ucelený názor. Existuje řada vědeckých hypotéz, které se opírají o výsledky společensko-vědních oborů, které dokáží interpretovat minulost nepísemných společností. Jedná se zejména o antropologii, archeologii a historii. Významný faktor, který předznamenal komplikovanost výzkumu, byla skutečnost, že somálský jazyk nebyl v průběhu času písemně fixován a kodifikován.⁴ V nedávné době se tak pozornost upřela zejména na badatelské výstupy z oblasti historické lingvistiky a její rekonstrukce jazyků, v tomto případě kušitských, čímž objasnila některé historické souvislosti ve východní Africe. Podobný problém přináší i studium etymologie slova *Somálci*, které také nabízí různá vysvětlení. První z nich vidí původ ve spojení slov *so* (jít) a *mal* (mléko), jež by tak mohly odkazovat na tradiční pastevecký způsob života Somálců.⁵ Jiným vysvětlením může být odvození od *salama*, státi se muslimem,⁶ což by také reflektovalo skutečnost toho, že somálská společnost je v naprosté většině společenstvím muslimů a muslimek. Může ale také být odvozeninou ze *Samaale* nebo *Somaal*, tedy od označení skupiny lidí, o nichž německý lingvista B. Heine tvrdí, že kolem roku 100 n. l. okupovali prakticky celé území Rohu Afriky.⁷ Heine také předložil návrh, že za původní vlast přímých předchůdců Somálců,

³ Termín *Somálci* se poprvé objevuje v oslavné básni líčící vítězství etiopského neguse Ješaqa (vládl 1414-1429) nad muslimským královstvím Ifát viz Lewis, I. M.: *The People of The Horn of Africa*. International African Institute, London, 1955, s. 13.

⁴ Až do roku 1972 byla somálština jazykem nepísemným. Více o somálském jazyku kapitola 3.2 Somálština.

⁵ Tamtéž.

⁶ Abdullahi, M. D.: *Culture and Customs of Somalia*. Greenwood Press, Westport, London, 2001, s. 8.

⁷ Fitzgerald, N. J.: *Somalia. Issues, History and Bibliography*. Nova Science Publishers, Inc., New York, 2002, s. 32.

tzv. *Proto-Samů*, lze považovat jižní vysočiny Etiopie.⁸ Nicméně, objevuje se i názor, který umisťuje pravlast Somálců na západní pobřeží Rudého moře a Adenského zálivu.⁹ Z tohoto předpokladu také vycházeli dřívější historici¹⁰ a dávali jej do souvislosti s tím, co se zdá dnes již prakticky vyvrácené, avšak pro téma této práce zcela zásadní – s kladením počátku Somálců do jižní Arábie neboli chápání imigrace arabského obyvatelstva na somálská pobřeží za elementární částici k utvoření, tedy etnogenezi, Somálců. Jak později uvidíme, právě tato myšlenka tvoří prazáklad sebeidentifikace hlavních somálských klanů, na jejichž počátku stojí arabský předek, v naprosté většině „somalizovaný“ *šajch*,¹¹ a tato praxe somálské klany umisťuje do kontextu širšího kulturního rámce a zároveň z jejich hlediska posvátných dějin. V tomto somálském sebepojetí existuje i jistá „nadstavba“, a to taková, že Somálci, nadto jakožto celek, rozeznávají ještě svého mýtického předka *Samaale*, eponyma, od něhož odvozují svůj původ¹², (což by také mohlo vysvětlovat původ slova Somálci). Nutno dodat, že tento koncept o mýtickém předku by se vztahoval z nativního hlediska pouze na

⁸ Viz Záhořík, J.: The Early History of the Somali and the Discussion on Baiso – an overview. In: Machalík, T., Záhořík, J. (eds.): *Viva Africa 2007. Proceedings of the 11th International Conference on African Studies*. Dryada, Plzeň, 2007, ss. 95-106.

⁹ Somálská narativní historie tuto oblast vnímá za původní domovinu hlavních somálských klanů, viz Abdullahi, 2001, s. 8.

¹⁰ Dřívější historiografie zastávala názor, že Somálci vznikli smíšením obyvatel tzv. Černé Afriky s obyvateli Arabského poloostrova. Dnes již tato teorie není adekvátním vysvětlením pro vědecké studium o původu Somálců a jejich historie. Nicméně nezpochybňuje se, že v pobřežních městech existovala a existuje kontinuita vztahů mezi oběma oblastmi, avšak pro utvoření celého etnika jsou tyto vzájemné vazby nedostačující a arabská migrace na somálská pobřeží se dnes již nejeví tak mohutná, jak se dříve předpokládalo.

¹¹ Původně se jednalo o titul arabského kmenového vůdce (náčelníka), později se začalo vztahovat i na vůdce súfijských bratrstev. (V tomto kontextu se jedná o první variantu).

¹² Lewis (1955, s. 14) navrhuje, že se nejspíše původně jednalo o označení vznešených obyvatel dnešního Somalilandu. Modelový příklad by mohl vypadat následovně: všichni Češi by odvozovali svůj původ od mýtického, všem známého praotce Čecha (eponym), ale později utvořivší se významné české rody by odvozovali svůj původ patrilineárně od zcela výjimečných mužů-zakladatelů, dorazivších do české kotliny ze svaté země, kteří by pak v Čechách zakládali rozsáhlé rody, (Mohli by jimi být např. Aramejci, jejichž genealogie by vedly až k Ježíšovi). Jména rodů by pak byla stejná, jako jména mužů-zakladatelů (opět eponym) v rámci všeobsáhlého češství. Tyto jevy by se pak nijak vzájemně nevyklučovaly.

„Somálce“, tzn. nikoli na etnikum známé jako *Sab*¹³, kteří však v moderním pojetí národnosti samozřejmě mezi Somálce patří, jsou obyvatelé Somálska a v této práci jim bude věnována pozornost také.¹⁴ Přese všechny zmiňované návrhy o původní vlasti Somálců se, díky pečlivým komparativním studiím rané somálštiny, v současné době jeví nejpravděpodobnější hypotéza o etnogenezi raných Somálců v oblasti zahrnující dnešní jižní Etiopii a severovýchodní Keňu. Na druhou stranu, nelze vyloučit ani návrhy opírající se o somálskou narativní historii, kladoucí původ určitých somálských klanů do severní části Somálska (např. klan *Isaaq* nebo *Daarood*), jejichž doutváření mohlo probíhat až v době po rozsáhlých migračních procesech v oblasti Rohu Afriky. Somálci by se tedy mohli, na základě nejpravděpodobnější hypotézy, přiřadit k přímým potomkům prastarých kušitských národů, jejichž potomky dodnes spojuje řada výrazných společných znaků¹⁵. Nicméně, sami Somálci sebe takto neidentifikují a nesdílí obecnou sounáležitost s jinými Kušity.¹⁶ Naopak, velmi překvapivě kladou silný důraz na odvozování svého původu od arabských imigrantů a za důležitý historický mezník, který vyvolal nejen kontinuální provázanost s arabským světem, ale především byl prvotním impulzem k pozdějšímu utvoření základních somálských klanů, pojímají 7. století našeho letopočtu, respektive počátek letopočtu muslimského. Zároveň veškeré somálské klany si nejsou a priori rovny jen proto, že vyznávají islám a mají rodové linie obdařeny vznešenými arabskými předky. Existuje i lehký antagonismus mezi urozenějšími klany a klany méně urozenými, které své rodové linie více promísily s obyvatelstvem okolních nesomálských etnik. Somálská společnost se tímto stává silně variabilní a diferencovanou, kde příslušnost k určitému klanu nebo kmenu předznamenává a vymezuje

¹³ Lewis, 1955, s. 14.

¹⁴ Pakliže použiji výrazu např. somálské klany, Somálci aj., odkazují na *Somálce* i na *Saby*.

¹⁵ Především jazyk a pozůstatky kušitského náboženství.

¹⁶ Jako například s Afary nebo Oromy v konceptu přirovnatelném k někdejšímu českému panslovanismu 19. století.

společenský status, práva a povinnosti, a váže se dokonce ve většině případů k životnímu stylu a náplni práce.¹⁷ Závěrem lze shrnout, že zde paralelně existují dvě roviny uchopení etnogeneze Somálců - „reálná“, založená na jazykové příslušnosti nebo fyzické antropologii, a „imaginární“, založená na sakrálních aspektech společnosti či mýtických událostí, kde „imaginární“ rovina utváří sebeidentifikaci Somálců a určuje jejich život par excellence.

2.2 Somálština

Somálština, jak již bylo výše nastíněno, byla až do začátku druhé poloviny 20. století jazykem nepísemným¹⁸, byť její starší mluvené formy spadají již do prehistorických časů. Obecně se moderní lingvisté shodují v řazení somálštiny do rozvětvené afroasijské (semito-hamitské) jazykové rodiny. Ta se člení mimo dalších skupin na jazykový cluster hauských jazyků, kušitských jazyků a semitských jazyků. Amharština, arabština a hebrejštiny se řadí k semitským jazykům, zatímco somálština společně s afarštinou a oromštinou k jazykům kušitským. Dialekty somálštiny se dále rozeznávají na tzv. obecnou somálštinu, pobřežní somálštinu a centrální somálštinu.¹⁹ Obecná somálština se stala základem pro kodifikaci jazyka národního, jenž byl schválen Somálskou jazykovou komisí, legalizován a deklarován 21. října roku 1972 vládou Somálské demokratické republiky.²⁰ Rozsáhlou debatu v náboženských a

¹⁷ Blíže kapitola 3.4 Somálské kmeny a klany a 4.2 Vliv islámu na somálskou identitu.

¹⁸ Výjimku tvoří rukopis fonetické transkripce somálštiny, který vytvořil již vládce sultanátu Majeerteen Cusmaan Yuusuf Keenadiid (°Uthmán Júsuif Kínájíd) okolo roku 1920. Viz Lewis, I. M.: *Saints and Somalis. Popular Islam in a Clan-based Society*. The Red Sea Press, Inc., Asmara, 1998, ss. 49-50. Přepis je znám jako Cusmaanya (°Uthmánija) a přes svou význačnost a předznamenání pozdějších nacionalistických tendencí nepostihl celé Somálsko ve srovnání s pozdější somálskou vládní propagací gramotnosti v letech 1972-74. Nutno podotknout, že byl zvažován jako jedna z variant při výběru standardizované somálštiny na přelomu 60. a 70. let 20. století.

¹⁹ Fitzgerald, 2002, s. 48.

²⁰ Somálská demokratická republika od roku 1969-1991, prezident Maxamed Siyaad Barre. Po svržení vlády Barreho je oficiální název země Somálská republika.

politických kruzích před závazným vyhlášením vyvolala otázka, jaké podoby somálština skrze transkripci nabude. Společnost byla rozdělena na zastánce převedení somálštiny do arabské abecedy, kteří argumentovali tím, že „*duchovní životy obyčejných Somálců by mohly být posíleny, jestliže by písmo bylo převedeno do písma Svatého Koránu*“²¹, a na ty, kteří zastávali názor, že „*souhláskový systém arabštiny, s pouze třemi diakritickými znaménky pro samohlásky (...), by byl nevhodný pro somálštinu na samohlásky bohatou*.“²² Přijata byla nakonec transkripce v latině vytvořena lingvistou Shire Jaamac Axmed (ar. Šírí Džáma^c Ahmad). Významný podíl na kodifikaci somálštiny měli i akademici B. W. Andrzejewski a Muse H. I. Galal. Tato tři jména jsou některými chápány jako synonyma pro otce zakladatele moderní somálštiny.²³ Následující dva roky byla uspořádána celostátní kampaň na podporu gramotnosti a znalosti obecné somálštiny²⁴, začaly být vydávány rozličné publikace a tiskoviny, například pravidelně vycházely noviny *Xiddigta Oktoobar* (Říjnová hvězda), která poskytovala vyjma přehledu událostí i prostor rozličným autorům publikovat pro Somálce velmi populární příběhy na pokračování²⁵. Somálština se tak dočkala svého ukotvení v písemné podobě a odstartovala aktivity somálských národních obrozenců a spisovatelů.

Nicméně i přes tyto bouřlivé roky, které doprovázela i jistá kontroverze, se somálština nadále šířila mezi lidovými vrstvami především ústně, tak jako tomu bylo od nepaměti. Prvním důvodem byl především historický kontext Somálska, které nebylo nikdy včleněno do

²¹ Cit. Johnson, J. W.: Orality, literacy, and Somali oral poetry. In: *Journal of African Cultural Studies*, Vol. 18, N. 1, 2006, s. 122.

²² Cit. tamtéž.

²³ Viz. Abdullahi, 2001, s. 73.

²⁴ To bylo bráno obyvateli centrálních (zejména mluvčími tzv. dialektu Af Maay, tzn. sabskými klany) a pobřežních oblastí (obyvatelé benadirského pobřeží) za formu „domácí kolonialismu“, jelikož tyto dialekty se výrazně liší od obecné somálštiny (někdy také zvané severní nebo severo-centrální). Více viz Johnson, 2006.

²⁵ Viz Njogu, K.; Moupeu, H. (ed.): *Songs and Politics in Eastern Africa*. Mkuki na Nyota Publishers Ltd., Dar es Salaam, 2007, s. 362.

rozpínajících se mocných chalífátů, impérií a říší, které by vyvíjely úsilí o silně centralizované systémy správy a z podrobených oblastí by vymáhaly povinný odvod daní formou peněz a naturálií, tak jak tomu bylo např. na Blízkém východě nebo na starém kontinentu. Proces centralizace rozpínajících se státních celků vyžadoval především kvalitní vrstvu písařů a úředníků pro podrobné vedení účetnictví o hospodářském chodu panovníkova státu. Území Somálska do těchto systémů prakticky až do příchodu koloniálních mocností vtaženo nebylo a nevytvořilo se zde klima pro rozvoj „textualizace“ společnosti. Na druhé straně faktem zůstává, že na území Somálska a v přilehlých oblastech vznikala a zanikala drobná knížectví a sultanáty v závislosti na partnerských a obchodních vztazích s Arabským poloostrovem a na tranzitním obchodu.²⁶ Vládnoucí vrstvy si však postačily s arabštinou, která v těchto dobách byla jakási *lingua franca*²⁷ a nezřídka na svém dvoře přijímaly učence z posvátné země (tj. Arábie), kteří jim zprostředkovali vědění. Dochovala se tak do moderní doby především arabská náboženská pojednání, z básní to byly klasické arabské *qasídy*²⁸ a *manáqib*²⁹ súfijských světců a šajchů. Druhý důvod vyplývá již ze zmíněného. Sultanáty se často soustřeďovaly podél eritrejských a somálských pobřeží, byly spojeny s centrálními oblastmi Afriky skrze karavanní cesty s obchodními stanicemi, a proto příliš nezasáhly tradiční okolní rurální oblasti, kde převládal způsob života

²⁶ Hovořím zde pouze o somálských pobřežních oblastech, nikoliv např. o svahilské pobřežní civilizaci, která vyvinula systém písma založený na syntéze arabštiny a bantuštiny, a která dokázala utvořit jedinečnou civilizaci rozkládající se již na konci 13. století od somálského Mogadiša až k mozambické Sofale (zahrnovala na čtyřicet měst). Svahilština se do 18. století zapisovala arabským písmem, poté přešla latinku. Více o svahilské civilizaci například Reid, R. J.: *Dějiny moderní Afriky od roku 1800 po současnost*. Grada Publishing, Praha, 2011, ss. 99-100.

²⁷ Lewis přirovnává arabštinu využívanou napříč somálskou oblastí k latině středověké Evropy. Viz Lewis, 1955, s. 11.

²⁸ Ustálený básnický útvar nepřesahující zpravidla sto veršů. Svým charakterem se řadí do typického žánru předislámské Arábie a svou popularitou se s ní můžeme setkat i dnes. Pro podrobný popis Oliverius, J.: *Svět klasické arabské literatury*. Atlantis, Brno, 1995, ss. 24-78; Kubát, P.: Su'lúkové – tuláci arabských pustin. Zbojnická poezie v předislámské Arábii. In: *Nový Orient*, roč. 65, č. 2, 2010, ss. 35-38.

²⁹ „Pamětihodné činy, žánr hagiografické literatury“ cit. dle Kropáček, L.: *Súfismus. Dějiny islámské mystiky*. Vyšehrad, Praha, 2008, s. 332.

kočovného nebo polokočovného pastevectví obyčejných Somálců, kteří tak existovali uvnitř i mimo těchto sultanátů a rozvinuli neobyčejnou vlastní kulturu absolutní orality, reflektující organizaci somálského rurálního společenství. Každý rod a klan, založen na tradičním patriarchálním uspořádání, si dodnes zachoval vrstvu *starších*, zprostředkovávající kolektivní tradice a vědění. Starší, stejně jako každý somálský *waranle*³⁰, by se měl vyznačovat rétorickým uměním, podle něž se hodnotí i jeho osobní kvality. Somálce lze souhrnně označit za: „rozené řečníky, básníky a vypravěče.“³¹ Waranle musí umět obstát v disputacích a polemikách, starší si uznání zasluhují především pro poutavost improvizovaného i ustáleného vyprávění a napínání posluchačovy zvědavosti. Somálská tradiční společnost proto nevyžadovala znalost písma a bylo-li to nutné, obrátili se na *wadaad*³², učeného muže znalého písma (arabštiny), Koránu a *hadíthů*³³. Modernita samozřejmě již tyto ostré hranice stírá a tradiční se propojuje s novými technologiemi. Ten, kdo vynikne v jazykovém nadání, se může v dnešní době dočkat, že se jeho báseň nebo povídka převede do písemné podoby a bude odříkávána *hafadiyaa*³⁴ nebo bude jednoduše zaznamenána na magnetofonovou pásku, kde vynikne autorův všemocný hlas, podtrhující umělecký zážitek z poslechu.

³⁰ Válečník (dosl. „oštěp-posel“). Termín je aplikován na všechny dospělé muže a nezahrnuje muže sloužící jakkoliv náboženství (viz termín *wadaad*). Žena je také vyloučena z této klasifikace a nemůže se stát waranle.

³¹ Cit. Lewis, I. M.: *Understanding Somalia and Somaliland. Culture, History, Society*. Columbia University Press, New York, 2008 s. 23.

³² Wadaad (pl. wadaddo) termín se vztahuje na muže mající spojitost s náboženstvím. Duchovní, rituální vůdce, náboženský funkcionář nebo člen súfíjských řádů. Nezahrnuje waranle. Wadaad stojí níže, než šajch v označení vyjadřující nejvyšší učenost, vážnost a náboženskou „hodnost“.

³³ Soubory výroků a činů Proroka Muhammada, po Koránu druhý nejvýznamnější zdroj islámského náboženského práva.

³⁴ Memorátory, dle Abdullahi, 2008, s. 71.

2.3 Somálsko

Somálsko³⁵ je zemí ležící v tzv. Rohu Afriky, která hraničí na západě s Etiopií, na severozápadě s Džibutskem, východní břehy obklopují vody Adenského zálivu a Indického oceánu, a na jihozápadě sousedí s Keňou. Somálská republika zabírá přes 600 tisíc km², což je osminásobek plochy celé České republiky, přesto je počet obyvatel víceméně totožný (nad 10 mil. obyvatel). Krajina přechází od severu k jihu z pásu polopouští, pokrytých nízkými křovinami a travinami, přes horské oblasti nejzazšího rohu Somálska, až k nížinným rovinám podél řek *Jubba* a *Shebelle*. Vodní plochy čítají zhruba 1, 5 procenta celkové oblasti Somálska. Země patří k nejméně rozvinutým ekonomikám světa a vývoj na jihu země v posledních desetiletích komplikují překotné a násilné změny, kterým musí obyvatelé čelit. Počínaje rokem 1991³⁶ Somálskem zmítá nepřetržitá občanská válka mezi jednotlivými milicemi zastupujícími znepřátelené klany, politické strany a hnutí, povstalecké skupiny a jednotlivé *warlordy*³⁷. Zemi postihla v letech 1992-1993 a v létě 2011 vlna hladomorů, zapříčiněná extrémním suchem v oblasti Afrického rohu, kdy životy jedinců závisely na humanitární pomoci, kterou zpomalovali ozbrojené milice a v roce 2011 militantní islamistická skupina

³⁵ Pojem Somálsko, nebo somálský v této práci odkazuje (v rámci zjednodušení) na teritorium vymezené dnem vyhlášení nezávislosti na britské a italské koloniální správě (tj. 1. 6. 1960) Somálskou republikou. Nicméně události po roce 1991 budou popisovány již s odlišením oblastí *Somálska* (budou se jím myslet centrální a jižní části) a *Somalilandu* (odkazující na teritorium bývalého britského protektorátu Somaliland), poněvadž tyto regiony zastihl rozdílný občansko-politický vývoj a práce by se proto mohla jevit jako nepřesná nebo zavádějící.

³⁶ Více o politické situaci po roce 1991 viz kapitola 2.5 Islám a politika v Somálsku po roce 1991.

³⁷ Warlord, vojenský vůdce (válečnické kultury); vojenský velitel, který se zmocnil povětšinou jedné části země. Slovo nemá v češtině ustálený výraz. V angličtině se používalo především na přenesení čínského výrazu tuchun (čínský vojenský guvernér provincie). V moderní době je slovo často využíváno pro jasné vymezení válečných předáků např. v Afghánistánu nebo v Somálsku, kteří svou moc stavěli na základě loajality svých žoldáků a zisky si přinášeli zejména z válkou postižených oblastí zabavováním majetků obyčejného obyvatelstva a zmocňování se nových oblastí a strategicky důležitých míst (měst, přístavů, vojenských skladů aj.).

*Harakat aš-Šabáb al-Mudžáhiddín*³⁸. Somálsko také přitahuje pozornost kvůli pirátství vyskytujícímu se kolem Adenského zálivu a v Indickém oceánu. Okolní pozorovatel tak může narazit na názvy regionů Somálska a sousedících zemí, odkazující na místa nedávných událostí, která obývají převážně somálská etnika, jako např. Somaliland, Puntland, Somálsko či Ogaden.

Somaliland je v současné době územím, které se po kolapsu ústřední vlády roku 1991 odtrhlo od zbylého Somálska, a jehož cílem je dosažení statusu suverénního státu s názvem Republika Somaliland s hlavním městem Hargajsou (*Hargaysa*) v rámci mezinárodního společenství. Odborníci se shodují, že Somaliland je skutečně stabilním celkem oproti jižním částem Somálska a nezávislí pozorovatelé zde monitorují překvapivě klidné volební procesy (např. v roce 2005), zakládající se na demokratických principech. Otázkou zůstává, jak dlouhou cestu bude muset Somaliland ujit, aby byl skutečně mezinárodně uznán jako suverénní stát, i když se to v budoucnosti jeví jako velice pravděpodobné, nicméně tato práce není politologickou studií, a proto do této roviny nijak zvlášť nezasáhne.³⁹ Naopak Puntland je autonomní stát vně Somálska s hlavním městem Garówe (*Garoowe*), který svou nezávislost vyhlásil v roce 1998, nicméně z federace se Somálskem definitivně nevystoupil (na rozdíl od Somalilandu). Puntland tedy deklaruje dočasnou nezávislost do doby, než bude utvořena fungující centrální somálská vláda. Vedení Puntlandu se musí vyrovnávat s mezinárodně nechvalně proslulým fenoménem pirátství, které neustále

³⁸ Více viz kapitola 3.5.5 Džihádisté.

³⁹ Více o otázce uznání Somalilandu viz Rudincová, K.: *Postavení Somalilandu v rohu Afriky a možnosti jeho uznání*. XXII. sjezd České geografické společnosti, Ostrava, 2010. Dostupné 20. 3. 2012 z URL: http://konference.osu.cz/cgsostrava2010/dok/Sbornik_CGS/Politicka_a_kuturni_geografie/Role_Somalilandu.pdf.

expanduje do okolních vod z jeho pobřeží.⁴⁰ Somálsko, vychází-li se ze stále aktuálních stanov mezinárodního společenství, zahrnuje výše zmíněné oblasti Somalilandu a Puntlandu, a další správní celky jako např. Benadir nebo Jubbaland. Hlavním městem Somálska je Mogadišo (*Mogdisho*), dalšími významnými městy jsou Baráwa (*Baraawe*), Bósáso (*Boosaaso*), a Kismájo (*Kismaayo*) aj. Celé Somálsko obývají v naprosté většině Somálci (zde včetně Sabů), kteří zasahují i do sousedních zemí (zejména do Etiopie). Existuje zde však i významná minorita lidí, obývajících na jihu Benadirské pobřeží. Zdejší obyvatelé hovoří dialektem pobřežní somálštiny a utvořili se spojením skupin Bantu, Peršanů, Arabů a původních obyvatel. Zaměřují se především na obchod a rybolov. Lidé hovořící jazyky Bantu se nacházejí podél říčních oblastí na jihu Somálska. Zabývají se převážně zemědělstvím a pěstováním plodin. Jsou také známi pod názvem *Baarfuul*, což v překladu znamená „palmoví lidé“, jelikož pouze oni pěstují a pečují o palmy v Somálsku.⁴¹ Svou nezávislost začali propagovat po rozpadu somálské vlády od roku 1991.⁴² Nejmenší minoritou Somálska jsou lidé klanu *Eyle*, kteří žijí tradičním způsobem života lovců a sběračů a jsou pozůstatkem původních obyvatel jižního Somálska. Komunita však zaniká z důvodu asimilace s okolními etniky Bantu nebo Sabů⁴³. Největší dopad má však na tyto minority občanská válka, která je připravila o jejich domovy na jihu země. Ogaden je etiopský region, který sousedí s Džibuti, Keňou a Somálskem. Ogaden byl dlouhou dobu ohniskem sporů mezi Etiopií a Somálskem, které vyústily ve válku probíhající v letech 1977-1978, ve které Etiopie uhájila tento region. Nalézají se zde významný počet obyvatel somálského původu.

⁴⁰ O problematice somálského pirátství např. Ginkel, B.; Putten, F. (ed.): *The International Response to Somali Piracy*. Martinus Nijhoff Publishers, Leiden/Boston, 2010.

⁴¹ Abdullahi, 2001, s. 10.

⁴² Johnson, 2006, s. 128.

⁴³ Abdulahhi, 2001, s. 11.

2.4 Somálské kmeny a klany

Bylo uvedeno, že somálská společnost je vnitřně komplikovaným diferencovaným systémem, který je založen na příslušnosti k určitému kmenu⁴⁴ nebo klanu⁴⁵, a že v rámci somálského *národa* existuje základní rozdělení na Somálce a na Saby. Nicméně je nutné zopakovat, že se nejedná „pouze“ o kmenovou a klanovou společnost, nýbrž že v těchto vazbách hraje zcela zásadní roli islám, který jak bude rozvedeno později, tyto vazby ještě více upevňuje a zajišťuje tak kontinuitu systému kmenové a klanové společnosti již po několik staletí. Somálské kmeny a klany určují vazby a definují vztahy na základě agnatických genealogií (český ekvivalent „*příbuzní po meči*“), které se na základě jejich předků (doložených či mýtických) vzestupně spojují a docházejí tak k legendárním předkům, jejichž původ je zasazen do rodové linie Proroka Muhammada. Samozřejmě je možné jít dále (i za Proroka), k jeho předkům (Qurajšovcům), dále k Ismá'ílovi⁴⁶ a dále a dále, až by cesta skončila u samého Adama, tedy prvního člověka stvořeného Bohem⁴⁷. Zde nicméně postačí, zůstanu-li pouze u Prorokovy rodové linie – u

⁴⁴ Kmen stojí nad klanem v systémovém uspořádání a zahrnuje několik klanových rodin. Má vlastní název a sdílí společné tradice a pocity. Zaujímá takové území, jež je ostatními respektováno jako jeho teritorium. Vrchol politické organizace kmene ztělesňuje kmenový vůdce, jenž je limitován záležitostmi týkající se vlastního kmene. Je volen radou starších a povětšinou vybírán z prestižního klanu. Kmenový vůdce musí mít výjimečné organizační schopnosti a bývá povolán v momentě volajícím po sjednocení (válka, ozbrojené výpady proti okolním kmenům aj.).

⁴⁵ Somálský klan je exogamní patrilineární skupinou v rámci endogamní somálské společnosti. Jedná se o dílčí uspořádání několika rodů uvnitř klanu. Jednotlivé rody pak preferují předem domluvené sňatky s jiným klanem v rámci stejného kmene.

⁴⁶ Ismá'íl byl prvorozený syn biblického Ibráhíma a otrokyně Hagar, která byla Ibráhímem zapuzena. Dle islámské tradice se usadila mezi arabskými kmeny a Ismá'íl se oženil s arabskou dívkou z kmene Džurhum. Ibráhím a Ismá'íl jsou považováni za první muslimy a Arabové od Ismá'íla odvozují svůj původ. Viz Pavlincová, H. a kol.: *Slovník – judaismus, křesťanství, islám*, Praha, Mladá fronta, 1994, s. 386.

⁴⁷ Obdobnou paralelu lze nalézt i v dobách středověké Evropy, kdy si šlechtické rody nechávaly na zakázku zřizovat exkluzivní rodokmeny, stopující své předky v hranicích křesťanských událostí, na jejichž konci mohly naleznout až Noa, v závěru pak taktéž prvního člověka Adama.

Qurajšovců.⁴⁸ Z Qurajšovské rodové linie vycházejí dvě legendární somálské postavy, nejprve Agil a poté Hill. Z Hilla vzešel mýtický Sab (mýt. zakl. Sabů) a Samaale (mýt. zakl. Somálců). Zde se nalézáme stále v imaginární rovině eponymních předků, rovněž ale také na „rozcestí“ Sabů a Somálců, jejichž rodové linie se od této chvíle nepropojují. Sabové se dále rozčleňují na kmenové rodiny (angl. *tribal-families*) *Digil* a *Rahanwein*. Z Rahanwein vychází dvě základní skupiny *Merefle Siyyeed* (někdy též *Mirifle*) a *Sagaal*, které obsahují další klany, sub-klany a rody. Kmenová rodina Sabů zahrnuje především zemědělce a pastevce jižních nížinných oblastí Somálska. Od Somálců lze odvodit skupinu *Irir* a *Daarood*. Od skupiny *Irir* se odvíjejí tři základní kmenové rodiny *Dir*, *Isaaq* a *Hawiye*. *Dir* lze dále rozčlenit na klanové rodiny *Issa*, *Samaroon* a *Bimaal*. Skupina *Isaaq* se dělí na *Habar Awal*, *Habar Jaalo* a *Habar Yoonis*. Kmenová rodina *Hawiye* na *Gurreh*, *Ajoran*, *Mobilan*, *Habir Gedir*, *Sheikkel* a *Abgal*. Ze skupiny *Daarood* vycházejí klanové rodiny *Dolbahante*, *Majeerteen*, *Warsangali*, *Ogaadeen* a *Mareh*.⁴⁹ Kmenové rodiny *Dir* se tradičně vyskytují na severozápadě Somálska a zasahují až do Džibuti a z části do Etiopie. Nejvíce zastoupeni v regionu Somalilandu jsou rodiny *Isaaq*. Rody *Dir* a *Isaaq* tradičně patřily k majetnějším vlastníkům početných stád (velbloudů, koz a ovcí). Pro klany skupiny *Hawiey* je příznačná jižní oblast Somálska, mezi řekami *Tana* a *Jubba*, dále se nachází mezi pobřežními městy Mogadišo a *Obbia*. Významným klanem je také *Majeerteen* zastoupený především v oblasti Puntlandu. Nelze opomenout klanovou rodinu *Ogaadeen*, která se vyskytuje (jak název napovídá) v etiopské provincii *Ogaden*.⁵⁰ Vyjmenované somálské kmenové a klanové skupiny žijí převážně pastorálním způsobem života.

⁴⁸ Následný popis genealogií a uspořádání vztahů somálských kmenů a klanů vychází z Lewis, 1955, ss. 15-44; Lewis, 2008, s. 109; Lyons, T., Samatar, A. I.: *Somalia. State Collapse, Multilateral Intervention, and Strategies for Political Reconstruction*. The Brookings Institution, Washington, D.C., 1995, s. 9.

⁴⁹ Genealogické členění kmenové rodiny *Irir* a *Darod* dle Genealogického schématu z Lyons, Samatar, 1995, s. 9. Schémata se samozřejmě mohou lišit autor od autora, a proto tedy neexistuje jasné a jediné správné vymezení genealogických schémat.

⁵⁰ Tradiční rozmístění klanových rodin dle Lewis, 2008, s. VII.

Systemy genealogií sehrávají dodnes významnou roli v uspořádání vztahů mezi jednotlivými kmeny a klany, ale i v komunikaci mezi jednotlivými Somálci, kteří se seznamují na základě zjišťování jmen otců, dědů a pradědů, aby zjistili, s kým přicházejí do interakce⁵¹. Klanové systémy sehrály bohužel smutnou úlohu v posledních desetiletích během občanské války, kdy v rámci mezi-kmenových střetů, vedených válečnými předáky, se staly terčem milic příslušníci určitých klanů.

2.5 Islám

Počátky islámu jsou spjaty s vystoupením arabského Proroka Muhammada Ibn ^cAbdulláha, původem sirotka ze zchudlého, nicméně významného rodu Hášimovců, pocházejícího z hidžázského města Mekka, náboženského i obchodního centra západní Arábie.⁵² Kolem roku 610 n. l. ve svých zhruba 40 letech zahájil Muhammad svoji prorockou činnost a počal formulovat zásady nového náboženství, jež mu bylo údajně sesláno v sérii zjevení od jediného Boha (ar. *Alláh*) prostřednictvím archanděla Gabriela (ar. *Džibríl*). Hlásáním striktního monoteismu, vědomě navazujícího na židovství a křesťanství, a programem radikální společenské reformy představoval Muhammad nebezpečnou výzvu staroarabskému pohanství, kmenovým a klanovým vazbám i bohatým a politicky vlivným vrstvám svého vlastního kmene Qurajšovců. Po letech ústrků a pronásledování z jejich strany, Muhammad se svými přívrženci, muslimy, přesídlil r. 622 do oázy Jathrib

⁵¹ Lewis, 1998, s. 53.

⁵² Životní příběh Muhammada, jeho působení a okolnosti provázející vznik islámu jsou známy i s mnoha detailními událostmi. Orientalisté ve své většině přejímají v nejpodstatnějších bodech muslimskou verzi tohoto příběhu, za současného historicko-kritického přístupu k jednotlivým událostem a se snahou rozpoznat legendární prvky, jež se na Muhammadovu osobu postupně nabalily. V češtině existuje několik publikací mapujících život Muhammada, mj. Hrbek, I., Petráček, K.: *Muhammad*. Orbis, Praha, 1967; Cook, M.: *Muhammad*. Odeon/Argo, Praha, 1994; Rogerson, B.: *Prorok Muhammad*. NLN, Praha, 2004; Armstrongová, K.: *Muhammad. Prorok, jeho život a poselství našemu času*. Daranus, Řitka, 2009.

(pozdější Medína, *Madínat an-Nabí* – město Prorokovo), ležící severně od Mekky. Tato *hidžra* znamenala zásadní zlom ve vývoji mladého islámského náboženství. Muhammad se v Jathribu z pouhého kazatele a duchovního vůdce muslimské obce (ar. *ummy*) stal rovněž politickým předákem, soudcem i vojevůdcem. Úzké propojení duchovních a světských záležitostí se stává typickým pro islám i v jeho pozdějším vývoji. Muhammad si kombinací vojenské síly s obratnou diplomacií a v neposlední řadě i díky přitažlivosti nového náboženství získal v následujících letech kontrolu nad prakticky celou Arábií. Necelé století po Prorokově smrti r. 632 již muslimové ovládali území rozprostírající se na třech světadílech a islámská civilizace se stala významným hybatelem světových dějin.

Islám svým duchovním a sociálním rozměrem jednoznačně překonal normy a tradice starověrecké arabské společnosti. Islámské etické normy se v mnohém podobaly židovské či křesťanské etice, vyjádřené ve svém jádru v biblickém desateru. Vedle uctívání jediného Boha měl dobrý muslim podle Koránu jednat laskavě se svými rodiči a příbuznými, být solidární s chudými a sirotky a zároveň si nepočínat marnotratně. Islám striktně zakázal smilstvo, svévolné zabíjení, krádež či křivé svědectví, přikázal poctivost při obchodování a společenském styku, skromnost a pravdomluvnost. Zbožný muslim se neměl chovat pyšně, pokrytecky ani hrubě, měl být pohostinný, trpělivý, mírný a milosrdný ve vztahu ke svému okolí. Etické apely tohoto typu nalezneme na mnoha místech v Koránu (např. 6:151-153, 17:23-39, 25:63-76 aj.) i v *hadíthech*, tradicích o Muhammadových výročí a činech. Absolutní loajalita ke svému rodu či kmenu měla být nahrazena oddaností principům islámu a věrností muslimské obci, jejíž všichni svobodní mužští příslušníci si měli být rovni nehledě na svoji rasu, původ či bohatství. Postavení ženy v islámu bylo determinováno pravidly fungování patriarchální společnosti a bylo nižší než postavení mužů, na druhou stranu islám status žen

v mnoha ohledech zabezpečil a vylepšil. Z množství dalších Muhammadových reforem lze zmínit citelné omezení principu krevní msty⁵³ (byť tato instituce regulující násilné jednání ve staroarabské společnosti nebyla zcela zrušena) a striktní zákaz dříve rozšířené praktiky zabíjení novorozených děvčátek z ekonomických důvodů.

Islám se, jako výsostně ortopraktické náboženství, zakládá na množství rituálních nařízení, jež je zbožný muslim povinen dodržovat. Jakýsi středobod těchto povinností je vyzdvihnut v tzv. pěti pilířích či sloupech víry (ar. *arkán ad-dín*), založených na textu Koránu a shrnutých podle tradice Prorokem Muhammadem do ucelené podoby, tvořící hlavní povinnosti muslima ve vztahu k Bohu (ar. *ʿibádát*). Těchto pět povinností představuje vyznání víry – *šaháda*, modlitba – *salát*, almužna – *zakát*, půst – *sawm*, a náboženská pouť – *hadždž*. Muslimští právníci (ar. *fuqaháʿ*) věnují těmto povinnostem samostatné dlouhé kapitoly v právních knihách a tyto „sloupy víry“ daleko přesahují individuální závazek člověka vůči Bohu a fungují jako vyjádření sounáležitosti a jednoty světové ummy.

Šaháda (v češtině svědectví či dosvědčení) představuje jednoduché vyznání víry, jež muslim opakovaně při různých příležitostech vyslovuje. Sestává se ze dvou krátkých vět, v nichž se muslim vyznává ze svého přesvědčení o jedinství Boží a o správnosti Muhammadovy profecie („Vyznávám, že není božstva kromě Boha a vyznávám, že Muhammad je posel Boží – *Ašhadu an lá iláha illá ʾlláh wa ašhadu anna Muhammadan rasúlu ʾlláh*“). *Šaháda* je významnou součástí života muslimů. Je součástí textu modlitby, má se šeptat do ucha

⁵³ V kmenových a klanových společnostech povinnost dle přísně vymezených způsobů pomstít zabití příbuzného. Staroarabské, beduínské, ale i somálské společnosti upřednostňovaly náhradu za způsobitou škodu formou odškodnění (naturálních, peněžitých). Nicméně mohly probíhat i tzv. vendety, kdy za veliký prohřešek (zabití významného člena rodu) mohl být vybit prakticky celý jeden rod nebo zabit jeho jeden člen. V lepších případech byl poslán v rámci odškodnění do postihnutého rodu příslušník rodu viníka, aby zastal roli zabitého člena nebo žena (aby porodila jiného mužského potomka).

novorozencům, vyslovit na rozloučenou se zesnulým. Podle *šarí'cy*, Božího zákona v islámu, ji má muslim v ideálním případě vyslovit jako poslední slova před smrtí ve chvíli, kdy se ho andělé zeptají na jeho Pána.⁵⁴ Vyslovení šahády s upřímným záměrem je nezbytným a vlastně formálně jediným předpokladem pro konverzi nemuslima k islámu. V současné politicky bouřlivé situaci se upíná pozornost i k širšímu smyslu šahády, tj. naplnění víry v podobě položení života za ní.⁵⁵ Muslimové považují za vnitřní obsahovou součást šahády obsah víry přítomný v bohatě strukturované islámské teologii a respekt k etickým normám vytyčeným Koránem a *sunnou*, prorockou tradicí.

Salát je závazná modlitba s přesně vymezeným průběhem, jíž muslimové vykonávají pětkrát denně ve stanovených časech.⁵⁶ Jedná se o modlitbu za úsvitu (ar. *salátu-l-fadžr*), polední modlitbu (ar. *salátu-z-zuhr*), odpolední modlitbu (ar. *salátu-l-^casr*), modlitbu při západu slunce (*salátu-l-maghrib*) a večerní modlitbu (ar. *salátu-l-^cišá'*). Počátek modlitebních časů oznamuje z minaretů mešit muezzinovo (ar. *muadhhdhin*) volání *adhánu* a jako modlitební čas je považována celá doba až do *adhánu* následujícího. Vykonat modlitbu je náboženskou povinností každého dospělého (ar. *báligh*) a duševně způsobilého (ar. *^cáqil*) muslima, v případě nemoci lze, podle jejího charakteru, absolvovat modlitbu zjednodušenou, případně ji vynechat za předpokladu pozdější náhrady (ar. *qadá'*). Kromě *salátu* existují i jiné modlitby, jež jdou nad rámec základní povinnosti jako je prosebná modlitba (ar. *du^cá'*) či modlitby súfijských řádů (ar. *wird* či *dhikr*). Modlitbu není nutné vykonávat v mešitě a lze ji provést de facto na libovolném místě za předpokladu

⁵⁴ Pavlincová, H. a kol., 1994, s. 454.

⁵⁵ Souvislost mezi dosvědčením víry a mučednictvím není vlastní pouze islámu. Totožnou etymologii lze vysledovat i u latinského výrazu pro křesťanského mučedníka – *martyr*, jehož původní význam, jako u muslimského *šahída*, je rovněž svědek. Viz Kropáček, L.: *Duchovní cesty islámu*, Praha, Vyšehrad, 2006, s. 92.

⁵⁶ Modlitba pětkrát denně se týká majoritních sunnitů, ší'ité omezují modlitbu na tři denní doby.

směřování modlícího se čelem k Mekce a dodržení pravidel rituální čistoty. Islámské právo rozlišuje těžké (ar. *džanába*) a lehké (ar. *hadath*) znečištění. K těžkému znečištění dochází při jakékoliv formě sexuální aktivity, u žen navíc při menstruaci a v šestinedělí, a lze jej odstranit pouze důkladným omytím celého těla (ar. *ghusl*). K znečištění lehkého rázu dochází potom při styku s lihovinami, nečistými zvířaty (psi, vepřičaj.), krví, zvratky, výkaly, dotekem pohlavních orgánů a rovněž spánkem. Odstranění lehkého znečištění lze dosáhnout částečným omytím (ruce, nohy a obličej), k jehož provedení bývají mešity vybaveny umývárny.⁵⁷ V islámu neexistuje mše jak je známa v křesťanství, při muslimské modlitbě v mešitě není přítomen kněz aktivně vedoucí bohoslužbu, funkcí *imáma* je pouze vedení společné modlitby, jinak se postavení imáma nijak neliší od postavení ostatních věřících.⁵⁸ Při této modlitbě se věřící řadí do řad za imáma, ženy se nejčastěji řadí za muže, případně se modlí ve speciální místnosti. V některých mešitách se dokonce modlí ženy s muži společně, v jiných jsou naopak veřejné modlitby zcela vyloučeny. Forma modlitby a pohyby, jež jí provázejí, je v závislosti na denní době pro všechny muslimy prakticky totožná, pouze se mírně liší její provedení podle jednotlivých právních škol (ar. *madhabů*) a u žen.⁵⁹ V pátek, jenž je muslimy považován za duchovní vrchol týdne, probíhá v poledne velká hromadná modlitba (ar. *salátu-l-džum^ca*), jež představuje ve všech muslimských zemích společenskou událost. Během páteční modlitby probíhá v mešitě rovněž kázání (ar. *chutba*), v němž se pověřený kazatel (ar. *chatíb*) zabývá náboženskými, etickými, právními, společenskými, politickými či jinými otázkami. Muslimové považují salát za něco víc, než jen obyčejnou modlitbu, jedná se o „*nevyrovnatelný a bezpříkladný*

⁵⁷ K tématu rituální čistoty viz Kropáček, 2006, ss. 93-95.

⁵⁸ Küng, H.: *Islam. Past, Present & Future*, Oxford, Oneworld Publications, 2007, s. 127.

⁵⁹ Pro podrobnější popis průběhu denních modliteb viz Abdalati, H.: *Zaostřeno na islám*. Conveying Islamic Message Society, Alexandrie, (rok vydání neuveden), ss. 41-46.

*způsob rozumové meditace a duchovní oddanosti, morálního růstu a fyzického cvičení*⁶⁰

Zakát bývá zpravidla překládán jako almužna, i když přílehavějším názvem by možná byla náboženská daň. Požadavek na soucit a solidaritu se slabšími byl v islámu přítomen od samého počátku, v raném mekkánském období se však omezoval pouze na naléhavý apel na dobrovolnou dobročinnost (ar. *sadaqa*), teprve po ustavení muslimského státu v Medíně se začala postupně vyvíjet instituce povinné náboženské daně. Za Muhammadova života se však ještě stále jednalo o předem nespecifikovanou částku, jež měla představovat přebytek dotyčného muslima, teprve v době rozmachu chalífátu se *zakát* mění v přesně stanovenou daň, již byli povinni platit všichni muslimové, jejichž majetek přesahoval určitou částku. Podle klasického islámského práva se *zakát* odvádí jednou ročně ze stanovených druhů majetku (plodiny, zvířata, zlato, stříbro, v dnešní době peněžního příjmu), a jeho výše se nachází na 2,5% celkového zisku, v případě plodin potom na 5 či 10%. Příjemci *zakátu* měli být chudí a potřební muslimové, otroci, zadlužení a ti, kteří „kráčí na cestě Boží“, ať již se jednalo o různé kazatele, dervíše či válečníky. V dnešní době se *zakát* často vyzvedává jako výmluvný doklad hlubokého sociálního rozměru, obsaženého v islámském náboženství.

Sawm je povinný třicetidenní půst v měsíci *ramadánu*, jenž zavedl prorok Muhammad, krátce po ustavení medínské obce. Od východu do západu slunce je věřící povinen se zdržet jídla, pití a sexu. Muslimové se rovněž mají vzdát sváru, neslušného chování a ve zvýšené míře konat dobré skutky. Z velmi náročných pravidel půstu existují četné výjimky, jež platí např. pro děti, duševně či fyzicky nemocné, jedince cestující na velké vzdálenosti, staré lidi, těžce pracující, ženy během těhotenství,

⁶⁰ Cit. tamtéž, s. 37.

kojení či menstruace.⁶¹ V každém případě ovšem platí, že ramadánový půst velmi silně ovlivňuje podobu veřejného života v muslimských zemích a výrazně se promítá např. do pracovní doby zaměstnanců a otvíracích dob obchodů. Ramadán představuje měsíc plný kontrastů, zatímco přes den muslimové prožívají momenty sebezapření, po setmění se oddávají bujarému veselí a oslavám, jež vrcholí závěrečným svátkem ukončení půstu (ar. *ʿĪd al-fitr*), během nějž se rodiny navštěvují a předávají si dárky. Vedle povinného půstu v ramadánu se mezi muslimy vyskytují i půsty dobrovolné či půsty fungující jako pokání při určitých proviněních. Sám Muhammad měl údajně ve zvyku se v každém měsíci postit minimálně tři dny.⁶²

Hadždž, povinnost muslima vykonat, pokud mu to okolnosti dovolí alespoň jednou za život poutí do Mekky, je posledním, pátým pilířem islámu. Myšlenku hromadné náboženské pouti k černé svatyni Ka'bě v určených dnech měsíce *dhú-l-hidždža* byla Muhammadem přejata ze staroarabského pohanství, nicméně byla v islámském duchu ztotožněna s Ibráhímem a Ismá'ílem, kteří údajně měli Ka'bu vystavět. Hadždž představuje duchovní vrchol života muslima. Ten by měl před jeho začátkem srovnat veškeré své dluhy smířit se se všemi lidmi, s nimiž je ve sváru a odjet s předsevzetím zbožnějšího chování do budoucnosti. Sám hadždž se skládá z množství jasně stanovených úkonů, z nichž ovšem náboženskou povinnost představují pouze čtyři – rituál zasvěcení (ar. *ihrám*), sedminásobné obejití Ka'by (ar. *tawáf*), sedminásobný běh mezi pahorky *Safá* a *Marwa* (ar. *saʿj*) a obřad stání na pahorku *ʿArafát* (ar. *wuqúf*). Ostatní zvyklosti během pouti jsou pouhou tradicí, sunnou.⁶³ V minulosti hrál hadždž velmi významnou kulturní úlohu, střetávaly se během něj význačné osobnosti ze všech koutů muslimského světa.

⁶¹ Abdalati, s. 58.

⁶² Haeri, Šajch Fadhlalla: *Základy islámu, Tradice, historie, vývoj, současnost*, Votobia, Olomouc, 1997, s. 62

⁶³ Blíže o průběhu hadždže viz Kropáček, 2006, ss. 110-113.

Prestižní charakter si pouť do Mekky uchovala dodnes. Každoročně vykoná hadždž kolem dvou miliónů lidí, jiní se snaží vykonat alespoň tzv. malou pouť (ar. *ʿumra*), již lze vykonat kdykoliv mimo dny závazné pro hadždž, v průběhu kterého je počet poutníků z kapacitních důvodů značně omezen. V některých oblastech islámského světa podnikají muslimové, jimž se nepodaří dostat se do Mekky, poutě k různým lokálním posvátným místům, jež ovšem symbolizují pouze slabou náhradu za plnohodnotnou cestu do nitra nejsvětějšího města islámu.⁶⁴

⁶⁴ Takovým místem je například slovatná qajruvánská mešita v Tunisku.

3 ISLÁM V SOMÁLSKÉ KULTUŘE

3.1 Obchod, který sebou přinesl nový počátek

Prastará tradice pobřežních a vnitrozemních obchodních stanic východní Afriky, zdá se, má hluboké kořeny již v dobách starověku. Oblast se nevyvíjela nijak odříznuta od okolního světa (jak tomu např. bylo v hůře přístupných oblastech ukrytých v horách nebo centrálních pralesích). Regiony mající mezi sebou četné obchodní styky si vyměňovaly nejen zboží, ale i kulturní a náboženské tradice. Doložené záznamy o území Afrického rohu dostáváme již z písemných zpráv a nástěnných vyobrazení hrobek starých Egyptanů. Tyto zprávy vznikly na základě egyptských obchodních výprav do Puntského království, jakési vzdálené východoafrické země, ležící pod královstvím Núbie, mezi horními úseky Nilu a pobřežím Afrického rohu.⁶⁵ Předmětem těchto výprav bylo získání luxusního zboží (zlato, aromatická pryskyřice, africké černé dřevo, eben, slonovina, otroci a divoká zvěř). Produkty, které byly z této oblasti přivezeny, stimulovaly spolu se zlatem a kadidlem zájem o exotické zboží. Zánikem starověké egyptské civilizace a postupným rozšiřováním Sahary, se země Afriky více izolovaly a nedocházelo tak k rozsáhlým kulturním výměnám.

Pozornost pobřežních východoafrických zemí, tak byla víceméně upřena na oblasti kolem Adenského zálivu, Rudého moře a Indického oceánu. Existenci četných obchodních kontaktů oblasti východní Afriky a Arabského poloostrova s okolním světem výstižně vykresluje následující popis: „*na samém počátku 7. století ztroskotala na arabském břehu*

⁶⁵ Přesná poloha Puntu je dodnes tématem diskuze. Existují důkazy, které oblast staví do jižního Súdánu nebo Eritreje. Viz Shaw, I.: *Dějiny Starověkého Egypta*. BB art, Praha, 2003, s. 338. V této práci však vycházím z předpokladu, že území dnešního Somálska, pakliže nebylo přímou součástí Puntského království, mělo obdobnou zkušenost s obchodními výpravami již v dobách starověku.

Rudého moře byzantská loď vezoucí stavební materiály (mramor, dřevo a stavební železo) pro jeden z křesťanských chrámů Etiopie. Kurajšovci, páni Mekky, odvezli dřevo z lodi do svého sídelního města a najali nebo přemluvili cizího tesaře či stavitele jménem Bákúm, který se s lodí plavil, aby nad pověstnou svatyní Ka'abou zbudoval střechu. Pozoruhodný je tu údaj, že si Kurajšovci přáli vystavět Ka'abu „jako stavby v Sýrii“. Bákúm zjevně v Arabii zůstal, přijal islám a víme, že v Medíně zbudoval Proroku Muhammadovi třípatrový řečnický pult.“⁶⁶ Zde se nalézají několik zásadních údajů. Etiopie, sousedící s dnešním Somálskem, je v 7. století již dlouhou dobu významnou křesťanskou zemí Afriky a má styky s křesťanskými oblastmi Byzantské říše, a na Arabském poloostrově je zaznamenán úsvit nového náboženství, inspirujícího se okolními monoteistickými systémy. Islámská civilizace brzy po Prorokově smrti započala rozsáhlou expanzi do okolních zemí⁶⁷, ne jinak tomu bylo i při pronikání islámu do Afriky. Nutno podotknout, že na rozdíl od dobývání zemí Blízkého východu a Maghribu v raných dobách muslimského chalífátu, se islám do sousedních zemí Rohu Afriky dostával především skrze obchod. První mešita na tomto kontinentu byla vystavěna začátkem 7. století v Massawě (dnešní Eritrea) členy Prorokovy rodiny, kteří se sem uchýlili před perzekucí ze strany Qurajšovců.⁶⁸ Tato událost se pojí s tzv. 1. hidžrou, již Somálci vyzdvihují jako první moment, kdy začali přijímat islám, což by je stavělo do bohu libějšího světla (zde se jedná pravděpodobně pouze o tradici). Událost má spojitost s prorockým vystoupením Muhammadovým v Mekce a nárůstem počtu jeho prvních stoupenců, kteří se stali terčem perzekucí ze strany vlivných mekkánských rodů. Muhammad tedy rozhodl o jejich odchodu do

⁶⁶ Cit. Charvát, P.: *Zrod českého státu*. Vyšehrad, Praha, 2007, s. 40.

⁶⁷ Např. v letech 633-637 Arabové dobývají Sýrii a Mezopotámii, 635-636 je dobyt Damašek, roku 637 padl Ktésifón, v letech 639-642 je dobyt Egypt. O necelých sto let později, roku 710 se muslimové vylodují ve Španělsku a o sedm let později je obléhána Konstantinopol. Dle Lewis, B.: *Dějiny Blízkého východu*. Nakladatelství Lidové Noviny, Praha, 2007, s. 356.

⁶⁸ Viz Reid, 2011, s. 102.

bezpečí, kterého se jim dostalo od křesťanského vládce Etiopie. Muslimové tedy roku 615 odešli z Mekky do Etiopie. Orientalista M. Mendel však uvádí, že z historického hlediska jde o nejméně probádanou událost z života Muhammadova.⁶⁹ Odborníci nepochybují, že k první hidžře skutečně došlo, nedořešenou otázkou nicméně zůstávají její detaily. Pronikání islámu na etiopské a somálské území po Muhammadově hidžře (2. hidžra), a po ustanovení muslimské obce, směřovalo skrze dvě hlavní obchodní trasy vedoucí z ostrovu Dahlak (Eritrea) a přístavu Zejla (Somálsko). Počátkem 8. stol. se Dahlacký ostrov stal muslimským a v průběhu 9. století vznikají muslimské obchodní komunity podél karavanních cest. Dopad islamizace až do 10. století nebyl tak markantní, jelikož tomu bránila křesťanská Etiopie, která byla ochotna spolupracovat s muslimskými obchodníky, ale neměla pochopení k šíření islámu na jejím území.⁷⁰ Obchodní přístav Zejla se stal terčem křesťanských i muslimských sporů, které ukončil až vzestup vlivu Fátimovců v oblasti Rudého moře a naopak úpadek křesťanského království.⁷¹ Obchodními artikly, které putovaly z vnitrozemí Afrického rohu, byly především otroci, zlato, slonovina a sůl z nížin výměnou za luxusní zboží z islámských zemí Blízkého východu.⁷² Nárůst vlivu obchodních přístavů byl předpokladem pro vznik měst a městských států, které se pak mohly rozvinout v sultanáty. Zejla, spolu s dalšími středisky obchodu, umožnily vzniku významného Adalského sultanátu (dřívější Ifát) na přelomu 12. a 13. století, který roku 1331 navštívil mj. i přední arabský cestopisec Ibn Battúta.⁷³ Čas rozkvětu přerušily narůstající spory mezi Etiopií a Somálskem, které vyústily v první polovině 16. století v adalsko-axumskou válku. Nepřehlédnutelným rysem války je, že sultán Ahmad ibn

⁶⁹ Mendel, M.: *Hidžra. Náboženská emigrace v dějinách islámských zemí*. Orientální ústav Akademie věd České republiky, Praha, 2006, s. 31.

⁷⁰ Hrbek, I. (ed): *General History of Africa, III. Africa from the Seventh to the Eleventh Century*. UNESCO, Paris, 1992, s. 45.

⁷¹ Tamtéž.

⁷² Iliffe, J.: *Afrika a Afričané. Dějiny kontinentu*. Vyšehrad, Praha, 2001, s. 74.

⁷³ Abdullahi, 2001, s. 16.

Ibrahim al-Ghazi z Adalu, který zpočátku Etiopany porazil, využil termínu *džihád*⁷⁴, proti sousedním nevěřícím. Odpovědi se mu však dostalo záhy, a to v podobě Portugalců, kteří dopluli ke břehům s vidinou osvobození křesťanského státu. Sultanát Adal se záhy rozpadl, nicméně v pozdějších letech vznikaly jiné (např. Geledi, Hobyo aj.). Stále více se však v oblasti prosazovaly zájmy evropských mocností, které si postupně podrobily somálská území. Hlavní zájem byl o surovinové bohatství. Polovina 19. století znamenala pro Somálsko začátek budování evropských kolonií. Francouzi se usadili v dnešním Džibutsku, Italové v jižním a z části východním Somálsku a Britové se zaměřili na severní část v okolí přístavu Berbera. Nezávislost si de facto uchovala řada muslimských sultanátů, především Obbia, Majeerteen, Ogaden, Mudugh nebo Benadir, avšak formálně podléhaly italské správě. Společenský i duchovní život Somálců byl založen na příslušnosti ke kmenovým svazům, klanům a súfijským taríqám, jež se častěji od 19. století vymezovaly proti koloniální nadvládě (viz kap. sálihíja).

3.2 Vliv islámu na somálskou identitu

V kapitole *Somálské kmeny a klany* byly uvedeny hlavní vazby v rámci základní klasifikace somálské společnosti. Nyní se zaměřím na vybrané eponymní předky dvou kmenových rodin a uvedu krátké legendární životopisy těchto předků-zakladatelů. Dále bude prodiskutováno, do jaké míry ovlivňují tato genealogická uspořádání praktické životy Somálců a jaké dopady mají na sebeidentifikaci somálských klanů. Nejprve uvedu stručnou rekapitulaci: somálské kmeny a klany se zakládají na agnatickém uspořádání v odvozování svého původu (tzn. genealogie nezahrnují ženy, linie vedou jen skrze muže), a

⁷⁴ Doslova úsilí. Jedná se o zdokonalování svého vlastního duchovního růstu, ale i růstu obce věřících (ummy). Džihád může být tzv. malý (tj. tělesný, svatá válka) nebo tzv. veliký (duchovní). Dle Pavlincová, H. a kol., 1994, s. 366.

na jejich počátku se nachází rodová linie Proroka Muhammada, z níž vycházejí dva mýtičtí somálští předkové, stvořitelé Somálců a Sabů, z nichž vzešly somálské kmeny a klany. Jestliže se uspořádání otočí a stopuje se vzestupně, je možné vypořádat na základě chronologické analýzy, jaké kmenové rodiny, respektive jejich eponymní předkové, stojí ve vzdálenější a které v bližší minulosti. Studium těchto předků dovádí k závěru, že území obývaly autochtonní somálské klany a na toto území v tu či onu dobu dorazil významný muž, původem ze svaté země (Arábie), a tyto fungující klany ho nejenže adoptovaly, přijaly islám, ale osvojily si i jeho rodovou linii a od tohoto momentu pojalý název svého kmene dle jeho jména.

Pro lepší vykreslení situace uvedu konkrétní příklady. Prvním je legendární příběh o šajchovi Džibarti ibn Ismá'ílovi (Daarood), který odešel z Arábie na somálské pobřeží někdy mezi lety hidžry a 13. stoletím⁷⁵. Tradice hovoří, že se usadil na místě poblíž rozvětveného stromu a vykopal u něj studnu. Čas plynul a ke studni přišla dívka Donbirra, dcera Dira, napájet stádo ovcí. Donbirra začala k Daaroodovi pravidelně přicházet i se svým stádem, kterému vody prospívaly. Otec Donbirry, udiven nad zteplostí svého stáda, se vydal sledovat svou dceru, kam chodí pást. Spatřil Daarooda, který ovšem zavalil studnu balvanem a hbitě se vyšplhal do koruny stromu. Družina Dira se snažila odvalit kámen, ale marně, a proto začali prosit Daarooda, aby jim vyšel vstříc. Mladík souhlasil, ale na oplátku žádal sňatek s Donbirrou, což se také stalo a z jejich potomků vzešla početná skupina Daaroodů.⁷⁶ Šajchova Daaroodova hrobka v severním Somálsku (Hadaftimo hory) je významným vyhledávaným poutním místem. Druhý příklad bude vykreslen na zakladateli klanové rodiny Isaaq - Isháqu ibn Ahmadovi.

⁷⁵ Hrbek uvádí, že je tato události všeobecně akceptována, a příchod Daarooda do Somálska klade do 10. nebo 11. století. Příchod šajcha Isháqa klade o dvě stě let později. Hrbek tyto tradice chápe jako důkazy sjednocení klanů „pouty islámu“ a počátek jejich expanze do jižních oblastí Somálska. Viz Hrbek, 1992, s. 46.

⁷⁶ Lewis, 1955, ss. 18-19.

Tento významný arabský šajch údajně doplul ke břehům severního Somálska někdy mezi 13. a 15. stoletím. Oblast obývala somálská kmenová rodina Dirů, z níž pocházel i muž jménem Magadle, jehož dvě dcery se postupně provdaly za Isháqa. Z těchto sňatků vzešlo osm synů jejichž jména korespondují s některými posléze utvořivšími se klany. Tyto rody narůstaly a postupně zastínily zbylé původní Diry. Isháqova ibn Ahmadova hrobka se nachází v oblasti Somalilandu a dodnes je významným vyhledávaným poutním místem.⁷⁷

Oba příběhy jsou příznačné somálské legendy, dokládající arabské kořeny „vznešených“ somálských kmenů a klanů. Nicméně, dle antropologa I. M. Lewise se jedná o retrospektivní vnímání eponymních předků.⁷⁸ Je tedy velmi pravděpodobné, že Somálci jednoduše přeorientovaly své genealogie, aby byly v souladu s Prorokovou linií. Největší problém však přináší studium, kdy opravdu došlo k absorbování arabských genealogií. Zde je důležité zamyslet se také nad skutečností, že kdyby k těmto „výměnám“ v minulosti nedocházelo, možná by somálské kmeny a klany neměly zajištěnou takovou kontinuitu, neměly by tak pevně svázané vazby a vytyčené hranice kmenových antipatií nebo solidarit. Domnívám se, že příchod islámu, arabských šajchů a posléze súfijů významně upevnil somálské genealogie, což zapříčinilo pozdější sebeidentifikaci kmenů a klanů, jako „*potomků Proroka Muhammada*“.⁷⁹ Jedná se o jistý paradox, jelikož to byl právě Prorok Muhammad, kdo vystupoval proti kmenovým a klanovým vazbám a hlásal rovnost všech muslimů v rámci jednotné ummy.

Nyní krátce navážu na předchozí předznamenání (kap. Vymezení pojmů) o existenci „lehkého antagonismu“ mezi jednotlivými kmeny nebo klany a předložím návrh, že tento antagonismus je založen právě na

⁷⁷ Lewis, 1955, s. 23.

⁷⁸ Tamtéž, s. 19.

⁷⁹ Cit. Lewis, 1998, ss .6-7.

těchto systémech somálských genealogií. Obecně a zároveň tradičně se Somálci (zejména pastevcí) vymezovali proti Sabům (zejména zemědělci). Lewis uvádí, že Sabové byli považováni za rituálně nečistou skupinu lidí, která byla segregována od společnosti všeobecným zákazem sňatků se Somálci a zákazem vlastnění půdy (žili pouze jako klienti osvojitelských kmenů).⁸⁰ Italský historik Cerulli, svého času zabývající se problematikou somálských kmenů a klanů, v jedné studii uvedl příklad sabské skupiny Yibir, která byla tradičně spojována se šarlatánstvím a podvodným léčitelstvím ze strany somálských „vyšších kast“. Yibirům se také nemuselo vždy dostávat tzv. krevní-kompenzace, v případě, že příslušník vyššího somálského klanu zabil Yibira (!). Cerulli také uvádí, při rozboru jednoho somálského textu, že vyšší kasty mohli mít zapovězeno jíst ve společnosti Yibira.⁸¹ Nasnadě je otázka, co je důvodem tohoto přísného vymezení a společenského odlišení Yibirů. Příklad opět tvoří legendární, nicméně stále živý, příběh. Na jejím počátku stojí významný šajch Yuusuf al-Kawnayn (ar. Júsuf al-Kawnajn), jenž byl označen za šajcha a blahoslaveného světce pro své zásluhy při šíření islámu. Legenda praví, že al-Kawnayn byl vyzván knězem starého kultu Maxamedem Hanífem (ar. Muhammad Haníf), aby si porovnali své magické a spirituální síly, načež vstoupil do hory a vyšel z druhé strany dvakrát. Al-Kawnayn ho požádal, aby kouzlo zopakoval. V momentě, kdy Maxamed vstoupil do hory, se al-Kawnayn začal usilovně modlit k Jedinému Bohu a zatímco se modlil, Maxamed zůstal v hoře uvězněn. Tak tedy Yuusuf al-Kawnayn zbavil zemi starého kultu ve prospěch islámu. Ztráta Maxameda Hanífa se však nelíbila příslušníkům jeho klanu – Yibirům, které v rámci regulérních obyčejů požadovali krevní kompenzaci. Al-Kawnayn započal s Yibiry jednání, kdy v rámci tohoto vyrovnání požadovali jakýkoliv dar (*samayo*) v momentě narození nového

⁸⁰ Lewis, 1955, s. 125.

⁸¹ Cerulli, E.: Somali Songs and Little Texts. In: *Journal of African Cultural Studies*, Vol. 19, N. 74, 1920, ss. 135-140.

dítěte somálských klanů. Al-Kawnayn souhlasil.⁸² Zvyk Yibirů přetrval a lidé tohoto klanu obcházejí domovy rodiček, aby šli požehnat a zároveň vyzvednout svůj samayo. Podvodné léčitelství jim bylo připsáno z důvodu přetransformování tradice do Yibirového „požehnání za zdraví“. Bez samayo by „požehnání“ nebylo dítěti uděleno, a matka by riskovala neblahou nemoc, případně potomkovu smrt.⁸³

Sabové by se mohli tedy nazvat „závislým obyvatelstvem“, na straně druhé, zde existuje i substrát solidarity mezi Somálci a Saby, založený právě na odvození z Prorokovy linie. Mimo tyto vztahy na nejnižším stupni stojí potomci původních (nesomálských) obyvatel, žijící způsobem lovců a sběračů – klan Eyle. Eyle, jak bylo zmíněno výše, patří k nejmenší minoritě obývajících jižní částí Somálska a jedná se o nejstarší obyvatelstvo daného regionu. Pro svůj způsob života získali pejorativní označení Eyle od okolních Somálců. Slovo Eyle je odvozeno od ey (pes) a znamená „vlastníci psa“. Lovci-sběrači vlastní psy (které Sabové ani Somálci nevlastní), kteří jim pomáhají při loveckých výpadech a skrze tento fakt jimi Somálci, ale i Sabové opovrhují, pro jejich rituální znečištění, kterému se jako správní muslimové vyhýbají.⁸⁴ Pes, jak bylo uvedeno v kapitole zabývající se základy islámu, je však obecně muslimy vnímán pouze jako rituálně „lehce“ znečišťující⁸⁵, a proto lze nahlížet na somálské jednání jako na jistou „náboženskou horlivost“. Nutno podotknout, že se student somálské kultury může setkat i s označením somálské společnosti jako „rovnostářské“. Zajisté je tomu tak, nicméně pouze v rámci vnitřních struktur klanu. Společnost by se tedy mohla definovat jako „rovní z rovných“, kde si jsou absolutně rovni „svobodní

⁸² Abdullahi, 2001, s. 56.

⁸³ Srov. Cerulli, 1920, s. 135-137.

⁸⁴ Abdullahi, 2001, s. 11.

⁸⁵ Dnes se nicméně v mnoha islámských zemích chová pes domácí, stejně jako kočka domácí, pro potěchu zejména mezi mladší generací muslimů (např. v Egyptě, Libanonu, Íránu).

muži“. Dokladem tohoto *rovnostářství* je jazykové uzpůsobení somálštiny, které na rozdíl od arabštiny postrádá jakákoliv epiteta a uctivé formule.

Odhlédnu-li od porovnávání, zda je somálské chápání islámu správné či nikoliv, stále je to islám, který je hybatelem těchto vztahů a vazeb a určuje životy Somálců. (Srovnání somálské praxe s islámskou ortodoxií má čtenář k dispozici níže). Nutné je také brát v potaz, že tyto skutečnosti se zakládají na badatelských výzkumech 20. století a rozhodně nelze říci, že tyto vazby jsou absolutně statické (samozřejmě se během 21. století může řada věcí měnit). Faktem zůstává, že při pohledu na dnešní Somálsko se země rozpadla na regiony korespondující s bývalými evropskými koloniemi a protektoráty, před jejichž nástupem v daných oblastech měly určité klany výsostnější postavení. Dnes, zdá se, tyto vazby přetrvaly a promítly se do moderní doby. Obecně byla oblast Somalilandu vnímána zbytkem Somálska jako významné duchovní a kulturní centrum, především díky prastarým hrobkám světců (zakladatelé hlavní kmenových rodin), které jsou vyhledávanými poutními místy lidových náboženských oslav. Bylo také uvedeno, že somalilandské klany byly tradičně bohatými vlastníky stád (Dir, Isaaq). Vyhlášením nezávislosti Somalilandu na zbytku Somálska byly svým způsobem tyto vztahy potvrzeny, a opět to budou hlavní somalilandské klany, které budou zastávat hlavní postavení v zemi (dosáhla-li by země uznání). Pro Puntland tomu tak bylo v případě klanové rodiny Majeerteen (Daarood), která prožila období vlastního sultanátu a v moderní době zavedla dva prezidenty, a její příslušníci zastávají stále řadu významných funkcí v tomto regionu. Pro zbylé Somálsko by tomu tak mohlo být pro klany Hawiye. V zásadě somálská společnost byla vždy klanovou a kmenovou společností, která přijetím islámu tyto vazby „posvětila“ a přenesla je ze světa profánního do oblasti sakrální, která díky tomu klade silný důraz na

kult svých předků a světců⁸⁶, jimž vzdávané ceremonie jsou hlavním rysem praktikování somálského islámu. Kult předků (např. Isháqa nebo Daarooda) jsou velmi podobné kultům súfíjských světců⁸⁷, jimž bude mj. věnován prostor v rámci jednotlivých súfíjských řádů, které působily na somálském území.

3.3 Súfismus v Somálsku

Islám v somálské kultuře ve své podobě až do začátku 20. století může za svou osobitou podobu poděkovat, jak již bylo zmíněno výše, súfismu. Súfismus (ar. *tasawwuf*) je souhrnné označení pro široký mystický proud islámu.⁸⁸ Přední středověký historik a učenec Ibn Chaldún ve 14. století napsal, že súfismus je založen „...na ustavičném úsilí velebit Boha, na úplné odevzdanosti Bohu, na odporu k falešnému lesku tohoto světa, na zřeknutí se radovánek, majetku a postavení, po nichž touží široké masy, a na odchodu ze světa do osamělosti za účelem služby Bohu.“⁸⁹ Súfijové se, vzhledem ke svému učení, pohybujícímu se na samé hranici panteismu (K, 2:115)⁹⁰, zpravidla vyznačovali mimořádnou tolerancí k jinověrcům. Stejně jako teologové (ar. *‘ulamá’*) a právníci (ar. *fuqahá’*), vycházeli i súfijové z Koránu, ale zatímco ti první

⁸⁶ Lewis rozdělil fenomén kultu světců v somálském islámu do čtyř kategorií: První skupinu tvoří zmiňovaní předkové, uctívání svými potomky na základě genealogie. Druhou skupinu tvoří tzv. „potomci správné víry“. Tato tradice se dědí a tvoří speciální rodovou linii světců (př. je dán na Reer Šajchovi Muumin, který vyniká ochranou rostlin a je potomkem „svatého předka“). Do třetí skupiny Lewis zařadil světce, kteří jsou panislámští a mezinárodní světci. Jejich kult je včleněn do somálského náboženského kalendáře. Poslední skupinu tvoří „blahoslavení světci“, kteří nemají rodové linie předků a jsou uctíváni pro jejich pověst, zbožnost a náboženské aktivity. Příklad je dán na Yuusuuf al-Kawnayn (raný zvěstovatel víry, somalizovaný Arab), jehož svatyně je v Somalilandu. Viz Lewis, 1998, ss. XIII-XIV.

⁸⁷ Tamtéž, s. 21.

⁸⁸ Označení súfismu jako islámské mystiky je do určité míry zkreslující, neboť se tyto dva pojmy plně nepřekrývají. Mystické prvky jsou částečně obsaženy např. i v islámské filozofii (*falsafa*) či teologii (*kalám*), a súfismus v sobě naopak obsáhl i zcela nemystické prvky. Pro základní orientaci v problematice je však tato charakteristika dostačující.

⁸⁹ Cit. Ibn Chaldún: *Čas království a říší. Mukaddima*. Odeon, Praha, 1972, s. 451.

⁹⁰ „...ať se obrátíte kamkoliv, všude je tvář Boží.“

měli tendenci koránské poselství zpřísnovat a zvyšovat bariéru mezi muslimy a jinověrci, u súfijů tomu bylo přesně naopak. Poukazovali na společné rysy různých náboženství.⁹¹ V jakémkoliv popisu dějin súfismu nelze nezmínit súfijské řády – *taríqy*⁹², které se v islámském světě začaly postupně od 12. století formovat a velmi rozšiřovat. Tato mystická bratrstva, jejichž celkový počet v průběhu historie se pohybuje kolem tří set⁹³, se vždy hlásí k osobě svého zakladatele, podle nějž zpravidla nesou svá označení. S nástupem *taríq* se stává súfismus masovou záležitostí, jež nenávratně poznamenává podobu lidové kultury v islámských zemích. Na rozdíl od ortodoxního islámu používaly *taríqy* při svých bohoslužbách hudbu či tanec. Členové řádů, nazývaní podle oblasti působení *faqír*, *dervíš*, *marabut* aj., v naprosté většině, vzhledem k odmítavému vztahu k celibátu, zakládali rodiny a do komunity bratrstva se uchýlovali pouze na určitou část roku, zpravidla čtyřicet dní. Mimo to se konala pravidelná setkání, při nichž se praktikoval tzv. extatický *dhikr*⁹⁴, při němž se súfijové snažili pomocí různých meditačních, tělesných nebo dechových technik přiblížit Bohu. Nutno poznamenat, že v určitých případech si někteří súfijové dopomáhali i užíváním omamných prostředků.⁹⁵ Vedle mnoha četných rozdílů, je možné pozorovat i určité podobnosti mezi islámskými *taríqami* a křesťanskými řády, jež vznikaly v téže době na území Evropy. Byl zde podobný ideál Boží lásky a snaha pomáhat bližním v nouzi, zároveň tu byl aspekt „nadrárodnosti“, působnost jednotlivých řádů nezůstávala zpravidla omezena na území pod vládou určitého panovníka. Vytvořila se tu striktní poslušnost představeného, šajcha (per. *pír*, tur. *baba*), a vlastní pravidla jednotlivých řádů odvozená od šajchovi autority, ať už se jednalo o různé ceremoniály

⁹¹ Hourani, Albert: *A History of the Arab Peoples*. Faber and Faber, London, 2005, s. 72.

⁹² Slovo *taríqa* doslova znamená cestu.

⁹³ Počet v dnešní době fungujících *taríq* se pohybuje mezi 70-80.

⁹⁴ *Dhikr* je „súfijský řádový obřad, při němž súfijové opakují Boží jména nebo jiný zbožný text: může být tichý, hlasitý i doprovázený hudbou a tancem.“ Cit. Kropáček, 2008, s. 330.

⁹⁵ Kropáček, 2006, ss. 169-170.

či například způsob stříhání vlasů. Jednotlivé řády měly svůj charakteristický oděv, modlitby (ar. *whird*) i předepsané formule.⁹⁶ Pobočky jednotlivých taríq vyvíjely úsilí v charitativní činnosti, staraly se o chudé, nemocné a pocestné, a slavily při svých misiích obrovské úspěchy. Sufismus se stal v mnoha oblastech subsaharské Afriky, Indie, Indonésie a Balkánu dominantním faktorem při šíření islámu.⁹⁷ Následující kapitoly pečlivěji rozeberou súfijské řády *qádiríju*, *ahmadíju* a *sálihíju*, jež sehrály tak významnou úlohu v somálské historii.

3.3.1 Qádiríja

Řád Qádiríja patří k nejstarším a nejrozšířenějším súfijským taríqám a své jméno získal podle svého zakladatele °Abdalqádira al-Džíláního (1077-1166), původem z dnešního Íránu. Životopis °Abdalqádirův je opředen řadou zázraků (např. chvalořečil Boha již v matčině lůně), ale i dokladem skutečných významných činů. Údajně vynikal v řečnickém a proselytickém umění, a z jeho děl se do dnešní doby dochovaly především náboženské spisy. Důraz kladl na dodržování islámských právních norem, na odříkavý způsob života a obhajoval potulné žebravé dervíše. Zanechal po sobě přes čtyřicet potomků, kteří společně s °Abdalqádirovými přívrženci ustavili řád qádiríja. Zakladatel byl pochován v Bagdádu a jeho hrobka se stala poutním místem (komplex zahrnuje mauzoleum, mešitu, *záwiji*⁹⁸ aj.). Hrobku spravuje její opatrovník a zároveň duchovní autorita řádu na základě dědičných práv. Hnutí se šířilo během 15. století Střední Asií, Malou Asií, ale i Africkým rohem.⁹⁹

⁹⁶ Küng, H.: *Islam. Past, Present and Future*. Oneworld Publications, Oxford, 2007, ss. 330-334.

⁹⁷ Tamtéž, s. 338.

⁹⁸ Řádový dům súfijů.

⁹⁹ Viz Kropáček, 2008, ss. 217-220.

Qádiríji zavedl do Hararu v Etiopii Šaríf Abú Bakr ibn °Abdalláh al-°Ajdarús (al-Qutb ar-Rabbání; Boží osa) v 15. století. Zde se později stala oficiálním řádem.¹⁰⁰ Koncem 19. století a během 20. století začala pronikat stále více do sousedního severního Somálska. Historik S. Reese si klade otázku, jak je možné, že tento řád zakládající si tolik na výuce písma a náboženském vzdělání, si mohl získat tak velikou podporu mezi somálskou nepísemnou společností.¹⁰¹ Významným předpokladem pro qádiríji byla její tolerance vůči somálským zvyklostem. Svoji popularitu si na severu Somálska zajistila především pro inkorporaci představy, že zesnulí somálští světci mohou působit jako mediátoři víry mezi věřícími a Bohem.¹⁰² Tímto aktem zajistila pokračování tradice nejen somálských předků, ale především i svou vlastní. Súfijští světci a zakladatelé súfijských komunit (ar. *džamá'a*) bývají po své smrti posvěceni a úcta k nim společně s jejich kulty roste. Hrobky súfijských světců se postupem času stávají svatyněmi, kam se každoročně vydávají věřící (počet se odvíjí od obliby daného světce), aby vykonali náboženskou pouť. Svátek oslavující světce se nazývá *mawlid* a povětšinou se slaví v den jeho úmrtí, respektive v den šajchova zrození na onom světě. Ohromná lidová přízeň se dostává světcům Aw Hiltirovi, který je současně považován za ochránce před krokodýlím útokem nebo např. Aw Madovi, kterého zejména klanová rodina Rahanwiin (Sab) uctívá jako ochránce sklizně.¹⁰³ Stojí za povšimnutí, že oba světci mají společnou předponu před jménem *aw*. Somálská společnost (jak bylo již dříve uvedeno) rozděluje muže do dvou základních skupin – na *wadaad* a na *warenle*. Každý, kdo je označen za *wadaad*, je rozeznán dle své předpony *aw* (výše už stojí jedině šajch) a je tedy mužem sloužícím jakýmkoliv způsobem Bohu.¹⁰⁴

¹⁰⁰ Lewis, 1998, s. 11-12.

¹⁰¹ Viz Reese, S. S.: The best of guides: Sufi poetry and alternate discourse of reform in early twentieth-century Somalia. In: *Journal of African Cultural Studies*. Vol. 14, N.1, 2001, s. 49.

¹⁰² Tamtéž, s. 50.

¹⁰³ Lewis, 1998, ss. 14-15.

¹⁰⁴ Lewis, 1998, s. 62.

Wadaad spravuje náboženské záležitosti svého rodu, komunity atd. Může vést tzv. Páteční modlitby, ale vykonávat také služby v súfíjském řádu. Zastávají i úřad náboženského soudce (*qádí*) v otázkách sňatku, rozvodu, dědictví a především při stanovování výše krevní kompenzace. Vystupují i jako lidoví léčitelé.¹⁰⁵ Wadaad jsou obecně nezastupitelní zprostředkovatelé a vykonavatelé víry uvnitř světského života.

Neopominutelným rysem této *taríqy* a zároveň druhým významným předpokladem pro její rozšíření v severním Somálsku byl fakt dědičnosti úřadu *taríqy*, na základě genealogie zakladatele súfíjské *džamá^ca* (jeho rodokmen samozřejmě je napojen na Prorokovu linii) předávanou skrze tzv. Boží požehnání (ar. *baraka*), přesněji řečeno řetězce požehnání (ar. *silsilat baraka*). Súfíjská náboženská autorita (ar. *šajch*) tak dědí baraku předchozího súfíjského šajcha. Dědičnost baraky a tedy i úřadu nemá spojitost s osobní (skutečnou) rodovou linií toho, jenž baraku dědí. Jedná se o duchovní rovinu, dokládající božskou přítomnost v súfíjském řádu. Paralelně vedle sebe existují náboženské genealogie (*silsilat baraka*) a somálské rodové linie (*abtirsiinyo*).¹⁰⁶ *Silsilat baraka* tak plně koresponduje s tradičním somálským kmenovým a klanovým uspořádáním, které se zakládá na mužské dědičnosti rodových linií, na jejichž počátku stojí arabský šajch, jdoucí svou genealogií až k Prorokově linii, což zajistilo naprosté sloučení somálské klanové praxe s qádiríjskou *taríqou*. Qádiríjský *dhikr* (týdenní náboženská služba) je dodržován v úterý a ve čtvrtek. Charakteristickými prvky qádiríjského *dhikru* jsou náboženská procesí k mešitám, za doprovodu zpěvů a oslavných písní zakladatelů řádů (např. ^cAbdalqádirových). Obecně se qádiríja nestaví proti žvýkání stimulujících lístků qátu během *dhikru*, ani proti

¹⁰⁵ Lewis, 1998, ss. 53-54.

¹⁰⁶ Tamtéž, ss. 5; 10; 14.

nezahalování somálských žen.¹⁰⁷ Využívá také při svých náboženských bohoslužbách bubnový hudební doprovod.

3.3.2 Ahmadíja

Ahmadíjský súfíjský řád založil Sajjid Ahmad ibn Idrís al-Fásí (1760-1837), narozen v dnešním Maroku. Tento významný mystik se hluboce zajímal o duchovní aspekty islámu, a proto hodně cestoval po severní Africe a Arabském poloostrově. Usadil se v Mekce a započal svou výuku o způsobech přiblížení se k Bohu. Ve svatém městě také ustanovil základy nového súfíjského proudu – ahmadíje, kterou definitivně ukotvili až jeho žáci a potomci.¹⁰⁸ Somálským zvěstovatelem ahmadíje byl šajch Cali Maye Durogbe (z. 1917) z Merky, k jehož hrobce se koná každoroční pouť. Řád se rozšířil především v oblasti řek jižního Somálska, kde vytvořil specifické zemědělské osady, jejichž území představení řádu získali skrze ujmoutí od kmene, na jehož území se osady rozkládaly.¹⁰⁹ Obecně lze nahlížet na ahmadíju jako na konzervativnější až puritánskou taríqu, která veřejně kritizuje žvýkání lístků qátu, ba i kouření.¹¹⁰ Týdenní dhikr je dodržován v neděli a ve středu a je více rezervovaný dhikr oproti jiným taríqám. Celkově má ahmadíja nejnižší zastoupení mezi Somálci oproti qádiríji nebo sálihíji (viz níže).

¹⁰⁷ Lewis, 1998, s. 35.

¹⁰⁸ Stoupenci šajcha Idríse al-Fásího zakládali mimo to i jiné nové řády, které navazovaly na Idrísovo učení, např. takto vznikla sánusíja (zakl. Sajjid Muhammad ibn °Alí as-Sánusí) nebo sálihíja (zakl. Muhammad ibn Sáliih).

¹⁰⁹ Lewis, 1998, s. 13.

¹¹⁰ Tamtéž, s. 61.

3.3.3 Sálíhíja

Súfijský řád sálíhíja sehrál zásadní roli v somálském protikoloniálním odporu a ve formování myšlenek somálského nacionalismu. Sálíhíju, jakožto řád do značné míry ovlivněný reformistickým učením wahhábismu, založil na konci 19. století ahmadijský šajch a kazatel v Adenu Muhammad ibn Sálíh. Somálci, kteří se zde k jeho řádu připojili, se po návratu do Somálska začali angažovat v boji za vymýcení zdejších rozšířených „neislámských praktik“ a vyhnání „bezvěreckých vetřelců“.¹¹¹ Jedním z těchto Somálců byl i Maxamed ibn Cabdalla Xasan (nar. asi 1864-1920), který odešel do Somálska kázat sálíhíjské učení po setkání s ibn Sálíhem v Mekce v roce 1894. Svoji nesmiřitelností proti sobě Xasan vzápětí poštal lokální qádirijské šajchy ochotné spolupracovat s britskou koloniální mocí. Jako hlavní překážku pro sjednocení Somálců proti koloniální invazi spatřoval Xasan kmenovou roztříštěnost a vzájemné boje mezi kmeny, a snažil se aktivně vystupovat jako prostředník v meziklanových sporech.¹¹² V roce 1899 se Xasan začal označovat za *sajjida*, tedy potomka Proroka Muhammada, tento původ ovšem není prokázán. Paralelně vyhlásil ozbrojený džihád pro „nevěřícím“ okupantům Somálska, na což Britové reagovali vojenským zásahem proto jeho hnutí. Xasan se svými oddíly ovládl město Burao a odtud vedl boje s britskými vojáky i „kolaborantskými“ příslušníky qádiríje. Nenávist vůči qádiríji vyvrcholila v roce 1909, kdy přívrženec sálíhíje zavraždil qádirijského vůdce šajcha Uwajse.¹¹³ K této události došlo především z důvodu Uwajsově dlouhodobého kázání proti učení Cabdalla Xasanovi. Šajch Uwajs byl zavražděn v somálské vesnici Biyoole

¹¹¹ Mendel, M.: *Hidžra. Náboženská emigrace v dějinách islámských zemí*. Orientální ústav Akademie věd ČR, Praha, 2006, s. 285.

¹¹² Rudincová, K.: Povstání Maxameda ibn Cabdalla Xasana a počátky somálského nacionalismu. In: *Nový orient*. Roč. 65, č. 2, 2010, s. 25.

¹¹³ Vikør, K. S.: Sufi Brotherhoods in Africa. In: Levtzion, N.; Pouwels, R. L.(eds.): *The History of Islam in Africa*. Ohio University Press, Athens, 2000, s. 459.

společně se svou ženou, dětmi a svými stoupenci.¹¹⁴ Eskalace názorového konfliktu vedoucí k násilí v důsledku správnosti víry předznamenala období nástupu řady náboženských reformátorů, hledající způsoby, jak zastavit morální a politický úpadek muslimské společnosti. Qádiríja byla trnem v oku především pro zmiňovaný kult světců, což bylo bráno konzervativnějšími složkami společnosti jako nepřipustné modlářství. Později se Xasanovo hnutí vzhledem k nepříznivé situaci muselo dále přesouvat po dalších oblastech somálského území. Dříve příznivě nalezené obyvatelstvo si zneprátelil značnou brutalitou, s níž prosazoval své politické zájmy, i puritánským zaměřením řádu. Pro tyto praktiky se Xasanovi od Britů dostalo pejorativní přezdívky Mad Mullah (Šílený mulla) a distancovaly se od něj i mnohé osobnosti sálihíje. Jeho povstání nakonec, vzhledem k nepřehlednosti somálského terénu, vydrželo překvapivě dlouho, až do roku 1920, kdy byl Xasan zabit za ne zcela jasných okolností v boji s italskými vojáky.¹¹⁵ Přes celkový neúspěch představovalo Xasanovo hnutí významný mezník v utváření idejí somálského nacionalismu ve svém důrazu na nadkmenové sjednocení všech Somálců. V tomto ohledu na něj od 20. let navázaly umírněnější proudy islámského reformismu a především sekulárního nacionalismu, které prosazovaly rovněž myšlenky pansomalismu, byť zbavené Xasanovy extrémní náboženské horlivosti. Navzdory nenaplnění svých cílů, zůstal Maxamed ibn Cabdalla Xasan somálským národním hrdinou a je dodnes považován za významnou postavu somálských dějin.¹¹⁶

¹¹⁴ Reese, 2001, ss. 49-50.

¹¹⁵ Mendel, 2006, ss. 285-287.

¹¹⁶ Viz Rudincová, K.: Povstání Maxameda ibn Cabdalla Xasana a počátky somálského nacionalismu. In: *Nový Orient*, ..., s. 26.

3.4 Islámská ortodoxie a somálská praxe

Mnozí odborníci na Somálsko zastávají názor, že v somálském islámu panovalo dlouhodobé napětí a rozpor mezi lidovým islámem (súfismem) a islámskou ortodoxií.¹¹⁷ Bylo uvedeno, že súfijské řády obecně zaujímaly tolerantnější postoj vůči zvykům a obyčejům lidí, mezi nimiž propagovaly svou víru. Docházelo tak k syntézám mezi učením súfijských řádů a tradicemi jejich stoupenců. Nutno zopakovat, že súfijské řády slavily úspěchy v Somálsku, na rozdíl od ortodoxních proudů islámu, především skrze tolerantní postoj vůči kultu světců. Zároveň zde nebyly vytvořeny podmínky pro rozvoj islámské ortodoxie. Za prvé tomu tak bylo pro nepísemný charakter somálského společenství a také proto, že súfijské řády nepokryly plně prostory mimo svá společenství, tzn. pastorální klanové společnosti, svým důrazem na znalost písma. Je sice pravda, že ve svých súfijských bratrstvech školily např. wadaada, tak, aby byl schopen na cestách napříč Somálskem předávat nejzákladnější znalosti o islámu. Korán tak umělo nazpaměť (nebo alespoň jeho části) řada Somálců, nicméně stále to byla pouze pasivní znalost arabštiny, tzn. neuměli psát v arabštině ani ji efektivně využívat, a jak již bylo vysvětleno – somálština byla jen ústním jazykem. V této části se proto zaměřím na otázku, kde v somálské společnosti lze vysledovat islámskou ortodoxii, pravověrnost, zakládající se na Koránu, sunně a fiqhu, jestliže islámská ortodoxie jako taková nijak zásadně nezasáhla somálskou společnost do nedávných dob. Zároveň se budu snažit uvést do kontrastu ty aspekty somálské společnosti, které nekorespondují s islámskou pravověrností a pokusím se vysvětlit proč tomu tak je.

Somálská muslimská společnost oficiálně spadá pod sunnitskou šáfi'íovskou právní školu. Islám se zakládá na pěti pilířích (viz výše), jež je zbožný muslim povinen dodržovat. Všeobecně islám také zahrnuje a

¹¹⁷ Lewis, 1998, s. XII.;

oslavuje významné dny, jež jsou ukotveny v muslimském kalendáři. Muslimský kalendář se datuje od 1. muharramu (islámský Nový rok) roku Muhammadovy hidžry (622 n. l.). Dnes již většina zemí používá zároveň gregoriánský kalendář a muslimským se vymezují náboženské svátky. Měsíce muslimského lunárního kalendáře jsou: *muharram*, *safar*, *rabí^c al-awwal*, *rabí^c ath-thání*, *džumádá-l-úlá*, *džumádá-l-áchira*, *radžab*, *ša^cbán*, *ramadán*, *šawwál*, *dhú-l-qa^cda*, *dhú-l-hidždža*.¹¹⁸ Islámští věřící, včetně somálských muslimů, pojmají za významný 12. den rabí^c al-awwal neboli *Mawlid an-Nábí* (Prorokovy narozeniny), který může být obdobou křesťanských Vánoc. Poprvé se svátek započal slavit ve 13. století a posléze začal být muslimy velmi oblíben napříč kontinenty. Oslavy v Somálsku zahrnují návštěvy mešit, kde je čas věnován kázání o různých aspektech Muhammadova života. Roku 2011 den spadl na 16. únor. Lidé se vzájemně obdarovávají, zdobí svá obydlí a přispívají na chudé a potřebné. *Mawlid an-Nábí* kritizují především konzervativní kruhy a sekta wahhábija, které ho vnímají jako praktikování modlářství, jež není předepsáno Koránem.¹¹⁹ Somálci také dodržují v měsíci ramadánů předepsaný půst (viz kap. 3.5 Islám), jenž je zakončen svátkem *Ďid al-Fitr*, časem obdarování, míru a odpuštění. Roku 2011 spadl na 31. srpna a každoročně trvá tři dny. Muslimové navštěvují své rodiny, přátele a dbají, aby se oblékli do svátečních šatů. Bohatí Somálci v tyto dny přispívají na chudé (zakát).¹²⁰ Druhým nejvýznamnějším svátkem z hlediska ortodoxie je *Ďid al-Adhá* (svátek obětování), který spadá na 10. den měsíce *dhú-l-hidždža*. Svátek je připomínkou důkazem Ibráhímovy oddanosti Bohu, jemuž měl obětovat svého syna Ismá^cíla¹²¹. Muslimové v těchto dnech obětovávají, během pouti do Mekky i jinde, ovce nebo jiná zvířata. Dle sunny má muslim z obětovaného zvířete darovat jednu třetinu masa

¹¹⁸ Kropáček, 2006, s. 220.

¹¹⁹ Viz *Somalia. Society and Culture*. World Trade Press, Petaluma, 2010 (dostupné na <http://site.ebrary.com/lib/cuni/Doc?id=10389253&ppg=1>).

¹²⁰ Tamtéž, s. 5.

¹²¹ Zde se muslimská tradice rozchází s biblickým podáním, v němž měl být obětován mladší Izák.

potřebným, další třetinu příbuzným a zbytek si má nechat pro sebe. Lidé v těchto dnech se navštěvují, užívají si sváteční nálady a vzájemně se obdarovávají. V roce 2011 spadal svátek na 7. listopadu.¹²² Během všech zmiňovaných náboženských svátků má v Somálsku většina lidí prázdniny a většina obchodů včetně bank má zavřeno. V Somálsku existuje nicméně i uvítání somálského Nového roku, jež přetrvala z doby předislámské. Nový rok se slaví v červenci nebo v srpnu a zahrnuje událost zvanou *Dab-shid* (ohňové světla), během níž Somálci zapalují ohně, zpívají a tančí. Mimo to probíhá rituál *istunka*, kdy muži utvářejí dvojice a předvádějí bojové scény. *Istunka* má zajistit bohatou úrodu v nadcházejícím roce.¹²³

Otázky ohledně manželství jsou řešeny v Somálsku podobně jako v jiných tradičních muslimských zemích a řídí se normami stanovenými šari'ou. Například se může somálský muslim, v rámci islámského práva, oženit až se čtyřmi ženami, které s tímto sňatkem souhlasí. V Somálsku je nicméně běžné sňatky domlouvat rodiči dívky v souladu s klanovými a kmenovými vazbami. Dívky se musí před uzavřením sňatku a vstupem do dospělosti podrobit bolestivému rituálu ženské obřízky, jejíž formy se mohou lišit dle místa praktikování. Severní oblasti Somálska dodržují její nejrazantnější formu – infibulaci¹²⁴. Fenomén ženské obřízky je s největší pravděpodobností neislámský a v „*Koránu ani v Prorokově sunně se o něm nikde nehovoří*“.¹²⁵ Na druhou stranu, obřízka a úvod do dospělosti se netýká jen somálských dívek, a i chlapci jsou obřezáni (zde již v rámci sunny). Jiným specifickým somálského prostředí je poměrně rozšířena konzumace lístků qátu, navzdory zákazu užívání omamných látek, jenž je v islámu zdůvodněn analogií ke koránským veršům (5: 90-91) zakazujícím pití vína. Navzdory těmto odlišnostem, lze stále definovat

¹²² *Somalia. Society and Culture*, 2010, s. 3.

¹²³ Tamtéž, s. 4.

¹²⁴ Podrobněji o praktikování infibulace, viz Lewis, 1955, s. 135.

¹²⁵ Cit. Kropáček, L.: *Islám*. In: Knotková-Čapková, B. a kol.: *Obrazy ženství v náboženských kulturách*. Paseka, Praha/Litomyšl, 2008, s. 127.

somálskou společnost jako konzervativní muslimskou společnost, kde islámskou ortodoxii ztělesňuje „islám somálské každodennosti“ naplňováním pěti pilířů islámu a dalších ústředních náboženských pravidel.

3.5 Islám a politika v Somálsku po roce 1991

Kolaps somálské vlády roku 1991 a následné odtržení a vyhlášení Republiky Somaliland bylo do jisté míry výsledkem dozvuků rozvržení sil v bipolárním systému světové politiky a represivní povahy socialistického režimu Maxameda Siyada Barreho (ar. Muhammad Zijád Barri) zaměřeného především proti klanovým uskupením Majeerteen, Dir a Isaaq. Koncem 80. let již sousedící Etiopie logisticky podporovala hnutí odporu na severu (zejména Dir, Isaaq), což přivedlo Spojené státy, k „masivní vojenské pomoci“ Somálsku, k čemuž přispěla i vidina toho, že se v tomto regionu nacházejí bohatá naleziště ropy.¹²⁶ Odstředivé síly mezi odpůrci a podporovateli Barreho režimu narůstaly a předznamenaly krvavou a vleklou občanskou válku pro Somálsko. Vnitropolitický boj o moc nastal svržením prezidenta Siyada Barreho 27. ledna 1991 opozičním Maxamed Faarax Xasan Caydiid (ar. Muhammad Farah Hasan Ajdíid), předsedou Sjedenčeného somálského kongresu (United Somali Congress). Kongres okamžitě po svržení Barreho nicméně jmenoval prozatímním prezidentem Somálské republiky Caydiidova konkurenta, podnikatele z klanu Abgal Cali Mahdi Maxameda (ar. °Alí Mahdí Muhammad). Generál Caydiid rozhodnutí nepodpořil a kongres se tak rozdělil na dvě křídla. Frakce v čele s Generálem Caydiidem měla podporu mezi subklany Habir Gedir a v následujících měsících udržovala kontrolu nad jižním Mogadišem a částmi centrálního Somálska. Opozice stojící na základech Abgalských subklanů v čele s prozatímní

¹²⁶ Schulze, R.: *Dějiny islámského světa ve 20. století*. Atlantis, Brno, 2007, ss. 305-307.

prezidentem Mahdim Maxamedem se orientovala na udržení své nadvlády nad severní částí Mogadiša.¹²⁷ Severní region Somaliland na zhroucení somálské vlády reagoval v témže roce, 18. května, vyhlášením své nezávislosti na Somálské republice a utvořením vlastní republiky. Snahy ze strany regionálních aktérů o uklidnění situace v jižním Somálsku proběhly svoláním mírové konference do Džibuti, což nevedlo k očekávanému efektu. Následkem toho se do jednání aktivně zapojila OSN a sjednala mezi hlavními zneprátenými stranami příměří v březnu roku 1992.¹²⁸ Nicméně o několik měsíců později postihly centrální a jižní oblasti Somálska kruté hladomory a války mezi jednotlivými milicemi stále pokračovaly. Mezinárodní společenství na tuto situaci zareagovalo schválením rezoluce Rady bezpečnosti OSN na zřízení mise UNOSOM (United Nations Somalia Mission) s mandátem pro vytvoření leteckého mostu a zajištěním dodávek potravin. Stav kolem Mogadiša až k přístavu Kismájo byl velmi nepřehledný a humanitární pomoc se nedařilo skrze opor povstaleckých milic zajistit. Spojené státy pod vedením prezidenta G. H. W. Bushe iniciovaly k vytvoření mise s krycím názvem Operace obnovená naděje (Operation Restore Hope), jejímž cílem mělo být vytvoření chráněného prostředí pro humanitární zásobování. Nakonec 3. prosince roku 1992 schválila OSN pod rezolucí č. 794 akci pod názvem UNITAF. Somálský Generál Caydiid naopak zastával nepřátelské postoje vůči jakékoliv akci OSN nebo Spojených států a jím organizované milice se staly hlavním důvodem k odchodu vojenských jednotek USA ze Somálska v květnu 1993. Kompletní stažení jednotek OSN se protáhlo do roku 1995. O tři roky později se dočasně vydělil z federace se Somálskem region Puntland. Somálská Přechodná vláda v této době stále nebyla schopna dosáhnout efektivního vedení státu a s postupem času se stále více musela vyrovnávat s nástupem šari'atských soudů

¹²⁷ Viz Lyons, T., Samatar, A. I.: *Somalia. State Collapse, Multilateral Intervention, and Strategie for Political Reconstructon*. The Brookings Institution, Washington D. C., Samatar, s. 78.

¹²⁸ Viz Lyons, T., Samatar, A. I., 1995, s. 25.

v zemi, kterým se paradoxně (ze zpětného hlediska) dařilo zajistit jakousi stabilitu a byla schopna potírat kriminalitu v rámci regionů své působnosti. Přechodná vláda měla víceméně vliv jen na části hlavního města Mogadišu. Od roku 2006 začal na jihu země posilovat *Svaz islámských soudů* a po nedomluvení se s Přechodnou vládou na společných jednání došlo k vojenskému konfliktu. V témže roce vystoupila na straně Přechodné vlády armáda Etiopie a Svaz islámských soudů byl donucen opustit většinu jihu země a zaměřil se tak na partyzánskou aktivitu. Výsledek těchto dvaceti let způsobil roztavení tradičních klanových a kmenových vazeb v Somálsku a společnost začala být zcela vyčerpána léty bojů. Odborníci se shodují, na základě hodnocení posledních bouřlivých desetiletí, že islám je pro somálskou společnost stále důležitější, než tomu bylo před rokem 1991. „Zvýšená role se projevuje v rozličných způsobech, v posunu v politické rétorice, vzestupu šarí'atských soudů, nástupu islámských charit a islámských škol, postojů týkajících se žen a záležitostí týkající se veřejné mravnosti a pohledu na Západ.“¹²⁹ V následujících kapitolách uvedu nejvýraznější islámská politická uskupení a hnutí, které měly nebo by mohly mít (se začátkem stabilní vlády) vliv na Somálskou republiku.

3.5.1 Tradicionalisté

Somálští tradicionalisté všeobecně ztělesňují islámské učence, intelektuály a hlavní představitele súfijských bratrstev. Obecně súfijské taríqy měly tendenci neúčastnit se politického dění, nicméně po rozpadu somálské vlády v roce 1991 se většina somálských tradicionalistických autorit spojila do jedné zastřešující organizace *Ahlu Sunna wal Džama'á* pod ochrannými křídly Generála Maxameda Aideeda, který doufal, že

¹²⁹ Cit. Rotberg, R. I. (ed): *Battling Terrorism in the Horn*. Brookings Institution Press, Washington D.C, 2005, s. 33.

hnutí bude efektivní protiváhou ku narůstajícímu fundamentalismu.¹³⁰ Organizace Ahlu Sunna wal Džama'a označuje wahhábovské hnutí, salafisty i fundamentalisty za odchýlené skupiny od správné cesty Boží, a ostře a otevřeně je kritizují.¹³¹ Přestože se obecně stavěli pro nenásilí a sociální harmonii¹³² v nedávné době část z tohoto hnutí přešla do otevřené ofenzívy s cílem zastavit a vyhnat militantní džihádistickou organizaci *Harakat aš-Šabáb al-Mudžáhiddín* operující na jihu a v centrálních oblastech Somálska, poté co milice aš-Šabáb začaly cíleně ničit hrobky súfijských světců, jako ztělesnění neakceptovatelného širku (modloslužby).¹³³ Otevřenou podporu Ahlu Sunně hlásí somálští al-Isláh.

3.5.2 Progresivní reformisté

Nejvýznamnějším zástupcem proudu, který K. Menkhaus označuje za progresivní reformisty¹³⁴, je hnutí *al-Isláh* (reforma). Toto uskupení představuje somálskou odnož Muslimského bratrstva¹³⁵ a hlásí se k ideálům nenásilí a všeobecného společenského pokroku. Hnutí bylo založeno r. 1978 a navázalo na dřívější aktivity somálských studentů, navrátilivších se ze studií v arabských zemích v 50. a 60. letech, zasazujících se o šíření islámských hodnot a arabštiny v Somálsku.¹³⁶ Za vlády Siyada Barreho (1969-1991) muselo hnutí, podobně jako jiné

¹³⁰ Rotberg, 2005, s. 33.

¹³¹ Srov. <http://alsunna.org/Who-are-Ahlu-Sunna-Wal-Jamaah.html>. (Dostupné z URL: 20. 4. 2012)

¹³² Rotberg, 2005, s. 33.

¹³³ Viz http://en.wikipedia.org/wiki/Ahlu_Sunna_Waljama%27a. (Dostupné z URL: 20. 4. 2012)

¹³⁴ Tamtéž.

¹³⁵ Muslimské bratrstvo je nejvýznamnější světovou islamistickou organizací. Bylo založeno r. 1928 v Egyptě mladým učitelem Hasanem al-Banná'. Jeho cílem bylo pomocí politické, vzdělávací a charitativní aktivity oživit islámské hodnoty a navrátit se k původním kořenům islámu. Muslimské bratrstvo se brzy stalo masovou organizací, rozšířilo se do množství muslimských zemí a jsou v něm zastoupeny radikálnější i umírněné směry.

¹³⁶ Abdullahi, Abdurahman M.: *The Islah Movement. Islamic Moderation in War-torn Somalia*. Mogadishu, 2008 (dostupné z URL: <http://www.hiiraan.com/oct2008/ISLAH.pdf>), ss. 5-6.

islamistické skupiny, působit v utajení a nevyhnulo se represím ze strany socialistického režimu. V období od pádu Barreho vlády do současnosti se al-Isláh soustředil na usmiřování zneprátených frakcí somálské společnosti, na charitativní činnost, a především na oblast vzdělávání. Al-Isláh sehrál významnou úlohu v založení Mogadišské univerzity¹³⁷, jejímž prezidentem je bývalý předseda hnutí Cali Sheekh Ahmad (ar. °Alí Šajch Ahmad), a rovněž se podílí na zajištění vzdělávání na nižších stupních pro mogadišské děti. Slabinu hnutí představuje skutečnost, že se jeho aktivity a vliv soustředí takřka výhradně jen na somálské hlavní město a podpora mu jde v naprosté většině od somálských elitních vrstev (studenti, bohatí obchodníci).¹³⁸ Ve svém programu se al-Isláh hlásí k islámské koncepci umírněnosti (*al-wasatíja*), a současné extremisty (kteří označují všechny, kdo nejsou s nimi, za bezvěrce, proti nimž je třeba bojovat) považuje za novodobé *cháridžovce*, radikální opoziční směr z počátků islámu.¹³⁹ Al-Isláh považuje islám za náboženství míru, milosrdenství a tolerance. Staví se za spolupráci všech *ras*, národů a náboženství. Cílem hnutí je obnovení jednotného národního státu a překonání kmenového rozdělení Somálců, jelikož chápe kmenovou politiku za islámem překonanou a za zdroj neštěstí Somálců. Al-Isláh se, jako většina Somálců, hlásí k šáfí°íovské právní škole, zároveň se ovšem staví za jednotu všech muslimů bez rozdílu. Alianci umírněných islamistů s nacionalisty považuje hnutí za jedinou možnou cestu k vykořenění extremismu a obnovení somálské státnosti. Al-Isláh odmítá negativní postoje k súfismu a usiluje o spolupráci s tradičními súfíjskými autoritami (viz tradicionalisté). Celkově hnutí prosazuje lidská práva (včetně politických a společenských práv pro ženy), demokracii a občanskou společnost, a tyto koncepty chápe jako plně v souladu s islámskými hodnotami.¹⁴⁰ Program hnutí al-Isláh není z principu protizápadní, na

¹³⁷ Viz <http://www.mogadishuuniversity.com/>.

¹³⁸ Rotberg, 2005, s. 34.

¹³⁹ Abdullahi, 2008, s. 3.

¹⁴⁰ Tamtéž, ss. 21-29.

druhé straně však odmítá imitaci Západu tam, kde by to mělo jít proti islámu.¹⁴¹ Al-Isláh byl zahraničními tajnými službami podezříván ze zapojení v radikalismu a vazeb na al-Ittihád. Důkazy ovšem hovoří jasně o ideovém a politickém soupeření mezi těmito dvěma organizacemi. Vůdci al-Isláhu vždy důrazně jakékoliv zapojení do násilí nebo extremismu odmítali.¹⁴²

3.5.3 Fundamentalisté

Po rozpadu somálské státnosti se stali významnou složkou somálské společnosti tzv. *salafisté*, islámští fundamentalisté snažící se očistit islám od veškerých zkažených vlivů a nepřípustných inovací, jež jej měly během staletí pokřivit. Na rozdíl od reformní skupiny al-Isláh, získali salafisté vliv i mimo Mogadišo v různých regionech Somálska. V somálském salafismu se vyskytly skupiny, jež se od sebe odlišovaly různou mírou zapojení v násilných aktivitách při snahách o dosažení svých cílů.¹⁴³ Nejdůležitější militantní salafistickou skupinou v Somálsku v 90. letech se stalo hnutí *al-Ittihád al-islámí* (Islámská jednota). Hnutí bylo založeno v 80. letech s cílem zbavit Somálsko represivního režimu, „zkaženosti“ a kmenových rozporů. Po státním kolapsu se hnutí zapojilo do boje o moc neúspěšnými pokusy zmocnit se některých klíčových center v zemi, jako např. přístavů Kismájo a Boosaaso.¹⁴⁴ Nakonec se al-Ittihádu podařilo získat kontrolu na městy Luuq a Dolo, kde byla zavedena striktní aplikace šari'atského trestního práva. Hnutí bylo ovšem trnem v oku etiopské vládě, obávající se šíření radikálního islamismu na její území. Etiopie proto podporovala sekulární Somálskou národní frontu, rekrutující se z kmene Daarood, v boji proti al-Ittihádu. V roce 1996 byl al-

¹⁴¹ Abdullahi, 2008, s. 9.

¹⁴² Tamtéž, s. 38.

¹⁴³ Rotberg, 2005, s. 34.

¹⁴⁴ Shay, S.: *Somalia between Jihad and Restoration*. Transaction Publishers, New Brunswick/London, 2011, s. 43.

Ittihád obviněn z podílu na teroristických útocích v Addis Abebě, a etiopské vojsko proti němu vzápětí zasáhlo přímo v Somálsku a rozprášilo jej po somálském území. Spojené státy mezitím hnutí označily za teroristickou organizaci. Na základě této zkušenosti se al-Ittihád al-islámí rozhodl změnit svoji strategii. Hnutí se zřeklo přímé ozbrojené aktivity a vzdalo se plánů na další dobývání somálských měst či konkrétních teritorií, neboť by v takové situaci bylo příliš snadným terčem pro své nepřátele. Al-Ittihád se stal decentralizovaným hnutím, bez jednotné politiky. Na některých místech byli jeho členové nadále zapojeni v násilí proti nepřítelům z řad Somálců i Západanů, jinde spolupracovali se západními charitativními organizacemi. Hnutí se vzdalo počáteční myšlenky nadkmenového sjednocení Somálců, a plně se přizpůsobilo somálské kmenové realitě. Jeho cílem se stala pozvolná indoktrinace somálského obyvatelstva vzdělávací činností. Po útocích na Spojené státy z 11. září 2001 se objevila některá obvinění o údajných kontaktech al-Ittihád al-islámí s teroristickou sítí al-Qá'ida.¹⁴⁵

3.5.4 Radikalisté

Kořeny Svazu islámských soudů, uskupení, jež se stalo symbolem nástupu radikálního islamismu v Somálsku, leží na počátku 90. let, kdy po pádu režimu Siyada Barreho v zemi zavládl chaos. Vzhledem k absenci státních policejních složek a velmi špatné bezpečnostní situaci, byly na různých místech Somálska utvářeny šarí'atské soudy, které měly v programu nastolit na rozvráceném území vládu práva, pořádek a bezpečnost. Šarí'atské soudy si tímto získaly mezi obyvatelstvem, a zvláště mezi obchodníky, trpícími aktivitami různých banditů a kriminálních skupin, znatelnou podporu, nicméně překážkou jim byli jednak vlivní warlordové, kteří na ně nahlíželi jako na potenciální rivaly

¹⁴⁵ Shay, 2011, ss. 44-46.

v boji o moc, dále kmenoví starší se svojí obrovskou autoritou, a v neposlední řadě i obavy Somálců z nastolení tvrdé vlády radikálního islámského fundamentalismu.¹⁴⁶ Nakonec se však od roku 1999 staly šari'atské soudy (od r. 2000 sjednoceny v Svaz islámských soudů), spolu se svými ozbrojenými milicemi, jedinými skutečnými bezpečnostními složkami na územích, jež ovládaly. Na těchto územích prosazovaly velmi striktní variantu islámské šari'aty, včetně například zákazu fotbalu.¹⁴⁷ Do mezinárodního povědomí se Svaz islámských soudů dostal v polovině roku 2006, když ovládl hlavní město Mogadišu a většinu jižního Somálska, na úkor místních warlordů. Vláda SIS v Mogadišu však trvala jen velmi krátce, neboť byl na přelomu roku 2006/2007 v dvoutýdenní společné vojenské kampani TNG a Etiopie poražen, za posvěcení Spojených států, obviňujících organizaci ze zapojení do teroristických aktivit na podporu al-Qá'idy.¹⁴⁸ Tato porážka znamenala de facto zánik Svazu islámských soudů a jeho rozpad na umírněné a radikály. Zatímco umírnění představitelé, kteří odešli do exilu v Džibutsku, byli ochotni přistoupit na dohodu s TFG (a jejich předák šajch Shariif Axmed se stal roku 2009 oficiálním somálským prezidentem), radikálové zůstali neústupní, pokračovali v ozbrojených útocích, a dali vzniknout novému ještě extrémnějšímu uskupení aš-Šabáb.

3.5.5 Džihádisté

Harakat aš-Šabáb al-Mudžáhiddín (přen. Mládežnické hnutí mudžáhiddínů) je militantní džihádistická organizace opírající se o ideologii mezinárodní džihádistické fronty symbolizované ideologickým odkazem Usámy ibn Ládina. Hlavním záměrem aš-Šabáb je utvořit somálský chalífát v Somálcí obydlených oblastech Rohu Afriky

¹⁴⁶ Rotberg, 2005, s. 36-37.

¹⁴⁷ Salih, M.: Transnational Islamist (Jihadist) Movements and Inter-State Conflicts. In: *Policy Notes*, The Nordic Africa Institute, 2011, s. 2.

¹⁴⁸ Shay, 2011, s. 137.

(Somálsko, Somaliland, Džibuti, provincie Ogaden v Etiopii a oblasti v Keňi) s praktikováním wahhábovské formy islámu a zavedením striktního dodržování šarí'cy. Ve svém boji aš-Šabáb uplatňují metodu takfíru (obvinění z nevíry), kterým se vymezují proti svým somálským oponentům, jež označují za odpadlíky od islámu. Zvláště se staví proti praktikování súfíjských rituálů. Významným prvkem šabábistické ideologie je vedení džihádu proti západním cílům, přičemž je organizace podezřívána z vazeb na al-Qá'idu.¹⁴⁹ Skupina přinesla na somálské území prvek sebevražedných atentátů.

Hnutí aš-Šabáb bylo svého času, dle bezpečnostní analytičky P. C. Roque, „*nejsilnější, nejlépe organizovanou, financovanou a vojensky vyzbrojenou skupinu, která kontroluje největší oblast jižního Somálska.*“¹⁵⁰ V prosinci 2008 přiměli Etiopii k stažení z Mogadiša, kde aš-Šabáb utvořili krutovládu po vzoru afghánského hnutí Tálibán. V srpnu 2011 však byli vytlačeni jednotkami TFG a Africké unie z Mogadiša a od té doby je organizace v defenzivě.¹⁵¹

¹⁴⁹ Salih, 2011, s. 3.

¹⁵⁰ Cit. Roque, P. C.: Somalia. Understanding Al-Shabaab. In: *Situation Report*. Institute for Security Studies, 2009, s. 1.

¹⁵¹ <http://en.wikipedia.org/wiki/Al-Shabaab#2010>.

4 ZÁVĚR

Somálsko je zemí, v níž žije přes 10 milionu obyvatel, z nichž devadesát devět procent jsou sunnitští muslimové, žijící převážně tradičním pastorálním způsobem života. Je také jednou z mála zemí subsaharské Afriky, jež je součástí Ligy arabských států, i přes její zjevný nearabský charakter. Nicméně, vztah mezi zeměmi Arabského a Somálského poloostrova je spolu úzce propojen skrze dlouhodobou duchovní tradici a historii, v níž docházelo, již v raných letech islámské civilizace, ke kulturním a obchodním kontaktům, a díky tomu došlo k ojedinělým a specifickým formám islámu praktikovaným Somálci.

*Somálský islám*¹⁵² však zahrnuje řadu paradoxů. Islám mezi Somálci existuje v takové formě, v jakém ho oni sami vnímají. Somálci se na základě svých představ identifikují jako „děti Prorokovy“¹⁵³, což mají doloženo svými genealogiemi a s jistou nadsázkou by se mohlo říct, že cítí jak jim sváta krev koluje v žilách. Ačkoli sám Prorok Muhammad shledával ideál nového náboženství právě v přetrhání kmenových a klanových vazeb a zrovnoprávnění všech muslimů v rámci jednotné ummy, pro somálskou společnost to byl naopak islám, jenž se stal prostředkem ke zpevnění těchto vazeb a zajistil jejich kontinuitu do dnešních dob. Dokladem těchto představ je pečlivá somálská znalost vlastních genealogií, vedoucích až k Prorokovu rodu, a absolutní ztotožnění se svým vlastním klanem. *Ritus sacramentum* pak představuje uctívání arabských šajchů, zakladatelů hlavních kmenových rodin (Isaaq a Daarood), což je příznačné zejména pro oblast dnešního Somalilandu. Somálský islám nicméně neztvárňuje jen tuto podobu.

¹⁵² Jak ho již definoval jeden z nejvýznamnějších odborníků na dějiny Somálska, I. M. Lewis.

Súfismus, stejně jako v jakýchkoliv jiných muslimských zemích již ze své podstaty, sehrával jednu z nejvýznamnějších úloh v předávání islámské náboženské tradice i věrouky. Byla to právě súfijská taríqa qádiríja, jež schvalovala ideu toho, že šajch nebo předek může být uctíván a chápán, jako prostředník mezi věřícím a Bohem. Qádiríja, která tímto slavila úspěchy v severním Somalilandu, nicméně nenalezala takovou podporu v jižních a centrálních oblastech Somálska, zejména v jejích zemědělských částech, kde se kultu světců nedostávalo takové popularity. Tam se naskytla šance pro ahmadíju, přísněji zaměřený súfijský řád, jenž se tak stal rivalem qádiríji. Toto rivalství přerušil až příchod Maxamedu ibn Cabdalla Xasana a jeho zvěstování o novém súfijském řádu sálihíje, která praktiky jejích předchůdců a lidových vrstev odsoudila jako islámu nepřípustné modlářství. V tuto chvíli se v minulosti znepřátelené taríqy byly ochotny sjednotit a dokonce spolupracovat i s koloniálními mocnostmi na cestě v boji proti Maxamedu ibn Cabdalla Xasanovi, který posléze započal svůj protikoloniální odboj ve jménu džihádu. Cabdalla Xasan byl nakonec za nevyjasněných okolností zabit na somálsko-etiofských hranicích roku 1920, nicméně byl prvním, kdo islám v somálské kultuře přenesl z duchovní roviny do politické dimenze a předznamenal bouřlivá léta a příchod nových striktnějších proudů islámu, jejichž nástup oddálil jen represivní přístup socialistické vlády Siyada Barreho v letech 1969-1991.

Na poslední dvě desetiletí, je možné nahlížet s odstupem času, jako na úpadek tradicionalistů, ztělesněných náboženskými vůdci súfijských taríq, kteří jakoby nemohli efektivně poskytnout odpovědi na otázky vedení fungujícího moderního islámského státu. Zformovaly se tak nové politické islamistické skupiny, jako byly *al-Ittihád al-islámí*, *al-Ittihād al-mahákim al-islámíja* a nejextrémnější forma militantního islámu *Harakat aš-Šabáb al-Mudžáhiddín*. Nedávná doba byla zároveň i dobou boje proti terorismu vedeného Spojenými státy, který byl jakýmsi

zápasem ve španělské koridě, kdy matador (USA) neustále dráždil býka (Svaz islámských soudů) v aréně svým rudým pláštěm, který se nakonec vymkl z rukou samotnému matadorovi v podobě ještě více rozrušeného býka (aš-Šabáb), jenž skočil do hlediště plného lidí a započal absolutní destrukci. Somálské publikum, ačkoli plně muslimské, se na toto představení nikdy nekoukalo s nadšením a spatřovalo v něm odklon od jakýchkoliv jejích vlastních ideálů a nadějí na lepší budoucnost.

Hlavním záměrem této práce bylo tedy objasnit do jaké míry je nebo není islám součástí a sebeidentifikace Somálců. Přese všechny zmiňované skutečnosti, se jeví jako neoddělitelná a neodmyslitelná součást somálské identity, která sahá již do počátku dějin islámu. Chápu se jako ti, kteří „vzešli“ z arabských šajchů - utvořitelů jejich klanů, a tuto tradici si v sobě hrdě nesou. Nezodpovězenou otázkou však zůstává, jaké obecný společenský diskurz opravdu zvítězí v procesu utváření nového moderního somálského islámského státu, a zda to bude právě islám, který dokáže zrovnoprávnit všechny Somálce v jednom státě nebo zda to bude *somálský islám*, pro který je stále zásadní klanové uspořádání. Na druhou stranu, tato varianta by se nemusela jevit zdát, jakkoliv na první pohled nesprávná, vzhledem při pohledu na stabilní Somaliland, jakési duchovní centrum Somálců i *somálského islámu*. Na jihu by se naopak po stabilizaci státu mohly uplatnit organizace typu *al-Isláh*, vnímající právě klanové a kmenové vazby jako jeden z hlavních aspektů, proč se Somálsko stalo *failed state*, státem, který je zhmotněn jen na mapě, nicméně strategicky důležitým místem v oblasti Rohu Afriky.

5 POUŽITÁ LITERATURA

Abdalati, H.: *Zaostřeno na islám*. Conveying Islamic Message Society, Alexandrie, (rok vydání neuveden).

Abdullahi, M. D.: *Culture and Customs of Somalia*. Greenwood Press, Westport, London, 2001.

Armstrongová, K.: *Muhammad. Prorok, jeho život a poselství našemu času*. Daranus, Řitka, 2009.

Cerulli, E.: Somali Songs and Little Texts. In: *Journal of African Cultural Studies*, Vol. 19, N. 74, 1920.

Cook, M.: *Muhammad*. Praha, Odeon/Argo, 1994; Rogerson, B.: *Prorok Muhammad*. NLN, Praha, 2004.

Fitzgerald, N. J.: *Somalia. Issues, History and Bibliography*. Nova Science Publishers, Inc., New York, 2002.

Ginkel, B.; Putten, F. (ed.): *The International Response to Somali Piracy*. Martinus Nijhoff Publishers, Leiden/Boston, 2010.

Haeri, Šajch Fadhlalla: *Základy islámu, Tradice, historie, vývoj, současnost*, Votobia, Olomouc, 1997.

Hourani, Albert: *A History of the Arab Peoples*. Faber and Faber, London, 2005.

Hrbek, I. (ed): *General History of Africa, III. Africa from the Seventh to the Eleventh Century*. UNESCO, Paris, 1992.

Hrbek, I., Petráček, K.: *Muhammad*. Orbis, Praha, 1967.

Charvát, P.: *Zrod českého státu*. Vyšehrad, Praha, 2007.

Ibn Chaldún: *Čas království a říší. Mukaddima*. Odeon, Praha, 1972.

Iliffe, J.: *Afrika a Afričané. Dějiny kontinentu*. Vyšehrad, Praha, 2001.

Johnson, J. W.: Orality, literacy, and Somali oral poetry. In: *Journal of African Cultural Studies*, Vol. 18, N. 1, 2006.

Knotková-Čapková, B. a kol.: *Obrazy ženství v náboženských kulturách*. Paseka, Praha/Litomyšl, 2008.

Korán. Překlad, předmluva a komentáře Ivan Hrbek. Odeon, Praha, 1972.

Kropáček, L.: *Duchovní cesty islámu*. Vyšehrad, Praha, 2006.

Kropáček, L.: *Súfismus. Dějiny islámské mystiky*. Vyšehrad, Praha, Praha, 2008.

Kubát, P.: Su'úkové – tuláci arabských pustin. Zbojnická poezie v předislámské Arábii. In: *Nový Orient*. Roč. 64, č. 1, 2009.

Küng, H.: *Islam. Past, Present and Future*. Oneworld Publications, Oxford, 2007.

Lewis, B.: *Dějiny Blízkého východu*. Nakladatelství Lidové Noviny, Praha, 2007.

Lewis, I. M.: *Saints and Somalis. Popular Islam in a Clan-based Society*. The Red Sea Press, Inc., Asmara, 1998.

Lewis, I. M.: *The People of The Horn of Africa*. International African Institute, London, 1955.

Lewis, I. M.: *Understanding Somalia and Somaliland. Culture, History, Society*. Columbia University Press, New York, 2008.

Lyons, T., Samatar, A. I.: *Somalia. State Collapse, Multilateral Intervention, and Strategie for Political Reconstruciton*. The Brookings Institution, Washington D. C., 1995.

Mendel, M.: *Hidžra. Náboženská emigrace v dějinách islámských zemí*. Orientální ústav Akademie věd České republiky, Praha, 2006.

Njogu, K., Moupeu, H. (ed.): *Songs and Politics in Eastern Africa*. Mkuki na Nyota Publishers Ltd., Dar es Salaam, 2007.

Oliverius, J.: *Svět klasické arabské literatury*. Atlantis, Brno, 1995.

Pavlincová, H. a kol.: *Slovník – judaismus, křesťanství, islám*. Praha, Mladá fronta, 1994.

Reid, R. J.: *Dějiny moderní Afriky od roku 1800 po současnost*. Grada Publishing, Praha, 2011.

Reese, S. S.: The best of guides: Sufi poetry and alternace discourse of reform in early twentieth-century Somalia. In: *Journal of African Cultural Studies*. Vol. 14, N.1, 2001.

Roque, P. C.: Somalia. Understanding Al-Shabaab. In: *Situation Report*. Institute for Security Studies, 2009.

Rudincová, K.: Povstání Maxameda ibn Cabdalla Xasana a počátky somálského nacionalismu. In: *Nový orient*. Roč. 65, č. 2, 2010.

Salih, M.: Transnational Islamist (Jihadist) Movements and Inter-State Conflicts. In: *Policy Notes*, The Nordic Africa Institute, Uppsala, 2011.

Shaw, I.: *Dějiny Starověkého Egypta*. BB art, Praha, 2003.

Shay, S.: *Somalia between Jihad and Restoration*. Transaction Publishers, New Brunswick/London, 2011.

Schulze, R.: *Dějiny islámského světa ve 20. století*. Atlantis, Brno, 2007.

Vikør, K. S.: Sufi Brotherhoods in Africa. In: Levtzion, N.; Pouwels, R. L.(eds.): *The History of Islam in Africa*. Ohio University Press, Athens, 2000.

Záhořík, J.: The Early History of the Somali and the Discussion on Baiso – an overview. In: Machalík, T., Záhořík, J. (eds.): *Viva Africa 2007. Proceedings of the 11nd International Conference on African Studies*. Dryada, Plzeň, 2007.

Internetové zdroje:

Abdullahi, Abdurahman M.: *The Islah Movement. Islamic Moderation in War-torn Somalia*. Mogadishu, 2008.

Dostupné z URL:

<http://www.hiiraan.com/oct2008/ISLAH.pdf>.

Rudincová, K.: *Postavení Somalilandu v rohu Afriky a možnosti jeho uznání*. XXII. sjezd České geografické společnosti, Ostrava, 2010.

Dostupné 20. 3. 2012 z URL:

http://konference.osu.cz/cgsostrava2010/dok/Sbornik_CGS/Politicka_a_kuturni_geografie/Role_Somalilandu.pdf.

<http://alsunna.org/Who-are-Ahlu-Sunna-Wal-Jamaah.html>

<http://www.mogadishuuniversity.com/>

Somalia. Society and Culture. World Trade Press, Petaluma, 2010

Dostupné 20. 3. 2012 z URL:

<http://site.ebrary.com/lib/cuni/Doc?id=10389253&ppg=1>

<http://en.wikipedia.org/wiki/Al-Shabaab#2010>

6 SUMMARY

Somalian culture and Somalian historical development have been as yet given very little attention by Czech profesional authors. An overall monographic work on Somalian history has up to now not been published and works maping the history of the Islam world neglect this country completely. It is Islam in Somalian culture that will be here subjected to analysis, with emphasis on selected forms and specific aspects. My main intention is to look for an answer to the question to what degree Islam is or is not an inseparable part of everyday life and selfidentification of Somalian people, in what way their lives have been or still are affected by it and if it seems adequate to speak of Somalian Islam as an unique phenomenon. A substantial place will be dedicated to Somalian Sufism, to the relation between Islam orthodoxy and Somalian Islam practices as well as to modern Islam streams and trends of the 20th and 21st centuries (traditionalists, reformists, fundamentalists, etc.).